

STUDIA SANDOMIERSKIE

TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA

TOM XXVII

2020



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

STUDIA SANDOMIERSKIE

TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA

TOM XXVII

2020



Wydawnictwo Diecezjalne
i Drukarnia w Sandomierzu 2020

Na okładce:

XVII-wieczny obraz Matki Bożej z Dzieciątkiem z kościoła seminaryjnego pw. św. Michała Archanioła w Sandomierzu. Znajduje się w ołtarzu bocznym, wykonanym w 1694 r. przez Franciszka Czernego. Obraz w typie „Matki Bożej Śnieżnej”, wzorowany na wizerunku z bazyliki Santa Maria Maggiore w Rzymie. W przeszłości był bogato zdobiony, m.in. połączanymi koronami, srebrną szatą i licznymi wotami. Ponowne nałożenie odrestaurowanych koron miało miejsce 21 maja 2018 r. Matka Boża Niepokalanie Poczęta jest główną patronką Seminarium Duchownego w Sandomierzu, które w 2020 r. obchodziło jubileusz 200 lat od chwili założenia. Fot. Archiwum WSD Sandomierz

Kolegium redakcyjne:

ks. Bogdan Stanaszek (UPJP2, Kraków) – redaktor naczelny
ks. Piotr Tylec (KUL, Lublin; BD, 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: Aleksandra Kowal
język angielski (native speaker): Sydney Sadowski
język włoski (native speaker): s. dr hab. Susi Ferfolgia

Redakcja techniczna:

Damian Karaś

Recenzenci tomu:

ks. dr Marcin Biegas, prof. dr hab. Czesław Grajewski, ks. prof. dr hab. Marek Jagodziński, ks. dr Adam Kopeć, ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski, ks. dr Bartłomiej Krzos, ks. dr Paweł Lasek, ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL, ks. dr hab. Jacek Łapiński, prof. KUL, prof. dr hab. Zdzisław Pietrzyk, prof. dr hab. Remigiusz Pośpiech, dr hab. Jarosław Rabiński, prof. KUL, ks. dr hab. Leon Siwecki, prof. KUL, dr hab. Anna Szylar, prof. PUZ; ks. dr hab. Kazimierz Talarek, 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 2020

Wersją podstawową czasopisma jest wersja papierowa

ISSN 0208-7626

Za zezwoleniem Władzy Diecezjalnej

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, 2020

Adres redakcji: ul. Żeromskiego 6, 27-600 Sandomierz, studia@wds.com.pl, 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

ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ KS. STANISŁAWA SIKORSKIEGO (1910–1993)

Wstęp

Niniejszy artykuł jest poświęcony ks. Stanisławowi Sikorskiemu (1910–1993), kapłanowi związanemu z ziemią sandomiersko-radomską. Autor podjął ten temat, gdyż sam pochodzi z Radomia i swoją pracą chce przyczynić się do utrwalenia pamięci o postaci związanej z rodzinnym miastem.

Okoliczności życia głównego bohatera wymagały odpowiedzi na pytania o jego środowisko rodzinne, wykształcenie, działalność konspiracyjną w czasie okupacji niemieckiej i aktywność na polu duszpasterskim w parafiach, w których pełnił posługę.

Do tej pory nikt nie opracował tego tematu. Monografię oparto więc głównie na źródłach archiwalnych, spośród których główną bazę stanowił materiał z Archiwum Kurii Diecezjalnej w Radomiu w postaci akt personalnych ks. Sikorskiego. Cenne dokumenty uzyskano w Archiwum Diecezjalnym w Sandomierzu – są to zwłaszcza akta kościołów parafialnych, gdzie ks. Sikorski pracował jako kapłan, oraz akta dekanatów. Bardzo istotne okazały się materiały zgromadzone w Archiwum Państwowym w Radomiu (zespół Wydziału ds. Wyznań Urzędu Wojewódzkiego), zwłaszcza akta personalne ks. Sikorskiego oraz dokumentacja parafii Głowaczów i św. Jana w Radomiu. Wyjątkowo cenne okazały się materiały Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej ukazujące inwigilację duchownego przez Urząd Bezpieczeństwa Publicznego (UB) i Służbę Bezpieczeństwa (SB). Ważne uzupełnienie stanowiły dokumenty z radomskiej parafii pw. św. Jana oraz pw. św. Wacława, które pozwoliły doprecyzować kilka problematycznych kwestii. Korzystano także ze źródeł drukowanych, wśród których największą pomocą służyła autorowi „Kronika Diecezji Sandomierskiej”, w związku ze zmianą organizacji kościelnej przemianowana na „Kroniki Diecezji Sandomiersko-Radomskiej”, wreszcie zaś „Kroniki Diecezji Radomskiej”. Ważnym źródłem były drukowane *Spisy duchowieństwa i parafii diecezji sandomierskiej*. Autor podjął także próby uzyskania relacji ustnych od osób, które spotykały ks. Sikorskiego, lecz nie przyniosły one zadowalających rezultatów.

Wykorzystano też opracowania związane z tematem. Ogromne znaczenie miały książki ks. Bogdana Stanaszka poświęcone powojennej historii diecezji sandomierskiej oraz księżom więzionym przez komunistów po II wojnie światowej, a także biogram ks. Sikorskiego zamieszczony w *Leksykonie duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*. Dużą pomocą okazały się pozycje traktujące o najnowszej historii Polski i historii Kościoła. Korzystano także z wielu artykułów

zamieszczonych w czasopismach naukowych oraz w prasie. Pomocna okazała się również literatura związana z Radomiem, która pozwoliła zobaczyć sylwetkę ks. Sikorskiego na tle ważnych wydarzeń politycznych i religijnych dziejących się w mieście w latach 70. i 80. XX w.

Artykuł składa się z trzech rozdziałów. Pierwszy traktuje o środowisku rodzinnym ks. Sikorskiego, jego wczesnej edukacji i początkach pracy duszpasterskiej. Sporo miejsca poświęcono posłudze kapelana leśnych oddziałów partyzanckich, którą ks. Sikorski pełnił w okresie walki konspiracyjnej. W drugim rozdziale ukazano jego pracę w parafii Głowaczów, trzeci zaś opisuje jego działalność w Radomiu.

1. Droga do kapłaństwa i pierwsze placówki duszpasterskie

Środowisko rodzinne i wykształcenie

Stanisław Sikorski przyszedł na świat 23 kwietnia 1910 r. w Kazimierzy Wielkiej w rodzinie rzemieślniczej, jako pierwsze dziecko Antoniego i Katarzyny z domu Kusak¹. Dwa lata później urodził się jego brat Mieczysław, a gdy Stanisław miał 12 lat, na świat przyszła jego siostra Janina². Mając sześć lat, Stanisław zaczął uczęszczać do miejscowej szkoły powszechnej, gdzie uczył się przez cztery lata. W wieku siedmiu lat zdał egzamin z katechizmu, co pozwoliło mu na przystąpienie do pierwszej spowiedzi. Rok później, w 1918 r., przyjął I Komunię Świętą w kościele parafialnym pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Kazimierzy Wielkiej³.

Dalsza edukacja Stanisława zgodnie z życzeniem rodziców odbywała się w miejscowym Gimnazjum Koedukacyjnym Towarzystwa Szkół Średnich. Uczeń poszedł od razu do klasy drugiej. Będąc uczniem gimnazjum, Stanisław zaangażował się w harcerstwo⁴. Gdy był w klasie szóstej, szkoła została zamknięta. Na jego świadectwach szkolnych z tego okresu przeważają oceny dostateczne i dobre. Oceny bardzo dobre Stanisław uzyskiwał jedynie z gimnastyki i z rysunków⁵. Siódmą

¹ Archiwum Kurii Diecezjalnej w Radomiu [dalej: AKR], Akta personalne ks. Stanisława Sikorskiego [dalej: APS], b.p., Świadectwo urodzenia Stanisława Sikorskiego z 22 VI 1927 r.; AKR, APS, b.p., Curriculum vitae; B. Staszek, *Stanisław Sikorski*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRP w latach 1945–1989*, red. J. Myszor, Warszawa 2003, s. 259.

² Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu Oddział w Lublinie Delegatura w Radomiu [dalej: AIPN Ra], PF35/514, k. 20, 26. Mieczysław, brat ks. Sikorskiego, mieszkał w Kazimierzy Wielkiej i trudnił się rolnictwem. Ks. Sikorski w rubryce „rodzeństwo” wymienia brata w aktach paszportowych z 1971 i 1985 r. W podaniu o paszport z 1989 r. Mieczysław Sikorski nie jest już wymieniony. Najprawdopodobniej zmarł. Siostra Janina Żurkowska z domu Sikorska, magister chemii, mieszkała w Warszawie i była zatrudniona w Instytucie Chemicznym.

³ AKR, APS, b.p., Curriculum vitae.

⁴ B. Szwedo, *Zawsze na pierwszej linii. Kapłani odznaczeni Orderem Virtuti Militari 1914–1921, 1939–1945*, Warszawa 2004, s. 120. Por. A. Bienias, *Ks. mjr Stanisław Sikorski (1910–1993)*, „Nasza Służba” 3 (1994), nr 20, s. 5.

⁵ AKR, APS, b.p., Curriculum vitae.

klasę rozpoczął od połowy roku 1926/1927 w Gimnazjum Koedukacyjnym Sejmiku Stopnickiego w Stopnicy. W opinii miejscowego proboszcza i prefekta gimnazjum, ks. Franciszka Rojka, Stanisław mógł stanowić przykład dla wielu uczniów w kwestiach religijnych, jednak poziom jego wiedzy ogólnej nie był zbyt wysoki⁶. Na świadectwie szkolnym Stanisława z klasy siódmej przeważały oceny niedostateczne. Jedynie religia, gimnastyka, śpiew oraz fizyka zasługiwały według nauczycieli na ocenę dobrą. Zgodnie z uchwałą rady pedagogicznej Stanisław Sikorski został uznany za niezdolnego do podjęcia nauki w klasie ósmej⁷. Wobec zaistniałej sytuacji konieczna była zmiana szkoły, aby mógł kontynuować edukację. Wybór padł na Gimnazjum Męskie Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu, czyli niższe seminarium duchowne. Stanisław został tam przyjęty we wrześniu 1927 r. Swoje wstąpienie motywował wewnętrzną potrzebą poświęcenia się Bogu w kapłaństwie, którą odczuwał od momentu rozpoczęcia nauki w gimnazjum⁸. Opiniując nowego alumna niższego seminarium, proboszcz z Kazimierzy, ks. Lucjan Tomasik, wskazywał na jego dobre zachowanie podczas przerwy wakacyjnej oraz fakt, że Stanisław całe wakacje spędził w domu rodzinnym⁹. Od nowego roku szkolnego alumn Sikorski powtarzał klasę siódmą. W dwa lata udało mu się nadrobić wszelkie zaległości, toteż w maju i czerwcu 1929 r. przystąpił do rozszerzonego egzaminu dojrzałości typu humanistycznego przed Państwową Komisją Egzaminacyjną. Maturę zdał pomyślnie i na jego świadectwie dojrzałości przeważały już oceny dobre. Jedyną ocenę dostateczną wystawiono z rysunków. Państwowa Komisja Egzaminacyjna uznała Stanisława Sikorskiego za zdolnego do rozpoczęcia studiów wyższych¹⁰. Zgodnie z młodzieńczym pragnieniem abiturient Sikorski zdecydował się wstąpić do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu¹¹.

Alumn Stanisław Sikorski rozpoczął formację seminaryjną we wrześniu 1929 r. Rektorem sandomierskiej Alma Mater był wówczas ks. Adam Szymański¹². Rektor

⁶ AKR, APS, b.p., Zaświadczenie ks. Franciszka Rojka, proboszcza i prefekta w Stopnicy, z 18 VIII 1927 r.

⁷ AKR, APS, b.p., Świadectwo szkolne z klasy VII.

⁸ AKR, APS, b.p., Curriculum vitae.

⁹ AKR, APS, b.p., Opinia ks. proboszcza Lucjana Tomasika z 5 IX 1927 r.

¹⁰ AKR, APS, b.p., Świadectwo ukończenie Gimnazjum Męskiego Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z 3 VI 1927 r.

¹¹ Wyższe Seminarium Duchowne w Sandomierzu zostało erygowane 1 września 1820 r. przez bp. Adama Burzyńskiego. Początkowo mieściło się w budynku między katedrą a domem biskupim przy ul. Mariackiej 9. Na początku XX w., w 1903 r., seminarium zostało przeniesione do poklasztorного budynku przy ul. Żeromskiego. Bp Stefan Zwierowicz polecił dobudować tam nowe, trzecie skrzydło. W latach 1926–1929 powstał gmach, gdzie mieściło się Niższe Seminarium Duchowne. Por. *Jubileuszowy Rocznik Diecezji Sandomierskiej 2000*, Sandomierz 2001, s. 140; S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne w Sandomierzu 1820–1926*, oprac. H. Szumił, Sandomierz 2010, passim.

¹² Ks. Adam Szymański (1880–1956) urodził się w Zawichoście w rodzinie drobnomieszczańskiej. Po ukończeniu miejscowej szkoły elementarnej uczęszczał do męskiego progimna-

pełnił także funkcję kierownika studiów, czyli bezpośredniego wychowawcy kleryków. Ks. Szymański czuł wielką odpowiedzialność za formację kandydatów do święceń i na sesjach profesorskich każdego z nich wnikliwie charakteryzował¹³. Był to człowiek zatroskany o losy kleryków. Wielokrotnie ich bronił, ale potrafił również skarcić, gdy nie przestrzegali seminaryjnego regulaminu. Ponoć usunięcie kleryka z seminarium było dla rektora dużym dramatem¹⁴. Alumn Stanisław Sikorski swoje studia seminaryjne odbywał w zreorganizowanej już formacji według norm nowego *Kodeksu prawa kanonicznego*¹⁵. Pierwsze dwa lata w seminarium to studia filozoficzne, z kolei następane cztery to kurs teologii. Codziennosc wykładowa obracała się wokół zajęć z następujących przedmiotów: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, teologia fundamentalna, moralna, dogmatyczna, pasterska, historia Kościoła w Polsce i historia Kościoła powszechnego, prawo kanoniczne, apologetyka, nauka społeczna Kościoła, metodyka nauczania religii, wymowa kościelna, historia literatury polskiej, logika, kosmologia, teodycea, pedagogika, katechetyka, liturgia, archeologia biblijna, geografia Palestyny, ceremonie kościelne, śpiew kościelny, historia sztuki, a także języków: łacińskiego, hebrajskiego, greckiego, francuskiego i niemieckiego¹⁶. Przykładowo na czwartym roku w tygodniu przypadało 27 godzin wykładowych, w tym sześć godzin apologetyki, po cztery godziny Pisma Świętego i teologii moralnej, trzy godziny prawa kanonicznego, po dwie godziny teologii pastoralnej, historii Kościoła,

zjum w Sandomierzu. W 1895 r. wstąpił do seminarium duchownego w Sandomierzu. Przełożeni bardzo szybko dostrzegli jego zdolności i pracowitość, toteż w 1901 r. wysłali go na studia do Cesarskiej Rzymskokatolickiej Akademii Duchownej w Petersburgu. W 1904 r. został wyświęcony na kapłana przez biskupa płockiego J. Szembeka. Rok później ukończył studia ze stopniem magistra teologii. Na dalszą naukę udał się do Belgii, gdzie w 1906 r. uzyskał licencjat, a w 1907 r. doktorat z filozofii na Uniwersytecie w Lowanium. Powrócił wówczas do Sandomierza, aby pracować w seminarium. Funkcję profesora łączył z wikariatem kościoła filialnego św. Józefa. W latach 1909–1910 był wiceregentem seminarium oraz wikariuszem w sandomierskiej katedrze. Jesienią 1913 r. ponownie wyjechał do Petersburga, aby objąć stanowisko profesora filozofii w Akademii Duchownej. Senat w 1917 r. nadał mu tytuł doktora teologii. W 1918 r. wrócił do Sandomierza i został rektorem miejscowego seminarium. Swoją pracą podniósł poziom studiów oraz zainicjował działalność Niższego Seminarium Duchownego. Funkcję rektora łączył z obowiązkami ekonoma, zwanego prokuratorem. W gmachu seminarium wykonał wiele prac, zakupił nowe meble, zainstalował oświetlenie elektryczne oraz ogrzewanie budynku. Po II wojnie światowej zajął się remontem gmachu. Funkcje rektora i prokuratora pełnił do śmierci. W. Wójcik, *Ks. Adam Szymański (1880–1956)*, „*Studia Sandomierskie*” 2 (1981), s. 311–337.

¹³ W. Wójcik, *Ks. Adam Szymański...*, art. cyt., s. 329.

¹⁴ J. Pastuszka, *Wspomnienie o ks. Adamie Szymańskim*, „*Kronika Diecezji Sandomierskiej*” [dalej: KDS] 61 (1968), nr 11, s. 260.

¹⁵ S. Makarewicz, *Śługa Boży biskup Piotr Gołębiowski*, Sandomierz [2000], s. 6–7.

¹⁶ S. Kotkowski, *Formacja intelektualno-duszpasterska alumnów Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1841–1926)*, „*Studia Sandomierskie*” 1 (1980), s. 35.

historii filozofii oraz jedna godzina wymowy kościelnej, liturgii, ceremonii i śpiewu¹⁷. Poszczególne przedmioty na kursach filozoficznych wykładano według metod właściwych dla szkół średnich, natomiast na kursach filozoficzno-teologicznych zgodnie z metodą, nauką i zasadą św. Tomasza z Akwinu¹⁸.

W czasie formacji seminaryjnej alumn Stanisław Sikorski zetknął się z wieloma wybitnymi wychowawcami. Oprócz wspomnianego już rektora, ks. Adama Szymańskiego, należy wymienić księdza wicerektora. Był to wykształcony w rzymskim Gregorianum ks. Edward Górski, który prowadził wykłady z nauk biblijnych i liturgiki¹⁹. Prefektem, a zarazem wykładowcą filozofii był ks. dr Józef Adam Pastuszka. Prowadził również zajęcia z psychologii, teodycei, a także z etyki²⁰. Funkcję ojca duchownego kleryków pełnił ks. Grzegorz Janiewski ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy²¹. Na pewno ważną postacią w sandomierskiej Alma Mater był ks. Andrzej Edmund Wyrzykowski, który zajmował się historią Kościoła i historią sztuki sakralnej. Był to człowiek wielkiej pasji naukowej z zacięciem bibliofilskim²².

¹⁷ B. Stanaszek, *Duchowieństwo diecezji sandomierskiej w latach 1918–1939*, Lublin 1999, s. 162.

¹⁸ S. Kotkowski, *Formacja intelektualno-duszpasterska...*, art. cyt., s. 47.

¹⁹ Ks. Edmund Górski (1888–1956) urodził się w Radomiu i tam zaczął edukację. Następnie wstąpił do seminarium sandomierskiego i został wysłany na studia do Rzymu. W 1910 r. otrzymał w Rzymie święcenia kapłańskie, a rok później został doktorem teologii Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego. Po powrocie do kraju był wikariuszem i prefektem w Ćmielowie. Od 1912 r. pracował jako profesor sandomierskiego seminarium, od 1916 r. wicerektor. Posiadał bogaty dorobek naukowy w postaci artykułów w czasopismach oraz pozycji książkowych, głównie z zakresu nauk biblijnych i liturgiki. S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 271.

²⁰ Ks. Józef Adam Pastuszka (1897–1989) urodził się w Rzeczniońku. Szkołę średnią ukończył w Sandomierzu i w 1913 r. wstąpił do miejscowego seminarium. Na skutek działań wojennych w roku szkolnym 1914/1915 działalność seminarium została wstrzymana, dlatego alumn Pastuszka został wysłany do Petersburga. Tam został przyjęty do seminarium, a w 1917 r. jako ucznia wybitnie zdolnego skierowano go do nauki w Akademii Duchownej. Do kraju wrócił w 1918 r., po czym udał się na dalsze studia do Innsbrucka w Austrii. Tam uzyskał doktorat z teologii, a w 1921 r. licencjat z filozofii. Został wezwany do powrotu i objął w seminarium sandomierskim stanowiska profesora oraz prefekta. Tam pracował do 1930 r., kończąc w tym czasie doktorat w Austrii, po czym opuścił Sandomierz i objął katedrę psychologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Warszawskiego. Powrócił z wykładami do Sandomierza w latach 1952–1954. S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 273–274.

²¹ Ks. Grzegorz Janiewski (1889–1975) – ojciec duchowny kleryków. Urodził się w Łąckich Małych. W 1912 r. wstąpił do Zgromadzenia Księży Misjonarzy, w 1915 r. przyjął święcenia kapłańskie. Przez rok szkolny 1924/1925 był profesorem sandomierskiego seminarium, po czym został ojcem duchownym. Por. S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 280.

²² Ks. Andrzej Wyrzykowski (1879–1955) urodził się w Sandomierzu w rodzinie chłopskiej. Po ukończeniu miejscowych szkół został nauczycielem w Łagowie Opatowskim.

Podobnym autorytetem cieszył się wykładowca homiletyki, pedagogiki i literatury polskiej, ks. dr Wacław Kosiński – kapłan niezwykle pracowity i braterski w podejściu do kleryków²³. Profesorem teologii dogmatycznej był ks. dr Henryk Czernik, który ukończył dwa fakultety (filozofia i teologia) w szwajcarskim Fryburgu²⁴. Nie można zapomnieć o wykładowcy prawa kanonicznego i późniejszym biskupie, ks. dr. Franciszku Jopie²⁵. Ponadto do spowiedników seminaryjnych należał dzisiejszy błogosławiony, ks. mgr Antoni Rewera²⁶. Śmiało można stwierdzić, że Stanisław

W 1895 r. wstąpił do seminarium, potem w 1903 r. został wysłany do Petersburga, aby kontynuował studia w Akademii Duchownej. W 1906 r. otrzymał święcenia kapłańskie. Rok później ukończył studia teologiczne i podjął starania o rozpoczęcie studiów historycznych za granicą. Nie uzyskawszy na to zgody władz państwowych, wrócił do Sandomierza i rozpoczął pracę pedagogiczną. W czasie I wojny światowej był wikariuszem w Koprzywnicy, a potem rektorem kościoła św. Jakuba w Sandomierzu. Brał czynny udział w życiu społecznym i kulturalnym miasta. Położył wielkie zasługi dla uporządkowania i skatalogowania biblioteki seminaryjnej oraz archiwum i biblioteki kapitulnej w Sandomierzu. Jednakże jego dorobek naukowy pozostaje raczej skromny. S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 301–302.

- ²³ Ks. Wacław Kosiński (1882–1953) urodził się we wsi Dzięki. Cztery klasy gimnazjum ukończył w Sandomierzu, po czym wstąpił do seminarium. W 1905 r. przyjął święcenia kapłańskie. Pracował na wikariacie w Górach Wysokich oraz w Opocznie. W 1909 r. wysłano go na studia do Fryburga, gdzie uzyskał doktorat z filozofii. Po powrocie kilka miesięcy był proboszczem w Smogorzowie i wikarym w Ilży. Od 1913 r. pracował jako profesor sandomierskiego seminarium, gdzie wykładał przez 16 lat. Dla kleryków stał się przykładem pracowitości, solidnego przygotowania oraz braterskiego traktowania. Pozostawił po sobie bogaty dorobek naukowy w postaci rozpraw, artykułów i kazań. S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 304–305; W. Wilk, *Ks. Wacław Kosiński – kapłan i pisarz*, „Studia Sandomierskie” 4 (1984), s. 333–335.
- ²⁴ Ks. Henryk Czernik (1886–1933) urodził się z Zawichoście. Szkołę średnią i seminarium ukończył w Sandomierzu. Jako alumn w 1907 r. został wysłany na studia do Innsbrucka. Dwa lata później przeniósł się do Fryburga i tam uzyskał doktorat z teologii. W 1908 r. w Warszawie przyjął święcenia kapłańskie. W latach 1914–1915 był wikariuszem w Łoniowie, po czym został mianowany profesorem teologii dogmatycznej i filozofii w seminarium. Przez dwa lata pełnił również funkcję spowiednika alumnów. Wykazywał się wielką dokładnością w przygotowywaniu i prowadzeniu zajęć. Odznaczał się również wielką życzliwością i dobrocią wobec kleryków. S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 306–307.
- ²⁵ Ks. Franciszek Jop (1897–1976) urodził się w Słupi Starej k. Świętego Krzyża. Po ukończeniu seminarium w 1919 r. został wysłany na studia do Rzymu. Uzyskał doktorat z prawa kanonicznego na Gregorianum. W 1922 r. został profesorem w seminarium sandomierskim. W 1947 r. mianowano go biskupem sufraganem diecezji sandomierskiej. S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 308.
- ²⁶ Ks. Antoni Rewera (1869–1942) urodził się w Samborcu. Gimnazjum i seminarium ukończył w Sandomierzu. Jako wybitnie zdolny i pilny alumn został wysłany na studia do Petersburga, które uwieńczył w 1893 r. tytułem magistra teologii. W tym samym roku przyjął święcenia kapłańskie. Pół roku pracował jako wikariusz w katedrze sandomier-

Sikorski przygotowywał się do kapłaństwa otoczony gronem przełożonych bardzo kompetentnych, stawiających dobro wychowanków na pierwszym miejscu.

Formacja seminaryjna alumna Sikorskiego przebiegała normalnego trybem. W październiku 1933 r. do rodzinnej parafii przysłano z Sandomierza kwestionariusz do wypełnienia przez ks. proboszcza Lucjana Tomasika. Odpowiadając na obowiązek zaopiniowania kandydata, proboszcz poinformował, że zapowiedzi dotyczące przyszłych święceń Stanisława Sikorskiego zostały podane do publicznej wiadomości podczas nabożeństw 15 października tegoż roku. Ks. Tomasik listownie zapewnił kurię, że nie zgłoszono żadnych zastrzeżeń i sprzeciwów co do osoby i formacji alumna Sikorskiego. Proboszczowski kwestionariusz ukazywał sylwetkę kandydata do święceń jako dbającego o formację osobistą. Proboszcz podkreślił, że Stanisław Sikorski to kleryk rozmodlony, zakochany w pięknie liturgii, rozwijający własne pasje. Ks. Tomasik zaświadczył, że podczas pobytu w parafii czy to w czasie ferii świątecznych, czy to w czasie wakacji alumna Sikorskiego cechowała pilność w wypełnianiu powierzonych mu obowiązków. Codziennie przystępował do komunii świętej, często odbywał spowiedź, wykazywał się odpowiedzialnością za parafialną służbę liturgiczną, którą uczył posługi przy ołtarzu oraz katechizmowych prawd wiary. Proboszcz zaznaczył, że często widział kleryka Stanisława zatopionego w osobistej lekturze, którą stanowiły pozycje historyczne. Jeżeli chodzi o sprawy obyczajowe, to alumn postępował powściągliwie i nie zaobserwowano u niego żadnych niestosowanych zachowań. Zawsze był wierny przepisom Kościoła. W kontaktach towarzyskich unikał dawnych kolegów przede wszystkim ze względu na ich swobodny tryb życia. Sam unikał alkoholu, wykazywał się posłuszeństwem, reasumując, w opinii ks. Tomasika alumn Stanisław będzie dobrym księdzem. Charakteryzując rodzinę kandydata do święceń, proboszcz zauważył ich poprawność i poważanie, jakim cieszą się w parafii. Proboszcz wiedział, że szanują wybór syna i w tej kwestii obdarzyli go całkowitą wolnością. Podsumowując swoją opinię, ks. Tomasik wyrażał nadzieję, że cechą charakterystyczną pracy przyszłego kapłana będzie gorliwość²⁷.

W listopadzie 1933 r. alumn Sikorski składał dwa podania: o udzielenie święceń subdiakonu i diakonu. Zarówno w podaniu z 11 listopada, jak i z 25 listopada Stanisław Sikorski ubiegał się o udzielenie święceń, a swoje prośby motywował

skiej, następnie został profesorem seminarium. W tym czasie był również kapłanem sióstr benedyktynek oraz rektorem kościoła św. Józefa. W latach 1896–1899 był wikarektolem, a w latach 1904–1908 ojcem duchownym alumnów. W pracy kapłańskiej wykazywał się niestrudzoną postawą i wielką gorliwością. Liczne obowiązki kapłańskie łączył z zaangażowaniem społecznym, prowadząc rozmaite stowarzyszenia. W wolnych chwilach pisał artykuły do wielu czasopism. Cieszył się wielkim autorytetem moralnym. S. Makarewicz, *Sługa Boży...*, dz. cyt., s. 7; S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne...*, dz. cyt., s. 267–269.

²⁷ AKR, APS, b.p., List ks. Tomasika do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z 25 X 1933 r. i kwestionariusz proboszczowski.

wolną i nieprzymuszoną wolą oraz pragnieniem służby Bogu i Kościołowi²⁸. Diakon Sikorski formalnie ukończył Seminarium Duchowne w Sandomierzu 22 czerwca 1934 r. W okresie formacji uczestniczył w kursie wykładów filozoficzno-teologicznych oraz zdał egzaminy określone przez prawo kanoniczne. Seminarium ukończył z oceną ogólną dobrą²⁹. Wraz z zakończeniem edukacji w seminarium diakon Stanisław Sikorski zobowiązał się do spłaty wszystkich długów, które na nim ciążyły w okresie formacji. W tym też celu upoważnił rektora, aby w razie konieczności potrącał ratalnie należności z dotacji, jakie będzie otrzymywał z kurii, będąc już księdzem³⁰. Święcenia kapłańskie w katedrze sandomierskiej zaplanowano na koniec czerwca 1934 r. Zwracając się z podaniem do biskupa o udzielenie sakramentu święceń, diakon Sikorski uzasadniał swą prośbę, podobnie jak w poprzednich pismach, wolną wolą i pragnieniem służby³¹.

Diakon Stanisław Sikorski przyjął święcenia prezbiteratu 29 czerwca 1934 r. z rąk ordynariusza diecezji sandomierskiej, bp. Włodzimierza Jasińskiego³². Wraz z nim święcenia otrzymało 24 diakonów: Jan Adamski, Władysław Burek, Antoni Cebula, Stefan Goliński, Feliks Grzelka, Jan Jakubaszek, Edward Jończyk, Franciszek Jurek, Stanisław Król, Stanisław Michalski, Antoni Morawiecki, Jan Moskał, Józef Nita, Franciszek Olesiński, Daniel Pacek, Józef Pawlik, Kazimierz Pelc, Adam Rdzanek, Władysław Rondunda, Jan Sawicki, Mieczysław Stasz, Stanisław Szeląg, Marian Świtka i Wincenty Telus³³.

Wikariaty

Neoprezbiter Stanisław Sikorski decyzją sandomierskiego ordynariusza z 16 lipca 1934 r. został posłany na swoją pierwszą placówkę duszpasterską, którą była parafia św. Mikołaja w Żarnowie w dekanacie żarnowskim. Na tę samą parafię został

²⁸ AKR, APS, b.p., Podanie o udzielenie święceń subdiakonatu z 11 XI 1933 r.; AKR, APS, Podanie o udzielenie święceń diakonatu z 25 XI 1933 r.

²⁹ AKR, APS, b.p., Świadectwo ukończenia seminarium z 22 VI 1934 r.

³⁰ AKR, APS, b.p., Zobowiązanie do spłaty długów z 28 VI 1934 r.

³¹ AKR, APS, b.p., Podanie o święcenia prezbiteratu z 28 VI 1934 r.

³² Bp Włodzimierz Jasiński (1873–1965) urodził się we Włocławku. W rodzinnym mieście ukończył szkołę średnią oraz diecezjalne seminarium duchowne. Święcenia kapłańskie przyjął 14 października 1895 r., a następnie pracował na wikariacie w Aleksandrowie i w Kaliszu. Podczas I wojny światowej był dziekanem i proboszczem w Koninie. W 1918 r. mianowano go proboszczem i dziekanem w Piotrkowie, a gdy powstała diecezja łódzka, został rektorem tamtejszego seminarium. 5 sierpnia 1930 r. został biskupem diecezjalnym sandomierskim. W Sandomierzu posługiwał przez cztery lata i trzy miesiące, po czym został biskupem łódzkim. Podczas II wojny światowej został usunięty z Łodzi i zamieszkał u reformatów w Bieczu. 20 grudnia 1946 r. zrezygnował z biskupstwa łódzkiego. Zmarł 17 kwietnia 1965 r. w Tuchowie. *Jubileuszowy Rocznik...*, dz. cyt., s. 82–83.

³³ *Spis duchowieństwa i parafii diecezji sandomierskiej 1934*, Sandomierz 1934, s. 29–30. Por. KDS 27 (1934), nr 7–8, s. 214.

posłany kolega kursowy ks. Stanisława, ks. Jan Adamski³⁴. Parafia liczyła wówczas 7 785 mieszkańców wyznania rzymskokatolickiego. Funkcję proboszcza, a zarazem dziekana pełnił ks. Marian Bijasiewicz. W parafii działało wiele organizacji religijnych zrzeszających dużą liczbę wiernych: III Zakon św. Franciszka, Żywy Różaniec, Papieskie Dzieło Rozkrzewiania Wiary, Papieskie Dzieło Dzieciństwa Pana Jezusa oraz 13 grup Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej i 14 grup Stowarzyszenia Młodzieży Żeńskiej³⁵. Księża prowadzili katechezę szkolną w Chelstach, Myśliborzu, Niemojowicach, Paszkowicach, Solcu, Topolicach, Zdyszowicach-Czersku oraz w Żarnowie³⁶. Kościół parafialny pw. św. Mikołaja Biskupa został wzniesiony w XII w.³⁷ Ks. Sikorski na wikariacie w Żarnowie pracował bardzo krótko. Już na początku lutego 1935 r. został mianowany wikariuszem w parafii św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Chlewiskach. Zaraz po otrzymaniu depeszy z dekretem ks. Sikorski opuścił Żarnów³⁸. Parafianie nie mogli się pogodzić z decyzją biskupa i postanowili zwrócić się z prośbą o pozostawienie ks. Sikorskiego na dotychczasowej placówce. Pisali o wielkiej życzliwości i religijności wikarego. Doceniali też talent organizacyjny i jego zaangażowanie w życie społeczne. Parafianie zapewniali biskupa, że młody wikariusz cieszy się w lokalnej społeczności jak najlepszą opinią³⁹. Kolejny list żarnowscy wierni wystosowali już tydzień później. Rzecz jasna, nadal ubiegali się o pozostawienie ks. Sikorskiego w parafii. Tym razem swoją prośbę uzasadniali trudnymi warunkami pracy w Chlewiskach, jak też słabym zdrowiem ks. Stanisława. Przekonywali biskupa, że jeżeli w nowej parafii ksiądz wikary tak się zaangażuje w pracę jak u nich, to na pewno podupadnie na zdrowiu. Uważali ks. Sikorskiego za kapłana społecznika, który potrafi rzetelnie pracować z organizacjami kościelnymi. Pozostawienie go na wikariacie w Żarnowie byłoby gwarancją dalszego rozwoju tych dzieł. Nadawcy listu nie ukrywali przed biskupem różniące go ich podejścia do wielu spraw, np. polityki. W osobie ks. Sikorskiego upatrywali

³⁴ AKR, APS, b.p., Nominacja na wikariusza w Żarnowie z 17 VI 1934 r.

³⁵ *Spis duchowieństwa i parafii diecezji sandomierskiej 1935*, Sandomierz 1935, s. 130.

³⁶ *Rocznik Diecezji Sandomierskiej 1958*, Sandomierz 1958, s. 151.

³⁷ *Rocznik Diecezji Sandomierskiej 1958*, dz. cyt., s. 129. Pierwotny kościół był wzmiankowany ok. 1191 r. Jego fundatorem był prawdopodobnie komes Piotr Dunin ze Skrzynna. Kościół wpisywał się w system obronny istniejącego wówczas w Żarnowie grodu. Rozbudowanie kościoła nastąpiło ok. 1510 r. Kościół parafialny został zniszczony pod koniec XIX w. w wyniku pożaru. W XX w. według projektu architekta Stefana Szyllera z Warszawy i dzięki staraniom ks. Józefa Mączyńskiego oraz ks. Mariana Bijasiewicza, ks. Jana Wencla i ks. Stefana Roszkowskiego udało się kościół przebudować. Pierwotna świątynia jest poprzeczną nawą obecnej. Zachowały się fragmenty murów oraz detale romańskie i gotyckie. *Rocznik diecezji radomskiej 2007*, Radom 2007, s. 537–538; *Rocznik Diecezji Radomskiej 2018*, Radom 2018, s. 774.

³⁸ AKR, APS, b.p., Nominacja na wikariusza w Chlewiskach z 5 II 1935 r. Por. KDS 28 (1935), nr 2, s. 19.

³⁹ AKR, APS, b.p., List mieszkańców Żarnowa do kurii sandomierskiej z 12 II 1935 r.

człowieka, który potrafi załagodzić różnicę zdań i wprowadzić dobrą atmosferę⁴⁰. Korespondencja parafian z Żarnowa na nic się zdała i nie udało się zmienić decyzji biskupa. Ks. Stanisław Sikorski 15 lutego 1935 r. objął wikariat w Chlewiskach. O tym fakcie kuria została powiadomiona przez dziekana koneckiego, późniejszego błogosławionego, ks. Kazimierza Sykulskiego⁴¹.

Nowa parafia ks. Sikorskiego była większa niż pierwsza. Liczyła wówczas ok. 10,5 tys. wiernych. Proboszczem parafii był ks. Jan Dąbrowski, a drugim wikariuszem ks. Emil Assendi, który objął nową placówkę razem z ks. Sikorskim. Przyjaźń, jaka zawiązała się między wikariuszami, miała trwać przez kolejne lata mimo pracy w różnych miejscowościach. Parafia Chlewiska obejmowała kaplice dojazdowe w Pawłowie i Nadolnej oraz liczne organizacje katolickie zrzeszające ok. 3 tys. osób: III Zakon św. Franciszka, Żywy Różaniec, Krucjatę Eucharystyczną, Straż Honorową, dwie grupy Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej, dziewięć grup Stowarzyszenia Młodzieży Żeńskiej oraz Katolickie Stowarzyszenie Kobiet⁴². Księża katechizowali z szkołach leżących na terenie parafii. Były to placówki w Broniowie, Budkach, Hucie, Pawłowie, Rzuconie i Chlewiskach⁴³. Kościół parafialny pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika został zbudowany w XIII w.⁴⁴ Na czas pracy ks. Sikorskiego

⁴⁰ AKR, APS, b.p., List mieszkańców Żarnowa do kurii sandomierskiej z 19 II 1935 r.

⁴¹ AKR, APS, b.p., Informacja dla Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu od ks. Kazimierza Sykulskiego z 23 II 1935 r. Ks. Kazimierz Sykulski (1882–1941) urodził się w Końskich. Program szkoły powszechnej przerobił w nauczaniu domowym, potem uczył się w progimnazjum sandomierskim. W 1905 r. przyjął święcenia kapłańskie. Pracował na wikariacie w Radoszycach i w Wierzbicy. Następnie został wysłany do Petersburga na studia, które ukończył w 1911 r. Po powrocie był wikariuszem w katedrze sandomierskiej i kapelanem więzienia. Przez kilka miesięcy pracował na wikariacie w Solcu, a od grudnia 1911 r. jako proboszcz w Słupi Nabrzeżnej. W latach 1912–1917 pracował na wikariacie w Radomiu, Bzinie (dziś Skarżysko-Kamienna), Policznej. Podczas wojny polsko-bolszewickiej był kapelanem wojskowym. W 1920 r. został posłem na Sejm Ustawodawczy. W 1921 r. został pierwszym proboszczem parafii Opieki NMP w Radomiu. Otrzymał tytuł tajnego szambelana papieskiego, pełnił funkcję wizytatora nauki religii w szkołach, zasłynął jako świetny kaznodzieja i propagator licznych organizacji kościelnych o ryśie charytatywnym. Od 1929 r. pełnił funkcję proboszcza rodzinnej parafii św. Mikołaja w Końskich. Po wybuchu II wojny światowej niestrudzenie pracował na rzecz miejscowej społeczności, kilkakrotnie aresztowany przez władze okupacyjne. W 1941 r. został aresztowany i przewieziony do Radomia, torturowany, a następnie wysłany do obozu koncentracyjnego Auschwitz. Tam 11 grudnia 1941 r. go rozstrzelano. Beatyfikowany przez Jana Pawła II w gronie 108 męczenników II wojny światowej. S. Makarewicz, *Mistrzowie wiary. Błogosławieni Męczennicy Radomscy z grona 108 męczenników za wiarę z okresu II wojny światowej*, Sandomierz 2001, s. 93–104.

⁴² *Spis duchowieństwa i parafii diecezji sandomierskiej 1937*, Sandomierz 1937, s. 52.

⁴³ *Rocznik Diecezji Sandomierskiej 1958*, dz. cyt., s. 125

⁴⁴ *Rocznik Diecezji Sandomierskiej 1958*, dz. cyt., s. 52. Pierwszy kościół murowany wybudowano w drugiej połowie XV w. Kolejny, fundowany przez Mikołaja Chlewickiego, kasztelana małogoskiego, w XVI w. Kościół został przebudowany w XVII w. i konse-

w Chlewiskach przypadła również zmiana rządów w diecezji. Bp. Jasińskiego, który objął biskupstwo w Łodzi, zastąpił nowy biskup – Jan Kanty Lorek⁴⁵. W tym czasie ks. Sikorski zaczął interesować się duszpasterstwem wojskowym. Jego nazwisko znalazło się na liście kapelanów rezerwy z 13 listopada 1936 r., tworzonej na wypadek wojny⁴⁶. W Chlewiskach ks. Sikorski pracował przez dwa i pół roku. W 1937 r. zdał sobie sprawę, że ze względu na słabe zdrowie i nadmierną eksploatację organizmu nie zdoła wypełnić wszystkich obowiązków w tak dużej parafii. Zbiegło się to w czasie z zarządzeniem bp. Lorka o nieprzenoszeniu wikariuszy. Jednak rozmowa proboszcza Dąbrowskiego z administratorem ośmieliła ks. Sikorskiego do prośby o zmianę miejsca posługiwania. Zwracając się o przydział do nowej parafii, ks. Stanisław zapewniał, że w duchu przyrzeczonego posłuszeństwa podporządkuje się każdej woli bp. Lorka⁴⁷. Ten jednak przychylił się do prośby ks. Sikorskiego i w lipcu 1937 r. zwolnił go z obowiązków wikariusza w Chlewiskach, a jednocześnie mianował wikariuszem w parafii św. Michała Archaniola w Łagowie Opatowskim⁴⁸.

Nowa parafia ks. Sikorskiego należała do dekanatu słupeckiego i liczyła wówczas ok. 9 tys. wiernych. Do Łagowa z Chlewisk biskup przysłał dwóch księży: proboszcza Jana Dąbrowskiego i wikariusza ks. Sikorskiego. W parafii mieszkał jeszcze rezydent, którym był ks. Emanuel Krasowski. Na terenie parafii znajdowała się jedna kaplica dojazdowa. W Chlewiskach działały następujące grupy religijne, do których należało ok. 2 tys. osób: III Zakon św. Franciszka, Żywy Różaniec, Krucjata Eucharystyczna, Straż Honorowa i dwie grupy Stowarzyszenia Młodzieży

krowany przez sufragana krakowskiego Mikołaja Oborskiego. W XVIII w. kościół wielokrotnie przebudowywano. Obecna świątynia została wybudowana w latach 20. XX w. staraniem ks. Stanisława Koprowskiego według projektu architekta Oskara Sosnowskiego. Dedykacji dokonał w 1925 r. bp Paweł Kubicki. *Rocznik Diecezji Radomskiej 2018*, dz. cyt., s. 657; *Rocznik Diecezji Radomskiej 2007*, dz. cyt., s. 463; W. Gałązka, M. Głuch, S. Koziół, L. Wąsik, *Nasza gmina Chlewiska*, Radom 2015, s. 9–20.

⁴⁵ Jan Kanty Lorek (1886–1967) urodził się w Błazejowicach na Śląsku Opolskim. Po ukończeniu miejscowej szkoły wstąpił do Zgromadzenia Księża Misjonarzy św. Wincentego à Paulo w Krakowie. Tam odbył edukację gimnazjalną, a następnie formację filozoficzno-teologiczną w seminarium duchownym zgromadzenia. W 1911 r. przyjął święcenia kapłańskie. W latach 1912–1916 był dyrektorem zakładu dla sierot w Czernej. Podczas wojny służył w wojsku, a po odzyskaniu niepodległości prowadził misje parafialne. Z woli przełożonych objął kierownictwo Domu Wychowawczego im. ks. Siemaszki w Krakowie. W 1936 r. został mianowany administratorem apostolskim diecezji sandomierskiej. Sakrę biskupią przyjął w kościele Świętego Krzyża w Warszawie 7 czerwca 1936 r. Rządy w diecezji objął 10 czerwca. Biskupem w Sandomierzu był ponad 30 lat. Por. *Jubileuszowy Rocznik...*, dz. cyt., s. 83.

⁴⁶ B. Stanaszek, *Księża diecezji sandomierskiej więzieni przez władze komunistyczne po II wojnie światowej*, Rzeszów 2008, s. 236.

⁴⁷ AKR, APS, b.p., List ks. Sikorskiego do bp. Lorka z 12 VII 1937 r.

⁴⁸ AKR, APS, b.p., Nominacja na wikariusza w Łagowie Opatowskim z 21 VII 1937 r. Por. KDS 30 (1937), nr 7–8, s. 219.

Żeńskiej. Na terenie parafii znajdowało się dziewięć szkół powszechnych: w Lechowcu, Lechówku, Łagowie, Orłowinach, Piotrówku, Sędku, Woli Łagowskiej, Woli Zamkowej i Wszachowie⁴⁹. Kościół parafialny pw. św. Michała Archaniola zbudowano w XVII w.⁵⁰ Podczas pracy w Łagowie powrócił temat posługi kapelana wojskowego. W kwietniu 1938 r. ks. Sikorski chciał przejść pod jurysdykcję Ordynariatu Polowego⁵¹, skąd otrzymał zapewnienie, że może objąć stanowisko kapelana hufców junackich. Po objęciu tej funkcji mógł się spodziewać, że za kilka lat będzie mógł zostać duszpasterzem wojskowym w stałej służbie. Ks. Stanisław wysłał prośbę do bp. Lorka o zezwolenie na przejście do ordynariatu. Zapewnił swojego przełożonego, że jest świadomy trudu, jaki wiąże się z podjęciem nowych obowiązków, lecz powodowany jest chęcią podjęcia nowych wyzwań duszpasterskich⁵². Ksiądz wikariusz z Łagowa nie zamierzał zrezygnować z marzeń o pracy w wojsku i w połowie maja skierował kolejne pismo do biskupa sandomierskiego, w którym dzielił się swoimi refleksjami z kilkudniowego pobytu w Krakowie. Czas ten był dla niego umocnieniem w decyzji o wstąpieniu do wojska. Wyznał biskupowi, że wielokrotnie na modlitwie poddawał rozeznawaniu swoje pragnienia i jest pewien, że do pracy w duszpasterstwie wojskowym nie skłaniają go żadne ludzkie motywacje. Marzeniem ks. Sikorskiego jest praca z młodzieżą wojskową nad kształtowaniem jej światopoglądu, aby po odbyciu służby wojskowej potrafiła pracować

⁴⁹ *Spis duchowieństwa i parafii diecezji sandomierskiej 1938*, Sandomierz 1938, s. 128–129.

⁵⁰ *Spis duchowieństwa i parafii diecezji sandomierskiej 1938*, dz. cyt., s. 128. Parafia w Łagowie istniała od XIII w. Istnieją wzmianki o tym, że za czasów Jana Długosza istniał już kościół w połowie drewniany, w połowie murowany. Na początku XVI w. kościół został spalony podczas napadu Tatarów. Odbudowa kościoła trwała do początku lat 80. XVII w. *Jubileuszowy Rocznik...*, dz. cyt., s. 405.

⁵¹ Duszpasterstwo wojskowe rodziło się wraz z odzyskaniem przez Polskę niepodległości w 1918 r. To właśnie wtedy ówczesny kierownik Ministerstwa Spraw Wojskowych w porozumieniu z abp. Kakowskim z Warszawy powołał do życia Konsystorz Polowy. W listopadzie 1918 r. dzięki porozumieniu wizytatora apostolskiego ks. Achillesa Rattiego (późniejszy papież Pius XI), abp. Kakowskiego i ordynariusza sandomierskiego stanowisko naczelnego kapelana Wojsk Polskich powierzono ks. Janowi Pajkerowi z diecezji sandomierskiej. Władze wojskowe zabiegały o utworzenie biskupstwa polowego, co decyzją Stolicy Apostolskiej doszło do skutku w lutym 1919 r. Pierwszym biskupem polowym został Stanisław Gall. W Wojsku Polskim katolickie duszpasterstwo wojskowe zatrudniało ok. 250 kapelanów. Nie zawsze była to liczba wystarczająca. W 1933 r. następcą bp. Galla został bp Józef Pawlina, który troszczył się o rozwój duszpasterstwa i sieci parafii wojskowych. Nowy biskup dbał o formację intelektualną kapelanów, niejednokrotnie kierując ich na studia. Organizował również rekolekcje dla kapelanów. Podczas II wojny światowej kapelani ruszyli w bój, dzieląc los jednostek, w których służyli. Por. J. Humeński, *Zarys historyczny*, w: *Wspomnienia wojenne księży kapelanów*, red. J. Humeński, Warszawa 1967, s. 30–33; *Schematyzm Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego 2000*, Warszawa 2000, s. 63–65.

⁵² AKR, APS, List ks. Sikorskiego do bp. Lorka z 21 IV 1938 r.

na rzecz dobra społecznego. Ks. Stanisław kolejny raz prosił biskupa o zgodę na pracę w wojsku, jednocześnie zapewniając o swoim posłuszeństwie wobec decyzji, jaką ksiądz biskup podejmie⁵³. Administrator apostolski nie wyraził jednak zgody na pracę ks. Sikorskiego w Ordynariacie Polowym i w lipcu 1938 r. przeniósł go do parafii Opieki Najświętszej Maryi Panny w Radomiu⁵⁴. Dwudziestotysięczna parafia była wówczas obsługiwana przez czterech księży. Wraz z ks. Sikorskim na wikariacie pracował ks. Stefan Cieluba i ks. Józef Kuraś. Nad całością czuwał ks. proboszcz Dominik Ściskała. Na terenie parafii znajdował się kościół garnizonowy pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika, przy którym mieszkał proboszcz wojskowy, ks. Edward Choma. Księża opiekowali się czterema kaplicami dojazdowymi, które mieściły się w Domu Pracy przy ulicy Świeżej 19 (kaplica Świętej Rodziny), w szkole zawodowej przy ulicy 1 Maja 19 (kaplica Matki Boskiej Ostrobramskiej) i dwie wiejskie kaplice w Małęczynie i Młodzianowie. W zasięgu organizacji parafialnej działały również szkoły powszechne: w Hucie Mazowszańskej, Małęczynie i Natolinie. W Radomiu znajdowało się siedem szkół powszechnych, oprócz tego w mieście były jeszcze dwa gimnazja męskie: im. Kochanowskiego oraz im. Słowackiego, gimnazjum żeńskie i szkoła techniczna. Życie parafialne wzbogacały wspólnoty i organizacje religijne. Należałoby tu wymienić III Zakon św. Franciszka, Żywy Różaniec, Papieskie Dzieło Rozkrzewiania Wiary, Papieskie Dzieło Dziecięctwa Pana Jezusa, Straż Honorową, Bractwo Matki Bożej Częstochowskiej, Sodalicję Pańską, Sodalicję Panien i Dziewcząt, Sodalicję Inteligencji Miejskiej, Konferencję św. Wincentego, Kółko Ministrantów, Krucjatę Eucharystyczną, trzy grupy Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej, cztery grupy Stowarzyszenia Młodzieży Żeńskiej, Stowarzyszenie Mężczyzn i Stowarzyszenie Kobiet. Do grup parafialnych należało ok. 3,5 tys. osób⁵⁵. Kościół parafialny został wybudowany w 1908 r. i w okresie pracy ks. Sikorskiego nie był jeszcze konsekrowany⁵⁶. Śmiało można domniemywać, że brak zgody na pracę w Ordynariacie Polowym spowodował tym gorliwszą pracę w parafii. Ks. Sikorski u boku proboszcza Ściskały⁵⁷, który w czasie I wojny świa-

⁵³ AKR, APS, List ks. Sikorskiego do bp. Lorka z 18 V 1938 r.

⁵⁴ AKR, APS, Nominacja na wikariusza w parafii Opieki NMP w Radomiu z 2 VII 1938 r.

⁵⁵ *Spis duchowieństwa i parafii diecezji sandomierskiej 1939*, Sandomierz 1939, s. 125–126.

⁵⁶ *Spis duchowieństwa i parafii diecezji sandomierskiej 1939*, dz. cyt., s. 125. Plan budowy kościoła powzięto w związku z dynamicznym rozwojem Radomia pod koniec XIX w. Pierwotny projekt z lat 70. XIX w. wykonany przez Antoniego Wąsowskiego z Radomia i zatwierdzony przez władze carskie został zastąpiony projektem Józefa Dziekońskiego z Warszawy. Fundamenty powstały w 1899 r. Kościół w stanie surowym został poświęcony w 1908 r. przez ks. Piotra Górskiego, proboszcza parafii św. Jana w Radomiu. Przez 13 lat był to kościół filialny parafii farnej. Parafia została erygowana w 1921 r. *Rocznik Diecezji Radomskiej 2007*, dz. cyt., s. 296–297; *Rocznik Diecezji Radomskiej 2018*, dz. cyt., s. 402; A. Hejda, A. Warso, *Kościół Radomia*, Radom 2006, s. 77–79.

⁵⁷ Ks. Dominik Ściskała (1887–1945) urodził się na Śląsku Cieszyńskim. Seminarium Duchowne ukończył w Widnawie w Sudetach i w 1910 r. przyjął święcenia kapłańskie. Pracował na wikariacie w Dziedzicach, Ustroniu, Boguminie i Jabłonkowie. Był

towej był kapelanem wojskowym, z pewnością nauczył się pracy w dużej parafii miejskiej, rozległej terytorialnie, z wieloma grupami i wspólnotami oraz licznymi placówkami szkolnymi. Nabyte umiejętności ks. Sikorski wykorzystywał w kolejnych miejscach swojej posługi kapłańskiej.

Ks. Stanisław Sikorski w Radomiu pracował niecały rok. W czerwcu 1939 r. otrzymał swój ostatni przedwojenny dekret zwalniający go z obowiązków wikariusza w parafii Opieki NMP, mianujący zaś wicesekretarzem Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej oraz Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Żeńskiej w Sandomierzu. Zgodnie z dekretem od 27 czerwca przestał już być wikarym w parafii i po pięciu latach powrócił do Sandomierza⁵⁸.

Nie ma żadnych informacji, z których wynikałoby, że ks. Stanisław Sikorski we wrześniu 1939 r. został powołany do pełnienia funkcji kapelana w szeregach Wojska Polskiego. Początek II wojny światowej stanowi więc białą plamę w życiorysie kapłana. Należy przypuszczać, że wojna zastała go w Sandomierzu. Kapelani wojskowi, którzy zostali powołani do wojska, udawali się do miejsc koncentracji swoich jednostek. Jednym z nich był kapitan rezerwy Wojska Polskiego ks. Józef Witkowski, proboszcz parafii Kiełczyzna k. Bogorii, który we wrześniu 1939 r. zginął podczas bombardowania dworca w Sandomierzu⁵⁹. W związku ze śmiercią ks. Witkowskiego bp Jan Lorek powierzył ks. Stanisławowi Sikorskiemu pełnienie obowiązków proboszcza parafii św. Mikołaja w Kiełczyźnie. Była to parafia w dekanacie staszowskim, administracyjnie należąca do powiatu sandomierskiego, licząca ok. 3,2 tys. wiernych. Ks. Sikorski, pełniący obowiązki proboszcza, był jedynym księdzem obsługującym tę parafię⁶⁰. Kościół parafialny został wybudowany pod koniec lat 60. XIX w.⁶¹ Tymczasowe administrowanie parafią, a zarazem zdobywanie pierwszych szlifów proboszczowskich nie trwało długo. Już na wiosnę 1940 r. bp Lorek mianował ks. Sikorskiego wikariuszem parafii św. Michała Archanioła w Ostrowcu

kapelanem wojsk austriackich w Krakowie, Dęblinie i Radomiu. Po wojnie pozostał w Radomiu jako rektor kościoła pobernardyńskiego. Brał czynny udział w plebiscycie cieszyńskim w 1919 r. W 1922 r. został inkardynowany do diecezji sandomierskiej i mianowany proboszczem w Wierzbniku, gdzie pracował do 1929 r. Potem powierzono mu probostwo w radomskiej parafii Opieki NMP, gdzie stworzył m.in. kasę bezprocentową i kuchnię dla bezrobotnych. Proboszcz kwestował po domach na rzecz najuboższych, organizował zbiórki uliczne, przedstawienia, loterie, stowarzyszenia. W. Wójcik, *Działalność charytatywna ks. Dominika Ścisłak w Radomiu*, „Studia Sandomierskie” 1 (1980), s. 75–81.

⁵⁸ AKR, APS, b.p., Nominacja z 24 VI 1939 r. Por. KDS 32 (1939), nr 6–7, s. 171.

⁵⁹ B. Szwedo, *Zawsze na pierwszej linii...*, dz. cyt., s. 121.

⁶⁰ *Spis duchowieństwa i parafii diecezji sandomierskiej 1940*, Sandomierz 1940, s. 96.

⁶¹ *Spis duchowieństwa i parafii diecezji sandomierskiej 1940*, dz. cyt., s. 96. Parafia została erygowana w 1325 r. Kościół drewniany uległ zniszczeniu podczas pożaru, a nowy kościół murowany, wznoszony w latach 1861–1869, został poświęcony przez bp. Michała Józefa Juszyńskiego. Por. *Jubileuszowy Rocznik...*, dz. cyt., s. 381.

Świętokrzyskim⁶². Prawie 12-tysięczną parafią zarządzał ks. Tadeusz Szubstarski pełniący funkcję proboszcza. Ks. Sikorski na wikariacie współpracował z ks. Janem Zychem. Na terenie parafii znajdował się kościół filialny pw. Najświętszej Maryi Panny, będący w budowie. Był to kościół zakonny, należący do Zgromadzenia Księży Misjonarzy Saletynów. Funkcję superiora pełnił ks. Bronisław Henryk Młynarski, pomagał mu zaś ks. Władysław Szkarłat. Miejscowi duszpasterze dojeżdżali także do kaplicy w Schronisku dla Dziewcząt przy ulicy Słowackiego, do kaplicy w domu Sióstr Rodziny Maryi przy ulicy Piaski oraz do kaplicy na cmentarzu katolickim⁶³. Kościół parafialny pw. św. Michała Archanioła został wybudowany w XVII w.⁶⁴ W parafii działały liczne grupy i stowarzyszenia kościelne. Ks. Sikorski pracował z III Zakonem św. Franciszka, Bractwem Różańcowym, Żywym Różańcem, Papieskim Dzielom Rozkrzewiania Wiary, Papieskim Dzielom Dzieciństwa Pana Jezusa, Sodalicją Mariańską Panien, Strażą Honorową, Krucjatą Eucharystyczną, Bractwem Dobrej Śmierci oraz Katolickim Stowarzyszeniem Młodzieży Męskiej i Żeńskiej i Katolickim Stowarzyszeniem Mężów i Kobiet. Na terenie parafii znajdowały się następujące placówki oświatowe: Państwowe Gimnazjum Męskie, Prywatne Koedukacyjne Gimnazjum Kupieckie, Prywatna Szkoła Zawodowa Żeńska, Szkoła Doksztalająca Męska, Gimnazjum Prywatne Męskie oraz osiem szkół powszechnych⁶⁵.

Czas posługi kapłańskiej w Ostrowcu Świętokrzyskim również nie trwał długo. Wikariusz ks. Stanisław Sikorski pracował w parafii św. Michała Archanioła niewiele ponad rok. Z początkiem sierpnia 1941 r. decyzją biskupa ordynariusza Lorka ks. Sikorski powrócił do Radomia, aby objąć obowiązki wikariusza w parafii św. Jana Chrzciciela (farna)⁶⁶. Nowy wikariusz przybył do parafii kierowanej przez jego profesora z seminarium, ks. Wacława Kosińskiego. To właśnie w radomskiej farze

⁶² AKR, APS, b.p., Dekret o przeniesieniu z Kielczyny do Ostrowca Świętokrzyskiego z 8 I 1940 r.

⁶³ *Spis duchowieństwa i parafii diecezji sandomierskiej 1941*, Sandomierz 1941, s. 42–43.

⁶⁴ *Jubileuszowy Rocznik...*, dz. cyt., s. 268. Parafię wydzielono z terytorium parafii Szewna i erygowano w 1614 r.

⁶⁵ B. Staszek, *Śłużba Boża i duszpasterstwo*, w: *Parafia św. Michała Archanioła w Ostrowcu Świętokrzyskim 1614–2016*, red. B. Staszek, Ostrowiec Świętokrzyski 2016, s. 246–248.

⁶⁶ AKR, APS, b.p., Nominacja na wikariusza w radomskiej farze z 5 VIII 1941 r. Kościół św. Jana Chrzciciela w Radomiu został ufundowany przez króla Kazimierza Wielkiego, który w XIV w. lokował Nowy Radom. Budowa kościoła trwała od 1360 do 1370 r. Pierwsza wzmianka o parafii pochodzi z 1373 r. Pierwotny kościół był zbudowany z czerwonej cegły w stylu gotyckim. Była to budowla jednonawowa. Kościół wielokrotnie przebudowywano. W XV w. dobudowano wieże, a między XV i XVII w. dostawiono kaplice grzebalne. Na początku XX w. kościół całkowicie przebudowano według projektu Józefa Piusa Dziekońskiego i ks. Piotra Górskiego. Por. E. Kutyla, *Najstarsze kościoły Radomia. Informator turystyczny*, Radom 2012, s. 17.

ks. Sikorski zetknął się bezpośrednio z okupacyjnym terrorem⁶⁷. Kościół był poddawany wielorakim represjom ze strony Niemców. Walczono z edukacją prowadzoną przez zakony, obowiązywał zakaz przyjmowania do seminariów, biskupów i księży często aresztowano i wysyłano do obozów zagłady. Okupant chciał narzucić Kościołowi linię działania zgodnie ze swoimi wytycznymi. Władze niemieckie dążyły do usunięcia treści związanych z polskim patriotyzmem, zakazywano śpiewów niektórych pieśni. Księżom narzucano funkcje niezgodne z powołaniem lub tożsamością narodową. Działania te nadszarpywały autorytet, jakim cieszyło się duchowieństwo. Starano się wykorzystać Kościół do walki z komunizmem, natomiast przez wydanie licznych zakazów ograniczono dostępność do sakramentów i obrzędów liturgicznych⁶⁸. Ks. Kosiński wielokrotnie był zatrzymywany i przesłuchiwany przez radomskie Gestapo, którego gmach mieścił się przy ulicy Kościuszki. Z pewnością nieraz był świadkiem rewizji przeprowadzanych przez Niemców zarówno na plebanii, jak i w kościele. Można wnioskować, że traumatycznym przeżyciem dla całej parafii było aresztowanie i rozstrzelanie organisty Michała Łopackiego, jego syna oraz zarządcy cmentarza. Należy wspomnieć, że władze okupacyjne skonfiskowały pola należące do parafii, aby wybudować na nich magazyny wojskowe. Na plebanii zakwaterowano pięciu oficerów, a część Domu Katolickiego została zajęta na potrzeby radomskiego getta⁶⁹.

Ks. Sikorski dzielił czas pracy w parafii farnej między obowiązki duszpasterskie a działalność konspiracyjną. To w okresie wikariatu w farze wstąpił w szeregi ZWZ-AK. W swoim mieszkaniu przechowywał pieczętki służące konspiratorom do fałszowania niemieckich dokumentów, sam zaś lokal z czasem został skrzynką kontaktową. Kilkakrotnie zdarzało się, że przenosił broń. Na pewno dużym sukcesem ks. Sikorskiego było doprowadzenie do wypuszczenia siedmiu osób z niemieckiego więzienia. Wśród nich znajdował się kpt. Edward Frankiewicz „Kruk” – szef Referatu IV (Kwatermistrzostwa) Obwodu Radom⁷⁰.

Rok 1942 przyniósł ks. Sikorskiemu pierwsze doświadczenia związane z budownictwem sakralnym. Ks. Kosiński zabrał swojego wikarego na zebranie organizacyjne w Rajcu Szlacheckim. Według planów proboszcza farnego miała tam

⁶⁷ D. Kupisz, *Proboszczowie parafii św. Jana Chrzciciela w Radomiu w XIX i XX wieku*, w: *Kościół św. Jana Chrzciciela w Radomiu. Architektura – Ludzie – Wydarzenia*, red. D. Kupisz, Radom 2010, s. 82.

⁶⁸ C. Madajczyk, *Polityka III Rzeszy w okupowanej Polsce*, t. 2, Warszawa 1970, s. 190–191; S. Piątkowski, *Radom. Zarys dziejów miasta*, Radom 2000, s. 97–103.

⁶⁹ D. Kupisz, *Proboszczowie parafii...*, art. cyt., s. 77.

⁷⁰ D. Kupisz, *Proboszczowie parafii...*, art. cyt., s. 82. Por. A. Bienias, *Ks. mjr Stanisław Sikorski...*, art. cyt., s. 5. Obwód Radom obejmował swym zasięgiem powiat radomski. Miasto jako siedziba władz dystryktu było uprzemysłowione oraz stanowiło ważny węzeł kolejowy i drogowy. Obwód Radom wraz z Obwodem Kozienice wchodził w skład Inspektoratu Radom. W. Borzobohaty, „Jodla”. *Okręg radomsko-kielecki ZWZ-AK 1939–1945*, Warszawa 1988, s. 121.

w przyszłości powstać parafia, a miejscowi wierni wykazywali się wielką ofiarnością i determinacją, aby na początku zbudować chociaż kaplicę. Na spotkanie z księżmi przybyli także mieszkańcy pobliskiego Rajca Poduchownego. W toku obrad lokalna społeczność podjęła uchwałę o zbieraniu ofiar na opracowanie projektu mającego powstać kościoła w Rajcu. W niedługim czasie plany kościoła zostały sporządzone, jednak okupant nie zezwolił na rozpoczęcie budowy⁷¹. Pomimo braku zgody ze strony Niemców wybrano lokalizację pod nowy kościół. Miał on stanąć przy szosie kozienickiej, na podmokłych pastwiskach będących wówczas własnością gromady Brzustówka i Gołębiowa. Ks. Sikorski został wyznaczony z ramienia parafii św. Jana w Radomiu do zbierania ofiar pieniężnych wśród mieszkańców Radomia i okolicznych gromad, które w przyszłości miały stanowić terytorium parafii Rajec. Podkreślano jego talent organizacyjny oraz gorliwość, jaką się wykazywał przy wypełnianiu powierzonych mu obowiązków. To sprawiło, że mimo odwleczenia terminu rozpoczęcia budowy na 1945 r. kaplica jednak powstała, a jej budowa trwała tylko pół roku⁷². Przez ten czas ks. Stanisław dojeżdżał do Rajca na niedzielę i święta, gdzie odprawiał Msze Święte i nabożeństwa. O godzinie 9.00 była to Msza dla dzieci i młodzieży, a o 11.00 dla starszych. Z księdzem często jeździł organista z fary albo jego pomocnik. Dojazd do Rajca zapewniali okoliczni mieszkańcy, którzy przyjeżdżali po księdza furmanką. Kilka razy zdarzyło się, że transportu nie zapewniono. Wtedy korzystano z dorożek, których postój znajdował się obok kościoła farnego⁷³.

Okupacyjny okres pracy ks. Sikorskiego w Radomiu to także czas katechizowania. Na pewno w 1943 r. wikary uczył w szkole w podradomskim Janiszewie. Prosił wówczas kurię sandomierską o przesłanie potrzebnych dokumentów, które musiał dostarczyć do szkoły. Potrzebne było świadectwo dojrzałości, świadectwo ukończenia seminarium oraz udzielona misja kanoniczna⁷⁴. W bardzo szybkim tempie, w zaledwie trzy dni, uzyskał wszelkie zaświadczenia z Sandomierza, że jest kapłanem tej diecezji, ukończył seminarium duchowne oraz że obecnie pracuje jako wikariusz w parafii św. Jana w Radomiu⁷⁵. Katechizowanie podlegało okupacyjnym ograniczeniom. Nie wolno było opierać się na przedwojennym programie nauczania⁷⁶. Praca

⁷¹ Archiwum Diecezji Sandomierskiej [dalej: ADS], Akta parafii Radom-Rajec (1946–1983), b.p., Pismo ks. Sikorskiego do bp. Lorka z 22 VII 1947 r.

⁷² ADS, Akta parafii Radom-Rajec (1946–1983), Księga inwentarzowa „Fundi Instructi”, k. 1–2. Kaplicę zaprojektował technik Czesław Kosmacz. Jako budulca użyto drewna z ponemieckich baraków. Poświęcenia nowej kaplicy dokonał bp Jan Kanty Lorek 7 X 1945 r., a ks. Sikorski został rektorem tego kościoła. B. Stanaszek, *Budownictwo kościelne w diecezji sandomierskiej w latach 1945–1970*, „Studia Sandomierskie” 9 (2002), s. 405.

⁷³ Archiwum Parafii św. Jana Chrzciciela w Radomiu (farniej) [dalej: APF], Kronika Parafii św. Jana Chrzciciela w Radomiu [dalej: KPR], b.p., Rok 1971.

⁷⁴ AKR, APS, b.p. List ks. Sikorskiego do kurii sandomierskiej z 3 V 1943 r.

⁷⁵ AKR, APS, b.p., Odpowiedź kurii na list ks. Sikorskiego z 6 V 1943 r.

⁷⁶ A. Zapart, *Diecezja sandomierska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, red. Z. Zieliński, Warszawa 1982, s. 446. Od 1940 r. nauczano według tzw.

w Radomiu w okresie okupacji niemieckiej z pewnością nie należała do łatwych. Ks. Stanisław Sikorski miał wiele obowiązków. Swoim czasem służył w tradycyjnym duszpasterstwie parafialnym, z pewnością nie szczędził go również na pomoc ludziom najbardziej dotkniętym brutalnością wojny. Na pewno ważna, ale i związana z poważnym niebezpieczeństwem była służba w armii konspiracyjnej. Do tego doszły jeszcze obowiązki katechety oraz organizowanie funduszy na przyszły kościół w Rajcu. Z każdego obszaru zaangażowania wyłania się obraz kapłana gorliwego, bardzo zapracowanego, ale przede wszystkim będącego z drugim człowiekiem, i to w sytuacji tak skrajnej, jakim z pewnością była okupacja niemiecka.

Kapelan leśnych oddziałów partyzanckich

Ofensywa Armii Czerwonej spowodowała, że wojska niemieckie od 1943 r. wycofywały się z terenów ZSRS. Zbliżanie się armii sowieckiej do granic polskich zmuszało dowództwo Armii Krajowej do decyzji o formie zbrojnego wystąpienia przeciw niemieckiemu okupantowi. Całe podziemie wojskowe i cywilne znajdowało się w trudnym położeniu politycznym, ponieważ władze Związku Sowieckiego nie utrzymywały kontaktów z polskim rządem na uchodźstwie, a popierały podporządkowany sobie Związek Patriotów Polskich. W październiku 1943 r. wódz naczelny, gen. Kazimierz Sosnkowski, nakazał rozpoczęcie przygotowań do walki z Niemcami. W myśl tej koncepcji oddziały Armii Krajowej występujące do jawnej walki z hitlerowskim najeźdźcą, a spodziewające się represji wobec wkraczających Sowieców miały po zakończeniu okupacji niemieckiej ponownie przejść do działań konspiracyjnych. Plan ten zakwestionował nowy dowódca AK, gen. Tadeusz Komorowski „Bór”, który przedstawił koncepcję o kryptonimie „Burza”. Plan ten zakładał, że oddziały Armii Krajowej na terenach wyzwolonych przez Armię Czerwoną będą się ujawniły wraz z administracją delegatury rządu i występowały w roli gospodarzy ziem polskich⁷⁷.

Działalność w konspiracyjnej Armii Krajowej spowodowała, że wobec rozpoczynającej się akcji „Burza” ks. Stanisław Sikorski mógł spełnić swoje marzenie o funkcji kapelana wojskowego⁷⁸. W lipcu 1944 r. rozpoczęła się mobilizacja od-

katechizmu pogadankowego, którego celem było przygotowanie dzieci do przyjęcia I Komunii Świętej i bierzmowania.

⁷⁷ A. Dziurok, M. Gałęzowski, Ł. Kamiński, F. Musiał, *Od niepodległości do niepodległości. Historia Polski 1918–1989*, Warszawa 2010, s. 182.

⁷⁸ A. Zapart powołuje się na relację ustną ks. Stanisława Sikorskiego o oddelegowywaniu na stałe niektórych księży do służby w oddziałach partyzanckich. A. Zapart, *Diecezja sandomierska*, art. cyt., s. 445. Jeden z wikariuszy farnych bał się, że skierowanie ks. Sikorskiego do partyzantki sprowadzi na innych księży represje ze strony Niemców. Jednak w opinii proboszcza ks. Stanisław sprawował swoją posługę niejako w imieniu wszystkich księży farnych. Ks. Kosiński nie prosił o nowego wikarego, gdy ks. Sikorski posługiwał w lesie, co pozwoliło mu na swobodny powrót do obowiązków wikariuszowskich w 1945 r. APF, KPR, b.p., Rok 1971.

działów Armii Krajowej. Dowódca okręgu radomsko-kieleckiego AK, płk Jan Zientarski „Mieczysław”, przeprowadził odprawę w mieszkaniu ks. Sikorskiego. To właśnie wtedy ks. Stanisław otrzymał przydział do 72. Pułku Piechoty Armii Krajowej jako kapelan. Zaczął wówczas używać pseudonimu „Jęć” lub „Borowik”. Kapelan Sikorski udał się na miejsce koncentracji w rejonie Mniszka w lasach przysuskich. Zabrał ze sobą sprzęty liturgiczne pozwalające na odprawianie Mszy Świętej w warunkach polowych. Ks. Sikorski był jedynym księdzem, który posługiwał w kilkusetosobowym oddziale partyzanckim⁷⁹. Duszpastersko czuwał nad całym pułkiem, lecz formalnie został skierowany do pierwszego batalionu dowodzonego przez porucznika Edmunda Mickiewicza „Zrywa”⁸⁰. Koncentracja całego pułku nastąpiła we wsi Gałki położonej 7 km na południowy wschód od Gielniowa⁸¹. Od połowy września rozpoczęło się intensywne szkolenie wojskowe dla partyzantów z 72. Pułku Piechoty. Obok radomsko-kieleckich partyzantów w okolicach Gałek i Stefanowa stacjonował 25. pp z Okręgu Łódź, z którym w ciągu paru dni postanowiono stworzyć wspólne dowództwo⁸².

Silne nasycenie przysuskich lasów oddziałami partyzanckimi nie uszło uwagi sił niemieckich. Odpowiedzialny za ubezpieczenie zaplecza 9. Armii niemieckiej płk Gustaw Dürrstein przygotował operację pod kryptonimem „Waldkater”⁸³. Polscy partyzanci spodziewali się niemieckiego natarcia, ponieważ już od kilku dni wokół oddziałów pojawiali się podejrzeni ludzie, których udało się zdemaskować

⁷⁹ D. Kupisz, *Proboszczowie parafii...*, art. cyt., s. 82. Por. A. Bienias, *Ks. mjr Stanisław Sikorski...*, art. cyt., s. 5. W Inspektoracie Radom zorganizowano 72. pp. Jego dowódca, mjr Zygmunt Żywocki „Wujek”, nakazał mobilizację, aby w pierwszym rzucie utworzyć 72. pp, a następnie 172. pp. Sytuacja była niekorzystna, ponieważ w Obwodzie Kozienice trwały już walki na przyczółku magnuszewskim, co utrudniało mobilizację. Według źródła udało się skoncentrować oddział liczący ok. 500 osób. Por. W. Borzobohaty, „*Jodla*”. *Okręg...*, dz. cyt., s. 316–317; B. Szewdo, *Zawsze na pierwszej linii...*, dz. cyt., s. 121. Stefan Bembiński „Harnaś” podaje, że w trakcie koncentracji oddział osiągnął stan ok. 300 ludzi. Por. S. Bembiński, *Te pokolenia z bohaterstwa znane*, Radom 1996, s. 111.

⁸⁰ A. Bienias, *Ks. mjr Stanisław...*, art. cyt., s. 5.

⁸¹ S. Bembiński, *Te pokolenia...*, dz. cyt., s. 111. Była to ta sama wieś, którą w 1940 r. spacyfikowano za pomoc okolicznej ludności dla Wydzielonego Oddziału Wojska Polskiego dowodzonego przez mjr. Henryka Dobrzańskiego „Hubala”.

⁸² S. Bembiński, *Te pokolenia...*, dz. cyt., s. 113. Por. N. Kowalski, „*Burza*”. *72. pp AK Ziemia Radomska*, „Biuletyn Informacyjny Światowego Związku Żołnierzy Armii Krajowej Okręg Wielkopolska” 17 (1994), nr 1, s. 18–19.

⁸³ W. Borzobohaty, „*Jodla*”. *Okręg...*, dz. cyt., s. 377. Operacja była bardzo szczegółowo opracowana. Rozkaz o jej rozpoczęciu został wydany 24 września. Niemiecki wywiad oceniał polskie siły na ok. 1 tys. żołnierzy, faktycznie było ich 1,4 tys. Siły niemieckie liczył ok. 1,2 tys. żołnierzy, w tym oddziały zmotoryzowane z dobrą łącznością radiową. Plan mimo szczegółowego rozpoznania lekceważył bitność oddziałów partyzanckich. Por. *Boje polskie 1939–1945. Przewodnik encyklopedyczny*, red. K. Komorowski, Warszawa 2009, s. 334–335.

jako konfidentów i po przesłuchaniu rozstrzelano. Zgodnie z informacjami wydobytymi z jeńców podczas przesłuchania Niemcy mieli zaatakować w przeciągu trzech – czterech dni⁸⁴. Dane te okazały się prawdziwe, potwierdził je zaś szpieg niemiecki schwytany 25 września wieczorem na skraju lasu przy szosie Radom – Piotrków przez ppor. Jana Piwońskiego „Jaksę”. Szpieg ów po nocnym przesłuchaniu ujawnił, że oddziały nieprzyjaciela zaatakują o świcie i dokładnie wiedzą o rozmieszczeniu oddziałów partyzanckich⁸⁵.

Faktycznie niemieckie natarcie rozpoczęło się 26 września o brzasku. Wśród partyzantów ogłoszono alarm. Już pośród terkotu broni maszynowej i meldunków wysyłanych przez czujki o zbliżających się siłach nieprzyjaciela pośpiesznie przeprowadzono apel bojowy. Gotowość bojowa pododdziałów została potwierdzona i żołnierze biegiem opuszczali plac apelowy. Jedyńm żołnierzem, który pozostał do wymarszu ostatniego żołnierza z obozu, był kapelan Sikorski, który odchodzących żołnierzy błogosławił znakiem krzyża, modląc się szeptem. Gdy już został sam, udał się szybko do miejsca, skąd prowadził dowodzenie porucznik „Zryw”. Ks. Sikorski przez całe natarcie pozostawał na linii walki⁸⁶. Główne zmagania toczyły się wokół wsi Stefanów. Atakujące od strony Kozłowca, Kurzacza i Gielniowa oddziały niemieckie osiągnęły wsie: Wywóz, Rozwad, Gałki i Stefanów, po czym spacyfikowały je, paląc domy, rabując polskie mienie i znęcając się nad miejscową ludnością. Cofające się początkowo siły partyzanckie przeszły do kontrofensywy i zadały nieprzyjacielowi poważne straty, po czym wycofały się z powrotem do lasu. Niemcy nie próbowali już kontratakować⁸⁷. Po bitwie pod Stefanowem polscy partyzanci postanowili podjąć akcję odwetową za pacyfikację wsi. Ich celem była umocniona baza dowództwa oblawy i posterunek żandarmerii znajdujące się w Przysusze. Ks. Sikorski nie brał udziału w tej akcji. W trakcie marszu w kierunku południowo-zachodnim na wysokości wsi Petrykozy przebywał przy kompanii por. Stefana Bembińskiego „Harnasia”⁸⁸.

⁸⁴ J. Seredyński, Z. Pawlak, *Zastępy cieni. Opowieść o walce harcerzy ziemi radomskiej w latach 1939–1945*, Warszawa 1986, s. 104.

⁸⁵ S. Bembiński, *Te pokolenia...*, dz. cyt., s. 113.

⁸⁶ J. Seredyński, Z. Pawlak, *Zastępy cieni...*, dz. cyt., s. 104–105. Por. J. Seredyński, *Radomscy harcerze w walkach partyzanckich*, „Więź” 8 (1965), nr 9, s. 85.

⁸⁷ W. Borzobohaty, „Jodla”. *Okręg...*, dz. cyt., s. 378. Starty polskie oceniono na 10 zabitych, 11 rannych i 5 zaginionych. Niemcy aresztowali w spacyfikowanych wsiach ok. 50 cywilów, spalili ok. 30 domów i uprowadzili ok. 30 sztuk bydła. Straty niemieckie szacuje się na ok. 120 zabitych i ok. 200 rannych.

⁸⁸ S. Bembiński, *Te pokolenia...*, dz. cyt., s. 114. Stefan Bembiński, ps. Harnaś (24 VII 1917 – 1 I 1988 r.), urodził się w Łagowie. Z zawodu był nauczycielem. W 1939 r. ukończył podchorążówkę rezerwy piechoty w Pułtusk. Podczas wojny obronnej walczył w 21. pp „Dzieci Warszawy” w Cytadeli. Podczas przewożenia oficerów do oflagu uciekł z transportu w okolicach Radomska. Pracował jako kierownik szkoły w Kobylniku k. Radomia. Od 1940 r. organizował grupy bojowe. Został komendantem oddziału partyzanckiego i placówki w Błotnicy oraz zastępcą dowódcy ds. dywersji Okręgu Radom AK. W 1945 r. brał udział w ataku na więzienie w Kielcach oraz samodzielnie organizował i przeprowadził akcję rozbicia więzienia w Rado-

Dla partyzantów chwilowo nastał spokojniejszy czas. Zmącił go jednak incydent, gdy jeden z oddziałów odkrył w lesie grupę dziesięciu żołnierzy nieprzyjaciela pochodzenia kaukaskiego, tzw. kałmuków. Sami zarzekali się, że chcą się poddać i przejść na stronę Polaków. Ich dowódca mimo ciężkiej rany nogi nie został zapatrzonny medycznie, co przypadkowo odkrył porucznik „Harnaś” i postanowił zainterweniować. Sam mając w swoich szeregach żołnierzy pochodzenia ruskiego, tadżyckiego i azerskiego, nie mógł zrozumieć zachowania dowódcy oddziału trzymającego wartę nad schwytanymi, który wręcz odmówił udzielenia pomocy rannemu. „Harnaś” uważał, że jedynym, który może wpłynąć na zmianę decyzji zawziętego porucznika, jest kapelan „Jęć”⁸⁹.

Początek października przyniósł kolejną bitwę z Niemcami. Tym razem lasy w pobliżu Przysuchy, Eugeniowa, Stefanowa, Gielniowa, Goździkowa i Kozłowca przeczesywały silniejsze oddziały nieprzyjaciela. Wtedy też zapadła decyzja o rozdzieleniu 72. pp i 25. pp, czyli wrócono do stanu z początku koncentracji w lasach przysuskich. Szóstego października 72. pp został zaatakowany przez siły niemieckie pod Eugeniowem i po kilkugodzinnej ciężkiej walce oderwał się od nieprzyjaciela, ponosząc minimalne straty własne. Ósmego października nadszedł rozkaz komendanta okręgu o demobilizacji 72. pułku. Ostatnia zbiórka odbyła się w Borkowicach. Dowódca pułku wraz z ks. „Jęciem” i swoim adiutantem przechodził przed frontem stojących żołnierzy. Rozkaz traktował o zakończeniu akcji „Burza”⁹⁰. Zgodnie z wytycznymi większość żołnierzy trzeba było odesłać do domów lub do lokali kontaktowych, tzw. melin, w lesie zaś miały pozostać pomniejsze jednostki. Jednym z pozostających pod bronią był oddział porucznika Krzysztofa Hofmana „Cypriana”⁹¹. Ks. Stanisław Sikorski pozostał wraz z partyzantami, tym samym nie skorzystał z propozycji powrotu do pracy konspiracyjnej⁹².

Między 15 a 20 października oddział udał się w okolice Szydłowca i podjął działania w lasach majdowskich. Deszczowa jesień wymusiła bardziej osiadły tryb służby w partyzanckim obozie. Żołnierze budowali infrastrukturę polową, którą ciągle ulepszali. Nie doskwierał im brak żywności, którą kupowano w Szydłowcu. Dla celebracji nabożeństw pod przewodnictwem księdza kapelana partyzanci budowali ołtarze polowe⁹³. Warto zauważyć, że ks. Stanisław Sikorski w oddziale „Cypriana” był jedy-

miu. We wrześniu 1945 r. został aresztowany i skazany na karę śmierci. Na wykonanie wyroku oczekiwał w X Pawilonie więzienia mokotowskiego. Karę śmierci zamieniono na 10 lat więzienia. Po odbyciu wyroku długo nie mógł dostać pracy. W latach 80. XX w. był aktywnym działaczem Solidarności. Czwartego czerwca 1989 r. wybrano go na senatora ziemi radomskiej.

⁸⁹ S. Bembiński, *Te pokolenia...*, dz. cyt., s. 115. Niestety Bembińskiemu nie udało się wtedy znaleźć ks. Sikorskiego i nie wiedział, jak potoczyły się dalsze losy schwytanych kałmuków.

⁹⁰ J. Sereżyński, Z. Pawlak, *Zastępy cieni...*, dz. cyt., s. 118.

⁹¹ W. Borzobohaty, „Jodla”. *Okręg...*, dz. cyt., s. 379.

⁹² B. Szwedo, *Zawsze na pierwszej linii...*, dz. cyt., s. 121.

⁹³ J. Warso, *Wspomnienia z „Jawora” (opracowane fragmenty)*, zeszytykombatantkie.pl/wspomnienia-z-jawora-opracowane-fragmenty [dostęp: 16 IV 2018 r.].

nym żołnierzem pochodzącym z Radomia, reszta oddziału w większości składała się z mieszkańców Szydłowca⁹⁴. Ks. Sikorski podczas służby partyzanckiej starał się podnosić na duchu walczących. Brał udział we wszystkich akcjach, nie unikając nocnych marszów ani pełnienia warty. Stanowił ważną częścią oddziału⁹⁵. Za służbę w oddziałach partyzanckich 20 grudnia 1944 r. ks. Stanisław Sikorski został odznaczony Orderem Wojskowym Virtuti Militari V klasy. Jako powód odznaczenia podano męstwo i poświęcenie w służbie duszpasterskiej podczas akcji „Burza”. Szczególnie uhonorowano męstwo wykazane podczas bitwy w lasach niekłańskich z listopada 1944 r.⁹⁶

Po krótkich salwach artyleryjskich Radom został wyzwolony 16 stycznia 1945 r. przez Armię Czerwoną. Rozwiązano 19 stycznia Armię Krajową⁹⁷. Z zawiązku z takim obrotem rzeczy ks. Sikorski postanowił wrócić do pracy w duszpasterstwie parafialnym. Nie zerwał jednak kontaktów z towarzyszami broni. Już wiosną 1945 r. Wojewódzki Urząd Bezpieczeństwa Państwowego w Kielcach dysponował informacjami, że dawny kapelan Armii Krajowej utrzymywał kontakt z nielegalną organizacją⁹⁸. W wyniku nasilających się represji ze strony nowych władz zaczęło odradzać się zbrojne podziemie niepodległościowe. Dawny Inspektorat Radom AK w maju 1945 r. przemianowano na Inspektorat Radom Delegatury Sił Zbrojnych. Dowodzący strukturami lokalnymi ppłk Zygmunt Żywocki „Wujek” rozkazał por. Bembińskiemu używającemu wówczas pseudonimu „Sokół” przejęcie dowództwa nad swoimi dawnymi żołnierzami z AK. Żołnierze ci na skutek represji byli zmuszeni ponownie przejść do konspiracji i ukrywali się w lasach, tworząc struktury partyzanckie. Wkrótce zorganizowano oddział w sile ok. 60 ludzi. W sierpniu oddział ten brał udział w rozbiciu więzienia w Kielcach, a miesiąc później samodzielnie i z powodzeniem przeprowadził podobną akcję w Radomiu⁹⁹. Akcja rozbicia więzienia w Radomiu została zaplanowana przez ppłk. Żywockiego i por. Bembińskiego podczas ich spotkania w domu kapelana Sikorskiego. Sam ksiądz nie brał udziału w spotkaniu¹⁰⁰. Udostępnił jedynie lokal, sam zaś opuścił pomieszczenie. Warto

⁹⁴ M. Kopycka, *72. rocznica powstania Polskiego Państwa Podziemnego*, szydlowiec.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=682:72-rocznica-powstania-polskiego-panstwa-podziemnego&catid=18&Itemid=55&lang=pl [dostęp: 16 IV 2018 r.].

⁹⁵ A. Bienias, *Ks. mjr Stanisław...*, art. cyt., s. 5.

⁹⁶ AKR, APS, Odznaczenie ks. Sikorskiego Orderem Wojskowym Virtuti Militari z 20 XII 1944 r.

⁹⁷ J. Kurtyka, J. Pawłowicz, *General Leopold Okulicki 1898–1946*, Warszawa 2010, s. 309. Rozkaz wydał dowódca AK, gen. Leopold Okulicki. Rozkaz zwalniał żołnierzy podziemia z przysięgi, ale zalecał pozostanie w konspiracji. Miało to na celu osłabienie represji NKWD wobec członków AK.

⁹⁸ B. Stanaszek, *Księża diecezji...*, dz. cyt., s. 237.

⁹⁹ K. Busse, A. Kutkowski, *Bić się do końca. Podziemie niepodległościowe w regionie radomskim w latach 1945–1950*, Lublin–Radom 2012, s. 12.

¹⁰⁰ K. Busse, A. Kutkowski, *Bić się do końca...*, dz. cyt., s. 20; S. Bembiński, *Te pokolenia...*, dz. cyt., s. 134.

zaznaczyć, że celem akcji było odbicie więzionych żołnierzy AK i NSZ, ale tak, by możliwie najbardziej ograniczyć straty własne i przeciwnika. W udanej akcji wzięło udział ok. 100 partyzantów. Rozbicie więzienia z 8 na 9 września było jedyną bravurową akcją przeprowadzoną przez oddział „Harnasia”. Przyśpieszyła ona także akcję 8. Pułku Korpusu Bezpieczeństwa Wewnętrznego, którego celem było przeprowadzenie zmasowanej pacyfikacji oddziałów dawnej Delegatury Sił Zbrojnych, przekształconej obecnie w Zrzeszenie Wolność i Niezawisłość. W drugiej połowie września w ręce UB wpadł sam Bembiński wraz z żoną i 20 swoimi partyzantami¹⁰¹. W toku przeprowadzonego śledztwa udało się wydobyć zeznania, w których pojawiło się nazwisko kapelana oddziału. Okazało się, że ks. Sikorski miał pomagać „Harnasiowi” przy zawarciu ślubu, załatwiając formalności kurialne. Sporządzony przez ks. Prügla, proboszcza z Kaszowa, akt ślubu zawierał zmienioną datę i nazwiska małżonków. Kilka dni przed aresztowaniem staraniem ks. Sikorskiego żona „Harnasia”, Halina Łuczak, otrzymała fałszywy dowód osobisty. Prowadzący śledztwo chcieli wykorzystać owe informacje, aby szantażować kaszowskiego proboszcza, a przez niego dotrzeć do ks. Sikorskiego. Błędnie jednak założyli, że „Sikorski” to pseudonim. To uratowało ks. Stanisława przed bezpośrednimi represjami¹⁰². Konspiracyjna działalność ks. Sikorskiego praktycznie do końca życia stanowiła jego charakterystyczny rys jako człowieka i kapłana. Wielokrotnie w dokumentacji organów bezpieczeństwa PRL będzie powracał ten temat, wiele bowiem wydarzeń z życia ks. Sikorskiego miało źródło w okresie sprawowania funkcji kapelana oddziałów partyzanckich lub relacjach związanych na polu działalności konspiracyjnej.

W czerwcu 1946 r. ks. Sikorski poprosił bp. Lorca, aby mógł w miejsce ks. Romana Siudka objąć wakującą posadę prefekta Gimnazjum i Liceum Żeńskiego im. Marii Konopnickiej w Radomiu¹⁰³. Swoją prośbę o wyznaczenie nowych obowią-

¹⁰¹ K. Busse, A. Kutkowski, *Bić się do końca...*, dz. cyt., s. 20; S. Bembiński, *Te pokolenia...*, dz. cyt., s. 134.

¹⁰² Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu Oddział w Warszawie, IPN BU 01283/663, k. 307; R. Śmietanka-Kruszelnicki, *Duchowieństwo katolickie a podziemie poakowskie na Kielecczyźnie 1945–1948*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” (1997), nr 2, s. 198; B. Stanaszek, *Księża diecezji...*, dz. cyt., s. 237.

¹⁰³ Gimnazjum i Liceum Żeńskie im. Marii Konopnickiej w Radomiu – istniejąca od 1911 r. szkoła prywatna w tym mieście. Przez połowę XX w. działająca jako szkoła wyłącznie żeńska. Początkowo profilowana w kierunku handlu i przemysłu, następnie jako gimnazjum filologiczne. Maria Konopnicka jest patronką szkoły od 1925 r. Przed II wojną światową zarysowały się dwa profile szkoły: gimnazjum o profilu humanistycznym oraz liceum o profilu przyrodniczym. W początkowej fazie okupacji szkoła funkcjonowała pod nazwą Średniej Szkoły Żeńskiej. W 1940 r. została definitywnie zamknięta, nauka zaś odbywała się na tajnych kompletach. Placówkę oficjalnie reaktywowano w styczniu 1945 r. na zlecenie delegata Ministerstwa Oświaty. Od 1948 r. szkoła jest państwowa. W 1949 r. powrócił do niej sztandar z 1932 r. przechowany podczas okupacji przez księżę wśród chorągwi kościelnych. Por. B.Z. Czupryńska, M.U. Łukasik, A. Zajac, *90 lat*

ków uzasadniał doświadczeniem w nauczaniu religii. Ks. Sikorski przypominał biskupowi, że pracując na poprzednich parafiach, prowadził katechezę szkolną w wymiarze od 20 do 26 godzin tygodniowo. Także w okresie okupacji katechizował w szkole w Janiszewie i Starej Woli. Także przekonanie o umiejętności prowadzenia katechezy jest według ks. Sikorskiego dodatkowym argumentem za pozytywną decyzją biskupa. Ks. Stanisław wyznał, że chce towarzyszyć młodzieży szkolnej w trudnych czasach powojennych. Zapewniał, że swoją decyzję przemyślał i jest gotowy na podjęcie nowych obowiązków. Na korzyść ks. Sikorskiego przemawiała również dobra znajomość z gronem pedagogicznym szkoły im. M. Konopnickiej, jako że siostra ks. Stanisława, Janina, ukończyła tę szkołę. Ks. Sikorski znał także dyrekcję, co mogłoby okazać się pomocne w rozpoczęciu nowej pracy. Ważne argumenty pojawiły się w sprawie stanu zdrowia księdza. Poinformował biskupa, że jest zmęczony trudami pracy w farze. Zwłaszcza ostatni rok był dla niego trudnym czasem, kiedy to do początku maja chodził po kołędzie, a także kontynuował zbieranie datków na nowy kościół w Rajcu. Tej placówki duszpasterskiej ks. Sikorski nie chciał objąć, ponieważ zdawał sobie sprawę, że prowadzenie parafii z gospodarstwem rolnym przerasta jego nadwątlone siły. Ks. Stanisław uważał, że prefektura w szkole wpłynie korzystnie również na niego osobiście. Spowoduje rozwój duchowy i intelektualny, co na pewno zaowocuje większą troską o powierzonych mu uczniów. Przywołując okres pracy z katolickimi stowarzyszeniami młodzieżowymi, ks. Sikorski przedstawiał siebie jako kompetentnego kandydata na to stanowisko. Rzecz jasna, postąpi zgodnie z przyrzeczoną posłuszeństwem wobec swojego biskupa¹⁰⁴. Bp Jan Lorek przychylił się do prośby i do argumentów ks. Sikorskiego i w pierwszych dniach lipca 1946 r. mianował go prefektem Państwowego Gimnazjum i Liceum im. Marii Konopnickiej w Radomiu¹⁰⁵. Na początku 1947 r. trzeba było złożyć władzom szkolnym stosowne dokumenty. O ich wydanie ks. Sikorski prosił kurię. Podobnie jak kilka lat wcześniej do pracy na Janiszewie potrzebne było świadectwo dojrzałości i ukończenia seminarium duchownego¹⁰⁶. Kilka miesięcy później ks. Sikorskiemu przybyły kolejne obowiązki. Decyzją biskupa ordynariusza powierzono mu obowiązki kapelana w miejskim szpitalu św. Kazimierza¹⁰⁷. Zastąpił

Liceum Ogólnokształcącego im. Marii Konopnickiej w Radomiu, Radom 2001, s. 15–22; M. Chałubińska-Szafraniec, D. Żytnicki, *100 lat II Liceum Ogólnokształcącego im. Marii Konopnickiej w Radomiu (1902) 1911–2011*, Radom 2011, s. 30–45.

¹⁰⁴ AKR, APS, b.p., List do bp. Lorka o prefekturze w szkole im. Konopnickiej z 26 VI 1946 r.

¹⁰⁵ AKR, APS, b.p., Nominacja na prefekta z 4 VII 1946 r.

¹⁰⁶ AKR, APS, b.p., Prośba o przesłanie dokumentacji z 7 I 1947 r.

¹⁰⁷ Szpital św. Kazimierza w Radomiu został zbudowany w 1846 r. Pierwotnie nosił imię św. Aleksandra, a od 1851 r. św. Kazimierza. Leczone wszystkich z wyjątkiem chorych psychicznie. W 1898 r. szpital został wyposażony w nowoczesną salę operacyjną z urządzeniami kanalizacyjnymi i wodociągowymi. W 1913 r. Juliusz Kossak ufundował dla szpitala aparat rentgenowski. Por. *Spacerkiem po Radomiu. Informator turystyczny*, [b.m.r.], s. 24–25.

w tej posłudze ks. prał. Henryka Gierycza¹⁰⁸. Bp Lorek wystosował także pismo do dyrekcji szpitala, w którym informował o zmianie i prosił o zatrudnienie nowego kapłana na dotychczasowych warunkach¹⁰⁹. Posługę kapelana szpitalnego ks. Sikorski sprawował do października 1949 r., kiedy to bp Jan Lorek zwolnił go z tego obowiązku¹¹⁰. Ten sam rok przyniósł także pierwszą charakterystykę księdza prefekta i kapelana Sikorskiego sporządzoną przez UB w Radomiu. Funkcjonariusze opisywali ks. Stanisława jako osobę sumiennie wypełniającą swoje obowiązki, zaangażowaną społecznie. W opinii Urzędu Bezpieczeństwa ks. Sikorski ma znajomości i udziela się w kołach PSL. Uważano go za księdza o rysie polityka, który przenosi antyrządową działalność do szkoły i na ambonę, gdzie dodatkowo wygłasza kazania antydemokratyczne. Uważany jest za osobę pożądaną dóbr materialnych oraz nieprzychylną wiernym¹¹¹.

W styczniu 1950 r. ks. Stanisław Sikorski został ponownie mianowany wikariuszem w parafii św. Jana Chrzciciela w Radomiu¹¹². Na wiosnę został zwolniony z posady prefekta w szkole im. M. Konopnickiej. Powodem takiej decyzji władz było wrogie wobec panującej rzeczywistości wystąpienie ks. Sikorskiego podczas lekcji religii. Na jednej z katechez ksiądz prefekt poinformował, że dostał wezwanie na UB. Informacja ta spotkała się z emocjonalną reakcją uczennic, które zaczęły płakać i ostrzegać, że ksiądz w każdej szkole, w której będzie uczył, spotka się z kłopotami wynikającymi z treści przekazywanymi na lekcjach¹¹³. Komunistyczne organy bezpieczeństwa dysponowały także materiałem dostarczonym przez informatora o pseudonimie „Wior”, który w rozmowie z ks. Sikorskim dowiedział się o jego stosunku do szkół nowo powstałego Towarzystwa Przyjaciół Dzieci. W opinii księdza rodzice, którzy oddali dzieci do szkół prowadzonych przez towarzystwo, a w których nie uczy się religii, tym samym identyfikują się z przekonaniami materialistycznymi. Jeżeli rodzice nie posyłałoby dzieci do tych szkół i stawiali w obronie religii, to takie placówki z pewnością by upadły. „Wior” dopytywał także o stosunek ks. Sikorskiego do kapłanów sprzyjających władzy, czyli tzw. księży patriotów. Ks.

¹⁰⁸ AKR, APS, b.p., Nominacja na kapelana w radomskim szpitalu z 27 VIII 1947 r. Por. KDS 36–40 (1943–1947), nr 5–6, s. 184.

¹⁰⁹ AKR, APS, b.p., Pismo bp. Lorka do dyrekcji szpitala z 27 VIII 1947 r.

¹¹⁰ AKR, APS, b.p., Pismo bp. Lorka zwalniające z obowiązków kapelana w szpitalu św. Kazimierza z 4 X 1949 r.

¹¹¹ Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu Oddział w Krakowie Delegatura w Kielcach [dalej: AIPN Ki], 015/102, t. 5, k. 229; B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej 1945–1967*, t. 1, *Problematyka personalno-organizacyjna*, Sandomierz 2006, s. 387.

¹¹² AKR, APS, b.p., Nominacja na wikariusza w radomskiej farze z 19 I 1950 r. Por. KDS 43 (1950), nr 6, s. 156.

¹¹³ AIPN Ki 015/932, t. 1, cz. 4, k. 91. Według sporządzającego charakterystykę obiektu o kryptonimie „Kler” za okres sprawozdawczy od 25 kwietnia do 30 czerwca 1950 r. informacja o otrzymaniu wezwania przez UB, którą podzielił się ks. Sikorski podczas lekcji, jest nieprawdziwa, ponieważ takiego wezwania nie otrzymał.

Sikorski uważał takich kapłanów za niegodnych sakramentu święceń. Wyraził opinię, że władze kościelne będą się pozbywały takich księży, władza zaś potrzebuje osób odpowiednich do walki z całym środowiskiem kościelnym, zwłaszcza z powodu wpływu, jaki Kościół katolicki wywiera na życie społeczeństwa w Polsce. Jako przykład wymienił ks. Szemraja, kapelana AK, oraz powojennego kapelana wojskowego, który za sprzyjanie obecnej władzy został ukarany przez swego biskupa zakazem spowiadania. Ks. Sikorski przytoczył także opowieść z pracy w radomskiej szkole, gdy pewnego razu woźna przyniosła do jego klasy pismo zachęcające do wstępowania w szeregi Związku Młodzieży Polskiej. Zgodnie z zaleceniem każdy nauczyciel miał takie pismo przeczytać w swojej klasie oraz podpisać. Ks. Stanisław tego nie uczynił. Nie podpisał okólnika, tekst zaś dał do przeczytania jednej z uczennic. Wyraził opinię, że on jako kapłan katolicki nie może agitować do wstępowania do organizacji takich jak wymieniona w piśmie¹¹⁴. Kuratorium Oświaty 31 maja 1950 r. definitywnie zwolniło ks. Sikorskiego z pracy. Uznano go za sprawcę siania fermentu, który powstał w szkole, a także za człowieka odpowiedzialnego za podburzanie młodzieży do występowania przeciwko zdejmowaniu krzyży w placówce. Zwolnionego prefekta obwiniano za nauczanie postaw niezgodnych z linią przyjętą przez dyrekcję szkolną¹¹⁵. Zdaniem ks. Sikorskiego kuratorium, zwalniając go, podało zupełnie inne powody niż wymienione w liście do bp. Lorka. Ks. Stanisław został zwolniony w trybie natychmiastowym, bez zgodnego z prawem trzymiesięcznego okresu wypowiedzenia. Otrzymał jednak trzymiesięczne wynagrodzenie. Dalej wyjaśniał, że wydarzenia, które posłużyły za pretekst do zwolnienia, rozgrywały się pół roku wcześniej. Wyraził zdziwienie, że nie został zwolniony od razu, skoro ciążyły na nim poważne zarzuty, ale po upływie dłuższego okresu. Jak twierdziła kierowniczka niższych klas, pani Wojniłowicz, sprawa krzyży w szkolnych salach miała zostać zgłoszona do UB, ale rzeczywiście do tego nie doszło. Rzekome sianie fermentu ks. Sikorski uważa za zarzut bezpodstawny.

Podczas pracy w szkole im. M. Konopnickiej, pełnienia funkcji kapelana i ponownego podjęcia obowiązków wikariusza w radomskiej farze ks. Sikorski znalazł czas na uzupełnienie studiów teologicznych. Na podstawie uchwały Rady Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie studia filozoficzno-teologiczne odbyte w Seminarium Duchownym w Sandomierzu zostały zaliczone do studiów uniwersyteckich. Ks. Stanisław Sikorski zdał egzaminy z ocenami dobrymi i bardzo dobrymi, a pracę magisterską *Egoizm u młodzieży* obronił na ocenę dobrą. W związku z tym Rada Wydziału Teologicznego na wniosek Komisji Egzaminacyjnej nadała ks. Stanisławowi Sikorskiemu stopień magistra teologii¹¹⁶. W październi-

¹¹⁴ AIPN Ki 015/932, t. 1, cz. 4, k. 105.

¹¹⁵ AKR, APS, b.p., Pismo Ministerstwa Oświaty do bp. Lorka z 15 III 1951 r.; AKR, APS, Pismo kurii sandomierskiej do ks. Sikorskiego w sprawie zwolnienia go z funkcji prefekta w Radomiu.

¹¹⁶ AKR, APS, b.p., Dyplom magistra teologii z 4 VII 1950 r.; AKR, APS, b.p., Pismo ks. Sikorskiego informujące o uzyskaniu stopnia magistra na Wydziale Teologii UJ z 1 VIII 1950 r.

ku pojawiła się sprawa powrotu ks. Sikorskiego do nauczania religii. Tym razem miał katechizować w Liceum Rolniczym w Wacynie. Władze nie zgodziły się na nowego nauczyciela. Jako powód podano brak zaangażowania księdza w życie społeczne miasta i nieprzynależność do organizacji społecznych. Zauważono duży wpływ, jaki ks. Sikorski wywiera na młodzież. Stwierdzono, że publicznie nie porusza kwestii politycznych, lecz w rozmowach indywidualnych z młodymi otwarcie wypowiada się w tych sprawach. Za przejaw nierównego traktowania uczniów uznano fakt, że tym, którzy nie chodzą do kościoła, obniżył oceny z religii¹¹⁷.

W celu uniknięcia dalszych zadrażeń między władzą a ks. Sikorskim bp Lorek postanowił o przeniesieniu wikariusza z fary poza Radom. Tak więc w październiku – w czasie nietypowym dla przenosin – ks. Stanisław Sikorski został mianowany wikariuszem parafii Tczów¹¹⁸. Nowy wikariusz pisemnie podziękował biskupowi za powierzenie nowych obowiązków. Po raz pierwszy przybył na nową parafię 18 października i przedstawił się proboszczowi. Ks. Sikorski zapewniał księdza biskupa, że postara się o jak najlepszą współpracę z nowym przełożonym. Miał zamiar poinformować biskupa o terminie przyjazdu do Tczowa już na stałe¹¹⁹. Obowiązki wikariuszowskie w nowej parafii ks. Sikorski podjął 25 października¹²⁰. Parafia pw. św. Jana Chrzciciela w Tczowie liczyła wówczas ok. 6 tys. wiernych. Ks. Sikorski był jedynym wikariuszem w parafii, proboszczem zaś ks. Marcin Zarębowicz¹²¹. Bp Lorek zapewniał ks. Sikorskiego, że parafia Tczów jest odpowiednią placówką dla niego po doświadczeniu zwolnienia ze szkoły. Biskup chwalił stan duszpasterski parafii, jak również proboszcza, którego ocenił jako dobrego współpracownika¹²². W wyjaśnieniu dla proboszcza biskup prosił o uszanowanie swojej decyzji. Jest ona niejako wymuszona, niemniej odchodzący wikariusz jest odpowiednim kandydatem na prefekta w Radomiu. Nowy wikariusz w opinii biskupa jest bardzo dobrym księdzem, oddanym ludziom i na pewno będzie dla proboszcza dużą pomocą¹²³. W okresie posługi w dekanacie zwoleńskim

¹¹⁷ Archiwum Państwowe w Radomiu [dalej: APR], Urząd Wojewódzki w Radomiu Wydział ds. Wyznań [dalej: UWR WdsW], sygn. 13/354, k. 176–177.

¹¹⁸ AKR, APS, b.p., Nominacja na wikariusza w Tczowie z 14 X 1950 r. Por. KDS 43 (1950), nr 6, s. 277.

¹¹⁹ AKR, APS, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do bp. Lorka z 16 X 1950 r.

¹²⁰ AKR, APS, b.p., Pismo ks. Kazimierza Wędzikowskiego, wicedziekana i proboszcza w Policznej, do kurii sandomierskiej z 6 XI 1950 r.

¹²¹ *Rocznik Diecezji Sandomierskiej 1950–1951*, Sandomierz 1951, s. 101–102. Sama wieś Tczów od XV w. stanowiła własność królewską i kościelną. Pierwotny kościół był drewniany. Zarówno parafia, jak i świątynia powstały przed 1326 r. Murowany kościół pochodzi z pierwszej połowy XVII w. Obecny kościół został wybudowany według projektu Józefa Piusa Dziekońskiego staraniem ks. Marcellego Grajewskiego, dedykowany zaś 15 sierpnia 1931 r. przez bp. Pawła Kubickiego. Jest to świątynia neogotycka, trójnawowa, wykonana z czerwonej cegły. Por. *Rocznik Diecezji Radomskiej 2007*, dz. cyt., s. 517; *Rocznik Diecezji Radomskiej 2018*, dz. cyt., s. 744.

¹²² AKR, APS, b.p., List bp. Lorka do ks. Sikorskiego z 14 X 1950 r.

¹²³ AKR, APS, b.p., Informacja bp. Lorka dla ks. Zarębowicza.

powróciły problemy zdrowotne księdza wikariusza. Cierpiał na katar żołądka i nadkwasotę. Dolegliwości te wymagały specjalnej diety oraz indywidualnego żywienia. Wymusiło to także konieczność prowadzenia własnej kuchni, na którą ks. Sikorskie po konsultacji z proboszczem otrzymał zgodę księdza biskupa¹²⁴. Mimo problemów zdrowotnych wikariusz prowadził katechezę szkolną w Bartodziejach, Brzezinkach, Janowie, Podgórzu, Rawicy, Wilczym Ługu i Teczowie¹²⁵.

Praca w parafii Teczów trwała niecały rok. W lipcu 1951 r. ks. Stanisław Sikorski został zwolniony z obowiązków wikariusza parafii św. Jana Chrzciciela w Teczowie i otrzymał nominację na swoje pierwsze probostwo. Miejszem jego nowej posługi została parafia św. Wawrzyńca w Głowaczowie, gdzie zastąpił dotychczasowego proboszcza, ks. Adama Smolińskiego¹²⁶.

2. Proboszcz w Głowaczowie

Lata stalinizmu w Polsce to okres w historii, kiedy wydawało się, że władza komunistów jest nienaruszalna. Początkowo Kościół represjonowano za działalność konspiracyjną księży. Następnie puszczono w ruch maszynę propagandową mającą na celu zdyskredytowanie obrazu Kościoła w oczach wiernych. Pomimo nieakceptacji narzucanych porządków i zasad Polacy musieli przystosować się do zaistniałych warunków politycznych i społecznych. Swoisty duch walki z końca lat 40. XX w. zastąpiła wola przetrwania¹²⁷. W historii Kościoła w Polsce lata 50. i 60. XX w. to czas bezpośredniej ingerencji władz państwowych w sprawy i stosunki wewnętrzkościelne. Do głównych wydarzeń okresu stalinizmu należało aresztowanie biskupa kieleckiego Czesława Kaczmarka oraz akcja usunięcia administratorów apostołskich z ziem zachodnich¹²⁸. Organy państwowe, podejmując walkę z Kościołem katolickim w Polsce, chciały osiągnąć dwa cele. Pierwszym z nich było przejęcie kontroli nad Kościołem, natomiast drugi miał polegać na ograniczeniu dostępności do sprawowania kultu¹²⁹.

¹²⁴ AKR, APS, Pismo ks. Sikorskiego do bp. Lorka z 12 I 1951 r. Por. S. Siczek, *Śp. ks. Proboszcz mgr Stanisław Sikorski (1910–1993)*, „Kronika Diecezji Radomskiej” [dalej: KDR] 14 (2005), nr 2, s. 337.

¹²⁵ *Rocznik Diecezji Sandomierskiej 1958*, dz. cyt., s. 144.

¹²⁶ AKR, APS, b.p., Nominacja na proboszcza w Głowaczowie z 3 VII 1951 r. Por. KDS 44 (1951), nr 4, s. 159.

¹²⁷ J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003, s. 111–112.

¹²⁸ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2003, s. 63; B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, dz. cyt., s. 373–375.

¹²⁹ R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce 1945–1956 na przykładzie województwa kieleckiego*, Kraków 1999, s. 254.

Budowa nowego kościoła

Nowym miejscem pracy ks. Sikorskiego została miejscowość, której korzenie życia świeckiego i działalności kościelnej sięgały epoki średniowiecza¹³⁰. Dekret mianujący ks. Stanisława Sikorskiego proboszczem w Głowaczowie, z kolei dotychczasowego proboszcza, ks. Adama Smolińskiego, przenoszący do parafii Oleksów, nosi datę 3 lipca 1951 r. Rozpoczynając pracę na swoim pierwszym probostwie, ks. Sikorski obejmował wspólnotę liczącą ok. 4,3 tys. katolików¹³¹. W parafii brakowało kościoła parafialnego, który odpowiadałby jej potrzebom. Liturgię sprawowano w prowizorycznej kaplicy wybudowanej staraniem poprzednika ks. Sikorskiego. Do parafii należały następujące wsie: Bobrowniki, Cecylówka, Chodków, Dąbrówki, Głowaczów, Grobnowola Stara, Grobnowola Kolonia, Helenów, Henryków, Ignacówka Bobrowska, Ignacówka Grobnowolska, Józefów, Klementynów, Lipa, Lipska Wola, Łukawa, Łukawska Wola, Mała Wieś, Mariampol, Michałów, Miejska Dąbrowa, Podmieście, Stawki, Studnie, Studzianki i Zieleniec¹³². Głowaczów powoli podnosił się ze zniszczeń wojennych. Można więc stwierdzić, że początkowy okres pracy nowego proboszcza w parafii był nacechowany niewygodami i surowością codzienności. Z życiorysu ks. Sikorskiego można jednak wywnioskować, że warunki te nie wydawały mu się zbyt uciążliwe. Jako zaprawiony w warunkach polowych leśny partyzant dość szybko przystosował się do bytowania w nowym miejscu posługi kapłańskiej i praktycznie od razu rozpoczął starania o przywrócenie

¹³⁰ Miasto Głowaczów powstało na ziemiach należących do wsi Leżenice dzięki zgodzie księcia mazowieckiego Bolesława. Jego założycielem był Sędziwoj Głowacz z Leżenic, rycerz i towarzysz wypraw wojennych księcia Witolda. Mieszkańcom nowego miasta przydzielono grunty, łąki i ogrody. Zwolniono ich także z płacenia podatków od tych ziem na 22 lata. Od XVII w. w mieście osiedlili się także Żydzi. Miasto posiadało własną łaźnię, wagę i postrzygalnię. Późniejszymi właścicielami miasta byli Wieszczyccy i Boscy, mieszczanie zaś zajmowali się rzemiosłem oraz rolą. Na miejscu funkcjonowała również fabryka sukna. Pierwszy kościół zbudowano pod koniec XIV w. Fundatorem drewnianej świątyni był Jan Głowacz. Kościół przetrwał do potopu szwedzkiego, podczas którego spłonął. Nowy kościół powstał w 1675 r. staraniem biskupa łuckiego Tomasza Leżeńskiego. W 1846 r. kościół gruntownie wyremontowano. Pod koniec XIX w. Głowaczów utracił prawa miejskie. Według spisu ludności z 1935 r. w mieście zamieszkiwało większość ludności wyznania mojżeszowego. Żydzi trudnili się handlem, Polacy zaś rzemiosłem. Podczas II wojny światowej miasto w części stało się terenem placu ćwiczeń wojskowych armii niemieckiej, co spowodowało wysiedlenie części mieszkańców. Tworzono także niemieckie majątki ziemskie. Głowaczowscy Żydzi zostali umieszczeni w getcie na nieużytkach wsi Jasieniec, zlikwidowanym w 1942 r. Miasto leżało na linii frontu podczas walk o przyczółek warecko-magnuszewski w 1944 r. *Kozienice. Wędrówka przez stulecia*, red. E. Jaworski, Kozienice 2002, s. 321–323; G. Kalbarczyk, *Głowaczów. Dzieje parafii i miejscowości*, „Ave. Pismo Diecezji Radomskiej” 42 (2005), s. 18–19.

¹³¹ *Rocznik Diecezji Sandomierskiej 1950–1951*, dz. cyt., s. 44.

¹³² *Rocznik Diecezji Sandomierskiej 1958*, dz. cyt., s. 51–52; ADS, Akta parafii Głowaczów (1845–1983) [dalej: APG], Inwentarz kościelny „Fundi Instructi” parafii Głowaczów, k. 30.

właściwego rytmu pracy duszpasterskiej w parafii św. Wawrzyńca w Głowaczowie. Ksiądz proboszcz nie pracował w parafii sam. Przez cały okres pracy w Głowaczowie obowiązki duszpasterskie dzielił z księżmi wikariuszami, których starał się wyposażyć we wszystko, co niezbędne. Proboszcz zapewniał im mieszkanie oraz rozwiązywał kwestię wyżywienia¹³³. W ciągu 20 lat pracy w Głowaczowie z ks. Sikorskim pracowało dziewięciu wikariuszy.

Tabela 1. Lista wikariuszy parafii św. Wawrzyńca w Głowaczowie w okresie probostwa ks. Stanisława Sikorskiego (1951–1971)

Imię i nazwisko	Lata pracy w Głowaczowie	Skąd – dokąd
ks. Jan Kruzel	1952–1953	Cerekiew – Ćmielów
ks. Wojciech Mężyk	1953–1955	Kazanów Hłbecki – Sucha
ks. Marian Ludwiński	1955–1958	neoprezbiter – Opoczno
ks. Waław Mączynski	1958–1959	[brak danych]
ks. Józef Janus	1959–1960	Obrazowa – Mniszek
ks. Klemens Wlazło	1960–1964	Krasna – [brak danych]
ks. Józef Wijata	1964–1965	neoprezbiter – Tczów
ks. Czesław Przewłocki	1965–1968	neoprezbiter – Połaniec
ks. Stanisław Iwaneczko	1968–1971	Samborzec – Wiązownica

Źródło: „Kronika Diecezji Sandomierskiej” z lat 1952–1971 oraz *Roczniki Diecezji Sandomierskiej* z lat 1950–1960.

Najczęściej wikariuszem w Głowaczowie zostawał ksiądz, który miał już doświadczenie pracy na innej parafii. Byli to młodzi prezbiterzy, dla których wikariat u ks. Sikorskiego był drugą lub trzecią placówką duszpasterską. Tylko trzech wikariuszy było neoprezbiterami. Żaden ze współpracowników proboszcza nie odszedł z parafii na studia lub probostwo. Można domniemywać, że praca w Głowaczowie była dobrym miejscem do zdobycia koniecznego doświadczenia w życiu młodego kapłana.

Nowy pasterz parafii oficjalnie objął obowiązki 29 lipca 1951 r. W obecności dziekana kozienickiego, ks. Jana Klimkiewicza, oraz dwóch świadków spośród parafian: Jana Chmielewskiego i Józefa Różalskiego, odbyło się przekazanie parafii przez ks. Smolińskiego. Rozpoczęto od inwentaryzacji majątku parafialnego, bardzo ubożego ze względu na zniszczenia wojenne. Wspomniano wówczas o okresie walk na przyczółku warecko-magnuszewskim, kiedy to cały Głowaczów znajdował się na

¹³³ ADS, APG, b.p., Pismo bp. Lorka do ks. Sikorskiego z VII 1955 r.

linii frontu. Zbudowany w 1675 r. kościół wraz z plebanią, wikariatem i budynkami gospodarczymi uległ zniszczeniu. Ówczesny administrator parafii został wysiedlony przez Niemców, natomiast mianowany w 1945 r. na proboszcza ks. Adam Smoliński powrócił do Głowaczowa, gdzie zastał gruzy świątyni oraz zaminowane pola plebańskie. Jego staraniem udało się zneutralizować niebezpieczeństwo eksplozji we własności kościelnej, gdy pozbyto się ok. 1,5 tys. min. Podczas tych prac śmierć poniosło ok. 100 osób. Należeli do nich głównie mieszkańcy parafii oraz pracujący na polach saperzy. Ks. Smoliński starał się jak mógł, aby zapewnić parafianom opiekę duszpasterską. Wykorzystując cegłę ze zrujnowanego kościoła, udało mu się wybudować prowizoryczną kaplicę, a wszelkie potrzebne paramenty liturgiczne pozyskiwano stopniowo i w miarę możliwości. Ks. Smoliński zaczął odbudowywać plebanię, w której do przekazania parafii ks. Sikorskiemu udało się wykończyć dwa pokoje, ale bez wstawionych okien i pieca. Odchodzący proboszcz z własnych pieniędzy wybudował stodołę i oborę. Akta parafialne są dokładnie prowadzone od 1 stycznia 1946 r. Budżet parafialny w chwili objęcia parafii przez nowego proboszcza wynosił 666 zł. Do uregulowania pozostawała kwota 540 zł za deski, którą należało oddać Janowi Chmielewskiemu. Ks. Sikorski zobowiązał się do spłaty tego długu¹³⁴. Największym wyzwaniem, jakie stanęło przed nowym proboszczem, okazała się pilna sprawa przystąpienia do odbudowy świątyni zrujnowanej w czasie wojny. Warto zaznaczyć, że diecezja sandomierska, zwłaszcza na terenach nadwiślańskich, poniosła duże straty pod względem budownictwa sakralnego¹³⁵. Dzięki sprawozdaniom nadesłanym do kurii powstała obszerna dokumentacja strat kościelnych¹³⁶.

Ks. Sikorski do sprawy odbudowy kościoła parafialnego w Głowaczowie przystąpił bardzo szybko i energicznie. Już w czerwcu 1952 r., a więc niecały rok po swoim przybyciu do Głowaczowa przesłał do bp. Lorka szkicowy projekt nowego kościoła wykonany przez architekta Władysława Pieńkowskiego z Warszawy. Proboszcz prosił swojego ordynariusza o ocenę, ewentualne uwagi, a przede wszystkim o zatwierdzenie planów¹³⁷. Zgodnie z obowiązującym prawem to biskup diecezjalny był odpowiedzialny za budownictwo sakralne na terenie swojej diecezji. Bp Lorek z zapałem zaangażował się w to przedsięwzięcie. Sam wielokrotnie przyjeżdżał do parafii, gdzie podjęto budowę, niejednokrotnie wspierał to dzieło także materialnie. Pomocą służyła również Diecezjalna Komisja Budowlana stworzona przeważnie z pracowników kurii i seminarium. Zdarzało się, że opiniując projekt nowego ko-

¹³⁴ ADS, APG, b.p., Protokół zdawczo-odbiorczy z 29 VII 1951 r.

¹³⁵ B. Stanaszek, *Budownictwo kościelne...*, art. cyt., s. 373; B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, dz. cyt., s. 375.

¹³⁶ R. Gryz, *Zniszczenia świątyń katolickich w Polsce pod okupacją niemiecką*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 3 (2007), s. 37. Zniszczeniu uległo 71 kościołów, z czego 62 to kościoły i kaplice wiejskie. Por. B. Stanaszek, *Usunąć biskupa. Władze PRL wobec ordynariusza diecezji sandomierskiej Jana Kantego Lorka*, Sandomierz 2004, s. 168.

¹³⁷ ADS, APG, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do bp. Lorka z 23 VI 1952 r.

ścioła, zwracano się z radą do architekta diecezjalnego¹³⁸. Także projekt świątyni w Głowaczowie trafił pod obrady komisji budowlanej, która uznała, że przesłane plany nadają się do realizacji i nie zawierają błędów z liturgicznego punktu widzenia. W opinii znajdują się uwagi dotyczące małych okien w kościelnej absydzie oraz kaplicy zimowej, które miały nadać ładny efekt oświetlenia wnętrza. Występowała jednak obawa, że podczas jesiennych i zimowych chłódów okienka te spowodują przeciągi i uniemożliwią sprawowanie liturgii. Komisja radziła przemyśleć kwestię osobnego pomieszczenia, w którym mieściłaby się kotłownia z aparaturą centralnego ogrzewania niezbędnego w nowym kościele¹³⁹. Kuria sandomierska wyrażała zgodę na przyjęcie projektu nowego kościoła w Głowaczowie z uwzględnieniem uwag Diecezjalnej Komisji Budowlanej. Kuria poleciła ks. Sikorskiemu, aby projekt nowego kościoła przesłał także do Wydziału Planowania Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Kielcach¹⁴⁰. Pierwszy rok probostwa w nowej parafii ks. Sikorski kończył staraniami o wzniesienie nowego kościoła. Nie zaniedbywał jednak spraw bieżących. Proboszczowi udało się zakupić nowe sprzęty, naczynia, szaty liturgiczne, figury i obrazy świętych, kropielnice ścienne, obrusy na główny ołtarz, dwa ołtarze boczne, drzwi do zakrystii oraz szafę na szaty liturgiczne. Na plebanii wykończono trzy pokoje wraz ze wstawieniem okien i drzwi oraz schodów. Postawiono również dwa piece kaflowe, założono przewody elektryczne. Uporządkowano plac przed budynkiem plebanii, usunięto pozostałe fragmenty dawnych zabudowań, wyrównano teren oraz wybrukowano chodnik. Plac kościelny został ogrodzony siatką. Zadbano również o posadzenie drzew i krzewów. Proboszcz nadal pracował nad projektem półokrągłego sklepienia dla nowego kościoła¹⁴¹. Bp Lorek dziękował ks. Sikorskiemu za przesłane sprawozdanie. Największy podziw ordynariusz wyrażał wobec ogromu prac, jakie udało się wykonać w minionym roku. Duże wrażenie wywarło na księdzu biskupie zaangażowanie głowaczowskich parafian w sprawy kościelne. Dodając otuchy proboszczowi i miejscowej ludności, bp Lorek prosił o przyjmowanie wszelkich trudności z pokorą i zaufaniem Bogu. Jednocześnie uczulał ks. Sikorskiego, aby akceptował wszelką pomoc przy wznoszeniu kościoła parafialnego¹⁴². Wszelkie działania zmierzające do rozpoczęcia upragnionej budowy proboszcz konsultował i załatwiał ze stroną kościelną. Do władzy państwowej jeszcze się nie zwrócił, ponieważ chciał wszystko ustalić przed wystąpieniem o oficjalną zgodę. Jedną ze spraw wymagającą interwencji biskupa były dzwony parafialne. Ks. Sikorski informował kurię diecezjalną, że podczas okupacji Niemcy zabrali trzy kościelne dzwony. Jeden z nich udało się odnaleźć na stacji w Dobieszynie. Był to obiekt zabytkowy datowany na 1619 r. Tymczasowo przewieziono znalezisko do pa-

¹³⁸ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, dz. cyt., s. 481.

¹³⁹ ADS, APG, b.p., Pismo Diecezjalnej Komisji Budowlanej do kurii sandomierskiej z 27 VI 1952 r.

¹⁴⁰ ADS, APG, b.p., Pismo kurii sandomierskiej do ks. Sikorskiego z 6 VII 1952 r.

¹⁴¹ ADS, APG, b.p., Protokół z prac w Głowaczowie w 1952 r.

¹⁴² ADS, APG, b.p., Pismo bp. Lorka do ks. Sikorskiego z 18 I 1953 r.

rafii. Proboszcz Sikorski prosił biskupa o wydanie zarządzenia proboszczowi z Dobieszyna i oddanie dzwonu prawowitemu właścicielowi¹⁴³. Okazało się, że w Dobieszynie odkryto jeszcze jeden z głowaczowskich dzwonów. Zabrane z pierwotnej parafii został ze względu na wartość zabytkową pozostawiony w Dobieszynie. Ks. Sikorski przesłał do Sandomierza odpis inskrypcji, która widniała na dzwonie, aby w aktach parafialnych dokładnie zidentyfikować właściciela zabytku¹⁴⁴. Dzwon ten ufundowano w 1648 r. Wobec niepodważalnej własności dzwonu należącej parafii Głowaczów bp Lorek nakazał dobieszynskiemu proboszczowi powiadomienie parafian o całej sprawie i oddanie dzwonu. W razie wciągnięcia obiektu do inwentarza parafialnego biskup nakazał wykreślenie go i powiadomienie o tym dziekana oraz kurii¹⁴⁵.

Ks. Sikorski chciał jak najszybciej złożyć projekt nowego kościoła do rozpatrzenia przez władze wojewódzkie. W tym celu naniesiono na planach wszelkie niezbędne poprawki. Proboszcz postanowił także, że pierwotne sklepienie kasetonowe zostanie zastąpione oryginalnym sklepieniem półokrągłym z łukami¹⁴⁶. Diecezjalna Komisja Budowlana uznała jednak, że nadesłany przez proboszcza projekt po rozpatrzeniu i zapoznaniu się z naniesionymi zmianami nie nadaje się do realizacji. Swoją decyzję członkowie komisji uzasadniali tym, że nie wiadomo, kto jest autorem projektu, ponieważ został on przesłany anonimowo. Poinformowali również ks. Sikorskiego, że proponowana liczba okien w prezbiterium jest złym rozwiązaniem ze względu na polski klimat obfitujące w opady. To z kolei może stanowić utrudnienie dla osób dbających o czystość w świątyni, które przecież nie będą co tydzień myć szyb. Komisja orzekła, że zaproponowane oszklenie nowego kościoła okaże się uciążliwością także dla księży. W sprawie zaprojektowanego sklepienia komisja zaopiniowała, że jego wygląd bardziej pasuje do spichlerza lub magazynu niż do kościoła¹⁴⁷. Na początku października 1954 r. po wykonaniu wszystkich zaleceń przesłanych ks. Sikorskiemu Diecezjalna Komisja Budowlana zawiadomiła kurię sandomierską, że pod względem liturgicznym nie zgłasza żadnych sprzeciwów co do projektu budowy nowego kościoła w Głowaczowie¹⁴⁸. Również bp Lorek mobilizował ks. Sikorskiego do gromadzenia funduszy i materiałów na nowy kościół. Uczulał go również, że ofiarność i zapał parafian spowoduje, że władze państwowe

¹⁴³ ADS, APG, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do kurii sandomierskiej z 13 V 1953 r.

¹⁴⁴ ADS, APG, b.p., Telegram ks. Sikorskiego do kurii sandomierskiej z 15 IV 1953. Na dzwonie widnieje napis „Laudate Omnes Gentes”.

¹⁴⁵ ADS, APG, b.p., Pismo bp. Lorka do proboszcza z Dobieszyna z 13 V 1953 r.

¹⁴⁶ ADS, APG, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do kurii sandomierskiej z 2 IX 1954 r.

¹⁴⁷ ADS, APG, b.p., Pismo Diecezjalnej Komisji Budowlanej do kurii sandomierskiej z 12 IX 1954 r.

¹⁴⁸ ADS, APG, b.p., Pismo Diecezjalnej Komisji Budowlanej do kurii sandomierskiej z 1 X 1954 r.

nie będą mogły odmówić wydania zgody na budowę. Mimo ubolewania, że budowy jeszcze nie rozpoczęto, bp Lorka całkowicie ufał ks. Sikorskiemu¹⁴⁹.

Przepisy państwowe dotyczące budownictwa sakralnego w okresie powojennym były zgodne z tymi, które obowiązywały w czasach przedwojennych. Prawo w tym zakresie miało duże znaczenie, niemniej to panująca sytuacja polityczna niejednokrotnie była czynnikiem decydującym w staraniach o odbudowę zniszczonych lub powstanie nowych świątyń¹⁵⁰. Bacznie zwracano uwagę na przepisy konserwatorskie bardzo istotne przy renowacji obiektów zabytkowych¹⁵¹.

Ks. Stanisław Sikorski zwrócił się do Prezydium WRN w Kielcach o zatwierdzenie szkicowego projektu odbudowy kościoła w Głowaczowie. Proboszcz informował, że projekt został wykonany przez architekta Władysława Pieńkowskiego z Warszawy i został zatwierdzony przez kurię sandomierską. Ks. Sikorski przypominał, że nowy kościół jest niezbędny, ponieważ obecna kaplica jest za mała, aby obsłużyć liczącą 5 tys. osób parafię. Proboszcz przekonywał, że inicjatywa odbudowy nie jest jego prywatnym pomysłem, lecz wyraża wolę parafian, którzy sami zwrócili się do niego, aby podjął starania o postawienie nowego kościoła. Argumentując swoją prośbę, ks. Sikorski przypominał, że na trasie Zwolen – Kozienice – Warszawa dzięki pomocy władz państwowych odbudowano kościoły w Brzozie, Grabowie i Ryczywole. Usytuowanie w przyszłości nowego kościoła przy ważnym szlaku komunikacyjnym będzie dla miejscowej ludności jasnym dowodem na podnoszenie kraju ze zniszczeń wojennych. Proboszcz prosił o wydanie zezwolenia na budowę, której rozpoczęcie planował wiosną 1955 r.¹⁵² W związku z wprowadzeniem przez władze państwowe rocznego planu budowlanego dla diecezji decyzją bp. Lorka sprawa budowy nowego kościoła w Głowaczowie zyskała status priorytetowy¹⁵³. Proboszcz Sikorski zapewnił ordynariusza, że budowa kościoła także dla niego jest najważniejsza. W tej sprawie kilkakrotnie jeździł do Kielc. Mimo wielu rozmów przeprowadzonych tam projekt dotychczas nie dotarł do Wojewódzkiego Wydziału Budowlanego. Proboszcz miał przy sobie kopię planów, którą przedstawił kierownikowi wydziału Jaroszowi i prosił go o pozytywne rozpatrzenie. Po powrocie udał się do Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Kozienicach, gdzie otrzymał zapewnienie, że miejscowy kierownik Referatu ds. Wyznań niebawem udaje się do Kielc i złoży tam wszystkie dokumenty. Według zapewnień urzędników prezydium ks. Sikorski miał być informowany na bieżąco o postępach sprawy. Jednocześnie proboszcz zapewniał biskupa, że zawiadamiał parafian o wszelkich nowinach¹⁵⁴. Z początkiem stycznia 1955 r. Diecezjalna Komisja Budowlana orzekła brak jakichkolwiek zastrzeżeń co do liturgicznego wystroju planowanego kościoła w Głowaczowie. Nadal jednak nie było

¹⁴⁹ ADS, APG, b.p., Pismo bp. Lorka do ks. Sikorskiego z 6 IX 1954 r.

¹⁵⁰ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, dz. cyt., s. 476.

¹⁵¹ KDS 36–40 (1943–1947), nr 1, s. 23.

¹⁵² ADS, APG, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do WdsW PWRN w Kielcach z 12 X 1954 r.

¹⁵³ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, dz. cyt., s. 484.

¹⁵⁴ ADS, APG, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do bp. Lorka z 16 XI 1954 r.

oficjalnej zgody władz na rozpoczęcie budowy¹⁵⁵. Parafianie z Głowaczowa, zaniepokojeni opieszałością władz wojewódzkich, postanowili interweniować u władz centralnych. W tym celu delegacja parafian wraz z proboszczem Sikorskim udała się do Urzędu ds. Wyznań w Warszawie, gdzie złożyła pismo, dziękując najpierw władzom państwowym za zainteresowanie sprawą odbudowy kościoła zniszczonego podczas działań wojennych. Apelowała także o przysłanie specjalnej komisji, która przesądziłaby o konieczności odbudowy i udowodniłaby – co do czego mieszkańcy nie mają wątpliwości – że nowy kościół w Głowaczowie jest niezbędny. W opinii delegacji parafia poniosła już wystarczająco dużo strat w okresie wojennym i powojennym, dlatego uzyskanie pozwolenia na rozpoczęcie budowy uważali za sprawę najwyższej wagi¹⁵⁶. Ks. Sikorski nie rezygnował z uzyskania oficjalnej zgody. Nadal często jeździł do Kielc, by interweniować w sprawie kościoła w Głowaczowie. Nie opuszczała go nadzieja na rychłe wydanie niezbędnego pozwolenia¹⁵⁷. Także bp Lorek nie szczędził starań, aby pomóc uzyskać zgodę na rozpoczęcie prac. Zgodnie z żądaniem przedstawił w Prezydium WRN w Kielcach listę świątyń, które w jego opinii powinny być zbudowane lub dokończzone. Władze wyraziły zgodę jedynie na dwa kościoły, które w 1955 r. miały powstać. Jednym z nich była świątynia parafialna w Głowaczowie. Nadal jednak nie było oficjalnej zgody, chociaż biskup zabiegał o budowę przynajmniej jednego kościoła właśnie w Głowaczowie¹⁵⁸. Wreszcie po długich i żmudnych staraniach decyzją Urzędu ds. Wyznań z 7 września 1955 r. ks. Stanisław Sikorski otrzymał pozwolenie na budowę. Proboszczowi przesłano dwa zatwierdzone egzemplarze projektu świątyni¹⁵⁹. Proboszcz z radością informował biskupa o otrzymanym zezwoleniu oraz dziękował za wszelkie poczynione przez niego starania w tej sprawie. Ks. Sikorski wyrażał nadzieję, że szybko uda się przystąpić do położenia fundamentów¹⁶⁰.

Oprócz zabiegów administracyjno-prawych mających na celu uzyskanie zgodny na rozpoczęcie budowy proboszcz ubiegał się także o wsparcie w postaci materiałów budowlanych i środków pieniężnych. Pod koniec 1954 r. powiadomił bp. Lorka, że w związku z Rokiem Maryjnym parafianie ufundowali dwa nowe dzwony¹⁶¹. Pro-

¹⁵⁵ ADS, APG, b.p., Pismo Diecezjalnej Komisji Budowlanej do kurii sandomierskiej z I 1955 r.

¹⁵⁶ ADS, APG, b.p., Pismo parafian z Głowaczowa do UdsW w Warszawie z 17 VIII 1955 r.

¹⁵⁷ ADS, APG, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do bp. Lorka z 25 VIII 1955 r.

¹⁵⁸ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, dz. cyt., s. 484.

¹⁵⁹ ADS, APG, b.p., Pismo Wojewódzkiego Zarządu Architektoniczno-Budowlanego do kurii sandomierskiej z 14 IX 1955 r.

¹⁶⁰ ADS, APG, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do bp. Lorka z 12 IX 1955 r.

¹⁶¹ ADS, APG, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do bp. Lorka z 30 XII 1954 r. Dzwony ważące 500 kg i 260 kg zostały wykonane przez firmę: Ludwik Felczyński. Przemyśl. Firma powiadomiła proboszcza, że termin ich wykonania i transportu do Głowaczowa będzie szybszy, niż początkowo zakładano. Trafiły do parafii już 5 grudnia. Ks. Sikorski przewidywał obrzęd konsekracji dzwonów na maj 1955 r. Miało to związek z zakończeniem misji parafialnych, jak również z wiosenną aurą, co przełożyłoby się na liczniejsze uczestnictwo

boszcz z Głowaczowa wystosowywał liczne pisma do urzędników różnych szczebli celem uzyskania pomocy materialnej w budowie kościoła. Początkowo prosił o przydział desek i króciaków, które miały posłużyć do obicia wybudowanej w 1954 r. dzwonnicy. Materiały te były konieczne, aby dokończyć budowę. To była pierwsza prośba, która wyszła od parafii Głowaczów w kwestii materiałów budowlanych¹⁶². Starał się także o przydział materiałów do izolacji fundamentów nowego kościoła. Uzbierawszy środki pieniężne, ks. Sikorski prosił także o zezwolenie na nabycie tych materiałów w Kieleckiej Hurtowni Materiałów Budowlanych w Radomiu. Potrzeba mu 12 t cementu 250%, 600 m papy bitumicznej oraz 1 t lepiku. Materiały te były niezbędne, tym bardziej że zamówiony cement z Sosnowca nie dotarł do Głowaczowa¹⁶³. Sprawa cementu ze Śląska zainteresowała także warszawskich urzędników, którzy niejako wstawili się za proboszczem Sikorskim, pisząc do Biura Sprzedaży Cementu prośbę o sprzedaż 40 t potrzebnego materiału¹⁶⁴. Gdy udało się zalać fundamenty i rozpoczęło się wznoszenie kościelnych murów, ks. Sikorski wystosował prośbę o przydział cegieł, cementu i stempli budowlanych do rusztowań¹⁶⁵. Mogło się wydawać, że wszelkie starania, które ks. Sikorski podejmował na rzecz budującego się kościoła, uwieńczone były zdobyciem potrzebnych materiałów. Jednak w opinii decydujących o przydziałach nie zasługiwał na poparcie władz państwowych. Pozytywne rozpatrzenie decyzji o przydziale parafia zawdzięcza dużemu zaangażowaniu lokalnej społeczności w sprawę budowy kościoła, co bardzo zainteresowało władze powiatowe i wojewódzkie¹⁶⁶. Pomocą pieniężną wspierał parafię także bp Jan Lorek, który ustanowił specjalny zasiłek w kwocie 5 tys. zł na rzecz budowy¹⁶⁷.

Mury nowej świątyni wznosiły się w bardzo szybkim tempie. Szesnastego września 1956 r. do parafii przybył biskup ordynariusz Jan Kanty Lorek celem poświęcenia kamienia węgielnego. Natomiast bp Walenty Wójcik¹⁶⁸, wizytując głowaczowską wspólnotę parafialną, dokonał poświęcenia krzyży, które osadzono na wieży i dachu kościoła w święto Podwyższenia Krzyża Świętego, tj. 14 wrze-

parafian w uroczystości. Prosił jednak biskupa, aby pozwolił mu prywatnie poświęcić dzwony, aby koniec roku parafia mogła zakończyć biciem nowych nabytków.

¹⁶² APR, UWR UdsW, sygn. 17/28, b.p., Pismo PPRN w Kozienicach RdSW do PWRN w Kielcach UdsW z 9 IV 1955 r.

¹⁶³ APR, UWR UdsW, sygn. 17/28, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do PWRN w Kielcach UdsW z 28 XI 1955 r.

¹⁶⁴ APR, UWR UdsW, sygn. 17/28, b.p., Pismo Urzędu ds. Wyznań do Biura Sprzedaży Cementu w Sosnowcu z 8 VI 1956 r.

¹⁶⁵ APR, UWR UdsW, sygn. 17/28, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do PWRN w Kielcach UdsW z 25 IV 1956 r.

¹⁶⁶ APR, UWR UdsW, sygn. 17/28, b.p., Pismo PPRN w Kozienicach RdSW do PWRN w Kielcach UdsW z VI 1956.

¹⁶⁷ ADS, APG, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do bp. Lorka z 8 X 1957.

¹⁶⁸ Por. S. Tymosz, *Walenty Wójcik (1914–1990)*, w: *Profesorowie prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, red. A. Dembiński, W.S. Staszewski, M. Wójcik, Lublin 2006, s. 313–327.

śnia 1962 r.¹⁶⁹ Konsekracja kościoła nastąpiła w IV niedzielę Adwentu, 20 grudnia 1964 r. Do Głowaczowa przybył wówczas bp Piotr Gołębiowski¹⁷⁰ w towarzystwie ks. Stanisława Grębowca z parafii św. Jana Chrzciciela w Radomiu oraz ks. Wojciecha Staromłyńskiego, proboszcza radomskiej parafii Opieki NMP. Po zapoznaniu się z historią budowy świątyni biskup sufragan poświęcił białą kapę, a także sukienkę na puszkę z Najświętszym Sakramentem. Były to dary złożone przez parafian. Następnie zgodnie z obowiązującymi przepisami liturgicznymi bp Gołębiowski wniósł procesyjnie Najświętszy Sakrament do kościoła, dokonał aktu jego poświęcenia, a zaraz potem odprawił uroczystą Mszę Świętą pontyfikalną, podczas której funkcję archidiacona pełnił ks. Stanisław Sikorski, wyraźnie wzruszony przekazaniem nowo wybudowanej świątyni do celów sakralnych. Msza Święta odprawiana była twarzą do ludu Bożego, który czynnie w niej uczestniczył. Na zakończenie uroczystości ks. Sikorski publicznie zwrócił się do bp. Gołębiowskiego z prośbą o wyjednanie dla parafii drugiego odpustu zupełnego na dzień 24 maja, czyli Uroczystość NMP Wspomożycielki Wiernych. Biskup obiecał zająć się tą sprawą¹⁷¹. Do uroczystości parafianie przygotowywali się przez rekolekcje, których prowadzenia na zaproszenie ks. Sikorskiego podjął się ojciec gwardian warszawskich kapucynów. Nowy kościół w dniu poświęcenia był już wyposażony w nagłośnienie i centralne ogrzewanie. Do momentu przybycia bp. Gołębiowskiego pozostawał zamknięty i nie sprawowano w nim obrzędów liturgicznych. W uroczystościach wzięło udział 15 kapłanów i ok. 3 tys. wiernych. Rozdzielono ok. 2,5 tys. Komunii Świętych. Wśród przybyłych kapłanów nie zabrakło księży pracujących w dekanacie, ale również byłych wikariuszy, a także ojców i braci zakonnych. W organizacji i przebiegu uroczystości pomagało kilku kleryków sandomierskiego seminarium duchownego. Wybudowanie nowego kościoła stało się możliwe dzięki ofiarności parafian i dokładnej, choć szybkiej pracy ekipy majstrów, którą stanowili górale z Poronina¹⁷².

¹⁶⁹ ADS, APG, b.p., Protokół wizytacji biskupiej w Głowaczowie w dniach 9–10 VIII 1963 r. Uroczystość poświęcenia i wmurowania kamienia węgielnego poprzedziły rekolekcje, które głosił ks. Bajgrowicz, pallotyn z radomskiego Młodzianowa. Por. APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 157.

¹⁷⁰ Ks. Piotr Gołębiowski w 1957 r. został mianowany biskupem pomocniczym sandomierskim, a po śmierci bp. Lorka decyzją papieża Pawła VI został wyznaczony na ordynariusza sandomierskiego. Wobec sprzeciwu i nacisków władz komunistycznych nigdy nie został biskupem diecezjalnym w Sandomierzu, lecz pełnił funkcję administratora apostolskiego z uprawnieniami ordynariusza. Zmarł nagle podczas odprawiania Mszy Świętej w Nałęczowie, został pochowany w podziemiach katedry sandomierskiej. Por. S. Siczek, *Kapłan – Biskup – Administrator Diecezji Sandomierskiej*, „Studia Sandomierskie” 3 (1982), s. 9–43; A. Warso, *Opowieść o biskupie Piotrze. W 30. rocznicę śmierci Sługi Bożego bp. Piotra Gołębiowskiego (1902–1980)*, Skarżysko-Kamienna 2010, passim.

¹⁷¹ ADS, APG, b.p., Protokół wizyty biskupiej w Głowaczowie z 20 XII 1964 r.

¹⁷² ADS, APG, b.p., Poświęcenie nowego kościoła w Głowaczowie przez bp. Piotra Gołębiowskiego 20 XII 1964 r.

Konsekracja głowaczowskiej świątyni odbyła się dwa lata później. Ks. proboszcz Sikorski i parafianie postanowili, że chcą, aby ich świątynia została konsekrowana w roku Tysiąclecia Chrztu Polski. Parafia przygotowywała się do uroczystości przez misje święte odbywające się w dniach 22–27 maja 1966 r., prowadzone przez księży redemptorystów. Po nich przystąpiono do ostatnich prac wykończeniowych wewnątrz świątyni. Udało się dokończyć posadzkę, zawiesić nowe stacje drogi krzyżowej, ufundowane i wykonane przez plastyczkę z podwarszawskiego Piaseczna, Hannę Szczypińską. Z białego kamienia zbudowano ołtarz główny, ufundowano nowe cyborium i tabernakulum. Ściany w nawie bocznej wykończono cegłą i białym kamieniem. Na tych ścianach w przyszłości miały zawisnąć płaskorzeźby św. Józefa i św. Wawrzyńca. Kościół wyposażono w lampy w nawie głównej oraz wstawiono witraże. Ukończono także balustrady w nawie głównej i na chórze. Przed samą konsekracją w dniach 19–20 października odbywały się nauki, które głosił ks. Jerzy Barcikiewicz – student Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Uroczystości konsekracyjne rozpoczęły się w sobotę 22 października. O godzinie 16.00 do Głowaczowa przyjechał bp Piotr Gołębiowski w towarzystwie ks. prał. Władysława Krawczyka, rektora sandomierskiego seminarium, oraz emerytowanego ks. kan. Antoniego Szewczyka. W obecności 26 kapłanów biskup udał się w stronę świątyni. Przy wejściu przywitała go delegacja parafian, a w kościele słowo powitania oraz sprawozdanie z wykonanych prac wygłosił ks. proboszcz Sikorski. Następnie bp Gołębiowski przewodniczył Mszy Świętej, w homilii pouczając wiernych o znaczeniu konsekracji kościoła. Po Mszy odbyła się procesja z relikwiami męczenników św. Wawrzyńca i św. Stanisława Biskupa, które dzień później umieszczono w ołtarzu głównym, a po procesji sufragan udzielił sakramentu bierzmowania 405 osobom. Niedziela 23 października rozpoczęła się kazaniem bp. Gołębiowskiego do dzieci na Mszy Świętej o godzinie 9.00. Eucharystią sprawowaną o godzinie 10.30 rozpoczęły się główne uroczystości konsekracji kościoła i ołtarza. Następnie biskup przewodniczył uroczystej sumie pontyfikalnej, podczas której także wygłosił kazanie. Po południu zostały erygowane nowe stacje drogi krzyżowej. W poniedziałek 24 października bp Gołębiowski sprawował Mszę Świętą w intencji zmarłych dobrodziejów parafii i kościoła, a także konsekrował kielich i patenę dla ks. Jana Mikosia z Kozienic. Bp Piotr Gołębiowski docenił przygotowanie parafii do uroczystości. W jego opinii ks. Sikorski dobrze wykorzystał okres dwóch lat od poświęcenia kościoła, przede wszystkim na wyposażenie świątyni oraz wykonanie wielu prac wykończeniowych. Sandomierski sufragan zauważył także dobre przygotowanie liturgiczne uroczystości. Komentował je były wikariusz, ks. Marian Ludwiński, a całość przebiegła przy licznych udziałach kapłanów, w tym księży z dekanatu, byłych wikariuszy, księży z Sandomierza, Radomia, kurialistów oraz zarządu seminarium. Warto zauważyć, że bp Gołębiowski docenił i wyróżnił wkład świeckich, który od początku byli obecni na placu kościelnym, najpierw pomagając przy gromadzeniu materiałów, a po uzyskaniu zgody na budowę nie szczędzili sił przy pracach budowlanych. Biskup wymienił Henryka Wawera

– murarza z Głowaczowa, Jana Wilka – ucznia kamieniarskiej szkoły z Czarnolasu, a także Stanisława Wojsiaka z Michałowa, który wyszukiwał kamień pod budowę¹⁷³.

Ostatnim niejako aktem we wznoszeniu nowego kościoła była dla głowaczowskich parafian wizytacja biskupa w maju 1968 r. O godzinie 16.30 przyjechał bp Gołębiowski. Celem przybycia oprócz wizytacji była również konsekracja trzech ołtarzy bocznych oraz udział w Dniu Maryjnym z okazji 150-lecia diecezji sandomierskiej. Pomimo niesprzyjającej pogody powitanie odbyło się w obecności licznie zgromadzonych parafian. Słowa powitania skierował do gościa najpierw ks. Sikorski, a następnie wierni świeccy. Biskup przewodniczył Mszy Świętej, podczas której wygłosił homilię i udzielił sakramentu bierzmowania 327 osobom. O 21.00 wziął udział w Apelu Jasnogórskim, który jest śpiewany w Głowaczowie codziennie. Dzień później biskup wygłosił przemówienie do wiernych podczas porannej adoracji, a przed sumą konsekrował trzy boczne ołtarze: Najświętszej Maryi Panny, św. Wawrzyńca i św. Józefa. Konsekrował także cztery portatyłe dla diecezji. We wszystkich ołtarzach biskup umieścił relikwie św. męczenników Laurenta i Pacyfika. Po Mszy Świętej administrator apostolski poprowadził procesję eucharystyczną. W ołtarzu głównym kościoła w Głowaczowie znajduje się przedstawienie Maryi z Dzieciątkiem Jezus. Gdy ks. Sikorski podczas okupacji niemieckiej był wikariuszem w radomskiej farze, odnalazł w skarbcu nad zakrystią ten obraz, będący w bardzo złym stanie. Decyzją ówczesnego proboszcza kościoła św. Jana, ks. Wacława Kosińskiego, w porozumieniu z władzą diecezjalną obraz został przekazany parafii w Głowaczowie, a koszty jego renowacji pokrył dziekan iłżecki, ks. Józef Dziadkiewicz¹⁷⁴.

Duszpasterstwo parafialne

W pierwszym roku proboszczowania w parafii ks. Sikorskiemu udało się wprowadzić nowe nabożeństwa dla ożywienia życia religijnego powierzonych sobie wiernych. Była to godzina święta do Niepokalanego Serca Matki Bożej. Proboszcz zapraszał także parafian do uczestnictwa w cosobotnich adoracjach Najświętszego Sakramentu. Z radością zauważał, że zwiększyła się frekwencja na niedzielnych Mszach Świętych. Pomimo niewielkiej liczby dzieci na świątecznych nabożeństwach, gdyż rodzice nie przyprowadzali maluchów do kościoła z powodów dalszych odległości i braku odpowiedniej odzieży, proboszcz cieszył się z życzliwości i ofiarności, jaką został obdarzony przez swoich parafian. Ks. Sikorski zauważył, że w pierwsze piątki miesiąca mało mężczyzn i młodych osób przystępuje do Komunii Świętej¹⁷⁵. Chcąc zaradzić sytuacji, którą zauważył, zaczął prowadzić akcje aktywizacyjne wśród miejscowej młodzieży i zapraszać ją do parafialnego chóru oraz

¹⁷³ ADS, APG, b.p., Konsekracja kościoła w Głowaczowie 23 X 1966 r.; ADS, APG, b.p., Protokół z wizyty biskupiej w Głowaczowie i konsekracji kościoła w dniach 22–24 X 1966 r.

¹⁷⁴ ADS, APG, b.p., Protokół wizytacji kanonicznej w Głowaczowie w dniach 23–24 V 1968 r.

¹⁷⁵ ADS, APG, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do bp. Lorka z 6 I 1953 r.

kółka ministranckiego¹⁷⁶. Zdarzyło się także, że odpust ku czci patrona parafii, św. Wawrzyńca, przypadał w środę. Proboszcz został wezwany przez lokalne władze, aby główne uroczystości kościelne nie odbywały się w dniu roboczym, lecz w niedzielę. Ks. Sikorski nie mógł podjąć takiej decyzji, ponieważ wykraczała ona poza jego kompetencje. Uważał jednak, że parafianie są bardzo zaangażowani w życie kościoła lokalnego i chętnie biorą udział w kościelnych uroczystościach, nie zaniedbując przy tym własnych obowiązków gospodarskich ani wobec państwa. Niemniej jednak obiecał zwrócić się do biskupa ordynariusza o zgodę na przeniesienia odpustu na niedzielę¹⁷⁷. Kuria sandomierska wyraziła zgodę, aby uroczystości ku czci św. Wawrzyńca odbyły się w dzień świąteczny. Uzasadniając to zezwolenie, powoływano się na opóźnione żniwa oraz stałą niepogodę utrudniającą pracę na roli¹⁷⁸. Szczególnym polem działalności duszpasterskiej ks. Sikorskiego, które upodobał sobie w poprzednich miejscach pracy kapłańskiej, było duszpasterstwo młodzieży. Zwłaszcza gdy był proboszczem w Głowaczowie, otoczył opieką tych, którzy byli najbardziej narażeni na indoktrynację komunistyczną. Chcąc poznać stopień zlaicyzowania młodych w dekanacie kozienickim, zachęcał lokalnych księży do przeprowadzenia ankiety na temat przynależności organizacyjnej, która pomogłaby mu zorientować się w sytuacji. Na forum dekanatu proboszcz z Głowaczowa pracował aktywnie nad nowymi dyrektywami, które miały przyciągnąć młodzież do angażowania się w życie parafii. Ks. Sikorski wyróżniał się na tym polu, często organizował nabożeństwa skierowane do młodych, na które zapraszał księży i zakonników spoza dekanatu. Przy okazji ksiądz proboszcz docierał również do rodziców swoich podopiecznych, zwłaszcza matek, aby zachęcały swoje dzieci do działalności przy parafii. Ciekawym pomysłem ks. Sikorskiego były katechezy pokazowe organizowane w Głowaczowie, które polegały na wytworzeniu takiej atmosfery spotkania, kiedy to wszyscy siebie nawzajem katechizowali. Proboszcz zachęcał, aby takie formy katechizacji przeprowadzano we wszystkich parafiach dekanatu. Nie zapominał także o wychowaniu swoich parafian do odpowiedzialności za instytucje kościelne w diecezji i w kraju. Proboszcz przekazywał zalecane ofiary na KUL oraz datki na zadłużoną kurię sandomierską¹⁷⁹.

Na początku lat 60. XX w. ks. Sikorski zaobserwował rozwój swojej parafii. Liczyła ona wówczas ok. 4,8 tys. osób, w tym 1,2 tys. rodzin. W ostatnim roku do I Komunii Świętej przystąpiło 138 dzieci, choć w tym samym wieku w parafii było ok. 850 dzieci. Ochrzczono 137 osób, odbyło się 47 ślubów i 52 pogrzeby. Podczas ostatniej wizytacji sakrament bierzmowania przyjęło 1 310 osób, w minionym roku rozdzielono 32,5 tys. Komunii Świętych. W niedziele odprawiano cztery Msze Święte z kazaniem. Jedna Eucharystia była Mszą wieczorną. W parafii urządzano nauki stanowe, organizowano Dni Chorych, Tygodnie Miłosierdzia i Tygodnie Trzeźwo-

¹⁷⁶ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 167–170.

¹⁷⁷ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 166.

¹⁷⁸ ADS, APG, b.p., Pismo kurii sandomierskiej do ks. Sikorskiego z 8 VIII 1955 r.

¹⁷⁹ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 119–121.

ści. Ok. 80 osób spośród parafian uczestniczyło w zorganizowanych rekolekcjach zamkniętych. W parafii naliczono ok. 70 tercjarzy franciszkańskich, 30 osób zrzeszonych w Kole Żywego Różańca i 25 ministrantów. W Głowaczowie mieszkały dwie rodziny Świadków Jehowy, ok. 10 małżeństw niesakramentalnych, a spowiedź wielkanocną opuszczało ok. 50 osób. Kilkanaście osób z parafii w ogóle nie uczęszczało do kościoła. Podczas niedzielnego obliczania frekwencji wiernych w kościele okazało się, że uczestniczy w nich jedna trzecia wiernych. W parafii występowały pewne problemy społeczne, takie jak pijaństwo, kłótnie rodzinne i sąsiedzkie. Rozwój duszpasterstwa parafialnego przebiegał pomyślnie¹⁸⁰. Czasem wytężonej pracy duszpasterskiej ks. Sikorskiego był czasem budowy nowego kościoła parafialnego. W tym okresie proboszcz oprócz skupiania się na sprawach organizacyjnych i materialnych starał się budzić zapał parafian do pogłębiania swojego życia religijnego. Zaowocowało to zobowiązaniem parafian do ukończenia budowy w roku Millennium. Oczywiście proboszcz zwracał się do swoich wiernych o wsparcie materialne, ale prosił także o modlitwy za wspólne dzieło, ponieważ wobec trudności modlitwa okazuje się niezbędną¹⁸¹.

W okresie proboszczowania ks. Sikorskiego na terenie parafii znajdowało się dziewięć szkół podstawowych. Były to placówki w Głowaczowie, Bobrownikach, Cecylówce, Łukawie, Lipie, Miejskiej Dąbrowie, Michałowie i Mariampolu i Grobnowoli Starej. Proboszcz Sikorski, który miał spore doświadczenie w katechizacji, chciał uczyć religii w tych placówkach. Jednak lokalny Wydział Oświaty odmówił mu prawa pracy w roli katechety¹⁸². Decyzja zapadła bez jakiegokolwiek uzasadnienia, mimo że w świetle obowiązujących przepisów ks. Sikorski posiadał kompetencje do katechezy szkolnej¹⁸³. Nauczaniem religii w szkole zajął się ówczesny wikariusz głowaczowskiej parafii, który na początku stycznia 1953 r. został zwolniony ze szkoły z powodu pozostawienia przez trzy godziny po lekcji religii dzieci z klasy czwartej bez opieki. Na nieodpowiedzialność katechety zareagowali zaniepokojeni rodzice. Sprawa została także zgłoszona do Powiatowego Wydziału Oświaty, który wyznaczył inspektora do zbadania tego incydentu. Efektem przeprowadzonego dochodzenia była rozmowa z księdzem wikariuszem oraz wspomniane zwolnienie.

¹⁸⁰ ADS, APG, b.p., Protokół wizytacji biskupiej w Głowaczowie w dniach 9–10 VIII 1963 r.

¹⁸¹ ADS, APG, b.p., Protokół wizyty biskupiej w Głowaczowie i konsekracji kościoła w dniach 22–24 X 1966 r.

¹⁸² ADS, APG, b.p., Pismo kierownika Wydziału Oświaty do ks. Sikorskiego z 25 VI 1952 r.; *Rocznik diecezji sandomierskiej 1958*, dz. cyt., s. 51–52.

¹⁸³ H. Konopka, *Podstawowe uregulowania prawne nauczania religii w powojennej Polsce (1944–1956)*, „Białostockie Teki Historyczne” 1 (1995), s. 123–126. Ksiądz Sikorski ukończył studia uniwersyteckie z zakresu teologii, a przede wszystkim posiadał świadectwo ukończenia seminarium duchownego. Nie ma wzmianki o misji kanonicznej, lecz można przypuszczać, że z otrzymaniem jej nie byłoby problemu. Por. R. Gryz, *Usuwanie nauki ze szkół diecezji kieleckiej w latach 1945–1956*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” (1997), nr 2, s. 153.

Oznaczało to faktyczne wyrugowanie katechezy szkolnej z placówek oświatowych na terenie parafii głowaczowskiej. Ks. Sikorski postanowił wtedy, że sam zorganizuje katechizację dzieci i młodzieży¹⁸⁴. Wobec pogwałcenia obowiązującego porozumienia między rządem a Episkopatem, w którym strona świecka zobowiązała się do nieograniczania stanu nauczania religii w szkołach, proboszcz postanowił tworzyć na terenie swojej parafii własne punkty katechetyczne¹⁸⁵. Ks. Sikorski tworzył miejsca do katechizacji w wioskach, w prywatnych domach swoich parafian. Nauczaniem religii nie zajmował się sam, lecz wyznaczone przez niego kobiety, które osobiście przygotowywał do pełnienia powierzonej funkcji poprzez swoisty egzamin z podręczników katechetycznych i katechizmu. Wyznaczone punkty katechetyczne znajdowały się w sporej odległości od kościoła parafialnego¹⁸⁶. W wyniku kolejnych rozmów na szczeblu centralnym zapadły decyzje, aby nie zakładać nowych punktów katechetycznych oprócz tych istniejących w kaplicach i kościołach¹⁸⁷. Wobec takiego obrotu sprawy głowaczowski proboszcz zobowiązał się do zlikwidowania dotychczas istniejących miejsc nauczania religii działających w parafii¹⁸⁸.

Pod koniec listopada 1956 r. władze państwowe pod presją społeczeństwa zdecydowały się przywrócić nauczanie religii w szkołach podstawowych i średnich. Miały to być lekcje nieobowiązkowe. Powrót szkolnej katechezy do danej placówki oświatowej miał nastąpić na wyraźne życzenie rodziców wyrażone w formie pisemnej deklaracji¹⁸⁹. Zaistniała sytuacja otworzyła ks. Sikorskiemu możliwość prowadzenia katechezy w placówkach leżących na terenie parafii. Proboszcz zaczął uczyć w szkołach podstawowych w Głowaczowie i Lipie. Ten stan rzeczy nie trwał jednak długo. Na kolejnej fali walki rządu z religią w szkołach ks. Sikorski został oskarżony o stosowanie kar cielesnych wobec uczniów, którzy źle się zachowywali podczas jego lekcji lub wykazywali słabe postępy w nauce. Stosowanie niewłaściwych metod wychowawczych zostało potwierdzone podczas rozmowy z uczniami klasy pierwszej: Henrykiem Kańskim i Tadeuszem Ryczkowskim, którzy w obec-

¹⁸⁴ ADS, APG, b.p., List ks. Sikorskiego do bp. Lorka z 26 I 1953 r. Proboszcz uważał, że zwolnienie wikariusza ze szkoły spowoduje, iż nie będzie miał co robić w parafii. Ks. Sikorski doradzał biskupowi przeniesienie wikarego do Radomia, na dobrą pod względem duszpasterskim placówkę. Proboszcz czuł się na siłach, aby przez jakiś czas samodzielnie posługiwać w parafii.

¹⁸⁵ P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 1, Poznań 1994, s. 233–234.

¹⁸⁶ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 158. Ks. Roman Żywczyk, proboszcz z parafii Świerże i ziomek ks. Sikorskiego, poinformował władze o prowadzonej w parafii Głowaczów katechizacji młodzieży. Informacje te zdobył podczas ostatniej spowiedzi w Głowaczowie. Ks. Żywczyk dziwił się również, że władze pozwoliły na budowę kościoła w Głowaczowie, a nie wydały zezwolenia dla Świerży. APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 161.

¹⁸⁷ R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 357.

¹⁸⁸ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 158.

¹⁸⁹ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej 1945–1967*, t. 2, *Duszpasterstwo i laicyzacja życia społecznego*, Sandomierz 2006, s. 220.

ności funkcjonariusza Komendy Powiatowej Milicji Obywatelskiej w Kozienicach wyznali, że ks. Sikorski kazał im całą lekcję klęczeć w kącie, a innych szarpał za uszy. W związku z tymi oskarżeniami proboszcz został zwolniony ze szkoły przez Inspektorat Oświaty w Kozienicach i pozbawiony prawa do nauczania religii¹⁹⁰. Zarzuty były oszczerstwem, a ks. Sikorski decyzję władz co do swojej osoby uznał za krzywdzącą. Pisemne odwołania w tej sprawie nie przyniosły pozytywnego rezultatu. Proboszcz jednak nie poddał się i kontynuował katechizację w nowo utworzonych punktach katechetycznych. Skoro wraz z jego zwolnieniem ustała katecheza szkolna, zaczął uczyć w tych samych miejscowościach, aby dzieci nie zostały bez nauki religii. Punkt katechetyczny w Głowaczowie był zlokalizowany w kaplicy i tam odbywały się lekcje. W razie potrzeby ks. Sikorski prznosił zajęcia do kancelarii parafialnej. W Lipie natomiast punktem katechetycznym zostało prywatne mieszkanie¹⁹¹. W latach 60. XX w. w parafii działało dziewięć punktów katechetycznych¹⁹².

Do licznych obowiązków proboszczowskich w Głowaczowie doszły jeszcze dodatkowe zadania duszpasterskie przydzielone przez bp. Lorka. Wobec konfliktu na tle przynależności parafialnej, do którego doszło w Studziankach, a także przyłączenia się wielu parafian ze Studzianek do Kościoła polskokatolickiego, biskup sandomierski postanowił wprowadzić w tej parafii nową organizację kościelną¹⁹³. Ks. Stanisława Sikorskiego mianował wikariuszem ekonomem części skonfliktowanej parafii, w skład której wchodziły wsie: Dąbrówka, Grabnowola Wieś i Grabnowola Kolonia. Ordynariusz uczył miejscowych księży, aby wykazali się wielką roztropnością w opiece duszpasterskiej nad powierzonymi sobie wioskami, a zwłaszcza nad ludźmi niechętnie nastawionymi do zaistniałej sytuacji. Biskup przestrzegał także, aby nie przyjmować samowolnie zorganizowanych składek. Najważniejsze zadanie wikariusza ekonomy polegało na kreowaniu pozytywnego wizerunku Kościoła

¹⁹⁰ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 133.

¹⁹¹ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 128.

¹⁹² ADS, APG, Protokół wizytacji biskupiej w Głowaczowie w dniach 9–10 VIII 1963.

¹⁹³ Parafia Studzianki została utworzona w 1942 r. Niestety dwa lata później na skutek działań wojennych kościół spłonął. Po wojnie mieszkańcy Łękawicy podjęli starania o utworzenie parafii w swojej wsi. Względy przemawiały za Łękawicą, ponieważ była już tam duża kaplica, plebania i szkoła. Kuria nie mogła jednak przysłać księdza na stałe, ponieważ borykała się z brakami kadrowymi. Także mieszkańcy Studzianek żądali od biskupa przysłania nowego proboszcza. W tym celu zbudowali nawet nową kaplicę. Kuria początkowo nie miała koncepcji rozwiązania tej trudnej sprawy. Ostatecznie podjęto decyzję o przeniesieniu siedziby parafii ze Studzianek do Łękawicy. Mieszkańcy Studzianek nie zaakceptowali owych zamian i interweniowali nawet u prymasa Wyszyńskiego. Nic to jednak nie zmieniło. W 1952 r. w parafii pojawili się wyznawcy polskokatolicy, nazywani *hodurowcami*, i przejęli kościół oraz plebanie w Studziankach. Zaczęli także tworzyć własne duszpasterstwo. B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, dz. cyt., s. 506–507.

katolickiego poprzez przykład własnego życia, gorliwego i oddanego modlitwie¹⁹⁴. Ks. Sikorski zapoznał się z sytuacją parafii Studzianki i przystąpił do działań mających na celu zniechęcenie tamtejszej ludności do hodurowców. Pomimo niewielkiej liczby wiernych rzymskokatolickich w Studziankach proboszcz z Głowaczowa kolportował ulotki, w których zamieszczał informacje zaczerpnięte z pisma „Niedziela” o polskim Kościele narodowym. Nawet przeprowadzona kontrola kieleckiego Prezydium WRN i konfiskata ok. 115 ulotek nie zniechęciła proboszcza do działań uświadamiających ludziom, czym jest Kościół narodowy¹⁹⁵. Za swoją akcję otrzymywał także pogrożki od jego wyznawców. Szykany te nasilały się zwłaszcza w okresie poświątecznym, aby odwieść ks. Sikorskiego od odwiedzania z kołędą katolików w Studziankach. Proboszcz jednak chodził z wizytą duszpasterską po wsi i nie spotkał się z żadnymi niepokojami¹⁹⁶. Także władze lokalne zdawały sobie sprawę z działalności głowaczowskiego proboszcza. Wiedziały, że ks. Sikorski rozsyła odezwy do swoich parafian i nastawia ich przeciw wyznawcom polskiego Kościoła narodowego¹⁹⁷. Gorliwość proboszcza z Głowaczowa nie uszła także uwagi proboszcza parafii polskokatolickiej, ks. Eugeniusza Wielachowskiego. Uważał on ks. Sikorskiego za osobę bardzo aktywną w uprzykrzaniu życia jemu i jego parafianom. Oskarżał go o nastawianie ludności i kleru rzymskokatolickiego przeciwko wyznawcom Kościoła narodowego. Te działania doprowadziły do ustania kontaktów towarzyskich. Ludność polskokatolicka stała się obiektem kpin, obelg i społecznego potępienia. Proboszcz Wielachowski sam doświadczył ostracyzmu, kiedy spotkał ks. Sikorskiego jadącego autobusem. Proboszcz z Głowaczowa miał na jego widok odwrócić głowę i całkowicie ignorować przez całą podróż. Wielachowski wiedział, że ks. Sikorski grozi z ambony swoim parafianom, że kontakty z hodurowcami spowodują brak rozgrzeszenia podczas spowiedzi. Proboszcz polskokatolicki zdawał sobie sprawę, że dobre początkowo traktowanie jego wiernych w Studziankach zmieniło się przez działalność ks. Sikorskiego z Głowaczowa, który rozpętał kampanię propagandową. Ludność w obawie przed społecznym wykluczeniem przestała przechodzić na wiarę Kościoła narodowego. Swoistą agentką ks. Sikorskiego w Studziankach miała być Zofia Podsiadło, która często dokuczała hodurowcom, a wraz z synem utrzymywała dobre kontakty z głowaczowskim proboszczem. Wielachowski oskarżał ks. Sikorskiego o finansowanie Zofii Podsiadło, aby ta obrażała hodurowców. Według proboszcza polskokatolickiego działania proboszcza z Głowaczowa posunęły się zbyt daleko, z pogwałceniem zasad etycznych oraz wbrew za-

¹⁹⁴ AKR, APS, b.p., Pismo bp. Lorka do proboszczów w związku z wydarzeniami w Studziankach z 6 III 1952 r.; AKR, APS, b.p., Nominacja na wikariusza ekonoma części parafii Studzianki z 26 III 1952 r.

¹⁹⁵ ADS, APG, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do bp. Lorka z 6 I 1953 r.

¹⁹⁶ AKR, APS, b.p., List ks. Sikorskiego do bp. Lorka z 26 I 1953 r.

¹⁹⁷ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 167–170.

pisanej w konstytucji wolności religijnej. Pomimo zainteresowania tą sprawą władz lokalnych nie potrafiły one rozwiązać zaistniałego problemu¹⁹⁸.

Proboszcz Sikorski, faktycznie bardzo zapracowany w Głowaczowie, nie zapomniał jednak o swoich towarzyszach broni z leśnych oddziałów partyzanckich. Dla nich pozostał kapłanem i jak tylko mógł, roztaczał nad nimi opiekę duszpasterską. W 1957 r. został zaproszony na Mszę dla radomskich środowisk kombatanckich. Podczas uroczystej celebracji wygłosił kazanie, które bardzo starannie przygotował¹⁹⁹. Kapłan był także obecny podczas uroczystości w tym samym kościele podczas złożenia urny z ziemią z pól bitewnych 72. pp w 1939 r., a także z miejsc walk i potyczek partyzanckich 72. pp Armii Krajowej. Podczas tej uroczystości ksiądz kapłan również wygłosił kazanie²⁰⁰. W 1967 r., aby upamiętnić 25. rocznicę powstania AK, a także ku czci obrazu Matki Boskiej AK namalowanego podczas powstania

¹⁹⁸ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 138–144, 154.

¹⁹⁹ Ksiądz „Jęć” przypomina, że po powrocie z partyzantki, gdy został prefektem w szkole, to właśnie w kościele Garnizonowym organizował dla uczniów nabożeństwa, podczas których zawsze mówił o żołnierzach 72. pp AK. Mówił, że usilnie modlił się za swoich kolegów z lasu, zwłaszcza w czasie tuż po wojnie, kiedy wielu z nich było więzionych. Ks. Sikorski bardzo się cieszył, że spotykają się w takim gronie na Mszy Świętej. Wyrżał wdzięczność Bogu za bohaterstwo żołnierzy – synów ziemi radomskiej. Okres całej okupacji niemieckiej wspominał jako podsycany tradycją ojców czas walki o posiadanie wolnej ojczyzny. Wspominał pamięć poległych i zamordowanych, mówił o zbrodniach na Firleju. Zwracając się do obecnych na uroczystości dowódców, ks. Sikorski dziękował za ich bohaterstwo i trud, który nie pozwolił najeźdźcy czuć się bezpiecznie w okupowanym kraju. Wspominał także czas powojenny naznaczony przepelnionymi więzieniami, gdzie torturowano osadzonych, prowadzono śledztwa, skazywano na długoletnie wyroki oraz wykonywano kary śmierci. Prześladowania akowców to w opinii kaznodziei zniewaga dla całego narodu. Dopiero ostatni czas po październiku przyniósł urzędowe protesty przeciwko krzywdom i powojennemu napiętnowaniu. Ks. Sikorski, kończąc, prosił, aby w relacjach między kombatanami tak jak kiedyś panowała miłość i poświęcenie dla Polski. Przypominał, że walka o Polskę to nie tylko walka o terytorium, ale także o ducha narodu. AKR, APS, b.p., Kazanie wygłoszone w kościele Garnizonowym w Radomiu po Październiku '56 do żołnierzy partyzantów AK z 72. pp dnia 10 II 1957 r.

²⁰⁰ Kaznodzieja wspominał obrazy z września 1939 r., które zapadły mu w pamięć. Mówił o ludziach, którzy czekali na powrót bliskich, oraz o wielu wyrazach miłości do zaatakowanej ojczyzny. Ks. Sikorski wspominał dowódcę okręgu, gen. Jana Zientarskiego, ale nie chciał mówić o toczonych walkach, przytaczać dat, pseudonimów ani bohaterskich czynów. Według niego najważniejsi są po prostu ludzie, którzy oddali swoje życie na początku wojny, później w okresie walk partyzanckich, ale również ci, którzy polegli w okresie powojennym. Właśnie ci żołnierze mają pierwszeństwo w panteonie obrońców Polski. AKR, APS, b.p., Kazanie wygłoszone w kościele Garnizonowym 3 IX 1957 r. na nabożeństwie za poległych wraz ze złożeniem urny z ziemią z pól bitewnych żołnierzy 72. pp w 1939 r. oraz z miejsc walk i potyczek żołnierzy partyzantów AK 72. pp.

warszawskiego, byli żołnierze 72. pp wraz z dowódcą, gen. Janem Zientarskim, ufundowali tablicę, która zawisała w głowaczowskiej świątyni²⁰¹.

Ks. Stanisław Sikorski, będąc kapłanem aktywnym duszpastersko, prowadzącym różne działalności w swojej parafii, zajęty katechezą najpierw szkolną, a później w punktach katechetycznych, oddany sprawie podzielonej parafii w Studziankach, zaangażowany w posługę kapelana wśród byłych towarzyszy broni, za którą został czterokrotnie odznaczony Medalem Wojska²⁰², przez wiele lat nie miał możliwości wyjazdu na urlop, co spowodowało problemy zdrowotne. Dopiero po ośmiu latach pracy w parafii pojawiła się możliwość wypoczynku, co proboszcz wykorzystał, spędzając urlop w Nałęczowie²⁰³. Okazja kolejnego wyjazdu nadarzyła się dziewięć lat później z powodu obecności w parafii księdza, który mógł zastąpić proboszcza w obowiązkach duszpasterskich. Ks. Sikorski tym razem udał się do Ciechocinka²⁰⁴. Proboszcz był także autorem wspomnienia o swoim zmarłym koledze z seminarium, ks. Mieczysławie Stasz, który także był kapłanem wojskowym, lecz posługiwał w Polskich Siłach Zbrojnych na Zachodzie i tam pozostał po wojnie²⁰⁵.

Nadanie właściwych ram prowadzonemu przez siebie duszpasterstwu, życzliwe relacje między proboszczem a parafianami, jak też inicjatywy duszpasterskie głowaczowskiego proboszcza nie uszły uwagi sandomierskiego ordynariusza, który podczas pracy ks. Sikorskiego w Głowaczowie dwukrotnie proponował mu objęcie innego probostwa. Pierwsza taka możliwość pojawiła się w 1963 r. i dotyczyła pracy na osiedlu Piaski w Ostrowcu Świętokrzyskim²⁰⁶. Dwa lata później kuria sandomierska chciała mianować ks. Sikorskiego proboszczem w Kozienicach. Sam zainteresowany zgodził się na przeniesienie z Głowaczowa, lecz nominacja ta nie doszła jednak do skutku w wyniku ingerencji władz państwowych. Konflikt ten został szerzej omówiony w kolejnym paragrafie²⁰⁷. Także na forum dekanalnym ks. Stanisław wyrastał na postać wybitną. Już trzy lata po objęciu probostwa

²⁰¹ ADS, APG, Inwentarz kościelny „Fundi Instructi” parafii Głowaczów, k. 11.

²⁰² AKR, APS, b.p., Odznaczenie ks. Sikorskiego przez gen. Tadeusza Pełczyńskiego z 16 XII 1969 r. Numer legitymacji: 15916.

²⁰³ AKR, APS, b.p., List ks. Sikorskiego do bp. Lorka z 5 II 1959 r. Rozumiejąc potrzebę wypoczynku, którego brak proboszczowi z Głowaczowa, bp Lorek proponował wsparcie finansowe do wykorzystania na urlopie. Ks. Sikorski wyraził wdzięczność, lecz odmówił przyjęcia pieniędzy. Proboszcz wyjechał na urlop po Środzie Popielcowej.

²⁰⁴ AKR, APS, b.p., Prośba ks. Sikorskiego o udzielenie urlopu z 12 VIII 1968 r. Proboszcz zamierzał odpoczywać w dniach 19–28 sierpnia. Zgody na urlop udzielił bp Walenty Wójcik.

²⁰⁵ S. Sikorski, *Śp. ks. Mieczysław Stasz*, KDS 54 (1961), nr 10, s. 308–311.

²⁰⁶ AKR, APS, b.p., List ks. Sikorskiego do bp. Lorka z 16 I 1963 r. Ks. Sikorski nie chciał opuszczać Głowaczowa, mając na uwadze dobro prac prowadzonych przy budowie nowego kościoła. Wyrażał swoją niepewność co do objęcia proponowanej parafii.

²⁰⁷ AKR, APS, b.p., Pismo kurii sandomierskiej do ks. Sikorskiego w sprawie możliwości objęcia parafii w Kozienicach z 20 XI 1965 r.; AKR, APS, b.p., Odpowiedź ks. Sikorskiego z 25 XI 1965 r.

w Głowaczowie został wybrany na wicedziekana dekanatu, a w 1966 r. mianowany dziekanem kozienickim²⁰⁸. Już kilka dni po nominacji uczestniczył w konferencji wszystkich dziekanów, która odbywała się w Sandomierzu²⁰⁹. Z racji otrzymanej funkcji ks. Sikorski musiał przesłać do kurii odpowiednie dokumenty, na które składały się: tekst przysięgi, wyznanie wiary oraz przysięga antymodernistyczna²¹⁰. Jedną z pierwszych decyzji nowego dziekana miała charakter duszpasterski. Ks. Sikorski postanowił, że w listopadzie odbędzie się dekanalna pielgrzymka na Jasną Górę. O planowanym przyjeździe zostali powiadomieni ojcowie paulini²¹¹.

Głowaczowscy parafianie nie mogli się pogodzić z decyzją biskupa o przeniesieniu ks. Sikorskiego do Radomia. W tej sprawie interweniowali u władz diecezjalnych oraz specjalnym pismem u prymasa Wyszyńskiego. Parafianie chcieli, aby ks. Sikorski wrócił na probostwo do Głowaczowa, a jeżeli to niemożliwe, to ubiegali się o nominację dla ks. Mączyńskiego, który w ich opinii wykazuje styl pracy podobny do dotychczasowego proboszcza. Parafianie uważają, że odesłanie do Radomia jest spowodowane działalnością księży i osób świeckich, które nie darzą proboszcza życzliwością i nie doceniają pracy wykonanej przez niego w Głowaczowie²¹². Wysłki czynione przez wiernych nie przyniosły skutku, a więc 5 kwietnia 1971 r. w obecności ks. dziekana Adama Sochy ks. Sikorski zdał parafię w Głowaczowie nowemu proboszczowi, którym został ks. Adam Porębski. Ustupający duszpasterz przedstawił stan materialny i duchowy parafii oraz informację, że wysokość długów

²⁰⁸ AKR, APS, b.p., Zatwierdzenie przez bp. Lorka wyboru ks. Sikorskiego na stanowisko wicedziekana kozienickiego z 10 VII 1964 r.; AKR, APS, b.p., Nominacja na dziekana kozienickiego z 24 II 1966 r.; KDS 59 (1966), nr 9, s. 195. Wobec braku zgody władz na objęcie probostwa w Kozienicach bp Lorek mianował ks. Sikorskiego dziekanem, co nie wymagało zgody rządzących.

²⁰⁹ AKR, APS, b.p., Prośba o wydanie zaświadczenia o obecności na konferencji dziekanów z 2 III 1966 r.; Zaświadczenie wydanie przez kurię. Wikariusz generalny bp Piotr Gołębiowski potwierdził obecność ks. Sikorskiego na kilkugodzinnej konferencji dziekanów w Sandomierzu.

²¹⁰ AKR, APS, b.p., List ks. Sikorskiego do bp. Lorka z 4 III 1966 r. Dziekan Sikorski zapewnia biskupa ordynariusza, że będzie się starał nie zawieść zaufania, jakim go obdarzono wraz z nową nominacją.

²¹¹ ADS, Akta dekanatu kozienickiego (1918–1981) [dalej: ADK], b.p., List ks. Sikorskiego do kurii sandomierskiej z 29 X 1966 r. Podczas tego zjazdu na wicedziekana wybrano ks. Aleksandra Babskiego, proboszcza parafii Narodzenia NMP w Roznieszewie, a dekanalnym wizytatorem katechezy ustanowiono ks. Bronisława Głogowskiego, proboszcza z Brzeźnicy. Na dekanalną pielgrzymkę oprócz ks. Sikorskiego jako opiekun duszpasterski miał jechać proboszcz i wikariusz z Magnuszewa.

²¹² ADS, APG, b.p., Pismo mieszkańców parafii do bp. Piotra Gołębiowskiego z 10 III 1971 r.; AKR, APS, b.p., Pismo mieszkańców parafii Głowaczów do kard. Stefana Wyszyńskiego z 31 III 1971 r.; AKR, APS, b.p., Pismo Sekretariatu Prymasa Polski do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z 1 IV 1971 r.

została podana do wiadomości publicznej podczas niedzielnych nabożeństw 14 i 21 lutego w obecności ks. dziekana Sochy²¹³.

Proboszcz przez lata pracy w Głowaczowie doskonale zdawał sobie sprawę, że są ludzie, którzy nie szczędzą mu oszczerstw i chcą zbić osobisty kapitał kosztem Kościoła. Rozumiał to jako trudności czynione przez „złego”. Nie przejmował się tym, co mówią inni, wszelkie zaś trudności ofiarowywał Bogu. Jediną sytuacją, na którą zareagował, było uderzenie w dobre imię ks. Staromłyńskiego. Zdarzyło się to już po jego wyprowadzce z Głowaczowa do Radomia. Ks. Sikorski przypomniał głowaczowskiemu parafianom, że to właśnie ów ksiądz pomagał mu w pierwszej kolędzie po objęciu probostwa, święcił pokarmy na stół wielkanocny oraz zastępował podczas pielgrzymek na Jasną Górę. Cennym wkładem ks. Staromłyńskiego w pomoc głowaczowskiej parafii były pożyczki udzielane ks. Sikorskiemu podczas budowy nowego kościoła. Proboszcz informował, że przychodząc do nowej parafii, przysięgał dbać o jej stan materialny i nie uszczuplić mienia parafii. Każdego dnia modlił się za parafię, parafian oraz często odprawiał Msze Święte w ich intencji. Parafianie chcieli także zapoznać się ze sprawą lichtarzy ofiarowanych przez ks. Krawczyka kościołowi w Głowaczowie, które nie pojawiły się w świątyni. Proboszcz wyjaśnił, że w rozmowie z ofiarodawcą doszli razem do przekonania, iż zakupione świeczniki nie nadają się do kościoła i trzeba zamówić nowe. Gotowe lichtarze zostały odkupione przez ks. Staromłyńskiego po kilkukrotnych prośbach proboszcza Sikorskiego. O całej sprawie wiedział zarówno wikariusz, jak i kościelny. Dziekan został również pomówiony o defraudację ofiar zebranych podczas kolędy, których część miał rzekomo oddać swojemu przyjacielowi, ks. Assendiemu. Dementując te doniesienia, ks. Sikorski zapewnił, że gdy opuszczał parafię w Głowaczowie, to właśnie ks. Emil przyjechał i ofiarował mu pieniądze na przeprowadzkę. Powołując się na swój honor, wyróżniony *Virtuti Militari*, ks. Sikorski przekonywał parafian, że padł ofiarą oszczerstw i że wszystko, co się mu zarzuca, zostało zdemaskowane jako kłamstwo²¹⁴. Także po nominacji dziekańskiej grupa parafian nie mogła zrozumieć, dlaczego dziekanem został akurat ich proboszcz, a nie ksiądz z Kozienic, a przecież dziekanem powinien zostać kapłan pracujący w mieście powiatowym. Ludzie protestowali przeciw tej decyzji u biskupa, ponieważ uważali ks. Sikorskiego za złego księdza i nie życzyli go sobie jako dziekana. Zarzucali mu materializm i brak empatii w stosunku do biednych. Anonimowa grupa na piśmie określała go jako człowieka bogatego, który zgromadził okazały majątek. Najpoważniejszy zarzut pod adresem proboszcza stawiano mu o pieniądze ginące z kasy parafialnej. Donoszono także o nielegalnym zbieraniu przez ks. Sikorskiego podpisów pod petycją broniącą kard. Wyszyńskiego szykanowanego przez władze²¹⁵. Także wśród dekanalnego du-

²¹³ ADS, APG, b.p., Informacje o objęciu parafii przez ks. Adama Porębskiego z 5 V 1971 r. Protokół zdawczo-odbiorczy miał zostać przesłany do kurii.

²¹⁴ ADS, APG, b.p., Wyjaśnienie ks. Sikorskiego ogłoszone 21 III 1971 r. na wszystkich Mszach Świętych w Głowaczowie odnośnie do lichtarzy i zebranych ofiar po kolędzie.

²¹⁵ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 76–78.

chowieństwa ks. Sikorski miał przeciwników. Po odwołaniu nominacji na proboszcza w Kozienicach wielu księży wyrażało swoje zadowolenie z tego faktu podczas rozmów przeprowadzanych z urzędnikami państwowymi²¹⁶.

Represje ze strony władz państwowych

Ks. Stanisław Sikorski jeszcze w okresie pracy w Radomiu znajdował się w kręgu zainteresowań nowych władz. Początkowo było to związane z głoszeniem kazań uznanych za „wrogie”²¹⁷. Okres pracy na probostwie w Głowaczowie szczególnie obfitował w bezpośrednie kontakty z władzą państwową na różnych szczeblach jej działania wobec całego Kościoła, a także wobec osoby ks. Sikorskiego oraz prowadzonych przez niego dzieł. Praktycznie od razu po rozpoczęciu pracy nowy proboszcz został uznany za kapłana o wrogim stosunku do obowiązującego wówczas porządku społeczno-politycznego. Władze uznawały go jednak, rzeczywiście zgodnie z prawdą, za kapłana całkowicie oddanego władzy kościelnej i ufającego decyzjom przełożonych²¹⁸.

Za pierwszą poważną konfrontacją ks. Sikorskiego z obowiązującym ustrojem państwowym można uznać wprowadzony przez komunistów Dekret z dnia 9 lutego 1953 r. o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych²¹⁹. Dekret ten umożliwiał władzom ingerencję i kontrolę nad polityką personalną polskich biskupów. Zgodnie z wprowadzonym prawem komuniści mieli wpływ na obejmowanie i usuwanie z pełnionych funkcji wikariuszy, proboszczów, a nawet biskupów i arcybiskupów. Wszyscy księża byli zobowiązani do złożenia stosownej przysięgi. Zgodnie z wytycznymi opracowanymi przez Wojewódzki Zespół Organizacji Masiowych w Kielcach proboszcz z Głowaczowa został zaliczony do grupy księży, którzy nie zostali dopuszczeni do ślubowania na wierność PRL. Należało do niej dwóch profesorów seminarium, dziesięciu proboszczów i administratorów oraz pięciu wikariuszy. Decyzję tę spowodowały zarzuty ciężące nad niedopuszczonymi. Według opinii władz duchowni ci w przyszłości powinni być pozbawieni także dotychczas zajmowanych stanowisk²²⁰. Złożenie ślubowania stało się możliwe dopiero w lutym 1954 r.²²¹ Pomimo urzędowo złożonego przyrzeczenia wierności

²¹⁶ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 69.

²¹⁷ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 161–162. W 1946 r. podczas kazania ks. Sikorski miał stwierdzić, że w Polsce rozpoczyna się walka z religią, a krajem rządzą ludzie niewierzący. W jego opinii w niedługim czasie stan ten doprowadzi do ogólnonarodowej katastrofy.

²¹⁸ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 123.

²¹⁹ Dz. U. 1953, nr 10, poz. 32, dziennikustaw.gov.pl/D1953010003201.pdf [dostęp: 30 XI 2020 r.]; Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom 2002, s. 107–116; S. Kowalik, *Eksperyment. Władze PRL wobec biskupa Piotra Gołębiowskiego 1957–1980*, Radom 2006, s. 27.

²²⁰ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, dz. cyt., s. 305.

²²¹ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 182. Ks. Sikorski złożył podpis pod rotą przyrzeczenia.

Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej ks. Sikorski nadal krytycznie wypowiadał się o władzy i o jej ingerencji w sprawy Kościoła. Swoje poglądy głosił nie tylko w rozmowach prywatnych, lecz także w kazaniach oraz na konferencjach dekanalnych. Uważał, że nie należy wierzyć władzom państwowym, współpracować z nimi ani wchodzić w jakiegokolwiek układy, ponieważ może to być wykorzystane jako oręż do walki z Kościołem²²². Był także świadomy, że UB wykorzystuje niektórych parafian do inwigilowania życia Kościoła²²³. W kazaniach omawiał fakty historyczne, które prowadziły do umacniania wiary chrześcijańskiej w Polsce. W rozmowach indywidualnych nie ukrywał swojego wrogiego stosunku zwłaszcza do tzw. ruchu księży postępowych, a niektórych z nich napominał do zaprzestania działalności w komisji księży patriotów. Ks. Sikorski często stwierdzał, że Kościół w żadnym punkcie nie może zgodzić się z tym, co proponują komuniści²²⁴. W początkowym okresie swej pracy w Głowaczowie proboszcz kilkakrotnie odniósł się pozytywnie do władz państwowych. Działania te były jednak spowodowane wyłącznie chęcią pozyskania przychylności administracji dla sprawy budowy nowego kościoła parafialnego²²⁵.

Władze państwowe planowały przejęcie gruntów należących do Kościoła, które określono jako „dobra martwej ręki”. W 1950 r. podjęto decyzję o utworzeniu Funduszu Kościelnego, który w teoretycznych założeniach miał służyć wspieraniu odbudowy budownictwa sakralnego. Był to jednak środek do przejęcia przez państwo ziem należących do wszystkich związków wyznaniowych z wyjątkiem gospodarstw proboszczowskich. Tzw. zabezpieczanie majątków rozpoczęło się jeszcze przed formalnym uchwaleniem stosownej ustawy przez sejm PRL²²⁶. Z sieci parafialnej rozpoczęto wykrawać połacie ziemskie i przeznaczać je na budynki użyteczności publicznej. Ks. Sikorski informował swoich przełożonych, że od kilku tygodni do parafii docierają informacje, jakoby Prezydium Gromadzkiej Rady Narodowej nosiło się z zamiarem budowy nowej szkoły na gruntach należących do parafii znajdujących się przy drodze na Warkę. Do proboszcza zgłosił się także p.o. przewodniczącego GRN wraz z komitetem rodzicielskim, aby uzyskać zgodę na rozpoczęcie budowy na ziemi kościelnej. Nawet jeżeli ksiądz by się nie zgodził, to w opinii przybyłych szkoła i tak miała powstać, tyle że z opóźnieniem. Ks. Sikorski zdziwił się niewiedzą urzędników, że nie on jest właścicielem ziemi, lecz parafia. Odwiedziny te zaniepokoiły go, tym bardziej że po

²²² B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, dz. cyt., s. 224.

²²³ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, dz. cyt., s. 157.

²²⁴ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 161–162.

²²⁵ Pozytywne wobec władz kazanie ks. Sikorskiego dotyczyło miłości ojczyzny i cierpień zdanych narodowi podczas ostatniej wojny. Kaznodzieja podkreślał także zasługi LWP i Armii Czerwonej w walce z hitlerowskim najeźdźcą. Chwalił szybką odbudowę miast oraz wsi. Według niego świetnym przykładem podnoszenia kraju z wojennych zniszczeń jest Warszawa. B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, dz. cyt., s. 130.

²²⁶ J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 236–237.

wizycie przewodniczącego i komitetu zaczął w tej sprawie otrzymywać pogróżki. Proboszcz zawiadomił biskupa, że przed wojną zaczęto budować szkołę poza Głowaczowem, znajdowały się tam nadal jej fundamenty, tak więc obok gruntów kościelnych jest do sprzedania odpowiedni pas ziemi również zlokalizowany przy szosie. Uznał za dziwne, że akurat z pola kościelnego, które ma 2 ha powierzchni, państwo chce wykroić pas pod budowę nowej szkoły²²⁷. Po upływie kilku miesięcy do ks. Sikorskiego ponownie przybyła delegacja, kolejny raz prosząc o odstąpienie kościelnej ziemi pod budowę placówki edukacyjnej. Ku lepszej orientacji biskupa proboszcz wysłał do kurii sandomierskiej plan sytuacyjny z zaznaczeniem spornego miejsca. Ks. Sikorski przekazał również informacje o nastrojach większości mieszkańców Głowaczowa, którzy są przeciwni proponowanej lokalizacji szkoły, chyba że państwo wypłaci odpowiednie odszkodowanie stronie kościelnej²²⁸. W lipcu 1953 r. Wydział Oświaty Prezydium WRN w Kielcach wezwał kurię sandomierską do zawarcia umowy sprzedaży ziemi pod nową szkołę, przekonując, że ziemia ta jest w tym celu niezbędna. Jednocześnie urząd ostrzegwał, że niesporządzenie umowy w terminie 15 dni spowoduje wszczęcie procedury, która w konsekwencji doprowadzi do wywłaszczenia spornego terenu²²⁹. W odpowiedzi kuria informowała stronę państwową, że nie jest właścicielem ziemi parafialnej. Wszystko leży w gestii proboszcza, który jest odpowiedzialny za powierzone mu mienie. Kuria sandomierska złożyła także protest przeciwko przejmowaniu ziemi²³⁰. Ks. Sikorski otrzymał polecenie z Sandomierza, aby udać się do Kielc i tam w Wydziale Oświaty przedstawić sprawę z punktu widzenia parafii²³¹. W Prezydium WRN proboszcz spotkał się z kierownikiem, który po wysłuchaniu jego racji skierował księdza do kierownika inwestycji. Ten przypomniał ks. Sikorskiemu o zagwarantowanej prawnie możliwości wejścia czynników państwowych w posiadanie cudzej własności. Pytano również proboszcza o kompetencje do zawarcia umowy sprzedaży ziemi. Stwierdzono także, że urzędowy tok w tej sprawie jest obwarowany terminami, po upływie których sprawa zostanie przekazana do Wydziału Społeczno-Administracyjnego, gdzie zapadnie decyzja, czy wywłaszczenie ziemi odbędzie się na drodze wymiany, czy wykupu. Na nic zdały się argumenty ks. Sikorskiego, który opowiadał o trudnościach parafii dotkniętej olbrzymimi zniszczeniami wojennymi. Proboszcz starał się przekonać swojego rozmówcę, że ziemia jest podstawowym źródłem utrzymania każdej parafii wiejskiej, dlatego wolałby, żeby wywłaszczenie odbyło się na drodze wymiany. Kierownik zapewnił ks. Sikorskiego, że jeżeli okaże się, iż owe grunty są parafii niezbędne, wówczas

²²⁷ ADS, APG, b.p., List ks. Sikorskiego do bp. Lorka z 23 XI 1952 r.

²²⁸ ADS, APG, b.p., List ks. Sikorskiego do bp. Lorka z 26 V 1953 r.

²²⁹ ADS, APG, b.p., Pismo Wydziału ds. Oświaty PWRN w Kielcach do kurii sandomierskiej z 6 VII 1953 r.

²³⁰ ADS, APG, b.p., Pismo kurii sandomierskiej do Odwoławczej Komisji Wywłaszczeniowej przy PWRN w Kielcach.

²³¹ ADS, APG, b.p., Pismo kurii sandomierskiej do ks. Sikorskiego z VII 1953 r.

dojdzie do wymiany. O wszystkim będzie powiadomiony zarówno proboszcz, jak i kuria²³². Postępowanie wywłaszczeniowe rozpoczęło się na wniosek Wydziału Oświaty Prezydium WRN w Kielcach, dotyczyło zaś terenu o powierzchni 10 tys. m². Wszczęcie procedury miało polegać na odebraniu prawa własności dotychczasowemu właścicielowi, czyli w tym przypadku parafii w Głowaczowie²³³. Na 13 października 1954 r. o godzinie 10.00 zaplanowano w PGRN w Głowaczowie rozprawę wywłaszczeniową na rzecz Skarbu Państwa reprezentowanego przez Wydział Oświaty Prezydium WRN w Kielcach. Oprócz sprawy nieruchomości ziemskiej rozpatrzono również możliwość odszkodowania, jakie parafia miała uzyskać z powodu wywłaszczenia²³⁴. W związku z tą rozprawą ks. Sikorski został wezwany do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu, by przedstawić wszelkie dokumenty związane z urzędem proboszcza parafii²³⁵. Próba obrony ze strony kościelnej nie przyniosła rezultatu. Decyzją Prezydium WRN w Kielcach ziemia o powierzchni 1 ha należąca do parafii Głowaczów została wywłaszczona i przeszła pod zarząd Wydziału Oświaty. W ramach odszkodowania Kościołowi przyznano kwotę 3 108 zł. Prośba ks. Sikorskiego, aby w zamian za wywłaszczenie państwo przyznało parafii inną działkę, nie została uwzględniona²³⁶.

Oficjalne kontakty z władzami państwowymi zostały w latach 60. XX w. zdominowane przez problemy, z którymi ks. Sikorski zmagał się do samego końca swojego pobytu w Głowaczowie. Należała do nich sprawa podatków, w tym 65-procentowego obciążenia instytucji kościelnych oraz nieprowadzenia przez proboszcza księgi inwentarzowej. W związku z rozpoczętymi inwestycjami parafia została obciążona zwiększeniem wymiaru podatkowego. W opinii proboszcza parafia, która poniosła tak wielkie straty w okresie wojny oraz ogromne koszty przy budowie nowego kościoła parafialnego, powinna być zwolniona z obciążeń podatkowych. Proboszcz nie chciał płacić podatku parafialnego w kwocie 120 tys. zł i czynił wszelkie starania, aby tego uniknąć. W tym celu nawiązał kontakt z jednym z posłów na Sejm PRL, Konstantym Łubieńskim, aby pomógł w Ministerstwie Finansów załatwić umorzenie podatku²³⁷. W związku z tym ks. Sikorski został wezwany do Prezydium PRN w Kozienicach. Tam przeprowadzono rozmowę, w toku której proboszcz z Głowaczowa postanowił działać zgodnie z prawem oraz respektować obowiązujące przepisy²³⁸.

²³² ADS, APG, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do kurii sandomierskiej z 23 VII 1953 r.

²³³ ADS, APG, b.p., Zawiadomienie kurii sandomierskiej przez PWRN w Kielcach o wszczęciu postępowania wywłaszczeniowego z 29 I 1954 r.

²³⁴ ADS, APG, b.p., Zawiadomienie Wydziału Społeczno-Gospodarczego PWRN w Kielcach z 18 IX 1954 r.

²³⁵ ADS, APG, b.p., Pismo kurii sandomierskiej do ks. Sikorskiego z 1954 r.

²³⁶ ADS, APG, b.p., Decyzja PWRN w Kielcach o wywłaszczeniu 1 ha ziemi należącej do parafii Głowaczów z 31 V 1955 r.

²³⁷ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 107.

²³⁸ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 107; B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, dz. cyt., s. 403; A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945–1970*, Kraków 1995, s. 144.

W celu poddania Kościoła w Polsce dodatkowym naciskom rządzący wprowadzili wymóg prowadzenia księgi inwentarzowej. Zgodnie z nowymi zasadami należało w niej spisać całe wyposażenie parafii, władze zaś zastrzegły sobie możliwość dowolnych kontroli wpisów do księgi i ich konfrontacji ze stanem faktycznym²³⁹. Kontrola księgi inwentarzowej w Głowaczowie odbyła się 12 września 1962 r. Okazało się, że ks. Sikorski nie prowadzi rzeczonej księgi wbrew obowiązującemu prawu. W związku z tym Wydział Finansowy Prezydium PRN w Kozienicach skierował sprawę do sądu. Ks. Sikorski został skazany na karę grzywny w wysokości 2,5 tys. zł²⁴⁰. Dwunastego stycznia 1966 r. parafia w Głowaczowie została ukarana za brak księgi inwentarzowej kwotą 2,9 tys. zł, którą proboszcz spłacał przez cały rok²⁴¹. Mimo to 3 grudnia po porannej Mszy Świętej, kiedy ks. Sikorski miał jechać przygotowaną furmanką do szkoły, podeszło do niego dwóch miejscowych milicjantów i odprowadziło na posterunek. Wraz z nimi udał się tam wikariusz. Na miejscu czekał komendant, który w rozmowie wezwał ks. Sikorskiego do uregulowania zaległych płatności wynikających z braku księgi inwentarzowej. Polecenie to spotkało się z ripostą księdza, który stwierdził, że podczas wojny słuchał rozkazów dowódców z AK, a teraz słucha biskupa. Komendant oświadczył wówczas, że wobec tego księdza czeka więzienie. Samochodem na radomskich numerach rejestracyjnych wywieziono ks. Sikorskiego w kierunku Radomia. O aresztowaniu proboszcza natychmiast powiadomiono biskupa ordynariusza, który polecił, aby we wszystkich kościołach dekanatu ogłoszono fakt aresztowania ks. Sikorskiego za posłuszeństwo wytycznym biskupa. W intencji uwolnienia księdza polecono odmawianie modlitwy *Pod Twoją obronę*²⁴². Sam bp Lorek wystosował telegram do Prezydium Rady Ministrów w Warszawie, w którym zaprotestował przeciwko ciągłemu nękanii duchownego. Przypomniwał, że zgodnie z orzeczeniem Sądu Najwyższego brak księgi inwentarzowej nie jest przestępstwem, jeżeli na podstawie innych źródeł możliwe jest ustalenie dochodów parafii. Biskup podważył zasadność decyzji władz o aresztowaniu ks. Sikorskiego z powodu niekonsekwencji, skoro z tych samych powodów innych uniewinniano. Sytuacja w Głowaczowie wywołała także zaniepokojenie wśród wiernych. Bp Lorek domagał się natychmiastowego uwolnienia ks. Stanisława Sikorskiego²⁴³. Również parafianie uwięzionego proboszcza wzięli sprawy w swoje ręce i już nazajutrz po zatrzymaniu kapłana wystosowali pismo do prymasa

²³⁹ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, dz. cyt., s. 416. Kościół odczytał zamiary komunistów jako całkowitą inwentaryzację majątku kościelnego w kraju i przygotowywanie do przejścia go przez organy państwa, aby uzupełnić zaległości podatkowe. Episkopat Polski protestował wobec nowych wytycznych, jednak strona rządowa nie cofnęła swoich decyzji.

²⁴⁰ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 115–116.

²⁴¹ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 1, dz. cyt., s. 419.

²⁴² AKR, APS, b.p., List ks. Stefana Siedleckiego do bp. Lorka z 4 XII 1966 r.

²⁴³ AKR, APS, b.p., Telegram bp. Lorka do Prezydium Rady Ministrów w Warszawie z 3 XII 1966 r.

Wyszyńskiego²⁴⁴, premiera Cyrankiewicza²⁴⁵ i posła Łubieńskiego²⁴⁶. Swoje słowo do parafian skierował również bp Lorek²⁴⁷. Ks. Sikorski w więzieniu spędził ponad miesiąc. Opuścił je 12 stycznia 1967 r. Utarczki z władzą trwały jednak nadal. Dość często wzywano proboszcza do Wydziału Finansowego i spisywano protokoły karne. Zdarzało się, że ks. Sikorski unikał stawiania się w wyznaczonym terminie mimo zapewnień, że wzywa się go nie jako osobę oskarżoną, lecz w charakterze składającego wyjaśnienia. Za nieusprawiedliwioną absencję głowaczowski proboszcz kilkakrotnie był urzędowo napominany oraz ostrzegany, że powtarzająca się nieobecność

²⁴⁴ Parafianie zawiadomili biskupa o aresztowaniu proboszcza. Powodem tego incydentu było skazanie ks. Sikorskiego na karę grzywny za nieprowadzenie księgi inwentarzowej, która to kara w razie niezapłacenia zostanie zamieniona na 20 dni więzienia. Ks. Sikorski otrzymał 22 listopada wezwanie na Komendę MO w Kozienicach. Nie stawił się, więc dlatego zdaniem parafian został aresztowany. Parafianie donieśli prymasowi, że przypadek ich proboszcza nie jest jedynym w diecezji sandomierskiej. Ks. Sikorskiego nazwali księdzem kryształowym, nieugiętym wobec trudności i silnym. Podkreślili jego wyraźny zakaz, aby pomimo prowadzonej składki nie wykupywać go z więzienia. Prymasa prosili o interwencję. AKR, APS, b.p., List wiernych parafii Głowaczów do prymasa Wyszyńskiego z 4 XII 1966 r.

²⁴⁵ Parafianie napisali do premiera, przypominając partyzancką przeszłość ks. Sikorskiego. Jako powód uwięzienia księdza proboszcza wskazują brak spisu rzeczy kościelnych, których domagał się Wydział Finansowy z Kozienic. Parafianie poinformowali premiera, że okazywanie tych spisów zostało zabronione przez biskupa. Proboszcza uważają za osobę niewinną. Proszą premiera o uwolnienie ks. Sikorskiego, który jest dla nich ważną osobą. Fakt jego uwięzienia w ich oczach rzuca cień na jego oprawców. Przytoczyli ostatnie wystąpienie premiera Cyrankiewicza, który na zjeździe historyków mówił o niemożliwości wymazania Kościoła z historii Polski. W ich opinii to, co spotkało ks. Sikorskiego, jest prześladowaniem Kościoła. AKR, APS, b.p., List wiernych parafii Głowaczów do premiera Cyrankiewicza z 4 XII 1966 r.

²⁴⁶ Parafianie zwrócili się z prośbą o interwencję w sprawie proboszcza Sikorskiego, który został uwięziony, gdyż nie zapłacił grzywny zasądzonej za nieprowadzenie księgi inwentarzowej. Ich zdaniem proboszcz odznaczający się szlachetnością charakteru, licznymi zasługami, a nadto budowniczy kościoła, patriota, kapelan Armii Krajowej, autorytet dla wielu – został potraktowany jak pospolity przestępca. Parafianie byli rozgoryczeni, a jednocześnie zdumieni tym faktem. AKR, APS, b.p., List wiernych parafii Głowaczów do posła Łubieńskiego z 4 XII 1966 r.

²⁴⁷ Biskup wyraził współczucie wiernym pozbawionych pełnej opieki duszpasterskiej. Podziękował za modlitwę w intencji uwięzionego księdza i natychmiastowe starania parafian u władz państwowych, aby proboszcza uwolnić. Zdaniem biskupa 15-letnia praca ks. Sikorskiego w Głowaczowie to czas niezwykle ważny i owocny. To właśnie parafianie są naczynymi świadkami jego trudu, poświęcenia i pracy. Ten długi czas to okres dobrej współpracy księdza z wiernymi, czego widocznym znakiem jest nowy kościół. Biskup wyraził zdziwienie i żal, że kapłana tak zasłużonego dla społeczności lokalnej i diecezjalnej potraktowano jak zwykłego przestępcę. Bp Lorek orzekł, że główną przyczyną uwięzienia ks. Sikorskiego jest jego wierność Bogu. Ordynariusz zapewnił, że łączy się w modlitwie z parafią i wyraził nadzieję, że cierpienie ks. Sikorskiego jest zaszczytem wobec Boga i Kościoła. Biskup podziękował parafianom za ich postawę, modlitwę, życzliwość i podjęte starania. AKR, APS, b.p., List bp. Lorka do parafian w Głowaczowie z 6 XII 1966 r.

będzie karana grzywną²⁴⁸. Zdarzało się, że w obronie szykanowanego księdza stała kuria sandomierska, która wystawiała wtedy pismo wyznaczające ewentualną linię obrony²⁴⁹. Proboszcz Sikorski był również wielokrotnie karany grzywną za niezłożenia sprawozdania z działalności punktów katechetycznych działających na terenie parafii²⁵⁰.

Sprawą, w której skumulowało się wiele zarzutów wysuwanych przez ówczesne władze pod adresem ks. Stanisława Sikorskiego, stała się propozycja objęcia funkcji proboszcza w Kozienicach, na którą administracja państwowa nie wyraziła zgody. W tej sprawie rozegrała się wielka kampania pism, zarzutów, wyjaśnień i odwołań. Po propozycji bp. Lorka w sprawie przeniesienia z Głowaczowa do Kozienic zgodnie z obowiązującym dekretem z 1953 r. zgodę musiały wyrazić władze państwowe. Prezydium PRN w Kozienicach zasięgnęło w tej sprawie opinii Zespołu Powiatowego ds. Kleru. Komórka ta negatywnie zaopiniowała plan obsadzenia parafii w Kozienicach przez ks. Sikorskiego. W uzasadnieniu tej decyzji podawano, że proboszcz z Głowaczowa jeszcze od czasów okupacyjnych nie cieszy się dobrą opinią, gdyż utrzymywał kontakty z bandą Wolność i Niezawisłość. W kościelnych wystąpieniach i prywatnych rozmowach często sprzeciwiał się ustrojowi oraz ideologii państwowej. Ponadto ks. Sikorski, zwłaszcza gdy pełnił funkcję wicedziekana, fałszywie zdaniem opiniujących przedstawiał na konferencjach dekanalnych relacje między Kościołem a państwem. Zarzuca mu się również brak inicjatywy pojednawczej i niebudowanie atmosfery dialogu. Również kilka konkretnych faktów przyczyniło się do sprzeciwu wobec nominacji, jak np. wykupienie w Głowaczowie całego nakładu „Tygodnika Kulturalnego” z 1962 r., aby opinia publiczna nie dowiedziała się o wypadkach w Wierzbicy, apel do księży o niepłacenie podatków oraz zachęta, aby od każdej decyzji władz pisać odwołanie. Z kolei w odpowiedzi na podpisaną w 1964 r. konwencję przeciwko dyskryminacji ks. Sikorski miał stwierdzić, że nie ma ona przełożenia na postawę aparatu państwa wobec Kościoła i księży. Władze wysunęły również zarzut apeli proboszcza z Głowaczowa o zniesienie polskokatolickiej parafii w Studziankach, a także działania potępiające i dyskredytujące księży nastawionych pozytywnie wobec tego wyznania. Zespół Powiatowy

²⁴⁸ AKR, APS, b.p., Pismo Wydziału Finansowego PPRN w Kozienicach do ks. Stanisława Sikorskiego z 21 V 1958 r.

²⁴⁹ Przede wszystkim starano się udowodnić, że podejmowane wobec ks. Sikorskiego kroki są bezprawne. Kuria odwoływała się do argumentu o prawie każdego obywatela do przedstawienia swoich racji. Powracający temat księgi inwentarzowej przedstawiano jako czyn o małej szkodliwości. Skoro przez lata organy państwowe zadowolaly się dostępem do księgi rachunkowej, to żądanie okazania księgi inwentarzowej wydają się bezpodstawne. AKR, APS, b.p., Pismo kurii sandomierskiej do ks. Stanisława Sikorskiego z 27 V 1968 r. w sprawie pisma od Wydziału Finansowego.

²⁵⁰ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 92. Sprawa dotyczyła lat 1964–1965. Ks. Sikorski nie złożył sprawozdania, które musiało być sporządzone na specjalnym druku urzędowym. Proboszcz miał wyznaczony termin nadrobienia zaległości.

ds. Kleru przypominał także o licznych grzywnach, nakazach sądowych, które otrzymywał ks. Sikorski. W opinii urzędników najlepszym rozwiązaniem byłoby pozbawienie głowaczowskiego proboszcza zajmowanej funkcji i przeniesienie go poza powiat kozienicki²⁵¹. Wobec takiej opinii z Prezydium Powiatowego również Prezydium WRN w Kielcach nie wyraziło zgody na nominację ks. Sikorskiego. Do długiej listy zarzutów dorzucono jeszcze nieprzestrzeganie prawa państwowego, zwłaszcza odnośnie do punktów katechetycznych oraz księgi inwentarzowej. Przypomniano także zaległą opłatę podatku parafialnego w kwocie 31 560 zł. Wskazano też na postawę ks. Sikorskiego, który mimo licznych kar, jakie wymierzały mu władze, nie zmienił swojego postępowania²⁵². Ks. Sikorski skorzystał, rzecz jasna, z przysługującego mu prawa do odwołania się od tej decyzji. Przede wszystkim zwrócił się o ponowne rozpatrzenie sprawy albo cofnięcie podjętej decyzji. Oświadczył, że czuje się skrzywdzony nie tyle brakiem zgody na nominację proboszczowską w Kozienicach, ile poczynionymi mu zarzutami. W sprawie punktów katechetycznych w Głowaczowie oświadczył, że wszystkie zostały zgłoszone, a co do księgi inwentarzowej, to ks. Sikorski skierował sprawę do Powiatowego Sądu w Kozienicach, który odstąpił od egzekwowania grzywny, uznawszy motywy i racje prezentowane przez proboszcza. Sprawa ta miała być jeszcze rozpatrywana na szczeblu wojewódzkim, lecz ks. Sikorski był przekonany, że sąd weźmie pod uwagę jego argumentację i uchyli decyzję o grzywnie. Poza tym sprawa sprzed dwóch lat nie powinna jego zdaniem wpływać na zaistniałą sytuację. W kwestii płacenia podatków proboszcz po otrzymaniu decyzji o obciążeniu parafii dodatkową kwotą, mając na uwadze zniszczenia wojenne i sytuację materialną swoich parafian, zwrócił się do władz państwowych o umorzenie połowy należnej sumy. Na jego propozycję władze się zgodziły. Dalsze próby, które podejmował, dotyczyły rozłożenia pozostałej kwoty na mniejsze raty, ale wszystkie należności były regulowane w terminie. W listopadzie 1965 r. do zapłaty pozostało jeszcze 20 tys. zł. Podatek za rok 1964 wynosił 12 tys. zł i był rozpatrywany w Ministerstwie Finansów, ponieważ opodatkowano różnicę w kwocie już zapłaconej. Decyzja, która ma zapaść na szczeblu wojewódzkim, będzie wiążąca. Zdarzały się jednak miesiące, że nie było stać proboszcza na spłatę całej raty. Prosił wtedy o rozbicie na jeszcze mniejsze kwoty opiewające nawet na 1 tys. zł. Zawsze jednak do 20. każdego miesiąca wpłacał jakąś część należności. Kwestia nieprzestrzegania prawa jest według ks. Sikorskiego niezrozumiała. Wszystkie sporne sytuacje były natychmiast wyjaśniane, a i zdarzało się, że grzywny anulowano. Jako przykład podał sytuację z 1963 r., kiedy to chciał odnowić przydrożne krzyże, jednak gdy władze państwowe nie wyraziły na to zgody, odstąpił od swoich zamiarów. Przypominał także, że zdarzały się sytuacje, kiedy karano go grzywną, a władze nie potrafiły określić, co konkretnie się mu zarzuca. Ks. Sikorski

²⁵¹ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 87–88; AIPN Ki 0024/3618, k. 24–25.

²⁵² AKR, APS, b.p., Pismo kierownika Wydziału ds. Wyznań w Kielcach do kurii sandomierskiej w sprawie możliwości objęcia probostwa w Kozienicach przez ks. Stanisława Sikorskiego z 17 XII 1965 r.

tylko podejrzewał, że mogło chodzić o banderę konną, która witała przybywającego do parafii bp. Lorka. Chociaż proboszcz jej nie zorganizował, a nawet był jej przeciwny, tak samo jak przybywający biskup, jednak przyjął grzywnę, którą ostatecznie anulowano w wyniku amnestii. Również zarzut bezprawnego organizowania procesji w Dniach Krzyżowych proboszcz wyjaśnia opieszałością władzy. W należyтым czasie złożył odpowiednie podanie z prośbą o pozwolenie, ale gdy nie uzyskał żadnej informacji zwrotnej, procesję przeprowadzono. Odmowa nadeszła po pierwszym nabożeństwie, więc kolejnych w takiej formie już nie organizował. Za pierwszą procesję otrzymał karę w wysokości 1 tys. zł, lecz została ona anulowana. Ks. Sikorski zauważał, że posądzanie go o negatywną postawę jest chybione. Gdyby rzeczywiście miał coś na sumieniu, nie otrzymałby zgody władz na budowę nowego kościoła, a i w tej sprawie doświadczył wielkiej pomocy od państwa zarówno w kwestiach materialnych, jak i urzędowych. Sprawa objęcia probostwa w Kozienicach to propozycja bp. Lorka, który kieruje się dobrem ks. Sikorskiego. Biskup chce, aby po wielu latach trudnej i wyczerpującej pracy w Głowaczowie, zwłaszcza związanej z budową, proboszcz nabral oddechu i odpoczął. Proboszcz przypomniał, że jego 15-letnia praca nad odbudową tak zniszczonych podczas wojny terenów zasługuje na zrozumienie ze strony władz i pozwolenie podjęcia nowych wyzwań duszpasterskich. Jako dawny kapelan oddziałów leśnych cieszył się pracą w wymagających warunkach i trudno jest mu się pogodzić z decyzją władz, a szczególnie zarzucaną mu nielojalnością obywatelską. Proboszcz skierował także pismo do swojego ordynariusza, w którym wyjaśnia stawiane mu przez władzę zarzuty²⁵³. Proboszcz z Głowaczowa obiecywał bp. Lorkowi, że swoje wyjaśnienia jeszcze uzupełni. Nieustannie deklarował również gotowość do rozpoczęcia pracy w Kozienicach, jednocześnie wyrażając zaniepokojenie, że skoro jego sprawa może się jeszcze o kilka miesięcy przeciągnąć, to pozostawienie parafii bez proboszcza przez tak długi czas może się źle odbić na duszpasterstwie parafialnym²⁵⁴. Także kuria sandomierska w osobie bp. Walentego Wójcika wystąpiła w obronie ks. Sikorskiego. Biskup raz jeszcze wyjaśniał wszystkie zarzuty i wątpliwości władz co do osoby i pracy proboszcza z Głowaczowa. Podkreślał jego pozytywną postawę zarówno wobec władz kościelnych, jak i państwowych przy załatwianiu wielu spraw na różnych szczeblach administra-

²⁵³ AKR, APS, b.p., Odwołanie ks. Sikorskiego złożone za pośrednictwem UdsW PWRN w Kielcach do UdsW w Warszawie; AKR, APS, b.p., List ks. Sikorskiego do bp. Lorka jako odpowiedź na zarzuty stawiane mu przez UdsW PWRN w Kielcach. Banderia konna została zorganizowana przez miejscowego kowala, Stanisława Leśniewskiego, pomimo sprzeciwów ks. Sikorskiego i prośby bp. Lorka, który nie życzył sobie takiego powitania. Ks. Sikorski uważa, że organizacja banderii była działaniem celowym, aby spowodować konflikt z władzami. Por. APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 166; AKR, APS, b.p., Pismo przewodniczącego PWRN w Kielcach do bp. Lorka w sprawie ostrzeżenia udzielonego ks. Sikorskiemu w sprawie nielegalnie zorganizowanej procesji z 27 V 1957 r.

²⁵⁴ AKR, APS, b.p., List ks. Sikorskiego do bp. Lorka z 22 XII 1965 r.

cji państwowej. Kuria prosiła o ponowne rozpatrzenie sprawy²⁵⁵. Sam ks. Sikorski nie przeprowadzał żadnych rozmów z urzędnikami, a jedynie drogą korespondencyjną oświadczał kolejny raz, że przedstawione mu zarzuty są niesłuszne, ciągle też wnioskował o ponowne rozpatrzenie sprawy²⁵⁶. Kuria sandomierska została powiadomiona, że postępowanie w pierwszej instancji potwierdziło słuszność stawianych księdzu zarzutów²⁵⁷. Sam zainteresowany otrzymał pismo z Warszawy, w którym stwierdzono, że nie jest możliwe mianowanie go proboszczem w Kozienicach. Uzasadniając tę decyzję, podano, że prowadzone postępowanie odwoławcze nie wniosło niczego nowego do sprawy oraz potwierdziło przedstawione zarzuty. Podkreślono, że ks. Sikorski świadomie naruszał obowiązujące prawo w sprawie punktów katechetycznych oraz księgi inwentarzowej. Stanowisko kurii i samego zainteresowanego dotyczące tych zagadnień nie jest zgodne z przepisami. Stwierdzono także, że działania kurii skłaniają księży do niełojalności wobec prawa państwowego. Ks. Sikorskiemu po raz kolejny zarzucono opieszałość w płatnościach. Wykorzystano do tego jego własne argumenty o pomocy, jaką otrzymał od państwa przy okazji budowy kościoła. Oskarżono go, że mimo dobrej woli aparatu państwowego cały czas ociąga się ze spłatą należności. W opinii władz wszelkie przytoczone argumenty są wystarczające, aby stwierdzić, że ks. Sikorski nie jest odpowiednim kandydatem na nowego proboszcza w Kozienicach²⁵⁸.

Proboszcz z Głowaczowa był również wzywany przez władze na rozmowy np. w celu przekonania go, by nie odczytywał listów Konferencji Episkopatu ani odezwy biskupa. Ks. Sikorski przeważnie nie stosował się do tych zaleceń i ogłaszał zakazane teksty z ambony. Tak postąpił z komunikatem Episkopatu Polski odnośnie do budownictwa sakralnego. Ks. Sikorski podczas rozmowy z urzędnikiem, który próbował go nakłonić do nieczytania tekstu w najbliższą niedzielę, oświadczył, że władze celowo utrudniają budowę kościołów w Polsce. Jako przykład wskazał Warszawę-Raków, Nową Hutę i zakaz przebudowy kaplic w diecezji przemyskiej. Zdaniem proboszcza budownictwo sakralne w Polsce jest tak samo ważne i potrzebne jak budowa szkół²⁵⁹. Wyraził przy tym podniesionym głosem opinię, że UB i kontrwywiad dużo wiedzą o komunikacie Episkopatu, którego księża jeszcze nie otrzymali. Mimo to już są wzywani na rozmowy, aby komunikat zbojkotować. Ks. Sikorski odczytał w całości ów list²⁶⁰. Proboszcz stanął również po stronie swojego biskupa, gdy ten wydał odezwę w sprawie wypadków w Chodkowie w parafii Łoniów. Choć przewodniczący Prezydium PRN wraz ze swoimi urzędnikami jeździli od parafii do pa-

²⁵⁵ AKR, APS, b.p., Odwołanie kurii sandomierskiej do UdsW w Warszawie za pośrednictwem WdsW PWRN w Kielcach z 27 XII 1965 r.

²⁵⁶ AKR, APS, b.p., List ks. Sikorskiego do bp. Lorka z 28 XII 1965 r.

²⁵⁷ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 79–80.

²⁵⁸ AKR, APS, b.p., Decyzja UdsW w Warszawie w sprawie odwołania ks. Sikorskiego z 7 II 1966 r.

²⁵⁹ APR, UWR WdsW, sygn. 6/19, k. 40.

²⁶⁰ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 99.

rafi i nakłaniali księży do przemilczenia odezw, niektórych wzywali do urzędu na rozmowy, a nawet grozili karami pieniężnymi, ks. Sikorski się nie ugiął i pismo bp. Gołębiowskiego odczytał na wszystkich Mszach Świątecznych²⁶¹. Proboszcz został również poddany dochodzeniu prokuratorskiemu, kiedy to bez zezwolenia zbudował na terenie kościelnym kryty garaż murowany o wymiarach 6 m na 6 m. Sprawa ciągnęła się rok: rozpoczęta na szczeblu powiatowym w Kozienicach, następnie została przeniesiona do rozpatrzenia na szczeblu wojewódzkim w Kielcach. Ks. Sikorski, tłumacząc się z podjętej budowy garażu, przekonywał, że nie wiedział o potrzebie posiadania zgody władz w przypadku tak małej inwestycji. Wydział ds. Wyznań, biorąc pod uwagę małą szkodliwość czynu oraz zapewnienia księdza o zmianie stosunku do władzy, wniósł do prokuratury wnioski o odstąpienie od dochodzenia w tej sprawie²⁶².

Ks. Stanisław Sikorski, z racji pełnienia funkcji kapłańskich, ale także przeszłości partyzanckiej w okresie pracy w Głowaczowie, znalazł się w kręgu zainteresowań organów bezpieczeństwa PRL. Dwunastego grudnia 1963 r. założono mu Teczke Ewidencji Operacyjnej na Księdza (TEOK). Został zarejestrowany przez Wydział IV KWMO w Kielcach pod numerem 23201. Był rozpracowywany jako były kapelan AK i WiN o negatywnej postawie wobec władz PRL. Jako dziekan kozienicki podlegał kontroli operacyjnej. Wtedy też zastrzeżono jego wyjazdy zagraniczne²⁶³. Sprawa agenturalnej obserwacji została założona już w połowie lat 50. XX w. Powodem rozpracowywania była także partyzancka przeszłość ks. Sikorskiego oraz negatywne stanowisko wobec polityki prowadzonej przez władze PRL²⁶⁴. Proboszcz z Głowaczowa był również typowany w latach 1964–1965 jako kandydat na tajnego współpracownika (TW). Na podstawie zaleceń kieleckiego Wydziału IV SB w Kozienicach zaczęła opracowywać kandydaturę ks. Sikorskiego. Powodem planowanego werbunku miała być pełniona funkcja wicedziekana kozienickiego. Jednak gdy pojawił się konflikt spowodowany księgą inwentarzową, SB zrezygnowała z dalszego rozpracowywania ks. Sikorskiego jako potencjalnego TW²⁶⁵.

²⁶¹ ADS, ADK, b.p., List ks. Sikorskiego do bp. Gołębiowskiego z 17 III 1970 r.

²⁶² APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 22–23.

²⁶³ Akta TEOK 23201 zostały zniszczone. Wypis na podstawie dokumentacji ewidencyjno-kartotecznej, katalog.bip.ipn.gov.pl/informacje/550446 [dostęp: 20 V 2018 r.]. Ks. Sikorski podlegał kontroli operacyjnej prowadzonej przez Wydział IV KWMO najpierw w Kielcach, potem w Radomiu także już po przenosinach do Radomia. Zastrzeżono jego wyjazdy zagraniczne w latach 1966–1971. Prowadzenie TEOK zostało zakończone w 1989 r.

²⁶⁴ Akta 7837/II złożono w Archiwum Wydziału „C” KWMO w Kielcach początkowo pod sygnaturą 7837/I. Zostały zniszczone w 1989 r. Wypis na podstawie dokumentacji ewidencyjno-kartotecznej, katalog.bip.ipn.gov.pl/informacje/550446 [dostęp: 20 V 2018 r.].

²⁶⁵ AIPN Ki 0024/3618, katalog.bip.ipn.gov.pl/informacje/550446 [dostęp: 20 V 2018 r.].

3. Proboszcz parafii św. Jana Chrzciciela i dziekan w Radomiu

Na początku lutego 1971 r. ks. Stanisław Sikorski został telefonicznie wezwany przez ks. bp. Piotra Gołębiowskiego do jak najszybszego stawienia się w Sandomierzu. Do stolicy diecezji udał się następnego dnia. W rozmowie z administratorem apostolskim dowiedział się, że proboszcz parafii św. Jana w Radomiu, ks. Jan Węgliński, przebywa w szpitalu. Jego stan określono jako poważny i w związku z tym bp Gołębiowski ma zamiar mianować ks. Sikorskiego wikariuszem pomocnikiem w radomskiej farze. Proboszcz z Głowaczowa był zaskoczony propozycją swojego przełożonego, jakkolwiek kilkakrotnie na przestrzeni ostatnich lat proboszcz Węgliński podczas spotkań z ks. Sikorskim powtarzał, że chciałby ściągnąć go do fary. Bp Gołębiowski poinformował głowaczowskiego proboszcza, że to właśnie prałat Węgliński w rozmowie zaproponował ks. Sikorskiego na swojego bezpośredniego pomocnika w obowiązkach proboszcza. Bp Piotr Gołębiowski polecił ks. Stanisławowi udanie się do Radomia i porozmawianie z ks. Węglińskim²⁶⁶.

Duszpasterstwo w parafii farnej

Już 13 lutego 1971 r. decyzją swojego biskupa ks. Sikorski został zwolniony z obowiązków proboszcza parafii św. Wawrzyńca w Głowaczowie oraz dziekana kozienickiego i otrzymał dekret nominujący go na wikariusza pomocnika parafii św. Jana Chrzciciela w Radomiu²⁶⁷. Ks. Sikorski po raz czwarty w swoim kapłańskim życiu objął wikariat w radomskiej farze. Nowy wikariusz został oficjalnie zameldowany w Radomiu 16 lutego pomimo wyraźnego sprzeciwu Wydziału ds. Wyznań Prezydium WRN w Kielcach²⁶⁸. Dzięki prośbie prałata Węglińskiego wyrażonej w rozmowie z bp. Gołębiowskim ks. Sikorski 1 marca 1971 r. został wyznaczony do pełnienia obowiązków dziekana radomskiego²⁶⁹. Administrator apostolski w specjalnym piśmie wyraził wdzięczność ks. Węglińskiemu za lata pełnienia tej funkcji. Poprosił go również o wszelką pomoc ks. Sikorskiemu przy wypełnianiu nowych

²⁶⁶ APF, KPR, b.p., Rok 1971.

²⁶⁷ ADS, Akta parafii św. Jana w Radomiu (1930–1992) [dalej: APJ], b.p., Nominacja na wikariusza pomocnika w radomskiej farze z 13 II 1971 r.; AKR, APS, b.p., Pismo bp. Piotra Gołębiowskiego w sprawie przeniesienia ks. Stanisława Sikorskiego do parafii św. Jana w Radomiu z 22 II 1971 r.; ADS, ADK, b.p., Protokół zdawczo-odbiorczy z 23 II 1971 r. Biskup polecił ks. Sikorskiego, ale od nowego dziekana, ks. Adama Sochy, proboszcza parafii Świerże, przyjął wyznanie wiary, przysięgę, a następnie zapoznał go z księgami, pieczęciami i archiwum dziekańskim.

²⁶⁸ APF, KPJ, Rok 1971.

²⁶⁹ AKR, APS, b.p., Pismo bp. Piotra Gołębiowskiego do ks. Sikorskiego z 1 III 1971 r.; ADS, APJ, b.p., Pismo bp. Gołębiowskiego do ks. Sikorskiego z 1 III 1971 r. Biskup polecił pełniącemu obowiązki dziekana przejęcie archiwum dziekańskiego, pieczęci oraz złożenie wyznania wiary i przysięgi przed ks. Węglińskim. Z przejęcia obowiązków dziekańskich powinien zostać sporządzony protokół.

obowiązków²⁷⁰. W związku z orzeczeniem lekarskim stwierdzającym niezdolność prałata Węglickiego do pełnienia obowiązków kapłańskich wynikającą z wieku i choroby ks. Sikorski musiał bardzo szybko wdrożyć się do pracy na nowym miejscu²⁷¹. Początkowy nawał obowiązków spowodował, że wikariusz pomocnik nie mógł odbyć rekolekcji kapłańskich w Sandomierzu. Główną przyczyną był odpust parafialny, a dodatkowo w tych dniach ks. Sikorski musiał jechać do Krakowa i tam rozmawiać na temat malowania kościoła św. Jana Chrzciciela. W tej sprawie był również w Kielcach, czekał też na wyznaczenie terminu spotkania w Radomiu z głównym wykonawcą prac²⁷². To właśnie dokończenie prac konserwatorskich zapoczątkowanych w latach 60. XX w. i prowadzonych przez ks. Jana Węglickiego było pierwszym samodzielnym zadaniem ks. Sikorskiego po nominacji na wikariusza w Radomiu. Prace przeprowadzał zespół artystów pod kierunkiem Wacława Taranczewskiego z Krakowa. Do 1973 r. udało się wykonać polichromie, na których jest przedstawiony ikonograficzny program religijno-historyczny. Ukazane są sceny z Pisma Świętego, a także postacie świętych oraz osób ważnych dla radomskiej fary, jak np. służa Boża Wanda Malczewska. Wykonano również postacie królów, godła województw i wizerunki osób zasłużonych dla ojczyzny²⁷³.

W związku ze śmiercią proboszcza parafii św. Jana w Radomiu, ks. Jana Węglickiego, która nastąpiła 31 lipca 1971 r., biskup administrator apostolski musiał podjąć decyzję co do jego następcy. Naturalnym kandydatem był ks. Sikorski, który od kilku miesięcy pełnił obowiązki wikariusza pomocnika parafii, dziekana oraz był upoważniony do przeprowadzania czynności administracyjnych z ramienia parafii²⁷⁴. Jednak zgodnie z obowiązującymi przepisami na taką nominację musiały wyrazić zgodę władze państwowe²⁷⁵. Prezydium MRN w Radomiu poinformowało

²⁷⁰ ADS, Akta dekanatu radomskiego (1916–1983) [dalej: ADR], b.p., Pismo bp. Gołębiowskiego do ks. Jana Węglickiego z 1 III 1971 r.; ADS, ADR, b.p., Protokół zdawczo-odbiorczy z 2 III 1971 r. Przekazano archiwum i pieczęcie, co zostało potwierdzone podpisami księży.

²⁷¹ APF, Różne dokumenty parafialne [dalej: RDP], b.p., Odpis zaświadczenia wydanego przez lekarza Alfreda Świerczewskiego o stanie zdrowia ks. Jana Węglickiego z 5 III 1971 r. Sporządzający odpis wikariusz ks. Zbigniew Zasoń odnotował, że proboszcz cierpi na cukrzycę i kamicę dróg żółciowych oraz żółtaczkę i zapalenie trzustki.

²⁷² AKR, APS, b.p., List ks. Sikorskiego do bp. Gołębiowskiego z 7 VII 1971 r. Ks. Sikorski zapewnił, że odprawi rekolekcje i powiadomi o tym kurię stosownym poświadczeniem.

²⁷³ T. Gola, *Wystrój i wyposażenie kościoła pw. św. Jana Chrzciciela w Radomiu na przestrzeni wieków*, w: *Kościół św. Jana...*, s. 168.

²⁷⁴ APF, RDP, b.p., Upoważnienie ks. Stanisława Sikorskiego przez ks. Jana Węglickiego do załatwiania wszystkich spraw administracyjnych wydane 24 IV 1971 r.; APF, RDP, b.p., Pismo ks. Jana Węglickiego do WdsW PWRN w Kielcach z 15 VI 1971 r. Ks. Węglicki informuje, że upoważnił ks. Sikorskiego do podpisywania dokumentów w PKO Oddział Radom.

²⁷⁵ AKR, APS, b.p., Pismo kurii sandomierskiej do PWRN w Kielcach WdsW z 23 VIII 1971 r.; AKR, APS, b.p., Pismo kurii sandomierskiej do ks. Stanisława Sikorskiego z 24 VIII 1971 r.

Wydział ds. Wyznań w Kielcach o możliwości nominacji ks. Sikorskiego na proboszcza. Doniesiono, że w maju ks. Stanisław zaatakował w swoich kazaniach ustawę o przerywaniu ciąży. Stwierdził, że podczas wojny zginęło ok. 20 mln Polaków, a w myśl obowiązującego dokumentu ostatnie kilka lat przyniosło śmierć ok. 700 nienarodzonym dzieciom. W opinii kaznodziei jest to zagrożenie dla całego kraju, któremu w przyszłości może grozić wyludnienie. Urzędnicy z Radomia informowali także, że w niedługim czasie pobytu w parafii św. Jana Chrzciciela ks. Sikorski dał się poznać jako człowiek potrafiący aktywizować społeczeństwo wokół Kościoła. Wikariusz pomocnik kładł duży nacisk na wychowanie młodzieży w duchu religijnym. Charakterystycznym rysem duszpasterstwa prowadzonego przez ks. Sikorskiego było organizowanie pielgrzymek do sanktuariów maryjnych nawet bez zgody odpowiednich władz. Nie cieszył się jednak wsparciem duchowieństwa ze względu na ostrą dyscyplinę przy organizacji uroczystości religijnych oraz całkowite posłuszeństwo wobec władz diecezjalnych. Władze miejskie wyraziły opinię, że ks. Sikorski nie jest dobrym kandydatem na proboszcza parafii farnej²⁷⁶. Otrzymała się także rozmowa z samym zainteresowanym. Dotyczyła stosunku kandydata na proboszcza do władz administracyjnych. Pytano księdza o pracę w Głowaczowie i problemy z prawem, jakie wówczas wynikły. Stwierdził, że nigdy nie robił niczego, co byłoby sprzeczne z interesem kraju i narodu, a sam będąc patriotą, nie mógł działać na szkodę Polski. Podczas rozmowy zapewnił, że w pracy duszpasterskiej zawsze starał się unikać akcentów politycznych oraz nie podejmował działań niezgodnych z prawem, nie kierował się także motywami politycznymi. Jako pole swojego zaangażowania wskazał walkę z alkoholizmem, chuligaństwem i unikanie sytuacji konfliktowych²⁷⁷. Żadne czynności podejmowane ze strony władz państwowych zmierzające do rozpoznania kandydata na probostwo w farze nie pozwoliły na doszukanie się jakichkolwiek zastrzeżeń co do osoby ks. Sikorskiego, a zatem Prezydium WRN w Kielcach wydało pozwolenie na nominację proboszczowską²⁷⁸. Decyzją administratora apostolskiego bp. Piotra Gołębiowskiego 27 września 1971 r. ks. Stanisław Sikorski został mianowany proboszczem parafii św. Jana Chrzciciela w Radomiu oraz dziekanem dekanatu Radom-Miasto²⁷⁹.

Nowy proboszcz stanął na czele macierzystej parafii całego Radomia oraz największej wspólnoty w diecezji liczącej wówczas ok. 50 tys. wiernych²⁸⁰. Terytorialnie zajmowała ona zachodnią i północną część Radomia, a także wsie: Brzustówkę, Janiszew, Pieński Kapturskie, Wacyn, Augustów, Firlej, Józefów, Klwatkę Szlachec-

²⁷⁶ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 46.

²⁷⁷ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 41.

²⁷⁸ AKR, APS, b.p., Pismo WdsW PWRN w Kielcach do kurii sandomierskiej z 21 IX 1971 r.

²⁷⁹ ADS, APJ, b.p., Nominacja na proboszcza parafii św. Jana w Radomiu z 27 IX 1971 r.; ADS, ADR, b.p., Nominacja na dziekana radomskiego z 27 IX 1971 r. Por. KDS 64 (1971), nr 10–11, s. 246.

²⁸⁰ E. Poniewierski, *Radomskie spotkania z Maryją*, w: *Świadectwo radomskiego zawierzenia. Nawiedzenie 1972–1973*, red. E. Poniewierski, Radom 2006, s. 137.

ką, Krzewień, Przytułki, Mleczną i Wólkę Klwatecką. Najdalsze miejscowości zlokalizowane były ok. 5 km od kościoła parafialnego. Na terenie parafii znajdowały się także kaplice dojazdowe obsługiwane przez księży z fary. Zlokalizowane one były w szpitalu św. Kazimierza (ul. Malczewskiego 19), w szpitalu zakaźnym (ul. Zielona 19), w domu opieki dla dorosłych (pl. Stare Miasto 2), w domu dziecka (ul. Staromiejska 2) oraz na Firleju²⁸¹. Pod koniec lat 80 XX w. Msze Święte sprawowano w kaplicy mieszczącej się w Wojewódzkim Szpitalu Zespolonym, szpitalu płucnym, domu opieki dla dzieci, domu dziecka oraz corocznie 1 listopada na cmentarzu przy ulicy Dzierżyńskiego²⁸². Nauczanie religii dla dzieci i młodzieży na terenie parafii zorganizowano w kaplicach oraz w punktach katechetycznych w Janiszewie, na Wacynie, Firleju i Osiedlu XV-lecia, w salkach na wikariacie przy kościele parafialnym oraz u ojców bernardynów i księży jezuitów. Katechezę prowadzili księża wikariusze z fary, a także kapłani zakonni, lecz odpowiedzialność za całość katechizacji przyjął proboszcz Sikorski²⁸³. Na terenie parafii znajdowały się także dwa kościoły rektoralne prowadzone przez wspólnoty zakonne. Była to świątynia pw. św. Katarzyny z klasztorem Ojców Bernardynów przy ulicy Żeromskiego²⁸⁴ oraz kościół zbiegu ulic Reja, Malczewskiego i Struga pw. Trójcy Przenajświętszej, którym opiekowali się jezuici²⁸⁵. Przy ulicy Reja znajdował się kościół ewangelicko-augsburski.

²⁸¹ *Rocznik diecezji sandomierskiej 1977*, Sandomierz 1977, s. 120–122.

²⁸² *Rocznik diecezji sandomiersko-radomskiej 1989*, Sandomierz 1989, s. 284.

²⁸³ APF, RDP, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do Wydziału Oświaty PMRN w Radomiu z 23 I 1972 r.; APF, b.p., Księga protokołów wizyt pasterskich w parafii św. Jana Chrzciciela w Radomiu, Protokół wizytacji biskupiej przeprowadzonej przez bp. Stanisława Sygneta z 28 IX 1981 r.; ADS, APJ, b.p., Protokół z wizytacji biskupiej przeprowadzonej przez bp. Piotra Gołębiowskiego z 3 X 1974 r.; ADS, APJ, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do PWRN w Kielcach z 27 VIII 1971 r.; M. Krawczyk, *Przed obliczem Miłosiernej Matki. Historia parafii pw. Matki Bożej Miłosierdzia w Radomiu w latach 1962–2004*, Radom 2005, s. 14; *Rocznik diecezji sandomiersko-radomskiej...*, dz. cyt., s. 284.

²⁸⁴ Kościół pierwotnie zbudowano poza murami miejskimi. W 1648 r. do Radomia przybyli bernardyni, którzy otrzymali kościół z nadania Kazimierza Jagiellończyka. W 1649 r. kazania w świątyni głosił bł. Władysław z Gielniowa. Do końca XVIII w. przeprowadzono wiele remontów i prac budowlanych. W XIX w. kościół wraz z klasztorem stał się ośrodkiem życia narodowego. Za pomoc powstańcom styczniowym klasztor radomskich bernardynów skasowano. Od tej pory kościół prowadzili księża z parafii św. Jana, tytułowani rektorami kościoła pobernardyńskiego. Do początku XX w. przeprowadzono kolejne wymagane prace budowlane, m.in. dobudowano kruchtę. Od lat 20. XX w. chciano ponownie sprowadzić bernardynów do Radomia, co udało się w 1936 r. Por. *Rocznik diecezji radomskiej 2007*, dz. cyt., s. 287–288; *Rocznik diecezji radomskiej 2018*, dz. cyt., s. 390.

²⁸⁵ Kościół ufundowano w 1613 r. wraz z klasztorem dla sióstr benedyktynek. Kompleks klasztorny zniszczony podczas potopu szwedzkiego odbudowano do lat 30. XVIII w. Klasztor objęto polityką kasacyjną i w 1809 r. zamieniono na lazaret, a od 1817 r. na więzienie. Ok. 1837 r. kościół został zamieniony na cerkiew prawosławną pw. św. Mikołaja. Na początku XX w. kościół pełnił funkcję magazynu. Staraniem ks. Piotra Górskiego, proboszcza farnego, został odbudowany w latach 20. XX w. Przed wojną był przeznaczony

Parafia św. Jana Chrzciciela posiadała również dwa cmentarze grzebalne. Pierwszy, zlokalizowany przy ulicy Dzierżyńskiego, zajmował powierzchnię ok. 15 ha, drugi zaś był cmentarzem przykościelnym położonym między ulicą Rwańską i Grodzką o wielkości ok. 0,3 ha²⁸⁶. Własność parafii stanowiło także kilka działek i placów. Były to nieruchomości przy ulicy Traugutta 57 i 59 o łącznej powierzchni 3 ha, przy ulicy Głównej 41 o powierzchni 0,4 ha, działka w Klwatce Szlacheckiej o wielkości 0,6 ha, na Pruszkowie 0,6 ha i cztery działki gruntowe w Falenicy, których na skutek niedopełnienia formalności nie przekazano oficjalnie parafii farniej²⁸⁷. W parafii pracowały również osoby świeckie. Obowiązki organisty pełnił Mieczysław Wiktor Bargielowski. Z czasem zaczęła mu pomagać Danuta Krzysztofik. Kościelnym i zakrystianem był Józef Szarpak, dozorcą zaś Stanisław Kołsut²⁸⁸. Bezpośrednio za obsługę duszpasterską, życie sakramentalne, pracę kancelaryjną, wspomnianą już katechezę oraz pracę z grupami formacyjnymi odpowiadał zespół wikariuszy pod przewodnictwem proboszcza. Przez 22 lata pracy w radomskiej farze ks. Sikorski współpracował z 34 księżmi wikariuszami. Na przestrzeni lat liczba księży pracujących w parafii wahała się między 10 a 13.

Tabela 2. Lista wikariuszy parafii św. Jana Chrzciciela w Radomiu w okresie probostwa ks. Stanisława Sikorskiego (1971–1993)

Imię i nazwisko	Okres pracy	Skąd – dokąd
Ks. Tadeusz Borowski	1969–1973	Opieki NMP, Radom – probostwo w Goździe Starym
Ks. Stanisław Celej	1971–1978	Św. Teresy, Radom – probostwo w Oleksowie
Ks. Zdzisław Domagała	1975–1982	Studia na KUL – probostwo w parafii MB Częstochowskiej, Radom
Ks. Stanisław Drąg	1971–1972	Studia na KUL – wikariat w parafii MBM Radom
Ks. Jan Gąsior	1978–1982	Św. Teresy, Radom – administrator w parafii Łoniów

ny na nabożeństwa dla młodzieży Radomia. Rektorami kościoła byli późniejsi błogosławieni męczennicy radomscy: ks. Bolesław Strzelecki i ks. Stefan Grelewski. Po II wojnie światowejrektorem kościoła był ks. Piotr Gołębiowski, późniejszy biskup. Od 1947 r. kościołem opiekują się księża jezuiti. Por. *Rocznik diecezji radomskiej 2007*, dz. cyt., s. 289–290; *Rocznik diecezji radomskiej 2018*, dz. cyt., s. 392.

²⁸⁶ APF, Inwentarz parafialny 1978 [dalej: IP], cz. 2, b.p., Nieruchomości, rozdz. 1–2.

²⁸⁷ APF, IP, b.p., O powierzchni ziemskiej parafii traktuje część zatytułowana: Ziemie kościelne i inne.

²⁸⁸ APF, IP, b.p., Obsługa świecka.

Ks. Henryk Gąszcz	1976–1995	Kozienice – probostwo w parafii Opatrzności Bożej, Radom; administrator parafii po śmierci ks. Sikorskiego
Ks. Stanisław Grębowiec	1943–1977	Nawiedzenia NMP w Garbatce-Letnisku – rezydent w farze (do 1990 r.)
Ks. Waldemar Gula	1983–1992	Wszystkich Świętych, Starachowice – probostwo w parafii św. Wacława, Radom
Ks. Marek Jagodziński	1988–1989	Świętej Trójcy, Starachowice – NMP Saletyńskiej w Ostrowcu Świętokrzyskim
Ks. Marian Jaskólski	1973–1978	Opieki NMP, Radom – probostwo w Jedlni
Ks. Krzysztof Katana	1989–1991	Św. Stefana, Radom – św. Bartłomieja, Opoczno
Ks. Czesław Kołtunowicz	1971–1972	NSJ, Skarżysko-Kamienna – Nieświęń k. Końskich
Ks. Jan Kruk	1972–1976	Wierzbica – probostwo w Policznej
Ks. Henryk Krzosek	1971–1975	Św. Trójcy, Starachowice – probostwo w Rzurowie
Ks. Wiesław Kudła	1988–1989	Św. Bartłomieja, Staszów – Świętej Rodziny, Radom
Ks. Tadeusz Lutkowski	1973–1976	Św. Mikołaja, Końskie – probostwo w Pelagowie
Ks. Marian Magdziak	1988	Białobrzegi Radomskie – probostwo w Kończycach
Ks. Andrzej Miller	1967–1976	Studia na KUL – Opatów
Ks. Stanisław Myśliwiec	1959–1978	Prefekt szkół i kapelan szpitala w Radomiu – [brak danych]
Ks. Tadeusz Ofiara	1972–1974	Kozienice – probostwo parafii na Firleju, Radom
Ks. Henryk Paciura	1976–1990	Wszystkich Świętych, Starachowice – probostwo w Cerekwi
Ks. Józef Pawlik	1976–1982	Wszystkich Świętych, Starachowice – probostwo w parafii św. Rafała Kalinowskiego, Radom

Ks. Andrzej Sala	1990–1991	Św. Teresy, Radom – probostwo w Stodołach
Ks. Jan Seta	1989–1993	Skrzynno – Wszystkich Świętych, Starachowice
Ks. Jerzy Siara	1978–1980	Suchedniów – probostwo w Zawichocie
Ks. Stanisław Sławiński	1991–1997	Św. Michała Archanioła, Ostrowiec Świętokrzyski – administrator parafii w Ciepiewie (kapelan szpitala)
Ks. Michał Spociński	1892–1987	Stąporków – św. Józefa, Sandomierz
Ks. Janusz Stanek	1991–1996	Św. Brata Alberta, Radom – św. Kazimierza, Radom
Ks. Kazimierz Szary	1971–1975	Opoczno – probostwo w Aleksandrowie k. Sienna
Ks. Bogdan Szczepanik	1975–1978	Opoczno – probostwo MB Różańcowej, Bielicha
Ks. Jan Wojtan	1978–1983	Wszystkich Świętych, Starachowice – probostwo w parafii św. Brata Alberta, Starachowice
Ks. Tadeusz Wójcik	1971–1972	Studia na KUL – kuria sandomierska
Ks. Zbigniew Zason	1968–1972	Św. Mikołaja, Końskie – probostwo w Orońsku
Ks. Henryk Żółciak	1980–1982	Świętej Trójcy, Starachowice – probostwo w parafii św. Kazimierza w Ostrowcu Świętokrzyskim

Zródło: „Kronika Diecezji Sandomierskiej” z lat 1971–1980, „Kronika Diecezji Sandomiersko-Radomskiej” z lat 1982–1991, „Kronika Diecezji Radomskiej” z 1993 r., spis wikariuszy parafii farniej, fara.radom.pl/pl/kaplani/wikariusze,71.htm [dostęp: 22 V 2018 r.].

W zdecydowanej większości byli to księża, dla których praca w farze nie była pierwszym miejscem posługi kapłańskiej. Przychodzili z doświadczeniem pracy w dużych parafiach miejskich w Kozienicach, Ostrowcu Świętokrzyskim, Starachowicach, Skarżysku-Kamiennej, Opocznie lub Radomiu. Niektórzy pracowali w większych parafiach wiejskich, takich jak Wierzbica czy Garbatka-Letnisko. Trzech księży wikariuszy przyszło do fary zaraz po odbyciu studiów specjalistycznych na KUL. Ciekawy jest również kierunek, w którym udawali się z radomskiej parafii św. Jana. Zdecydowana większość wikariuszy otrzymywała nominacje proboszczowskie. Na pewno wiązało się to z coraz większą liczbą rozpoczynających się inwestycji budowlanych, ale należy także zauważyć, że praca w największej parafii diecezji dawała duże doświadczenie potrzebne do pracy duszpasterstwa w mniej-

szych parafiach już po nominacji proboszczowskiej. Można także domniemywać, że styl pracy ks. Sikorskiego w kierowaniu parafią był warty naśladowania, dlatego wikariusze z fary tak często trafiali od razu na probostwa.

W kościele św. Jana odprawiano dziewięć Mszy niedzielnych. Msze Święte o godzinie 6.00 i 7.00 przeznaczone były dla ogółu. O godzinie 8.00 odprawiano Mszę dla młodzieży szkół średnich oraz klas VII–VIII, o tej samej godzinie w kaplicy dla dzieci z klas V–VI, o godzinie 9.00 dla dzieci z klas III–IV, o godzinie 10.00 Mszę dla wszystkich, o godzinie 11.00 Mszę dla dzieci z klas I–II oraz przedszkolaków, sumę o 11.30 i wreszcie o godzinie 13.00 i 19.00 Msze dla wszystkich²⁸⁹. Z biegiem lat liczba Mszy Świętych została zmniejszona do sześciu zarówno w niedzielę i święta (6.30, 8.00, 9.30, 11.00, 12.30, 19.00), jak i w dni powszednie (6.00, 6.30, 7.00, 8.00, 8.30, 9.00, 18.00)²⁹⁰. Odprawiano także nabożeństwa. O 5.30 śpiewano godzinki ku czci NMP, w każdą pierwszą niedzielę miesiąca o godzinie 18.30 odbywało się nabożeństwo do Najświętszego Serca Pana Jezusa, w drugą niedzielę o 18.30 nabożeństwo misyjne, w trzecią niedzielę o godzinie 18.00 różaniec z wystawieniem Najświętszego Sakramentu, w czwartą niedzielę o 18.00 godzina biblijna, a w piątą niedzielę o 18.30 nieszpory. Księża dbali także o nabożeństwa stanowe, toteż w cyklu niedzielnym zawsze o godzinie 10.00 organizowano spotkania dla mężów i ojców, kobiet i matek, młodych małżeństw, młodzieży męskiej i żeńskiej. W tygodniu Msze Święte sprawowano rano o godzinie 6.00, 8.30 i 16.00. W poniedziałki przypadało nabożeństwo wypominkowe o godzinie 17.30, we wtorki do Matki Bożej Nieustającej Pomocy o godzinie 18.00, w środy nabożeństwo do św. Józefa o godzinie 18.00, a w niektóre czwartki o 18.00 odbywały się modlitwy o beatyfikację Wandy Malczewskiej. Przed pierwszym piątkiem miesiąca odprawiane były Msze Święte dla Liturgicznej Służby Ołtarza. W piątki o godzinie 8.00 i 18.00 odbywały się nabożeństwa do Serca Pana Jezusa, a w soboty o 18.00 nabożeństwo do Matki Bożej Królowej Polski. W każdą pierwszą sobotę miesiąca o 6.00 rano była odprawiana Msza z formularza o Niepokalanym Sercu Maryi²⁹¹. Duszpasterze farni pracowali także z III Zakonem św. Franciszka, Kołem Żywego Różańca, Bractwem Miłosierdzia, Bractwem Trzeźwości, Stowarzyszeniem Misyjnym i Strażą Honorową Najświętszego Serca Jezusowego, a także z chórem parafialnym²⁹². Osobistym polem pracy ks. Sikorskiego w farze było prowadzenie kancelarii parafialnej. To właśnie proboszcz bezpośrednio odpowiadał za dokumenty parafii, przyjmował w kancelarii interesantów, starał się rozwiązać problemy, z którymi się do niego zwracali, sporządzał protokoły i dokumentował dzieje życia parafialnego. Właśnie w kancelarii mieściło się archiwum parafii św. Jana i biblioteka parafialna²⁹³. Ks.

²⁸⁹ APF, IP, cz. 8, b.p., Liturgia. Służba Boża.

²⁹⁰ *Rocznik diecezji sandomiersko-radomskiej...*, dz. cyt., s. 283.

²⁹¹ APF, IP, b.p., Nabożeństwa w dni powszednie.

²⁹² APF, IP, b.p., Duszpasterstwa specjalne, Stowarzyszenia katolickie.

²⁹³ APF, IP, b.p., Z inwentarza można wyczytać, że proboszcz bardzo skrupulatnie dbał o dokumentację parafialną. Wszystko było usystematyzowane, skatalogowane i łatwo dostęp-

proboszcz Sikorski zamieszkał przy ulicy Grodzkiej 10. Plebanię proboszczowską stanowił dawny Zamek Królewski, a oprócz proboszcza we wschodniej części budynku mieszkali księża jezuiti obsługujący kościół pw. Świętej Trójcy²⁹⁴. W parafii farnej posługiwały także siostry michalitki, które zajmowały się pracą w zakrystii, prowadzeniem kuchni dla księży oraz pomocą w kancelarii parafialnej²⁹⁵.

Zgodnie z zaleceniem kurii sandomierskiej 10 października 1971 r. odbył się ingres nowego proboszcza do kościoła św. Jana w Radomiu. Ks. Stanisław Sikorski prawnie i liturgicznie objął nową parafię oraz złożył przysięgę na ręce wicedziekana ks. Andrzeja Łukasiaka, proboszcza parafii św. Teresy w Radomiu²⁹⁶. Nowy proboszcz i dziekan został przedstawiony przez bp. Gołębiowskiego księżom radomskim podczas Dnia Skupienia, który odbywał się w farze. Biskupowi towarzyszył ks. Wincenty Granat, który prowadził Dzień Skupienia, a także ks. Marian Zimałek z sandomierskiego seminarium. Po oficjalnym spotkaniu goście spotkali się w mieszkaniu proboszcza, gdzie poruszano kwestię wyjazdu na czuwanie na Jasną Górę oraz sprawy budownictwa sakralnego na terenie miasta²⁹⁷. Jedną z pierwszych decyzji po nominacji proboszczowskiej dotyczyła wikariatu. Księża mieszkali w dużym dwupiętrowym budynku z czerwonej cegły, w którym na parterze znajdowała się duża sala ze sceną, gdzie odbywała się katecheza parafialna, pierwsze i drugie piętro zajmowali wikariusze. W sumie było tam 15 pokoi dla nich i pracowników świeckich. Pomimo skanalizowania i zelektryfikowania budynku warunki sanitarne pozostawiały wiele do życzenia²⁹⁸. Ksiądz proboszcz planował wyburzenie całego budynku lub nadbudowę piętra, aby lepiej przystosować dom do potrzeb mieszkańców oraz prowadzonej przez wikarych katechezy parafialnej²⁹⁹. Sprawa była o tyle skomplikowana, że gdy proboszcz rozpoczął starania mające na celu uzyskanie zgody na budowę nowej plebanii, władze państwowe uwarunkowały wydanie pozwolenia przekazaniem Zamku Królewskiego, gdzie planowano utworzenie archiwum lub muzeum³⁰⁰. Ks. Sikorski był skłonny przystać na te warunki, gdyby wraz z pozwoleniem na budowę otrzymał również atrakcyjną działkę pod nową plebanię. Taką lokalizację widział na placu przy

ne. Kancelaria parafii farnej mieściła się w domu parafialnym, składały się na nią dwa pokoje.

²⁹⁴ APF, IP, b.p., Beneficjum proboszcza farnego.

²⁹⁵ APF, IP, b.p., Uposażenie sióstr michalitek.

²⁹⁶ AKR, APS, b.p., Przysięga proboszczowska złożona przez ks. Stanisława Sikorskiego 10 X 1971 r.; AKR, APS, b.p., Pismo kurii sandomierskiej do ks. Sikorskiego w sprawie objęcia parafii farnej; ADS, APJ, b.p., Sprawozdanie ks. Andrzeja Łukasika z 15 X 1971 r.; ADS, APJ, b.p., Pismo kurii sandomierskiej do ks. Sikorskiego z 18 X 1971 r. Z przebiegu uroczystego objęcia parafii przez nowego proboszcza sporządzono protokół, który jednak zaginął. Por. ADS, APJ, b.p., Pismo kurii sandomierskiej do ks. Sikorskiego z 11 VII 1972 r.

²⁹⁷ AIPN Ra 08/346, k. 63.

²⁹⁸ APF, IP, b.p., Wikariat.

²⁹⁹ APR, UWR UdsW, sygn. 6/28, b.p., Pismo KMO do kierownika WdsW PWRN w Kielcach z 30 IX 1971 r.

³⁰⁰ APF, IP, b.p., Plebania.

ulicy Wałowej. Pomimo niezgodności z powierzchnią działki proboszcz prosił odpowiednie organy w mieście, aby właśnie ta nieruchomość została oddana farze. Warunkiem ks. Sikorskiego było zapewnienie, że jeżeli miasto przydzieli plac przy Wałowej, wówczas on opracuje plany nowej plebanii, a po jej wybudowaniu odda państwu budynek zamkowy³⁰¹. Rozpatrywanie pisma proboszcza z fary trwało kilka miesięcy, ale w końcu uzyskał zezwolenie na budowę plebanii. Działka, na której miał powstać nowy budynek, została jednak zagrodzona od strony kościoła św. Jana. Proboszcz wyrażał swoje zaniepokojenie tym faktem, tym bardziej że plebania musiałaby być odpowiednio usytuowana, aby budynek bez przeszkód mógł służyć pobliskiemu kościołowi. Ks. Sikorski pisemnie przypomniał urzędnikom, że plac przy ulicy Wałowej 13 nie może równać się atrakcyjnością z lokalizacją Zamku Królewskiego, więc jeżeli miałyby oddać zgodnie z obietnicą nieruchomość państwu, chciałby uzyskać zapewnienie o jak najlepszych warunkach użytkowania otrzymanego placu zgodnie z jego przyszłym przeznaczeniem³⁰². Proboszcz Sikorski dowiedział się, że działkę, o którą toczył rozmowy z władzami, przydzielono pierwotnie Wojewódzkiej Kolumnie Transportu Sanitarnego, niemniej w efekcie znalazła się w posiadaniu parafii św. Jana. Ks. Sikorski chciał wywiązać się z umowy i ponownie zapewnił, że po wybudowaniu nowej plebanii odda państwu Zamek Królewski, który zostanie przekształcony w obiekt muzealny. Proboszcz prosił stronę urzędową, aby wszelkie formalności zostały załatwione jak najszybciej, by mógł przystąpić do rozpoczęcia budowy³⁰³. Wydawało się, że wszystkie formalności zostały załatwione i że prace na nowo przydzielonej działce niebawem się rozpoczną, lecz proboszczowi Sikorskiemu nie udało się postawić nowego domu parafialnego.

Proboszcz nie mógł jednak narzekać na brak zajęć duszpasterskich. Parafia ciągle się rozwijała, wierni w dużej liczbie uczestniczyli w nabożeństwach odprawianych w farze i kościołach rektoralnych. Księża nie mieli problemów podczas wizyty duszpasterskiej, współpraca duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego układała się i rozwijała poprawnie. Proboszcz cieszył się przychylnością miejscowych zgromadzeń żeńskich. Wspomniane już michalitki posługiwały w parafii, a siostry Matki Bożej Miłosierdzia, szarytki i niepokalanki wydatnie pomagały w duszpasterstwie chorych i upośledzonych dzieci. Bolączki, jakie proboszcz dostrzegał w duszpasterstwie parafialnym, to związki niesakramentalne, rozbite małżeństwa, działalność Świadców Jehowy oraz alkoholizm³⁰⁴. Duszpasterstwo sakramentalne również stało na dobrym poziomie. W 1974 r. do bierzmowania przystąpiło ok. 700 osób. Rok wcze-

³⁰¹ APR, UWR WdsW, sygn. 17/141, k. 449–450.

³⁰² APR, UWR WdsW, sygn. 17/141, k. 452.

³⁰³ APR, UWR WdsW, sygn. 17/141, k. 451.

³⁰⁴ ADS, APJ, b.p., Powitanie bp. Piotra Gołębiowskiego na rozpoczęcie wizytacji w parafii św. Jana z 28 IX 1974 r. Ks. Sikorski uważał, że wielką plagą w Polsce jest uzależnienie od alkoholu. W jego opinii państwo nie walczy z alkoholizmem w sposób przemyślany i efektywny. Por. AIPN Ra 08/782, t. 1, k. 221. Informacja od TW „Olan” ze środowiska księży radomskich w związku z ogłoszeniem zmian cen na artykuły alkoholowe.

śniej w całej parafii rozdano 519,6 tys. Komunii Świętych. Nad wszystkim czuwał zespół duszpasterski, który odznaczał się przykładnością postępowania, głębokim życiem modlitewnym oraz prowadzeniem akcji duszpasterskich, spośród których największą popularnością cieszyły się przedsięwzięcia o charakterze charytatywnym, trzeźwościowym i rodzinnym. Ks. Sikorski czuwał również nad wprowadzaniem w życie przepisów liturgii posoborowej. Aby zapewnić wiernym w parafii swobodny dostęp do niedzielnych Eucharystii, księży, którzy odprawiali Msze Święte w kaplicach dojazdowych, niejednokrotnie binowali i trinowali³⁰⁵.

Ks. proboszcz Sikorski organizował także wyjazdy z parafii na różne uroczystości kościelne i na pielgrzymki do sanktuariów maryjnych. Po wyborze kard. Karola Wojtyły na papieża atrakcyjne stały się zwłaszcza pielgrzymki papieskie. W 1979 r., podczas pierwszej wizyty Jana Pawła II w Polsce, ks. Sikorski zorganizował grupę na wyjazd do Warszawy. Z racji dużej liczby zgłoszonych proboszcz zwrócił się do dyrekcji PKS o wynajem dwóch autokarów. Zamierzał jechać w środku nocy, aby zająć dobre miejsca podczas Mszy papieskiej³⁰⁶. Niestety przed samym wyjazdem okazało się, że jeden z autokarów został odwołany, co spowodowało chaos wśród pielgrzymów i organizatorów. Ks. Sikorski uzyskał również informację, że drugi z zamówionych autokarów jednak przyjedzie, ale nie udało się zawiadomić ludzi, którzy już zrezygnowali z pielgrzymki. Wyjazd do Warszawy trzeba było odwołać, ale proboszcz się postarał i zorganizował wyprawę do Krakowa na spotkanie z Ojcem Świętym. Ta pielgrzymka doszła do skutku³⁰⁷.

Ważnym miejscem pracy duszpasterskiej w parafii farnej był Wojewódzki Szpital Zespolony. Proboszcz Sikorski pracował po wojnie jako kapelan szpitalny, wiedział więc, jak ważna jest to funkcja. Od 1979 r., chcąc zapewnić obecność kapłana wśród chorych, czynił starania w dyrekcji placówki, aby kapelan mógł odprawiać w szpitalu Msze Święte w niedziele i święta. Ks. Sikorski na poparcie swej prośby przytaczał głosy samych pacjentów szpitala, a także niezrozumiałą sytuację, w której chorzy pozbawieni są dostępu do Mszy, co rzadko już spotyka się w polskich szpitalach. Według proboszcza dobrym miejscem na prowizoryczną kaplicę byłaby świetlica szpitalna zajmowana przez godzinę dziennie. Władze szpitala nie zgodziły się jednak na sprawowanie kultu w placówce. Zastanawiały się brakiem kompetencji do podjęcia takiej decyzji, która należała do urzędników państwowych³⁰⁸. Proboszcz farny zwrócił się o zaopiniowanie tej prośby do dyrekcji szpitala, która odniosła się krytycznie do sprawowania kultu. Dyrekcja wyraziła opinię, że w związku z małą obsadą personelu w dni świąteczne nabożeństwa, które odbywałyby się rano, dezorganizowałyby pracę oddziałów. Podniesiono się także argument o liczbie pacjentów na Mszy. Świetlica mogła pomieścić maksymalnie 70 osób, a pacjentów w szpitalu

³⁰⁵ ADS, APJ, b.p., Protokół z wizytacji biskupiej przeprowadzonej przez bp. Piotra Gołębiowskiego 3 X 1974 r.

³⁰⁶ APR, UWR UdsW, sygn. 17/141, k. 433.

³⁰⁷ APR, UWR UdsW, sygn. 17/141, k. 434.

³⁰⁸ APR, UWR UdsW, sygn. 17/141, k. 376–377.

było 700. Personel medyczny nie mógłby wziąć odpowiedzialności za ewentualne zasłabnięcia podczas nabożeństwa. W szpitalu działały zakupione odbiorniki radiowe, a także radiowęzeł, który można by wykorzystać do transmitowania Mszy. Dyrektor przypomniał także, że na oddziale gruźliczym oraz ortopedycznym jest kaplica z ołtarzem, gdzie odbywają się Eucharystie. Oddziały te nie znajdowały się jednak w budynku Wojewódzkiego Szpitala Zespolonego. W opinii dyrektora nigdy nie ograniczano praktyk religijnych w zakresie możliwym do zrealizowania³⁰⁹. Pomimo trudności wysiłki ks. Sikorskiego przyniosły skutek pozytywny. Wojewoda radomski wyraził zgodę na odprawianie Mszy Świętej w głównym budynku szpitala w niedzielę i święta. Wydział ds. Wyznań zobowiązał proboszcza z fary do uzgodnienia wszelkich spraw organizacyjnych takich jak godzina lub miejsce nabożeństw z dyrekcją szpitala³¹⁰.

Bardzo ważnym wydarzeniem zarówno w historii głównej parafii radomskiej, jak i w posłudze kapłańskiej ks. Sikorskiego było nawiedzenie kopii obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej w kościele św. Jana, które nastąpiło w dniach 29 września – 2 października 1972 r. Z pewnością dla księży pracujących w farze czas przygotowania peregrynacji i jej przeżywania był niezwykle intensywny oraz wymagający pod względem duszpasterskim i organizacyjnym. Przygotowania do uroczystości trwały wiele miesięcy, m.in. przez głoszenie kazań tematycznych. Bezpośrednie przygotowanie stanowiły rekolekcje prowadzone przez ojców paulinów: Krzysztofa Kotusa i Józefa Płatka. Trwały one między 17 a 24 września. W trakcie nauk zachęcano wiernych do podejmowania duchowych zobowiązań, również w formie pisemnej, które można było złożyć podczas Mszy Świętej na rozpoczęcie peregrynacji. Zobowiązania podzielono na osobne dla rodzin, dzieci i młodzieży. Równoległe z przygotowaniem duchowym postępowało przygotowanie logistyczne, nad którym czuwał ks. proboszcz Sikorski. Krótco przed nawiedzeniem zakończyły się prace konserwatorskie, nad którymi nadzór sprawował prof. Waław Taranczewski z Krakowa. Tydzień przez peregrynacją nową polichromię w odmalowanym kościele poświęcił bp Walenty Wójcik. Sprawą dekoracji kościoła i placu kościelnego z polecenia proboszcza zajął się pan Cibor i pan Mańczyński, którym pomagały siostry michalitki, Koło Różańcowe i młodzież parafialna. Kopię obrazu nawiedzenia przywieziono do fary w sobotę 30 września o godzinie 17.00. Słowa powitania wygłosił najpierw ks. Sikorski. W uroczystościach wziął udział bp Gołębiowski, bp Wójcik i bp Jop z Opola, który przewodniczył Mszy Świętej na ich rozpoczęcie i wygłosił kazanie. W powitaniu wzięło udział ok. 40 tys. wiernych, z czego 35 tys. przyjęło Komunię Świętą. Od godziny 21.00 trwała adoracja młodzieży szkół średnich, studentów i pracujących. Na godzinę 22.00 zaplanowano nabożeństwo na cmentarzu parafialnym, gdzie modlono się za zmarłych oraz dziękowano za ich przekaz wiary. Następnie celebrowano pasterkę maryjną, od godziny 1.00 do 5.00 trwała nocna adoracja,

³⁰⁹ APR, UWR UdsW, sygn. 17/141, k. 374.

³¹⁰ APR, UWR UdsW, sygn. 17/141, k. 372.

na której co godzina zmieniali się mieszkańcy dzielnic i wsi należących do parafii oraz siostry zakonne i grupy parafialne. Niedziela 1 października to czas Mszy Świętych. Każdą z nich celebrowano w intencjach rodzin z danych wsi, dzielnic lub ulic, jedynie Mszę poranną o godzinie 7.00 sprawowano w intencji małżonków po jubileuszu 25-lecia ślubu. Podczas Mszy dla rodzin dary niosła wyznaczona rodzina wielodzietna, a po przekazaniu znaku pokoju nastąpiło odnowienie przyrzeczeń małżeńskich. Pod koniec liturgii dzieci dziękowały rodzicom za wychowanie i wręczały im kwiaty. Po południu trwały adoracje stanowe, odmawiano różaniec, modlono się o powołania kapłańskie i do życia konsekrowanego, a wieczorną Mszę Świętą sprawowano w intencji poczucia odpowiedzialności za innych. Podobnie jak w dniu poprzednim od godziny 21.00 trwała adoracja dla poszczególnych dzielnic parafii. Mszę Świętą w poniedziałek 2 października o godzinie 6.00 przeznaczono dla bielanek i ministrantów, potem śpiewano godzinki, a o 8.30 sprawowano Godzinę Biblijną dla całej parafii. W godzinach porannych księży udali się także ze spowiedzią i Komunią Świętą do chorych parafian, w kościele zaś trwała cicha modlitwa adoracyjna. Dla chorych, którzy mogli przyjść do kościoła, zaplanowano sakrament pojednania oraz Mszę Świętą. Nawiedzenie zakończyło się Mszą o godzinie 11.00, po której odbyła się procesja z obrazem wokół kościoła. Obraz pożegnał w imieniu rodzin przedstawiciel ojców parafii farnej i ks. proboszcz Sikorski, który specjalnym aktem zawierzył rodziny opiece Matki Bożej. Podczas obecności obrazu w parafii farnej doszło do uregulowania ośmiu spraw małżeńskich. W drodze do parafii Goryń, która była kolejnym miejscem nawiedzenia, odprawiono Mszę Świętą na Firleju, której przewodniczył ks. Sikorski, kazanie natomiast wygłosił bp Gołębiowski³¹¹. Proboszcz farny brał także udział w uroczystościach związanych z nawiedzeniem parafii Pelagów w dniach 25–26 czerwca 1972 r.³¹² Drugi raz ks. Sikorski gościł Panią Jasnogórską w radomskiej farze w 1982 r. z racji obchodów Jubileuszu 600-lecia obecności cudownego wizerunku Matki Bożej na Jasnej Górze³¹³.

Ważnym wydarzeniem w życiu radomskiej fary była wizyta kard. Karola Wojtyły, który udając się na koronację obrazu Matki Bożej Pocieszenia, Pani i Królowej Ziemi Radomskiej w Starej Błotnicy, zatrzymał się w radomskim kościele św. Jana i 21 sierpnia 1977 r. o godzinie 8.00 odprawił Mszę Świętą oraz wygłosił homilię³¹⁴.

³¹¹ E. Poniewierski, *Radomskie spotkania...*, art. cyt., s. 137–141. Por. M. Zimałek, *Peregryncja Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w diecezji sandomierskiej (18 VI 1972 – 10 VI 1973)*, „*Studia Sandomierskie*” 4 (1984), s. 272.

³¹² M. Zimałek, *Peregryncja Obrazu...*, art. cyt., s. 258. Por. S. Kowalik, *Ksiądz Roman Kotlarz. Zapomniana ofiara bezpieczeństwa*, „*Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej*” 4 (2011), s. 89.

³¹³ E. Poniewierski, *Jan Paweł II błogosławi wszystkim uczestnikom Nawiedzenia Matki Bożej w Kopii Jasnogórskiej Ikony*, w: *Obecność i pamięć. Diecezja radomska wdzięczna za pontyfikat Jana Pawła II*, red. E. Poniewierski, Radom 2005, s. 76.

³¹⁴ *Jubileusz 650-lecia radomskiej fary. Tak to było*, red. D. Kupisz, Radom 2011, s. 19.

Ks. Stanisław Sikorski jako gospodarz kościoła parafialnego asystował kardynałowi podczas liturgii.

Radomska fara stała się miejscem uroczystości związanych z kultem św. Kazimierza. W 1981 r. w mieście odbyły się uroczystości związane z 500-leciem pobytu królewicza w Radomiu³¹⁵. Trzeciego października do kościoła św. Jana procesyjnie przeniesiono obraz św. Kazimierza. W procesji brali udział przedstawiciele Episkopatu Polski, kapituły sandomierskiej i opatowskiej, przełożeni zakonni, delegaci KUL i ATK, duchowieństwo, siostry zakonne, delegacje parafii, dzieci, młodzież, studenci, kombatanzi, cechy rzemiosł, bractwa, członkowie Solidarności i KIK. Na placu przy kościele św. Jana Chrzyciela wszystkich zgromadzonych powitał ks. Sikorski, który zapewnił, że obraz św. Kazimierza pozostanie w tej świątyni do czasu powstania parafii pw. św. Królewicza. O godzinie 20.00 była sprawowana Msza Święta pod przewodnictwem bp. Edwarda Kisiela z Białegostoku, a dzień później przez bp. Pawła Sochę z Gorzowa Wielkopolskiego. Uroczystości odbyły się przy wielotysięcznym zgromadzeniu wiernych³¹⁶. Dwa lata później w związku z ogłoszeniem św. Kazimierza patronem miasta w kościele farnym sprawowana była Msza Święta pod przewodnictwem bp. Mieczysława Jaworskiego z Kielc, która rozpoczęła nocne czuwanie. Mszy o godzinie 24.00 przewodniczył ordynariusz sandomiersko-radomski, bp Edward Materski³¹⁷. Rok 1984 to kolejne uroczystości kościelne, tym razem z okazji Jubileuszu 500-lecia śmierci św. Kazimierza. Fara znalazła się na trasie procesji relikwii i obrazu świętego z kościoła św. Kazimierza do radomskiej konkatedry. Podczas stacji w kościele św. Jana 11 czerwca o godzinie 18.00 na placu przed świątynią sprawowano Mszę Świętą. Bp. Materskiemu przy ołtarzu asystował ks. Sikorski i ks. Staromłyński³¹⁸.

Specyficzną formę duszpasterstwa stanowił ruch pielgrzymkowy. Już po wojnie radomianie, którzy chcieli wziąć udział w pieszej pielgrzymce na Jasną Górę, organizowali się w jedną grupę i albo sami wyruszali na szlak, albo jeździli do stolicy, aby dołączyć do pątników z pielgrzymki warszawskiej. Od 1962 r. pątnicy wyruszali spod kościoła św. Jana i w rozproszeniu przemierzali miasto, łącząc się w grupę dopiero poza granicami Radomia. Przez trzy dni wędrowali sami, by w Studzianie połączyć się z grupą 4A Warszawskiej Pielgrzymki Pieszej. Lepszą organizację duszpasterstwa pątniczego radomianie zawdzięczają osobie ks. jezuity Józefa Rę-

³¹⁵ List Ks. Biskupa ordynariusza diecezji sandomierskiej z okazji 500-lecia pobytu św. Kazimierza w Radomiu, KDS 74 (1981), nr 9–10, s. 222–224.

³¹⁶ S. Legięć, *Inauguracja Jubileuszu 500-lecia pobytu św. Kazimierza w Radomiu (1481–1843) – (1981–1983)*, KDSR 75 (1982), nr 1–2, s. 36–39.

³¹⁷ E. Poniewierski, *Ojciec Święty Jan Paweł II ogłasza świętego Kazimierza Patronem Radomia*, w: *Obecność i pamięć...*, dz. cyt., s. 81.

³¹⁸ E. Poniewierski, *Ojciec Święty...*, art. cyt., s. 87; „Kronika Diecezji Sandomiersko-Radomskiej” [dalej: KDSR] 77 (1984), nr 5–6. Informacje o programie uroczystości zostały podane na okładce „Kroniki”. W. Gałązka, *Radomskie uroczystości Jubileuszu 500-lecia śmierci św. Kazimierza*, KDSR 77 (1984), nr 9–10, s. 223

balskiego, który od 1972 r. pracował w rektoracie Świętej Trójcy. To on utworzył centrum pielgrzymkowe i w 1974 r. po raz pierwszy wyszedł na trasę w sutannie³¹⁹. W 1976 r. na przełomie lipca i sierpnia podczas spotkania odpustowego u jezuitów ks. Sikorski poszukiwał księży, którzy chcieliby towarzyszyć pątnikom na pielgrzymim szlaku. Jedyńm, który się zgłosił, był ks. filipin Lech Gralak. Tego roku z Radomia wyruszyło ok. 360 chętnych. Po tej pielgrzymce centrum pątnicze zostało przeniesione na ulicę Sienną, gdzie znajdowała się kaplica znajdująca się pod opieką księży z Kongregacji Oratorium św. Filipa Neri. Praca ks. Gralaka doprowadziła do wyruszenia na trasę w 1977 r. 1 tys. pielgrzymów z Radomia³²⁰. Ks. Sikorski uważał, że najlepszym miejscem na centrum pielgrzymkowe w Radomiu jest kościół św. Jana. W sprawie przeniesienia ośrodka od księży filipinów wysłał delegację do ks. Lecha Gralaka, motywując sprawę trudnymi warunkami pracy przy ulicy Siennej: ciasną kaplicą oraz brakiem kościoła. Proboszcz z fary poufnie poprosił bp. Gołębiowskiego, aby referentem diecezjalnym ds. pielgrzymkowych mianował pracującego w parafii św. Jana ks. Zdzisława Domagałę³²¹. Taki obrót rzeczy nie spodobał się ks. Gralakowi, który podczas ostrej wymiany zdań podczas rozmowy z bp. Gołębiowskim oskarżył ks. Sikorskiego o przejęcie pielgrzymki. W związku z decyzją administratora apostolskiego w Radomiu zaczęły działać dwa ośrodki pielgrzymkowe³²². Zarówno ks. Gralak, jak i ks. Sikorski chcieli, aby pielgrzymi z Radomia wyszli w drogę do Częstochowy oficjalnie, w zorganizowanej kolumnie. Obaj w krótkich odstępach czasowych, nie konsultując się ze sobą, złożyli oficjalne pismo do władz: ks. Gralak do dyrektora Urzędu ds. Wyznań, a proboszcz fary do Wojewódzkiego Wydziału Spraw Wewnętrznych. Ks. Sikorski przypominał, że jak co roku 6 sierpnia pielgrzymi z Radomia udają się na Jasną Górę. Do tej pory szli prywatnie, zachowywali się poprawnie, nie utrudniali ruchu i nie łamali przepisów drogowych. Proboszcz zabiegał o to, by pielgrzymka mogła wyjść spod kościoła farnego w zwartej kolumnie. Odpowiedzialnym za porządek w drodze bp. Gołębiowski wyznaczył ks. Zdzisława Domagałę³²³. Ku zaskoczeniu księży władze wyraziły na to zgodę. Szósteo sierpnia po Mszy Świętej pielgrzymka radomska wyruszyła ok. 8.30 na szlak. Trasa została uzgodniona z biskupem i kierownictwem pielgrzymki warszawskiej. Przez miasto w zorganizowanej kolumnie pielgrzymi szli ulicą Dzierżyńskiego, obok kościoła św. Teresy, potem przez Kosów i Krychnowice na Kowalę, dalej przez Dąbrówkę na Orońsko, Rzuców, Chlewiska, Nieklań, Krasną, Radoszy-

³¹⁹ L. Gralak, *Pielgrzymki piesze przechodzące przez teren województwa radomskiego w latach 1976–1988 (historia, statystyka, trasy)*, w: *Piesza pielgrzymka radomska. Historia i terażniejszość*, red. L. Domagała, J. Kucharski, Radom 2016, s. 74.

³²⁰ L. Gralak, *Wspomnienia o ks. Zdzisławie Domagale*, w: *Człowiek, kapłan, przewodnik. Ks. Zdzisław Domagała*, Radom 2012, s. 150–151; P. Jaśkiewicz, P. Turzyński, D. Osiej, *W drodze do Matki. 25 lat radomskiej pielgrzymki*, Radom 2004, s. 18–19.

³²¹ L. Gralak, *Wspomnienia o ks. Zdzisławie...*, art. cyt., s. 152.

³²² L. Gralak, *Pielgrzymki piesze...*, art. cyt., s. 75.

³²³ APR, UWR UdsW, sygn. 17/141, k. 432.

ce, Oleszno, Włoszczowę, św. Annę. Tam spotykali się z pątnikami warszawskimi. Dalej szlak prowadził na Mstów³²⁴. Pełną samodzielność Piesza Pielgrzymka Radomska uzyskała w 1981 r.³²⁵

Nowe ośrodki kultu

Od lat 50. XX w. miasto Radom nieustannie się rozwijało. Powiększała się strefa zabudowy mieszkaniowej, powstawały nowe ośrodki przemysłowe, rozrosły się tereny rekreacyjne. Rozpoczęło się budowanie dużych osiedli na przedmieściach lub poza granicami przedwojennego miasta. Dawne podradomskie wsie zostały włączone do prężnie rozwijającego się ośrodka urbanistycznego. Architekci i planiści w programach budowlanych uwzględniali rozwój społeczny i materialny Radomia, aby stworzyć jak najkorzystniejsze warunki dla mieszkańców i podnieść ich standard życia³²⁶. Nowych inwestycji wymagało również budownictwo sakralne, głównie w nowych osiedlach, aby zapewnić mieszkańcom dostęp do miejsc kultu.

Ks. Sikorski, obejmując największą parafię w diecezji, musiał zdawać sobie sprawę, że Radom czeka na nowe kościoły, toteż do jego zadań należały starania, aby nowe obiekty sakralne w mieście powstawały. Dwudziestego czwartego lipca 1971 r. ok. godziny 3.00 w nocy spłonęła jedna z kaplic dojazdowych parafii farnej, znajdująca się w Wólce Klwateckiej, oddalonej od miasta o 7 km. Był to obiekt zabytkowy wpisany do rejestru. Ks. Sikorski natychmiast powiadomił o tym fakcie biskupa sandomierskiego i wojewódzkiego konserwatora zabytków i jako osoba upoważniona do podjęcia z PZU odszkodowania z tytułu zdarzenia natychmiast podjął starania o odbudowę kaplicy. Ponieważ zbliżała się jesień, proboszcz chciał, aby prowizoryczna kaplica mogła stanąć szybko, by zapewnić dostęp do życia religijnego mieszkańcom wiosek³²⁷. Planując lokalizację nowego ośrodka religijnego, ks. Sikorski starał się, aby nowa kaplica znajdowała się bliżej szosy, na działce parafialnej. W jego opinii posiadanie przez parafię działki wiele rzeczy ułatwiało, tym bardziej że spalona kaplica znajdowała się na terenie prywatnym. Dodatkowym atutem była bliskość drogi. Proboszcz prosił o zezwolenie na budowę obiektu, który będzie mógł pomieścić ok. 800 osób. Było to optymalne rozwiązanie dla społeczności wiejskiej liczącej 3,5 tys. mieszkańców. Ks. Sikorski zapewniał, że opieka duszpasterska nie ulegnie zmianie. Wyznaczony ksiądz będzie sprawował Msze i nabożeństwa tylko w niedzielę³²⁸. Proboszcz parafii św. Jana zobowiązał się także do przekazywania

³²⁴ APR, UWR UdsW, sygn. 17/141, k. 430.

³²⁵ L. Gralak, *Pielgrzymki piesze...*, art. cyt., s. 75.

³²⁶ *Radom. Dzieje miasta XIX i XX w.*, red. S. Witkowski, Radom 1985, s. 343–347.

³²⁷ ADS, APJ, b.p., Upoważnienie dla ks. Sikorskiego z 30 VII 1971 r.; ADS, APJ, b.p., Pismo kurii sandomierskiej do PWRN w Kielcach z 2 VIII 1971 r.; ADS, APJ, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do bp. Gołębiowskiego z 24 VII 1971 r.

³²⁸ ADS, APJ, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do PWRN w Kielcach z 13 VIII 1971 r. Proboszcz wspominał w piśmie, że podczas wojny organizował prowizoryczną kaplicę w starym młynie na Firleju. Jednak w związku ze zbrodnią niemiecką na tym terenie nie mógł już

bieżących informacji bp. Gołębiowskiemu, którego prosił o pomoc przy uzyskaniu zgody na odbudowę³²⁹. W pismach proboszcz przypominał władzom, że Firlej został naznaczony zbrodnią niemiecką z czasów II wojny światowej. W związku z tym pragnął, aby wystrój nowej kaplicy upamiętniał pomordowanych³³⁰. Bardzo szybko, już 2 września 1971 r., ks. Sikorski otrzymał zgodę na odbudowę spalonej kaplicy w Wólce Klwateckiej, jednak w miejscu jej pierwotnej lokalizacji oraz o identycznym układzie przestrzennym³³¹. O decyzji władz wojewódzkich proboszcz niezwłocznie zawiadomił kurię sandomierską, która pisemnie zwróciła się do przewodniczącego prezydium o zmianę decyzji. Strona kościelna uważała, że nowa lokalizacja byłaby lepsza przede wszystkim dla wiernych, z kolei powiększenie nowej świątyni jest po prostu konieczne³³². Także proboszcz Sikorski interweniował u władz wojewódzkich. Przede wszystkim dziękował za otrzymaną zgodę budowlaną, ale też przekonywał o konieczności innej lokalizacji kaplicy. Uważał, że nowy budynek, który miał być murowany, nie może stać w dawnym podmokłym gruncie, gdzie nie można by zalać nowych fundamentów. Proponowana działka gwarantowała wiele korzyści. Bez problemu dałoby się wykonać konieczną infrastrukturę: ogrodzenie, swobodny dojazd, a także wyznaczyć drogi dojścia pieszego. Zdaniem ks. Sikorskiego zmiana decyzji władz byłaby zgodna z oczekiwaniami ludności³³³. Władze jednak nie wyraziły zgody na nową lokalizację. Próbą kompromisu była propozycja odbudowy kaplicy na jednej z działek oferowanych przez miejscowych mieszkańców³³⁴. Władza nie chciała ustąpić. Z nieznanых przyczyn uprawnienia do załatwienia spraw budowlanych nadano niejakiemu Jaworskiemu, który wcześniej nie miał żadnej styczności ze sprawą odbudowy kaplicy. Podejrzana wydawała się także petycja złożona w Kielcach przez pięciu mężczyzn podających się za przedstawicieli wsi wokół Klwatki, którzy zgadzali się z decyzją władz. Kuria sandomierska, wyjaśniając tę sprawę, przypominała, że tylko władza kościelna może być stroną w zaistniałej sytuacji oraz że proboszcz radomskiej fary jest gotowy zebrać podpisy wśród mieszkańców Klwatki opowiadających się za dogodniejszą lokalizacją kaplicy³³⁵. Ks. Sikorski po rozpatrzeniu wszystkich możliwości zgodził się z decyzją władz o braku możliwości budowy kaplicy na działce należącej do parafii. Było to także spowodowane tym, że owa ziemia znajdowała się w tzw. strefie ochronnej

dojechać do kaplicy, ponieważ okupant zamknął wszystkie drogi w okolicy i zacierał ślady zbrodni, paląc zwłoki pomordowanych.

³²⁹ ADS, APJ, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do bp. Gołębiowskiego z 12 VIII 1971 r.; ADS, APJ, Pismo ks. Sikorskiego do bp. Gołębiowskiego z 14 VIII 1972 r.

³³⁰ ADS, APJ, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do PWRN w Kielcach z 27 VIII 1971 r.

³³¹ ADS, APJ, b.p., Pismo PWRN w Kielcach do ks. Sikorskiego z 2 IX 1971 r.

³³² ADS, APJ, b.p., Pismo kurii sandomierskiej do PWRN w Kielcach z 26 X 1971 r.

³³³ ADS, APJ, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do PWRN w Kielcach z 27 X 1971 r.

³³⁴ ADS, APJ, b.p., Pismo UdsW PWRN w Kielcach do ks. Sikorskiego z 17 I 1972 r.

³³⁵ ADS, APJ, b.p., Pismo kurii sandomierskiej do UdsW PWRN w Kielcach z 24 I 1972 r.; ADS, APJ, b.p., List ks. Sikorskiego do bp. Gołębiowskiego z 21 II 1972 r.

w związku z bliskością szosy. Proboszcz wrócił jednak do sugestii władz, aby budować na ziemi ofiarowanej przez darczyńców. W tym celu udał się do przewodniczącego prezydium w Radomiu, by prosić o zezwolenie budowy na działce znajdującej się w granicach administracyjnych Wólki Klwateckiej. W posiadanie tej działki parafia weszłaby na drodze kupna albo wymiany. Zaproponowana przez ks. Sikorskiego lokalizacja usuwała trudności związane z bliskością szosy, a przede wszystkim dawała szansę na zakończenie trwającego już siedem miesięcy sporu, który męczył także okoliczną ludność³³⁶. Ks. Sikorski znalazł nową działkę pod budowę kaplicy, która była oddalona o 500 m od pierwotnej. Właścicielką ziemi była Franciszka Bienkowska, która w rozmowie z proboszczem oświadczyła, że parafia św. Jana mogłaby wejść w posiadanie ziemi na drodze wykupu lub darowizny. O nowej sytuacji został poinformowany biskup administrator, który upoważnił ks. Sikorskiego do sprzedaży parafialnej ziemi i nabycia nowej oraz sporządzenia prawomocnego aktu rejentalnego³³⁷. Proboszcz sondował tę sprawę również w Wydziale Budownictwa, Urbanistyki i Architektury Prezydium PRN w Radomiu, udał się też do Kielc, aby na szczeblu wojewódzkim doprecyzować wszelkie konieczne szczegóły³³⁸. Siedemnastego marca 1972 r. otrzymał pismo z Prezydium PRN w Radomiu, w którym władza oświadczyła, że nie zgłasza zastrzeżeń co do odbudowy spalonej kaplicy w Wólce Klwateckiej na innej działce, niż miała być zlokalizowana poprzednio³³⁹. O otrzymaniu zezwolenia ks. Sikorski zawiadomił bp. Gołębiowski. Rozpoczął także starania w Powiatowym Urzędzie Geodezyjnym w celu uzyskania planu sytuacyjnego i wysokościowego działki, a także zezwolenia na nabycie nieruchomości w Wólce Klwateckiej położonej pod numerem 86. Złożył także stosowne dokumenty w Wydziale Budownictwa, Urbanistyki i Architektury, aby otrzymać plan realizacji, niezbędny do decyzji o ostatecznej lokalizacji kaplicy. Proboszcz zapewnił także, że w najbliższym czasie zostaną sporządzone plany budowlane. Uzyskał także zgodę Wydziału Rolnictwa i Leśnictwa na przeznaczenie gruntów rolnych pod budowę kaplicy. Równoległe z zabiegami urzędniczymi na przyszłej budowie trwały już pierwsze prace. Gromadzono cegłę, która pochodziła z rozebranego muru cmentarnego w Radomiu³⁴⁰. Po dopełnieniu wszelkich formalności i spełnieniu wymagań stawianych przez władze ks. Sikorski jeszcze raz wystąpił z oficjalną prośbą do Prezydium PRN w Radomiu o oficjalną zgodę na rozpoczęcie budowy, którą

³³⁶ ADS, APJ, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do PWRN w Kielcach z 18 II 1972 r.

³³⁷ ADS, APJ, b.p., Upoważnienie wydane przez bp. Gołębiowskiemu dla ks. Sikorskiego z 21 II 1972 r.; ADS, APJ, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do bp. Gołębiowskiemu z 23 II 1972 r.

³³⁸ ADS, APJ, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do PPRN w Radomiu z 21 II 1972 r.

³³⁹ ADS, APJ, b.p., Pismo PPRN w Radomiu do ks. Sikorskiego z 17 III 1972 r.

³⁴⁰ ADS, APJ, b.p., List ks. Sikorskiego do bp. Gołębiowskiemu z 17 III 1972 r.; ADS, APJ, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do Powiatowego Biura Geodezyjnego w Radomiu z 12 IV 1972 r.; ADS, APJ, b.p., Decyzja Wydziału Rolnictwa i Leśnictwa PPRN w Radomiu z 25 IV 1972 r.

w końcu otrzymał³⁴¹. Także kuria sandomierska zatwierdziła projekt koncepcyjny nowej kaplicy w Wólce Klwateckiej³⁴². W lipcu 1972 r. spisano umowę sprzedaży nieruchomości rolnej o powierzchni 1 ha 28 a między Franciszką Bienkowską a parafią św. Jana w Radomiu, reprezentowaną przez ks. Stanisława Sikorskiego. Proboszcz nabył działkę za kwotę 28 tys. zł. Notariusz Monika Kotlińska sporządzająca dokument dokonała stosownego wpisu w księgach wieczystych³⁴³. Na placu budowy odbyła się uroczystość poświęcenia i wmurowania kamienia węgielnego, którego dokonał bp Piotr Gołębiowski, a w 1974 r. administrator apostolski poświęcił krzyż oraz obraz Matki Bożej Częstochowskiej i bł. Maksymiliana³⁴⁴. Ks. Sikorski chciał, aby przy kaplicy wybudowano dodatkowe zadaszenie, ale planów tych nie udało się zrealizować³⁴⁵. Kaplica została wybudowana według projektu architekta Jerzego Turno przed końcem 1975 r. Od 1 stycznia 1976 r. kaplica na Firleju stała się wikariatem wydzielonym obsługiwany przez rektora, którym został ks. Tadeusz Ofiara. Teren ekspozytury obejmował ulice: Janiszewską, Puszczańską, Warecką, Wincentowską, Wielogóską, Warszawską (do ronda), Staromłyńską, a także wsie: Augustów, Firlej, Józefów, Klwatkę Szlachecką, Krzewień, Przytułki, Mleczną, Wólkę Klwatecką. Ks. Ofiara zapewniał opiekę duszpasterską ok. 3 tys. wiernych³⁴⁶. Decyzją bp. Edwarda Materskiego 1 maja 1981 r. została erygowana parafia pw. bł. Maksymiliana Marii Kolbego na Firleju. Proboszczem został dotychczasowy rektor, ks. Tadeusz Ofiara³⁴⁷.

Na terenie parafii św. Jana znajdował się najstarszy w Radomiu kościół pw. św. Wacława. Obiekt ten był fundowany w XIII w. i wyposażony przez króla Bolesława Wstydliwego. W połowie XV w. świątynia została wymurowana i na trwałe wpisała się w krajobraz miejski najstarszej dzielnicy miasta³⁴⁸. Losy kościoła były bardzo ciekawe. W okresie Polski rozbiorowej świątynia przestała pełnić funkcje sakralne i została zamieniona na więzienie przeznaczone dla uczestników powstań. W późniejszych latach kościół pełnił funkcję magazynu, a w już w XX w. mieścił się w nim oddział dla obłąkanych. Po przeniesieniu tej placówki do nowego szpitala w południowej części miasta dawny kościół przeznaczono na muzeum regionalne. Ks. Sikorski w połowie lat 70. XX w. rozpoczął starania, aby przejąć kościół św. Wacława i przywrócić w nim kult katolicki. Zabiegi rozpoczął od skontaktowania się z prof.

³⁴¹ ADS, APJ, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do PPRN w Radomiu z 16 III 1972 r.

³⁴² ADS, APJ, b.p., Decyzja kurii sandomierskiej z 13 V 1972 r.

³⁴³ ADS, APJ, b.p., Akt notarialny z 26 VII 1972 r.

³⁴⁴ ADS, APJ, b.p., Powitanie bp. Piotra Gołębiowskiego na rozpoczęcie wizytacji w parafii św. Jana z 28 IX 1974 r.; ADS, APJ, b.p., Protokół z wizytacji biskupiej przeprowadzonej przez bp. Piotra Gołębiowskiego z 3 X 1974 r.

³⁴⁵ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 28.

³⁴⁶ ADS, APJ, b.p., Pismo kurii sandomierskiej do ks. Sikorskiego i ks. Ofiary z 31 X 1975 r.; *Rocznik diecezji sandomierskiej 1977*, dz. cyt., s. 122.

³⁴⁷ W. Gałązka, *Radomskie uroczystości...*, art. cyt., s. 227–228, 232.

³⁴⁸ J. Wiśniewski, *Dekanat Radomski*, Radom 1911, s. 202–203.

inż. Alfredem Majewskim – generalnym konserwatorem zabytków w PRL. Odwołując się do nastrojów społecznych i nawoływań władzy do ochrony dóbr kultury narodowej, ks. Sikorski twierdził, że nie jest sprawą godną, aby najstarszy kościół w Radomiu nie spełniał funkcji sakralnych. Proboszcz prosił prof. Majewskiego, aby ten udzielił mu wszelkich potrzebnych rad i informacji na temat działań, które należy podjąć celem odzyskania kościoła. Złożył także zobowiązanie, że jeżeli udałoby się świątynię odzyskać, proboszcz przeprowadziłby konieczną rekonstrukcję budynku pod nadzorem konserwatorskim, by nadać mu wygląd zgodny z pierwotnym przeznaczeniem³⁴⁹. Ks. Sikorski o swoim pomyśle zawiadomił bp. Gołębiowskiego, którego prosił też o wsparcie w tej sprawie. Za radą prof. Majewskiego proboszcz rozmawiał także z doc. Wojciechem Kalinowskim, który opiekował się zabytkami radomskimi³⁵⁰. Również kuria sandomierska wysłała pismo do prezydenta Radomia z przypomnieniem pierwotnego przeznaczenia obiektu oraz petycją, aby obiekt oddać parafii św. Jana, dla której byłby to kościół filialny. Strona kościelna wyrażała swoje zdziwienie faktem umieszczenia w dawnej świątyni muzeum, które według oficjalnych projektów władz miało być zlokalizowane w zespole popijarskim nieopodal kościoła farnego³⁵¹. Pierwszym sukcesem ks. Sikorskiego było stwierdzenie wojewódzkiego konserwatora zabytków o konieczności przywrócenie kościołowi św. Wacława jego wartości architektonicznej i historycznej. Proboszcz otrzymał również instrukcje związane z czynnościami, jakie należało podjąć, aby oficjalnie wejść w posiadanie obiektu. Sam ks. Sikorski wraz z kurią diecezjalną nie ustawał w wysiłkach, wysyłając pisma do różnych organów na wielu szczeblach administracyjnych, aby sprawa kościoła św. Wacława ciągle była obecna w świadomości urzędników. Jednocześnie proboszcz zobowiązywał się do pokrycia wszelkich kosztów związanych z przyszłym odnowieniem i aranżacją obiektu sakralnego³⁵². Ks. Sikorski powiadamiał wojewodę kieleckiego o przedsięwziętych staraniach i rozmowach, jakie prowadził z głównym konserwatorem zabytków PRL. Wysyłał także pisma do prezydenta Radomia, w których doceniał wkład wódatrzy miasta w dbałość o zabytki, zaznaczając przy tym, że to właśnie kościół św. Wacława skupia w sobie kwintesencję lokalnej historii, w przyszłości zaś powinien być głównym zabytkiem Radomia. Zdaniem proboszcza muzealny dział archeologiczny, który ma być umieszczony w tej świątyni, na pewno otrzyma lepszą lokalizację. Ks. Sikorski złożył także pismo w Urzędzie ds. Wyznań w Warszawie i osobiście rozmawiał z ministrem Kazimierzem Kąkolem, który obiecał zainteresować się przedstawianą sprawą³⁵³. Urząd Wojewódzki w Kielcach zdecydował, że przekazanie obiektu parafii

³⁴⁹ ADS, APJ, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do prof. inż. Alfreda Majewskiego z 11 II 1974 r.

³⁵⁰ ADS, APJ, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do bp. Gołębiowskiego z 11 II 1974 r.

³⁵¹ ADS, APJ, b.p., Pismo kurii sandomierskiej do prezydenta Radomia z 7 VI 1974 r.

³⁵² ADS, APJ, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do Wydziału Kultury i Sztuki UW w Kielcach z 18 VI 1974 r.

³⁵³ ADS, APJ, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do wojewody kieleckiego z 18 VI 1974 r.; ADS, APJ, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do prezydenta Radomia z 16 VII 1974 r.; ADS, APJ, b.p.,

św. Jana jest niemożliwe. Racje, które wysuwano, wiązały się z pracami ekspedycji wykopaliskowej i działu archeologii zajmującego się przygotowaniem stałej wystawy poświęconej początkom Radomia o planowanym umieszczeniu właśnie w dawnym kościele św. Wacława. Obiekt już od kilku lat adaptowano do celów muzealnych. Władze planowały stworzenie rezerwatu archeologicznego, na który miała się składać osada nad Mleczną, grodzisko Piotrówka i Stare Miasto³⁵⁴. Ks. Sikorski uważał, że decyzja ta jest krzywdząca dla mieszkańców Radomia, a przede wszystkim dla jego parafian, którzy żywo interesowali się najstarszym radomskim kościołem. W jego opinii to także porażka wizerunkowa władzy, która nawoływała do ochrony zabytków i obiecywała pomoc przy rewaloryzacji obiektów historycznych. Proboszcz wyrażał żal, że nie uwzględniono ani próśb biskupa, ani jego osobiście, i zwracał się przy tym o ponowne gruntowne rozpatrzenie sprawy zwrotu kościoła św. Wacława parafii farnej³⁵⁵. Po otrzymaniu decyzji negatywnych od prezydenta miasta i od wojewody kieleckiego ks. Sikorski postanowił jeszcze raz zwrócić się na ministra Kąkola i naświetlić mu całą sytuację. Proboszcz odwoływał się do sprawy ochrony miejsc ważnych dla Polaków propagowanej przez władze. W nurt tej retoryki wpisywał się kościół św. Wacława, który na przestrzeni wieków był miejscem nie tylko modlitwy, ale i martyrologium polskiego. Ks. Sikorski informował także o planie rewitalizacji radomskiego Starego Miasta, gdzie obiekt się znajdował³⁵⁶. Także kuria sandomierska interweniowała w sprawie negatywnych decyzji władz. Strona kościelna przedstawioną argumentację uważała za mało przekonującą, a za najbardziej korzystne dla pomysłu utworzenia rezerwatu historycznego na Starym Mieście – przywrócenie pierwotnej funkcji kościołowi oraz odrestaurowanie go zgodnie z wytycznymi konserwatorskimi³⁵⁷. Urząd ds. Wyznań w Warszawie, odpowiadając na pismo z Sandomierza, zasłaniał się brakiem kompetencji do rozstrzygnięcia sprawy. Według urzędników rozwiązania należało szukać w Urzędzie Miejskim w Radomiu lub w Urzędzie Wojewódzkim w Kielcach³⁵⁸. Przepychanki administracyjne trwały prawie cztery lata. Ostatecznie ks. Sikorski jako proboszcz parafii św. Jana, upoważniony do reprezentowania parafii przed organami państwowymi, 7 marca 1978 r. w Państwowym Biurze Notarialnym w Radomiu wszedł w posiadanie nieruchomości o powierzchni 1 425 m² zlokalizowanej przy placu Stare Miasto 13 przekazanej przez władze państwowe. Akt ten został wpisany do księgi wieczystej i parafia św. Jana nabyła prawo wieczystego użytkowania kościoła św.

Pismo ks. Sikorskiego do ministra Kazimierza Kąkola z 23 VII 1974 r.; ADS, APJ, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do bp. Gołębiowskiego z 1 X 1974 r.; ADS, APJ, b.p., Pismo kurii sandomierskiej do UdsW w Warszawie z 26 VI 1974 r.

³⁵⁴ ADS, APJ, b.p., Pismo UW w Kielcach do kurii sandomierskiej z 3 X 1974 r.

³⁵⁵ ADS, APJ, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do wojewody kieleckiego z 7 X 1974 r.

³⁵⁶ ADS, APJ, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do ministra Kazimierza Kąkola z 7 X 1974 r.; ADS, APJ, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do bp. Gołębiowskiego z 29 X 1974 r.

³⁵⁷ ADS, APJ, b.p., Pismo kurii sandomierskiej do UdsW w Warszawie z 9 XI 1974 r.

³⁵⁸ ADS, APJ, b.p., Pismo UdsW w Warszawie do kurii sandomierskiej z 23 XI 1974 r.

Wacława, który został także wpisany do rejestru zabytków pod numerem 382³⁵⁹. Proboszcz poinformował również parafian o odzyskaniu kościoła do celów sakralnych. Nie ukrywał, że na niezbędną adaptację potrzebne będą nakłady finansowe. Prosił o zadeklarowanie ofiar, które przeznaczył na fundusz budowlany. Sprawę kościoła św. Wacława proboszcz powierzył słudze Bożej Wandzie Malczewskiej³⁶⁰. Proboszcz Sikorski z powodzeniem zabiegał o zapewnienie odpowiednich warunków mieszkaniowych dla księdza, który miał w przyszłości zamieszkać przy kościele. Starał się o budynek przy placu Stare Miasto 2, a za jego przydzielenie chciał oddać miastu plac przy ulicy Tochtermana należący do parafii farniej³⁶¹. Przejęcie kościoła wiązało się z koniecznością przeprowadzenia generalnej przebudowy budynku celem przywrócenia obiektowi charakteru sakralnego. Parafia św. Jana takie pozwolenie otrzymała z zastrzeżeniem uprzedniego zabezpieczenia terenu budowy jako strefy niedostępnej dla osób postronnych. Inwestor został zobowiązany do wykonania wszelkich prac zgodnie z decyzją Wydziału Kultury i Sztuki Urzędu Wojewódzkiego w Radomiu³⁶². Na początku 1980 r. odbyło się spotkanie dotyczące odbudowy kościoła. Ustalono, że należy zacząć od prac archeologicznych wewnątrz obiektu celem szczegółowego określenia jakości podłoża, co miało ułatwić późniejszą decyzję w sprawie konstrukcji. Nad tym zadaniem miał czuwać doc. Radwański. Podjęto także decyzję o wykonaniu wierceń geologicznych do głębokości 10 m. Ustalono także, że komisja diecezjalna po otrzymaniu wyników prac archeologicznych i gruntowych powinna się wypowiedzieć na temat zabezpieczenia i kierunku odbudowy kościoła. Od decyzji władzy diecezjalnej zależały dalsze prace budowlane³⁶³. Wszelkie ekspertyzy potwierdziły słuszność wytyczonego projektu prac zespołu naukowego Politechniki Krakowskiej pod kierunkiem prof. Wiktora Zina. Prace trwały do 1986 r. Dziewiątego czerwca tegoż roku bp Edward Materski dokonał poświęcenia odnowionego kościoła³⁶⁴. Parafia pw. św. Wacława została erygowana 1 września 1992 r. W granicach parafii znalazły się ulice: Asnyka, Bednarska, św. Florianiana, Fredry, Jaworowa, Limanowskiego (od cmentarza do ulicy Wałowej), Lustrzana, Mariacka (numery 1–19), Młodzianowska (numery 1–9 oraz 2–10), Piotrówka, Piwna, Przechodnia, Staromiejska, Tytoniowa (numery 1–11), św. Wacława, a także plac Stare Miasto i teren cmentarza przy ulicy Limanowskiego³⁶⁵.

³⁵⁹ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 7.

³⁶⁰ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 5.

³⁶¹ APR, UWR UdsW, sygn. 17/141, k. 449–450.

³⁶² ADS, Akta parafii św. Wacława w Radomiu [dalej: APW], b.p., Decyzja z 23 VII 1979 r.

³⁶³ ADS, APW, b.p., Protokół z narady w sprawie odbudowy kościoła św. Wacława w Radomiu z 9 II 1980 r.

³⁶⁴ *Rocznik diecezji radomskiej 2007*, dz. cyt., s. 305; *Rocznik diecezji radomskiej 2018*, dz. cyt., s. 412.

³⁶⁵ Archiwum Parafii św. Wacława w Radomiu, Dokumenty różne, b.p., Dekret bp. Materskiego erygujący parafię św. Wacława w Radomiu.

W latach 60. XX w. w związku z budową dużego Osiedla XV-lecia pojawiła się konieczność zapewnienia dostępu do kultu religijnego mieszkańcom terenów, które terytorialnie należały do parafii św. Jana. Utworzono punkt katechetyczny, a równocześnie poszerzono zakres życia duszpasterskiego, które koncentrowało się wokół kaplicy zlokalizowanej przy ulicy Struga na ziemi należącej do Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia. Przed przybyciem ks. Sikorskiego do radomskiej fary rektorem kaplicy na Osiedlu XV-lecia został mianowany ks. Adam Stanios – dotychczasowy wikariusz parafii św. Jana³⁶⁶. W związku z systematycznie prowadzoną rozbudową osiedla i coraz większą liczbą wiernych uczęszczających do miejscowej kaplicy zaistniała konieczność podjęcia starań o budowę kościoła³⁶⁷. Według kurii sandomierskiej osiedle, na którym mieszka 20 tys. osób, powinno mieć swój kościół parafialny³⁶⁸. Władze jednak odmawiały wydania zgody na budowę nowego obiektu sakralnego, tłumacząc, że wszelkie plany dotyczące osiedla zostały już zatwierdzone i nie przewidywały powstania dodatkowych inwestycji³⁶⁹. Ks. Sikorski po nominacji proboszczowskiej został zobowiązany przez bp. Gołębiowskiego do kontynuowania starań o budowę kościoła w tym miejscu i upoważniony do omawiania na poziomie władz wszelkich spraw związanych z nową świątynią. Administrator zalecał, aby w starania zostali włączeni także parafianie. Ks. Sikorski miał nadzieję, że okres przedwyborczy w PRL sprzyja pozytywnemu załatwianiu spraw związanych z budownictwem sakralnym. Powiadomił biskupa, że mieszkańcy osiedla rozpoczęli zbieranie podpisów pod petycją do władz państwowych³⁷⁰. Trwające zabiegi na różnych szczeblach urzędowych, delegacje wiernych, którzy bardzo często składali pisma w urzędach Kielc, Radomia i Warszawy, sprawiały, że ks. Sikorski mógł myśleć o projekcie przyszłej świątyni. Już w 1974 r. przesłał do kurii sandomierskiej szkicowy projekt kościoła, który zamierzał złożyć w Wydziale Architektury. Dokument ten miał być oficjalnym wstępem do przygotowywania planów budowy³⁷¹. Rok później starania wiernych, ks. Staniosa oraz dziekana Sikorskiego zostały nagrodzone uzyskaniem zgody na rozpoczęcie budowy nowej świątyni. Narzuconą przez władze lokalizacją był teren przy ulicy Struga 31, gdzie mieścił się ogród sióstr zakonnych³⁷². Ks. Sikorski uważał, że nie było to dobre rozwiązanie, a swoje stanowisko popierał wykonanymi badaniami gruntu, które wykazały, że ziemia na tym terenie nie nadaje się pod budowę kościoła. W opinii proboszcza nie opłacało się również kupowanie działki pod budowę od sióstr i rekompensowanie im strat poniesionych w ogrodzie. Wszystko to jego zdaniem niosło ze sobą ogromne koszty. Ks. Sikorski wniósł o zmianę lokalizacji budowy i proponował, że kościół powinien

³⁶⁶ M. Krawczyk, *Przed obliczem...*, dz. cyt., s. 16.

³⁶⁷ M. Krawczyk, *Przed obliczem...*, dz. cyt., s. 23.

³⁶⁸ ADS, APJ, b.p., Pismo kurii sandomierskiej do PMRN w Radomiu z 6 III 1971 r.

³⁶⁹ ADS, APJ, b.p., Pismo PMRN w Radomiu do kurii sandomierskiej z 5 V 1971 r.

³⁷⁰ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 34; ADS, APJ, b.p., Upoważnienie z 28 III 1973 r.

³⁷¹ ADS, APJ, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do kurii sandomierskiej z 7 VI 1974 r.

³⁷² M. Krawczyk, *Przed obliczem...*, dz. cyt., s. 25–26.

powstać przy ulicy Dalekiej, Żwirki i Wigury lub Chrobrego. Uważał, że lokalizacja kościoła na Osiedlu XV-lecia nie rozwiąże problemów tej części miasta i za kilka lat mogą się pojawić nowe pomysły budowy świątyń w odległości większej niż 5 km od mającego powstać obiektu przy ulicy Struga, a przeniesienie budowy na ulicę Daleką zniwelowałoby ten problem³⁷³. Na inne niż zaproponowane miejsce władze nie wyraziły zgody. W związku z tym ks. Sikorski zwrócił się do prezydenta Radomia o wydanie zezwolenia parafii św. Jana na zakup działki przy ulicy Struga 31, która była własnością sióstr Matki Bożej Miłosierdzia³⁷⁴. Po dokonaniu wszelkich formalności bp Gołębiowski na początku listopada polecił ks. Adamowi Staniosowi rozpoczęcie przygotowań do budowy kościoła i plebani. Równocześnie rozpoczęły się prace organizacyjne mające na celu utworzenie nowej parafii. Biskup administrator utworzył wikariat eksponowany, a od 1976 r. rozpoczęła działanie również kancelaria parafialna³⁷⁵. Zapowiedziano się także konsultacje na temat granic przyszłej parafii³⁷⁶. Decyzją bp. Gołębiowskiego ks. Sikorski został zwolniony z prowadzenia spraw związanych z przygotowaniem i budową kościoła na Osiedlu XV-lecia. Powierzył je w całości dotychczasowemu rektorowi, ks. Staniosowi³⁷⁷. W październiku 1975 r. podjęto decyzję o wydzieleniu z parafii św. Jana terenu już od lat obsługiwanego przez księży opiekujących się kaplicą przy ulicy Struga³⁷⁸. Nowa parafia pw. Matki Bożej Miłosierdzia została erygowana 9 marca 1977 r. Jej teren obejmował obszar od toru kolejowego przy ulicy Struga (domy o numeracji nieparzystej), ulicę Chrobrego (prawa strona potoku) do ulicy Malczewskiego, prawa strona tej ulicy i jej przedłużenie do ulicy Warszawskiej, prawa strona tej ulicy do ulicy Dalekiej, dalej do ulicy Starowolskiej, Górnicy i Żółkiewskiego. Ulice te zostały odłączone od parafii św. Jana³⁷⁹. Proboszczem parafii został mianowany ks. Adam Stanios. Ks. Sikorski przewodniczył uroczystemu objęciu parafii przez nowego proboszcza, które odbyło się 5 czerwca 1977 r.³⁸⁰

Pod koniec lat 70. XX w. ks. Sikorski dowiedział się o szeroko zakrojonych planach rozbudowy Radomia. Od parafian uzyskał informacje, że przy ulicy Garbarskiej, Wolanowskiej, Przytyckiej oraz na Kapturze, Koniówce i odcinku ulicy Czarnieckiego planowano budowę osiedli domków jednorodzinnych, a także bloków, w których w niedalekiej przyszłości miały zamieszkać dziesiątki tysięcy mieszkańców, w du-

³⁷³ APR, UWR UdsW, sygn. 17/140, k. 112–113.

³⁷⁴ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 13.

³⁷⁵ M. Krawczyk, *Przed obliczem...*, dz. cyt., s. 26.

³⁷⁶ ADS, Akta parafii Matki Bożej Miłosierdzia, Radom 1957–1991 [dalej: APM], b.p., Pismo ks. Staniosa do bp. Gołębiowskiego z 1 X 1975 r.; ADS, APM, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do bp. Gołębiowskiego z 14 X 1975 r.

³⁷⁷ ADS, APM, b.p., Pismo bp. Gołębiowskiego do ks. Staniosa z 2 X 1975 r.

³⁷⁸ ADS, APM, b.p., Pismo kurii sandomierskiej do ks. Sikorskiego i ks. Staniosa z 31 X 1975 r.

³⁷⁹ ADS, APM, b.p., Dekret bp. Gołębiowskiego erygujący parafię Matki Bożej Miłosierdzia w Radomiu.

³⁸⁰ M. Krawczyk, *Przed obliczem...*, dz. cyt., s. 27.

zym procencie zapewne wierzących. Zrodziło to konieczność planowania placów pod budowę nowych kościołów w tej części miasta³⁸¹. Największą aprobatę wiernych zyskał pomysł postawienia nowej świątyni na Zamłyniu, które w opinii ks. Sikorskiego stanowiło ćwierć jego parafii. Za bardzo pilną sprawę ks. Sikorski uważał podjęcie działań mających na celu utworzenie nowej parafii na Zamłyniu i budowę kościoła, który spełniłby potrzeby coraz liczniejszych mieszkańców tego osiedla. Zgodnie z zamysłem władz diecezjalnych świątynia powinna znajdować się w centrum osiedla, między ulicą Główną a Świerczewskiego. Dobą okazją do rozpoczęcia budowy i dedykowania jej św. Kazimierzowi był jubileusz 500-lecia pobytu św. Królewicza w Radomiu. Zdaniem ks. Sikorskiego była to także świetna okazja dla rządzących, aby przypomnieć o królewskiej przeszłości miasta, ponadto obiekt architektury sakralnej z pewnością upiększyłby krajobraz osiedla³⁸². Już 13 grudnia 1981 r. poświęcono barak, w którym zaczęto sprawować liturgię, a w kwietniu 1982 r. fundamenty pod budowę kaplicy. Bp Edward Materski dekretem z 14 czerwca 1982 r. erygował parafię św. Kazimierza. W listopadzie odbyła się uroczysta procesja z fary na Zamłynie, podczas której ks. Sikorski przekazał obraz św. Kazimierza ks. Adamowi Sosze, proboszczowi nowo utworzonej parafii. W skład parafii weszły następujące tereny: ulica Świerczewskiego do rzeki Mlecznej, dalej do granic parafii św. Teresy, Cerekwi i Bielichy oraz tereny za radiostacją³⁸³. Dwa lata później parafia przejęła na własność od Skarbu Państwa działkę przy ulicy Główniej 16, która została pobłogosławiona przez bp. Materskiego jako plac pod budowę nowego kościoła. Stowarzyszeniu Architektów Polskich Oddziałowi w Radomiu i kurii sandomierskiej zlecono rozpisanie konkursu na projekt. Ze strony kościelnej ks. Sikorski obok bp. Materskiego, bp. Sygneta i ks. Sochy wszedł w skład jury, które spośród sześciu prac konkursowych wybrało do realizacji projekt architektów Mariusza i Ryszarda Rodaków³⁸⁴.

Podczas 22-letniej pracy ks. Sikorskiego w Radomiu z parafii św. Jana wydzielono łącznie 10 parafii. Oprócz już wymienionych należy wspomnieć o pozostałych. Dwudziestego grudnia 1973 r. bp Piotr Gołębiowski erygował parafię Świętej Rodziny w Radomiu. Od parafii farnej odłączono ulice: Betonową, Kelles-Krauza (numery 7–17 i 2–22), Niedziałkowskiego (numery 7–41), Staszica i Struga (numery 14–34)³⁸⁵. Szóstego kwietnia 1981 r. bp Edward Materski erygował parafię pw. Matki Bożej Różańcowej w Bieliszce. Z parafii św. Jana wydzielono ulicę Traktorzystów i część Przytyckiej. Proboszczem został mianowany dotychczasowy wikariusz fary, ks. Bogdan Szczepanik³⁸⁶. 6 grudnia 1986 r. bp Materski erygował parafię pw. Matki Bożej Częstochowskiej w Radomiu. Z parafii św. Jana wydzielono tereny od

³⁸¹ APR, UWR UdsW, sygn. 17/141, k. 477–478.

³⁸² APR, UWR UdsW, sygn. 17/141, k. 362–363.

³⁸³ KDSR 73 (1982), nr 5–6, s. 152; KDSR 76 (1983), nr 3–4, s. 94–95.

³⁸⁴ Z. Chrzanowska, *Bazylika mniejsza św. Kazimierza w Radomiu*, Radom 2003, s. 24.

³⁸⁵ APF, RDP, b.p., Dekret bp. Gołębiowskiego erygujący parafię Świętej Rodziny z 20 XII 1973 r.

³⁸⁶ KDSR 74 (1981), nr 9–10, s. 230–231.

mostu na rzece Mlecznej przy ulicy Świerczewskiego do mostu na ulicy Czarnieckiego³⁸⁷. Czwartego października 1987 r. powstała parafia pw. Matki Bożej Bolesnej przy ulicy Radosnej na osiedlu Obozisko w Radomiu³⁸⁸. Z kolei 28 listopada 1989 r. powołano do istnienia parafię pw. Chrystusa Nauczyciela w Radomiu na osiedlu Planty. Od parafii farnej odłączono następujące ulice: Blaszaną, Bławatną, Bohaterów Stalingradu (nieparzyste numery od 11 do końca), Browarną, Chałubińskiego, Jarzyńskiego, Jastrzębią, Juliusza, Kościuszki (numer 5), Krzywą, Mariacką (numery od 21 do końca i od 22 do końca), Sawickiej, Tytoniową (numery nieparzyste od 15 do końca), Wieczorkiewicza i Zakręt³⁸⁹. Wydzielone także dwa wikariaty. Pierwszy z nich powstał z parafii Matki Bożej Miłosierdzia 22 grudnia 1992 r., kiedy to bp Materski zezwolił na prowadzenie odrębnego duszpasterstwa przy kaplicy bł. Jadwigi na osiedlu Chrobrego³⁹⁰. Druga placówką był wikariat wydzielony z parafii na Firleju w Radomiu pw. św. Łukasza, utworzony w 1983 r.³⁹¹

Dzięki rozbudowie sieci parafialnej w Radomiu pod koniec lat 80. XX w. fara zmniejszyła swój zasięg terytorialny, a przede wszystkim obniżyła się liczba wiernych najstarszej parafii w mieście. Ze wspólnoty liczącej na początku lat 70. XX w. ok. 50 tys. osób liczba ta zmniejszyła się do ok. 12,5 tys. w 1989 r. Również terytorium parafii nie przekraczało administracyjnych granic Radomia³⁹².

Posługa na szczeblu diecezji

Wraz z powrotem do Radomia i objęciem prestiżowej parafii farnej ks. Sikorski zdobywał sobie coraz większy autorytet w diecezji sandomierskiej. Wiązało się to z nowymi zadaniami, ale również z godnościami, które przez lata na niego spływały. Miesiąc po objęciu parafii św. Jana, czyli 22 listopada 1971 r., ks. Sikorski został mianowany kanonikiem gremialnym Kapituły Kolegiaty Opatowskiej. Decyzję bp. Piotra Gołębiowskiego przyjął w duchu posłuszeństwa i odpowiedzialności za Kościół³⁹³. Dwa lata później po zasięgnięciu opinii Kapituły Katedralnej w Sandomierzu administrator apostolski mianował kanonika Sikorskiego sędzią prosynodalnym Sądu Biskupiego diecezji sandomierskiej oraz proboszczem konsultorem na 10-letnią kadencję, a ich

³⁸⁷ KDSR 80 (1987), nr 1–2, s. 26.

³⁸⁸ *Rocznik diecezji radomskiej 2007*, dz. cyt., s. 290; *Rocznik diecezji radomskiej 2018*, dz. cyt., s. 394.

³⁸⁹ KDSR 83 (1990), nr 1–2, s. 15–16.

³⁹⁰ APF, RDP, b.p., Dokumenty różne, Dekret bp. Materskiego erygujący duszpasterstwo przy kaplicy bł. Jadwigi.

³⁹¹ M. Michnicki, *Wstęp*, w: *Parafia św. Łukasza w Radomiu (1983–2013). 30 lat minęło...*, red. M. Michnicki, Radom 2013, s. 1.

³⁹² *Rocznik diecezji sandomiersko-radomskiej...*, dz. cyt., s. 282–283; S. Siczek, *Śp. ks. Proboszcz...*, art. cyt., s. 338.

³⁹³ AKR, APS, List ks. Sikorskiego do bp. Gołębiowskiego z 23 XI 1971 r.; KDS 65 (1972), nr 8–9, s. 210.

objęcie wiązało się ze złożeniem wyznania wiary³⁹⁴. W 1983 r. ks. Sikorski na drodze głosowania został włączony w skład Rady Kapłańskiej³⁹⁵. Został także mianowany prałatem scholastykiem w Kapitułe Kolegiaty Opatowskiej, którą to funkcję pełnił do 1988 r.³⁹⁶ Został również członkiem gremialnym Kapituły Konkatedralnej w Radomiu, a następnie z nominacji bp. Materskiego archidiaconem tejże kapituły. Nowy urząd wraz z przywilejami objął podczas uroczystej instalacji w konkatedrze radomskiej. Podczas obrzędu członkowie kapituły składali przyrzeczenia zachowania statutów³⁹⁷. W 1987 r. ks. prałat Sikorski został mianowany protonotariuszem apostolskim, czyli infułatem³⁹⁸. Biskup sandomiersko-radomski powołał ks. Sikorskiego także do Kolegium Konsultorów na okres pięciu lat³⁹⁹. W związku z rozwojem i rozbudową Radomia oraz osiedli podmiejskich bp Materski zdecydował, że podział Radomia na dwa dekanaty jest niewystarczający. Kierując się względami duszpasterskimi, ordynariusz podjął decyzję o rozwiązaniu tych jednostek, a w ich miejsce ustanowił cztery dekanaty radomskie: północny, południowy, wschodni i zachodni. Ks. Sikorski został mianowany dziekanem dekanatu Radom-Zachód⁴⁰⁰. W skład jednostki kierowanej przez ks. Sikorskiego weszły następujące kościoły i kaplice: Matki Bożej Różańcowej w Bieliszce, św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Cerekwi, kaplica Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Dąbrówce Nagórnej, kaplica Niepokalanego Poczęcia NMP w Kończycach, św. Maksymiliana na Firleju, św. Jana Chrzciciela w Radomiu, św. Katarzyny w Radomiu (bernardyni), Świętej Trójcy w Radomiu (jezuici), kaplica Matki Bożej Częstochowskiej na Kapturze, św. Kazimierza na Zamłyniu, św. Jana Chrzciciela w Zakrzewie⁴⁰¹.

Jako dziekan radomski organizował comiesięczne konferencje dla księży, podczas których omawiano bieżące sprawy zarówno duszpasterskie, jak i administracyjne⁴⁰². Od 1981 r. w dekanacie współpracował z wicedziekanem ks. Adamem Staniosem, który w obecności ks. Sikorskiego złożył przysięgę oraz dopełnił wszelkich

³⁹⁴ AKR, APS, b.p., Pismo bp. Gołębiowskiego do ks. Sikorskiego z 16 IX 1974 r.; KDS 67 (1974), nr 11–12, s. 259–260.

³⁹⁵ KDSR 76 (1983), nr 7–8, s. 159.

³⁹⁶ KDSR 76 (1983), nr 11–12, s. 258; W. Gałązka, *Kapituła Kolegiacka w Opatowie w latach 1562–1983*, Sandomierz 1997, s. 38.

³⁹⁷ KDSR 80 (1987), nr 1–2, s. 24; AKR, APS, Nominacja na archidiacona Kapituły Konkatedralnej w Radomiu z 9 XII 1986 r.

³⁹⁸ KDSR 80 (1987), nr 3–4, s. 65.

³⁹⁹ AKR, APS, b.p., Nominacja na członka Kolegium Konsultorów.

⁴⁰⁰ ADS, Akta dekanatu radomskiego zachodniego (1983), b.p., Dekret bp. Materskiego z 28 XII 1983 r.; ADS, Akta dekanatu radomskiego zachodniego (1983), b.p., Nominacja na dziekana dekanatu Radom-Zachód z 29 XII 1983 r.

⁴⁰¹ KDSR 77 (1984), nr 3–4, s. 70–71.

⁴⁰² ADS, APJ, b.p., Powitanie bp. Piotra Gołębiowskiego na rozpoczęcie wizytacji w parafii św. Jana z 28 IX 1974 r.

wymaganych formalności⁴⁰³. Dziekan był także gospodarzem pierwszego spotkania księży radomskich z nowym ordynariuszem, bp. Edwardem Materskim, które odbyło się 2 kwietnia 1981 r. w parafii św. Jana w Radomiu⁴⁰⁴. Ks. Sikorski dbał także o miejsca kaźni pomordowanych Polaków na Firleju. Co roku 2 listopada odprawił Mszę Świętą dla rodzin osób tam zabitych. Zdarzyło się, że proboszcz musiał interweniować w sprawie krzyży, które zostały usunięte z eksponowanego miejsca na początku alejek z mogiłami i znalazły się w lesie, w sporej odległości od muru cmentarnego. Ks. Sikorski o zdarzeniu poinformował uczestników Mszy Świętej, a po skończonym nabożeństwie uznał akt usunięcia krzyży za profanację. Zadeklarował także, że złoży odpowiednie pismo u władz państwowych⁴⁰⁵. Władze wiedziały o usunięciu krzyży, miały one powrócić na dawne miejsce po uporządkowaniu cmentarza i dokonaniu stosownych prac przygotowawczych do budowy pomnika poświęconego ofiarom Firleja. W wyniku tych prac mogiły w przyszłości miały się znaleźć w centrum nekropolii. Władze informowały ks. Sikorskiego, że ze względu na brak miejsca na cmentarzu parafialnym przy ulicy Dzierżyńskiego postanowiły przeznaczyć na nowy cmentarz komunalny ziemię o powierzchni ok. 40 ha właśnie na Firleju. Proboszczowi obiecano, że po wykonaniu niezbędnych prac krzyże powrócą odnowione na swoje dawne miejsce aż do czasu wybudowania pomnika⁴⁰⁶.

Ks. Sikorski brał aktywny udział w organizacji uroczystości związanych z kultem św. Kazimierza, które na przestrzeni lat 1983–1989 trwały w Radomiu. Podczas Konferencji Plenarnej Konferencji Episkopatu Polski odbywającej się w dniach 15–16 czerwca 1984 r. w Radomiu ks. Sikorski towarzyszył prymasowi Józefowi Glempowi podczas centralnego nabożeństwa sprawowanego pod przewodnictwem kard. Franciszka Macharskiego 16 czerwca 1984 r. na placu przed radomską konkatedrą⁴⁰⁷. Brał także udział w Drugim Diecezjalnym Kongresie Eucharystycznym, którego centralne obchody odbywały się w Radomiu 23 maja 1987 r.⁴⁰⁸ Dwa lata później podczas głównych uroczystości sprowadzenia relikwii św. Kazimierza do diecezji ks. Sikorski wraz z ks. prałatem Stanisławem Wrocławskim oraz ks. infułatem Marianem Cukrowskim niósł relikwiarz na jednym z odcinków procesji z kościoła św. Jana do radomskiej konkatedry⁴⁰⁹. Podczas nawiedzenia obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w roku 600-lecia obecności wizerunku na Jasnej Górze ks. Sikorski był odpowiedzialny za przemarsz z placu seminaryjnego przy ulicy

⁴⁰³ ADS, ADR, b.p., Pismo bp. Wójcika do ks. Staniosa i ks. Sikorskiego z 17 III 1981 r.; ADS, ADR, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do kurii sandomierskiej z 21 III 1981 r.

⁴⁰⁴ AIPN Ra 02/47, t. 2, k. 156.

⁴⁰⁵ ADS, APJ, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do bp. Gołębiowskiego z 3 XI 1973 r.; ADS, APJ, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do Urzędy Gminy w Jedlińsku z 3 XI 1973 r.

⁴⁰⁶ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 25–26.

⁴⁰⁷ E. Poniewierski, *Jan Paweł II łączy się z uczestnikami Uroczystości Jubileuszu 500-lecia śmierci św. Kazimierza*, w: *Obecność i pamięć...*, dz. cyt., s. 87, 92.

⁴⁰⁸ E. Poniewierski, *Jan Paweł II łączy...*, dz. cyt., s. 118.

⁴⁰⁹ E. Poniewierski, *Jan Paweł II łączy...*, dz. cyt., s. 123.

Młyńskiej, gdzie odbywało się czuwanie, do kościoła Opieki NMP. Rok później ks. Sikorski organizował pieszą pielgrzymkę do Błotnicy, gdzie nastąpiło przekazanie obrazu kolejnej parafii. Początkowo plan przewidywał wyruszenie kolumn pieszych na dwóch trasach, jednak po dokładniejszym przygotowaniu stwierdzono, że plan przemarszu z Radomia do Błotnicy przewiduje jedną trasę. Pielgrzymi wyruszyli ok. 7.00 rano spod kościoła konkatedralnego, idąc ulicą Sienkiewicza, Nowotki, Żeromskiego, przez plac Kazimierza Wielkiego, dalej ulicą Malczewskiego i Warszawską do Wsoli i Jedlińska, gdzie skręcali na Błotnicę. Ks. Sikorski odpowiedzialnością za przemarsz obarczył ks. Zdzisława Domagałę, dyrektora pieszej pielgrzymki na Jasną Górę⁴¹⁰. Dziekan organizował także procesje maryjne 8 grudnia w godzinach wieczornych w związku z uroczystością Niepokalanego Poczęcia NMP. Wizerunek Matki Bożej Częstochowskiej niesiono ulicą Żeromskiego, Moniuszki i Sienkiewicza⁴¹¹.

Ks. Sikorski miał również czas na pośmiertne wspomnienie o swoich kolegach z seminarium: ks. Władysławie Rondudzie i ks. Janie Jakubaszku⁴¹². Wygłosił także kazanie na Mszy pogrzebowej swojego przyjaciela z wikariatu w Chlewiskach, ks. Emila Assendiego⁴¹³.

Ks. Sikorski angażował się również w działalność pozakościelną. Po wydarzeniach radomskich 1976 r. znalazł się w grupie kilku księży, którzy weszli w nieformalne kontakty z opozycją w celu organizowania pomocy finansowej dla ofiar protestu. Proboszcz brał udział w akcji zbierania pieniędzy i udzielania pomocy rodzinom represjonowanym⁴¹⁴. W piątą rocznicę robotniczego protestu w Radomiu odbyła się uroczystość wmurowania kamienia węgielnego pod budowę pomnika upamiętniającego wydarzenie z czerwca 1976 r., a także podpisania aktu erekcyjnego. Uczestniczyli w niej m.in. Lech Wałęsa, Anna Walentynowicz, Zofia i Zbigniew Romaszewscy z Komitetu Obrony Robotników oraz delegacja robotników z Poznania. Bp Edward Materski przewodniczył Mszy Świętej, asystował mu zaś ks. Sikorski. Ordynariusz poświęcił także tablicę pamiątkową oraz urny z ziemią z miejsc protestów robotniczych w Poznaniu i Gdańsku⁴¹⁵. W okresie „karnawału Solidarności” proboszcza z fary poproszono o poświęcenie siedziby NSZZ przy

⁴¹⁰ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 2–4.

⁴¹¹ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 1.

⁴¹² S. Sikorski, *Śp. ks. Władysław Ronduda*, KDSR 80 (1987), nr 5–6, s. 127–128; S. Sikorski, *Śp. ks. Jan Jakubaszek*, KDSR 83 (1990), nr 1–2, s. 33–34.

⁴¹³ KDS 73 (1980), nr 7–8, s. 188.

⁴¹⁴ D. Morgan, *Konflikt pamięci. Narracje radomskiego czerwca 1976*, Warszawa 2005, s. 87–88.

⁴¹⁵ A. Jankowska, A. Kutkowski, P. Sasanka, *Czerwiec 1976. Zaczęło się w „Walterze”. Katalog wystawy*, Radom 2011, s. 154; J. Lewiński, *Piąta rocznica wydarzeń czerwcowych w Radomiu (1976–1981)*, KDSR 74 (1981), nr 9–10, s. 237–238; M. Wierzbicki, „Solidarnościowe” obchody rocznicy protestów z 25 czerwca 1976 roku w Radomiu w latach 1981–1989, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 4 (2011), s. 60.

ulicy Malczewskiego. W tej sprawie do proboszcza przybyła delegacja, by omówić wszelkie szczegóły. Ks. Sikorski nie zgodził się na osobisty udział w tej uroczystości. Do tego zadania delegował swojego wikariusza, ks. Henryka Gąszcza, ponieważ nie chciał, aby w uroczystości brał udział jezuita ks. Hubert Czuma, którego także zaproszono do udziału w tym wydarzeniu⁴¹⁶. Ks. Sikorski stał w opozycji do ks. Czumy w kwestiach imprez z akcentami religijnymi organizowanych przez Solidarność. Proboszcz uważał, że takie inicjatywy powinny być uzgadniane z biskupem, natomiast zdaniem jezuity należało odprawiać Msze Święte w zakładach pracy, święcić krzyże i zawieszać je w miejscach publicznych⁴¹⁷. Od 1986 r. część członków podziemnej Solidarności zaczęła się dystansować od radomskiego Kościoła. Było to spowodowane brakiem zgody bp. Materskiego na wmurowanie pamiątkowej tablicy poświęconej robotnikom wydarzeń radomskich w kościele Świętej Trójcy⁴¹⁸. Pod koniec lat 80. XX w. ks. Sikorski odprawiał Msze w intencji NSZZ Solidarność w kościele św. Jana w Radomiu. W kazaniach poruszał kwestie życia społecznego, gospodarczego oraz politycznego w kontekście pracy, jaką Polacy musieli podjąć, aby wyprowadzić kraj z kryzysu⁴¹⁹.

Ks. Sikorski pełnił także posługę kapelana Cechu Rzemiosł Różnych, który pod koniec lat 70. XX w. zrzeszał 1 508 zakładów rzemieślniczych podzielonych na 16 sekcji zawodowych. Lata 80. XX w. przyniosły rozwój stowarzyszenia, do którego należało ok. 3 tys. pracowni rzemieślniczych. W 1983 r. ks. Sikorski podczas Mszy w kościele farnym poświęcił insygnia władzy cechowej specjalnie wykonane w Warszawie⁴²⁰. Z okazji Dnia Rzemieślnika ks. Sikorski 14 kwietnia 1988 r. odprawiał Mszę Świętą w kościele pw. św. Wacława. Podczas kazania kapelan mówił o udziale rzemieślników w ważnych wydarzeniach historii Polski. Podziękował także za ufundowanie witrażu z podobizną Rejtana oraz reprodukcji obrazu Artura Grottgera *Pan Jezus przed ukrzyżowaniem*. W uroczystości wzięło udział ok. 300 osób i 18 pocztów sztandarowych⁴²¹.

Podobnie jak w Głowaczowie, tak i w Radomiu ks. Sikorski angażował się w duszpasterstwo kombatanów, swoich dawnych towarzyszy broni. Był inicjatorem wmurowania w parafii Brzeźnica pamiątkowej tablicy z nazwiskami żołnierzy AK z oddziału Władysława Molendy, ps. Grab, którzy polegli w walce z Niemcami⁴²². Starania przyniosły skutek dopiero w 1988 r., kiedy to dokonano wmurowania i poświęcenia tablicy upamiętniającej zamordowanych przez Niemców żołnierzy ZWZ-AK oraz Batalionów Chłopskich. Przy okazji uroczystości infulat Sikorski wygłosił słowo, w którym przypomniał i omówił kilka epizodów z walki partyzanc-

⁴¹⁶ AIPN Ra 02/787, t. 12, k. 295.

⁴¹⁷ AIPN Ra 02/47, t. 2, k. 157.

⁴¹⁸ M. Wierzbicki, „Solidarnościowe” obchody..., art. cyt., s. 61–62.

⁴¹⁹ AIPN Ra 02/66, k. 341–342.

⁴²⁰ *100 lat Domu Rzemiosła w Radomiu*, Radom [b.r.], s. 41.

⁴²¹ AIPN Ra 02/65, k. 244.

⁴²² APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 49.

kiej w okresie II wojny światowej⁴²³. Proboszcz parafii farnej brał także udział w IV Pielgrzymce Kombatantów na Jasną Górę, która odbyła się we wrześniu 1976 r. Ks. Sikorski wygłosił kazanie na Wałach Jasnogórskich⁴²⁴. W sumie trzykrotnie głosił słowo podczas pielgrzymek kombatanckich, otrzymując pochwały od bp. Mikołaja Sasinowskiego z Łomży, który służył u gen. Maczka i gen. Sosabowskiego, a także od korpusu oficerskiego oraz zwykłych żołnierzy⁴²⁵. Ks. Sikorski w latach 80. XX w. aktywnie uczestniczył w życiu kombatanckim. Z jego inicjatywy zaproszono na uroczystości kościelne związane ze świętem 3 Maja lekarza 72. pp, Krzysztofa Hofmana „Cypriana”, który mieszkał w Chochołowie⁴²⁶. Pod koniec sierpnia w radomskim kościele pw. Najświętszego Serca Jezusowego odbyły się uroczystości związane z poświęceniem sztandaru żołnierzy AK, którzy walczyli na ziemi radomskiej. Pomimo obecności bp. Materskiego to ks. Sikorski przewodniczył Mszy Świętej. Po uroczystości odbyła się prelekcja Stefana Bembińskiego „Harnasia” oraz spotkanie towarzyskie⁴²⁷. Przeważnie dawny kapelan „Jęć” przewodniczył nabożeństwom z udziałem byłych żołnierzy AK. W siódmą rocznicę śmierci gen. Jana Zientarskiego, dowódcy Zgrupowania AK „Jodła”, ks. Sikorski sprawował Mszę w jego intencji w kościele oo. Bernardynów. Wygłaszając kazanie, przypomniał sylwetkę zmarłego, cechy charakteru i zdolności dowódcze⁴²⁸. Proboszcz farny przewodniczył także kościelnym uroczystościom 126. rocznicy powstania styczniowego, które także odbywały się w kościele oo. Bernardynów. W kazaniu przypomniał polskie zrywy narodowyzwolenicze oraz nawiązał do obecnych czasów trudnych według ks. Sikorskiego ze względu na kryzys polityczny i gospodarczy⁴²⁹. Odprawiając Mszę w intencji byłych więźniów obozów koncentracyjnych, infulat Sikorski nie bał się mówić o zbrodni katyńskiej oraz napaści Związku Sowieckiego na Polskę

⁴²³ AIPN Ra 02/65, k. 247.

⁴²⁴ AKR, APS, Kazanie na IV Pielgrzymce Kombatantów z 12 IX 1976 r. – *W hołdzie Królowej Korony Polskiej. Piechota 1914–1945 r.* Kazanie składało się z dwóch części. W pierwszej kaznodzieja skupił się na chronologicznym przedstawieniu najważniejszych wydarzeń z historii Polski w latach 1914–1945. Nie był to wykład historyczny, lecz żywe słowo przeplatane strofami wierszy, wieszczów narodowych, przykładami bohaterstwa zwykłych żołnierzy z obu wojen światowych. Przeprowadzenie Polski przez wszystkie zakręty historii ks. Sikorski uznał za zasługę Matki Bożej. W drugiej części kazania nawiązał do bieżącej sytuacji w kraju. Mimo że nie prowadzono już walki zbrojnej, według mówcy nadal trwała walka o ducha narodu. Stwierdził on, że Kościół w Polsce jest jedynym miejscem schronienia, a w konsekwencji zwycięstwa nad wrogimi siłami.

⁴²⁵ AKR, APS, b.p., List ks. Henryka Kaszewskiego do bp. Piotra Gołębiowskiego z 31 III 1978 r.

⁴²⁶ AIPN Ra 02/47, t. 2, k. 76.

⁴²⁷ S. Makarewicz, *Uroczystość poświęcenia sztandaru Żołnierzy Armii Krajowej w Radomiu*, KDS 74 (1981), nr 11–12, s. 258.

⁴²⁸ AIPN Ra 02/66, k. 342

⁴²⁹ AIPN Ra 02/66, k. 57.

w 1939 r.⁴³⁰ Po Mszy, którą ks. Sikorski sprawował w intencji pomordowanych żołnierzy sił bezpieczeństwa Radomskiej Ekspozytury Wywiadu AK „Sosna”, delegacja żołnierzy AK z Gdańska odznaczyła infułata pamiątkowym medalem akcji „Burza”⁴³¹. W maju 1988 r. w kościele pw. św. Wacława wmurowano tablicę ku czci poległych żołnierzy walczących o niepodległość Polski w latach 1914–1918, podczas wojny polsko-bolszewickiej 1920 r. oraz bohaterom AK Okręgu Radom-Kielce. Tablice poświęcił ks. Sikorski, a uroczystego odsłonięcia dokonała Irena Zientarska, wdowa po gen. Janie Zientarskim. Słowa wdzięczności wygłosił także obecny Stefan Bembiński, który w imieniu wszystkich zgromadzonych podziękował księdzu kapelanowi za determinację w sprawie odzyskania kościoła św. Wacława. Przypomnił także, że w świątyni jest już wmurowana tablica ku czci radomskich harcerzy z Szarych Szeregów. Została ona umieszczona w kościele miesiąc wcześniej, a jej odsłonięcia dokonał były naczelnik Szarych Szeregów, Stanisław Broniewski, ps. Orsza, poświęcił ją zaś bp Adam Odzimek. Z tej okazji odprawiono Mszę pod przewodnictwem ks. Sikorskiego, który wygłosił kazanie⁴³².

Przez cały okres pracy w Radomiu ks. Sikorski pozostawał pod operacyjną kontrolą agentury Wydziału IV KWMO w Radomiu i w Kielcach. Nasiloną inwigilację prowadzono w latach 1971–1975, kiedy to kapłan angażował się w sprawę budowy kościoła na Osiedlu XV-lecia. Grupa sześciu osób mocno zaangażowanych w sprawę i tworzących komitet budowy kościoła, a także ks. Sikorski i ks. Stanios podlegali ciągłej kontroli operacyjnej. Wykorzystano także takich tajnych współpracowników, jak „Jerzy”, „Adam”, „Jasio”, „Antoni”, „B-30”, oraz kilka kontaktów operacyjnych. O wszystkich poczynaniach, zwłaszcza ks. Sikorskiego i ks. Staniosa, SB na bieżąco informowała władze administracyjne i partyjne. Sprawie tej nadano kryptonim operacyjny „Potok”⁴³³. Organy bezpieczeństwa wiedziały także o sporach, do jakich dochodziło między ks. Sikorskim a wikariuszami farnymi. Pomimo przeprowadzanych rozmów z funkcjonariuszami SB proboszcz nigdy nie zmienił swojego wrogiego nastawienia do władzy państwowej⁴³⁴. Kielecki Wydział ds. Wyznań charakteryzował ks. Sikorskiego jako kapłana o postawie nieprzejednanej w sprawach polityczno-społecznych. Zaznaczano, że swoje przekonania prezentował podczas kazań. Pomimo wcześniejszych kar za nieprzestrzeganie przepisów państwowych nadal pozostawał wyróżniającym się księdzem w zabieganiu o nowe obiekty kościelne. Podkreślano, że ks. Sikorski kieruje się żelazną dyscypliną oraz podporządkowaniem władzy kościelnej⁴³⁵. Zdarzały się także anonimowe donosy na osobę i prezentowaną postawę farnego proboszcza. Adresatem owych kalumnii był kard. Wyszyński, bp Gołębiowski, a nawet przewodniczący Prezydium MRN w Ra-

⁴³⁰ AIPN Ra 02/65, k. 354.

⁴³¹ AIPN Ra 02/65, k. 659.

⁴³² AIPN Ra 02/65, k. 357–358; AIPN Ra 02/65, k. 261–262.

⁴³³ AIPN Ra 08/346, k. 404–405.

⁴³⁴ B. Stanaszek, *Księża diecezji...*, dz. cyt., s. 240.

⁴³⁵ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 15.

domiu. Anonimowi donosiciele zarzucali ks. Sikorskiemu, że od czasu jego pojawienia się w parafii zaobserwowali zubożenie wiernych w kwestiach religijnych. Uważali jego kazania za nudne oraz pozbawione treści katechizmowych. W opinii nadawców pisma ks. Sikorski nie pracował duszpastersko, ambonę zaś wykorzystywał do głoszenia osobistych przekonań politycznych. Protest proboszcza w sprawie krzyży na Firleju został odebrany przez donosicieli jako postawienie Polaków w roli zbrodniarzy większych niż hitlerowcy⁴³⁶.

Praca w radomskiej farze z pewnością nie służyła i tak już nadwątlonemu w Głowaczowie zdrowiu proboszcza. Ks. Sikorski cierpiał na reumatyzm oraz problemy z sercem. W okresie pracy w Radomiu proboszcz starał się co roku gdzieś wyjechać. Przeważanie brał urlop w miesiącach wakacyjnych i odpoczywał w willi Kramazówa w Iwoniczu-Zdroju, odprawiając Msze w miejscowym kościele parafialnym, lub udawał się do Ciechocinka, gdzie mieszkał u sióstr szarytek. W miesiącach jesienno-zimowych ks. Sikorski jeździł do Buska-Zdroju, gdzie zatrzymywał się u sióstr kanoniczek. Planując wyjazd na urlop lub kurację, zawsze wysyłał pismo do kurii sandomierskiej o udzielenie zgody oraz adres miejsca pobytu podczas wypoczynku⁴³⁷.

Ks. Stanisław Sikorski zmarł 12 grudnia 1993 r. Uroczystości związane z pogrzebem rozpoczęły się 15 grudnia o godzinie 12.00. Wtedy też trumna z ciałem zmarłego została wystawiona w kaplicy św. Kazimierza w radomskim zamku, który pełnił funkcję plebanii. Tam obrzędem liturgicznym przewodniczył bp Marian Zimałek. Następnie trumna została procesyjnie przeniesiona do kościoła św. Jana, gdzie sprawowano żałobną Mszę Świętą pod przewodnictwem bp. Edwarda Materckiego. W swojej homilii ks. Marian Cukrowski podkreślił zasługi, jakie ks. Sikorski oddał Polsce i Kościołowi. Kaznodzieja przytaczał najważniejsze wydarzenia z życia zmarłego. Mówił o posłudze kapelana w AK, budowie kościoła w Głowaczowie oraz odzyskaniu kościoła pw. św. Wacława. Po Mszy Świętej głos zabrał ks. Wacław Karłowicz z Warszawy, który przypomniał zasługi ks. Sikorskiego na polu organizacji pielgrzymek kombatanckich na Jasną Górę oraz jego kazaniach wygłoszonych z tej okazji. Po uroczystościach w kościele kondukt pogrzebowy przeszedł na cmentarz przy ulicy Limanowskiego. Tam obrzędem przewodniczył bp Stefan Siczek, a przemówienie pożegnalne wygłosił Krzysztof Hofman „Cyprian”, dowód-

⁴³⁶ APR, UWR WdsW, sygn. 13/354, k. 19–20.

⁴³⁷ AKR, APS, b.p., Prośba o udzielenie urlopu z 30 VIII 1973 r.; AKR, APS, b.p., Prośba o udzielenie urlopu z 28 VII 1974 r.; AKR, APS, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do kurii sandomierskiej z 2 VI 1975 r.; AKR, APS, b.p., Pismo ks. Sikorskiego z 28 VII 1975 r. z Ciechocinka; AKR, APS, b.p., Pismo ks. Sikorskiego do kurii sandomierskiej z 3 VII 1976 r.; AKR, APS, b.p., Pismo ks. Sikorskiego z 8 VII 1976 r. z Ciechocinka; AKR, APS, b.p., Prośba o udzielenie urlopu z 27 VI 1977 r.; AKR, APS, b.p., Prośba o udzielenie urlopu z 25 VI 1978 r.; AKR, APS, b.p., Prośba o udzielenie urlopu z 27 VI 1979 r.; AKR, APS, b.p., Prośba o udzielenie urlopu z 2 XII 1980 r.; AKR, APS, b.p., Prośba o udzielenie urlopu z 7 X 1981 r.

ca i przyjaciel zmarłego. W imieniu parafii przemówił ks. Henryk Gąszcz. Odczytano także telegram biskupa polowego Wojska Polskiego Sławoja Leszka Głódzia. Pogrzeb odbywał się zgodnie z ceremoniałem wojskowym przy asyście kompanii reprezentacyjnej. Na zakończenie uroczystości oddano salwę honorową. Pogrzeb ks. Sikorskiego zgromadził ok. 20 pocztów sztandarowych, dużą liczbę duchowieństwa z diecezji radomskiej, sandomierskiej i innych oraz bardzo licznie przybyłych wiernych świeckich. Uroczystości określono jako manifestację religijno-patriotyczną. Ks. Sikorski został pochowany w kwaterze 2B, w grobie proboszczów parafii św. Jana Chrzciciela w Radomiu. Pośmiertnie został awansowany do stopnia podpułkownika⁴³⁸. Na ręce bp. Materskiego ks. Bonifacy Miązek przysłał z Wiednia telegram. Zapewnił w nim o modlitwie za duszę zmarłego oraz przesłał wyrazy żalu i współczucia⁴³⁹.

Na podstawie ustawy z 1 kwietnia 2016 r. decyzją wojewody świętokrzyskiego z 21 grudnia 2017 r. nazwa ulicy 15 Stycznia położonej w Kazimierzy Wielkiej została zmieniona na ulicę ks. Stanisława Sikorskiego⁴⁴⁰.

Zakończenie

Ks. Stanisław Sikorski urodził się w 1910 r. w Kazimierzy Wielkiej i tam też rozpoczął edukację. Opinie proboszcza i katechety o młodym Stanisławie charakteryzowały go jako młodzieńca pobożnego, jednak nieprzejawiającego wybitnych zdolności naukowych. Zdobywanie i przyswajanie wiedzy początkowo nie było jego mocną stroną, musiał nawet powtarzać klasę, ale ostatecznie zwyciężył w nim wrodzony upór, dzięki któremu udało mu się zdać maturę, wstąpić do seminarium i ukończyć studia filozoficzno-teologiczne w Sandomierzu uwieńczone przyjęciem sakramentu święceń. Czas formacji z pewnością był okresem bardzo owocnym ze względu na kształtowanie postawy dobroci, pracowitości, troski o innych, tak bardzo ważnej dla przyszłego księdza. Był to także czas podpatrywania autorytetów w osobach wychowawców i profesorów seminaryjnych. Z pewnością ważną postacią był dla niego ks. Wacław Kosiński, spotkany kilka lat później podczas pracy w radomskiej farze. Od 1934 r. ks. Sikorski sam już był odpowiedzialny za prowadzenie powierzonych

⁴³⁸ KDR 2 (1993), nr 4, s. 282–283; *Nekrolog ks. infulata Stanisława Sikorskiego*, „Ave. Pismo Diecezji Radomskiej” 27 (1993), s. 9; C. Zwolski, *Historia Miasta Radomia. Kronika*, Radom 2005, s. 363; *Cmentarz Rzymskokatolicki w Radomiu przy dawnym Trakcie Starokra-kowskim, obecnie ul. B. Limanowskiego*, cz. 1, red. R. Brykowski, Radom 1997, s. 124.

⁴³⁹ AKR, APS, b.p., Telegram ks. Miązka z Wiednia.

⁴⁴⁰ Dziennik Urzędowy Województwa Świętokrzyskiego 2017, poz. 4114, Zarządzenie zastępcze nr znak: PNK.I.4130.83.2017 Wojewody Świętokrzyskiego z dnia 21 grudnia 2017 r. w sprawie nadania nazwy ulicy, edziennik.kielce.uw.gov.pl/WDU_T/2017/4114/akt.pdf [dostęp: 3 VI 2018 r.].

sobie ludzi. Pracę na wikariacie w Żarnowie, Chlewiskach, Łagowie Opatowskim, Radomiu, Ostrowcu Świętokrzyskim, Teczowie, duszpasterstwo, szkolną katechezę i pracę formacyjną w ruchach i stowarzyszeniach przyparafialnych, administrowanie parafią Kielczyna i organizowanie placówki w Rajcu – wszystko to można zebrać pod wspólnym mianem gorliwości, której ks. Sikorski nie szczędził. Wiodącym rysem duszpasterstwa było jego zaangażowanie w pracę z młodzieżą na katechezie i w grupach parafialnych. Charyzmat ten owocował pragnieniem pracy z młodzieżą wojskową, ale gdy bp Lorek postanowił wysłać ks. Sikorskiego do pracy w Katolickim Stowarzyszeniu Młodzieży Męskiej i Żeńskiej, ten przyjął wolę przełożonego i oddał się nowym wyzwaniom. W okresie wojny miejscem jego pracy była parafia św. Jana w Radomiu. Był to czas naznaczony mierzaniem się z codziennością okupacyjną. Doświadczenia te musiały zahartować ks. Sikorskiego, a swoją działalność konspiracyjną i posługę kapelana oddziałów leśnych będącą spełnieniem jego marzeń pomimo trudów sprawował z pełnym oddaniem i gorliwością. Za walkę w partyzantce został odznaczony Orderem Virtuti Militari V klasy. W latach powojennych brał udział w licznych spotkaniach w gronie kombatanatów. Powrót z lasu do pracy parafialnej i objęcie posady katechety w szkole im. Marii Konopnickiej to pierwsze zetknięcie z nową władzą i nową sytuacją polityczną, niechętną Kościołowi i księżom. Nowe doświadczenia, a także oskarżenia, które rzucano na ks. Sikorskiego, ukazują go jako człowieka oddanego sprawie Kościoła i z pełną konsekwencją wier-nemu własnym przekonaniom.

Pierwsze probostwo w Głowaczowie to lata 1951–1971. Była to praca z pewnością pełna wyrzeczeń, ale odpowiadająca charakterowi ks. Sikorskiego. Proboszcz praktycznie od nowa musiał postawić parafię na nogi. Potrzeba zorganizowania duszpasterstwa, a przede wszystkim odbudowa kościoła parafialnego ukazały zdolności organizatorskie proboszcza. W kontaktach z władzą był nieustępliwy, zawsze trwał przy swoim nawet za cenę więzienia. Swoją postawą zdobywał uznanie w oczach parafian i współbraci w kapłaństwie, ale zwrócił także uwagę organów inwigilujących środowisko księży. Mimo że był kandydatem przewidzianym do werbunku na TW, SB odstąpiła od tego zamiaru. Oprócz oficjalnego powodu, jakim były problemy proboszcza z prawem, można domniemywać, że i tak by się na to nie zgodził. Przygotowanie do werbunku służby prowadziły w latach 1964–1965. Ks. Sikorski miał właściwą hierarchię wartości, był człowiekiem oddanym Kościołowi i posłusznym władzy biskupiej. Konsekwencja i upór przyniosły efekty w postaci wybudowania kościoła i przeprowadzenia uroczystości jego poświęcenia oraz konsekracji. Proboszcz starał się także uczestniczyć w życiu szkolnym. Gdy władze uniemożliwiły mu katechizowanie w szkole, zorganizował punkty katechetyczne, gdzie odbywała się nauka religii. Nie znaleziono świadectwa, że czymś się załamał lub zniechęcił. Trzymał się wyznaczonych celów i twardo stąpał po ziemi.

Z początkiem lat 70. XX w. ks. Sikorski powrócił do Radomia i objął probostwo parafii św. Jana. Jego zdolności organizacyjne, doświadczenie nabyte w kontaktach z władzą oraz zdyscyplinowany tryb życia bardzo się przydały w kierowaniu

największą parafią diecezji. To dzięki wrodzonemu uporowi ks. Sikorski odzyskał kościół św. Wacława i spowodował, że Msza Święta od 1981 r. na stałe zagościła w szpitalu miejskim. Jego zdolności do kierowania dużą grupą ludzi pozwoliły na przygotowanie i przeprowadzenie nawiedzenia kopii obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w Radomiu w roku 1972 i 1982, a także uroczystości ku czci św. Kazimierza, których w mieście w latach 80. XX w. odbyło się kilka. Z pewnością i biskupi doceniali zasługi proboszcza farnego, powierzając mu wiele funkcji i godności na szczeblach diecezjalnych. Ks. Sikorski wszystko to przyjmował w duchu posłuszeństwa. Wyrósł na ważną postać w Kościele sandomiersko-radomskim.

Zatrzymanie się nad życiem i działalnością ks. Sikorskiego z pewnością pozwala dostrzec wielkość i ważność jego posługi. Dla księży może stać się wzorem kapłańskiego życia, inspiracją do podejmowania inicjatyw duszpasterskich oraz przykładem oddania sprawie Bożej. Osoby świeckie w postaci ks. Sikorskiego mogą dostrzec prawdziwego patriotę, który swoją postawę przypieczętował walką o niepodległość Polski, a w czasach komunizmu niezłomnością wobec totalitaryzmu.

Życie ks. Stanisława Sikorskiego z pewnością było bardzo bogate. Niniejsza praca jest próbą odwzorowania go na podstawie dostępnych materiałów. Choć opracowanie dotyczy osoby, która zmarła stosunkowo niedawno, to jednak materiał źródłowy i jego analiza nastręczyła autorowi pewnych trudności. Niektórych dokumentów i opracowań z poszczególnych okresów życia ks. Sikorskiego po prostu brakowało. Zdarzały się sytuacje, że należało zmierzyć się z przeciwstawnymi informacjami na ten sam temat. Niektóre zagadnienia zostały potraktowane dość ogólnie, aby czytelnik zrozumiał konkretną sytuację i zdarzenie oraz aby można było płynnie przejść do lepiej udokumentowanych faktów.

Ciekawą perspektywą badawczą wydaje się dokładniejsze prześledzenie jego pracy w radomskiej parafii św. Jana poprzez dokładniejszą kwerendę w archiwum parafialnym, co przy zbieraniu materiałów do niniejszego opracowania okazało się niemożliwe, ponieważ autor uzyskał dostęp tylko do kilku dokumentów archiwalnych z fary. Z pewnością dalsze badania można by prowadzić w kierunku wspomnieniowym poprzez zbieranie relacji księży i ludzi świeckich, którzy pamiętają ks. Sikorskiego. Autorowi w poszukiwaniach materiałów do pracy magisterskiej nie udało się zdobyć odpowiednich relacji. Materiały te z pewnością byłyby bardzo atrakcyjne, ponieważ można by zobaczyć człowieka w jego codzienności i w konkretnych sytuacjach. To właśnie aspekt wspomnieniowo-relacyjny wydaje się szczególnie cenny w zrozumieniu życia i działalności ks. Stanisława Sikorskiego.

Bibliografia

Źródła archiwalne:

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu Oddział w Warszawie:

Ministerstwo Spraw Wewnętrznych, sygn. IPN BU 01283/663.

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu Oddział w Lublinie Delegatura w Radomiu:

Akta paszportowe ks. Stanisława Sikorskiego, sygn. AIPN Ra PF35/514.

Meldunki Wojewódzkiego Urzędu Spraw Wewnętrznych w Radomiu, sygn. AIPN Ra 08/346; sygn. AIPN Ra 08/782, t. 1; AIPN Ra 02/47, t. 2; sygn. AIPN Ra 02/787, t. 12; sygn. AIPN Ra 02/66; sygn. AIPN Ra 02/65.

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu Oddział w Krakowie Delegatura w Kielcach:

Mikrofilm akt dot. osoby Sikorskiego Stanisława, s. Antoniego, ur. 23.04.1910 r., sygn. AIPN Ki 0024/3618.

Wojewódzki Urząd Spraw Wewnętrznych Kielce, sygn. AIPN Ki 015/102, t. 5; sygn. AIPN Ki 015/932, t. 1, cz. 4.

Archiwum Państwowe w Radomiu:

Zespół akt Urzędu Wojewódzkiego w Radomiu [1945–1973] 1975–1988 [1999–2004] Wydział ds. Wyznań:

Ks. Stanisław Sikorski 1954–1988, sygn. 13/354.

Organizacja Kościoła rzymskokatolickiego – parafia św. Jana – Radom 1973–1988, sygn. 17/141.

Organizacja Kościoła rzymskokatolickiego – parafia św. Jana – Radom 1974–1988, sygn. 17/140.

Organizacja Kościoła rzymskokatolickiego – parafia w Głowaczowie 1954–1986, sygn. 17/28.

Sprawy wyznaniowe pow. Kozienice 1950–1975, sygn. 6/19.

Sprawy wyznaniowe pow. Radom 1953–1974, sygn. 6/28.

Archiwum Diecezjalne w Sandomierzu:

Akta dekanatu kozienickiego (1918–1981).

Akta dekanatu radomskiego (1916–1983).

Akta dekanatu radomskiego zachodniego (1983).

Akta kościoła parafialnego Matki Bożej Miłosierdzia w Radomiu (1957–1991).

Akta kościoła parafialnego św. Jana Chrzciciela w Radomiu (1930–1992).

Akta kościoła parafialnego św. Wacława w Radomiu.

Akta kościoła parafialnego w Głowaczowie (1845–1983).

Akta kościoła parafialnego w Rajcu (1946–1983).

Archiwum Kurii Diecezjalnej w Radomiu:

Akta personalne ks. Stanisława Sikorskiego.

Archiwum Parafii św. Wacława w Radomiu:

Dekret erygujący parafię.

Archiwum Parafii św. Jana Chrzciciela w Radomiu:

Inwentarz parafialny (1978).

Kronika parafii św. Jana Chrzciciela w Radomiu (1971).

Księga protokołów wizytacji pasterskich w parafii św. Jana Chrzciciela w Radomiu.

Różne dokumenty parafialne.

Źródła drukowane

Bembiński S., *Te pokolenia z bohaterstwa znane*, Radom 1996.

Dziennik Urzędowy Województwa Świętokrzyskiego 2017, poz. 4114, Zarządzenie zastępcze nr znak: PNK.I.4130.83.2017 Wojewody Świętokrzyskiego z dnia 21 grudnia 2017 r. w sprawie nadania nazwy ulicy, edziennik.kielce.uw.gov.pl/WDU_T/2017/4114/akt.pdf [dostęp: 3 VI 2018 r.].

Dziennik Ustaw Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej 1953, nr 10, poz. 32, dziennikustaw.gov.pl/D1953010003201.pdf [dostęp: 30 XI 2020 r.].

Gałązka W., *Radomskie uroczystości Jubileuszu 500-lecia śmierci św. Kazimierza*, „Kronika Diecezji Sandomiersko-Radomskiej” 77 (1984), nr 9–10, s. 221–230.

Gralak L., *Wspomnienia o ks. Zdzisławie Domagale*, w: *Człowiek, kapłan, przewodnik. Ks. Zdzisław Domagała*, Radom 2012, s. 149–158.

Humeński J., *Zarys historyczny*, w: *Wspomnienia wojenne księży kapelanów*, red. J. Humeński, Warszawa 1967, s. 19–85.

Jubileuszowy Rocznik Diecezji Sandomierskiej 2000, Sandomierz 2001.

„Kronika Diecezji Radomskiej” z 1993 r.

„Kronika Diecezji Sandomierskiej” z lat 1934–1981.

„Kronika Diecezji Sandomiersko-Radomskiej” z lat 1982–1991.

Legięć S., *Inauguracja Jubileuszu 500-lecia pobytu św. Kazimierza w Radomiu (1481–1843) – (1981–1983)*, „Kronika Diecezji Sandomiersko-Radomskiej” 75 (1982), nr 1–2, s. 36–39.

- Lewiński J., *Piąta rocznica wydarzeń czerwcowych w Radomiu (1976–1981)*, „Kronika Diecezji Sandomiersko-Radomskiej” 74 (1981), nr 9–10, s. 237–238.
- Makarewicz S., *Uroczystość poświęcenia sztandaru Żołnierzy Armii Krajowej w Radomiu*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 74 (1981), nr 11–12, s. 258.
- Nekrolog ks. infułata Stanisława Sikorskiego*, „Ave. Pismo Diecezji Radomskiej” 27 (1993), s. 9.
- Pastuszka J., *Wspomnienie o ks. Adamie Szymańskim*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 61 (1968), nr 11, s. 256–260.
- Raina P., *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 1, Poznań 1994.
- Rocznik diecezji radomskiej 2007*, Radom 2007.
- Rocznik diecezji radomskiej 2018*, Radom 2018.
- Rocznik diecezji sandomierskiej 1950–1951*, Sandomierz 1951.
- Rocznik diecezji sandomierskiej 1958*, Sandomierz 1958.
- Rocznik diecezji sandomierskiej 1977*, Sandomierz 1977.
- Rocznik diecezji sandomiersko-radomskiej 1989*, Sandomierz 1989.
- Schematyzm Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego 2000*, Warszawa 2000.
- Sikorski S., *Śp. ks. Jan Jakubaszek*, „Kronika Diecezji Sandomiersko-Radomskiej” 83 (1990), nr 1–2, s. 33–34.
- Sikorski S., *Śp. ks. Mieczysław Stasz*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 54 (1961), nr 10, s. 308–311.
- Sikorski S., *Śp. ks. Władysław Ronduda*, „Kronika Diecezji Sandomiersko-Radomskiej” 80 (1987), nr 5–6, s. 127–128.
- Spis duchowieństwa i parafii diecezji sandomierskiej 1934*, Sandomierz 1934.
- Spis duchowieństwa i parafii diecezji sandomierskiej 1935*, Sandomierz 1935.
- Spis duchowieństwa i parafii diecezji sandomierskiej 1937*, Sandomierz 1937.
- Spis duchowieństwa i parafii diecezji sandomierskiej 1938*, Sandomierz 1938.
- Spis duchowieństwa i parafii diecezji sandomierskiej 1939*, Sandomierz 1939.
- Spis duchowieństwa i parafii diecezji sandomierskiej 1940*, Sandomierz 1940.
- Spis duchowieństwa i parafii diecezji sandomierskiej 1941*, Sandomierz 1941.

Opracowania

- Bienias A., *Ks. mjr Stanisław Sikorski (1910–1993)*, „Nasza Służba” 3 (1994), nr 20, s. 5.
- Boje polskie 1939–1945. Przewodnik encyklopedyczny*, red. K. Komorowski, Warszawa 2009.

- Borzobohaty W., „Jodła”. *Okręg radomsko-kielecki ZWZ-AK 1939–1945*, wyd. 2, Warszawa 1988.
- Busse K., Kutkowski A., *Bić się do końca. Podziemie niepodległościowe w regionie radomskim w latach 1945–1950*, Lublin 2012.
- Chałubińska-Szafraniec M., Żytnicki D., *100 lat II Liceum Ogólnokształcącego im. Marii Konopnickiej w Radomiu (1902) 1911–2011*, Radom 2011.
- Chrzanowska Z., *Bazylika mniejsza św. Kazimierza w Radomiu*, Radom 2003.
- Cmentarz Rzymskokatolicki w Radomiu przy dawnym Trakcie Starokrakowskim, obecnie ul. B. Limanowskiego*, cz. 1, red. R. Brykowski, Radom 1997.
- Czupryńska B.Z., Łukasik M.U., Zając A., *90 lat Liceum Ogólnokształcącego im. Marii Konopnickiej w Radomiu*, Radom 2001.
- Dudek A., Gryz R., *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2003.
- Dudek A., *Państwo i Kościół w Polsce 1945–1970*, Kraków 1995.
- Dziurok A., Gałęzowski M., Kamiński Ł., Musiał F., *Od niepodległości do niepodległości. Historia Polski 1918–1989*, Warszawa 2010.
- Gałązka W., Głuch M., Koziół S., Wąsik L., *Nasza gmina Chlewiska*, Radom 2015.
- Gałązka W., *Kapituła Kolegiacka w Opatowie w latach 1562–1983*, Sandomierz 1997.
- Gola T., *Wystrój i wyposażenie kościoła pw. św. Jana Chrzciciela w Radomiu na przestrzeni wieków*, w: *Kościół św. Jana Chrzciciela w Radomiu. Architektura – Ludzie – Wydarzenia*, red. D. Kupisz, Radom 2010, s. 137–171.
- Gralak L., *Pielgrzymki piesze przechodzące przez teren województwa radomskiego w latach 1976–1988 (historia, statystyka, trasy)*, w: *Piesza pielgrzymka radomska. Historia i terażniejszość*, red. L. Domagała, J. Kucharski, Radom 2016, s. 9–110.
- Gryz R., *Państwo a Kościół w Polsce 1945–1956 na przykładzie województwa kieleckiego*, Kraków 1999.
- Gryz R., *Usuwanie nauki ze szkół diecezji kieleckiej w latach 1945–1956*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” (1997), nr 2, s. 152–173.
- Gryz R., *Zniszczenia świątyń katolickich w Polsce pod okupacją niemiecką*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 3 (2007), s. 31–46.
- Hejda A., Warso W., *Kościół Radomia*, Radom 2006.
- Jankowska A., Kutkowski A., Sasanka P., *Czerwiec 1976. Zaczęło się w „Walterze”*. Katalog wystawy, Radom 2011.
- Jaśkiewicz P., Turzyński P., Osiej D., *W drodze do Matki. 25 lat radomskiej pielgrzymki*, Radom 2004.
- Jubileusz 650-lecia radomskiej fary. Tak to było*, red. D. Kupisz, Radom 2011.

- Kalbarczyk G., *Głowaczów. Dzieje parafii i miejscowości*, „Ave. Pismo Diecezji Radomskiej” 42 (2005), s. 18–19.
- Konopka H., *Podstawowe uregulowania prawne nauczania religii w powojennej Polsce (1944–1956)*, „Białostockie Teki Historyczne” 1 (1995), s. 103–131.
- Kopycka M., *72. rocznica powstania Polskiego Państwa Podziemnego*, szydlowiec.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=682:72-rocznica-powstania-polskiego-panstwa-podziemnego&catid=18&Itemid=55&lang=pl [dostęp: 16 IV 2018 r.].
- Kotkowski S., *Formacja intelektualno-duszpasterska alumnów Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1841–1926)*, „Studia Sandomierskie” 1 (1980), s. 35–55.
- Kotkowski S., *Seminarium Duchowne w Sandomierzu 1820–1926*, oprac. H. Szumił, Sandomierz 2010.
- Kowalik S., *Eksperyment. Władze PRL wobec biskupa Piotra Gołębiowskiego 1957–1980*, Radom 2006.
- Kowalik S., *Ksiądz Roman Kotlarz. Zapomniana ofiara bezpieczeństwa*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 4 (2011), s. 84–101.
- Kowalski N., „Burza”. *72. pp AK Ziemia Radomska*, „Biuletyn Informacyjny Światowego Związku Żołnierzy Armii Krajowej Okręg Wielkopolska” 17 (1994), nr 1, s. 17–21.
- Kozienice. Wędrówka przez stulecia*, red. E. Jaworski, Kozienice 2002.
- Krawczyk M., *Przed obliczem Miłosiernej Matki. Historia parafii pw. Matki Bożej Miłosierdzia w Radomiu w latach 1962–2004*, Radom 2005.
- Krukowski J., *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000.
- Kupisz D., *Proboszczowie parafii św. Jana Chrzciciela w Radomiu w XIX i XX wieku*, w: *Kościół św. Jana Chrzciciela w Radomiu. Architektura – Ludzie – Wydawnictwa*, red. D. Kupisz, Radom 2010, s. 61–87.
- Kurtyka J., Pawłowicz J., *General Leopold Okulicki 1898–1946*, Warszawa 2010.
- Kutyła E., *Najstarsze kościoły Radomia. Informator turystyczny*, Radom 2012.
- Michnicki M., *Wstęp*, w: *Parafia św. Łukasza w Radomiu (1983–2013). 30 lat minęło...*, red. M. Michnicki, Radom 2013, s. 1–2.
- Madajczyk C., *Polityka III Rzeszy w okupowanej Polsce*, t. 2, Warszawa 1970.
- Makarewicz S., *Mistrzowie wiary. Błogosławieni Męczennicy Radomscy z grona 108 męczenników za wiarę z okresu II wojny światowej*, Sandomierz 2001.
- Makarewicz S., *Śługa Boży biskup Piotr Gołębiowski*, Sandomierz [2000].
- Morgan D., *Konflikt pamięci. Narracje radomskiego czerwca 1976*, Warszawa 2005.
- Piątkowski S., *Radom. Zarys dziejów miasta*, Radom 2000.

- Poniewierski E., *Jan Paweł II błogosławi wszystkim uczestnikom Nawiedzenia Matki Bożej w Kopii Jasnogórskiej Ikony*, w: *Obecność i pamięć. Diecezja radomska wdzięczna za pontyfikat Jana Pawła II*, red. E. Poniewierski, Radom 2005, s. 76–78.
- Poniewierski E., *Jan Paweł II łączy się z uczestnikami Uroczystości Jubileuszu 500-lecia śmierci św. Kazimierza*, w: *Obecność i pamięć. Diecezja radomska wdzięczna za pontyfikat Jana Pawła II*, red. E. Poniewierski, Radom 2005, s. 87–92.
- Poniewierski E., *Ojciec Święty Jan Paweł II ogłasza świętego Kazimierza Patronem Radomia*, w: *Obecność i pamięć. Diecezja radomska wdzięczna za pontyfikat Jana Pawła II*, red. E. Poniewierski, Radom 2005, s. 81–86.
- Poniewierski E., *Radomskie spotkania z Maryją*, w: *Świadectwo radomskiego zawierzenia. Nawiedzenie 1972–1973*, red. E. Poniewierski, Radom 2006, s. 67–143.
- Radom. Dzieje miasta XIX i XX w.*, red. S. Witkowski, Radom 1985.
- Seredyński J., Pawlak Z., *Zastępy cieni. Opowieść o walce harcerzy ziemi radomskiej w latach 1939–1945*, Warszawa 1986.
- Seredyński J., *Radomscy harcerze w walkach partyzanckich*, „Więź” 8 (1965), nr 9, s. 83–91.
- Siczek S., *Kapłan – Biskup – Administrator Diecezji Sandomierskiej*, „Studia Sandomierskie” 3 (1982), s. 9–43.
- Siczek S., *Śp. ks. Proboszcz mgr Stanisław Sikorski (1910–1993)*, „Kronika Diecezji Radomskiej” 14 (2005), nr 2, s. 335–338.
- Spacerkiem po Radomiu. Informator turystyczny*, [b.m.r.].
- Stanaszek B., *Budownictwo kościelne w diecezji sandomierskiej w latach 1945–1970*, „Studia Sandomierskie” 9 (2002), s. 372–474.
- Stanaszek B., *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej 1945–1967*, t. 1, *Problematyka personalno-organizacyjna*, Sandomierz 2006.
- Stanaszek B., *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej 1945–1967*, t. 2, *Duszpasterstwo i laicyzacja życia społecznego*, Sandomierz 2006.
- Stanaszek B., *Duchowieństwo diecezji sandomierskiej w latach 1918–1939*, Lublin 1999.
- Stanaszek B., *Księża diecezji sandomierskiej więzieni przez władze komunistyczne po II wojnie światowej*, Rzeszów 2008.
- Stanaszek B., *Służba Boża i duszpasterstwo*, w: *Parafia św. Michała Archaniola w Ostrowcu Świętokrzyskim 1614–2016*, red. B. Stanaszek, Ostrowiec Świętokrzyski 2016, s. 234–249.
- Stanaszek B., *Stanisław Sikorski*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRP w latach 1945–1989*, red. J. Myszor, Warszawa 2003, s. 259–261.

- Stanaszek B., *Usunąć biskupa. Władze PRL wobec ordynariusza diecezji sandomierskiej Jana Kantego Lorka*, Sandomierz 2004.
- 100 lat Domu Rzemiosła w Radomiu*, Radom [b.r.].
- Szwedo B., *Zawsze na pierwszej linii. Kapłani odznaczeni Orderem Virtuti Militari 1914–1921, 1939–1945*, Warszawa 2004.
- Śmietanka-Kruszelnicki R., *Duchowieństwo katolickie a podziemie poakowskie na Kielecczyźnie 1945–1948*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” (1997), nr 2, s. 192–202.
- Tymosz S., *Walenty Wójcik (1914–1990)*, w: *Profesorowie prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, red. A. Dembiński, W.S. Staszewski, M. Wójcik, Lublin 2006, s. 313–327.
- Warso A., *Opowieść o biskupie Piotrze. W 30. rocznicę śmierci Sługi Bożego bp. Piotra Gołębiowskiego (1902–1980)*, Skarżysko-Kamienna 2010.
- Warso J., *Wspomnienia z „Jawora” (opracowane fragmenty)*, zeszytykomatancie.pl/wspomnienia-z-jawora-opracowane-fragmenty [dostęp: 16 IV 2018 r.].
- Wierzbicki M., *„Solidarnościowe” obchody rocznicy protestów z 25 czerwca 1976 roku w Radomiu w latach 1981–1989*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 4 (2011), s. 59–64.
- Wilk W., *Ks. Wacław Kosiński – kapłan i pisarz*, „Studia Sandomierskie” 4 (1984), s. 333–343.
- Wiśniewski J., *Dekanat radomski*, Radom 1911.
- Wójcik W., *Działalność charytatywna ks. Dominika Ścisłaty w Radomiu*, „Studia Sandomierskie” 1 (1980), s. 75–83.
- Wójcik W., *Ks. Adam Szymański (1880–1956)*, „Studia Sandomierskie” 2 (1981), s. 311–339.
- Zapart A., *Diecezja sandomierska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, red. Z. Zieliński, Warszawa 1982, s. 440–447.
- Zieliński Z., *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom 2002.
- Zimałek M., *Peregrynacja Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w diecezji sandomierskiej (18 VI 1972 – 10 VI 1973)*, „Studia Sandomierskie” 4 (1984), s. 241–311.
- Zwolski C., *Historia Miasta Radomia. Kronika*, Radom 2005.
- Żaryn J., *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003.

Streszczenie

Niniejszy artykuł jest próbą syntetycznego opracowania monografii radomskiego kapłana. Analiza polegała na chronologicznym odtworzeniu poszczególnych etapów

życia ks. Sikorskiego zgodnie z zebrany materiał źródłowy. W pracy przedstawiono środowisko, z którego wyrósł, oraz scharakteryzowano pierwsze miejsca jego pracy kapłańskiej na wikariatach i posługę kapelana oddziałów partyzanckich AK. Omówiono okres probostwa w Głowaczowie wraz ze specyfiką prowadzonego duszpasterstwa, odbudową kościoła parafialnego oraz kontaktami z władzą państwową. W dalszej części ukazano działalność proboszcza w radomskiej parafii św. Jana Chrzciciela, opisano duszpasterstwo, wysiłki, które ks. Sikorski podejmował na rzecz powstawania nowych obiektów sakralnych w Radomiu, oraz postawę, jaką prezentował, pełniąc funkcję dziekana radomskiego. W pracy wykorzystano kościelne i państwowe źródła archiwalne oraz dostępne opracowania.

Słowa kluczowe: ks. Stanisław Sikorski, Kościół katolicki, PRL, Sandomierz, Głowaczów, Radom

The Life and Activity of Fr. Stanisław Sikorski (1910-1993)

Summary

This article is an attempt to synthetically develop a monograph of a Radom priest. The analysis consists in the chronological reconstruction of the individual stages of the life of Fr. Sikorski in accordance with the collected source material. The work presents the environment in which he grew up and describes the first places he worked as a priest in the vicariates and his ministry as chaplain to the partisan units of the Home Army. The period of his priesthood at the parish in Głowaczów is discussed, specifically his pastoral care, reconstruction of the parish church and contacts with the state authorities. Further, his activity as a priest at St. John the Baptist church in the Radom, his pastoral care there, his efforts in the creation of new church facilities in Radom and the attitude he presented as dean of Radom will be presented. This work uses church and state archival sources as well as other available studies.

Key words: Fr. Stanisław Sikorski, Catholic Church, People's Republic of Poland, Sandomierz, Głowaczów, Radom

DZIAŁALNOŚĆ KS. JANA CZUJA W PARLAMENCIE RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ W LATACH 1922–1935¹

Wprowadzenie

Burzliwy w dziejach Polski wiek XX obfitował w nietuzinkowe i skomplikowane zyciorisy. Drastyczne zmiany polityczne i społeczne zachodzące w tym okresie polskiej historii odcisnęły silne piętno na ludzkich losach. Zwłaszcza nowa rzeczywistość po zakończeniu II wojny światowej, związana z wprowadzeniem podległych Związkowi Sowieckiemu rządów komunistycznych, diametralnie różniła się od okresu II Rzeczypospolitej. Próby odnalezienia się w tych zupełnie nowych realiach niejednokrotnie skutkowały wejściem w sferę dwuznacznych moralnie kompromisów. Warto w tym kontekście prześledzić losy ks. Jana Czuj, kapłana wywodzącego się z diecezji tarnowskiej, teologa i działacza społeczno-politycznego, żyjącego w latach 1886–1957. Postać ta nie doczekała się do tej pory pełnej monografii, poświęcone zaś jemu biografie zawierają wiele błędów i sprzeczności.

Ks. Jan Czuj został zapamiętany przede wszystkim jako profesor teologii o znaczącym dorobku naukowym i organizatorskim, a także wybitny specjalista w zakresie patrologii i homiletyki, pierwszy rektor Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (ATK; obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego – UKSW). Na tej stronie działalności skupiano się również w nielicznych opracowaniach poświęconych jego osobie (jak dwie prace magisterskie o tematyce homiletycznej obronione na Wydziale Teologicznym ATK²), w tym także w artykułach *stricte* biograficznych³,

¹ Niniejszy artykuł powstał na podstawie niepublikowanego referatu pt. *Od przywództwa w Polskim Stronnictwie Katolicko-Ludowym do członkostwa w klubie BBWR – casus kariery poselskiej ks. Jana Czuj w latach 1922–1935*, wygłoszonego przez autora na Ogólnopolskiej Konferencji Studencko-Doktoranckiej *Od niepodległości do niepodległości: parlamentarizm, idea i praktyka*, która odbyła się 12 X 2018 r. w Instytucie Nauk Historycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

² G. Pikulik, *Ksiądz Jan Czuj jako teoretyk kaznodziejstwa*, Warszawa 1976, Biblioteka UKSW, mps pracy magisterskiej; S. Guzek, *Elementy biblijne w kazaniach ks. Jana Czuj*, Warszawa 1978, Biblioteka UKSW, mps pracy magisterskiej.

³ Zob. J. Szulc, *Ks. Jan Czuj i jego zasługi dla kaznodziejstwa w Polsce*, „Materiały Problemowe” (1978), nr 4, s. 115–122; W. Wojdecki, *Wkład ks. Jana Czuj w teorię i praktykę głoszenia Słowa Bożego w Polsce*, w: *Studia z historii kaznodziejstwa i homiletyki*, t. 3, *Śludzy słowa*, red. W. Wojdecki, Warszawa 1982, s. 7–15 [przedruk pracy J. Szulca];

wspomnieniowych⁴ oraz w biogramach zamieszczonych w wydawnictwach o charakterze słownikowym i encyklopedycznym⁵. O wiele ciekawsza, a jednocześnie znacznie mniej znana i bogatsza w kontrowersje jest historia jego zaangażowania politycznego. Nie doczekała się ona dotąd rzetelnego opracowania ani wyjaśnienia, dostępne zaś biogramy zawierają zazwyczaj tylko lakoniczne i suche wyliczenie funkcji politycznych sprawowanych przez tarnowskiego duchownego. Taki stan rzeczy może zaskakiwać, jako że droga polityczna ks. Czuj obfitowała w wiele nieoczekiwanych epizodów. Był on w okresie międzywojennym jednym z liderów Polskiego Stronnictwa Katolicko-Ludowego (PSKL), animatorem jego zwrotu w kierunku współpracy z obozem sanacyjnym, sprawował też przez wiele lat mandat posła na sejm. Natomiast po wojnie podjął współpracę z władzami komunistycznymi, aktywnie działając w okresie stalinowskim w środowisku katolików „społecznie postępowych”.

Zagadnienie losów powojennych, nie mniej interesujące od działalności ks. Jana Czuj w okresie II Rzeczypospolitej, z racji swej obszerności i skomplikowa-

W. Kania, *Ks. Jan Czuj. Wybitny krzewiciel myśli patrystycznej w Polsce*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 8 (1981), s. 357–364; W. Kania, *W służbie słowa – ks. Jan Czuj*, „Rocznik Tarnowski” 4 (1994), s. 195–199; J. Wyczesany, *Ksiądz dr Jan Czuj*, „BIM. Brzeski Magazyn Informacyjny” (1993), nr 2, s. 7; *Ks. Jan Czuj. Kapłan, poseł, tłumacz...*, w: I. Dojka, M. Latasiewicz, *Znani i zasłużeni z gminy Borzęcin*, Borzęcin 2012, s. 49–58.

⁴ Z. Borówka, *Śp. ks. dr Jan Czuj – naukowiec*, „Słowo Powszechné” (1957), nr 192, s. 3; L. Kosieniak, *Śp. ks. dr Jan Czuj – kapłan*, „Słowo Powszechné” (1957), nr 192, s. 3; J. Szczawiński, *Śp. ks. dr Jan Czuj – społecznik*, „Słowo Powszechné” (1957), nr 192, s. 3; S. Szperling, *Ksiądz Jan Czuj – patrol*, „Kierunki” (1957), nr 35, s. 4; C. Mazur, *Ksiądz prof. Jan Czuj. Kapłan, społecznik, naukowiec*, „Kierunki” (1985), nr 25, s. 4; C. Mazur, *Biuletyn patrystyczny. Ks. Jan Czuj 20 V 1886 – 9 VIII 1957. Materiały bibliograficzne. W setną rocznicę urodzin*, „Collectanea Theologica” 56 (1986), nr 1, s. 133–145; C. Mazur, *W setną rocznicę urodzin. Ks. prof. dr Jan Czuj (20 V 1886 – 9 VIII 1957)*, „Słowo Powszechné” (1986), nr 98, s. 9.

⁵ Zob. zwłaszcza: *Czuj Jan*, w: *Czy wiesz, kto to jest?*, red. S. Łoza, Warszawa 1938, s. 126; W. Kania, *Czuj Jan (1886–1957)*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1918–1981*, t. 5, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 271–273; W. Kania, *Czuj Jan*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Cenzor–Dobszewicz, Lublin 1979, s. 926–927; J. Odziemkowski, *Czuj Jan (1886–1957)*, w: *Słownik biograficzny katolicyzmu społecznego w Polsce*, t. 1, A–J, Warszawa 1991, s. 98; *Czuj Jan*, w: G. Karolewicz, *Nauczyciele akademicki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w okresie międzywojennym*, t. 2, *Biogramy*, Lublin 1994, s. 37–39; *Czuj Jan*, w: A. Nowak, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786–1985*, t. 2, A–J, Tarnów 2000, s. 141–142; J. Hampel, *Czuj Jan*, w: *Kto był kim w Drugiej Rzeczypospolitej*, red. J.M. Majchrowski, Warszawa 1994, s. 259; *Czuj Jan*, w: *Posłowie i senatorowie Rzeczypospolitej Polskiej 1919–1939. Słownik biograficzny*, t. 1, A–D, oprac. M. Smogorzewska, red. A.K. Kunert, Warszawa 1998, s. 331–332; R. Banach, *Czuj Jan*, w: *Encyklopedia Tarnowa*, Tarnów 2010, s. 98; G. Karolewicz, *Czuj Jan*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 1, Lublin 2018, s. 137–138.

nia zasługuje na odrębne potraktowanie⁶, w związku z tym nie zostało w ogóle poruszone w treści niniejszego artykułu. Celem bowiem tego opracowania jest przedstawienie węższego chronologicznie i przedmiotowo tematu, jakim jest działalność poselska ks. Czuja w parlamencie II Rzeczypospolitej w latach 1922–1935, stanowiąca jedynie pewien wycinek politycznej aktywności tej postaci. Należy podkreślić, że w niniejszym tekście skupiono się na omówieniu instytucjonalnych form wykonywania mandatu poselskiego przez ks. Czuja, co sprowadza się do analizy zwłaszcza jego przemówień sejmowych oraz zgłoszonych przezeń w izbie wniosków i interpelacji. Obszerne omówienie tych aspektów pozwoliło ocenić skalę aktywności ks. Czuja w poszczególnych kadencjach sejmowych oraz przybliżyło wachlarz tematów, jakimi zajmował się najczęściej w ramach swej działalności parlamentarnej. Co za tym idzie, w ograniczonym jedynie stopniu zarysowano tło polityczne wydarzeń oraz zakulisowe mechanizmy polityczne, związane choćby z działalnością wiecową i kampaniami wyborczymi. Problemy te ze względu na ogromną zawiałość wymagają dalszych pogłębionych badań oraz szerszej zakrojonej kwerendy. Wykraczają one też zasadniczo poza zakres niniejszego artykułu, skupionego głównie na działalności ks. Czuja w sejmie, formach tejszej aktywności w izbie poselskiej oraz instrumentach prawnych, jakie wykorzystywał przy sprawowaniu swego mandatu parlamentarnego.

Przy opracowaniu niniejszego tematu wykorzystano głównie źródła parlamentarne w postaci sprawozdań stenograficznych z posiedzeń sejmu⁷ (oficjalny zapis przebiegu obrad na plenum izby), a także druków sejmowych⁸ z lat 1922–1935, zawierających teksty wniosków poselskich oraz zestawienia informacyjne o składzie izb w kolejnych kadencjach, jak również skorowidze do samych druków. Warto dodać, że niezbędne w korzystaniu z tych źródeł okazały się istniejące pomoce ewidencyjne w postaci skorowidzów do stenogramów sejmowych⁹. Przeprowadzono także kwerendę w zachowanych jedynie częściowo, niekompletnych zbiorach interpelacji poselskich ze wspomnianego okresu¹⁰. Posiłkowano się ponadto materiałami

⁶ W ramach przygotowywanej rozprawy doktorskiej autor zamierza opracować całościową biografię polityczną ks. Jana Czuja.

⁷ Sprawozdania stenograficzne z posiedzeń Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej I–III kadencji, Biblioteka Sejmowa, bs.sejm.gov.pl/F?func=file&file_name=find-nowe-2rp-sejm&local_base=ars01 [dostęp: 10 V 2020 r.].

⁸ Druki Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej I–III kadencji, Biblioteka Sejmowa, bs.sejm.gov.pl/F?func=file&file_name=find-nowe-2rp-sejm&local_base=ars01 [dostęp: 10 V 2020 r.].

⁹ *Skorowidz osobowy do sprawozdań stenograficznych z posiedzeń plenarnych Sejmu. Pos. 1 (28.XI.1922) – pos. 340 (3.XI.1927)*, Warszawa 1962; *Skorowidz do sprawozdań stenograficznych z posiedzeń Sejmu Rzeczypospolitej od 27 marca 1928 r. do 29 marca 1930 r.*, [b.m.r.]; *Skorowidze do sprawozdań stenograficznych od 9 grudnia 1930 r. do 28 czerwca 1935 r.*, [b.m.r.].

¹⁰ Interpelacje Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej I–III kadencji, Biblioteka Sejmowa, bs.sejm.gov.pl/F?func=file&file_name=find-nowe-2rp-sejm&local_base=ars01 [dostęp: 10 V 2020 r.].

archiwalnymi w postaci akt personalnych ks. J. Czuj z Archiwum UKSW¹¹ oraz Archiwum Diecezjalnego w Tarnowie¹². Bardzo cennym źródłem okazał się przechowywany w tarnowskim archiwum rękopis jego wspomnień¹³, które nie zostały dotąd wydane drukiem. Zawierają one wiele istotnych wzmianek o działalności ich autora w parlamencie oraz jego opinie o współpracownikach i przeciwnikach politycznych. Uzupełniająco korzystano z opublikowanych źródeł wspomnieniowych¹⁴ oraz prasowych w postaci oficjalnego pisma PSKL „Lud Katolicki”. W ramach wykorzystanej w artykule podstawowej literatury przedmiotu należy wymienić przede wszystkim informatory i przewodniki wyborcze z okresu dwudziestolecia międzywojennego¹⁵, jak również pozycje dotyczące parlamentaryzmu II Rzeczypospolitej (publikacje Andrzeja Ajnenkiela¹⁶, monografia ks. Marka Solarczyka o zaangażowaniu parlamentarnym kleru¹⁷), ówczesnych formacji politycznych (zwłaszcza prace Piotra Dudy o PSKL¹⁸ i Andrzeja Chojnowskiego o Bezpartyjnym Bloku Współpracy z Rządem¹⁹) oraz samego ks. J. Czuj (wymienione już wcześniej biogramy i artykuły).

Wskazane w tytule zagadnienie przedstawiono w układzie chronologicznym, z zachowaniem podziału na kolejne kadencje sejmowe, co pozwala w sposób klarowny prześledzić ewolucję postaw politycznych ks. J. Czuj oraz umożliwia lepsze uporządkowanie omawianych treści. Poszczególne punkty, odpowiadające kolejnym kadencjom parlamentu, poprzedzono krótkim rysem biograficznym omawianej postaci. Całość artykułu wieńczy podsumowanie zawierające zbiorcze wnioski

¹¹ Archiwum Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie [dalej: AU-KSW], sygn. DK-I/111.

¹² Archiwum Diecezjalne w Tarnowie [dalej: ADT], sygn. PC VI/18.

¹³ ADT, sygn. PC VI/18, J. Czuj, *Moje wspomnienia*, rps.

¹⁴ Są to głównie pozycje: K. Świtalski, *Diariusz 1919–1935*, wyd. A. Garlicki, R. Świętek, Warszawa 1992; M. Rataj, *Pamiętniki 1918–1927*, oprac. J. Dębski, Warszawa 1965; W. Witos, *Moje wspomnienia*, cz. 1–2, oprac. E. Karczewski, J.R. Szaflik, Warszawa 1988–1990; B. Żongołłowicz, *Dzienniki 1930–1936*, oprac. D. Zamojska, Warszawa 2004.

¹⁵ T. i W. Rzepeccy, *Sejm i Senat 1922–1927*, Poznań 1923; T. i K. Rzepeccy, *Sejm i Senat 1928–1933*, Poznań 1928; *Parlament Rzeczypospolitej Polskiej 1919–1927*, red. H. Mościcki, W. Dzwonkowski, Warszawa 1928; A. i J. Bełcikowscy, *Stronnictwa i związki polityczne w Polsce*, Warszawa 1925; A. Bełcikowska, *Przewodnik praktyczny po Sejmie i Senacie Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 1925; A. Bełcikowska, *Stronnictwa polityczne w Polsce. Popularny przewodnik praktyczny*, Warszawa 1926.

¹⁶ A. Ajnenkiel, *Historia sejmu polskiego*, t. 2, cz. 2, *II Rzeczpospolita*, Warszawa 1989; A. Ajnenkiel, *Parlamentaryzm II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1975.

¹⁷ M. Solarczyk, *Duchowni katolicy w parlamencie II Rzeczypospolitej*, Warszawa 2002.

¹⁸ P. Duda, *Polskie Stronictwo Katolicko-Ludowe w diecezji tarnowskiej w latach 1913–1934*, Tarnów 2013.

¹⁹ A. Chojnowski, *Piłsudczycy u władzy. Dzieje Bezpartyjnego Bloku Współpracy z Rządem*, Wrocław 1986.

dotyczące całokształtu działalności tego kapłana w parlamencie II Rzeczypospolitej w latach 1922–1935.

Ks. Jan Czuj (1886–1957) – zarys biografii

Przed poruszeniem zasadniczej tematyki wskazanej w tytule niniejszego opracowania warto przedstawić pokrótce pełny życiorys ks. Czuja celem umiejscowienia tej nietuzinkowej postaci we właściwym kontekście chronologicznym i historycznym. Pozwoli to także uzyskać pełniejszy ogląd działalności i drogi życiowej duchownego, również w odniesieniu do poruszanego w tym artykule okresu aktywności politycznej ks. Czuja w dwudziestoleciu międzywojennym.

Jan Czuj urodził się 20 maja 1886 r. w Borzęcinie k. Brzeska w rodzinie chłopskiej. Rozpoczął edukację w 1894 r. w szkole powszechnej w rodzinnej miejscowości. Kontynuował naukę w Tarnowie, gdzie ukończył gimnazjum (1908), a następnie seminarium duchowne (1912). Świecenia kapłańskie przyjął w 1912 r. z rąk ordynariusza tarnowskiego, bp. Leona Wałęgi. W latach 1912–1914 był wikariuszem w parafii w Ciężkowicach, a następnie, w latach 1914–1917 pełnił funkcję wikariusza katedralnego w Tarnowie (z kilkumiesięczną przerwą w 1915 r., gdy został oddelegowany do parafii w Szynwałdzie w ramach tymczasowej pomocy choremu proboszczowi). W tym też okresie związał się z Polskim Stronnictwem Katolicko-Ludowym inspirowanym przez bp. Wałęgę, który powierzył mu misję redagowania głównego organu prasowego tej partii – gazety „Lud Katolicki”. Od 1917 r. ks. Czuj pracował jako katecheta w gimnazjum w Brzesku (uczył w tej szkole z przerwami aż do końca lat 30. XX w.). W trakcie pełnienia swej posługi kapłańskiej nadal się kształcił i pracował na polu naukowym. W rezultacie uzyskał doktorat na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego (1916), a następnie odbył studia specjalizacyjne z patologii na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (1920–1922), zdobywając tytuł *magister aggregatus*. Po powrocie do Polski w 1922 r. wykładał początkowo na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1922–1929), a w 1927 r. uzyskał habilitację na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Warszawskiego. Od 1929 r. był już na stałe związany ze stołeczną uczelnią i tam w 1938 r. uzyskał nominację na profesora nadzwyczajnego. W okresie okupacji prowadził wykłady w ramach tajnego nauczania uniwersyteckiego. Po II wojnie światowej, w latach 1948–1954, pełnił trzykrotnie funkcję dziekana warszawskiego wydziału teologicznego, a po jego likwidacji przez władze państwowe był jednym z organizatorów oraz pierwszym rektorem Akademii Teologii Katolickiej (1954–1956)²⁰.

²⁰ W. Kania, *Czuj Jan (1886–1957)*, art. cyt., s. 271; W. Kania, *Ks. Jan Czuj. Wybitny...*, art. cyt., s. 357–361; J. Odziemkowski, *Czuj Jan...*, art. cyt., s. 98; *Czuj Jan*, w: *Posłowie i senatorowie...*, dz. cyt., s. 331; *Czuj Jan*, w: G. Karolewicz, *Nauczyciele akademicy...*, dz. cyt., s. 37–38; C. Mazur, *Ksiądz prof. Jan Czuj...*, art. cyt., s. 4; M. Łabuz, *Duchowieństwo diecezji tarnowskiej w latach 1886–1918*, Tarnów 2007, s. 283, 699; ADT, sygn. PC VI/18, b.p., Tabela służbowa [b.d.]; ADT, sygn. PC VI/18, b.p., Życiorys z 17 XII 1937 r.;

Równolegle do swej działalności naukowej i duszpasterskiej ks. Czuj zajmował się również trwającą niemal przez całe życie aktywnością polityczną. Jak wspomniano, już w okresie poprzedzającym odzyskanie niepodległości należał do grona czołowych działaczy Polskiego Stronnictwa Katolicko-Ludowego, regionalnego ugrupowania politycznego utworzonego w 1913 r. na terenie diecezji tarnowskiej z inicjatywy bp. L. Wałęgi i pomyślanego jako swoista przeciwwaga dla ruchu ludowego (Polskie Stronnictwo Ludowe)²¹. Partia ta głosiła syntezę haseł katolickich i narodowych, znajdując poparcie wśród konserwatywnie usposobionego chłopstwa i lokalnego kleru. W 1924 r. ks. Czuj został wybrany na prezesa tego stronnictwa. Z jego ramienia zdobywał również mandat poselski do sejmu I, II i III kadencji. W parlamencie II Rzeczypospolitej zasiadał nieprzerwanie przez 13 lat (1922–1935). Po przewrocie majowym wraz ze swym stronnictwem zaczął dryfować w kierunku współpracy z nowo powstałym piłsudczykowskim Bezpartyjnym Blokiem Współpracy z Rządem (BBWR) i właśnie ten klub sejmowy reprezentował następnie w trakcie II i III kadencji²². Ten etap przedwojennej działalności ks. Czuj został obszernie omówiony w dalszej części artykułu.

Z kolei w okresie powojennym ks. Czuj związał się ze środowiskiem katolików „społecznie postępowych”, skupionym wokół Stowarzyszenia „Pax”, co doprowadziło go do popierania propagandowych inicjatyw władzy komunistycznej, mających na celu rozbięcie jedności polskiego duchowieństwa. Jako przykład uczestnictwa duchownego w owych działaniach można wymienić sprawowanie przez niego funkcji przewodniczącego Komisji Intelktualistów i Działaczy Katolickich przy Polskim Komitecie Obrońców Pokoju, a następnie przewodniczącego Komisji Duchownych i Świeckich Działaczy Katolickich przy Ogólnopolskim Komitecie Frontu Narodowego. Istotnym przejawem współpracy z nową władzą była również aktywność ks. Czuj przy organizowaniu jednej centralnej uczelni teologicznej, na mocy decyzji rządowej tworzonej z cieszących się uznaną tradycją dwóch istniejących wydziałów: warszawskiego i krakowskiego. Efektem zaangażowania ks. Czuj w to przedsięwzięcie było powstanie Akademii Teologii Katolickiej²³ na warszawskich Bielanach i objęcie przezeń godności pierwszego rektora nowo utworzonej placówki. Do końca życia, mimo pogarszającego się stanu zdrowia,

AUKSW, sygn. DK-I/111, k. 1–27. Zob. też ADT, sygn. PC VI/18, J. Czuj, *Moje wspomnienia*, k. 1–152.

²¹ Tak postrzegał je choćby od początku sam Wincenty Witos. Zob. W. Witos, *Moje wspomnienia*, cz. 1, oprac. E. Karczewski, J.R. Szaflik, Warszawa 1988, s. 259, 276–281.

²² P. Duda, *Polskie Stronnictwo...*, dz. cyt., passim.

²³ O kulisach powstania ATK: zob. szerzej B. Noszczak, *Okoliczności utworzenia Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (1954 r.)*, „Glaukopis” (2009), nr 15–16, s. 206–237. Por. H.E. Wyczawski, *Ogólny zarys dziejów Akademii Teologii Katolickiej*, w: *XX lat Akademii Teologii Katolickiej. Księga pamiątkowa 1954–1974*, red. H.E. Wyczawski, Warszawa 1976, s. 13–21; J. Mandziuk, *Dzieje Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie 1954–1999*, Warszawa 1999, s. 11–18.

podejmował on wysiłki na rzecz organizowania owego ośrodka naukowego. Zmarł w Warszawie 9 sierpnia 1957 r., został pochowany na Cmentarzu Powązkowskim (Powązki Stare)²⁴.

W Sejmie RP I kadencji (1922–1927)

Ks. Czuj na początku lipca 1922 r. powrócił do kraju po zakończeniu studiów teologicznych w Rzymie i wkrótce rozpoczął pracę naukową na KUL. W listopadzie natomiast wystąpił po raz pierwszy w charakterze kandydata na posła w wyborach parlamentarnych. Uzyskał wówczas zgodę ordynariusza bp. Wałęgi na kandydowanie, inicjatywa zaś w sprawie jego biernego udziału w wyborach miała wyjść od grupy popierających go mieszkańców Brzeska (uczył w tamtejszej szkole od 1917 r.), co sam zainteresowany przyjął ponoć bez przesadnego entuzjazmu, a propozycję zaakceptował tylko z poczucia obywatelskiego obowiązku i właściwego mu żywego zainteresowania sprawami publicznymi²⁵. Jako członek Polskiego Stronnictwa Katolicko-Ludowego ks. Czuj startował z listy Polskiego Centrum (nr 12), a więc koalicji wyborczej związanej przez Narodowe Zjednoczenie Ludowe i PSKL wraz z mniejszymi ugrupowaniami: Polskim Związkiem Kresowym oraz warszawskim Klubem Mieszczańskim. Blok ten w zamyśle jego twórców miał stanowić centrową alternatywę dla list prawicy (Chrześcijański Związek Jedności Narodowej – ChZJN) oraz lewicy, a jego program opierał się na dążeniu do stworzenia silnej centrowej formacji katolickiej na wzór niemieckiej Partii Centrum²⁶. Ks. Czuj kandydował w okręgu nr 45 – Tarnów, prowadząc przy tym intensywną kampanię wyborczą, czego przejawem był udział w wielu wiecach przedwyborczych, głównie w miejscowościach powiatu brzeskiego (np. duży wiec PSKL w Brzesku 12 września 1922 r.). Spotkania te przebiegały pod znakiem ostrej rywalizacji o wpływy polityczne i głosy wyborcze z PSL „Piast”²⁷. W rezultacie wspomnianej kampanii w wyborach do sejmu 5 listopada 1922 r. ks. Czuj

²⁴ *Czuj Jan*, w: *Posłowie i senatorowie...*, dz. cyt., s. 331–332; W. Kania, *Ks. Jan Czuj. Wybitny...*, art. cyt., s. 363–364; W. Wojdecki, *Wkład ks. Jana Czuję...*, art. cyt., s. 8; *Czuj Jan*, w: G. Karolewicz, *Nauczyciele akademicki...*, dz. cyt., s. 38–39; C. Mazur, *Ksiądz prof. Jan Czuj...*, art. cyt., s. 4. Por. *Ks. Jan Czuj. Kapłan...*, art. cyt., s. 54–58.

²⁵ ADT, sygn. PC VI/18, J. Czuj, *Moje wspomnienia*, k. 221–223. Por. W. Kania, *Ks. Jan Czuj. Wybitny...*, art. cyt., s. 361.

²⁶ P. Duda, *Polskie Stronnictwo...*, dz. cyt., s. 214–217; A. Ajnenkiel, *Historia sejmu...*, dz. cyt., s. 82. Por. A. Wątor, *Chrześcijańsko-narodowi. Z dziejów nurtu politycznego do 1928 roku*, Szczecin 1999, s. 207–208, 213. Zob. też *Czego chce Polskie Centrum?*, „Lud Katolicki” (1922), nr 40, s. 3.

²⁷ P. Duda, *Polskie Stronnictwo...*, dz. cyt., s. 220–221. O przebiegu kampanii wyborczej ks. Czuję w wyborach sejmowych z 1922 r., także przez pryzmat jego relacji wspomnieniowych: zob. szerzej P. Duda, *Kampania wyborcza do Sejmu I kadencji 1922–1927 w świetle wspomnień ks. dra Jana Czuję i wybranych tekstów prasy małopolskiej*, „Roczniki Ludowego Towarzystwa Naukowo-Kulturalnego. Oddział w Krakowie” (2016), nr 14–15, s. 116–124.

uzyskał mandat poselski. W jego okręgu zwyciężyło jednak PSL „Piaś”, wprowadzając do izby aż pięciu posłów na siedem dostępnych mandatów. Pozostałe dwa miejsca w parlamencie zdobyli z okręgu tarnowskiego działacze PSKL: Antoni Matakiewicz i właśnie ks. Czuj²⁸. Ślubowanie poselskie duchowny złożył już 28 listopada 1922 r., na pierwszym posiedzeniu nowo wybranego sejm²⁹.

W początkowym okresie prac Sejmu RPI kadencji ks. Czuj, wraz z pozostałymi czterema kolegami z PSKL, którzy weszli do izby z listy Polskiego Centrum, wstąpił w szeregi konserwatywnego Klubu Chrześcijańsko-Narodowego (KChN), założonego przez Narodowo-Chrześcijańskie Stronnictwo Ludowe i Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Rolnicze³⁰. Tym samym posłowie katolicko-ludowi w ramach jednego klubu sejmowego związali się z niedawnymi konkurentami wyborczymi z prawicowej listy ChZJN, co uzasadniano potrzebą budowy stabilnej większości polskiej w sejmie, zdolnej do wyłonienia rządu parlamentarnego i do skutecznej obrony sejmowej hasła katolickich i narodowych. Poza tym nieliczni przedstawiciele PSKL w izbie uznali, że większe szanse na realizację ich postulatów programowych dawało członkostwo w dużym klubie, a nie w małym, choć w pełni samodzielnym kole poselskim leżącym na marginesie ówczesnego sejm (bez udziału w komisjach oraz z trudnościami w zgłaszaniu własnych wniosków i interpelacji). W obliczu znacznego udziału posłów mniejszości narodowych i lewicy w parlamencie woła utworzenia silnego klubu o charakterze katolicko-narodowym dała o sobie znać również przy wyborze prezydenta przez obie izby ustawodawcze połączone w Zgromadzenie Narodowe, ponieważ parlamentarzyści PSKL poparli wówczas solidarnie kandydata prawicy, Maurycego Zamoyskiego. W związku z tym powitali dość chłodno fakt wyboru na głowę państwa Gabriela Narutowicza (9 grudnia 1922 r.), przy czym na jednym z wieców właśnie ks. Czuj miał się dopuścić wygłoszenia wysoce krytycznych słów pod adresem elekta, co spotkało się nawet z posta-

²⁸ P. Duda, *Polskie Stronnictwo...*, dz. cyt., s. 228–230; Sejm RP I kadencji, druk nr 433, *Skład osobowy Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 15 lutego 1923 r.*, s. 54; T. i W. Rzepeccy, *Sejm i Senat 1922–1927*, dz. cyt., s. 287–291.

²⁹ Sejm RP I kadencji, Sprawozdanie stenograficzne [dalej: Spr. sten.], 1. posiedzenie [dalej: pos.] z 28 XI 1922 r., łam [dalej: ł.] 7.

³⁰ T. i W. Rzepeccy, *Sejm i Senat 1922–1927*, dz. cyt., s. 473, 514–515; Sejm RP I kadencji, druk nr 433, s. 9, 44; A. i J. Bełcikowscy, *Stronnictwa i związki polityczne...*, dz. cyt., s. 105. W swoich wspomnieniach ks. Jan Czuj twierdził, że początkowo posłowie PSKL mieli przyłączyć się do klubu chadeckiego. Jednak na przeszkodzie stanęło temu zapewne żywe wówczas przekonanie, że Chrześcijańska Demokracja skupiała się jedynie na problemach ludności miejskiej (robotnicy, rzemieślnicy, drobnomieszczaństwo), stanowiącej jej podstawowe zaplecze wyborcze. Ostatecznie więc parlamentarzyści PSKL, głównie pod wpływem A. Matakiewicza, weszli na krótko w skład Klubu Chrześcijańsko-Narodowego, który ks. Jan Czuj określał po latach ironicznym mianem klubu „Teo-Dubków”, od nazwisk głównych postaci tego ugrupowania, czyli abp. Józefa Teofila Teodorowicza i prof. Edwarda Dubanowicza (ADT, sygn. PC VI/18, J. Czuj, *Moje wspomnienia*, k. 260–261).

wionym mu kilka lat później na łamach prasy socjalistycznej („Naprzód”) zarzutem o podżeganie do zabójstwa³¹.

W okresie przynależności wraz z partyjnymi kolegami z PSKL do Klubu Chrześcijańsko-Narodowego ks. Czuj nie zabrał w ogóle głosu z trybuny sejmowej. W tym początkowym okresie prac parlamentu złożył jednak podpis pod kilkunastoma wnioskami³² oraz pod trzema interpelacjami³³, zgłoszonymi przez ów klub samodzielnie lub we współpracy z innymi ugrupowaniami. Podpisane przez niego interpelacje dotyczyły interesów ekonomicznych chłopów³⁴, stanu infrastruktury drogowej w kraju³⁵ oraz fatalnej pozycji materialnej szeregowych urzędników państwowych³⁶. Ponadto przez złożenie swego podpisu pod zgłoszonymi przez KChN wnioskami poselskimi ks. Czuj wykazał swoje zainteresowanie sprawami bytu materialnego urzędników³⁷ oraz ludności wiejskiej³⁸. Sygnował też wnioski

³¹ P. Duda, *Polskie Stronnictwo...*, dz. cyt., s. 235, 253–256; *Wynik wyborów do Sejmu*, „Lud Katolicki” (1922), nr 46, s. 1; F. Maślanka, *Dlaczegośmy stworzyli Klub Chrześcijańsko-Narodowy*, „Lud Katolicki” (1922), nr 50, s. 2.

³² Zgodnie z art. 19 regulaminu obrad Sejmu do zgłoszenia wniosku poselskiego wymagane było uzyskanie podpisów przynajmniej 15 posłów. Zob. Sejm RP I kadencji, druk nr 233, *Regulamin obrad Sejmu uchwalony dnia 16 lutego 1923 r. wraz ze skorowidzem rzeczowym do regulaminu i Konstytucją Rzeczypospolitej Polskiej*, s. 15–16.

³³ Według art. 25 regulaminu obrad izby do zgłoszenia interpelacji konieczne było podpisanie jej przez co najmniej 15 posłów. Zob. Sejm RP I kadencji, druk nr 233, s. 20.

³⁴ 23. pos. Sejmu RP I kadencji z 13 III 1923 r., *Interpelacja posłów dra Matakiewicza, ks. dra Czuj i tow. z Klubu Chrz. Nar. do Pana Ministra Robót Publicznych w sprawie pokrzywdzenia włościan w powiecie dąbrowskim w Małopolsce przy rozkładzie kosztów utrzymania dróg powiatowych*.

³⁵ 28. pos. Sejmu RP I kadencji z 21 III 1923 r., *Interpelacja posłów Łuszczewskiego – Klub Chrześcijańsko-Narodowy, Manaczyńskiego – Związek Ludowo-Narodowy, Dolanowicza – Chrześcijańska Demokracja, w sprawie zaliczek dla Rad Powiatowych Wschodniej Małopolski, celem konserwacji i odbudowy dróg do Pana Ministra Skarbu i Pana Ministra Robót Publicznych*.

³⁶ 28. pos. Sejmu RP I kadencji z 21 III 1923 r., *Interpelacja posła Manaczyńskiego i kol. ze Związku Ludowo-Narodowego, posła Łuszczewskiego z Klubu Chrześcijańsko-Narodowego oraz posła Dolanowicza z Chrześcijańskiej Demokracji w sprawie opóźnionej opłaty szkolnej za dzieci urzędników państwowych*.

³⁷ Sejm RP I kadencji, druk nr 31 (wniosek o przyspieszenie wypłaty podwyższonych świadczeń dla byłych urzędników państwowych i ich rodzin w Małopolsce); Sejm RP I kadencji, druk nr 357 (wniosek o przyznanie subwencji urzędowi gminnym w Małopolsce dla polepszenia bytu sekretarzy gminnych).

³⁸ Sejm RP I kadencji, druk nr 121 (wniosek o zaopatrzenie ludności Pomorza w drewno opałowe); Sejm RP I kadencji, druk nr 291 (wniosek w sprawie wstrzymania wywozu koni za granicę); Sejm RP I kadencji, druk nr 303 (wniosek o dotowanie Centralnej Kasy Spółek Rolniczych); Sejm RP I kadencji, druk nr 346 (wniosek dotyczący ochrony lasów na Podhalu przed niekontrolowanym wyrębem); Sejm RP I kadencji, druk nr 457 (wniosek o pomoc kredytową dla kooperatyw rolniczych zajmujących się kalcjonowaniem jaj).

dotyczące stanu oświaty³⁹ oraz pozycji Kościoła i kleru katolickiego⁴⁰. Warto również zauważyć poparcie ks. Czują dla wniosków odnoszących się do kwestii przemianowania mienia pozaborczego⁴¹, a także wniosku o zakwestionowanie mandatów posłom ukraińskim i białoruskim nieposiadającym obywatelstwa polskiego⁴².

Obecność działaczy PSKL w KChN nie trwała długo, gdyż już w pierwszej połowie kwietnia 1923 r.⁴³ czterech z nich (A. Matakiewicz, Ignacy Jasiński, Bronisław Greiss oraz ks. Czuj) zdecydowało się utworzyć samodzielny klub poselski pod własnym szyldem partyjnym (w KChN pozostał wówczas jeszcze Franciszek Maślanka), usytuowany w sejmowym centrum. Głównym powodem podjęcia tej decyzji przez posłów katolicko-ludowych był brak zainteresowania pozostałych członków Klubu Chrześcijańsko-Narodowego sytuacją biedniejszej ludności wiejskiej (chłopów średnio zamożnych i małorolnych), jak również kwestią reformy rolnej. Wynikało to z silnego wpływu środowisk ziemiańskich i bogatych przemysłowców, przeciwnych większym zmianom w strukturze własności, jaki zaznaczył się w łonie

³⁹ Sejm RP I kadencji, druk nr 284 (wniosek o upaństwowienie Prywatnego Żeńskiego Seminarium Nauczycielskiego w Mielcu); Sejm RP I kadencji, druk nr 344 (wniosek o umożliwienie wcześniejszego zdawania matury uczniom seminariów nauczycielskich w Małopolsce z uwagi na wprowadzaną reformę systemu nauczania).

⁴⁰ Sejm RP I kadencji, druk nr 166 (wniosek o zwolnienie urzędów samorządowych, parafialnych i innych władz duchownych od opłat pocztowych w sprawach poruczonych przez władze państwowe); Sejm RP I kadencji, druk nr 290 (wniosek o przyznanie stopnia urzędowego i odpowiednich poborów duchownym prowadzącym kancelarie parafialne oraz o uregulowanie wynagrodzenia księży za nauczanie religii w szkołach powszechnych); Sejm RP I kadencji, druk nr 375 (wniosek o udzielenie doraźnej pomocy finansowej seminariom duchownym na wychowanie alumnów). Wniosek z druku nr 290 spotkał się z poważną krytyką kurii biskupich w Tarnowie oraz w Krakowie. Sprzeciwiano się zwłaszcza złemu sformułowaniu wniosku co do postulatu nadania państwowych stopni urzędowych księżom prowadzącym kancelarie parafialne. Biskupi bowiem nie chcieli dopuścić do tego, by uznano duchownych za urzędników państwowych, co naruszałoby autonomię Kościoła względem państwa. Wniosek poselski przygotowany przez ks. J. Czują hierarchowie uznali za przedwczesny, mieli też za złe autorowi brak uprzedniej konsultacji z Episkopatem. Zob. ADT, sygn. PC VI/18, b.p., Kopia pisma wychodzącego z Kurii Biskupiej w Tarnowie do kurii diecezjalnych: we Lwowie, Przemyślu i Krakowie z 15 IV 1923 r.; ADT, sygn. PC VI/18, b.p., Pismo Kurii Książęco-Biskupiej w Krakowie do Kurii Biskupiej w Tarnowie z 23 IV 1923 r.

⁴¹ Sejm RP I kadencji, druk nr 349 (wniosek o udzielanie kredytów na wykup gruntów w celu przyspieszenia likwidacji majątków niemieckich w byłym zaborze pruskim); Sejm RP I kadencji, druk nr 456 (wniosek w sprawie pokrzywdzenia przez władze niemieckie obywatela polskiego Franciszka Michalskiego).

⁴² Sejm RP I kadencji, druk nr 8.

⁴³ W podręczniku wyborczym Rzepeckich znajduje się jednak informacja, że już 23 III 1923 r. z KChN samotnie wystąpił A. Matakiewicz. Można więc zakładać, że dopiero za jego przykładem, już w kwietniu, klub ten opuścili kolejni posłowie katolicko-ludowi (w tym ks. J. Czuj). Zob. T. i W. Rzepeccy, *Sejm i Senat 1922–1927*, dz. cyt., s. 530.

tego klubu. Wspomniany rozłam był więc spowodowany w zasadzie niemożliwym do pogodzenia konfliktem między rzecznikami interesów włościańskich (posłowie katolicko-ludowi) i ziemiańskich (pozostali posłowie KChN)⁴⁴. Odtąd aż do końca kadencji sejmu ks. Czuj reprezentował odrębny i samodzielny klub PSKL⁴⁵. Co więcej, już 30 września 1924 r. został wybrany jednogłośnie na nowego prezesa stronnictwa⁴⁶.

W okresie swej przynależności do klubu parlamentarnego PSKL (1923–1927) ks. Jan Czuj wypowiadał się z trybuny sejmowej sześciokrotnie. Po raz pierwszy przemawiał w sejmie na 63. posiedzeniu 3 sierpnia 1923 r., podczas debaty nad prowizorium budżetowym. W imieniu swego klubu krytykował wówczas opieszałość rządu Wincentego Witosy w sprawach reformy skarbowej oraz fatalne działanie administracji podatkowej. Sprzeciwiał się również szukaniu oszczędności skarbowych w obniżaniu uposażeń duchowieństwa (zwłaszcza niższego)⁴⁷.

Sprawy reformy Skarbu Państwa poruszył także w swej przemowie z 15 lipca 1924 r. (150. posiedzenie), wygłoszonej podczas prac sejmowych nad Ustawą o ugruntowaniu naprawy Skarbu Państwa i poprawie gospodarstwa społecznego. Co prawda, ks. Czuj docenił wówczas dotychczasowe osiągnięcia premiera Władysława Grabskiego w kwestii sanacji finansów państwa (zwłaszcza opanowanie inflacji i reformę walutową), jednakże poczynił też pewne zastrzeżenia. Ponownie zwrócił uwagę choćby na chaos w dziedzinie ściągania i wymierzania podatków (np. częste zmiany i skomplikowanie formularzy podatkowych). Zaproponował także udzielenie kredytów dla drobnego rolnictwa i rzemiosła w celu ożywienia koniunktury. Sprzeciwiał się ponadto nadmiernym cięciom budżetowym w szkolnictwie. Mimo tych zastrzeżeń opowiedział się za reformami skarbowymi rządu i za udzieleniem mu niezbędnych pełnomocnictw⁴⁸.

Kwestie skarbowe i rolne były przedmiotem wypowiedzi ks. Czujy również na 201. posiedzeniu sejmu 5 maja 1925 r., gdy z ramienia PSKL omawiał budżet Ministerstwa Rolnictwa i Dóbr Państwowych. Upominał się wówczas o roztoczenie

⁴⁴ P. Duda, *Polskie Stronnictwo...*, dz. cyt., s. 259; *Komunikat w sprawie wystąpienia naszych posłów katolicko-ludowych z klubu chrześ-narodowego*, „Lud Katolicki” (1923), nr 14, s. 1; A. Bełcikowska, *Stronnictwa polityczne...*, dz. cyt., s. 8. Por. A. Wątor, *Chrześcijańsko-narodowi...*, dz. cyt., s. 217–218; A. Bełcikowska, *Przewodnik praktyczny...*, dz. cyt., s. 24–25. Sygnały zapowiadające rychły rozłam w Klubie Chrześcijańsko-Narodowym pojawiały się już w styczniu 1923 r. Zob. M. Rataj, *Pamiętniki...*, dz. cyt., s. 145.

⁴⁵ Zob. Sejm RP I kadencji, druk nr 2150, *Skład osobowy Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 20 października 1925 r.*, s. 10, 46. Por. A. Bełcikowska, *Przewodnik praktyczny...*, dz. cyt., s. 88.

⁴⁶ P. Duda, *Polskie Stronnictwo...*, dz. cyt., s. 239; *Z Rady Naczelnej*, „Lud Katolicki” (1924), nr 42, s. 2.

⁴⁷ Sejm RP I kadencji, Spr. sten., 63. pos. z 3 VIII 1923 r., ł. 35–38.

⁴⁸ Sejm RP I kadencji, Spr. sten., 150. pos. z 15 VII 1924 r., ł. 71–73. Por. M. Solarczyk, *Duchowni katoliccy...*, dz. cyt., s. 255.

przez ministerstwo koniecznej opieki nad gospodarką leśną, tak aby powstrzymać niekontrolowany wyrąb lasów. Wykazał się również zatroskaniem o poziom kultury rolnej w Polsce, gorąco apelując o rozwijanie własnego przemysłu nawozów sztucznych opartego na krajowych surowcach oraz zachęcając do udzielania rolnikom preferencyjnych kredytów na ich zakup. Inicjatywa ta stanowiła ważny punkt w działaniach PSKL, czego dowodzi fakt, że posłowie tej partii (w tym ks. Czuj) już wcześniej złożyli w sejmie tej kadencji podobny w treści wniosek, w którym domagali się aktywnych działań rządu w kierunku osiągnięcia przez Polskę samowystarczalności w tej dziedzinie gospodarki⁴⁹.

Z kolei na 256. posiedzeniu izby 26 listopada 1925 r. ks. Czuj jako prezes PSKL złożył oświadczenie będące odpowiedzią stronnictwa na *exposé* premiera Aleksandra Skrzyńskiego. Wyraził się krytycznie o składzie personalnym jego koalicyjnego rządu, podając w wątpliwość kompetencje niektórych ministrów. Z rezerwą odnotował obecność w rządzie tylko jednego stronnictwa ludowego przy przewadze środowisk związanych z interesami ludności miejskiej, wyraził też sceptycyzm co do stabilności i trwałości tak szerokiej koalicji. W jego oczach był to więc rząd przejściowy, mogący stać się areną gorszących targów politycznych. Jednocześnie dopominał się o troskliwą opiekę rządu nad drobnym rolnictwem i rzemiosłem, gdyż fatalna sytuacja gospodarcza odbiła się negatywnie na ich kondycji. Generalnie rzecz biorąc, prezes PSKL zajął stanowisko oczekujące i sceptyczne wobec nowego rządu, zastrzegając jednocześnie gotowość do poparcia przez swoje stronnictwo jego konkretnych i słusznych działań⁵⁰.

Ks. Czuj poruszył tematy budżetowe również na 301. posiedzeniu sejmu 23 września 1926 r., gdy już po przewrocie majowym uczestniczył w debacie nad prowdzorzorium budżetowym. Wyraził wówczas wątpliwości co do niedostatecznie oszczędnej polityki budżetowej rządu. Domagał się dymisji ministra spraw wewnętrznych Kazimierza Młodzianowskiego (drugi rząd Kazimierza Bartla) pod zarzutem niekompetencji. Podobne zastrzeżenia kierował pod adresem Antoniego Sujkowskiego, stojącego na czele Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Zarzucał mu błędną politykę kadrową wobec inspektorów szkolnych, nierozwiązanie problemu kształcenia zbyt dużej liczby nauczycieli w stosunku do puli dostępnych etatów, a także niedostateczną kontrolę ministerstwa nad treścią dopuszczanych do użytku podręczników szkolnych, czego efektem był choćby podręcznik do religii prawosławnej zawierający treści oszczercze wobec katolików i katolicyzmu. Ks. Czuj poddał krytyce także pochopne zastępowanie emerytowanych urzędników nowymi i niedoświadczonymi, zwrócił również uwagę na fatalną sytuację materialną

⁴⁹ Sejm RP I kadencji, Spr. sten., 201. pos. z 5 V 1925 r., ł. 112–115; Sejm RP I kadencji, druk nr 507. Por. M. Solarczyk, *Duchowni katolicy...*, dz. cyt., s. 293.

⁵⁰ Sejm RP I kadencji, Spr. sten., 256. pos. z 26 XI 1925 r., ł. 29–30. Por. M. Solarczyk, *Duchowni katolicy...*, dz. cyt., s. 162; P. Duda, *Polskie Stronnictwo...*, dz. cyt., s. 283.

emerytów. Mimo wielu zastrzeżeń tradycyjnie zapowiedział głosowanie swego klubu za prowizorium budżetowym, aby nie utrudniać rządowi pracy państwowej⁵¹.

Nieco odmienne tematycznie było przemówienie ks. Czuja z 12 lutego 1924 r. (98. posiedzenie), gdy zajął się on kwestią niedostatecznej opieki państwa nad emigracją polską we Francji na kanwie wniosku zgłoszonego w tej sprawie przez posła Narodowej Partii Robotniczej, Władysława Herza. Wykorzystał tę okazję do przypomnienia motywów własnego wniosku zgłoszonego przez PSKL⁵², w którym domagano się podjęcia przez rząd kroków dyplomatycznych u Stolicy Apostolskiej celem ustanowienia polskich biskupów dla właściwego zaspokojenia potrzeb duchowych (kulturowych) Polonii amerykańskiej. Mówca podkreślał znaczenie kleru polskiego w Stanach Zjednoczonych dla Polonii oraz jego pozytywną rolę w podtrzymywaniu poczucia polskości u mieszkających za oceanem rodaków. Odpierał przy tym stanowczo antyklerykalne zarzuty formułowane w tej sprawie przez socjalistów⁵³.

W okresie przynależności do samodzielnego klubu parlamentarnego PSKL ks. Czuj podpisał się pod przeszło 20 wnioskami poselskimi. Najprawdopodobniej pierwszym tego rodzaju dokumentem sygnowanym z ramienia nowego klubu⁵⁴ był wspomniany już wniosek z 14 maja 1923 r. w sprawie uruchomienia własnego przemysłu nawozów sztucznych opartego na surowcach krajowych, w którym wnioskodawcy promowali ideę samowystarczalności w produkcji nawozów nieorganicznych na potrzeby polskiego rolnictwa⁵⁵. W ten sposób wyrażali troskę o interesy rolników i poziom kultury rolnej w kraju. Ważny dla PSKL postulat dotyczący budowy przemysłu nawozów sztucznych na potrzeby rolnictwa został też powtórzony we wniosku z lipca 1925 r., w którym stronnictwo wzywało rząd do niezwłocznego zbadania złóż fosforowych w Niezawiskach pod kątem możliwości ich przyszłego wykorzystania jako źródła surowca do produkcji tychże nawozów⁵⁶. Dowodem zainteresowania rozwojem upraw może być też złożenie przez ks. Czuję podpisu pod wnioskiem posłów Związku Chłopskiego w sprawie dopuszczalności uprawy tytoniu na własne potrzeby w gospodarstwach małorolnych⁵⁷.

⁵¹ Sejm RP I kadencji, Spr. sten., 301. pos. z 23 IX 1926 r., ł. 32–34. Por. P. Duda, *Polskie Stronnictwo...*, dz. cyt., s. 311–312.

⁵² Sejm RP I kadencji, druk nr 836.

⁵³ Sejm RP I kadencji, Spr. sten., 98. pos. z 12 II 1924 r., ł. 31–35. Por. M. Solarczyk, *Duchowni katolicy...*, dz. cyt., s. 405–406.

⁵⁴ Może o tym świadczyć pojawienie się po raz pierwszy w nagłówku wniosku nazwy „Klub Katolicko-Ludowy”. Poprzednie wnioski zawierające podpis ks. Czuję z 21 kwietnia 1923 r. (wspominane wcześniej już druki nr 456 i 457) były zgłaszane jeszcze pod szyldem KChN lub przez posłów katolicko-ludowych bez podania przynależności klubowej.

⁵⁵ Sejm RP I kadencji, druk nr 507.

⁵⁶ Sejm RP I kadencji, druk nr 2056.

⁵⁷ Sejm RP I kadencji, druk nr 1288. Por. M. Solarczyk, *Duchowni katolicy...*, dz. cyt., s. 293.

Poprawie losu i warunków ekonomicznych mieszkańców wsi służyły także inne wnioski PSKL podpisane przez ks. Czują, zwłaszcza dotyczące pomocy dla terenów wiejskich dotkniętych klęskami żywiołowymi⁵⁸. Prezes PSKL sygnował również ogólniejsze wnioski o charakterze socjalnym, zwłaszcza w sprawie opieki nad wdowami, sierotami, osobami starszymi (w tym rodzinami urzędników państwowych)⁵⁹. Podobnie jak na początku kadencji ks. Czuj wykazywał troskę o sytuację systemu oświaty i możliwość kształcenia się osób niezamożnych⁶⁰. Poruszał również kwestie religijne, czego przykładem może być wniosek w sprawie udzielenia Komisji Kodyfikacyjnej zgodnych z nauką Kościoła wytycznych, wedle których miałyby być ułożone nowe prawo małżeńskie⁶¹.

Co ciekawe, ks. Czuj poparł także wnioski o nowelizację przepisów o adwokaturze (był to projekt kilku klubów poselskich, a pozyskanie jego podpisu mogło być rezultatem namowy ze strony A. Matakiewicza, który z zawodu był adwokatem)⁶², kompromisowy wniosek ośmiu stronnictw dotyczący ordynacji wyborczej dla gminy miasta Krakowa⁶³, wniosek ugrupowań prawicy i centrum dotyczący napięć w stosunkach polsko-litewskich⁶⁴, wnioski posłów chadecji w sprawie wymiany więźniów politycznych ze Związkiem Sowieckim⁶⁵ oraz zaopatrzenia ludności w cukier⁶⁶, wniosek klubu PSKL o ujednoczenie wartości franka we wszystkich działach administracji skarbowej⁶⁷, a także wniosek klubu PSL o bezzwłoczne wydanie roz-

⁵⁸ Sejm RP I kadencji, druk nr 678 (wniosek o pomoc dla powiatów: Grybów, Gorlice, Brzesko, po klęsce gradobicia w 1923 r.); Sejm RP I kadencji, druk nr 1229 (wniosek o wstrzymanie wpłaty podatku gruntowego do czasu zbiorów); Sejm RP I kadencji, druk nr 1433 (wniosek o zbadanie nieprawidłowości przy obliczaniu podatku majątkowego w powiecie grybowskim); Sejm RP I kadencji, druk nr 1874 (wniosek o przeprowadzenie akcji zaopatrzenia w żywność głodującej ludności woj. stanisławowskiego); Sejm RP I kadencji, druk nr 2030 (wniosek o przeprowadzenie akcji ratunkowej z powodu klęski powodzi w Małopolsce w 1925 r.); Sejm RP I kadencji, druk nr 2708 (wniosek o pomoc dla ludności dotkniętej w 1927 r. klęską gradobicia i zalewu pól w powiatach: brzeskim, pilzneńskim, dąbrowskim i limanowskim).

⁵⁹ Sejm RP I kadencji, druk nr 730 (wniosek w sprawie podniesienia świadczeń dla byłych funkcjonariuszy Komory Cieszyńskiej i ich rodzin); Sejm RP I kadencji, druk nr 766 (wniosek w sprawie zaopatrzenia wdów i sierot po poległych na wojnie).

⁶⁰ Sejm RP I kadencji, druk nr 923 (wniosek w sprawie obniżenia cen podręczników, zmian w strukturze szkolnictwa i programach nauczania); Sejm RP I kadencji, druk nr 1049 (wniosek o zwolnienie od opłaty szkolnej w szkołach średnich uczniów z niezamożnych domów).

⁶¹ Sejm RP I kadencji, druk nr 2591.

⁶² Sejm RP I kadencji, druk nr 762; Sejm RP I kadencji, druk nr 1194.

⁶³ Sejm RP I kadencji, druk nr 1537.

⁶⁴ Sejm RP I kadencji, druk nr 1133.

⁶⁵ Sejm RP I kadencji, druk nr 1845.

⁶⁶ Sejm RP I kadencji, druk nr 954.

⁶⁷ Sejm RP I kadencji, druk nr 983.

porządzeń wykonawczych do ustawy z 1923 r. o tymczasowym uregulowaniu finansów komunalnych⁶⁸. Wymienione wyżej przedłożenia wskazują na rozległe kontakty osobiste ks. Czuja oraz jego różnorodne zainteresowania na niwie parlamentarnej.

W przypadku interpelacji, z racji niekompletności źródeł (w wielu przypadkach nie zachowały się w ogóle teksty interpelacji, a jedynie ich karty inwentarzowe lub tylko ślad w postaci nagłówka możliwy do odczytania w danym stenogramie), trudno podać dokładną liczbę tychże podpisanych w trakcie pierwszej kadencji przez ks. Czuję jako członka klubu PSKL. Można ją jednak ostrożnie szacować na wartość rzędu 20–30, biorąc pod uwagę zwłaszcza pojawiające się w nagłówkach osoby wnioskodawców (klub PSKL wskazany wprost lub wymienieni jego pojedynczy członkowie), skoro wydaje się, że prezes stronnictwa o skromnej reprezentacji parlamentarnej podpisywał się z zasady pod każdą inicjatywą klubową. W przypadku niezachowania się tekstu interpelacji trudno też dociec istoty poruszanego zagadnienia, a opierać się można jedynie na lakonicznym ujęciu tematu w nagłówku.

Z uwagi na to można jedynie przybliżyć kilka przykładowych interpelacji ks. Czuję, których teksty się zachowały, bądź w nagłówkach których był on wymieniany jako główny wnioskodawca. Dotyczyły one zwykle spraw kościelnych (żądanie zwrotu uniom i katolikom kościoła pounickiego w Dubie k. Zamościa⁶⁹, kwestia antykatolickiej agitacji członków Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego, czyli zwolenników bp. Franciszka Hodura w Tarnowie⁷⁰, znieważenie krzyża przez uczniów narodowości żydowskiej w szkole powszechnej w Łodzi⁷¹, wreszcie dopuszczenie do użytku szkolnego wzmiankowanego już w jednej z mów sejmowych podręcznika do religii prawosławnej szkalującego Kościół i religię katolicką⁷²). Ponadto pojawiały się interpelacje dotyczące spraw *stricte* lokalnych (rozbudowa stacji

⁶⁸ Sejm RP I kadencji, druk nr 982.

⁶⁹ 39. pos. Sejmu RP I kadencji z 23 V 1923 r., *Interpelacja p. ks. dr. Jana Czuję i tow. do pp. Ministrów Spraw Wewnętrznych oraz Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w sprawie oddania kościoła pounickiego w Dubie koło Zamościa (pow. Tomaszów Lubelski) uniom Polakom i katolikom teje parafii i w sprawie nieprawego zabierania gruntu kościelnego przez czynniki rzekomo rządowe.*

⁷⁰ 176. pos. Sejmu RP I kadencji z 28 I 1925 r., *Interpelacja p. ks. Czuję i kol. z klubu Kat.-Lud. do pp. Ministrów Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, Sprawiedliwości i Spraw Wewnętrznych w sprawie antyreligijnej i antyspołecznej agitacji sekty hodurowców w Tarnowie.*

⁷¹ 241. pos. Sejmu RP I kadencji z 6 X 1925 r., *Interpelacja posła ks. Czuję i tow. z Klubu Katolicko-Ludowego do pp. Ministrów Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego oraz Spraw Wewnętrznych w sprawie znieważenia krzyża przez żydowskich uczniów w szkole powszechnej w Łodzi.*

⁷² 301. pos. Sejmu RP I kadencji z 23 IX 1926 r., *Interpelacja posłów ks. dra Jana Czuję, dra Antoniego Matakiewicza i kol. z klubu Katolicko-Ludowego do pp. Ministrów Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego oraz Spraw Wewnętrznych w sprawie podręcznika do nauczania religii prawosławnej, obrażającego w najwyższym stopniu uczucia obywateli wyznania katolickiego.*

kolejowej w Żabnie, niezgodne z prawem otwarcie lokalu z wyszynkiem w Żabnie, nieudzielenie koncesji na wyszynk w Brzesku, sprawa sklepu tytoniowego w Szczepanowie)⁷³ oraz szkolnych (konieczność wydania rozporządzenia normującego zaopatrzenie szkół w fundusze na utrzymywanie budynków szkolnych)⁷⁴.

Zjawiskiem wartym zasygnalizowania jest współpraca podczas I kadencji Sejmu RP ks. Czuja i ks. Mikołaja Ilkowa, greckokatolickiego duchownego i lidera Klubu Ukraińsko-Włościańskiego Małopolski Wschodniej, znanego też jako „chliborobi”. Ugrupowanie to prowadziło wyraźnie lojalistyczną politykę względem państwa polskiego i w niektórych kwestiach głosowało nawet wspólnie z polskimi klubami z prawicy i centrum⁷⁵. W związku z tym ks. Czuj podpisywał się też pod niektórymi wnioskami poselskimi oraz interpelacjami zgłaszanymi przez ugrupowanie ks. Ilkowa, które podobnie jak PSKL skupiało się przecież na interesach niezamożnej warstwy włościańskiej, promując przy tym postawę lojalną wobec Polski wśród ukraińskich chłopów. Przykładem mogą być tu choćby wnioski ks. Ilkowa: z 1924 r. w sprawie udzielenia kredytów dla rozwoju kooperatyw gospodarczych organizowanych przez Stronnictwo Ukraińsko-Włościańskie⁷⁶ i z 1925 r. w sprawie pomocy żywnościowej dla zagrożonej głodem wiejskiej ludności województwa stanisławowskiego⁷⁷. Ponadto ks. Czuj poparł kilka interpelacji tego ugrupowania⁷⁸.

⁷³ 61. pos. Sejmu RP I kadencji z 1 VIII 1923 r., *Interpelacja posłów dra Antoniego Mata-kiewicza, ks. dra Jana Czuja i tow. z klubu Katolicko-Ludowego do Pana Ministra Kolei Żelaznych w sprawie konieczności rozbudowy stacji Żabno nad Dunajcem w Małopolsce na szlaku Tarnów – Szczucin*; 178. pos. Sejmu RP I kadencji z 19 II 1925 r., *Interpelacja posła ks. Czuja i tow. z Klubu Kat.-Lud. do p. Ministra Spraw Wewnętrznych w sprawie sprzecznego z ustawą otwarcia lokalu szynkowego Jana Pantery w Żabnie (pow. Dąbrowa Małopolska)*; 241. pos. Sejmu RP I kadencji z 6 X 1925 r., *Interpelacja p. ks. Czuja i tow. z Klubu Katolicko-Ludowego do p. Ministra Skarbu w sprawie przewlekania nadania koncesji na wyszynk trunków Oldze Ściborowskiej z Brzeska*; 184. pos. Sejmu RP I kadencji z 18 III 1925 r., *Interpelacja p. ks. Czuja i tow. z klubu Kat.-Lud. do p. Ministra Skarbu w sprawie sklepu tytoniowego w Szczepanowie (Małopolska)*.

⁷⁴ 67. pos. Sejmu RP I kadencji z 9 X 1923 r., *Interpelacja posła Bronisława Greissa i kolegów do Pana Ministra WRiOP w sprawie rezolucji uchwalonej przez Sejm dnia 27 kwietnia br. co do wydania rozporządzenia wykonawczego do art. 16 ustawy z dnia 17 lutego 1922 r.*

⁷⁵ A. i J. Bełcikowscy, *Stronnictwa i związki polityczne...*, dz. cyt., s. 551–556; A. Bełcikowska, *Stronnictwa polityczne...*, dz. cyt., s. 18–19; A. Bełcikowska, *Przewodnik praktyczny...*, dz. cyt., s. 16–17, 89.

⁷⁶ Sejm RP I kadencji, druk nr 1352.

⁷⁷ Sejm RP I kadencji, druk nr 1874.

⁷⁸ 83. pos. Sejmu RP I kadencji z 30 XI 1923 r., *Interpelacja posła ks. Mikołaja Ilkowa i kol. z Klubu Ukraińsko-Włościańskiego do p. Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w sprawie zarządzonych przeniesień nauczycielstwa ukraińskiego w pow. Kamionka Strumiłowa i innych*; 203. pos. Sejmu RP I kadencji z 7 V 1925 r., *Interpelacja posła ks. Ilkowa i kol. do pp. Prezesa Rady Ministrów, Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, Ministra Spraw Wewnętrznych, Ministra Spraw Zagranicznych*

Wydaje się zatem, że pewna wspólnota i podobieństwo interesów politycznych obu stronnictw odwołujących się do elektoratu włościan polskich i ukraińskich mogły być przyczyną współdziałania ich liderów. Należy jednak stwierdzić, że zrozumienie bezpośrednich powodów współpracy obu duchownych na forum parlamentarnym wymaga jeszcze dalszych poszerzonych badań.

Podsumowując działalność ks. Czujka w Sejmie RP I kadencji, należy zauważyć, że w całym okresie prac izby przemawiał on sześć razy z trybuny sejmowej, ponadto złożył swój podpis pod ok. 40 wnioskami poselskimi i ok. 30 interpelacjami, będąc nieraz głównym inicjatorem tych przedłożeń⁷⁹. Statystyka ta wskazuje na znaczny stopień zaangażowania ks. Czujka w prace Sejmu RP I kadencji. Mimo tej konstatacji trzeba jednak podkreślić, że lidera PSKL trudno zaliczyć do grona najbardziej aktywnych lub wpływowych posłów tej kadencji. Ujemnie na ocenę jego pracy sejmowej wpływa też niewątpliwie brak bezpośredniego zaangażowania w najważniejsze debaty tego okresu: nad ratyfikacją konkordatu, reformą rolną oraz zmianą konstytucji. Ponadto ks. Czujk podczas I kadencji nie pracował w żadnej komisji sejmowej⁸⁰, co było jednak skutkiem przynależności do słabego liczebnie klubu PSKL. Zauważalna jest również jego dość częsta nieobecność na posiedzeniach parlamentarnych, o czym świadczą wnioski o urlop, których naliczono 15 w ciągu całej kadencji⁸¹. Analizując działalność sejmową ks. Czujka w badanym okresie, można wy-

i Ministra Spraw Wojskowych w sprawie zgubnego i szkodliwego udzielania zezwoleń na pobyt i przyjazd różnym emisariuszom, wysyłanym z Ameryki przez tamtejsze tajne związki rzekomo religijne do województw południowo-wschodnich celem wzniecania i szerzenia zamieszania, jako też rewolty wśród tamtejszej ludności ukraińskiej; 295. pos. Sejmu RP I kadencji z 20 VII 1926 r., *Interpelacja posła ks. Ilkowa i kolegów do Pana Prezesa Rady Ministrów, Pana Ministra Spraw Wewnętrznych i Pana Ministra Skarbu w sprawie przyspieszenia decyzji utworzenia samoistnej gminy w powiecie Stryj, woj. Stanisławów*.

⁷⁹ Szacunki własne autora oparte na kwerendzie źródłowej przeprowadzonej na podstawie parlamentariów (druki, stenogramy, interpelacje) zgromadzonych w internetowych bazach Biblioteki Sejmowej, bs.sejm.gov.pl/F?func=file&file_name=find-nowe-2rp-sejm&local_base=ars01 [dostęp: 10 V 2020 r.]. Por. *Skorowidz osobowy do sprawozdań stenograficznych z posiedzeń plenarnych Sejmu...*, poz. cyt., s. 94–95. W zestawieniu dokonany w skorowidzu znajduje się niepełny wykaz wniosków i interpelacji; są tam ujęte tylko te, w których nagłówku pojawił się imiennie ks. Czujk, podczas gdy w wielu przypadkach podpisywał się on także pod przedłożeniami innych parlamentarzystów.

⁸⁰ Zob. *Czuj Jan*, w: *Posłowie i senatorowie...*, dz. cyt., s. 331; Sejm RP I kadencji, druk nr 64, *Komisje Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 1 stycznia 1923 r.*, passim; T. i W. Rzepeccy, *Sejm i Senat 1922–1927*, dz. cyt., s. 463–468.

⁸¹ Sejm RP I kadencji, Spr. sten., 19. pos. z 3 III 1923 r., ł. 4; Sejm RP I kadencji, Spr. sten., 48. pos. z 19 VI 1923 r., ł. 4; Sejm RP I kadencji, Spr. sten., 134. pos. z 21 VI 1924 r., ł. 3; Sejm RP I kadencji, Spr. sten., 153. pos. z 18 VII 1924 r., ł. 3; Sejm RP I kadencji, Spr. sten., 196. pos. z 25 IV 1925 r., ł. 3; Sejm RP I kadencji, Spr. sten., 204. pos. z 8 V 1925 r., ł. 3; Sejm RP I kadencji, Spr. sten., 222. pos. z 26 VI 1925 r., ł. 3; Sejm RP I kadencji, Spr. sten., 226. pos. z 3 VII 1925 r., ł. 3; Sejm RP I kadencji, Spr. sten., 254. pos. z 13 XI

różnić pewne określone sfery jego zainteresowań. Przejawiał on aktywność głównie w kwestiach dotyczących interesów materialnych ludności wiejskiej oraz polskiego rolnictwa, w sprawach szkolnictwa i religii. Nieobce też mu były problemy poprawy jakości bytu pracowników administracji państwowej, sprawy socjalne, finansowe, a nawet specjalistyczne zagadnienia prawne. Sporą wagę przywiązywał przy tym do problemów lokalnych, związanych z jego bezpośrednim zapleczem wyborczym (Małopolska, obszar diecezji tarnowskiej).

Charakteryzując zjawiska zachodzące w Sejmie RP I kadencji, nie sposób nie zauważyć znaczącej cezury, jaką wyznaczał przewrót majowy marszałka Józefa Piłsudskiego w 1926 r. Warto więc nadmienić, że początkowo PSKL zdecydowanie potępiło zamach stanu dokonany przez byłego Naczelnika Państwa. Wpisywało się to w szerszą strategię partii, opierającą się na koncyliacyjnym, centrowym kursie politycznym (popieranie nawet niedoskonałych rządów w imię wyższych racji państwowych) i poszanowaniu legalizmu. Jednakże już wkrótce PSKL zajęło bardziej zniuansowane stanowisko, gdyż jego główni działacze, ks. Czuj i Matakiewicz, głosowali w Zgromadzeniu Narodowym na Józefa Piłsudskiego, a następnie na Ignacego Mościckiego. Ponadto stronnictwo poparło w lipcu 1926 r. rządowy projekt zmiany konstytucji (nowela sierpniowa) i pełnomocnictwa dla rządu. Działania te PSKL łączyło z krytyką sejmowładztwa oraz z poparciem dla wzmocnienia pozycji ustrojowej głowy państwa. Na zmianę kursu tej partii wobec J. Piłsudskiego wpłynął zapewne zwrot marszałka w kierunku środowisk umiarkowanych (a nawet konserwatywnych), co rozwiało obawy przed możliwym oparciem się przez niego na ugrupowaniach lewicy, które poparły pierwotnie przewrót majowy⁸². Wyrazem tej tendencji, a jednocześnie dowodem na niebagatelny wpływ ks. Czuj na zwrot polityczny jego partii był opublikowany 20 czerwca 1926 r. w „Ludzie Katolickim” artykuł autorstwa prezesa PSKL pt. *Piłsudski, lewica i my*. Lider stronnictwa z ukontentowaniem przyjmował dystansowanie się Piłsudskiego od lewicy, fakt swoistego zalegalizowania zamachu stanu oraz utrzymanie dotychczasowego sejmu. Potępiając sam przewrót jako rozwiązanie siłowe, przywódca PSKL wyrażał jednocześnie gotowość swego stronnictwa do wspólnej pracy z nowym rządem na rzecz porządku w państwie⁸³. U schyłku I kadencji stale rosło w łonie PSKL poparcie wobec sanacji,

1925 r., ł. 3; Sejm RP I kadencji, Spr. sten., 270. pos. z 9 II 1926 r., ł. 3; Sejm RP I kadencji, Spr. sten., 281. pos. z 27 III 1926 r., ł. 3; Sejm RP I kadencji, Spr. sten., 288. pos. z 25 VI 1926 r., ł. 3; Sejm RP I kadencji, Spr. sten., 306. pos. z 13 XI 1926 r., ł. 4; Sejm RP I kadencji, Spr. sten., 312. pos. z 26 I 1927 r., ł. 7; Sejm RP I kadencji, Spr. sten., 326. pos. z 1 III 1927 r., ł. 4.

⁸² P. Duda, *Polskie Stronnictwo...*, dz. cyt., s. 289–292, 305–312; *Parlament Rzeczypospolitej...*, dz. cyt., s. 174–175.

⁸³ [J. Czuj], *Piłsudski, lewica i my*, „Lud Katolicki” (1926), nr 25, s. 1. Warto przy tym zaznaczyć, że mniej więcej w tym samym okresie ks. Czuj oraz Greiss wysłali list do gen. Władysława Sikorskiego, w którym wyrażali uznanie dla jego postawy w czasie przewrotu majowego i informowali go o swym poparciu dla jego działań ukierunkowanych na

czego dowodem były wypowiedzi wiecowe jego członków, w tym ks. Czuj, wyrażające coraz większe zaufanie do marszałka Piłsudskiego wygłaszane na jesieni 1927 r. Należy przy tym zaznaczyć, że ówczesna postawa PSKL wobec rządów pomajowych, choć coraz bardziej życzliwa, nie była jednak wcale bezkrytyczna, czego dowodziła choćby wspomniana już mowa ks. Czuj podczas debaty nad prowozorium budżetowym na IV kwartał 1926 r.⁸⁴

W Sejmie RP II kadencji (1928–1930)

Do wyborów w 1928 r. PSKL pierwotnie miało przystąpić w ramach szeroko zakrojonej koalicji wyborczej, jaką był początkowo BBWR. Ostatecznie jednak stronnictwo znalazło się na liście wyborczej nr 30, zarejestrowanej pod nazwą „Katolicka Unia Ziem Zachodnich”, którą utworzyły bliskie sanacji prorządowe ugrupowania katolickie i ziemiańskie. Jej program bowiem skupiał się bardziej na kwestiach dotyczących mieszkańców wsi oraz rolnictwa, a także na elementach światopoglądu katolickiego. Powodem rezygnacji PSKL ze startu z listy BBWR była m.in. pewna rozbieżność poglądów na liczbę miejsc dla kandydatów katolicko-ludowych w rozmowach toczonych przez ks. Czuj z Kazimierzem Świtalskim, odpowiedzialnym za układanie list BBWR. Decyzja o zmianie listy wyborczej była także dla PSKL korzystna wizerunkowo i zgodna z sugestiami bp. Wałęgi, gdyż stronnictwo unikało w ten sposób wspólnego pójsicia do wyborów w koalicji z ugrupowaniami wyraźnie lewicowymi (a zwłaszcza z prosanacyjnym Związkiem Chłopskim Jana Stapińskiego), również tworzącymi BBWR⁸⁵. W efekcie licznych spotkań i wieców z wyborcami ks. Czuj uzyskał w wyborach 4 marca 1928 r. mandat poselski ze wspomnianej listy wyborczej, ponownie startując w okręgu nr 45 (Tarnów)⁸⁶. Wstąpił do Sejmu RP II kadencji, składając ślubowanie na pierwszym posiedzeniu 27 marca 1928 r.⁸⁷ Przez cały okres pracy tej izby zasiadał w klubie sejmowym BBWR. Na decyzję o wstąpieniu w jego szeregi wpłynęła porażka wyborcza działaczy PSKL, jako że z listy nr 30 do parlamentu dostali się wyłącznie ks. Czuj i ks. Jan Madej⁸⁸. Tak

stabilizację państwa i armii. Dowodzi to, że tuż po przewrocie działacze katolicko-ludowi dopiero wypracowywali swoje stanowisko wobec tych wydarzeń i byli gotowi poprzeć każdego, kto mógłby zapewnić przywrócenie porządku i bezpieczeństwa publicznego w kraju. M. Solarczyk, *Duchowni katolicy...*, dz. cyt., s. 169.

⁸⁴ P. Duda, *Polskie Stronnictwo...*, dz. cyt., s. 311–312, 320–325.

⁸⁵ P. Duda, *Polskie Stronnictwo...*, dz. cyt., s. 330–372; K. Świtalski, *Diariusz...*, dz. cyt., s. 213, 242, 286, 302, 312, 322. Por. A. Chojnowski, *Piłsudczycy u władzy...*, dz. cyt., s. 46, 49–50. Zob. też J. Świader, *Za rządem i... po katolicy*, „Lud Katolicki” (1928), nr 6, s. 1–2; *Kandydaci listy nr 30*, „Lud Katolicki” (1928), nr 7, s. 8.

⁸⁶ T. i K. Rzepeccy, *Sejm i Senat 1928–1933*, dz. cyt., s. 94–96.

⁸⁷ Sejm RP II kadencji, Spr. sten., 1. pos. z 27 III 1928 r., ł. 8.

⁸⁸ Sejm RP II kadencji, druk nr 161, *Skład osobowy Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 10 czerwca 1928 r.*, s. 10, 22, 39, 54; Sejm RP II kadencji, druk nr 858, *Skład osobowy*

skromna reprezentacja parlamentarna partii wpłynęła także mocno na dość bierną postawę obu duchownych w tej kadencji sejmu.

Podczas skróconego przedterminowo okresu prac Sejmu RP II kadencji (1928–1930) aktywność poselską ks. Czuj należy uznać wręcz za marginalną, gdyż nie zabrał on ani razu głosu z trybuny sejmowej⁸⁹, nie uczestniczył też czynnie w ówczesnej debacie nad zmianą konstytucji. Nie złożył również podpisu pod żadną interpelacją, co było prostą konsekwencją faktu, że klub poselski BBWR, którego był reprezentantem, nie skorzystał w tej kadencji sejmowej ani razu z takiej formy kontroli parlamentarnej⁹⁰. Unikanie składania interpelacji przez ten klub wynikało wprost z jego charakteru. Był on bowiem zapleczem parlamentarnym rządu, zgadzał się więc z zasady z jego działaniami. W związku z tym zgłaszanie interpelacji, będących instrumentem kontrolnym wobec rządu, byłoby wręcz zaprzeczeniem roli politycznej BBWR⁹¹.

Jednocześnie na 34 wnioski sejmowe zgłoszone przez ten klub ks. Czuj złożył swój podpis jedynie pod czterema. Udzielił więc swojego bezpośredniego poparcia mniej więcej co dziesiątemu wnioskowi BBWR⁹². Było to powodowane głównie faktem, że klub ten był zdecydowanie największy w sejmie i łatwo mógł uzyskać 15 podpisów wymaganych regulaminem do ważności wniosku. W takim układzie nie było potrzebne, aby każdy członek klubu podpisywał się pod każdym wnioskiem, a poszczególni posłowie mogli udzielać swego bezpośredniego poparcia wybranym inicjatywom zależnie od swoich osobistych zainteresowań. Ks. Czuj podpisał się pod wnioskiem BBWR w sprawie zmiany konstytucji (zawierającym projekt konstytucji)⁹³, pod którym ze względów prestiżowych zebrano większą liczbę podpisów. Ponadto poparł wniosek o zbadanie sprawy sprofanowania grobów obrońców Lwowa przez Ukraińców w Dzień Zaduszny 1928 r.⁹⁴, a także wniosek o stwierdzenie nieważności mandatu poselskiego Arona Szpicberga, komunisty skazanego za działalność wywrotową na trzy lata więzienia prawomocnym wyrokiem sądu⁹⁵. Jego podpis widnieje również pod wnioskiem klubowym w sprawie nowelizacji ustawy

Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 1 maja 1930 r., s. 9, 21, 39, 54; P. Duda, *Polskie Stronnictwo...*, dz. cyt., s. 374–382; A. Chojnowski, *Pilsudczycy u władzy...*, dz. cyt., s. 106.

⁸⁹ Por. *Skorowidz do sprawozdań stenograficznych z posiedzeń Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej od 27 marca 1928 r. do 29 marca 1930 r.*, [b.m.r.], s. 192.

⁹⁰ A. Ajnenkiel, *Historia sejmu...*, dz. cyt., s. 340.

⁹¹ Por. A. Ajnenkiel, *Parlamentaryzm...*, dz. cyt., s. 331.

⁹² Obliczenia własne autora na podstawie kwerendy w dostępnej online bazie druków sejmowych z okresu II Rzeczypospolitej ze zbiorów Biblioteki Sejmowej, bs.sejm.gov.pl/F?func=file&file_name=find-nowe-2rp-sejm&local_base=ars01 [dostęp: 10 V 2020 r.].

⁹³ Sejm RP II kadencji, druk nr 444.

⁹⁴ Sejm RP II kadencji, druk nr 259.

⁹⁵ Sejm RP II kadencji, druk nr 648. Por. M. Solarczyk, *Duchowni katolicy...*, dz. cyt., s. 105.

inwalidzkiej⁹⁶. Należy dodać, że w Sejmie RP II kadencji ks. Czuj został wybrany w skład dwóch komisji sejmowych: oświatowej i petycyjnej⁹⁷, a więc jego zaangażowanie w prace komisyjne mogło w jakimś stopniu zrównoważyć nikłą aktywność na plenum izby. Warto nadmienić, że spośród dwóch księży działaczy katolicko-ludowych w ławach BBWR, to ks. Madej wykazywał większą aktywność poselską niż ks. J. Czuj⁹⁸. Wyjaśnienie powodów tego stanu rzeczy wymaga dalszych skrupulatnych badań.

W Sejmie RP III kadencji (1930–1935)

Już w 1928 r. rozpoczął się stopniowy proces rozmywania się PSKL w ramach struktur BBWR. Tendencję tę usiłował ograniczyć prezes stronnictwa, ks. Czuj, odbywając liczne spotkania i wiece pod szyldem PSKL. Niemniej jednak do przedterminowych wyborów parlamentarnych w 1930 r. partia poszła już wspólnie z BBWR, w ramach listy wyborczej Bezpartyjnego Bloku (lista nr 1). W wyborach do sejmu 16 listopada 1930 r. ks. Czuj uzyskał mandat poselski po raz trzeci z rzędu, tradycyjnie z okręgu nr 45 (Tarnów). Do izby wstąpił, składając ślubowanie na pierwszym posiedzeniu 9 grudnia 1930 r. Przez całą kadencję, podobnie jak pozostali posłowie katolicko-ludowi (weszło ich do sejmu aż sześciu: Ignacy Czuma, ks. Czuj, Jasiński, Karol Pers, Andrzej Różak, Ignacy Starzyk), zasiadał w klubie BBWR. Mimo sukcesu wyborczego PSKL samodzielność partii nadal słabła. Ostatecznie stronnictwo zakończyło swój formalny byt jako oddzielna formacja w 1934 r.⁹⁹

Podczas III kadencji parlamentu ks. Czuj zaznaczył swą obecność w sejmie w większym zakresie aniżeli poprzednio. Przede wszystkim ponownie uczestniczył w debatach plenarnych izby, trzykrotnie wypowiadając się z trybuny sejmowej¹⁰⁰. Po raz pierwszy zabrał głos na siódmym posiedzeniu 26–27 stycznia 1930 r., biorąc czynny udział w debacie nad Ustawą o uchyleniu przepisów wyjątkowych, związanych z pochodzeniem, narodowością, językiem, rasą lub religią. Powitał z radością

⁹⁶ Sejm RP II kadencji, druk nr 651.

⁹⁷ T. i K. Rzepeccy, *Sejm i Senat 1928–1933*, dz. cyt., s. 205, 207; Czuj Jan, w: *Posłowie i senatorowie...*, dz. cyt., s. 331.

⁹⁸ Zob. *Skorowidz do sprawozdań stenograficznych z posiedzeń Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej od 27 marca 1928...*, poz. cyt., s. 215.

⁹⁹ P. Duda, *Polskie Stronnictwo...*, dz. cyt., s. 382–396, 400–422; Sejm RP III kadencji, druk nr 43, *Skład osobowy Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 1 marca 1931 r.*, s. 10, 42–43, 56; Sejm RP III kadencji, druk nr 1023, *Skład osobowy Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 25 stycznia 1935 r.*, s. 9, 23–24, 34; Sejm RP III kadencji, Spr. sten., 1. pos. z 9 XII 1930 r., ł. 5.

¹⁰⁰ Por. *Skorowidz do sprawozdań stenograficznych od 9 grudnia 1930 r. do 29 marca 1933 r.*, [b.m.r.], s. 48; *Skorowidz do sprawozdań stenograficznych z posiedzeń Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej od 3 listopada 1933 r. do 13 marca 1934 r.*, [b.m.r.], s. 36–37; *Skorowidz do sprawozdań stenograficznych z posiedzeń Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej od 6 listopada 1934 r. do 28 czerwca 1935 r.*, [b.m.r.], s. 41.

fakt procedowania tej ustawy w sejmie, podkreślając, że wreszcie miała ona usunąć z polskiego prawodawstwa m.in. przepisy ograniczające i dyskryminujące Kościół katolicki będące spadkiem po zaborcach. Mówca uznał ją za ważny krok na drodze do pełnej unifikacji prawa w wolnej Polsce. Z perspektywy katolickiej doktryny miłości bliźniego nadmienił też, że Kościół katolicki jest za swobodnym rozwojem wszystkich narodowości i religii w odrodzonym państwie¹⁰¹.

Ks. Czuj wypowiedział się również na 13. posiedzeniu 10 lutego 1931 r., w debacie nad preliminarzem budżetowym na rok 1931/1932, w części dotyczącej Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Pochwalił starania rządu w przedmiocie rozważnej polityki cięć budżetowych, stwierdzając, że udało się utrzymać zasadniczy poziom wydatków z lat poprzednich. Jednocześnie wymienił bolączki związane ze stanem szkolnictwa, a zwłaszcza z niedostatkami lokalowymi. Ponadto wskazał na możliwe trudności związane z planowaną reformą szkolnictwa wprowadzającą siedmioklasowe szkoły powszechne, choć zastrzegł się, że nie jest wrogiem tego pomysłu. Zwracał też uwagę na niedostatecznie praktyczny model kształcenia szkolnego, na chaos związany ze zbyt częstą wymianą podręczników kursowych (trudność zwłaszcza dla niezamożnych rodziców). Mówca piętnował nadmierną biurokrację w szkolnictwie, chwalił jednak wysiłki ministerstwa na rzecz rozbudowy szkolnictwa zawodowego. Książd poseł podkreślał życzliwą współpracę między rządem a Kościołem katolickim, opierającą się na rzetelnym przestrzeganiu wzajemnych zobowiązań konkordatowych. Poza tym sprzeciwiał się stanowczo wykorzystywaniu haseł religijnych w agitacji politycznej, mając tu na myśli zwłaszcza kler związany z nastawionym opozycyjnie ruchem narodowym. Poruszył także wątek antypolskiego i antypaństwowego zaangażowania ukraińskich księży greckokatolickich, przypominając naukę św. Pawła o konieczności dochowania posłuszeństwa wobec każdej władzy jako pochodzącej od Boga (Rz 13, 2–5)¹⁰².

Trzecie przemówienie sejmowe ks. Czuja z 26 lutego 1932 r. (61. posiedzenie izby) dotyczyło projektu ustawy o ustroju szkolnictwa¹⁰³, wprowadzającej reformę ministra Janusza Jędrzejewicza. Komentując ten ważny projekt, poseł uznał, że należy dać szansę wspomnianej reformie, a dopiero praktyka życia codziennego pokaże jej prawdziwą wartość. Bardzo pozytywnie oceniał zapis w preambule do ustawy stanowiący, że jej celem ma być „wytrobienie religijne i moralne” młodzieży, podkreślał przy tym nierozzerwalność związku religii katolickiej i moralności. Apelował do ministerstwa, aby wskazany w ustawie cel był wprowadzany realnie w życie

¹⁰¹ Sejm RP III kadencji, Spr. sten., 7. pos. z 26–27 I 1931 r., ł. 15.

¹⁰² Sejm RP III kadencji, Spr. sten., 13. pos. z 10 II 1931 r., ł. 34–37. Por. M. Solarczyk, *Duchowni katolicy...*, dz. cyt., s. 302, 354, 376, 412.

¹⁰³ Mowa o ustawie z dnia 11 III 1932 r. o ustroju szkolnictwa (Dz. U. RP 1932, nr 38, poz. 389).

poprzez odpowiednie kształtowanie rozporządzeń wykonawczych i programów nauczania¹⁰⁴.

W toku III kadencji ks. Czuj złożył również podpisy pod pięcioma z 24 wniosków złożonych przez klub BBWR, co daje poparcie udzielone ponad jednej piątej wszystkich wniosków klubowych¹⁰⁵. Jest to wynik znamionujący wyraźnie większe zaangażowanie ks. Czuja w prace klubu niż w poprzedniej kadencji. Nadal jednak wskazuje na selektywny dobór sygnowanych wniosków wedle osobistych zainteresowań posła, wynikający z faktu reprezentowania zdecydowanie największej formacji sejmowej, posiadającej w izbie samodzielną większość. W obrębie wspomnianych pięciu wniosków ks. Czuj złożył podpis pod prestiżowym dla klubu wnioskiem BBWR zawierającym projekt nowej konstytucji¹⁰⁶. Tradycyjnie wspierał też projekty poruszające problematykę losu biednej ludności wiejskiej, podpisując wnioski o uchwalenie ustawy znoszącej stosunki żelarskie na Spiszu¹⁰⁷ (rodzaj pańszczyzny¹⁰⁸) oraz o zmianę ustawy chroniącej drobnych dzierżawców rolnych¹⁰⁹. Poza tym ks. Czuj sygnował także wnioski dotyczące zmiany przepisów o podatku dochodowym¹¹⁰ oraz statusu gminy Trzebinia¹¹¹. Co ciekawe, próżno szukać nazwiska ks. Czuja pod prestiżowymi projektami klubowymi BBWR dotyczącymi nowych ustaw wyborczych¹¹². Trudno jednak dociec przyczyn tego stanu rzeczy, a poparcie udzielone tym projektom w samym głosowaniu¹¹³ może wskazywać tu nie na świadomą decyzję, lecz na względy losowe.

Należy nadmienić, że ks. Czuj również podczas III kadencji Sejmu RP nie podpisał żadnej interpelacji, co wynikało z faktu, że klub BBWR także w okresie prac przypadającym na lata 1930–1935 nie skorzystał ani razu z tego instrumentu parlamentarnej kontroli rządu¹¹⁴. Istotnym uzupełnieniem przedstawionej działalności ks. Czuja na plenum izby była też jego praca w komisji oświatowej sejmu¹¹⁵.

Reasumując, podczas III kadencji parlamentu zaangażowanie ks. Czuja w obowiązki poselskie wzrosło, choć nadal nie dorównywało poziomowi z okresu I kaden-

¹⁰⁴ Sejm RP III kadencji, Spr. sten., 61. pos. z 26 II 1932 r., ł. 92–94. Por. M. Solarczyk, *Duchowni katolicycy...*, dz. cyt., s. 300, 392–393.

¹⁰⁵ Obliczenia własne; patrz przyp. 92.

¹⁰⁶ Sejm RP III kadencji, druk nr 111.

¹⁰⁷ Sejm RP III kadencji, druk nr 59.

¹⁰⁸ Szerzej o instytucji żelarstwa i jej likwidacji na terenie Spiszu: zob. J. Ciągwa, *Zniesienie pańszczyzny na Spiszu w latach 1931–1934*, „Studia Iuridica Lublinensia” 25 (2016), nr 3, s. 165–178.

¹⁰⁹ Sejm RP III kadencji, druk nr 720.

¹¹⁰ Sejm RP III kadencji, druk nr 121.

¹¹¹ Sejm RP III kadencji, druk nr 195.

¹¹² Sejm RP III kadencji, druk nr 1168, 1169 i 1170.

¹¹³ Sejm RP III kadencji, Spr. sten., 146. pos. z 26 VI 1935 r., ł. 63–64, 67–68, 71–72, 75–76; Sejm RP III kadencji, Spr. sten., 148. pos. z 28 VI 1935 r., ł. 7–8.

¹¹⁴ A. Ajnenkiel, *Historia sejmu...*, dz. cyt., s. 341.

¹¹⁵ *Czuj Jan*, w: *Posłowie i senatorowie...*, dz. cyt., s. 331.

cji. W jego wypowiedziach sejmowych można zauważyć bardziej serwilistyczne niż dotąd nastawienie do obozu rządzącego, co przejawiało się w licznych pochwałach konkretnych działań rządu oraz w nawiązaniu do propagandy sanacyjnej (np. podkreślanie przyjaźni łączącej marszałka Józefa Piłsudskiego z papieżem Piusem XI). Jednocześnie należy zauważyć, że skala aktywności poselskiej ks. Czujka nie była wówczas zbyt imponująca, a w dodatku negatywnie wpływała na nią relatywnie częsta nieobecność na posiedzeniach sejmowych, o której świadczą liczne wnioski o usprawiedliwienie absencji oraz decyzje marszałka izby o udzieleniu urlopu¹¹⁶. Co więcej, nie wziął on czynnego udziału w najważniejszych w tej kadencji pracach nad nową konstytucją. Jeśli chodzi o grupy zagadnień poruszanych przez ks. Czujka w ramach jego aktywności poselskiej, to pozostały one w dużej mierze takie same jak poprzednio. Nadal bowiem dominowały w jego działaniach kwestie związane z interesami niezamożnej ludności wiejskiej, sprawy szkolnictwa oraz sytuacji religii katolickiej w Polsce. Zaznaczyły się również pewne akcenty dotyczące polityki fiskalnej państwa oraz stanu administracji.

Warto nadmienić, że kres III kadencji sejmowej w 1935 r. wyznaczał jednocześnie koniec kariery poselskiej ks. Czujka. Sam zainteresowany w swych spisanych już po II wojnie światowej wspomnieniach wyjaśniał, że decydujący wpływ na ten stan rzeczy miała śmierć bp. Wałęgi¹¹⁷ w 1933 r. i objęcie godności ordynariusza tarnowskiego przez bp. Franciszka Lisowskiego, z którym ks. Czujka miał gorsze relacje i w związku z tym nie mógł liczyć na otrzymanie wymaganej przez prawo kanoniczne zgody nowego biskupa na kandydowanie do sejmu w okręgu tarnowskim. W schyłkowych latach II Rzeczypospolitej zgodę tę uzyskiwał inny, czołowy dawniej działacz PSKL, ks. Józef Lubelski, ściśle współpracujący z bp. Lisowskim¹¹⁸. Wydaje się jednak, że równie ważny dla końca kariery parlamentarnej ks. Czujka był także całkowity rozpad struktur samego stronnictwa (1934) oraz wprowadzenie nowych ordynacji wyborczych do parlamentu (1935), które znacznie zmieniały warunki ubiegania się o mandaty. W nowej sytuacji szanse na wybór do sejmu uzyskali

¹¹⁶ Zob. Sejm RP III kadencji, Spr. sten., 12. pos. z 9 II 1931 r., ł. 3; Sejm RP III kadencji, Spr. sten., 22. pos. z 13 III 1931 r., ł. 5; Sejm RP III kadencji, Spr. sten., 52. pos. z 9 II 1932 r., ł. 3; Sejm RP III kadencji, Spr. sten., 67. pos. z 12 III 1932 r., ł. 5; Sejm RP III kadencji, Spr. sten., 79. pos. z 4 II 1933 r., ł. 3; Sejm RP III kadencji, Spr. sten., 93. pos. z 8 III 1933 r., ł. 3; Sejm RP III kadencji, Spr. sten., 95. pos. z 13 III 1933 r., ł. 3; Sejm RP III kadencji, Spr. sten., 100. pos. z 23 III 1933 r., ł. 3; Sejm RP III kadencji, Spr. sten., 136. pos. z 21 II 1935 r., ł. 5.

¹¹⁷ Warto jednak zaznaczyć, że mimo zaufania bp. Wałęgi, jakim cieszył się ks. Czujka, w trakcie III kadencji sejmowej dochodziło do pewnych tarć w relacjach z ordynariuszem tarnowskim. Miał on choćby grozić ks. Czujkowi cofnięciem zgody kanonicznej na sprawowanie mandatu poselskiego w razie niezalatwienia przezeń drogą poufną zwolnienia alumnów Małego Seminarium w Tarnowie z uczestnictwa w obowiązkowych zajęciach przysposobienia wojskowego oraz wychowania fizycznego. Zob. B. Żongołłowicz, *Dzienniki...*, dz. cyt., s. 198–199, 202.

¹¹⁸ ADT, sygn. PC VI/18, J. Czujka, *Moje wspomnienia*, k. 305–306.

głównie wypróbowani działacze obozu sanacyjnego¹¹⁹, co niejako z zasady spychało w cień ks. Czuję, walczącego do końca o zachowanie pewnej autonomii struktur PSKL w obrębie bloku piłsudczykowskiego.

Podsumowanie

W ciągu 13 lat swej obecności w Sejmie II Rzeczypospolitej ks. Jan Czuj nie wyróżnił się w żaden szczególny sposób swoją działalnością parlamentarną. Przez ten bardzo długi okres pracy parlamentarnej przemawiał z trybuny sejmowej łącznie zaledwie dziewięć razy, złożył swój podpis pod ok. 50 wnioskami poselskimi oraz kilkudziesięcioma interpelacjami (wiadomo z pewnością o 15, można jednak zakładać liczbę przynajmniej dwukrotnie wyższą). Nie jest to w żadnym razie dorobek imponujący, który plasowałby ks. Czuję w gronie najbardziej pracowitych i znaczących posłów odrodzonej Polski. Co więcej, zwykle nie brał on czynnego udziału w najważniejszych dla danej kadencji debatach parlamentarnych (jak np. kwestia ratyfikacji konkordatu lub prace konstytucyjne). Zdecydowanie ciekawsza w jego przypadku jest więc nie sama działalność sejmowa, lecz jej otoczką i drogą polityczną, jaką w tym okresie przeszedł. Zaczynał jako poseł prawicowego i konserwatywnego Klubu Chrześcijańsko-Narodowego, następnie został prezesem działającego samodzielnie w parlamencie Polskiego Stronnictwa Katolicko-Ludowego, które mimo początkowej opozycji wobec przewrotu majowego powiódł do ścisłej współpracy z BBWR, co skończyło się pełnym wchłonięciem tej regionalnej partii przez obóz sanacyjny. Należy zauważyć, że owa droga polityczna miała istotny wpływ na aktywność poselską ks. Czuję w poszczególnych kadencjach. Miał on bowiem o wiele szersze pole do działania w warunkach pełnej demokracji i swobodnej gry partyjnej, co przełożyło się na częstsze wystąpienia sejmowe, zgłaszane wnioski i interpelacje. Natomiast w ławach prorządowego BBWR, mającego pełnić rolę sprawnej maszyny do przegłosowywania ustaw przygotowanych zawczasu w gremiach rządowych, jego działalność poselska uległa spłyceciu i zawężeniu, sprowadzając się głównie do samego aktu głosowania oraz do okazjonalnego, rutynowego aprobowania z trybuny sejmowej linii politycznej rządu, jak również incydentalnego podpisywania się pod prestiżowymi lub leżącymi w granicach jego zainteresowań wnioskami klubowymi.

Analizując cały okres poselskiej działalności ks. Czuję, można wyróżnić kilka zasadniczych tematów wystąpień i wniosków sejmowych, wokół których ogniskowały się jego zainteresowania jako posła. Przede wszystkim były to kwestie dotyczące sytuacji ludności wiejskiej oraz kultury rolnej, korespondujące ściśle z zapleczem politycznym PSKL, które działało głównie w środowisku wiejskim. Ponadto ks. Czuj żywo interesował się stanem szkolnictwa (był wszakże nauczycielem katechety) oraz bronił interesów Kościoła katolickiego (jako ksiądz i profesor

¹¹⁹ Por. A. Ajnenkiel, *Parlamentaryzm...*, dz. cyt., s. 335–337, 341–352; A. Ajnenkiel, *Historia sejm...*, dz. cyt., s. 193–198.

teologii). Zgodnie z wysoką świadomością obywatelską oraz moralnością chrześcijańską ujmował się za szeregowymi urzędnikami państwowymi, osobami słabymi (wdowy, sieroty, emeryci, inwalidzi), interesowały go również problemy budżetowe i podatkowe mające swe bezpośrednie przełożenie na warunki bytowe zwykłych ludzi. Wiele działań poselskich ks. Czujka dotyczyło spraw lokalnych z obszaru, na którym prężnie funkcjonowało PSKL, co niejako potwierdza regionalny charakter tej partii, istniejącej niemal wyłącznie na terenie diecezji tarnowskiej i pod kuratelą miejscowego ordynariusza, bp. Wałęgi.

Bibliografia

Źródła archiwalne i parlamentaria

Archiwum Diecezjalne w Tarnowie

Akta personalne ks. Jana Czujka, sygn. PC VI/18.

Spuścizna po ks. Janie Czujku, sygn. PC VI/18 (J. Czuj, *Moje wspomnienia*, rps).

Archiwum Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Akta personalne ks. dr. Jana Czujka, sygn. DK- I/111.

Biblioteka Sejmowa (bazy danych online)

Druki Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej I–III kadencji z lat 1922–1935, Biblioteka Sejmowa, bs.sejm.gov.pl/F?func=file&file_name=find-nowe-2rp-sejm&local_base=ars01 [dostęp: 10 V 2020 r.].

Interpelacje Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej I–III kadencji z lat 1922–1935, Biblioteka Sejmowa, bs.sejm.gov.pl/F?func=file&file_name=find-nowe-2rp-sejm&local_base=ars01 [dostęp: 10 V 2020 r.].

Sprawozdania stenograficzne z posiedzeń Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej I–III kadencji z lat 1922–1935, Biblioteka Sejmowa, bs.sejm.gov.pl/F?func=file&file_name=find-nowe-2rp-sejm&local_base=ars01 [dostęp: 10 V 2020 r.].

Prasa i źródła drukowane

Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej (1932).

„Lud Katolicki” (1922–1935).

Rataj M., *Pamiętniki 1918–1927*, oprac. J. Dębski, Warszawa 1965.

Świtalski K., *Diariusz 1919–1935*, wyd. A. Garlicki, R. Świętek, Warszawa 1992.

Witos W., *Moje wspomnienia*, cz. 1–2, oprac. E. Karczewski, J.R. Szaflik, Warszawa 1988–1990.

Żongołowicz B., *Dzienniki 1930–1936*, oprac. D. Zamojska, Warszawa 2004.

Pomoce ewidencyjne

Skorowidz osobowy do sprawozdań stenograficznych z posiedzeń plenarnych Sejmu. Pos. 1 (28.XI.1922) – pos. 340 (3.XI.1927), Warszawa 1962.

Skorowidz do sprawozdań stenograficznych z posiedzeń Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej od 27 marca 1928 r. do 29 marca 1930 r., [b.m.r.].

Skorowidz do sprawozdań stenograficznych od 9 grudnia 1930 r. do 29 marca 1933 r., [b.m.r.].

Skorowidz do sprawozdań stenograficznych z posiedzeń Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej od 3 listopada 1933 r. do 13 marca 1934 r., [b.m.r.].

Skorowidz do sprawozdań stenograficznych z posiedzeń Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej od 6 listopada 1934 r. do 28 czerwca 1935 r., [b.m.r.].

Opracowania

Ajnenkiel A., *Parlamentaryzm II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1975.

Ajnenkiel A., *Historia sejmu polskiego*, t. 2, cz. 2, *II Rzeczpospolita*, Warszawa 1989.

Banach R., *Czuj Jan*, w: *Encyklopedia Tarnowa*, Tarnów 2010, s. 98.

Bełcikowska A., *Przewodnik praktyczny po Sejmie i Senacie Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 1925.

Bełcikowska A., *Stronnictwa polityczne w Polsce. Popularny przewodnik praktyczny*, Warszawa 1926.

Bełcikowscy A. i J., *Stronnictwa i związki polityczne w Polsce*, Warszawa 1925.

Borówka Z., *Śp. ks. dr Jan Czuj – naukowiec*, „Słowo Powszechne” (1957), nr 192, s. 3.

Chojnowski A., *Piłsudczycy u władzy. Dzieje Bezpartyjnego Bloku Współpracy z Rządem*, Wrocław 1986.

Ciągwa J., *Zniesienie pańszczyzny na Spiszu w latach 1931–1934*, „Studia Iuridica Lublinensia” 25 (2016), nr 3, s. 165–178.

Czuj Jan, w: *Czy wiesz, kto to jest?*, red. S. Łoza, Warszawa 1938, s. 126.

Czuj Jan, w: G. Karolewicz, *Nauczyciele akademicki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w okresie międzywojennym*, t. 2, *Biogramy*, Lublin 1994, s. 37–39.

Czuj Jan, w: *Posłowie i senatorowie Rzeczypospolitej Polskiej 1919–1939. Słownik biograficzny*, t. 1, A–D, oprac. M. Smogorzewska, red. A.K. Kunert, Warszawa 1998, s. 331–332.

Czuj Jan, w: A. Nowak, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786–1985*, t. 2, A–J, Tarnów 2000, s. 141–142.

Duda P., *Polskie Stronnictwo Katolicko-Ludowe w diecezji tarnowskiej w latach 1913–1934*, Tarnów 2013.

Duda P., *Kampania wyborcza do Sejmu I kadencji 1922–1927 w świetle wspomnień ks. dra Jana Czuj i wybranych tekstów prasy małopolskiej*, „Roczniki Ludo-

- wego Towarzystwa Naukowo-Kulturalnego. Oddział w Krakowie” (2016), nr 14–15, s. 116–124.
- Guzek S., *Elementy biblijne w kazaniach ks. Jana Czuj*, Warszawa 1978, Biblioteka UKSW, mps pracy magisterskiej.
- Hampel J., *Czuj Jan*, w: *Kto był kim w Drugiej Rzeczypospolitej*, red. J.M. Majchrowski, Warszawa 1994, s. 259.
- Kania W., *Czuj Jan*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, *Cenzor–Dobszewicz*, Lublin 1979, s. 926–927.
- Kania W., *Ks. Jan Czuj. Wybitny krzewiciel myśli patrystycznej w Polsce*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 8 (1981), s. 357–364.
- Kania W., *Czuj Jan (1886–1957)*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1918–1981*, t. 5, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 271–273.
- Kania W., *W służbie słowa – ks. Jan Czuj*, „Rocznik Tarnowski” 4 (1994), s. 195–199.
- Karolewicz G., *Czuj Jan*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 1, Lublin 2018, s. 137–138.
- Kosieniak L., *Śp. ks. dr Jan Czuj – kapłan*, „Słowo Powszechnie” (1957), nr 192, s. 3.
- Ks. Jan Czuj. Kapłan, poseł, tłumacz...*, w: I. Dojka, M. Latasiewicz, *Znani i zasłużeni z gminy Borzęcin*, Borzęcin 2012, s. 49–58.
- Łabuz M., *Duchowieństwo diecezji tarnowskiej w latach 1886–1918*, Tarnów 2007.
- Mandziuk J., *Dzieje Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie 1954–1999*, Warszawa 1999.
- Mazur C., *Ksiądz prof. Jan Czuj. Kapłan, społecznik, naukowiec*, „Kierunki” (1985), nr 25, s. 4.
- Mazur C., *Biuletyn patrystyczny. Ks. Jan Czuj 20 V 1886 – 9 VIII 1957. Materiały bibliograficzne. W setną rocznicę urodzin*, „Collectanea Theologica” 56 (1986), nr 1, s. 133–145.
- Mazur C., *W setną rocznicę urodzin. Ks. prof. Dr Jan Czuj (20 V 1886 – 9 VIII 1957)*, „Słowo Powszechnie” (1986), nr 98, s. 9.
- Noszczak B., *Okoliczności utworzenia Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (1954 r.)*, „Głaukopis” (2009), nr 15–16, s. 206–237.
- Odziemkowski J., *Czuj Jan (1886–1957)*, w: *Słownik biograficzny katolicyzmu społecznego w Polsce*, t. 1, A–J, Warszawa 1991, s. 98.
- Parlament Rzeczypospolitej Polskiej 1919–1927*, red. H. Mościcki, W. Dzwonkowski, Warszawa 1928.
- Pikulik G., *Ksiądz Jan Czuj jako teoretyk kaznodziejstwa*, Warszawa 1976, Biblioteka UKSW, mps pracy magisterskiej.
- Rzepeccy T. i W., *Sejm i Senat 1922–1927*, Poznań 1923.

- Rzepeccy T. i K., *Sejm i Senat 1928–1933*, Poznań 1928.
- Solarczyk M., *Duchowni katolicy w parlamencie II Rzeczypospolitej*, Warszawa 2002.
- Szczawiński J., *Śp. ks. dr Jan Czuj – społecznik*, „Słowo Powszechne” (1957), nr 192, s. 3.
- Szperling S., *Ksiądz Jan Czuj – patrolog*, „Kierunki” (1957), nr 35, s. 4.
- Szulc J., *Ks. Jan Czuj i jego zasługi dla kaznodziejstwa w Polsce*, „Materiały Problematyczne” (1978), nr 4, s. 115–122.
- Wątor A., *Chrześcijaństwo-narodowi. Z dziejów nurtu politycznego do 1928 roku*, Szczecin 1999.
- Wojdecki W., *Wkład ks. Jana Czuj w teorię i praktykę głoszenia Słowa Bożego w Polsce*, w: *Studia z historii kaznodziejstwa i homiletyki*, t. 3, *Śludzy słowa*, red. W. Wojdecki, Warszawa 1982, s. 7–15.
- Wyczawski H.E., *Ogólny zarys dziejów Akademii Teologii Katolickiej*, w: *XX lat Akademii Teologii Katolickiej. Księga pamiątkowa 1954–1974*, red. H.E. Wyczawski, Warszawa 1976, s. 13–34.
- Wyczasy J., *Ksiądz dr Jan Czuj*, „BIM. Brzeski Magazyn Informacyjny” (1993), nr 2, s. 7.

Streszczenie

W niniejszym artykule przedstawiono działalność parlamentarną ks. Jana Czuj jako posła na Sejm RP w latach 1922–1935 z ramienia Polskiego Stronnictwa Katolicko-Ludowego. Skupiono się głównie na omówieniu poszczególnych form jego aktywności na forum izby, przejawiającej się w przemówieniach sejmowych oraz składaniu podpisu pod wnioskami poselskimi i interpelacjami. Opierając się na analizie źródeł parlamentarnych w postaci sprawozdań stenograficznych z posiedzeń sejmu, druków sejmowych i tekstów interpelacji, przybliżono zakres tematów i zagadnień, wokół których ogniskowała się aktywność parlamentarna ks. Czuj. Oszacowano również skalę tej aktywności, co doprowadziło do konstatacji, że w trakcie swej trzynastoletniej obecności w parlamencie należał on raczej do grona posłów mało aktywnych.

Słowa kluczowe: ks. Jan Czuj, parlament, II Rzeczypospolita, mandat parlamentarny, mowa sejmowa, interpelacja

The Activity of Fr. Jan Czuj in the Parliament of the Republic of Poland From 1922–1935

Summary

The article presents the parliamentary activity of Fr. Jan Czuj as a deputy to the Sejm of the Republic of Poland in the years 1922–1935 on behalf of the Polish Catholic-People's Party. The main goal of this paper is to show various forms of his activity in the parliament which was especially parliamentary speeches and signing of the legislative proposals and interpellations. The main topics of the Fr. Jan Czuj's interests during his career in the parliament are shown through the analysis of the parliamentary sources which are stenographic records, documents and interpellations. Also, his activity as a member of parliament is evaluated which leads to the conclusion that during the thirteen years of his presence in the lower house of the Polish legislature, he was not a very diligent deputy.

Key words: Fr. Jan Czuj, parliament, the Second Polish Republic, parliamentary mandate, parliamentary speech, interpellation

PIELGRZYMKI STANOWE DO SANKTUARIUM W PIEKARACH ŚLĄSKICH W LATACH 1945–2020

„Udanie się do sanktuarium albo miejsca świętego z wiarą w cudowną moc dokonywanych tam aktów pobożności i pokuty”¹, nazywane pielgrzymką, ma charakter religijny i odgrywa ważną rolę w życiu człowieka wiary. Celem pielgrzymek jest sanktuarium, które Gianni Ambrosio definiuje jako „budowlę sakralną wzniesioną w celu upamiętnienia nadzwyczajnych wydarzeń lub zabezpieczenia świętych wizerunków lub relikwii”². *Kodeks prawa kanonicznego* definiuje sanktuarium jako „kościół [...], do którego – za aprobatą ordynariusza miejscowego – pielgrzymują wszyscy wierni z powodu szczególnej pobożności”³.

Rozwój ruchu pielgrzymkowego świadczy o żywotności sanktuarium oraz zainteresowaniu formami kultu proponowanego w danym miejscu. To samo można odnieść do sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, czczonej jako Matka Sprawiedliwości i Miłości Społecznej. Wezwanie to zostało wpisane także do *Litanii loretańskiej* na terenie diecezji katowickiej. Obiektem kultu w Piekarach Śląskich jest obraz Matki Bożej typu Hodegetrii (wskazująca drogę)⁴.

Najważniejszym wydarzeniem pielgrzymkowym związanym z sanktuarium piekarskim są pielgrzymki stanowe uwzględniające kryterium płci. A zatem organizuje się osobne pielgrzymki: dla mężczyzn i młodzieńców w ostatnią niedzielę maja oraz dla kobiet i panien w niedzielę po 15 sierpnia⁵. Obie pielgrzymki cieszą

¹ G. Ambrosio, *Pielgrzymka*, w: *Nowa encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność*, red. H. Witczyk, Kielce 2017, s. 590–591.

² G. Ambrosio, *Sanktuarium*, w: *Nowa encyklopedia chrześcijaństwa...*, s. 698.

³ *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984, kan. 1230; M. Łuczak, *Kult ponad granicami. Z dziejów piekarskiego sanktuarium*, w: *Dwa płuca – jedno serce. Wartości duchowe w zjednoczonej Europie*, red. L. Szewczyk, M. Łuczak, Katowice–Piekary Śląskie 2004, s. 143.

⁴ A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et iustitia in re sociali. Przesłanie społeczne biskupów katowickich podczas stanowych pielgrzymek mężczyzn do Piekar Śląskich (1966–2016). Edycja źródeł z komentarzem*, Katowice 2017, s. 37–45; A. Wuwer, *Etyczna i społeczna interpretacja maryjnego tytułu „Matka Sprawiedliwości i Miłości Społecznej”*, w: *Sprawiedliwość i miłość społeczna. Refleksja interdyscyplinarna w 90-lecie (archi)diecezji katowickiej*, red. A. Wuwer, Katowice 2015, s. 15–17. Więcej o obrazie: zob. także A. Pyrsz, *Pachnący obraz. Historia obrazu Matki Bożej Piekarskiej*, Piekary Śląskie 2009.

⁵ *Formy strukturalne wspólnoty Kościoła katowickiego*, w: *Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej*, red. B. Woźnica, I. Mierzwa, M. Połomska, R. Rak, S. Szymecki, wyd. 2, Katowice 2012, s. 313, 323; K. Banaś, *Komunistyczny aparat bezpieczeństwa wobec stanowych pielgrzymek do Piekar Śląskich*

się zainteresowaniem także dzisiaj i gromadzą łącznie nawet ok. 200 tys. uczestników⁶.

Największą popularnością cieszą się majowe pielgrzymki mężczyzn i młodzieńców znane pod nazwą pielgrzymek świata pracy. Przyczyną tego stanu rzeczy jest robotniczy charakter Górnego Śląska oraz archidiecezji katowickiej, do której przynależy sanktuarium piekarskie. Powodem tego jest odkrycie złóż węgla kamiennego na tym terenie. W rezultacie na tym terenie doszło do rozwoju przemysłu, co szczególnie było odczuwalne po II wojnie światowej. Wskutek tego powstawały nowe miasta i osiedla o robotniczym charakterze. Szczególnie wyróżnia się Jastrzębie-Zdrój, które przed wojną było niewielką miejscowością o charakterze uzdrowskim, natomiast po zakończeniu działań wojennych powstało tu pięć kopalń węgla kamiennego. Podobnie rozrosły się Tychy, gdzie powstała fabryka samochodów marki Fiat⁷.

Pielgrzymki omawiane w niniejszym artykule mają charakter ogólnopolski i funkcjonują niezależnie od siebie. Taka tradycja pielgrzymkowa, ukierunkowana tematyką wystąpień biskupów katowickich i kaznodziejów pielgrzymkowych, została wypracowana przez lata⁸.

Geneza i idea pielgrzymek stanowych

Pielgrzymki mężczyzn i młodzieńców

Początki pielgrzymek stanowych do sanktuarium piekarskiego sięgają jeszcze XIX i początku XX w. Wówczas w Piekarach odbywały się zjazdy stanowe, poprzedzane

(1947–1989), Katowice 2013, s. 6. Wykaz haseł duszpasterskich z obu pielgrzymek: zob. Aneks 3, tabela.

⁶ Przywoływana liczba odnosi się do aktualnego zainteresowania pielgrzymkami stanowymi. Według statystyk zebranych w sanktuarium piekarskim w ciągu ostatnich kilkunastu lat w majowej pielgrzymce mężczyzn i młodzieńców uczestniczy około 70–120 tys. osób. W sierpniowej pielgrzymce kobiet bierze udział 50–70 tys. osób. Oczywiście są to liczby szacunkowe. Zob. Archiwum Parafii Imienia NMP i św. Bartłomieja Apostoła w Piekarach Śląskich. Teczki zatytułowane: *Pielgrzymki kobiet. Materiały, programy* oraz *Pielgrzymki mężczyzn. Materiały, programy*. Statystyki zamieszcza się również w miesięczniku parafialno-sanktuarijnym „Z Piekarskich Wież”.

⁷ Rozmowa z abp. Wiktorem Skworcem z 3 IV 2014 r. (w zbiorach autora); J. Górecki, *Z wdzięcznością i błaganiem u Matki Bożej Piekarskiej. Studium historyczno-pastoralne pielgrzymowania do Piekar Śląskich*, Katowice 2008, s. 180; J. Wycisło, *Geneza stanowych pielgrzymek do Piekar*, w: *Z tej ziemi. Śląski kalendarz katolicki na rok 2004*, Katowice 2003 s. 91; T. Miler, *Górnicy Zdrój, czyli jak z wioski zrobić miasto*, „Biuletyn IPN. Pismo o najnowszej historii Polski” 2 (2002), nr 13, s. 46–51; S. Resiak, *Miasto bez Boga. Lokalizacja nowych kościołów w nowych miastach i osiedlach na terenie diecezji katowickiej w latach 1945–1989*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” [dalej: ŚSHT] 48 (2015), s. 47–54.

⁸ Rozmowa z abp. Wiktorem Skworcem z 3 IV 2014 r.

wiecami organizowanymi w miastach. Ich kontynuację można dostrzec także w pielgrzymkach mężczyzn i młodzieńców, które gromadzą świat pracy⁹.

Na pielgrzymowaniu do Piekar w XIX i XX w. zaważył także fakt przynależności Górnego Śląska do państwa pruskiego i zjednoczonych Niemiec. Stąd też duchowni śląscy cieszyli się autorytetem, ponieważ znajdowali wspólny język z ludźmi pracy. Przejawem religijności robotników było powstawanie kaplic również w odległych dzielnicach przemysłowych. Księża przyczyniali się ponadto do rozwoju szkolnictwa, instytucji dobroczynnych, stowarzyszeń religijno-społecznych oraz działalności zgromadzeń zakonnych. Ważną rolę odgrywało także nauczanie kościelne. Tego typu działalność duchowieństwo prowadziło również w utworzonej w 1925 r. diecezji katowickiej, co uchroniło robotników przed opuszczeniem Kościoła w tamtym okresie¹⁰.

Po II wojnie światowej powróciła tradycja pielgrzymowania do Piekar Śląskich. Pierwsza pielgrzymka o charakterze stanowym odbyła się 15 maja 1945 r. Wówczas szli do Matki Bożej Piekarskiej ocaleni z pożogi wojny, którzy dziękowali za zakończenie działań wojennych. Równocześnie pielgrzymka była „aktem utrzymania Śląska”. W pierwszych latach powojennych borykano się z problemem nietrzeźwości wynikającym z nadmiernego spożycia alkoholu i jego nielegalnej produkcji. Kolejną taką pielgrzymkę zorganizowano 15 sierpnia 1946 r. Brało w niej udział około 300 tys. pątników, którzy dziękowali za ocalenie z wojny i prosili o uporządkowanie swoich dalszych losów. W pielgrzymce uczestniczył także ówczesny wojewoda śląski, Jerzy Ziętek. Początkowo władze próbowały pokazać, że zależy im na relacjach między państwem a Kościołem, czego przejawem był udział ich przedstawicieli w uroczystościach kościelnych¹¹.

⁹ Rozmowa z abp. Damianem Zimoniem z 13 XII 2013 r. (w zbiorach autora); Rozmowa z ks. Janem Góreckim z 5 IV 2014 r. (w zbiorach autora); J. Górecki, *Piekary w tradycji pielgrzymowania*, w: *350-lecie kultu Matki Bożej w Piekarach Śląskich. Tu przeszłość łączy się z przyszłością*, red. W. Kania, M. Łuczak, Katowice–Piekary Śląskie 2010, s. 17, 20–21; W. Hudek, *Muzyka liturgiczna w sanktuarium w Piekarach Śląskich (1925–2000)*, Katowice 2005, s. 142–143; J. Wycisło, *Górny Śląsk na przełomie XIX i XX w.*, w: *Górny Śląsk na przełomie wieków. Nadzieje i niepokoje. Świadkowie wiary*, red. J. Górecki, H. Olszar, Katowice 2002, s. 74–96; H. Skorupa, *Geneza organizacji społeczno-religijnych na Górnym Śląsku*, w: *Caritas w globalnej wiosce*, red. M. Łuczak, A. Wuwer, Katowice–Piekary Śląskie 2006, s. 43–58; M. Łuczak, *Kult ponad granicami...*, art. cyt., s. 152–153.

¹⁰ Rozmowa z abp. Damianem Zimoniem z 13 XII 2013 r.; Rozmowa z ks. Arkadiuszem Wuwerem z 3 IV 2014 r. (w zbiorach autora); A. Wuwer, *Zarys koncepcji duszpasterstwa robotników w myśli biskupa Herberta Bednorza*, w: *Biskup Herbert Bednorz – życie i posługa czwartego biskupa katowickiego. W setną rocznicę urodzin biskupa Herberta Bednorza (1908–2008)*, red. I. Celary, Katowice–Piekary Śląskie 2008, s. 126–127; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 167.

¹¹ J. Myszor, *Historia diecezji katowickiej*, Katowice 1999, s. 528; J. Wycisło, *Geneza stanowych pielgrzymek...*, dz. cyt., s. 92–93; J. Wycisło, *Pielgrzymki piekarskie misją Kościoła śląskiego*, w: *Kościół śląski wspólnotą misyjną*, red. W. Świątkiewicz, J. Wycisło, Kato-

Ważne wydarzenie pielgrzymkowe poprzedzające męską pielgrzymkę stanowiła również pielgrzymka sodalicyj męskich z 15 września 1946 r. Kazanie dla nich wygłosił wówczas administrator apostolski w Opolu, ks. Bolesław Kominek, który przypomniał o ważnej roli sanktuarium piekarskiego jako ośrodka społecznego w XIX w.¹²

Kolejna pielgrzymka wyruszyła 4 maja 1947 r. Jej pomysłodawcą był ks. Henryk Ligoń, który będąc administratorem parafii piekarskiej, zauważył małe zainteresowanie odpustem Znalezienia Krzyża Świętego i niezmiernie liczny udział wiernych w pielgrzymce z września 1946 r. Hasłem tej pielgrzymki były słowa: *Przez trzeźwość mężów i młodzieńców do utrzymania całego narodu*. Rok później pątnicy złożyli kolejne ślubowanie, na mocy którego „Chrystus Król będzie także królem rodzin śląskich”¹³. Od tych wydarzeń można mówić o początku pielgrzymki męskiej w dzisiejszym rozumieniu. W kolejnych latach podjęto decyzję o przeniesieniu pielgrzymki na odpust Matki Bożej Królowej Świata obchodzony w ostatnią niedzielę maja. Z wyjątkiem lat 1953–1956, kiedy biskupi katowiccy przebywali na wygnaniu¹⁴, pielgrzymka odbywa się w tym terminie do dnia dzisiejszego.

Swoj projekt dotyczący pielgrzymki męskiej przygotował komitet „Mi-Ma-Ro” (Miłość – Małżeństwo – Rodzina), który swoje propozycje przedstawił ks. dr. Herbertowi Bednorzowi. Od 1 marca 1946 r. był on kierownikiem referatu duszpasterskiego odpowiadającego od początku za ich organizację. Tak się dzieje do dnia dzisiejszego. W wyniku dyskusji nad projektem wprowadzono do haseł i treści pielgrzymkowych tematykę społeczną. A zatem od początku swojego funkcjonowania podczas pielgrzymek miała miejsce walka o godność człowieka, która przejawiała

wice 1995, s. 83–84; J. Myszor, *Sylwetka polityczna bpa Stanisława Adamskiego*, ŚSHT 27–28 (1994–1995), s. 115–120; A. Dziurok, *Komuniści na kolanach*, w: *Przez Morze Czerwone, cz. 2, Nie chcemy Boga*. Dodatek do „Gościa Niedzielnego” przygotowany we współpracy z Instytutem Pamięci Narodowej, 18.11.2007 r., s. 9; M. Łuczak, *Teologia społeczna w kościele katowickim (1925–2010)*, Częstochowa 2013, s. 142.

¹² J. Wycisło, *Geneza stanowych pielgrzymek...*, dz. cyt., s. 93–94; A. Wuwer, *Jan Paweł II. Piekarski pielgrzym. Katecheza dla Śląska*, w: *350-lecie kultu Matki Bożej...*, dz. cyt., s. 43–45.

¹³ Hasła z późniejszych lat: zob. Wykaz haseł duszpasterskich, Aneks 3, tabela.

¹⁴ J. Górecki, *Sanktuarium Matki Sprawiedliwości i Miłości Społecznej. Studium historyczno-pastoralne*, Katowice 2011, s. 177–186; J. Górecki, *Piekary w tradycji pielgrzymowania...*, art. cyt., s. 23. Według bp. Olszowskiego w tym okresie pielgrzymki jednak się odbywały. Szczególnie zaznaczył się rok 1954, obchodzony jako Rok Maryjny. Z powodu wygnania biskupów katowickich nie miały one takiego rozmachu jak w okresie bp. Adamskiego i bp. Bednorza. Zob. Rozmowa z bp. Grzegorzem Olszowskim z 7 II 2014 r. (w zbiorach autora); G. Olszowski, *W służbie duszpasterstwu. Referat duszpasterski Kurii Diecezjalnej w Katowicach w latach 1939–1985*, Katowice 2008, s. 214–217. Ks. Wycisło podaje, że pielgrzymki męskie zlikwidował wikariusz kapitulny ks. Jan Piskorz. Zob. J. Wycisło, *Piskorz Jan*, w: *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, red. M. Pater, Katowice 1996, s. 321.

się także sprzeciwem wobec idei materialistycznych propagowanych przez totalitaryzm komunistyczny, który pomniejszał status jednostki ludzkiej¹⁵.

Wśród uczestników dyskusji znajdował się także Zbyszko Bednorz będący autorem wiersza zatytułowanego *Pielgrzymka mężów*. Utwór ten, opublikowany w „Gościu Niedzielnym”, zaprezentowano podczas pielgrzymki 23 maja 1948 r.¹⁶. Pielgrzymi przyjęli wiersz z entuzjazmem. Ówczesna prasa wyrażała negatywne opinie na temat poematu, a jego autora uznała za „poetę zgniłego świata kapitalistycznego”. W konsekwencji Zbyszko Bednorz został aresztowany i skazany na 15 lat więzienia. Dzięki interwencji bp. Herberta Bednorza i Julii Brystygierowej (osławionej „Krwawej Luny”¹⁷) poeta po trzech latach pobytu we Wronkach wyszedł na wolność¹⁸.

Motywy pielgrzymowania do Piekar po II wojnie światowej było także zniewolenie robotnika przez pracodawcę. Władza kościelna broniła ludzi pracy, którzy dzięki temu czuli się tu prawdziwie wolni. Były kapelan bp. Bednorza stwierdza, że biskup katowicki był „głosem nie mających głosu», Kościół zaś, stając w obronie świata pracy, odgrywał zastępczo rolę związków zawodowych”. Bp Bednorz potrafił porwać robotników, którzy według ks. prof. Jerzego Myszora „nie zasypiali na jego kazaniach”¹⁹.

Z powyższych względów pielgrzymka majowa od początku nie podobała się ówczesnej władzy, która zarzucała jej charakter polityczny. Przejawem sprzeciwu władz była inwigilacja pielgrzymów oraz nagrywanie treści wygłaszanych podczas pielgrzymek. W tym celu agenci korzystali także z mieszkań znajdujących się w kamienicach przy ulicy Bytomskiej, na wysokości bramy prowadzącej na Kalwarię.

¹⁵ Rozmowa z ks. Piotrem Kurzelą z 7 II 2014 r. (w zbiorach autora); J. Górecki, *Sanktuarium Matki...*, dz. cyt., s. 186–187; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 47–48; D. Szlachta, *Tematy społeczne poruszane przez biskupów katowickich podczas stanowych pielgrzymek do Piekar Śląskich*, w: *Wolność człowieka i jej granice*, red. K. Koziół, Lublin 2017, s. 74–75.

¹⁶ J. Wycisło, *Geneza stanowych pielgrzymek...*, dz. cyt., s. 99; A. Wuwer, *Jan Paweł II – piekarski pielgrzym...*, dz. cyt., s. 45–46, 48; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 47–48. Całość utworu zob. Aneks 2.

¹⁷ Julia Brystygierowa (1902–1975) nazywana „Krwawą Luną”, funkcjonariusz Aparatu Bezpieczeństwa, Dyrektor departamentu V (później III) Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego. Określenie „Krwawa Luna” wzięło się stąd, że miała stosować przemoc wobec przesłuchiwanym więźniów. Pod takim tytułem ukazały się publikacje książkowe poświęcone jej osobie, np. P. Bukalska, *Krwawa Luna*, Warszawa 2016. Zob. także J. Żaryn, *Córka marnotrawna czyli Luna w Laskach*, „Biuletyn IPN” 11 (2005) nr 58, s. 45, 48–50.

¹⁸ J. Wycisło, *Geneza stanowych pielgrzymek...*, dz. cyt., s. 99; K. Heska Kwaśniewicz, *Zbyszko Bednorz*, Opole 1997, s. 26–29; *Bednorz Zbyszko*, w: *Encyklopedia wiedzy o Kościele na Górnym Śląsku*, red. J. Myszor, silesia.edu.pl/index.php/Bednorz_Zbyszko [dostęp: 27 XII 2019 r.].

¹⁹ Rozmowa z abp. Wiktorem Skworcem z 3 IV 2014 r. Zob. także A. Klich, *Kaj my som, w: Z tej ziemi. Śląski kalendarz katolicki na rok 2008*, Katowice 2007, s. 79.

Dochodziło także do wyłączania prądu. W celu ograniczenia pielgrzymek zlikwidowano również stację kolejową w pobliskim Szarleju oraz linię tramwajową. Ponadto aby odciągnąć ludzi od pielgrzymowania, władze organizowały imprezy sportowe, wydarzenia kulturalne, wycieczki zakładowe itp. Zdarzały się także ingerencje w przebieg trasy wymarszu oraz odmowy wydania odpowiedniego zezwolenia na jego organizowanie. Pielgrzymów zdążających do Piekar często też legitymowano, straszono utratą pracy lub brakiem możliwości awansu zawodowego. Jeżeli dochodziło do takiej sytuacji, biskup katowicki Herbert Bednorz interweniował osobiście w obronie poszkodowanego²⁰.

Mimo inwigilacji ze strony Służby Bezpieczeństwa pielgrzymki stanowe były organizowane nadal. Mężczyźni mówili wówczas, że pielgrzymują „tym pieronom na złość”. Postawa mieszkańców Górnego Śląska w okresie PRL pokazuje, że trudno ich było zniechęcić, przestraszyć lub skusić czymś innym. Do Piekar bowiem pielgrzymowano na przekór władzy. Była to także okazja do manifestowania wiary oraz jedyne miejsce, gdzie mówiło się prawdę. Podczas pielgrzymek pątnikom towarzyszyli duszpasterze²¹.

Pielgrzymki od początku służyły dialogowi społecznemu i komentowaniu aktualnej sytuacji. Dlatego biskupi katowicki i kaznodzieje pielgrzymkowi mówili m.in. o eliminowaniu religii ze szkół, problemie budownictwa sakralnego, świętowaniu niedzieli, braku szacunku dla robotników oraz ograniczaniu wolności słowa. Piel-

²⁰ Zob. Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu Oddział w Katowicach [dalej: IPN Ka] 093/502, k. 4–34; IPN Ka/030/120, k. 51; Rozmowa z abp. Wiktoorem Skworcem z 3 IV 2014 r.; Rozmowa z ks. Bernardem Rottau i ks. Andrzejem Norasem z 15 IX 2014 r. (w zbiorach autora); Rozmowa z Joanną Grajewską-Wróbel z 10 IV 2014 r. (w zbiorach autora), która przytoczyła opowieść koleżanki mieszkającej w kamienicy znajdującej się na wprost wejścia na Wzgórze Kalwaryjskie. Podczas pielgrzymki rodzice tej osoby za pieniądze udostępniali mieszkanie i przeprowadzali się w inne miejsce. W tym czasie mieszkanie służyło jako miejsce nasłuchu i fotografowania pielgrzymów. Zob. także K. Banaś, *Z przeszłości – fotografie z ukrycia*, „Z Piekarskich Wież. Miesięcznik Parafialno-Sanktuaryjny” 2 (2013), nr 215, s. 12; J. Górecki, *Piekary w tradycji pielgrzymowania...*, art. cyt., s. 21–23. Zagadnienie dotyczące represji wobec pielgrzymów piekarskich jest szerokie. Z pewnością ważną rolę w badaniach na ten temat odgrywają materiały operacyjne znajdujące się w Oddziałowym Biurze Udostępniania i Archiwizacji Danych Instytutu Pamięci Narodowej w Katowicach. Znajdują się tu m.in. stenogramy nagrań przemówień i kazań oraz zdjęcia operacyjne, wytyczne dotyczące pielgrzymek i listy wydanych zezwoleń dla poszczególnych parafii z terenu aglomeracji organizujących piesze pielgrzymki. Więcej na ten temat: zob. K. Banaś, *Komunistyczny aparat...*, dz. cyt.

²¹ IPN Ka/030/120, k. 19–23, 25–33; IPN Ka/030/208, k. 12–19, 51–54; IPN Ka, IPN Ka 030/225, k. 16–31; Rozmowa z ks. Rajmundem Machulcem z 10 II 2014 r. (w zbiorach autora); J. Myszor, *Historia diecezji katowickiej*, dz. cyt., s. 528–529; J. Górecki, *Sanktuarium Matki...*, dz. cyt., s. 187–191; Ł. Marek, *Piekary w PRL, w: 350-lecie kultu Matki Bożej...*, dz. cyt., s. 56–70.

grzymka miała charakter manifestacji ludzi pracy. Wiele zagadnień poruszanych w przemówieniach i kazaniach odnosiło się do całego kraju. Szczególną rangę męskim pielgrzymkom nadał bp Bednorz, który zapraszał do udziału delegacje z innych zakładów pracy oraz gości zza granicy. Pielgrzymki męskie przyczyniły się do tego, że bp. Bednorza określano mianem biskupa robotników, gdyż duszpasterstwo ludzi pracy było ważnym elementem jego posługi biskupiej. W ten sposób sprzeciwiał się tzw. obrzędowości świeckiej, popieranej m.in. przez Front Jedności Narodu i związki zawodowe działające w PRL w ramach utworzonej w 1949 r. Centralnej Rady Związków Zawodowych. Ich członkowie często należeli do PZPR²².

W pielgrzymkach męskich uczestniczył metropolita krakowski, kard. Karol Wojtyła, który w latach 1968, 1971 oraz 1973–1978 był kaznodzieją pielgrzymkowym. Podczas pielgrzymek w latach 1965–1967 i 1972 arcybiskup krakowski przemawiał do zgromadzonych na nabożeństwie popołudniowym. Po jego wyborze na Stolicę Piotrową do Piekar pielgrzymowali jego następcy w Krakowie: kard. Franciszek Macharski, kard. Stanisław Dziwisz i abp Marek Jędraszewski. Papież Jan Paweł II co roku wysyłał przesłanie do pielgrzymów²³, co kontynuował także

²² IPN Ka, *Sprawa obiektowa Piekary 1978*, IPN Ka/030/207, k. 62–68 (tamże stenogram przemówienia bp. Bednorza); Rozmowa z arcybiskupem Wiktoorem Skworcem z 3 IV 2014 r., *Biskup robotników. Przemówienia bp. Bednorza w Piekarach Śląskich*, dodatek CD do „Gościa Niedzielnego” przygotowany na pielgrzymkę mężczyzn i młodzieńców w 2008 r., ścieżka nr 8; *Ciągle tonę i chwytam Jezusa. Z arcybiskupem Damianem Zimoniem rozmawia A. Petrowa Wasilewicz i ks. J. Szymik*, Katowice 2002, s. 37–38; A. Kołek, *Problematyka społeczno-religijna w kaznodziejstwie biskupa Herberta Bednorza (1967–1989)*, Katowice 2002, s. 123–125; J. Górecki, *Sanktuarium Matki...*, dz. cyt., s. 194–206; H. Olszar, „Niedziela Boża i nasza”. *Walka biskupa Herberta Bednorza z władzą ludową o dzień wolny od pracy*, w: *Świętowanie niedzieli w wymiarze społeczno-etycznym*, red. A. Wuwer, Katowice 2013, s. 36–43; M. Łuczak, *Od katolicyzmu społecznego do teologii społecznej*, w: *350-lecie kultu Matki Bożej...*, dz. cyt., s. 73–75; M. Łuczak, *Teologia społeczna...*, dz. cyt., s. 213, 231–233, 256–258; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 140–141; D. Szlachta, *Tematy społeczne...*, art. cyt., s. 75–76; J. Neja, *Pierwsi w kraju. Komitet Wolnych Związków Zawodowych w Katowicach*, „Biuletyn IPN. Pismo o najnowszej historii Polski” 4 (2018), nr 149, s. 18–20; D. Szlachta, *Herbert Bednorz (1908–1989), „biskup robotników”*, w: *Logos i ethos w polityce. Księga jubileuszowa Profesora Stanisława Wójcika*, red. A. Łukasik-Turecka, K. Słowiński, Lublin 2020, s. 77–97.

²³ Wyjątek stanowiła pielgrzymka mężczyzn w 1983 r. Powodem było nawiedzenie Górnego Śląska przez papieża w ramach pielgrzymki. W czasie nabożeństwa na Muchowcu Jan Paweł II modlił się 20 czerwca 1983 r. przed oryginałem obrazu Matki Bożej Piekarskiej. Pielgrzymka majowa była bezpośrednim przygotowaniem do tego wydarzenia. Zob. Rozmowa z abp. Wiktoorem Skworcem z 3 IV 2014 r.; G. Olszowski, *W służbie duszpasterstwu...*, dz. cyt., s. 422–424; W. Hudek, *Muzyka liturgiczna...*, dz. cyt., s. 237. Przemówienie papieskie: zob. *Mówię do Was „Szczęść Boże”. Ojciec Święty Jan Paweł II w Piekarach Śląskich*, wyd. 2, Katowice 2005, s. 93–103 (tamże również telegramy do

Benedykt XVI. Tuż przed śmiercią do pielgrzymów zebranych na pielgrzymce mężczyzn przemawiał także papież Jan XXIII²⁴.

Wskutek przemiany politycznej i społecznej w 1989 r. zmienił się również charakter pielgrzymek piekarskich. Obecnie przekazują one nadzieję, która pomaga odnaleźć się w nowej rzeczywistości będącej skutkiem restrukturyzacji przemysłu, likwidacji kopalń oraz wzrostu bezrobocia. Dlatego 19 marca 2001 r. arcybiskup katowicki Damian Zimoń opublikował list poświęcony tej tematyce. W dokumencie tym można znaleźć także odniesienie do treści przekazywanych pątnikom na Wzgórzu Piekarskim²⁵. Oprócz tego abp Zimoń mówił m.in. o emigracji zarobkowej, kryzysie rodziny i jej rozbięciu, problemie etyki pracy, świętowaniu niedzieli i nadgodzinach²⁶.

Równocześnie w okresie posługi abp. Zimonia na pielgrzymkach coraz częściej pojawiały się także inne grupy społeczne, takie jak samorządowcy i politycy. Ukazuje to ważną rolę sanktuarium piekarskiego również w dzisiejszych czasach. Dlatego w związku z ruchem pątniczym podjęto refleksję naukową nad kwestiami społecznymi. Służyły temu sympozja odbywające się przed pielgrzymką mężczyzn i młodzieńców w latach 1992–2016. Wśród organizatorów wydarzenia należy wymienić: Urząd Miasta Piekary Śląskie, Instytut Górnośląski i Wydział Teologiczny

pielgrzymów); A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 331–337.

²⁴ Rozmowa z abp. Damianem Zimoniem z 13 XII 2013 r.; Rozmowa z abp. Wiktorem Skworcem z 3 IV 2014 r.; *Ciągle tonę...*, dz. cyt., s. 18; J. Wycisło, *Pielgrzymki piekarskie...*, dz. cyt., s. 83, 89; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 67–80, 311–312.

²⁵ Rozmowa z abp. Damianem Zimoniem z 13 XII 2013 r. Dokument nosi tytuł *Kościół katolicki na Śląsku wobec bezrobocia* (red. A. Wuwer, P. Kurzela, Katowice 2001). Zob. także „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Kurii Metropolitalnej w Katowicach” [dalej: WA] 69 (2001), nr 3, s. 166–190; D. Zimoń, *Pochylmy się nad bezrobociem*, Katowice 2002, s. 17–55; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 358–381. List Episkopatu na ten temat ukazał się w październiku 2001 r. Zob. *W trosce o nową kulturę życia i pracy. List społeczny Episkopatu Polski na temat bezrobocia*, WA 69 (2001), nr 11, s. 500–518. Por. D. Zimoń, *Pochylmy się...*, dz. cyt., s. 151–180.

²⁶ Rozmowa z abp. Damianem Zimoniem z 13 XII 2013 r. H. Olszar, *Iustitia socialis Kościoła katowickiego w czasach zniewolenia i wolności*, w: *Sprawiedliwość i miłość społeczna...*, dz. cyt., s. 57–60; D. Szlachta, *Tematy społeczne...*, art. cyt., s. 76–78, 81. Szczegółowy katalog tematów poruszanych przez arcybiskupa podczas majowych pielgrzymek: zob. A. Wuwer, *Katolicka nauka społeczna w nauczaniu piekarskim arcybiskupa Damiana Zimonia podczas pielgrzymek mężczyzn w latach 1986–2004*, w: *Rocznice, które... wspominają, uobecniają i zapowiadają. Zagadnienia teologiczne, socjologiczne i historyczne*, red. J. Kozyra, M. Łuczak, Katowice 2005, s. 33–76.

Uniwersytetu Śląskiego. A zatem pielgrzymka mężczyzn przyczyniła się także do rozwoju sanktuarium piekarskiego jako ośrodka naukowego²⁷.

Obecnie pielgrzymka mężczyzn i młodzieńców jest częścią Metropolitalnego Święta Rodziny, które rozpoczyna się w połowie maja i trwa do pierwszych dni czerwca. Jego inicjatorami są: abp Damian Zimoń i prezydent miasta Zabrze Małgorzata Mańka-Szulik. Pomysł tego przedsięwzięcia zrodził się po pielgrzymce metropolii katowickiej do Rzymu z okazji 750. rocznicy śmierci św. Jacka. Uczestniczyli w niej również samorządowcy oraz wojewoda śląski Tomasz Pietrzykowski. Obecnie w ramach święta odbywają się m.in. imprezy kulturalne, dyktando dla rodzin i nabożeństwa w ich intencji. Po raz pierwszy obchody Święta Rodziny odbyły się w 2008 r.²⁸

Pielgrzymki męskie łączono z różnymi ważnymi wydarzeniami z życia diecezji i Kościoła w Polsce. Do takich wydarzeń należy zaliczyć uroczystość rekonstrukcji obrazu Matki Bożej Piekarskiej z 13 czerwca 1965 r. oraz Millennium Chrztu Polski, które w piekarskim sanktuarium świętowano 22 maja 1966 r. Podczas pielgrzymki majowej w 2005 r. poświęcono pomnik Jana Pawła II znajdujący się przy wejściu na Kalwarię, a w 2012 r. kard. Stanisław Dziwisz przekazał sanktuarium piekarskiemu relikwie papieża Polaka²⁹.

Pielgrzymki kobiet i panien

Początków pielgrzymki kobiet należy doszukiwać się w okresie międzywojennym. W dniach 11–13 sierpnia 1933 r. w Piekarach zwołano Zlot Młodzieży Polskiej Żeńskiej. Jego owocem był Diecezjalny Zjazd Sodaliczki Żeńskiej z 3 września 1933 r. W jego ramach bp Adamski zdecydował o połączeniu sodaliczki w jedną orga-

²⁷ Rozmowa z abp. Damianem Zimoniem z 13 XII 2013 r. Rozmowa z abp. Wiktoorem Skworem z 3 IV 2014 r.; Rozmowa z prof. Wojciechem Świątkiewiczem z 18 VIII 2014 r. (w zbiorach autora); Rozmowa z ks. Arkadiuszem Wuwerem z 3 IV 2014 r. W latach 2010–2013 sympozjum było dwudniowe. Wówczas pierwszego dnia obrady toczyły się w auli Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego. W pozostałych przypadkach było to wydarzenie jednodniowe i odbywało się w Piekarach Śląskich. Zob. np. *350-lecie kultu Matki Bożej...*, dz. cyt., s. 196–197. Por. *Jak żyć odpowiedzialnie w nieodpowiedzialnym świecie? Odpowiedzialność jako cnota chrześcijańska i wartość społeczna*, red. A. Wuwer, Katowice 2007, s. 236–237; A. Wuwer, *Dorobek piekarskich sympozjów naukowych w monografiach konferencyjnych (1992–2016)*, ŚSHT 51 (2018), z. 1, s. 192–209.

²⁸ Rozmowa z abp. Damianem Zimoniem z 13 XII 2013 r.; D. Kored, *Jak Ślązacy o tablicę św. Jacka się starali*, w: *Z tej ziemi. Śląski kalendarz katolicki na rok 2013*, Katowice 2012, s. 111–112, 117–121.

²⁹ Zob. *Relikwie błogosławionego papieża Jana Pawła II dla sanktuarium Matki Sprawiedliwości i Miłości Społecznej w Piekarach Śląskich*, WA 80 (2012), nr 5, s. 288–292; P. Mrozek, *Historia trzech koronacji*, wyd. 2, Piekary Śląskie 2015, s. 14–19; K. Banaś, *Milenijne pielgrzymowanie do piekarskiego sanktuarium 22 maja 1966 r.*, w: *Caritas w globalnej wiosce...*, dz. cyt., s. 76–89; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 91–100, 264.

nizację, która w święto Wniebowzięcia NMP miała się gromadzić na pielgrzymce do Piekar Śląskich. Bardzo szybko okazało się, że w pielgrzymkach brały udział także kobiety niezrzeszone w sodalicjach. Ostatnia pielgrzymka przed wojną odbyła się 15 sierpnia 1939 r.³⁰

Po zakończeniu II wojny światowej powrócono do tradycji pątniczej. W pierwszej pielgrzymce po zakończeniu działań wojennych uczestniczyło około 60 tys. kobiet i panien. Podczas pielgrzymki w 1946 r. nastąpił akt ofiarowania diecezji Niepokalanemu Sercu Maryi. Początkowo pielgrzymkę organizowano 15 sierpnia, kiedy przypada uroczystość Wniebowzięcia NMP. Od 1961 r. pielgrzymka odbywa się w niedzielę po tej uroczystości. Wymusiła to ustawa z listopada 1960 r., na mocy której uroczystość Wniebowzięcia NMP została zniesiona jako dzień wolny od pracy. Święto to zostało przywrócone na nowo na mocy ustawy z 17 maja 1989 r. Obecnie dzień 15 sierpnia ma także rangę święta państwowego, ponieważ jest to dzień Wojska Polskiego oraz rocznica „cudu nad Wisłą”³¹.

Od swego początku po II wojnie światowej pielgrzymka kobiet pozostawała w cieniu pielgrzymki męskiej. Początkowo spowodowane to było małym zainteresowaniem zjazdami sodalicyjnymi. W okresie posługi bp. Herberta Bednorza większe znaczenie męskich pielgrzymek wynikało z tego, że postrzegano je jako pielgrzymki świata pracy. Jak tłumaczy abp. Wiktor Skworc, sanktuarium piekarskie pełniło rolę „ambony społecznej”, natomiast pielgrzymki piekarskie określano jako „pielgrzymki górników, hutników i innych robotników”³².

Mniejsze zainteresowanie pielgrzymką sierpniową wpływało także z charakteru śląskiej rodziny określanej mianem patriarchalnej. Według tego modelu mężczyzna jako mąż i ojciec odpowiadał za utrzymanie rodziny, podejmował więc pracę zarobkową. Kobieta zajmowała się domem i dziećmi, stąd nie zatrudniała się w pracy na stałe. Skromniejszy charakter pielgrzymki kobiet w porównaniu z pielgrzymką męską można zauważyć, porównując listę kaznodziejów z tego okresu.

³⁰ J. Wycisło, *Kronika dziejów sanktuarium maryjnego i Piekar na Śląsku do 1945 roku*, Katowice 2015, s. 1083–1090, 1100–1101; M. Łuczak, *Kult ponad granicami...*, art. cyt., s. 149–150; J. Górecki, *Z wdzięcznością...*, dz. cyt., s. 303–305; J. Górecki, *Sanktuarium Matki...*, dz. cyt., s. 223–224.

³¹ Rozmowa z ks. Józefem Klemensem z 4 IV 2014 r. (w zbiorach autora). Wspomina on, że w okresie jego pracy duszpasterskiej w Piekarach Śląskich (w latach 1961–1968) pielgrzymka kobiet odbywała się w niedzielę po 15 sierpnia. K. Banaś, *Komunistyczny aparat...*, dz. cyt., s. 71–72. Zmiana terminu pielgrzymki kobiet na 15 sierpnia nastąpiła wyjątkowo w 2002 r., ponieważ w dniach 16–19 sierpnia odbywała się pielgrzymka Jana Pawła II. Zob. D. Zimoń, *Zaproszenie na pielgrzymkę kobiet i dziewcząt do Piekar Śląskich*, WA 70 (2002), nr 7–8, s. 316–317; A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et familiae advocata. Przesłanie społeczne biskupów katowickich podczas stanowych pielgrzymek kobiet do Piekar Śląskich (1966–2016). Edycja źródeł z komentarzem*, Katowice 2017, s. 177.

³² Rozmowa z abp. Damianem Zimoniem z 13 XII 2013 r.; Rozmowa z abp. Wiktorem Skworcem z 3 IV 2014 r.

Po Millennium Chrztu Polski na pielgrzymce majowej bardzo często pojawiali się biskupi z innych diecezji polskich oraz goście zagraniczni. Kilkakrotnie kaznodzieją pielgrzymkowym podczas męskich pielgrzymek był arcybiskup krakowski Karol Wojtyła. W czasie pielgrzymek kobiet kazania głosił biskup ordynariusz, biskupi pomocniczy lub kapłani diecezji katowickiej³³.

Wskutek obecnej sytuacji również pielgrzymki sierpniowe mają swoje znaczenie społeczne. Przyczyniły się do tego obrady Okrągłego Stołu, zmiany społeczno-polityczne oraz coraz częstsze podejmowanie przez kobiety pracy zarobkowej oprócz opieki nad domem i dziećmi. Zainteresowanie pielgrzymkami kobiet można zauważyć zwłaszcza w okresie posługi abp. Damiana Zimonia. Dlatego z tej okazji arcybiskupi katowiccy często mówią o rodzinie jako podstawowej komórce społecznej, w której kobieta ma do odegrania ważną rolę³⁴.

W pielgrzymkach kobiet uczestniczą również siostry zakonne pracujące na terenie archidiecezji katowickiej oraz samorządowcy, politycy i przedsiębiorcy. Dlatego obok pielgrzymki męskiej jest to najważniejsze wydarzenie związane z sanktuarium piekarskim³⁵.

Przebieg pielgrzymki i nabożeństwa w sanktuarium

Obie pielgrzymki stanowe cieszą się wypracowaną przez lata tradycją, która przejawia się także w ich stałym przebiegu i programie uroczystości pielgrzymkowych³⁶. Parafie aglomeracji górnośląskiej często w obie strony pielgrzymują pieszo. Pielgrzymka ma wówczas charakter procesji z krzyżem na czele. Zazwyczaj z grupą wędruje duszpasterz (proboszcz lub wikariusz). Grupy docierające do sanktuarium pieszo wyruszają spod kościoła parafialnego we wczesnych godzinach porannych.

³³ Rozmowa z abp. Wiktorem Skworcem z 3 IV 2014 r. Kaznodziejami podczas pielgrzymki kobiet w okresie posługi bp. Bednorza byli: tenże hierarcha (1971, 1972, 1975), bp Józef Kurpas (1977, 1984), bp Czesław Domin (1970, 1976, 1978, 1982) i bp Janusz Zimniak (1981, 1983). Poza tym kazania głosili m.in. księża: Franciszek Jerominek (1968), Romuald Rak (1969), Władysław Basista (1974), Józef Kiedos (1979) i Benedykt Woźnica (1980). Zob. A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et familiae advocata...*, dz. cyt., s. 25–30. Pielgrzymka mężczyzn z tego okresu: por. A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 67–69.

³⁴ Rozmowa z abp. Damianem Zimoniem z 13 XII 2013 r.; Rozmowa z abp. Wiktorem Skworcem z 3 IV 2014 r. Odnośnie do przemówień biskupów katowickich: zob. szerzej A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et familiae advocata...*, dz. cyt.

³⁵ Rozmowa z abp. Damianem Zimoniem z 13 XII 2013 r.; Rozmowa z abp. Wiktorem Skworcem z 3 IV 2014 r.; *Ciągle tonę...*, dz. cyt., s. 10–11; J. Górecki, *Sanktuarium Matki...*, dz. cyt., s. 225, 228–242; M. Łuczak, *Teologia społeczna...*, dz. cyt., s. 273–279, 293–295, 310–314, 481–482; D. Szlachta, *Tematy społeczne...*, art. cyt., s. 78.

³⁶ *Sanktuarium Matki Sprawiedliwości i Miłości Społecznej w Piekarach Śląskich*, Wrocław [b.r.], s. 98–113, 122–161 (tamże dokumentacja fotograficzna z obu pielgrzymek stanowych do Piekar).

Przed wymarszem odbywa się obrzęd błogosławieństwa pielgrzymów. Przebieg wędrówki zależy od duszpasterza, który idzie z grupą. Ks. prof. Górecki wspomina, że jako proboszcz w Nowym Bytomiu podczas przechodzenia przez obszar zabudowany prowadził śpiewy. Podczas marszu przez pola trwało milczenie³⁷.

Po dotarciu do sanktuarium pielgrzymi uczestniczą w nabożeństwach, których porządek również jest stały. To także wynika z kontynuowanej do dnia dzisiejszego tradycji pielgrzymkowej. Przykładowy przebieg uroczystości w sanktuarium ukazuje program pielgrzymki męskiej z 2006 r. (zob. Aneks 1)³⁸.

W archiwum sanktuarijnym w Piekarach Śląskich znajduje się więcej programów z obu pielgrzymek stanowych. Każdy z nich zawiera punkty, które wymieniono powyżej. Programy z poszczególnych lat mogą różnić się mniejszą lub większą szczegółowością³⁹.

A zatem uroczystości w Piekarach Śląskich rozpoczynają się ok. godziny 8.00 rano śpiewem *Godzinek ku czci Niepokalanego Poczęcia NMP*. Nabożeństwu przewodzi kapłan zwany komentatorem, który także intonuje i prowadzi śpiewy podczas Mszy Świętej oraz podaje ogłoszenia dotyczące przebiegu uroczystości. Przez wiele lat funkcję komentatora pełnił ks. prof. Romuald Rak⁴⁰. Po nim przejęli ją m.in. księ-

³⁷ Rozmowa z abp. Damianem Zimoniem z 13 XII 2013 r.; Rozmowa z ks. Janem Góreckim z 5 IV 2014 r. Przykładowe nabożeństwo wymarszu: zob. *Agenda liturgiczna*, oprac. zbior., red. J. Paliński, Katowice 2011, s. 464–466.

³⁸ A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 51–52. Przykładowy program pielgrzymki kobiet: zob. A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et familiae advocata...*, dz. cyt., s. 20–21.

³⁹ Dokumentacja pielgrzymkowa: zob. Archiwum Parafii Imienia NMP i św. Bartłomieja w Piekarach Śląskich, Teczki zatytułowane *Pielgrzymki kobiet. Materiały, programy* oraz *Pielgrzymki mężczyzn. Materiały, programy*. Wyjątek stanowi rok 2020, kiedy wskutek epidemii koronawirusa i obostrzeń sanitarnych program pielgrzymki był skromniejszy. Z powodu ograniczenia liczby wiernych można było śledzić transmisję przez telewizję, radio oraz Internet. Program transmisji obu pielgrzymek obejmował hołd oddany Matce Bożej Piekarskiej, przemówienie arcybiskupa katowickiego Wiktora Skworca oraz Mszę Świętą z homilią. W maju głównym celebrazem i kaznodzieją był abp Grzegorz Ryś z Łodzi. W sierpniu był nim abp Jan Romeo Pawłowski – pracownik Sekretariatu Stanu w Rzymie. Archidiecezja Katowicka, *Transmisja Pielgrzymki świata męskiego do Matki Boskiej Piekarskiej*, archidiecezjakatowicka.pl/o-diecezji/aktualnosci/1338-transmisja-pielgrzymki-swiatego-meskiego-do-matki-boskiej-piekarskiej [dostęp: 1 VIII 2020 r.]; Archidiecezja Katowicka, *Metropolita dziękuje i zaprasza*, archidiecezjakatowicka.pl/o-diecezji/aktualnosci/1387-metropolita-dziekuje-i-zaprasza [dostęp: 1 VIII 2020 r.].

⁴⁰ Romuald Rak (ur. 29 grudnia 1920 r., zm. 24 września 2003 r.) – wieloletni profesor Śląskiego Seminarium Duchownego w Krakowie i Katowicach, wykładowca KUL, kompozytor. W. Hudek, *Muzyka liturgiczna...*, dz. cyt., s. 266–271; Rak Romuald, w: *Słownik biograficzny duchowieństwa (archi)diecezji katowickiej 1922–2008* [dalej: SBDK], red. J. Myszor, Katowice 2009, s. 330–331.

za: Stefan Cichy⁴¹, Roman Kempny⁴² i Stanisław Puchała⁴³. Obecnie komentatorem jest ks. dr Jacek Plech, od 2012 r. proboszcz parafii pw. Matki Bożej Częstochowskiej w Katowicach-Podlesiu⁴⁴.

Po godzinkach przychodzi czas na nabożeństwo różańcowe, które we wcześniejszych latach prowadził diecezjalny duszpasterz mężczyzn (w maju) lub kobiet (w sierpniu). Taki stan rzeczy trwał do 2012 r., kiedy zlikwidowano duszpasterstwo stanowe w dotychczasowej formie. W rozważaniach różańcowych prowadzący nawiązywał do hasła pielgrzymki, dlatego też w ich treści można natrafić na zagadnienia społeczne. Bp Marek Szkudło wyjaśnia to tym, że rozważania różańcowe, przemówienie arcybiskupa katowickiego oraz kazanie pielgrzymkowe koncentrują się wokół hasła pielgrzymki⁴⁵.

Następnie kustosz sanktuarium wprowadzał biskupów do bazyliki piekarskiej spod budynku probostwa. Przed wejściem do bazyliki biskupi całują krzyż, potem następuje pokropienie wiernych wodą święconą. Później biskupi uczestniczą wraz z ludem w nabożeństwie ze śpiewem *Litanii do Matki Bożej Piekarskiej*, której obecna wersja zatwierdzono w 1984 r. Autorem melodii litanii jest ks. Romuald Rak. Po nabożeństwie odbywa się procesja z obrazem na Wzgórze Kalwaryjskie i powitanie obrazu przez przedstawiciela pielgrzymów⁴⁶.

⁴¹ Stefan Cichy (ur. 30 marca 1939 r.) –wówczas rektor Śląskiego Seminarium Duchownego w Katowicach. W latach 1998–2005 biskup pomocniczy archidiecezji katowickiej, a następnie ordynariusz diecezji legnickiej. Od 2014 r. przebywa na emeryturze. A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et familiae advocata...*, dz. cyt., s. 36.

⁴² Roman Kempny (ur. 31 grudnia 1954 r., zm. 2 marca 2002 r.) – ceremoniarz katedralny, sekretarz abp. Damiana Zimonia, redaktor „Gościa Niedzielnego”. *Kempny Roman*, w: SBDK, s. 154–155.

⁴³ Stanisław Puchała (ur. 22 września 1948 r.) – w latach 1998–2013 proboszcz parafii Chrystusa Króla w Katowicach, wcześniej wieloletni duszpasterz akademicki. Zob. *Puchała Stanisław*, w: *Encyklopedia wiedzy o Kościele na Górnym Śląsku*, red. J. Myszor, silesia.edu.pl/index.php?title=Puchała_Stanisław&oldid=86418 [dostęp: 6 VIII 2020 r.].

⁴⁴ Rozmowa z ks. Jackiem Plechem z 5 IV 2014 r. (w zbiorach autora); W. Hudek, *Muzyka liturgiczna...*, dz. cyt., s. 194–195.

⁴⁵ Zob. Rozmowa z bp. Markiem Szkudłą z 4 IV 2014 r. (w zbiorach autora); Rozważania różańcowe udostępnione przez bp. Marka Szkudłę (w zbiorach autora). Diecezjalnymi duszpasterzami mężczyzn byli księża: Józef Stokowy (do 1969 r.), Józef Porcek (do 1977 r.), Alojzy Klon (do 1987 r.), Gerard Gulba (do 2000 r.) i Marek Szkudło (do 2012 r.). Zob. *Porcek Józef*, w: SBDK, s. 320–321; *Stokowy Józef*, w: SBDK, s. 379–380; J. Pawliczek, *Śp. ks. prałat Alojzy Klon*, WA 77 (2009), nr 3, s. 136–137. Ostatnim archidiecezjalnym duszpasterzem kobiet w latach 2002–2012 był ks. Bogusław Płonka. Przed nim duszpasterzami kobiet na szczeblu diecezjalnym byli m.in. księża: Józef Smandzich (od 1968 r.), Bernard Czernecki, Jerzy Lisczyk i Jan Morcinek. Zob. Rozmowa z bp. Markiem Szkudłą z 4 IV 2014 r.; Wypowiedź ks. Bogusława Płonki z 3 IX 2014 r. (w zbiorach autora); *Smandzich Józef*, w: SBDK, s. 368.

⁴⁶ W. Hudek, *Muzyka liturgiczna...*, dz. cyt., s. 79, 399. Tekst litanii: zob. *Skarbiec modlitw i pieśni*, oprac. zbior., Katowice 2013, s. 433–435; zob. także *Agenda liturgiczna*, dz. cyt.,

Kolejnym ważnym punktem pielgrzymek stanowych jest konferencja biskupa katowickiego, który w oparciu o naukę społeczną Kościoła, porusza ważne kwestie społeczne⁴⁷. Dzięki tym konferencjom sanktuarium piekarskie zyskało miano ambony społecznej. Biskupi katowiccy podczas konferencji omawiali problem godności człowieka. Szczególne znaczenie pielgrzymkom nadał bp Herbert Bednorz, który walczył o godność robotników. Był to sprzeciw wobec zniewolenia człowieka, łamania praw obywatelskich oraz narzucaniu ateizmu. Bp Bednorz zwalczał konsekwentnie wprowadzony pod koniec lat 70. system czterobrygadowy w górnictwie. W ten sposób powstało także hasło „niedziela jest Boża i nasza”. Ks. prof. Jerzy Myszor uważa, że pielgrzymki stawały się „instytucją duszpasterstwa robotników”⁴⁸.

Tematykę społeczną kontynuują następcy bp. Bednorza: abp. Damian Zimonia i abp. Wiktor Skworc. W ich nauczaniu można dostrzec wątki nawiązujące do aktualnej sytuacji społecznej będącej wynikiem przemian ustrojowych 1989 r. A więc arcybiskupi wielokrotnie poruszali problem bezrobocia oraz handlu niedzielnego. Celem ich nauczania zawsze było także wlanie otuchy w ludzkie serca, co okazuje się szczególnie potrzebne w obecnych czasach. Po przemówieniu biskup pomocniczy odczytywał telegram papieża Jana Pawła II lub Benedykta XVI do zgromadzonych pielgrzymów⁴⁹.

s. 611–613; Śpiewnik kościelny, red. A. Reginek, Archidiecezjalna Komisja Sztuki Sakralnej, Katowice 2010, s. 868–871; W. Hudek, *Muzyka liturgiczna...*, dz. cyt., s. 271, 399–401 (w dwóch ostatnich pozycjach zamieszczono także zapis nutowy melodii litanii autorstwa ks. Romualda Raka).

⁴⁷ Konferencje z obu pielgrzymek stanowych zebrano w publikacjach książkowych. Udało się dotrzeć do większości tekstów lub nagrań. Pielgrzymki mężczyzn i młodzieńców: zob. A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et iustitia in re sociali...*, dz. cyt.; pielgrzymki kobiet i panien: zob. Wuwer A., Szlachta D., *Mater et familiae advocata...*, dz. cyt.

⁴⁸ Rozmowa z abp. Damianem Zimoniem z 13 XII 2013 r.; Rozmowa z abp. Wiktoorem Skworcem z 3 IV 2014 r.; Rozmowa z ks. Janem Góreckim z 5 IV 2014 r.; J. Górecki, *Pielgrzymowanie do Piekar Śląskich w XIX i XX wieku*, red. M. Łuczak, Katowice–Piekary Śląskie 2005, (Studia Piekarskie 1), s. 38–44; J. Myszor, *Historia diecezji katowickiej*, dz. cyt., s. 502–504; I. Celary, *Religijno-społeczny wymiar nauczania piekarskiego biskupa Herberta Bednorza*, w: *Biskup Herbert Bednorz...*, dz. cyt., s. 63–74; H. Olszar, *Iustitia socialis...*, dz. cyt., s. 55; B. Woźnica, Ks. *Biskup Herbert Bednorz w obronie społecznych interesów świata pracy*, ŚSHT 22 (1989), s. 37–40; M. Łuczak, *Teologia społeczna...*, dz. cyt., s. 155–156, 174–182, 259–262, 265–266; J. Neja, *Dwa strajki – dwa porozumienia*, „Biuletyn IPN” 9–10 (2010), nr 118–119, s. 66–67; A. Grajewski, *Pielgrzymki protestu*, w: *Życie w komunistycznym kraju*, cz. 6, *Robotnicy przeciwko władzy*. Dodatek do „Gościa Niedzielnego” przygotowany we współpracy z Instytutem Pamięci Narodowej, 12.06.2011, s. 12; D. Szlachta, *Tematy społeczne...*, art. cyt., s. 74. Fragmenty przemówień biskupa Bednorza: zob. także *Biskup robotników...*, dz. cyt.

⁴⁹ Rozmowa z abp. Damianem Zimoniem z 13 XII 2013 r.; M. Łuczak, *Teologia społeczna...*, dz. cyt., s. 530; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 61–63, 65–66.

Po przemówieniu biskupa katowickiego jest celebrowana Msza Święta. Podczas niej korzysta się niekiedy ze specjalnego formularza ku czci Matki Bożej Piekarskiej, zatwierdzonego przez Stolicę Apostolską dekretem z 5 sierpnia 1999 r. Mszy Świętej zazwyczaj przewodniczy arcybiskup metropolita krakowski, co zapoczątkował bp Bednorz. Podczas pielgrzymki mężczyzn wśród celebransów są neoprezbiterzy diecezji katowickiej, których przedstawia rektor Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego. Stało się to możliwe od 1970 r., kiedy to święcenia kapłańskie odbywały się tradycyjnie w Wielki Czwartek⁵⁰. Od 1988 r. na święcenia prezbiteratu wyznacza się zazwyczaj drugą lub trzecią sobotę maja. Kazanie wygłasza specjalnie zaproszony kaznodzieja z zewnątrz, który potrafi dostrzec problemy społeczne dotyczące człowieka, wiary i modlitwy. Wielkie znaczenie ma ukazanie życia chrześcijańskiego w regionie tak zurbanizowanym jak Górny Śląsk. Stąd kaznodzieje mówili m.in. o pijaństwie, znieczulicy społecznej, o kulturze współżycia w rodzinach i środowiskach, przestrzeganiu zasad moralnych oraz o zagadnieniach małżeństwa i rodziny. W przypadku pielgrzymek męskich zwyczaj zapraszania kaznodziejów z zewnątrz zapoczątkował bp Herbert Bednorz. Podczas pielgrzymki kobiet po raz pierwszy kaznodzieja z zewnątrz pojawił się w 1986 r. Był nim wówczas ówczesny biskup kielecki, Stanisław Szymecki⁵¹.

Po Mszy Świętej przewidziano czas na posiłek oraz zakup pamiątek i dewocjonałów. Następnie odbywa się nabożeństwo popołudniowe. Początkowo miały miejsce dwa osobne nabożeństwa dla mężów i dla młodzieńców. Przy kościele kalwaryjskim gromadzili się mężowie, przy kaplicy zaś zwanej Wieczernikiem – młodzieńcy. Podobnie na pielgrzymce kobiet odbywały się osobne nabożeństwa dla matek i dla panien. Oba nabożeństwa w latach 80. XX w. zostały zastąpione tzw. Godziną Młodzieżową, w której uczestniczą siostry zakonne lub klerycy śląskiego seminarium

⁵⁰ Pomysł bpa Bednorza związany z przedstawianiem neoprezbiterów mógł także wziąć się z tego, że klerycy w tym okresie podejmowali roczny staż pracy fizycznej w kopalni, hucie lub innym zakładzie pracy, co wydłużało formację seminaryjną o rok. Wówczas wyświęceni księża byli pierwszym rocznikiem, który taką praktykę odbywał. Zob. Rozmowa z abp. Wiktorem Skworcem z 3 IV 2014 r. (który odbywał roczny staż pracy w kopalni „Wirek” w Rudzie Śląskiej); *Ciągle tonę...*, dz. cyt., s. 86–87; J. Myszor, *Historia diecezji katowickiej*, dz. cyt., s. 473–474; D. Szlachta, *Herbert Bednorz (1908–1989)*..., dz. cyt., s. 85.

⁵¹ Rozmowa z abp. Damianem Zimoniem z 13 XII 2013 r.; Rozmowa z abp. Wiktorem Skworcem z 3 IV 2014 r.; *Ciągle tonę...*, dz. cyt., s. 18; W. Hudek, *Muzyka liturgiczna...*, dz. cyt., s. 79–81; A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et familiae advocata...*, dz. cyt., s. 30–39. Wytyczne odnośnie do kaznodziejstwa: zob. *Przepowiadanie Słowa Bożego*, w: *Wiara, modlitwa i życie...*, dz. cyt., s. 42–45; *Przepowiadanie w kościele katowickim*, w: W. Skworec, *Wysłuchani w Ducha. Uchwały II Synodu Archidiecezji Katowickiej*, Katowice 2016, s. 73–75 (szczególnie pkt 238). Tekst formularza ku czci Matki Bożej Piekarskiej: zob. *Mszal rzymski dla diecezji polskich. Dodatek*, wyd. 2, Poznań 2008, s. 51–54; *Tekst polski formularza i czytań mszalnych na 12 września dla archidiecezji katowickiej*, WA 67 (1999), nr 8, s. 319–323.

duchownego⁵², jako że ważną rolę odgrywa w niej element powołaniowy. Jej celem jest zachęta skierowana do ludzi młodych, aby wstępowali do seminarium duchownego lub zgromadzeń zakonnych. Podczas nabożeństwa krótką konferencję głoszą biskupi oraz zaproszeni goście specjalni. Konferencje mają czasami charakter świadectwa⁵³.

Pielgrzymkę mężczyzn kończy nabożeństwo majowe z *Litaniją loretańską*, podczas której trzykrotnie odśpiewuje się wezwanie: „Matko Sprawiedliwości i Miłości Społecznej”⁵⁴. Podczas pielgrzymki kobiet odprawiane są nieszpory maryjne. Dla uczestników obu nabożeństw biskupi wygłaszają kazania. Po nabożeństwie biskup katowicki błogosławi dewocjonalia. Następnie odbywa się procesja do bazyliki z obrazem Matki Bożej, zakończona błogosławieństwem biskupów uczestniczących w pielgrzymce i dziękczynnym *Te Deum laudamus* (*Ciebie, Boże, wielbimy*)⁵⁵ odśpiewywanym w bazylice⁵⁶.

Po zakończeniu pielgrzymki grupy parafialne pieszo wracają do parafii. Przebieg wymarszu jest zależny od pomysłowości duszpasterza, który wędruje z pątnikami. Na granicy parafii pielgrzymów witają parafianie, którzy nie brali udziału w pielgrzymce. Zazwyczaj praktykuje się, że w maju kobiety witają mężczyzn, a w sierpniu mężczyźni witają kobiety. Następnie wszyscy udają się do kościoła parafialnego, gdzie następuje odśpiewanie dziękczynnego *Te Deum laudamus* oraz błogosławieństwo kapłana. Po nim pątnicy rozchodzą się do domów⁵⁷.

Początkowo program obu pielgrzymek był jeszcze poszerzony o odprawiane w sobotę wieczorem nieszpory maryjne i obchody kalwaryjskie. Następnie biskup katowicki odprawiał Mszę Świętą dla pielgrzymów, którą kończyła procesja z obrazem Matki Bożej na Wzgórze Kalwaryjskie. Po niej odbywało się całonocne czuwanie z udziałem parafian i pielgrzymów. W tym czasie można było skorzystać z sakramentu pokuty i pojednania, co jest zalecane przed pielgrzymką w ramach tzw. Triduum w parafiach⁵⁸.

⁵² Zob. Archiwum Archidiecezjalne w Katowicach, sygn. ARz 02354, sygn. ARz 02355.

⁵³ Rozmowa z abp. Wiktorem Skworcem z 3 IV 2014 r.; Rozmowa z ks. Jackiem Plechem z 5 IV 2014 r.

⁵⁴ Wezwanie „Matko Sprawiedliwości i Miłości Społecznej” odmawia się w *Litanii loretańskiej* na terenie archidiecezji katowickiej na podstawie zezwolenia Stolicy Apostolskiej. Zob. Rozmowa z abp. Wiktorem Skworcem z 3 IV 2014 r.

⁵⁵ *Śpiewnik kościelny*, dz. cyt., s. 204–205; *Skarbiec...*, dz. cyt., s. 554–555. Fragment: zob. także J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, wyd. 40 popr., Kraków 2015, s. 544.

⁵⁶ Wyjątkiem był rok 1983, kiedy w ramach przygotowań do pielgrzymki Jana Pawła II w parafiach diecezji katowickiej rozpoczęła się peregrynacja obrazu Matki Bożej Piekarskiej. Dlatego obraz został przeniesiony do parafii Trójcy Przenajświętszej w Piekarach Śląskich-Szarleju. Zob. *Mówię do Was „Szczęść Boże”...*, dz. cyt., s. 85.

⁵⁷ Rozmowa z ks. Janem Góreckim z 5 IV 2014 r.; Zob. także *Agenda liturgiczna*, dz. cyt., s. 613 (tamże błogosławieństwo wiernych po zakończeniu pielgrzymki).

⁵⁸ Uroczystości pielgrzymkowe rozpoczynały się dzień wcześniej nabożeństwem obchodów różańcowych o godz. 16.00. Następnie do 24.00 trwała adoracja. Działo się to jeszcze

Zakończenie

Ważną rolę w życiu każdego sanktuarium odgrywa ruch pielgrzymkowy, kiedy wierni nawiedzają je, przychodząc z prośbami i dziękczynieniem. Specyfika kultowa odgrywa bowiem ważną rolę w funkcjonowaniu sanktuarium.

W przypadku sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej ważną funkcję pełni głoszenie nauki społecznej Kościoła. Wyraża się to przede wszystkim podczas dwóch najważniejszych wydarzeń pielgrzymkowych, jakimi są majowe pielgrzymki mężczyzn i młodzieńców oraz sierpniowe pielgrzymki kobiet i panien. Podczas nich biskup katowicki wygłasza przesłanie, w którym porusza aktualne zagadnienia dotyczące życia społecznego. Najbardziej żywotne problemy można dostrzec na Górnym Śląsku, który jest regionem zurbanizowanym o dużej gęstości zaludnienia. W centralnych wydarzeniach pielgrzymkowych związanych z sanktuarium piekarskim oprócz robotników uczestniczą także politycy, samorządowcy i biznesmeni.

Zagadnienie pielgrzymowania do Piekarskich jest tematem bardzo szerokim, który wymaga głębszej analizy. Z pewnością rodzi się pytanie o motywacje pielgrzymowania do Piekarskich w owych dwóch największych pielgrzymkach. Można przypuszczać, że niemałą rolę odgrywa tu wypracowana przez kilkadziesiąt lat tradycja związana z tym wydarzeniem.

Aneks 1

Program pielgrzymki męskiej do Piekarskich w 2006 r.⁵⁹

I. Przygotowanie

8.30 – Rozważania różańcowe prowadzi ks. prałat Marek Szkudło

Przygotowanie i ogłoszenia – prowadzi ks. prałat Stanisław Puchała

II. Przybycie księży biskupów do bazyliki

9.20 – Wyjście z probostwa

9.30 – Powitanie liturgiczne – ks. prałat Władysław Nieszporek

Dzieci wręczają kwiaty biskupom w bazylice

Krótką adoracja, *Litania do Matki Bożej Piekarskiej* i procesja na Kalwarię

Pieśni procesyjne: *Cześć Maryi; Królowej Anielskiej śpiewajmy; Maryjo, ja Twe dziecko; Dzisiaj pozdrawiamy.*

Gdy procesja zbliża się do szczytu: *Oto kapłan wybrany*

III. Hołd Matce Bożej

w latach 70. XX w. Obecnie nie ma takiej praktyki. Wierni uczestniczą we Mszy Świętej odpustowej lub w parafiach przed wymarszem. Zob. Rozmowa z ks. Bernardem Rottau i ks. Andrzejem Norasem z 15 IX 2014 r. Przykładowe nabożeństwo w ramach Triduum: zob. *Agenda liturgiczna*, dz. cyt., s. 268–271.

⁵⁹ Zapis oryginalny. Zob. Archiwum Parafii Imienia NMP i św. Bartłomieja Apostoła, *Pielgrzymki mężczyzn (materiały, programy)*, teczka 4 (2005–2008).

Chór: *Bogurodzica*

Śpiew: *O Maryjo, witam Cię* (3 razy)

IV. Powitania i pozdrowienia

1. Powitanie obrazu

Śpiew: *Maryjo, Tyś naszą nadzieją*

2. Słowo ks. arcybiskupa Damiana Zimonia

3. Telegram papieża Benedykta XVI – ks. bp Józef Kupny

4. Przedstawienie neoprezbiterów – ks. dr Andrzej Nowicki, rektor WSSD

Śpiew: *Z śląskich kopalń, pól i hut* (chór i wierni)

(celebransi ubierają szaty liturgiczne w kościele kalwaryjskim)

V. Msza Święta

Formularz ku czci Najświętszej Maryi Panny Piekarskiej

Celebruje Jego Eminencja ks. kard. Franciszek Macharski z Krakowa

Homilię wygłasza Jego Eminencja ks. kard. Stanisław Dziwisz z Krakowa

VI. Spotkanie młodzieżowe

14.00 – Wieczernik

Odpowiedzialny – ks. Jacek Plech

Słowo – ks. bp Józef Kupny

VII. Nabożeństwo majowe

15.00 – Kalwaria – ks. bp Gerard Bernacki

Aneks 2

Wiersz *Pielgrzymka mężów* autorstwa Zbyszka Bednorza⁶⁰

Zdrowaś Maryjo!

Po niespokojnych nocach, w których się śniły wojny

Zamknęliśmy drzwi domów słowem pochwalonym.

Zdrowaś Maryjo Panno!

I w rano dzisiejsze, w jasne rano

Wyszło nas mężczyzn sto tysięcy...

Zdrowaś Maryjo Panno Przenajświętsza!

Wyszło nas mężczyzn sto tysięcy

Z dróg szarych, zamkniętych dniówkami

Z dróg stalowych, które maszynami błyszczą

Z szyn kolejami biegnących ku stacjom mglistym.

Z kopalnianych żył zwęglonej ziemi

I z dróg najpospolitszych

⁶⁰ Cyt. za J. Wycisło, *Geneza stanowych pielgrzymek...*, dz. cyt., s. 98–99; A. Wuwer, *Jan Paweł II – piekarski pielgrzym...*, dz. cyt., s. 46–48; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et iustitia in re sociali...*, dz. cyt., s. 48–50.

Gdzie się o chlebie i słońcu marzy...
Zdrowaś Maryjo Panno, Zdrowaś robociarzy!

Więc w rano dzisiejsze, w jasne rano
Wyszło nas mężczyzn sto tysięcy
Na konferencję
Do Najświętszej Panny Przenajświętszej!
Dla dni naszych pochylonych jak myśli, jak plecy
Dla dni szycht, dni biur, dni wagonów,
Dni ruchliwych jak ulice,
Dni ruchliwych jak megafony,
Dni rozwleczonej przez milion codziennych rzeczy,
Dni sprzedanych materii i ciała
Błagamy, Panno Święta, o łaskę konfesjonału!

Bo nasze życie jest liczbą,
Bo skroń nasza jest liczbą,
Że liczby nam grają, że liczby świszczą
Jak młoty w warsztatach ślusarskich mistrzów –
Zdrowaś Maryjo Panno,
Bądź łaski pełna!
Że żywot nasz jest krótki jak górniczy wystrzał,
A dusza wieczna, Chrystusowa przystań,
Żeśmy pracy pełni,
Robotnicy, chłopci, urzędnicy i kupcy –
Zdrowaś Panno Maryjo.
Bądź łaski pełna, byśmy się nie zagubili w produkcji.
To dzwony Twojego Syna dzwonią...
Biada, biada, kto świat posiadał,
A na duszy swojej
Szkodę poniósł
Zdrowaś Maryjo Panno,
Zdrowaś Matko Serdeczna!

Więc przyszliśmy do Ciebie w chmurze stotysięcznej,
W to rano jasne, pielgrzymkami maryjne,
By dni i liczby, i pracę poświęcić – Zdrowaś Maryjo Panno,
Zdrowaś!
My z tych dróg utrudzonych,
My z tych dni powszednich,
Zakładamy dziś partię
Ludzi Tobie wiernych

Zdrowaś Maryjo Panno, Zdrowaś!

Pieśniami podeprzemy strop fabryk,
Głosiciele słowa, polskie święte Pawły,
Bogiem napełnimy maszyny,
Miłością maryjną motory.
W miasta pójdziemy jak płomień,
My – Twój, Maryjo Panno,
Związek Zawodowy.

Zdrowaś Maryjo Panno,
Zdrowaś Matko Serdeczna,
Błogosławionaś Ty...
My znamy słowo „Matka”,
My znamy cześć dla Panny,
Matkami są nasze żony,
Pannami siostry, córki;
Matko naszych rodzin,
Dziećmi ukwieconych,
Panno przeczysta
Jak potoki górskie
Błogosławionaś Ty!

W jutro, które wejdziemy,
Jak w zwykły poniedziałek,
Zabuczają syreny kopalń,
Twoją niebieską chwałę.

Błogosławionaś Ty!

Patrz, jak ten sojusz z Tobą
Ślubują żyłaste ręce!
Zdrowaś Maryjo Panno!
Jest nas tu chmura ludu
Jest tu nas sto tysięcy,
Jesteśmy modlitwą gorącą,
Jesteśmy piorunem poświęceń
Błogosławionaś Ty,
Zdrowaś Maryjo Panno Przenajświętsza.

Aneks nr 3
 Hasła pielgrzymek stanowych⁶¹

Rok	Hasło
1947	Przez trzeźwość mężów i młodzieńców do utrzeźwienia całego narodu
1948	[nie było hasła]
1949	[nie było hasła]
1950	Pielgrzymujemy do Piekar, by zyskać odpust jubileuszowy
1951	[nie było hasła]
1952	[nie było hasła]
1953–1956	[w tym czasie nie było pielgrzymki; diecezją zarządzali wówczas wikariusze kapitulni, ponieważ biskupi katowiccy przebywali na wygnaniu]
1957	W hołdzie Królowej Świata
1958	Przyrzekamy żyć w łasce uświęcającej bez grzechu ciężkiego
1959	Naród wierny łasce
1960	Życie jest światłością ludzi
1961	Małżeństwo – sakrament łaski w Kościele
1962	Rodzina Bogiem silna
1963	Młodzież wierna Chrystusowi
1964	Abyście się wzajemnie miłowali
1965	Szerzyć cześć i nabożeństwo do Matki Bożej (rekoronacja obrazu)
1966	Millennium
1967	Rok wiary
1968	Środki społecznego przekazu w służbie postępu ludzkości
1969	Turystyka i wczasy z Bogiem
1970	W obronie życia
1971	W obronie życia ⁶²
1972	Młodzież w służbie Kościoła i narodu
1973	Przez Synod odnowienie w Chrystusie
1974	Odnowa i pojednanie
1975	Wielkie rocznice
1976	Matko Kościoła, prowadź! ⁶³

⁶¹ Zazwyczaj hasło obu pielgrzymek było jednakowe.

⁶² Hasło z pielgrzymki męskiej. Podczas pielgrzymki kobiet hasło brzmiało: *Ześlij Ducha swego, a powstanie życie*. Zob. A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et familiae advocata...*, dz. cyt., s. 56.

⁶³ Hasło z pielgrzymki męskiej. Podczas pielgrzymki kobiet hasło brzmiało: *Będziecie mi świadkami*. Zob. A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et familiae advocata...*, dz. cyt., s. 79.

1977	W Duchu Świętym i Maryi nasza nadzieja!
1978	Mocni w wierze
1979	Robotnicy wierni Ewangelii ⁶⁴
1980	Odnów oblicze tej ziemi
1981	Niedziela odnowy w Maryi ⁶⁵
1982	W Maryi nasza nadzieja ⁶⁶
1983	Bóg zwycięża
1984	Bądź nam Matką Sprawiedliwości i Miłości Społecznej
1985	Ciebie, Boże, wielbimy
1986	Przebaczenie i pokój owocem pokuty
1987	Do końca ich umiłował
1988	Miłujmy się wzajemnie
1989	Wszyscy jesteśmy Kościołem
1990	Tobie, Matko, rodzinę zawieramy
1991	Przyjmijcie Ewangelię pracy
1992	Przyjmijcie Ducha Świętego
1993	Eucharystia sercem ewangelizacji
1994	Rodzina sercem cywilizacji miłości
1995	Idźcie i głoscie Ewangelię
1996	Nadszedł czas budzenia sumień
1997	Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata
1998	Duch Święty wszystkiego was nauczy
1999	Wierzę w Boga Ojca
2000	Te Deum laudamus
2001	Chrystus źródłem życia i nadziei
2002	Poznać Chrystusa
2003	Umiłować Chrystusa
2004	Naśladujemy Chrystusa

⁶⁴ Hasło z pielgrzymki męskiej. Podczas pielgrzymki kobiet hasło brzmiało: *Mocni w wierze*. Zob. A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et familiae advocata...*, dz. cyt., s. 92.

⁶⁵ Hasło z pielgrzymki męskiej. Podczas pielgrzymki kobiet hasło brzmiało: *Dziękujemy Opatrzności Bożej za wstawiennictwo Maryi za niedzielę wolną od pracy*. Zob. A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et familiae advocata...*, dz. cyt., s. 103.

⁶⁶ Hasło z pielgrzymki męskiej. Podczas pielgrzymki kobiet hasło brzmiało: *O pomoc Maryi dla ratowania Ojczyzny w roku jubileuszowym 600 lat jej królowania na Jasnej Górze. O osiągnięcie ugody społecznej. Z dziękczynieniem za łaskę 50 lat kapłaństwa biskupa Herberta Bednorza*. Zob. A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et familiae advocata...*, dz. cyt., s. 108.

2005	Głośmy Ewangelię nadziei
2006	Przywracajmy nadzieję ubogim
2007	Przypatrzmy się powołaniu naszemu
2008	Bądźmy uczniami Chrystusa w rodzinie
2009	Otoczmy troską życie
2010	Bądźmy świadkami miłości
2011	W komunii z Bogiem
2012	Kościół naszym domem
2013	Jesteśmy solą ziemi
2014	Rodzina miłością wielką
2015	Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię
2016	Gdzie chrzest, tam nadzieja
2017	Idźcie i głoście
2018	Jesteśmy napełnieni Duchem Świętym
2019	Po moc Bożego Ducha
2020	Eucharystia – Wielka Tajemnica Wiary

Zródło: W. Skworc, *Idźcie i głoście! Jest nadzieja! Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas stanowej pielgrzymki mężczyzn i młodzieńców do sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej 28 maja 2017 roku*, „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Urzędowy Archidiecezji Katowickiej” 85 (2017), nr 5, s. 333; W. Skworc, *Zaproszenie na pielgrzymkę mężczyzn i młodzieńców do sanktuarium Matki Sprawiedliwości i Miłości Społecznej w Piekarach Śląskich*, „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Urzędowy Archidiecezji Katowickiej” 86 (2018), nr 5, s. 357; W. Skworc, *Zaproszenie do udziału w pielgrzymce mężczyzn i młodzieńców do sanktuarium w Piekarach Śląskich*, „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Urzędowy Archidiecezji Katowickiej” 87 (2019), nr 5, s. 466–467; J. Górecki, *Z wdzięcznością i błaganiem u Matki Bożej Piekarskiej. Studium historyczno-pastoralne pielgrzymowania do Piekar Śląskich*, Katowice 2008, s. 312–317; A. Wuwer, D. Szlachta, *Caritas et iustitia in re sociali. Przesłanie społeczne biskupów katowickich podczas stanowych pielgrzymek mężczyzn do Piekar Śląskich (1966–2016). Edycja źródeł z komentarzem*, Katowice 2017; A. Wuwer, D. Szlachta, *Mater et familiae advocata. Przesłanie społeczne biskupów katowickich podczas stanowych pielgrzymek kobiet do Piekar Śląskich (1966–2016). Edycja źródeł z komentarzem*, Katowice 2017⁶⁷; Archidiecezja Katowicka, *Transmisja Pielgrzymki świata męskiego do Matki Boskiej Piekarskiej*, archidiecezjakatowicka.pl/o-diecezji/aktualnosci/1338-transmisja-pielgrzymki-swiata-meskiego-do-matki-boskiej-piekarskiej [dostęp: 1 VIII 2020 r.]; Archidiecezja Katowicka, *Metropolita dziękuje i zaprasza*, archidiecezjakatowicka.pl/o-diecezji/aktualnosci/1387-metropolita-dziekuje-i-zaprasza [dostęp: 1 VIII 2020 r.].

⁶⁷ Dwie ostatnie pozycje zawierają przemówienia biskupów katowickich podczas pielgrzymek stanowych. W nagłówkach przy poszczególnych przemówieniach podano hasło pielgrzymki.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum parafii Imienia NMP i św. Bartłomieja Apostoła w Piekarach Śląskich

Pielgrzymki kobiet (materiały, programy).

Pielgrzymki mężczyzn (materiały, programy).

Archiwum Archidiecezjalne w Katowicach

Okólniki duszpasterskie (1976–1994), sygn. ARz 02354.

Okólniki duszpasterskie (1994–2007), sygn. ARz 02355.

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu Oddział w Katowicach

Program imprez organizacji młodzieżowych w dniu 28 maja 1972 r., sygn. IPN Ka 093/502.

Sprawa obiektowa Piekary 1975, sygn. IPN Ka/030/120.

Sprawa obiektowa Piekary 1978, sygn. IPN Ka/030/207.

Sprawa obiektowa Piekary 1979, sygn. IPN Ka/030/208.

Sprawa obiektowa Piekary 1983, sygn. IPN Ka/030/225.

Źródła drukowane

Agenda liturgiczna, oprac. zbior., red. J. Paliński, Katowice 2011.

Banaś K., *Z przeszłości – fotografie z ukrycia*, „Z Piekarskich Wież. Miesięcznik Parafialno-Sanktuaryjny” 2 (2013), nr 215, s. 12

Ciągle tonę i chwytam Jezusa. Z arcybiskupem Damianem Zimoniem rozmawia A. Petrowa Wasilewicz i ks. J. Szymik, Katowice 2002.

Kodeks prawa kanonicznego, Poznań 1984.

Mszał rzymski dla diecezji polskich. Dodatek, wyd. 2, Poznań 2008.

Pawliczek J., *Śp. ks. prałat Alojzy Klon*, „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Kurii Metropolitalnej w Katowicach” 77 (2009), nr 3, s. 136–137.

Relikwie błogosławionego papieża Jana Pawła II dla sanktuarium Matki Sprawiedliwości i Miłości Społecznej w Piekarach Śląskich, „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Kurii Metropolitalnej w Katowicach” 80 (2012), nr 5, s. 288–292.

Siedlecki J., *Śpiewnik kościelny*, wyd. 40 popr., Kraków 2015.

Skarbiec modlitw i pieśni, oprac. zbior., Katowice 2013.

Skworc W., *Idźcie i głoscie! Jest nadzieja! Słowo arcybiskupa katowickiego podczas stanowej pielgrzymki mężczyzn i młodzieńców do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej 28 maja 2017 roku*, „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Urzędowy Archidiecezji Katowickiej” 85 (2017), nr 5, s. 333–339.

Skworec W., *Wysłuchani w Ducha. Uchwały II Synodu Archidiecezji Katowickiej*, Katowice 2016.

Śpiewnik kościelny, red. A. Reginek, Archidiecezjalna Komisja Sztuki Sakralnej, Katowice 2010.

Skworec W., *Zaproszenie na pielgrzymkę mężczyzn i młodzieńców do Sanktuarium Matki Sprawiedliwości i Miłości Społecznej w Piekarach Śląskich*, „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Urzędowy Archidiecezji Katowickiej” 86 (2018), nr 5, s. 356–357.

Skworec W., *Zaproszenie do udziału w pielgrzymce mężczyzn i młodzieńców do sanktuarium w Piekarach Śląskich*, „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Urzędowy Archidiecezji Katowickiej” 87 (2019), nr 5, s. 466–468.

Tekst polski formularza i czytań mszalnych na 12 września dla archidiecezji katowickiej, „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Kurii Metropolitalnej w Katowicach” 67 (1999), nr 8, s. 319–323.

W trosce o nową kulturę życia i pracy. List społeczny Episkopatu Polski na temat bezrobocia, „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Kurii Metropolitalnej w Katowicach” 69 (2001), nr 11, s. 500–518.

Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej, red. B. Woźnica, I. Mierzwa, M. Połomska, R. Rak, S. Szymecki, wyd. 2, Katowice 2012.

Zimoń D., *Zaproszenie na pielgrzymkę kobiet i dziewcząt do Piekar Śląskich*, „Wiadomości Archidiecezjalne. Organ Kurii Metropolitalnej w Katowicach” 70 (2002), nr 7–8, s. 316–317.

Źródła internetowe

Archidiecezja Katowicka, *Metropolita dziękuje i zaprasza*, archidiecezjakatowicka.pl/o-diecezji/aktualnosci/1387-metropolita-dziekuje-i-zaprasza [dostęp: 1 VIII 2020 r.].

Archidiecezja Katowicka, *Transmisja Pielgrzymki świata męskiego do Matki Boskiej Piekarskiej*, archidiecezjakatowicka.pl/o-diecezji/aktualnosci/1338-transmisja-pielgrzymki-swiatego-meskiego-do-matki-boskiej-piekarskiej [dostęp: 1 VIII 2020 r.].

Bednorz Zbyszko, w: *Encyklopedia wiedzy o Kościele na Górnym Śląsku*, red. J. Myszor, silesia.edu.pl/index.php/Bednorz_Zbyszko [dostęp: 27 XII 2019 r.].

Puchała Stanisław, w: *Encyklopedia wiedzy o Kościele na Górnym Śląsku*, red. J. Myszor, silesia.edu.pl/index.php?title=Puchała_Stanisław&oldid=86418 [dostęp: 6 VIII 2020 r.].

Relacje ustne

- Rozmowa z abp. Wiktorem Skworcem z 3 IV 2014 r. (w zbiorach autora).
- Rozmowa z abp. Damianem Zimoniem z 13 XII 2013 r. (w zbiorach autora).
- Rozmowa z bp. Markiem Szkudłą z 4 IV 2014 r. (w zbiorach autora).
- Rozmowa z bp. Grzegorzem Olszowskim z 7 II 2014 r. (w zbiorach autora).
- Rozmowa z ks. Piotrem Kurzelą z 7 II 2014 r. (w zbiorach autora).
- Rozmowa z ks. Rajmundem Machulcem z 10 II 2014 r. (w zbiorach autora).
- Rozmowa z ks. Józefem Klemensem z 4 IV 2014 r. (w zbiorach autora).
- Rozmowa z ks. prof. Arkadiuszem Wuwerem z 3 IV 2014 r. (w zbiorach autora).
- Rozmowa z ks. prof. Janem Góreckim z 5 IV 2014 r. (w zbiorach autora).
- Rozmowa z ks. Jackiem Plechem z 5 IV 2014 r. (w zbiorach autora).
- Rozmowa z ks. Bernardem Rottau i ks. Andrzejem Norasem z 15 IX 2014 r. (w zbiorach autora).
- Rozmowa z prof. Wojciechem Świątkiewiczem z 18 VIII 2014 r. (w zbiorach autora).
- Rozmowa z Joanną Grajewską-Wróbel z 10 IV 2014 r. (w zbiorach autora).
- Rozważania różańcowe udostępnione przez bp. Marka Szkudłę (w zbiorach autora).
- Wypowiedź ks. Bogusława Płonki z 3 IX 2014 r. (w zbiorach autora).
- Biskup robotników. Przemówienia bp. Bednorza w Piekarach Śląskich.* Dodatek CD do „Gościa Niedzielnego” przygotowany na pielgrzymkę mężczyzn i młodzieńców w 2008 r.

Opracowania

- Ambrosio G., *Pielgrzymka*, w: *Nowa encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność*, red. H. Witczyk, Kielce 2017, s. 590–591.
- Ambrosio G., *Sanktuarium*, w: *Nowa encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność*, red. H. Witczyk, Kielce 2017, s. 698.
- Banaś K., *Komunistyczny aparat bezpieczeństwa wobec stanowych pielgrzymek do Piekar Śląskich (1947–1989)*, Katowice 2013.
- Banaś K., *Milenijne pielgrzymowanie do piekarskiego sanktuarium 22 maja 1966 r.*, w: *Caritas w globalnej wiosce*, red. M. Łuczak, A. Wuwer, Katowice–Piekary Śląskie 2006, s. 76–89.
- Celary I., *Religijno-społeczny wymiar nauczania piekarskiego biskupa Herberta Bednorza*, w: *Biskup Herbert Bednorz – życie i posługa czwartego biskupa katowickiego. W setną rocznicę urodzin biskupa Herberta Bednorza (1908–2008)*, red. I. Celary, Katowice–Piekary Śląskie 2008, s. 63–74.

- Dziurok A., *Komuniści na kolanach*, w: *Przez Morze Czerwone*, cz. 2, *Nie chcemy Boga*. Dodatek do „Gościa Niedzielnego” przygotowany we współpracy z Instytutem Pamięci Narodowej, 18.11.2007 r., s. 9.
- Górecki J., *Piekary w tradycji pielgrzymowania*, w: *350-lecie kultu Matki Bożej w Piekarach Śląskich. Tu przeszłość łączy się z przyszłością*, red. W. Kania, M. Łuczak, Katowice–Piekary Śląskie 2010, s. 15–25.
- Górecki J., *Pielgrzymowanie do Piekar Śląskich w XIX i XX wieku*, red. M. Łuczak, Katowice–Piekary Śląskie 2005, (Studia Piekarskie 1).
- Górecki J., *Sanktuarium Matki Sprawiedliwości i Miłości Społecznej. Studium historyczno-pastoralne*, Katowice 2011.
- Górecki J., *Z wdzięcznością i błaganiem u Matki Bożej Piekarskiej. Studium historyczno-pastoralne pielgrzymowania do Piekar Śląskich*, Katowice 2008.
- Grajewski A., *Pielgrzymki protestu*, w: *Życie w komunistycznym kraju*, cz. 6, *Robotnicy przeciwko władzy*. Dodatek do „Gościa Niedzielnego” przygotowany we współpracy z Instytutem Pamięci Narodowej, 12.06.2011, s. 12.
- Heska Kwaśniewicz K., *Zbyszko Bednorz*, Opole 1997.
- Hudek W., *Muzyka liturgiczna w sanktuarium w Piekarach Śląskich (1925–2000)*, Katowice 2005.
- Jak żyć odpowiedzialnie w nieodpowiedzialnym świecie? Odpowiedzialność jako cnota chrześcijańska i wartość społeczna*, red. A. Wuwer, Katowice 2007.
- Kempny Roman*, w: *Słownik biograficzny duchowieństwa (archi)diecezji katowickiej 1922–2008*, red. J. Myszor, Katowice 2009, s. 154–155.
- Klich A., *Kaj my som*, w: *Z tej ziemi. Śląski kalendarz katolicki na rok 2008*, Katowice 2007, s. 71–84.
- Kołek A., *Problematyka społeczno-religijna w kaznodziejstwie biskupa Herberta Bednorza (1967–1989)*, Katowice 2002.
- Kored D., *Jak Ślązacy o tablicę św. Jacka się starali*, w: *Z tej ziemi. Śląski kalendarz katolicki na rok 2013*, Katowice 2012, s. 111–121.
- Łuczak M., *Kult ponad granicami. Z dziejów piekarskiego sanktuarium*, w: *Dwa płuca – jedno serce. Wartości duchowe w zjednoczonej Europie*, red. L. Szewczyk, M. Łuczak, Katowice–Piekary Śląskie 2004, s. 142–154.
- Łuczak M., *Od katolicyzmu społecznego do teologii społecznej*, w: *350-lecie kultu Matki Bożej w Piekarach Śląskich. Tu przeszłość łączy się z przyszłością*, red. W. Kania, M. Łuczak, Katowice–Piekary Śląskie 2010, s. 71–85.
- Łuczak M., *Teologia społeczna w kościele katowickim (1925–2010)*, Częstochowa 2013.

- Marek Ł., *Piekary w PRL*, w: *350-lecie kultu Matki Bożej w Piekarach Śląskich. Tu przeszłość łączy się z przyszłością*, red. W. Kania, M. Łuczak, Katowice–Piekary Śląskie 2010, s. 56–70.
- Miler T., *Górnicy Zdrój, czyli jak z wioski zrobić miasto*, „Biuletyn IPN. Pismo o najnowszej historii Polski” 2 (2002), nr 13, s. 46–51.
- Mówię do Was „Szczęść Boże”. Ojciec Święty Jan Paweł II w Piekarach Śląskich*, wyd. 2, Katowice 2005.
- Mrozek P., *Historia trzech koronacji*, wyd. 2, Piekary Śląskie 2015.
- Myszor J., *Historia diecezji katowickiej*, Katowice 1999.
- Myszor J., *Sylwetka polityczna bpa Stanisława Adamskiego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 27–28 (1994–1995), s. 113–138.
- Neja J., *Dwa strajki – dwa porozumienia*, „Biuletyn IPN” 9–10 (2010), nr 118–119, s. 65–74.
- Neja J., *Pierwsi w kraju. Komitet Wolnych Związków Zawodowych w Katowicach*, „Biuletyn IPN” 4 (2018), nr 149, s. 17–31.
- Olszar H., *„Niedziela Boża i nasza”. Walka biskupa Herberta Bednorza z władzą ludową o dzień wolny od pracy*, w: *Świętowanie niedzieli w wymiarze społeczno-etycznym*, red. A. Wuwer, Katowice 2013, s. 36–43.
- Olszar H., *Iustitia socialis Kościoła katowickiego w czasach zniewolenia i wolności*, w: *Sprawiedliwość i miłość społeczna. Refleksja interdyscyplinarna w 90-lecie (archi)diecezji katowickiej*, red. A. Wuwer, Katowice 2015, s. 51–63.
- Olszowski G., *W służbie duszpasterstwu. Referat duszpasterski Kurii Diecezjalnej w Katowicach w latach 1939–1985*, Katowice 2008.
- Porcek Józef, w: *Słownik biograficzny duchowieństwa (archi)diecezji katowickiej 1922–2008*, red. J. Myszor, Katowice 2009, s. 320–321.
- Pyrz A., *Pachnący obraz. Historia obrazu Matki Bożej Piekarskiej*, Piekary Śląskie 2009.
- Rak Romuald, w: *Słownik biograficzny duchowieństwa (archi)diecezji katowickiej 1922–2008*, red. J. Myszor, Katowice 2009, s. 330–331.
- Resiak S., *Miasto bez Boga. Lokalizacja nowych kościołów w nowych miastach i osiedlach na terenie diecezji katowickiej w latach 1945–1989*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 48 (2015), s. 39–60.
- Sanktuarium Matki Sprawiedliwości i Miłości Społecznej w Piekarach Śląskich*, Wrocław [b.r.].
- Skorupa H., *Geneza organizacji społeczno-religijnych na Górnym Śląsku*, w: *Caritas w globalnej wiosce*, red. M. Łuczak, A. Wuwer, Katowice–Piekary Śląskie 2006, s. 43–58.
- Smandzich Józef, w: *Słownik biograficzny duchowieństwa (archi)diecezji katowickiej 1922–2008*, red. J. Myszor, Katowice 2009, s. 368.

- Stokowy Józef, w: *Słownik biograficzny duchowieństwa (archi)diecezji katowickiej 1922–2008*, red. J. Myszor, Katowice 2009, s. 379–380.
- Szlachta D., *Herbert Bednorz (1908–1989), „biskup robotników”*, w: *Logos i ethos w polityce. Księga jubileuszowa Profesora Stanisława Wójcika*, red. A. Łukasik-Turecka, K. Słowiński, Lublin 2020, s. 77–97.
- Szlachta D., *Tematy społeczne poruszane przez biskupów katowickich podczas stanowych pielgrzymek do Piekar Śląskich*, w: *Wolność człowieka i jej granice*, red. K. Kozioł, Lublin 2017, s. 70–89.
- Woźnica B., *Ks. Biskup Herbert Bednorz w obronie społecznych interesów świata pracy*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 22 (1989), s. 37–40.
- Wuwer A., *Dorobek piekarskich sympozjów naukowych w monografiach konferencyjnych (1992–2016)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 51 (2018), z. 1, s. 192–209.
- Wuwer A., *Etyczna i społeczna interpretacja maryjnego tytułu „Matka Sprawiedliwości i Miłości Społecznej”*, w: *Sprawiedliwość i miłość społeczna. Refleksja interdyscyplinarna w 90-lecie (archi)diecezji katowickiej*, red. A. Wuwer, Katowice 2015, s. 13–30.
- Wuwer A., *Jan Paweł II – piekarski pielgrzym. Katecheza dla Śląska*, w: *350-lecie kultu Matki Bożej w Piekarach Śląskich. Tu przeszłość łączy się z przyszłością*, red. W. Kania, M. Łuczak, Katowice–Piekary Śląskie 2010, s. 42–55.
- Wuwer A., *Zarys koncepcji duszpasterstwa robotników w myśli biskupa Herberta Bednorza*, w: *Biskup Herbert Bednorz – życie i posługa czwartego biskupa katowickiego. W setną rocznicę urodzin biskupa Herberta Bednorza (1908–2008)*, red. I. Celary, Katowice–Piekary Śląskie 2008, s. 124–135.
- Wuwer A., Szlachta D., *Caritas et iustitia in re sociali. Przesłanie społeczne biskupów katowickich podczas stanowych pielgrzymek mężczyzn do Piekar Śląskich (1966–2016). Edycja źródeł z komentarzem*, Katowice 2017.
- Wuwer A., Szlachta D., *Mater et familiae advocata. Przesłanie społeczne biskupów katowickich podczas stanowych pielgrzymek kobiet do Piekar Śląskich (1966–2016). Edycja źródeł z komentarzem*, Katowice 2017.
- Wycisło J., *Geneza stanowych pielgrzymek do Piekar*, w: *Z tej ziemi. Śląski kalendarz katolicki na rok 2004*, Katowice 2003, s. 91–99.
- Wycisło J., *Górny Śląsk na przełomie XIX i XX w.*, w: *Górny Śląsk na przełomie wieków. Nadzieje i niepokoje. Świadkowie wiary*, red. J. Górecki, H. Olszar, Katowice 2002, s. 74–96.
- Wycisło J., *Kronika dziejów sanktuarium maryjnego i Piekar na Śląsku do 1945 roku*, Katowice 2015.
- Wycisło J., *Pielgrzymki piekarskie misją Kościoła śląskiego*, w: *Kościół śląski wspólnotą misyjną*, red. W. Świątkiewicz, J. Wycisło, Katowice 1995, s. 73–104.

Wycisło J., *Piskorz Jan*, w: *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX w.*, red. M. Pater, Katowice 1996, s. 319–322.

Zimoń D., *Kościół katolicki na Śląsku wobec bezrobocia*, red. A. Wuwer, P. Kurzela, Katowice 2001.

Zimoń D., *Pochylmy się nad bezrobociem*, Katowice 2002.

Żaryn J., *Córka marnotrawna czyli Luna w Laskach*, „Biuletyn IPN” 11 (2005) nr 58, s. 43–50.

Streszczenie

Ważnym elementem funkcjonowania sanktuarium jest ruch pielgrzymkowy, który świadczy o żywotności oraz specyfice danego miejsca kultu. Dotyczy to także sanktuarium maryjnego w Piekarach Śląskich, które jest ośrodkiem katolicyzmu społecznego. Centralnymi wydarzeniami związanymi z tym sanktuarium są pielgrzymki stanowe. Pod tym pojęciem rozumie się pielgrzymki mężczyzn i młodzieńców odbywające się w ostatnią niedzielę maja, które czasem są określane jako „pielgrzymki świata pracy”. Jest to fenomen na skalę światową. Drugim takim wydarzeniem są pielgrzymki kobiet, które organizuje się w niedzielę po 15 sierpnia. Obie pielgrzymki mają swoją specyfikę, hasło oraz tradycję wypracowywaną przez lata. Uważa się je za pewien barometr nastrojów społecznych, gdyż biskupi katowicki oraz kaznodzieje pielgrzymkowi w swoich wystąpieniach odnoszą się do aktualnych problemów społecznych. Dzięki tym pielgrzymkom Matka Boża Piekarska jest czczona jako Matka Sprawiedliwości i Miłości Społecznej.

Słowa kluczowe: Matka Boża, historia, sanktuarium, pielgrzymki, katolicka nauka społeczna

Group Pilgrimages to the Sanctuary in Piekary Śląskie: in the Years 1945–2020

Summary

An important element of the functioning of a sanctuary is pilgrimages, which prove the vitality and specificity of a given place of worship. This also applies to the Marian shrine in Piekary Śląskie, which is at the center of Catholic community. Pilgrimages, which are the central events of this shrine, are of particular importance here. These particular group pilgrimages consist of men and young men on the last Sunday of May, which are sometimes referred to as “pilgrimages of the world of work.” It is a phenomenon on a global scale. The second such event is the pilgrimage for women, which take place on Sunday after August 15. Both pilgrimages have their own

specificity, slogan and tradition developed over the years. They are considered a “social barometer” because the bishops of Katowice and pilgrimage preachers refer to current social problems in their speeches. Hence, these are central events related to the sanctuary at Piekary Śląskie. Thanks to them, Our Lady of Piekary is venerated as the “Mother of Justice and Social Love.”

Key words: Mother of God, history, sanctuary, pilgrimages, Catholic social teaching

DZIAŁALNOŚĆ MUZYCZNA OJCÓW BERNARDYNÓW W SANKTUARIUM MATKI BOŻEJ BUDSŁAWSKIEJ NA BIAŁORUSI

Wstęp

Od XVI do XVIII w. zakony katolickie pełniły ważną funkcję duszpasterską i edukacyjną na ziemiach białoruskich. W świątyniach rozbrzmiewały nie tylko organy, ale także zespoły instrumentalne. Największe wpływy w tym czasie zdobył sobie zakon jezuitów, obecny w takich dużych miastach, jak Połock, Nieśwież, Witebsk, Grodno, Mińsk i inne¹. Historycy wspominają także o aktywnej działalności ojców bernardynów. Ze źródeł historycznych wynika, że od XVI do połowy XIX w. jako jeden z głównych ośrodków kultywowania katolickiej kultury muzycznej wymienia się Budśląw. Wiedza na temat tego ośrodka zaczyna się dopiero kształtować i właśnie niniejszy artykuł ma być przyczynkiem do jej uzupełnienia. Najpierw przedstawiono w nim rys historyczny kościoła i słynącego cudami wizerunku Najświętszej Maryi Panny w typie Hodegetrii². W kolejnym punkcie naszkicowano dzieje nieistniejącej już niestety kapeli budslawskiej. Do zachowanych dóbr materialnych należy natomiast osiemnastowieczny antyfonarz bernardyński oraz organy, które szczęśliwie przetrwały ok. 250 lat burzliwych losów omawianego sanktuarium.

Rys historyczny kościoła

Początki kościoła sięgają 1504 r., kiedy to wielki książę litewski i król Polski, Aleksander Jagiellończyk, podarował zakonowi bernardynów niemałą połać puszczy położoną między rzeką Serwecz, Terek i Zuja³. W tym samym roku mnisi zaczęli budować dla siebie tymczasowe mieszkania, które nazywali budami, a także niewielkie pomieszczenie do celebrowania Mszy Świętej i nabożeństw. Bernardynów (najpierw dwóch, później czterech) skierowano tam z Wilna, aby dostarczali drewna do macierzystego klasztoru⁴.

¹ В. Дадзіёмава, *Гісторыя музычнай культуры Беларусі да XX стагоддзя*, Мінск 2012, s. 53–54.

² A. Różycka-Bryzek, R. Legierski, *Hodegetria*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, *Graal – Ignorancja*, red. J. Walkusz i in., Lublin 1993, kol. 1096–1099.

³ F. Sielicki, *Region dolginowsko-budslawsko-krzywicki na dawnej Wileńszczyźnie*, Wrocław 1989, s. 12.

⁴ В. Бурлака, *Нацыянальны санктуарый Маці Божай Будслаўскай*, Мінск 2009, s. 5.

Nowo powstała miejscowość zyskała sławę ze względu na objawienie Matki Bożej w 1588 r.⁵ Na miejscu ukazania się Maryi zaczęto budować drewniany kościół, który poświęcono w 1591 r.⁶ Przedmiotem kultu stał się obraz Matki Bożej Nawiedzenia pochodzący z wileńskiego klasztoru Bernardynów⁷. Wizerunek ten w 1635 r. został zastąpiony przez obecny obraz Matki Bożej Budślawskiej⁸. Umieszczono go w nowym, murowanym kościele, którego budowa zakończyła się w 1643 r.⁹

Od 1731 r. w klasztorze budślawskim mieściła się szkoła teologii moralnej i retoryki¹⁰. Dzięki dynamicznej działalności zakonników w 1732 r. Budślów uzyskał prawa miejskie¹¹. W 1750 r. zaczęła się rozbudowa dotychczasowej świątyni¹². Nowy kościół został uroczystie poświęcony w 1783 r. przez bp. Franciszka Alojzego Gzowskiego, otrzymując tytuł Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny¹³. Dziewiętego grudnia 1787 r. w Budławiu powstała samodzielna parafia. Bernardyni opiekowali się także filiami w Biorozaucy, Matykach i Żosnie¹⁴. W 1793 r. zakonnicy założyli przy swoim klasztorze szkołę podstawową, do której uczęszczały dzieci z Budławia i z sąsiednich wiosek. Mnisi zajmowali się również działalnością charytatywną, zapewniając ubogim przytułek i jedzenie¹⁵.

W XIX w. ojcowie bernardyni poszerzyli obszar swojej działalności na filie w Zawiszynie (1841–1843), Duniłowiczach (1841), Druł (ok. 1855), Kurancy i Ra-

⁵ В. Бурлака, *Нацыянальныя санктуарыі...*, dz. cyt., s. 5–6.

⁶ F. Sielicki, *Region dolginowsko-budślawsko-krzywicki...*, dz. cyt., s. 12.

⁷ Mowa o klasztorze wileńskich bernardynów znajdującym się obecnie przy ul. Maironio 10 (przed 1945 r. ul. św. Anny). Wielokrotnie przebudowywana świątynia sięga swymi początkami 1469 r. Zob. *Kościół św. Franciszka i św. Bernardyna w Wilnie*, pl.wikipedia.org/wiki/Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82_%C5%9Bw._Franciszka_i_%C5%9Bw._Bernardyna_w_Wilnie [dostęp: 14 X 2020 r.].

⁸ Kronika klasztorna poświadcza, że w 1598 r. papież Klemens VIII podarował obraz znajdujący się w Rzymie gubernatorowi mińskiemu, Janowi Pacowi, który przeszedł z kalwinizmu na katolicyzm. Wojewoda bardzo cenił sobie ten wizerunek Maryi i podczas wypraw zawsze woził go ze sobą. Po śmierci wojewody w 1610 r. obraz Matki Bożej stał się własnością jego kapelana, ks. Izaaka Sołokaja, który wziął go ze sobą do Dołhinowa, gdzie pełnił funkcję komendarza (administratora tamtejszego beneficjum kościelnego). W 1613 r. uczestniczył w Budławiu w obrzędach Triduum Sacrum. Było to dla niego tak wielkie przeżycie, że postanowił ofiarować kościołowi ulubiony obraz maryjny. Zob. F. Sielicki, *Region dolginowsko-budślawsko-krzywicki...*, dz. cyt., s. 17.

⁹ У. Завальнюк, *Будслаўскі касцёл – святыня Беларусі*, Мінск 1993, s. 6.

¹⁰ Szkoła działała do 1791 r. Zob. В. Бурлака, *Нацыянальныя санктуарыі...*, dz. cyt., s. 15.

¹¹ F. Sielicki, *Region dolginowsko-budślawsko-krzywicki...*, dz. cyt., s. 31.

¹² Т. Мартынюк, *Антыфанарый XVIII стагоддзя з Будслаўскага кляштара бернардынцаў*, „Научные труды Белорусской государственной академии музыки” (2006), nr 13, s. 95.

¹³ А. Кулагін, *Касцёл спачыну Найсвяцейшай Дзевы Марыі [в. Будслаў]*, w: *Каталіцкія храмы на Беларусі: Энцыклапедычны даведнік*, red. А. Кулагін, Мінск 2000, s. 17.

¹⁴ В. Бурлака, *Нацыянальныя санктуарыі...*, dz. cyt., s. 15.

¹⁵ В. Бурлака, *Нацыянальныя санктуарыі...*, dz. cyt., s. 15.

doszkowiczach (ok. 1855)¹⁶. W 1858 r. zostali zmuszeni do opuszczenia Budślawia, pieczę zaś nad sanktuarium objęli księża diecezjalni¹⁷. Ten stan rzeczy trwał do 1939 r. Po II wojnie światowej, ze względu na trudną sytuację polityczną, obrzędy kościelne sprawowano tylko okazjonalnie¹⁸. Przełomowy okazał się rok 1992, w którym odbyła się pierwsza po ustanowieniu Republiki Białorusi pielgrzymka do sanktuarium budślawskiego, rozpoczynając okres odrodzenia kultu związanego z wizerunkiem Matki Bożej¹⁹. W 1996 r. do Budślawia powrócili ojcowie bernardyni²⁰. Kontynuując działalność swoich poprzedników, nadali świątyni pierwotne znaczenie, tak że stała się ona głównym ośrodkiem kultu maryjnego na Białorusi. Odbywający się tutaj festyn ku czci Patronki Białorusi wpisano ponadto na listę UNESCO (2018)²¹.

Zarys dziejów kapeli muzycznej

Kapelą muzyczną w średniowieczu nazywano grupę śpiewaków kościelnych, którymi kierował duchowny noszący tytuł prefekta kapeli. Od XVI w. nazwa ta zaczęła obejmować zespoły wokalnie-instrumentalne, a od XVII oznaczała również wszelkie zespoły muzyczne, zarówno kościelne, jak i świeckie²². Wiek XVII to czasy, kiedy większość kościołów katedralnych i kolegiackich posiadała swoje kapele²³.

Początki kapeli budślawskiej nie są jasne. Wiadomo, że w 1756 r. przy klasztorze Bernardynów powstała szkoła muzyczna dla około 15 chłopców²⁴. Prawdopodobnie stanowili oni pierwszy skład kościelny zespołu muzycznego. O losach kapeli nie wiadomo nic aż do roku 1786, z którego pochodzi rejestr jej przychodów i rozchodów²⁵. Po tej dacie następuje kolejna luka informacyjna trwająca do 1801 r.

¹⁶ B. Бурлака, *Нацыянальныя санктуарыі...*, dz. cyt., s. 15.

¹⁷ *Нацыянальныя санктуарыі Маці Божай у Будславе*, catholic.by/3/kasciol/sanctuarium/9083-natsyuanalny-sanktuarij-matsi-bozhaj-u-budslave [dostęp: 17 III 2020 r.]. Od tego czasu kościół działał już wyłącznie jako świątynia parafialna. Po zdławieniu powstania 1863 r. kompleks klasztorny został przekazany wojsku carskiemu, a pod koniec XIX w. całkowicie rozebrany.

¹⁸ B. Бурлака, *Нацыянальныя санктуары...*, dz. cyt., s. 15.

¹⁹ B. Бурлака, *Нацыянальныя санктуары...*, dz. cyt., s. 17.

²⁰ *Нацыянальныя санктуарыі Маці Божай у Будславе*, catholic.by/3/kasciol/sanctuarium/9083-natsyuanalny-sanktuarij-matsi-bozhaj-u-budslave [dostęp: 17 III 2020 r.].

²¹ *Katolicki Festyn Budślawski na liście UNESCO*, dzieje.pl/dziedzictwo-kulturowe/katolicki-festyn-budslawski-na-liscie-unesco [dostęp: 15.12.2020].

²² *Kapela*, w: *Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski, Warszawa 2001, s. 424.

²³ D. Sobczak, *Ks. Władysław Zientarski (1916–1991) – badacz dziejów muzyki polskiej od XV do XIX wieku*, Lublin 2008, s. 123.

²⁴ F. Sielicki, *Region dolginowsko-budślawsko-krzywicki...*, dz. cyt., s. 31.

²⁵ В. Гліннік, *Капэла айцоў-бэрнардынцаў у Будславе*, „Мастацтва” (2002), nr 1, s. 31.

Odnaleziono wtedy księgę zawierającą warunki umowy z chłopcami przyjętymi do zespołu²⁶.

W 1810 r. sporządzono rejestr partytur oraz instrumentów muzycznych kapeli w Budślawiu, który niestety zaginął²⁷. W 1839 r. pojawiło się po raz pierwszy imię i nazwisko osoby związanej z kapelą budślawską. Jest to dyrygent i nauczyciel muzyki, Adam Nawicki. Wiadomo też, że w tym samym roku szkoła muzyczna liczyła 24 uczniów²⁸. Byli to: Kacper Widmunt, Wilhelm Janowski, Felicjan Janowski, Walerian Kondratowicz, Kazimierz Kowalewski, Aleksander Kowalewski, Jan Zauściński, Kajetan Zauściński, Edward Niewiarowski, Stanisław Ciechanowicz, Józef Wiszniewski, Aleksander Żukowski, Antoni Lubowicki, Wincenty Kosarewski, Stanisław Bujnicki, Ignacy Narbut, Florian Narbut, Ksawery Ilinicz, Julian Piaszkiewicz, Ignacy Dobrowolski, Eliasz Kozakiewicz, Kazimierz Gajkowicz, Jan Gilewicz, Jan Laudański²⁹.

W 1822 r. sporządzono inwentarz kapeli, zgodnie z którym w bibliotece muzycznej znajdowało się 540 tomów z nutami, m.in. msze, nieszpory, litanie, symfonie, koncerty, polonezy itp. Według W. Glinnika była to jedna z największych ówczesnych muzycznych bibliotek klasztornych na ziemiach białoruskich³⁰. Wymieniony inwentarz obejmował także 33 instrumenty muzyczne. Księga z 1822 r. podaje także, że podczas nabożeństw kapeliści przebywali zwykle w balkonie znajdującym się nad głównym wejściem do świątyni, który zachował się do obecnych czasów w dobrym stanie³¹. W 1839 r. kapela posiadała już 42 instrumenty³².

Ks. Władysław Zawalniuk, który badał codzienny porządek nabożeństw w świątyni budślawskiej w pierwszej połowie XIX w., uważa, że muzyka instrumentalna towarzyszyła obrzędowi liturgicznemu nie tylko w niedziele i święta, ale także w dni powszednie³³. Przypuszcza też, że istniała poświęcona Matce Bożej Budślawskiej specjalna kompozycja muzyczna, której zapis nutowy zaginął³⁴. Nie wiadomo, co się stało z instrumentami muzycznymi ani też ze zbiorami nutowymi po kasacji klasztoru w 1858 r. Nieznany jest los, jaki spotkał budślawskich muzykantów³⁵.

²⁶ В. Гліннік, *Капэла айцоў-бэрнардзінцаў...*, art. cyt., s. 31.

²⁷ В. Гліннік, *Капэла айцоў-бэрнардзінцаў...*, art. cyt., s. 32.

²⁸ У. Завальнюк, *Будслаўскі касцёл...*, dz. cyt., s. 18.

²⁹ В. Гліннік, *Капэла айцоў-бэрнардзінцаў...*, art. cyt., s. 32.

³⁰ В. Гліннік, *Капэла айцоў-бэрнардзінцаў...*, art. cyt., s. 32.

³¹ В. Гліннік, *Капэла айцоў-бэрнардзінцаў...*, art. cyt., s. 33.

³² В. Гліннік, *Капэла айцоў-бэрнардзінцаў...*, art. cyt., s. 33.

³³ Dzieje kościoła budślawskiego spisał w 1838 r. powieściopisarz Ignacy Chodźko (1794–1861). W książce tej zanotował zdanie swojego dziadka, który mówił „o pięknie brzmiącej kapeli, która nadaje potęgę i wielkości liturgii poświęconej Matce Bożej”. Por. У. Завальнюк, *Будслаўскі касцёл...*, dz. cyt., s. 23.

³⁴ У. Завальнюк, *Будслаўскі касцёл...*, dz. cyt., s. 26–27.

³⁵ В. Гліннік, *Капэла айцоў-бэрнардзінцаў...*, art. cyt., s. 33.

Osiemnastowieczny antyfonarz bernardyński

Liczba zabytków katolickiej tradycji muzycznej, które znajdują się w archiwach i muzeach Białorusi, w dzisiejszych czasach jest dość skromna. Średniowieczne rękopisy muzyczne oraz druki z XVII–XVIII w. są przechowywane przeważnie w bibliotekach i archiwach zagranicznych, co znacznie utrudnia ich badanie. Rękopiśmienny zabytek z XVIII w., antyfonarz z klasztoru Ojców Bernardynów w Budślawiu, który obecnie znajduje się w Narodowym Muzeum Historycznym Republiki Białorusi w Mińsku, został oznaczony sygnaturą KII 13633. W zabytku zachowała się strona tytułowa: *Antiphonarium minoriticum una cum Missis Pro Conventu Budensi, Ad Sanctam Mariam. Assumptam PP. Bernardinorum. Cura A. R. P. Constantini. Pens. Gvardiani convent Budensis. Anno Domini 1751. mense Marto. Labor Fr. Phi: B: Laico Professo. Manuskrypt ten nie doczekał się dotąd szczegółowego opracowania monograficznego. Nieznane pozostają też aż do dziś nazwiska kopistów. Można także stwierdzić, że księga ta o wymiarach 34,5 cm × 20,5 cm jest zachowana w dobrym stanie mimo licznych widocznych śladów klejenia, szycia itp. Obwoluta antyfonarza została tradycyjnie wykonana z prostokątnej deski obciążonej skórą. Wewnętrzna stronę oprawy ozdobiono floraturą. Na grzbiecie księgi znajdują się wklejki o niezidentyfikowanej kompozycji³⁶. Zjawisko to nie jest odosobnione. Znać są liczne przypadki, gdy utwór już nieużywany zostawał pocięty na paski, którymi scalano grzbiety innych ksiąg³⁷.*

Przy oprawie zachowała się część klamry zamykającej wolumin³⁸. Naroża kart nie uległy zniszczeniu, toteż zachowała się ciągłość numeracji obejmująca 177 stron. Omawianą księgę cechuje skromne zdobnictwo. Rękopis wykonano w trzech kolorach: czarnym, czerwonym i żółtym. Początek każdego utworu oraz poszczególnych wersetów zaznaczono czerwonym lub żółtym atramentem³⁹.

Prezentowany zabytek to zbiór zawierający śpiewy mszalne i oficjum, na co wskazuje indeks figurujący na końcu księgi. Widać zatem, że omawiane źródło nie odpowiada w pełni klasycznej postaci antyfonarza, która powinna obejmować śpiewy oficjum brewiarzowego⁴⁰ – w przeciwieństwie do graduálu zawierającego śpiewy mszalne⁴¹. W rękopisie bernardyńskim śpiewy mszalne ograniczono do części *Ordinarium missae* (13 schematów bez *Credo*) i czterech sekwencji, natomiast w śpiewach oficjum zamieszczono antyfony *ad Benedictus* i *ad Magnificat* (główne antyfony liturgii godzin). Całość zamyka formularz Mszy za zmarłych (*Requiem*).

³⁶ Мартынюк Т., *Антыфанарый XVIII стагоддзя...*, art. cyt., s. 95.

³⁷ Tego typu wklejką posłużył się np. wydawca *Śpiewnika* M.M. Mioduszewskiego z 1857 r. (zob. zbiory własne dr hab. Beaty Bodzioch).

³⁸ Т. Мартынюк, *Антыфанарый XVIII стагоддзя...*, art. cyt., s. 97.

³⁹ Т. Мартынюк, *Антыфанарый XVIII стагоддзя...*, art. cyt., s. 98.

⁴⁰ B. Stäblein, *Antiphonar (Antiphonale)*, w: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, t. 1, red. F. Blume i in., Basel–Kassel 1949, kol. 546.

⁴¹ I. Pawlak, *Graduał*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, dz. cyt., kol. 24–25.

Na podstawie pobieżnego przeglądu księgi można też zauważyć dosyć liczną grupę (14 melodii) Credo. Z pewnością niektóre z nich nie są pochodzenia gregoriańskiego. Można to stwierdzić na podstawie takich tytułów, jak: Patrem Stradomiense, Patrem anielskie czy Patrem lubelskie. To ostatnie udało się odnaleźć w katalogu Patrem tzw. graduałów piotrkowskich, sporządzonym przez Ireneusza Pawlaka⁴².

Zapis nutowy wykonano czarnym inkaustem na czerwonej pięciolinii (zamiast na czterolinii). Zapewne zwyczaj ten był charakterystyczny dla muzycznej tradycji bernardynów. Może o tym świadczyć np. graduał bernardyński z XV w. (Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu). Wiadomo jednak, że notację neumatyczną na pięciolinii stosowały również inne zakony, na przykład benedyktyni tynieccy⁴³.

Kształty nut wykazują nieznaczne zróżnicowanie w zależności od piszącego je skryptora. Na tej podstawie można stwierdzić, że do powstania antyfonarza przyczyniło się ośmiu kopistów⁴⁴. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że manuskrypt sporządzono starannym pismem. Okazuje się jednak, że istnieją rękopisy bernardyńskie wykonane z większym kunsztem (np. Graduale de Sanctis z 1526 r., Kraków, Biblioteka Prowincji oo. Bernardynów). Należy dodać, że notację zastosowaną w KPI 13633 charakteryzują niewielkie prostokąty, który zlewają się ze sobą, zwłaszcza w ruchu sekundowym pes, clivis czy climacus. Ta odmiana notacji kwadratowej jest typowa dla rękopisów bernardyńskich (np. Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu)⁴⁵.

W KPI 13633 znajdują się również fragmenty z notacją menzurálną oraz fragmenty, gdzie notacja menzurálna przeplata się z kwadratową⁴⁶. Praktyka ta nie jest obca w kręgu polskich rękopisów franciszkańskich⁴⁷. Elementy notacji menzurálnej można znaleźć także w późniejszych źródłach polskich, na przykład w drukowanych kancjonałach kościelnych z XIX w.⁴⁸ W antyfonarzu stosowane są zgodnie ze standardem dwa klucze: C i F. Występują też znaki chromatyczne: bemol i krzyżyk, co wiąże się ze złożonymi zagadnieniami ewolucji w rozumieniu modalności gregoriańskiej⁴⁹. W badanym zabytku bardzo często pojawia się zapis chorałowy przedzielony skrótem org., czyli organy, co wskazuje na stosowanie praktyki alternatim⁵⁰. Antyfonarz jest też świadectwem stosowania języka polskiego podczas

⁴² I. Pawlak, *Graduały piotrkowskie jako przekaz chorału gregoriańskiego w Polsce po Soborze Trydenckim*, Lublin 1988, s. 186–188, 300–301.

⁴³ J. Szendrei, *Notacja liniowa w polskich źródłach chorałowych XII–XVI wieku*, w: *Notae musicae artis. Notacja muzyczna w źródłach polskich XI–XVI wieku*, red. E. Witkowska-Zaremba, Kraków 1999, s. 229, 254.

⁴⁴ Т. Мартынюк, *Антыфанарый XVIII стагоддзя...*, art. cyt., s. 98.

⁴⁵ J. Szendrei, *Notacja liniowa...*, art. cyt., s. 203, 251, 559.

⁴⁶ Т. Мартынюк, *Антыфанарый XVIII стагоддзя...*, art. cyt., s. 97.

⁴⁷ J. Szendrei, *Notacja liniowa...*, art. cyt., s. 203–204.

⁴⁸ B. Bodzioch, *Cantionale ecclesiasticum na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Lublin 2014, s. 67–72.

⁴⁹ J. Łaś, *Tonalność melodii gregoriańskich*, Kraków 1965.

⁵⁰ K. Morawska, *Historia muzyki polskiej. Renesans*, Warszawa 1994, s. 64.

Mszy. Jako przykład może posłużyć pieśń Chrystus zmartwychwstał jest⁵¹, którą już od średniowiecza śpiewano pomiędzy łacińskimi zwrotkami sekwencji Victimae paschali laudes⁵².

Przedstawiony rękopis ilustruje zatem praktykę liturgiczno-muzyczną klasztoru Ojców Bernardynów w Budślawiu, która prawdopodobnie nie odbiegała od zwyczajów stosowanych w innych konwentach bernardyńskich. To zagadnienie wymaga jednak odrębnych studiów.

Organy budślawskie

Intensywny okres budownictwa organowego w Wielkim Księstwie Litewskim przypada na lata 1730–1740, kiedy to większość kościołów w miastach i na wsiach szczyliła się własnymi organami. W tym czasie rosła nie tylko liczba instrumentów, lecz rozwijała się również ich strona techniczna, konstrukcyjna, architektoniczna oraz dekoracyjna. W dużych świątyniach, m.in. w Połocku, Białyniczach i Budślawiu, a także w wielu innych miastach zainstalowano organy posiadające dwa manualy, wyposażone w więcej niż 20 rejestrów. Są to instrumenty barokowe, bogato zdobione dekoracyjną rzeźbą, będące dumą narodowego budownictwa organowego na Białorusi. Ten okres świetności trwał do połowy XIX w.⁵³

Połowa XVIII w. to także czas rozwoju muzyki w sanktuarium budślawskim. W 1758 r. dzięki funduszom Barbary Skarulskiej⁵⁴ w kościele zamontowano pierwsze organy. Nie zachowały się bliższe informacje o tym instrumencie⁵⁵. Wiadomo tylko, że w 1783 r. zbudowano nowe organy. Ich budowniczym był słynny organmistrz, Nicolaus Jantzen, przedstawiciel barokowej wileńskiej szkoły organmistrzowskiej. Warto podkreślić, że ten sam organmistrz jest twórcą wielu dwumanałowych organów, które w całości lub w części zachowały się do czasów współczesnych w kościołach na Białorusi⁵⁶.

Organy budślawskie, mimo blisko trzech wieków istnienia, nie zostały znacząco przebudowane. Prospekt organowy, wiatrownice, traktura, większa część głosów i zdobienia snycerskie pochodzą z czasów powstania instrumentu. Pośród wszystkich barokowych organów na terenach byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego, które zachowały się do czasów współczesnych, organy w Budślawiu plasują się na

⁵¹ Т. Мартынюк, *Антыфанарый XVIII стагоддзя...*, art. cyt., s. 100.

⁵² H. Feicht, *Św. Cyryl i Metody w polskich księgach choralowych i śpiewnikach*, w: H. Feicht, *Studia nad muzyką polskiego średniowiecza*, red. Z. Lissa, Kraków 1975, s. 263–265.

⁵³ С. Немагай, У. Неўдах, А. Бурдзялёў, *Арганы Беларусі: з вышыні стагоддзяў*, w: *Энцыклапедыя рарытэтаў*, red. У. Андрыевіч і ін., Мінск 2018, s. 8.

⁵⁴ Hojna dobrodziejka klasztoru, córka chorążego z Dołhinowa. Por. F. Sielicki, *Region dołginowsko-budślawsko-krzywicki...*, dz. cyt., s. 31

⁵⁵ F. Sielicki, *Region dołginowsko-budślawsko-krzywicki...*, dz. cyt., s. 31.

⁵⁶ Янцэн Нікалаус (*Jantzen Nicolaus, 1720–1791*), argany.by/янцэн-нікалаус [dostęp: 10 IX 2019 r.].

trzecim miejscu pod względem liczby rejestrów, po organach w Wilnie i Cytowianach (Litwa)⁵⁷. Układ głosów instrumentu w Budślaviu przedstawia się następująco⁵⁸:

Układ głosów w organach budślawskich

21/II Nicolaus Jantzon, 1783	
I Manual (C–d ³)	II Manual (C–d ³)
BORDON 16'	FLET 8'
PRINCIPAL 8'	RORFLET 8'
FLET MAIOR 8'	QUINTADÆNA 8'
SALCINAL 8'	UNDAMARYS 8'
QUINTADÆNA 8'	PRINCIPAL 4'
OCTAVA PRINCIPAL 4'	FLAUT TRAVER 4'
FLET MINOR 4'	NASSAT 3'
JULA 4'	SPIEL FLET 2' (brak piszczałek)
QWINTA 3'	VOX HUMANA 8'
SUPEROCTAVA 2'	
MIXTURA 4ch	
GAMBA 8' (był Trompet 8')	
II/I	
ZIMBELSTERN oraz TYMPANI	
Mechaniczna traktura gry i rejestrów, system klapowo-zasuwowy	
Miech magazynowy, silnik własnej roboty, mechanizm do ręcznego kalikowania (koło), SIGNATURA [...] Kalkanejste [...] (sygnał dla kalikanta)	

Podobnie jak większość instrumentów budowanych przez Nikolausa Jantzenego, również organy budślawskie nie miały pedału. Organy ustawiono na chórze muzycznym nad głównym wejściem do kościoła. Na dolnym poziomie znajduje się stół gry wbudowany w szafę organową, miech (nieoryginalny, przebudowany na początku XX w.) oraz traktura mechaniczna. Na górnym poziomie umieszczono trzy wiatrownice. Do pierwszego manualu przypisane są wiatrownice rozmieszczone

⁵⁷ А. Бурдзялёў, *Арганы Беларусі [Будслаў]*, w: *Энцыклапедыя рарытэтаў*, dz. cyt., s. 32.

⁵⁸ Будслаў. *Касцёл Унебаўзяцця Найсвяцейшай Панны Марыі*, argany.by/будслаў-касцёл-унебаўзяцця-найсвяце [dostęp: 10 IX 2019 r.].

po bokach instrumentu, na których ustawiono piszczałki jedenastu rejestrów, natomiast centralna wiatrownica z dziewięcioma rejestrami przypisana jest do drugiego manualu. Takie rozmieszczenie wiatrownic dzieli prospekt na trzy części: centralną, złożoną z niższej, środkowej wieży piszczałkowej (siedem piszczałek) wraz z przylegającymi dwoma polami bocznymi (po dziewięć piszczałek), zawiera w sumie 25 piszczałek głosu Principal 4' z drugiego manualu; dwie jednakowe sekcje boczne złożone z wyższych wież piszczałkowych (po siedem piszczałek) oraz przylegających do nich pół piszczałkowych (każde po pięć piszczałek) zawierają w sumie 34 piszczałki rejestru Principal 8' z pierwszego manualu. Na bocznych wieżach piszczałkowych umieszczono rzeźby dwóch aniołów z trąbami. Postacie aniołów różnią się między sobą: anioł po lewej stronie gra na trąbie, anioł po prawej trzyma instrument w opuszczonej ręce. Zwieńczenie centralnej wieży piszczałkowej stanowi gwiazda Zimbelstern (gwiazda z dzwonami). Z tyłu prospektu zainstalowano urządzenie Tympani. Ponadto prospekt organów w Budślawiu jest ozdobiony dekoracją snycerską u podstawy oraz przy zwieńczeniu każdego pola i każdej wieży piszczałkowej. Po bokach umieszczono uszaki, również ozdobione dekoracją snycerską. U podnóża dużych wież piszczałkowych znajdują się ozdobne kartusze, pod małą wieżą widnieje drewniana imitacja niewielkiego baldachimu nad głową organisty z elementami imitującymi warkocze. Na zwieńczeniu pół piszczałkowych sekcji pierwszego manualu zarówno po stronie prawej, jak i lewej umieszczono imitacje latarni. Prospekt organowy jest utrzymany w kolorystyce pastelowej, dominuje kolor biały uzupełniony fragmentami w kolorze jasnej mięty, elementy dekoracyjne zostały pozłoczone.

Manubria w liczbie 24 są podzielone na dwie grupy: z lewej i z prawej strony stołu gry po dwa pionowe rzędy z każdej strony. Wewnętrzne rzędy manubriów odnoszą się do pierwszego manualu, zewnętrzne uruchamiają głosy przypisane do drugiego manualu. Na tylnej ścianie szafy organowej zachowały się napisy typu „byłem tutaj” z dopisanymi datami z lat 1920–1930. Organy w świątyni budślawskiej to jedyny instrument na Białorusi, w którym łączenie manualów dokonuje się za pomocą mechanizmu o dawnej konstrukcji, polegającym na przesunięciu górnej klawiatury o kilka centymetrów (Schiebekoppel)⁵⁹.

Pod względem brzmieniowym organy nawiązują do stylistyki barokowej. Świadczy o tym liczna obsada głosów pryncypałowych oraz fletowych zbudowanych w różnym stopażu: od głosu szesnastostopowego (Bordon 16') aż do głosów dwustopowych (Superoctava 2' oraz Spiel flet 2'), a także głosy alikwotowe (Qwinta 3' oraz Nassat 3'). W organach umieszczono jeden głos smyczkujący – Salcinal 8'. Większość piszczałek wykonanych z metalu najprawdopodobniej wykonał Nicolaus Jantzen. Wątpliwości budzą różnice w wyglądzie tabliczek rejestrowych. Oznaczenia takich rejestrów, jak: Principal 8', Octava Principal 4', Bordon 16', Salcinal 8', Flet Maior 8', Quintadena 8', Jula 4', Qwinta 3', Superoctava 2 w pierwszym ma-

⁵⁹ Пор. А. Бурдзялёў, *Арганы Беларусі [Будслаў]*, art. cyt., s. 39.

nuale, oraz Principal 4', Flet 8', Rorflet 8', Flaut Trawer 4', Nassat 3', Spiel Flet 2' w drugim manuale, wykonane są w jednakowym stylu, przy użyciu archaicznego wzoru pisma. Natomiast tabliczki rejestrów: Qwintaton 8', Clarnet, Mixtura i Gamba zostały wykonane inaczej. Zmiana tabliczek określających nazwy rejestrów może oznaczać, że wymieniono całe głosy. Jednakże wiadomo zarazem, że porcelanki niekiedy odpadają i konieczne staje się zrobienie nowych bez ingerencji w układ rejestrów.

Udało się zidentyfikować niektóre ingerencje w pierwotny zestaw głosów. Organmistrz Piotr Wojciechowicz na początku XX w. na miejsce oryginalnego rejestru Trompet 8' ustawił Gambę 8', zgodnie z kanonami modnej wówczas stylistyki romantycznej⁶⁰. Ten sam organmistrz dokonał także wymiany miecha. Nie wiadomo natomiast, kto dokonał innej zmiany. Wbrew opisowi tabliczki z napisem Clarnet znajduje się w tym miejscu rejestr stosowany w organach od XIX wieku – Undamaris 8'. A zatem ten głos także wstawiono w miejsce piszczałek innego rejestru. Głos Mixtura i Qwintaton 8' mimo różniących się tabliczek rejestrowych mogą być oryginalne. Prace przy o organach budslawskich prowadziła także firma Wacława Bierneckiego. W katalogu spółki z lat 20. XX w. zanotowano, że jedną z podjętych prac była „przebudowa gruntowna” organów w Budslawiu. Najprawdopodobniej napis „1923” na tylnej ścianie mechanizmu Zimbelstern jest świadectwem tej renowacji⁶¹. Szczegóły przeprowadzonych prac pozostają nieznane.

Bibliografia

Źródła internetowe

- Будслаў. Касцёл Унебаўзяцця Найсвяцейшай Панны Марыі*, argany.by/будслаў-касцёл-унебаўзяцця-найсвяце [dostęp: 10 IX 2019 r.].
- Katolicki Festyn Budslawski na liście UNESCO*, dzieje.pl/dziedzictwo-kulturowe/katolicki-festyn-budslawski-na-liscie-unesco [dostęp: 15.12.2020].
- Kościół św. Franciszka i św. Bernardyna w Wilnie*, pl.wikipedia.org/wiki/Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82_%C5%9Bw._Franciszka_i_%C5%9Bw._Bernardyna_w_Wilnie [dostęp: 14 X 2020 r.].
- Нацыянальны санктуарый Маці Божай у Будславе*, catholic.by/3/kasciol/sanctuarium/9083-natsyuanalny-sanktuarij-matsi-bozhaj-u-budslave [dostęp: 17 III 2020 r.].
- Янцэн Нікалаус (Jantzen Nicolaus, 1720–1791)*, argany.by/янцэн-нікалаус [dostęp: 10 IX 2019 r.].

⁶⁰ Por. A. Бурдзялёў, *Арганы Беларусі [Будслаў]*, art. cyt., s. 32–33.

⁶¹ Por. *Будслаў. Касцёл Унебаўзяцця Найсвяцейшай Панны Марыі*, argany.by/будслаў-касцёл-унебаўзяцця-найсвяце [dostęp: 10 IX 2019 r.].

Opracowania

- Bodzioch B., *Cantionale ecclesiasticum na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Lublin 2014.
- Бурдзялёў А., *Арганы Беларусі [Будслаў]*, w: *Энцыклапедыя рарытэтаў*, red. У. Андрыевіч і in., Мінск 2018.
- Бурлака В., *Нацыянальныя санктуарыі Маці Божай Будслаўскай*, Мінск 2009.
- Дадзіёмава В., *Гісторыя музычнай культуры Беларусі да XX стагоддзя*, Мінск 2012.
- Feicht H., *Św. Cyryl i Metody w polskich księgach choralowych i śpiewnikach*, w: H. Feicht, *Studia nad muzyką polskiego średniowiecza*, red. Z. Lissa, Kraków 1975, s. 244–266.
- Гліннік В., *Капэла айцоў-бэрнардынцаў у Будславе*, „Мастацтва” (2002), nr 1, s. 31–33.
- Kapela*, w: *Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski, Warszawa 2001, s. 424–425.
- Кулагін А., *Касцёл спачыну Найсвяцейшай Дзевы Марыі [в. Будслаў]*, w: *Каталіцкія храмы на Беларусі: Энцыклапедычны даведнік*, red. А. Кулагін, Мінск 2000, s. 17–19.
- Лаўрык Ю., *Гісторыя бібліятэкі будслаўскага канвента айцоў бэрнардынаў*, „Наша Вера” (2018), nr 2, s. 30–34.
- Łaś J., *Tonalność melodii gregoriańskich*, Kraków 1965.
- Maciejewski T., *Elementy systemu menzuralnego w monodii choralowej XIII–XVI wieku*, w: *Notae musicae artis. Notacja muzyczna w źródłach polskich XI–XVI wieku*, red. E. Witkowska-Zaremba, Kraków 1999, s. 283–347.
- Мартынюк Т., *Антыфанарый XVIII стагоддзя з Будслаўскага кляштара бэрнардынцаў*, „Научные труды Белорусской государственной академии музыки” (2006), nr 13, s. 93–103.
- Morawska K., *Historia muzyki polskiej. Renesans*, Warszawa 1994.
- Немагай С., Неўдах У., Бурдзялёў А., *Арганы Беларусі: з вышыні стагоддзяў*, w: *Энцыклапедыя рарытэтаў*, red. У. Андрыевіч і in., Мінск 2018, s. 6–12.
- Pawlak I., *Graduał*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, *Graal – Ignorancja*, red. J. Walkusz i in., Lublin 1993, kol. 24–25.
- Pawlak I., *Graduały piotrkowskie jako przekaz chorału gregoriańskiego w Polsce po Soborze Trydenckim*, Lublin 1988.
- Różycka-Bryzek A., Legierski R., *Hodegetria*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, *Graal – Ignorancja*, red. J. Walkusz i in., Lublin 1993, kol. 1096–1099.
- Sielicki F., *Region dolginowsko-budslawsko-krzywicki na dawnej Wileńszczyźnie*, Wrocław 1989.
- Sobczak D., Ks. *Władysław Zientarski (1916–1991) – badacz dziejów muzyki polskiej od XV do XIX wieku*, Lublin 2008.

Stäblein B., *Antiphonar (Antiphonale)*, w: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, t. 1, red. F. Blume i in., Basel–Kassel 1949, kol. 546.

Szendrei J., *Notacja liniowa w polskich źródłach chorałowych XII–XVI wieku*, w: *Notae musicae artis. Notacja muzyczna w źródłach polskich XI–XVI wieku*, red. E. Witkowska-Zaremba, Kraków 1999, s. 187–281.

Завальнюк У., *Будслаўскі касцёл – святыня Беларусі*, Мінск 1993.

Streszczenie

Kościół w Budślawiu jest głównym białoruskim ośrodkiem maryjnym. Od początku istnienia (XVI w.), miejscowość ta była związana z działalnością zakonu bernardynów. Pozostawali oni wiernymi kustoszami i promotorami religijnej kultury muzycznej aż do połowy XIX w. Po kasacji zakonu (1858) świątynię oddano duchowieństwu diecezjalnemu. Bernardyni powrócili do budślawskiego sanktuarium w 1996 r., a jego rangę znacząco podniosło wpisanie Festynu Budślawskiego na listę UNESCO w 2018 r.

Ojcowie bernardyni pozostawili po sobie nieprzebadane jeszcze dziedzictwo związane z sanktuarium w Budślawiu. W artykule wskazano na trzy świadectwa historyczne, jakimi są: zespół muzyczny, antyfonarz i organy. Zachowane dokumenty pozwalają na niepełną rekonstrukcję dziejów zespołu, częściowe odtworzenie listy muzyków oraz inwentarza partytur i instrumentów. Nasilające się represje nie pozwoliły na odbudowę zespołu. Kapela muzyczna w świątyni budślawskiej funkcjonowała ok. 100 lat (od połowy XVIII do połowy XIX w.). Opisany rękopis liturgiczny przechowywany obecnie w Narodowym Muzeum Historycznym Republiki Białorusi w Mińsku (sygn. КП 13633), znany jako antyfonarz, pochodzi z XVIII w. Strona tytułowa, zawartość i styl pisma nutowego wskazują jego bernardyńską proweniencję. Do dziś zachowały się organy zbudowane w 1783 r. przez Nikolausa Jantzenego. Ten 20-głosowy instrument był poddawany mało udokumentowanym renowacjom. Wiadomo, że pewnych zmian dokonał na początku XX w. Piotr Wojciechowicz, natomiast ok. 1923 r. prace przy organach budślawskich prowadziła firma Wacława Biernackiego.

Słowa kluczowe: antyfonarz, organy, muzyka kościelna, sanktuarium, białoruska kultura muzyczna, bernardyni

Musical Activity of the Bernardine Fathers at the Shrine of Our Lady of Budslau in Belarus

Summary

The church in Budslau is the main Belarusian Marian center. From the beginning of its existence (16th century), Budslau was associated with the activities of the Bernardine order. They remained faithful custodians and promoters of religious music until the mid-19th century. After the suppression of the order (1858), Budslau church was passed to the diocesan clergy. The Bernardines returned to the sanctuary in Budslau in 1996. The importance of the sanctuary increased greatly after inclusion of the Budslau Fest into the UNESCO list 2018.

The Bernardine fathers left behind an unexplored legacy at the sanctuary in Budslau. The article points to three testimonies: the musical ensemble, the antiphony, and the organ. The preserved documents allow for an incomplete reconstruction of the ensemble's history, a partial reconstruction of a list of musicians, and the inventory of music sheets and instruments. The increasing repression did not allow the ensemble to be restored. The musical group in Budslau existed for about 100 years (from the mid-18th to the mid-19th century). The liturgical manuscript, described as an antiphony, is currently stored in the National Historical Museum of the Republic of Belarus in Minsk (ref. КП 13633) and dates from the 18th century. The organ built in 1783 by Nikolaus Jantzen has survived to this day. This 20-voice instrument has undergone little documented restoration. It is known that some changes were made at the beginning of the 20th century by Piotr Wojciechowicz and around 1923 the works on the Budslau organ were carried out by Waclaw Biernacki's company.

Key words: antiphony, organ, church music, sanctuary, Belarusian musical culture, the Bernardines

CZY WYŻYNY BYŁY WYSOKIE? PRÓBA CHARAKTERYSTYKI TERMINU **הַמָּצָה** W JĘZYKU RELIGIJNYM STAREGO TESTAMENTU

Wstęp

„Jedynie wyżyny nie zostały usunięte. W dalszym ciągu lud składał ofiary krwawe i kadzielne na wyżynach”¹ (2 Krl 14, 4)

Takie lub podobne sformułowanie występuje ponad 20 razy w samych tylko Księgach Królewskich i Kronik (1 Krl 3, 2. 3; 12, 31; 14, 23; 15, 14; 22, 44; 2 Krl 12, 4; 14, 4; 15, 4. 35; 16, 4; 17, 9. 11. 32; 2 Krn 11, 15; 15, 17; 20, 33; 21, 11; 28, 4. 25; 33, 3. 17). Zwykle jest ono elementem tzw. formuły oceniającej, jaką redaktor deuteronomistyczny opatrywał historię każdego króla Judy. W świetle tych ocen nietrudno zauważyć, że wspomniane „wyżyny” stały się swoistym wskaźnikiem, stanowiącym w znacznej mierze o pozytywnej lub negatywnej ocenie króla. Sam termin pozostaje jednak dość enigmatyczny, a Stary Testament – choć sięga po niego niezwykle często, bo aż 106 razy – nie daje bezpośredniej odpowiedzi na pytanie, jaka rzeczywistość była nim określana. Niewątpliwie jednak „wyżyny” stały się przedmiotem szczególnego zainteresowania autora biblijnego, jako że stanowią pole walki pomiędzy kształtującym się jahwizmem a silnymi wpływami wierzeń kananejskich.

Niniejsza publikacja ma na celu przyjrzenie się znaczeniu terminu **הַמָּצָה** – «wyżyna», a także podjęcie próby odkrycia rzeczywistości, która w Starym Testamencie jest tym wyrażeniem określana. W tym celu konieczne jest przeprowadzenie przynajmniej dwutorowej analizy. W pierwszej kolejności należy się przyjrzeć etymologii samego leksemu **הַמָּצָה** oraz wszelkich możliwych kontekstów znaczeniowych, również w szerszej perspektywie historycznej. Druga niezbędna czynność to analiza tekstu biblijnego w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o rozumienie terminu **הַמָּצָה** przez autorów biblijnych, zwłaszcza w kontekście języka religijnego.

Analiza etymologiczna

Współczesne przekłady Pisma Świętego są niezwykle zgodne w tłumaczeniu. Hebrajskie **הַמָּצָה** oddane zostało przez *Biblię Tysiąclecia* terminem „wyżyna”. Podobne tłumaczenie stosuje *Uwspółcześniona Biblia gdańska*. *Biblia warszawska* tłumaczy niekiedy **הַמָּצָה** frazą: „świątynka na wzgórzach” (1 Krl 12, 31; 14, 23; 15, 14; 2 Krl

¹ O ile nie podano inaczej, wszystkie cytaty polskie pochodzą z *Biblii Tysiąclecia*, wyd. 5.

12, 4; 14, 4; 17, 9; 2 Krn 20, 33; 28, 25 i in.) lub „na wyżynach” (1 Krl 22, 44; 2 Krl 15, 4; 17, 11. 32; 2 Krn 33, 3 i in.). Podobnie *Biblia paulistów* w niektórych fragmentach stosuje określenie: „wzniesienie kultyczne” lub „kultowe” (1 Krl 3, 2. 3; 22, 44; 2 Krl 12, 4; 14, 4; 15, 35; 2 Krn 11, 15, 20, 33; 21, 11; 28, 4. 25 i in.). Pomimo subtelnych różnic wszystkie wydania jednoznacznie nawiązują w tłumaczeniu do jakiegoś rodzaju wzniesienia. Nie inaczej przedstawia się sytuacja we współczesnych przekładach na inne języki: *les hauts lieux* według *Bible de Jérusalem*, *le alture* według *Bibbia CEI*, *los lugares altos* według *Biblia del Jubileo*, *Kulthöhen* według *Einheitsübersetzung* czy *high places* według *New American Bible*.

The Brown, Driver, Briggs Hebrew and English Lexicon definiuje termin הַמָּצֵב jako «górzę», «górzyste pola walki» lub «miejsca kultu na wzniesieniu»². *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* proponuje dodatkowo określenie «grzbiet»³. Podobnie twierdzą autorzy *Theological Wordbook of the Old Testament*, dodając jeszcze, że podstawowym znaczeniem jest «wysokość»⁴. Ta jednomysłność w tłumaczeniu nie wynika bynajmniej z oczywistości znaczenia terminu. Trzeba bowiem już na wstępie zaznaczyć, że etymologia הַמָּצֵב nie jest jasna, a co za tym idzie – nieznane jest pierwotne znaczenie tego słowa.

Większość wspomnianych wyżej leksykonów⁵ korzysta z siedemnastowiecznych publikacji V. Schindlera⁶ i podaje pochodzenie הַמָּצֵב od hipotetycznego rdzenia רמב , zrekonstruowanego na potrzeby badań, a który miałby oznaczać «być wysokim»⁷. Jest to jednak tylko hipoteza. W rzeczywistości nie jest znany żaden rdzeń, z którym można by powiązać הַמָּצֵב i który wyjaśniałby znaczenie tego terminu⁸. Dlatego należy pamiętać, że leksykony opierają się w dużej mierze na powszechnie przyjętym tłumaczeniu הַמָּצֵב jako «wyżyny» lub innego rodzaju «miejsca wysokie-

² הַמָּצֵב , w: F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *The Brown, Driver, Briggs Hebrew and English Lexicon*, Peabody 1906, s. 119.

³ הַמָּצֵב , w: L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 1994, t. 1, s. 136.

⁴ הַמָּצֵב , w: R.L. Harris, G.L. Archer, B.K. Waltke, *Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago 2004, s. 113.

⁵ Zob. też: *High Place*, w: *The Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 3, red. D.N. Freedman, London 2009, s. 196–200.

⁶ V. Schindler, *Lexicon pentaglotton, Hebraicum, Chaldaicum, Syriacum, Talmudico-Rabbinicum, & Arabicum*, Hanovre 1612. Zob. także: J.D. Michaelis, *Supplementa ad Lexica Hebraica*, Göttingae 1792; W. Gesenius, *A Hebrew Lexicon to the Books of the Old Testament*, tłum. C. Leo, Cambridge 1825.

⁷ Rdzeń ten zaproponowano na podstawie analizy morfologicznej form podobnych. Jego znaczenie jest oczywiście wtórne i zostało mu nadane na podstawie przyjętego znaczenia leksemu הַמָּצֵב .

⁸ M. Fowler, *The Israelite bāmā: A Question of Interpretation*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 94 (1982), z. 2, s. 204; H.H. Hardy, B.D. Thomas, *Another Look at Biblical Hebrew בָּמָה ‘High Place’*, „Vetus Testamentum” 62 (2012), s. 176.

go», a nie na udowodnionej etymologii. Naturalnie rodzi się pytanie, skąd owo powszechnie przyjęte tłumaczenie pochodzi i jak stało się powszechnym. Początków takiego nurtu należy szukać już w Septuagincie, która dla niektórych przypadków 𐤀𐤍𐤁 zaproponowała tłumaczenie $\upsilon\psi\eta\lambda\acute{o}\varsigma$ (1 Krl 3, 2. 3. 4; 11, 5; 12, 31. 32; 13, 2. 32. 33; 14, 23; 15, 14; 22, 44; 2 Krl 12, 4; 14, 4; 15, 4. 35; 16, 4; 17, 9. 11. 29. 32; 18, 4. 22; 21, 3; 23, 5. 8. 9. 15. 19. 20; 2 Krn 1, 3; 11, 15; 14, 2; 15, 17; 17, 6; 20, 33; 21, 11; 28, 4. 25; 31, 1; 32, 12; 33, 3. 17. 19; 34, 3; Ps 17, 34; Ha 3, 19; Jr 19, 5; Ez 6, 3. 6) lub $\upsilon\psi\omicron\varsigma$ (2 Sm 1, 19. 25; 22, 34; Am 4, 13; Mi 1, 3)⁹. Następnie *Wulgata* dokonała zdecydowanego ujednoczenia i niemal wszystkie 𐤀𐤍𐤁 przełożyła za pomocą formy *excelsus*. Tropem *Wulgaty* pospieszyli kolejni tłumacze Pisma Świętego oraz lingwiści próbujący rozwikłać etymologię tego leksemu. W ten sposób przyjęło się znaczenie 𐤀𐤍𐤁 jako «wyżyna». Jednak w rzeczywistości znaczenie tego terminu pozostało niejasne, a szukanie odpowiedzi w morfologii języka hebrajskiego nie przyniosło rezultatu.

Analiza etymologiczna domaga się więc koniecznie odwołania do form pokrewnych w innych językach, bliskich hebrajskiemu. Przełom w tych badaniach przyniosło odszyfrowanie języka akadyjskiego, a także odkrycie Ugarit wraz z obszerną literaturą. Analiza korpusu piśmiennictwa języków semickich otworzyła przed poszukiwaniami nowe perspektywy.

Język ugarycki

Źródłem dla badań języka ugaryckiego są znalezione w 1928 r. tabliczki zapisane oryginalnym alfabetem klinowym. Teksty o charakterze administracyjnym, medycznym, epistolarnym i mitologiczno-religijnym dostarczają cennych informacji również dla badań nad Biblią z racji ścisłego pokrewieństwa języków semickich, a także ze względu na występujące podobieństwa tak w sferze językowej, jak i kulturowej oraz religijnej¹⁰. Dla tej analizy najbardziej istotne są te fragmenty, które zawierają morfem *bmt* – ten bowiem uznano za odpowiednik hebrajskiego 𐤀𐤍𐤁 . Kontekst występowania może – na zasadzie analogii – rzucić światło na pierwotne znaczenie badanego słowa.

Autorzy słownika *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*¹¹ serii Handbook of Oriental Studies podają tłumaczenie morfemu *bmt*:

⁹ Jednak oprócz form $\upsilon\psi\eta\lambda\acute{o}\varsigma$ i $\upsilon\psi\omicron\varsigma$ w *LXX* pojawiają się również tłumaczenia takie jak $\sigma\tau\acute{\eta}\lambda\alpha$ (Kpł 26, 30; Lb 21, 28; 33, 52), $\beta\omicron\mu\acute{o}\varsigma$ (Oz 10, 8; Am 7, 9; Iz 15, 2; 16, 12; Jr 7, 31; 31, 35; 39, 35) oraz prosta transliteracja: Βαμα (1 Sm 9, 12. 13. 14. 19. 25; 10, 5; 1 Krn 16, 39; 21, 29; 2 Krn 1, 13; Ez 20, 29 [tu: Αβαμα]) a także pojedyncze przypadki innych przekładów.

¹⁰ M. Majewski, *UGARIT – historia, religia, literatura, język na tle Biblii Starego Testamentu*, Kraków 2010, s. 27.

¹¹ G. del Olmo Lete, J. Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, tłum. i red. W.G.E. Watson, Leiden 2004, (Handbook of Oriental Studies, cz. 1, *The Near and Middle East*, 112).

«grzbiet, plecy»¹². Tym samym tropem podąża *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*¹³ oraz *Theological Dictionary of the Old Testament*¹⁴. Wydaje się jednak, że jest to znaczenie niepełne. Analiza poszczególnych fragmentów pism ugaryckich pokazuje, że zawężenie tłumaczenia do «grzbietu» jest trudne do przyjęcia. *Bmt* musiało mieć znacznie szersze znaczenie. W korpusie występuje siedem fragmentów zawierających morfem *bmt*, z czego dwa są dubletami innych. Dlatego można mówić o pięciu oryginalnych fragmentach.

Pierwszy z nich (KTU 1.4, IV, 14–15¹⁵) opowiada o przygotowaniach Athirat do podróży. Jej służa, Qadesh wa-Amrur, przygotowuje według jej polecenia osła, a następnie pomaga Athirat wsiąść na jego *bmt*. Wydaje się więc czytelne, że w tym przypadku *bmt* oznacza w jakimś sensie grzbiet zwierzęcia – część ciała właściwą do umieszczenia na niej siodła¹⁶. Dubletem tego fragmentu jest KTU 1.19, II, 10–11, w którym to Paghath pomaga swemu ojcu Danielowi.

Drugi fragment (KTU 1.5, VI, 20–22) opisuje reakcję Ela na śmierć Baala. El drapie głęboko swoje policzki i brodę, orze swoją pierś i swoje *bmt*. W tym przypadku widzimy, że *bmt* dotyczy jakiejś części ciała również u człowieka. Można przypuszczać, że na zasadzie paralelizmu *bmt* może być powiązane z piersią, tak jak broda jest powiązana z policzkami. Wygląda więc na to, że i w tym fragmencie *bmt* oznacza część tułowia. Tekstem paralelnym do tego fragmentu jest KTU 1.6, I, 3–5, w którym to Anat oplakuje śmierć Baala.

Fragment trzeci (KTU 1.3, II, 11–12) opisuje walkę Anat z jej wrogami oraz dość specyficzny sposób triumfowania nad ciałami poległych. Mianowicie Anat zbiera dłonie swych wrogów (liczne jak szarańcza) i mocuje je do swego pasa, a głowy wrogów przytwierdza do swego *bmt*. Podobnie jak w poprzednim fragmencie można tu zauważyć paralelę, która prawdopodobnie *bmt* odnosi do pasa czy talii. Patrick Vaughan proponuje tutaj tłumaczenie «boki, żebra»¹⁷. Wydaje się jednak, że znów *bmt* oznacza tu jakąś część tułowia, którą trudno sprecyzować.

Fragment kolejny (KTU 4.247, 17) jest tekstem innej kategorii niż poprzednie. Nie pochodzi już z pism mitologicznych, lecz administracyjnych. Jest rodzajem spisu żywności, może inwentaryzacją spichlerza:

¹² *Bmt*, w: G. del Olmo Lete, J. Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language...*, s. 121–122.

¹³ בָּמָה, w: L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon...*, s. 136.

¹⁴ בָּמָה, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. Fabry, Grand Rapids 1999, t. 2, s. 140.

¹⁵ Sigla za: M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín, *The Cuneiform Alphabetic Texts: From Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, Münster 1995 [dalej: KTU].

¹⁶ Tłum. własne z wersji ang. na podstawie: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, red. J.B. Pritchard, Princeton 1992.

¹⁷ P. Vaughan, *The Meaning of 'bāmā' in the Old Testament: A Study of Etymological, Textual and Archaeological Evidence*, Cambridge 1974.

„Żebra¹⁸ tłustego wołu,
 Dziesięć *bmt* tłustego wołu,
 Dwa kawałki mięsa,
 Osiemdziesiąt pieczonych kawałków wołu,
 Gęś tłusta, solona [...]”¹⁹.

Ponownie *bmt* zdaje się określać jakąś część ciała. Występujący w poprzednim wersie morfem *šl't* *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition* tłumaczy jako «żebra» lub «bok». Z jednej strony można przypuszczać, że *bmt* może oznaczać jakąś podobną część ciała. Z drugiej zaś – na zasadzie wykluczenia – raczej nie można *bmt* utożsamiać z żebrami lub bokiem, skoro na te rzeczywistości istnieje inne określenie²⁰. Ponownie jednak fragment dowodzi, że *bmt* jest terminem określającym część ciała, z dużym prawdopodobieństwem w obrębie tułowia.

Z wielu względów najwięcej problemów przysparza fragment ostatni (KTU 1.4, VII, 34–35). Po pierwsze, jest nieczytelny. Po drugie, owa nieczytelność dała pole do różnych domysłów, z których niektóre – wcale nie brzmiące nieprawdopodobnie – ukazują znaczenie inne niż dotychczasowe przykłady. Fragment opisuje Baalą, którego głos (świąty) rozchodzi się przez otwarte okno jego domu w chmurach, a głos ten wywołuje drżenie *bmt*. Tabliczka jest w tym miejscu nieczytelna, jednak niektórzy badacze przypuszczają, że może tu występować forma *bmt arš*. Wówczas występowałby tu odpowiednik hebrajskiej frazy *אֶרֶץ אֲרָצוֹת* (wyżyny ziemi). Oznaczałoby to wówczas, że głos Baalą wprawia w drżenie *bmt* ziemi²¹. Takie uzupełnienie bazuje głównie na podobieństwie frazeologicznym²². Nie jest ono nieprawdopodobne, jednak należy pamiętać, że to tylko hipoteza. Fraza *bmt arš* nie występuje nigdzie indziej w znanym współcześnie korpusie ugaryckim. Może się wszakże okazać, że *bmt* zachowuje i w tym fragmencie swoje zwykłe znaczenie i odnosi się chociażby do drżenia ciał wrogów Baalą w reakcji na jego głos.

Na podstawie występowania formy *bmt* w pismach ugaryckich można wyciągnąć przynajmniej dwa wnioski. Po pierwsze, *bmt* z dużą dozą pewności oznacza jakąś część ciała człowieka lub zwierzęcia znajdującą się w obrębie tułowia. Wydaje się jednak, że nie można bezkrytycznie przyjąć tłumaczenia *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, który proponuje formę «grzbiet» – jest to bowiem znaczenie zbyt wąskie. Drugim wnioskiem głosi, że nie sposób w całym spektrum znaczeń formy *bmt* odnaleźć jasnego odniesienia do wysokości czy też bycia wysokim.

¹⁸ Lub «bok».

¹⁹ Tłum. własne.

²⁰ P. Vaughan uważa, że *bmt* oznacza tu cały tułów, całą tuszę, a *šl't* jakiś wycinek.

²¹ Szerzej na temat wspomnianej frazy w dalszej części artykułu.

²² Z tego fragmentu tabliczki można odczytać jedynie *bmt a* [...].

Język akadyjski

W języku akadyjskim odnaleziono dwie formy, które powiązano z hebrajskim בַּמְטוּ : *bamtu* oraz *bamātu*. Według autorów *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*²³ *bamtu* ma znaczenie ściśle pokrewne do ugaryckiego *bmt* i oznacza «pierś, żebra, klatkę piersiową, tułów»²⁴:

„Położyć bandaż na jego karku i na jego piersi (*paandišu*)”²⁵.

„Położyłem się siedmiokrotnie, na piersi (*paantee*) i na plecach”²⁶.

„Kamień, który wygląda jak korpus (*bandi*) skorpiona”²⁷.

Podobnie jak w przypadku ugaryckiego *bmt*, również w tym przypadku należy ograniczyć się do stwierdzenia, że *bamtu* oznacza część ciała człowieka lub zwierzęcia w obrębie tułowia.

Drugim leksemem, jaki w języku akadyjskim odnoszono do hebrajskiego בַּמְטוּ , jest *bamātu*. Jest to termin topograficzny oznaczający określony typ terenu. Tradycyjnie tłumaczy się *bamātu* jako «równinę» lub «teren górzysty». Takie też tłumaczenie proponuje *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*²⁸. Ponownie jednak problem leży w dokładności przekładu. Teksty nie pozwalają na precyzyjne stwierdzenie, jaki typ terenu określa *bamātu*. Brakuje jednoznacznych dowodów na to, że termin ten może oznaczać teren górzysty. A tym samym znów powstaje zagrożenie, że przypisywanie *bamātu* jakiejś górzystości jest pokusą interpretacji współgrającej z przyjętym znaczeniem hebrajskiego בַּמְטוּ . Omawiany termin pojawia się w tekstach o charakterze rolniczym i militarnym. Najczęściej występuje w zestawieniu odmiennych typów terenu. Zestawienia te pozwalają na odróżnienie *bamātu* od pola uprawnego²⁹ czy terenów miejskich³⁰. Należy się również spodziewać, że jest to teren, na którym można stoczyć walkę, z pewnością

²³ *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, red. I.J. Gelb, B. Landsberger, L. Oppenheim, E. Reiner, Chicago 1965 [dalej: CAD].

²⁴ *Bamtu B*, w: CAD, t. 3, s. 78.

²⁵ E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, t. 1, Osnabrück 1972 (KAR), 225 II: 4. Tłum. własne z wersji ang. na podstawie CAD.

²⁶ *The El-Amarna Correspondence*, tłum. A.F. Rainey, red. W.M. Schniedewind, t. 1–2, Leiden 2015, (Handbook of Oriental Studies, cz. 1, *The Near and Middle East*, 110), 232:10. Tłum. własne z wersji ang. na podstawie CAD.

²⁷ O.R. Gurney, J.J. Finkelstein, *The Sultantepe Tablets*, London 1957, 108:100. Tłum. własne z wersji ang. na podstawie CAD.

²⁸ *Bamātu*, w: CAD, t. 3, s. 76.

²⁹ KAR 72:18, s. 134 „[...] na polu uprawnym, poza miastem lub w *bamati*”; oraz W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Winona Lake 1996, s. 178, w. 30: „woda porwała *bamatu* i zalała pola uprawne”. Tłum. własne z wersji ang. na podstawie CAD.

³⁰ *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, oprac. T.G. Pinches, t. 38, London 1925, 16:67: „Miasto i otaczające je *bamatu* zostaną splądrowane”. Tłum. własne z wersji ang. na podstawie CAD.

zatem nie są to wierzchołki gór³¹. Nie oznacza to, że nie ma żadnych przesłanek, żeby kojarzyć *bamātu* z terenem górzystym. Kilka fragmentów zawiera przeciwstawne użycie *bamātu* oraz *edinu*³², które tłumaczy się jako «równina»³³. Również związek frazeologiczny *bamātu šadi*, czyli «*bamātu* gór», może sugerować, że *bamātu* mogłyby być np. rodzajem pogórza³⁴, ale na pewno nie jest terminem oznaczającym góry same w sobie. Można więc powiedzieć, że *bamātu* jest jedynym tropem pośród semickich odpowiednikiem hebrajskiego מִצְרַף, który może być kojarzony z jakimś rodzajem wyżyny lub po prostu może mieć w sobie jakieś odniesienie do wysokości, choć raczej nie można utożsamiać go bezpośrednio z górą czy wzniesieniem. Jest to więc za mało, aby stwierdzić, że istotą tego pojęcia jest „bycie wysokim”.

Na pierwszy rzut oka analiza etymologiczna przynosi więcej pytań niż odpowiedzi. Żaden z omówionych terminów nie zawiera *explicite* znaczenia „bycia wysokim”. Ponadto wątpliwości budzi to, że znaczenia tych terminów są niejednolite. Wszak grzbiet czy klatka piersiowa zdają się nie mieć wiele wspólnego z równiną, ewentualnie górzystą. Jeden więc z podstawowych wniosków, jakie można wysnuć z dotychczasowej analizy, brzmi tak, że wyraźnie występują dwa tropy znaczeniowe: anatomiczny i topograficzny. Wielokrotnie i na różne sposoby próbowano te dwa tropy pogodzić i odnieść je w jakiś sposób do hebrajskiego מִצְרַף.

Roland de Vaux upierał się, że czymkolwiek jest מִצְרַף, musi w swoim znaczeniu zawierać jakiś rodzaj wysokości, „wynoszenia się ponad tło”³⁵. Uważał, że pierwotnym, wspólnym dla wszystkich semickich języków znaczeniem מִצְרַף było właśnie „bycie wysokim”. Dopiero później nabrało ono z jednej strony znaczenia anatomicznego (być wysokim, jak wysoko znajduje się np. grzbiet osła), a z drugiej topograficznego (być wysokim, jak wysokie jest np. przedgórze). Z tego tropu topograficznego później miało wyewoluować znaczenie kultowe: «podwyższenie, platforma, ołtarz». Problem w tym, że naprawdę trudno w całym kontekście semantycznym ugaryckiego *bmt* doszukać się pierwszeństwa dla znaczenia «wysokość». Słabym punktem teorii de Vaux jest ponadto fakt, że bazuje ona na założonym przez CAD tłumaczeniu *bmt* jako «grzbiet», które – jak wykazała dotychczasowa analiza – jest zbyt wąskie.

Zwolennikiem teorii istnienia wspólnego korzenia wszystkich omówionych form był również William Foxwell Albright³⁶. Wywodził on ich pochodzenie od

³¹ KAR 421 II:17, s. 374: „Napełni trupami wojsk niziny Tulipaš, równiny i *bamati*”. Tłum. własne z wersji ang. na podstawie CAD.

³² KAR 421 II:17, s. 374; *The Annals of the Kings of Assyria. The Cuneiform Texts with Translations, Transliterations, etc from the Original Document in the British Museum*, oprac. E.A. Wallis Budge, L.W. King, t. 1, London 1902, s. 67, w. 92: „Rozrzucę ciała ich wojowników po całym *edin* i *bamaat* gór”. Tłum. własne z wersji ang. na podstawie CAD.

³³ *Edinu*, w: CAD, t. 5, s. 33.

³⁴ Zob. *The Annals of the Kings...*, dz. cyt., s. 67, w. 92.

³⁵ R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, Grand Rapids 1961, s. 284.

³⁶ W.F. Albright, *The High Place in Ancient Palestine*, w: *Volume du Congrès International pour l'étude de l'Ancien Testament*, Supplements to *Vetus Testamentum* 4, Strasbourg

hipotetycznego protosemickiego *bahmatu*, które nabrało podwójnego znaczenia: anatomicznego i topograficznego, a następnie ewoluowało w formy, które zostały omówione. Jednak teoria ta spotkała się z krytyką³⁷.

Również Patrick H. Vaughan próbował znaleźć wspólny mianownik znaczeń topograficznych i anatomicznych. Przyjął teorię Albrighta o istnieniu protosemickiego *bahmatu*, któremu nadał znaczenie «klatka piersiowa». To znaczenie miało następnie ewoluować – znów – w kierunku anatomicznym i topograficznym. Kierunek anatomiczny doprowadził do powstania formy ugaryckiej *bmt* i akadyjskiej *bamtu*. Z kolei kierunek topograficzny przyniósł formę *bamātu*. Według Vaughana *bamātu* jest formą *pluralis* dla *bamtu* (tłumaczone przez niego jako «bok» lub «żebra»), jednak stosowaną wyłącznie w kontekście topograficznym – wówczas *bamātu* oznaczałoby «zbocza gór, wzgórz»³⁸. Problem jednak w tym, że «bok» czy «żebra» to nie jest jedyne możliwe tłumaczenie. A «tułów gór» czy «piers gór» już nie brzmi tak interesująco.

Wydaje się więc, że pogodzenie znaczenia anatomicznego i topograficznego jest trudne. Nie można oczywiście wykluczyć istnienia protosemickiego morfemu, który byłby zdolny zharmonizować tak odległe znaczenia. Jednak próba udowodnienia tego jest przy obecnym stanie wiedzy raczej zadaniem karkołomnym i ogranicza się wyłącznie do spekulacji. Trzeba więc spojrzeć na inne możliwe rozwiązania.

Najnowsze badania zrodziły nowatorskie hipotezy, które szczegółowo analizują nie tylko formy akadyjskie lub ugaryckie, ale także poszczególne formy hebrajskiego בָּמָה występujące w Biblii. Uwagę badaczy zwróciła zwłaszcza alternatywna, nietypowa forma *status constructus pluralis* בָּמָה־ , która jest odmienna od standardowego בָּמָה .³⁹ Zaczęto zastanawiać się, czy na pewno wszystkie formy leksemu בָּמָה mają wspólne pochodzenie.

Jedną z takich teorii wypracował duet Leonid E. Kogan i Sergiei Tishchenko⁴⁰. Według nich formy בָּמָה oraz בָּמָה־ nie są alternatywnymi formami *status constructus pluralis* dla בָּמָה , lecz w rzeczywistości nie są ze sobą spokrewnione i stanowią formę *status constructus pluralis* dla dwóch niezależnych morfologicznie i semantycznie form. Według tej teorii forma בָּמָה־ wywodzi się od hipotetycznej formy *singularis* בָּמָה ⁴¹ (oznaczającej «grzbiet, tułów», pochodzącej od ugaryckiego *bmt* i akadyjskiego *bamtu*) i nie jest z בָּמָה w żaden sposób powiązana. Kogan i Tishchenko idą krok dalej

1956, s. 256.

³⁷ J.A. Emerton, *The Biblical High Place in the Light of Recent Study*, „Palestine Exploration Quarterly” 2 (1997), z. 2, s. 117; H.H. Hardy, B.D. Thomas, *Another Look...*, art. cyt., s. 176.

³⁸ P. Vaughan, *The Meaning of 'bāmā'...*, dz. cyt., s. 22–25.

³⁹ Pwt 32, 13 (*qere*); Iz 14, 14; 58, 14 (*qere*); Am 4, 13; Mi 1, 3 (*qere*); Hi 9, 8.

⁴⁰ L. Kogan, S. Tishchenko, *Lexicographic Notes on Hebrew bamah*, „Ugarit-Forschungen” 34 (2002), s. 323.

⁴¹ L. Kogan, S. Tishchenko, *Lexicographic Notes...*, art. cyt., s. 345; w tym kontekście na hipotetyczną formę sg. בָּמָה wskazuje również *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Zob. בָּמָה , w: L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon...*, art. cyt., s. 136.

i rozdzielają ponadto hipotetyczne הַרְבֵּי A (oznaczające jakiś teren, możliwe, że górzysty) i הַרְבֵּי B (oznaczające sanktuarium), twierdząc, że są one wyłącznie homonimami, które zmieszały się w tekście Starego Testamentu.

Mniej radykalną wersję proponują Humphrey H. Hardy i Benjamin D. Thomas⁴². Zgadza się z tym, że formy הַרְבֵּי/הַרְבֵּי oraz הַרְבֵּי nie są odmianami tego samego leksemu, lecz mają różne pochodzenie. Formę הַרְבֵּי Hardy i Thomas, podobnie jak Kogan i Tishchenko, wiążą z ugaryckim *bmt* oraz akadyjskim *bamtu*. Odrzuca jednak oddzielenie topograficznego i kultowego znaczenia formy הַרְבֵּי/הַרְבֵּי (odpowiednika akadyjskiego *bamātu*). Znaczenie kultowe miało według niego wyewoluować ze znaczenia topograficznego.

Żadna z dotychczasowych hipotez nie doczekała się zadowalających dowodów ani też nie wyjaśniła do końca, skąd tak duża rozbieżność znaczeń terminu הַרְבֵּי oraz terminów pokrewnych. Wydaje się jednak, że hipotezy minionego stulecia postulujące uznanie protosemickiego archetypu wszystkich wariantów zdolnego pomieścić tak szerokie spektrum znaczeń są zbyt niespójne, żeby je bezdyskusyjnie przyjąć. W tej perspektywie bardzo interesujący wydaje się nurt, który reprezentują ostatnie z przedstawionych hipotez. Zamiast poszukiwać wspólnego korzenia obu znaczeń zakładają one sytuację odwrotną: odrębne pochodzenie i późniejsze zmieszanie. Propozycje przyjęcia, że terminy o znaczeniu anatomicznym (*bmt*, *bamtu*) i topograficznym (*bamātu*) są odpowiednikami dwóch różnych hebrajskich form, mianowicie הַרְבֵּי/הַרְבֵּי i הַרְבֵּי , nie tylko dają nadzieję na wytłumaczenie sporych rozbieżności znaczeniowych, lecz mają też mocną podstawę w tekście biblijnym.

Jak to już wspomniano, termin הַרְבֵּי występuje w Starym Testamencie 106 razy, w różnych formach gramatycznych. Rzeczowniki הַרְבֵּי lub הַרְבֵּי w formie podstawowej, tj. bez sufiksów zaimkowych, stanowi zdecydowaną większość wszystkich występowań i pojawiają się 82 razy. Z kolei spośród tych przypadków 78 występuje w kontekście wyrażnie kultowym. Wyjątek stanowią cztery wersety: Lb 21, 28; Ez 36, 2; Jr 26, 18; Mi 3, 12⁴³, zawierające formę *pluralis* הַרְבֵּי występującą w znaczeniu topograficznym. Kontekst pozwala uznać, że w tych przypadkach הַרְבֵּי oznacza jakiegoś rodzaju wzgórze lub wzniesienia. Wśród wersetów zawierających formę z sufiksem zaimkowym 10 występuje w kontekście wyrażnie kultowym (Kpł 26, 30; Lb 33, 52; 2 Krł 18, 22; 2 Krn 32, 12; Ps 78, 58; Iz 36, 7; Jr 17, 3; Ez 6, 3; 43, 7).

Z kolei forma הַרְבֵּי (brak formy *singularis*) – podstawowa, tj. bez sufiksów zaimkowych, występuje sześć razy (Pwt 32, 13 (*qere*); Hi 9, 8; Iz 14, 14; Iz 58, 14 (*qere*); Am 4, 13; Mi 1, 3 (*qere*)) i ani razu nie przyjmuje znaczenia kultowego. Wszystkie sześć wystąpień to passusy o charakterze, który można by nazwać poetyckim, metaforycznym. Odnoszą się do obrazu Boga, który znajduje się na הַרְבֵּי obłoków lub morza (Iz 14, 14; Hi 9, 8), manifestując w ten sposób swoją władzę.

⁴² H.H. Hardy, B.D. Thomas, *Another Look...*, art. cyt.

⁴³ Dwa ostatnie są paralelne.

Podobny poetycki kontekst mają cztery formy opatrzone sufiksami zaimków osobowych (Pwt 33, 29 oraz 2 Sm 22, 34 z paralelnymi Ha 3, 19 i Ps 18, 34), które odnoszą się do sytuacji człowieka postawionego przez Boga na *בְּמוֹתָי*⁴⁴, co jest literackim obrazem losu człowieka sprawiedliwego, obdarzonego Bożą mocą i obfitością łask.

A zatem znaczenie form *בְּמוֹתָי* i *בְּמִתְּיָי* już na pierwszy rzut oka wyraźnie się różni. Forma *בְּמוֹתָי* ma znaczenie niemal wyłącznie kultowe. Pojedyncze przypadki nawiązują do znaczenia topograficznego. Z kolei *בְּמִתְּיָי* nigdy nie ma znaczenia kultowego i występuje w kontekście poetyckim. Niemal wszystkie formy z sufiksem zaimkowym można z łatwością zaklasyfikować według tego zróżnicowania do jednej lub drugiej grupy (z wyjątkiem 2 Sm 1, 19, 25, których kontekst jest niejasny). Tym samym trzeba powiedzieć, że istnieją podstawy do stwierdzenia, że forma *בְּמִתְּיָי*, utożsamiana dotychczas z alternatywnym *status constructus pluralis* dla *בְּמִתְּיָי*, jest w rzeczywistości z *בְּמִתְּיָי* niezwiązana. Są również podstawy do spojrzenia przychylnym okiem na hipotezę Hardy'ego i Thomasa, która tak oddzielone formy łączy z różnymi odpowiednikami w językach semickich.

Tym samym jeśli hipoteza Hardy'ego i Thomasa jest słuszna, a forma *בְּמִתְּיָי* wywodzi się od ugaryckiego *bmt* oraz akadyjskiego *bamtu*, należy się w niej spodziewać śladów właściwego tym terminom znaczenia anatomicznego (takiego jak «grzbiet» czy «tułów»), a więc zrewidować dotychczasowe tłumaczenie wyżej wspomnianych wersetów, w których forma *בְּמִתְּיָי* występuje⁴⁵.

Szczególnie interesujące jest to w kontekście Pwt 33, 29; Hi 9, 8 oraz Iz 14, 14: „Narodzie zbawiony przez Pana, obrońca twój tobie pomaga, błogosławi zwycięski twój miecz. Wrogowie słabną przed tobą, ty zaś wyniosłość ich (*בְּמוֹתֵימָו*) depczesz” (Pwt 33, 29). Przyjęcie w tym przypadku znaczenia anatomicznego kazałoby tłumaczyć ten werset choćby słowami: „ty zaś ciała/torsy ich depczesz”. Taki przekład z pewnością dobrze harmonizuje z kontekstem całego fragmentu⁴⁶. Ponadto motyw stąpania czy też stawiania stopy na pokonanym przeciwniku jest doskonale udokumentowany w źródłach biblijnych i pozabiblijnych (Joz 10, 24; 2 Sm 22, 37; 1 Krl 5, 17; Ps 18, 39; 110, 1)⁴⁷.

Podobny wydzźwięk może mieć werset z Księgi Hioba: „On sam rozciąga niebiosa, kroczy po morskich głębinach (*עַל-בְּמִתְּיָי*)” (Hi 9, 8). Również i ten fragment odnosi się do triumfalnego stąpania – w tym przypadku Boga – po grzbietach czy też ciałach swych przeciwników. W takiej sytuacji *בְּמִתְּיָי* nie odnosiłoby się jednak, co oczywiste, do morza, lecz do Jama, postaci z kananejskiego panteonu, boga morza, symbolu chaosu. Mitologia ugarycka opisuje obszernie walkę Baala z Jamem, która jest przedstawiona jako swego rodzaju starcie dobra ze złem i chaosem. Jam

⁴⁴ Dosł. «moich wyżynach».

⁴⁵ Na ten fakt, choć w nieco innym kontekście, zwraca również uwagę P. Vaughan.

⁴⁶ Do takiego tłumaczenia skłaniają się już niektóre współczesne przekłady Biblii, jak choćby *New Jerusalem Bible* [dalej: NJB].

⁴⁷ *Ancient Near Eastern Texts...*, dz. cyt., s. 23, 57, 130, 251, 374 i in.

zostaje pokonany (KTU 1.2, IV, 31–34). Nie jest tajemnicą, że wpływ mitologii bliskowschodniej pozostawił wiele śladów w Starym Testamencie i fragment ten może być tego kolejnym przykładem. Wraz z werselem poprzednim („Słońcu daję rozkaz, a ono nie wschodzi, na gwiazdy pieczęć nakłada”) stanowiłby wyraz manifestacji prymatu Boga nad bóstwami kananejskimi⁴⁸.

Podobny kontekst można odnaleźć w Księdze Izajasza: „Wstąpię na grzbiety (בְּמִתֵּי)⁴⁹ obłoków, podobny będę do Najwyższego” (Iz 14, 14). Zastosowanie do tego fragmentu znaczenia anatomicznego sprawia, że fragment ten nabiera nowego charakteru. Mówi o wstąpieniu na grzbiet obłoków, tak jak wstępuje się na grzbiet zwierzęcia. Człowiek uzurpator chce zasiąść na grzbiecie obłoku, aby być jak Najwyższy, jak El-Eljon. Bóg zasiadający na chmurze nie jest bynajmniej żadną nowością. Motyw Jahwe „cwałującego na obłoku” pojawia się w Biblii kilkakrotnie (Iz 19, 1; Pwt 33, 26; Ps 68, 33n; Ps 104, 3). Jego odpowiednikiem w literaturze ugaryckiej jest motyw Baala *rkb rpt* – jeźdźca na obłokach (zob. KTU 1.10, I, 7; KTU 1.19, I, 43–44; KTU 1.92 40; KTU 1.2, IV, 8 i in’). Wydaje się więc, że jest to kolejny przykład umacniający tłumaczenie formy בְּמִתֵּי w kluczu poezji i w ścisłym związku z anatomicznym znaczeniem *bmt* oraz *bamtu*.

Niejako szczególne miejsce wśród występowań formy בְּמִתֵּי mają fragmenty zawierające frazę אָרַץ בְּמִתֵּי. Fraza ta, występująca w Starym Testamencie czterokrotnie, ma podobny kontekst do wspomnianych werseletów: 2 Sm 22, 34; Ha 3, 19 oraz Ps 18, 34, zwykło się ją też tłumaczyć jako «wyżyny ziemi», zgodnie z ujednoczonym tłumaczeniem בְּמִתֵּי jako «wyżyna».

Warto jednak przyjrzeć się tym werseletom bliżej: „Bo oto Pan wychodzi ze swego przybytku, zstąpi i zdepcze אָרַץ בְּמִתֵּי” (Mi 1, 3). W tym poetyckim obrazie אָרַץ בְּמִתֵּי jest więc rzeczywistością, po której stąpa czy depcze Bóg w ramach teofanii.

Podobny obraz można znaleźć u proroka Amosa: „On to jest, który tworzy góry i stwarza wichry, objawia człowiekowi swoje zamiary, wywołuje jutrzeńkę i ciemność, stąpa po אָרַץ בְּמִתֵּי. Pan, Bóg Zastępów, jest imię Jego” (Am 4, 13). Na podstawie tego fragmentu można przypuszczać, że owo przechadzanie się Boga po אָרַץ בְּמִתֵּי jest jakimś rodzajem objawienia Jego władzy i panowania nad ziemią. Dwa pozostałe fragmenty pokazują jednak, że nie tylko Bóg może przechadzać się po אָרַץ בְּמִתֵּי, ale może On też postawić na nich człowieka czy lud: „Na אָרַץ בְּמִתֵּי go wyprowadził, aby spożywał plony pola. Pozwolił mu miód wysysać ze skały i oliwę z najtwardszej opoki” (Pwt 32, 13); „wtedy znajdziesz rozkosz w Panu. Ja cię powiodę w triumfie przez אָרַץ בְּמִתֵּי, karmić cię będę dziedzictwem Jakuba, twój ojca. Albowiem usta Pańskie to wyrzekły” (Iz 58, 14).

Człowiek postawiony przez Boga na אָרַץ בְּמִתֵּי to obraz kogoś sprawiedliwego, obdarzonego szczególną łaską i godnością. Na pierwszy rzut oka może się więc

⁴⁸ Niektóre współczesne tłumaczenia biorą pod uwagę ten kontekst. NJB tłumaczy: *trampled on the back of the Sea*, uwzględniając zarówno tłumaczenie בְּמִתֵּי jako *back*, jak i zapisując *Sea* wielką literą, co wskazuje na personifikację.

⁴⁹ Tłum. własne, w *Biblii Tysiąclecia* „szyty”.

wydawać, że fraza אָרְרֵי בְּמַתֵּי następuje trudności. O ile jej poetyckie znaczenie jest dość czytelne, o tyle nie odnosi się ona wprost do jakiejś rzeczywistości anatomicznej, jak wynikałoby z pochodzenia od *bmt* czy *bamtu*. Można oczywiście powoływać się na prawa poezji i mówić, że człon אָרְרֵי sam z siebie nadaje terminowi בְּמַתֵּי odmienne zabarwienie. Nie da się jednak ukryć, że rzeczywistość, jaką określa אָרְרֵי בְּמַתֵּי, jest z pewnością jakimś rodzajem terenu, którym włada Bóg, a więc ma w jakimś sensie, choćby obrazowym, kontekst topograficzny.

Podobny obraz przedstawia bliższy kontekst jednego z wspomnianych wcześniej fragmentów biblijnych, Mi 1, 3–4: „Bo oto Pan wychodzi ze swego przybytku, zstąpi i zdepcze אָרְרֵי בְּמַתֵּי. Stopnieją pod Nim góry, rozdziela się doliny jak воск przy ogniu, jak wody rozlane po stoku”. Jednak ten specyficzny obraz poetycko-topograficzny nie przekreśla bynajmniej pochodzenia בְּמַתֵּי od anatomicznego *bmt* i *bamtu*. Wystarczy przywołać cytowany na początku fragment KTU 1.4, VII, 34–35. Występująca w nim prawdopodobnie forma *bmt arš* zdaje się występować w pokrewnym kontekście jak podobnie brzmiące wyrażenie אָרְרֵי בְּמַתֵּי. Można wówczas zaryzykować tezę, że forma בְּמַתֵּי istotnie pochodzi od *bmt* i *bamtu*, i należy tłumaczyć ją w kluczu anatomicznym – jednak z zastrzeżeniem, że zarówno w Biblii, jak i w pismach ugaryckich może w kontekście poezji przybierać znaczenie figuratywne dla pierwotnego znaczenia anatomicznego i oznaczać teren będący pod władaniem Boga⁵⁰.

Na podstawie powyższej analizy nie sposób nie wyciągnąć wniosku, że hipotezy o pewnej odrębności form בְּמַתֵּי / בְּמַתֵּי i אָרְרֵי są przynajmniej prawdopodobne. Choć mają swoje słabe punkty, wydają się znacznie bardziej spójne niż teorie, które próbą znaleźć elementy wspólne we wszystkich znaczeniach terminu בְּמַתֵּי oraz terminach pokrewnych w językach semickich. Dla całości badań nad znaczeniem hebrajskiego בְּמַתֵּי w języku religijnym najistotniejszy jest jednak inny aspekt analizy etymologicznej. Odkrycie źródła wieloznaczności w pewnej odrębności gramatycznej pozwala na wprowadzenie porządku w rozbieżności znaczeniowe i daje prawo do wyodrębnienia z tekstu biblijnego tych בְּמַתֵּי, które istotnie są terminem kultowym (bądź topograficznym). Inaczej mówiąc, analiza etymologiczna nie tylko ukazuje wieloznaczność terminu, lecz również możliwe tego przyczyny i konsekwencje. Rodzi się więc pytanie, czy ujednoczonego tłumaczenia wszystkich form בְּמַתֵּי nie powinno się zweryfikować.

Analiza tekstualna

Bazując na ustaleniach analizy etymologicznej, należy przejść następnie do analizy tekstualnej. Analiza etymologiczna wykazała, że zasadne jest zawężenie badania tekstu do tych fragmentów, w których בְּמַתֵּי występuje w znaczeniu kultowym. Jeśli

⁵⁰ Niekoniecznie teren górzysty, jak pokazuje Mi 1, 3–4. Panowanie nad „górami i dolinami” może być choćby meryzmem oznaczającym panowanie nad całą ziemią.

bowiem jest prawdopodobne, że wystąpienia w znaczeniu poetyckim są przypadkami odrębnymi morfologicznie, a nie jedynie semantycznie, wówczas unika się jakiegos nienaturalnego ograniczenia tematu. Formy pochodzące od יִזְרָה , jak zaznaczono wyżej, nie są w stanie wnieść niczego do charakterystyki badanego terminu. Pozostaje jeszcze kwestia wspomnianych wyżej czterech marginalnych passusów o charakterze topograficznym (Lb 21, 28; Ez 36, 2; Jr 26, 18; Mi 3, 12). Stanowią one niezwykle wartościowe tło dla terminu kultowego, wskazując chociażby na proces ewolucji znaczeniowej. Choć należy uwzględnić je we wnioskach, nie mogą one przyczynić się do scharakteryzowania samej w sobie rzeczywistości kultowej reprezentowanej przez termin יִזְרָה . Dlatego celem analizy tekstualnej jest zbadanie wyłącznie tych fragmentów, w których יִזְרָה występuje w znaczeniu kultowym, a jest ich 76. Należy przyjrzeć się tym wystąpieniom, próbując odkryć w nich wspólny mianownik, który stanowiłby o naturze „wyżyny” i o jej podstawowej tożsamości, aby tym samym móc scharakteryzować „wyżynę” jako element języka religijnego Starego Testamentu.

W pierwszej kolejności należy stwierdzić rzecz najbardziej podstawową: „wyżyny” były miejscami kultu, co oznacza, że wyznaczeni do posługi kapłani (1 Krl 12, 32; 13, 2. 33; 2 Krl 17, 32; 23, 9. 20; 2 Krn 11, 15) składali tam ofiary krwawe (1 Krl 3, 4; 22, 44; 2 Krl 12, 4; 14, 4; 15, 4; 15, 35; 16, 4; 2 Krn 28, 4) i kadzielne (1 Krl 3, 3; 22, 44; 2 Krl 12, 4; 14, 4; 15, 4; 15, 35; 16, 4; 17, 11; 23, 5; 2 Krn 28, 4. 25). Jednak czym charakteryzowały się te miejsca, które tak licznie wymienia Stary Testament?

Lokalizacja

Termin „wyżyna” nie odnosi się bez wątpienia do samego hipotetycznego wzniesienia, na którym sprawowano kult. „Wyżynę” można było bowiem „sporządzić” (עָשָׂה – 1 Krl 12, 32; Krl 17, 29. 23, 15; Ez 16, 16) czy wręcz „zbudować” (בָּנָה – 1 Krl 11, 7; 14, 23; 2 Krl 17, 9; 21, 3; 23, 13; Jr 7, 31), a także „usunąć” (סָרַר – 1 Krl 15, 14; 22, 44; 2 Krl 14, 4; 15, 4; 15, 35; 18, 4. 22; 2 Krn 14, 4; 17, 6 i in.), „spalić” (שָׂרַף – 2 Krl 23, 15) lub „zburzyć” (הָרַס) – 2 Krl 23, 8. 15; 2 Krn 31, 1). Dlatego z pewnością były one konstrukcjami kultowymi uczynionymi ludzkimi rękami, a nie tworam naturalnymi.

Kwestia lokalizacji domaga się bliższego zbadania, aby móc zweryfikować podstawowe pytanie: czy „wyżyny” były wysokie? Inaczej mówiąc, czy są podstawy, aby twierdzić, że przez „wyżyny” należy rozumieć pomniejsze sanktuaria lub ołtarze zlokalizowane na okołemiejskich wzniesieniach? Przynajmniej kilka wersetów istotnie wskazuje wyraźnie na to, że יִזְרָה znajdowała się na wzniesieniu: prorocy „zstępowali” z wyżyny (1 Sm 10, 5), Joram ustanowił wyżyny „na górach judzkich” (2 Krn 21, 11), Salomon zbudował wyżynę „na górze” na wschód od Jerozolimy (1 Krl 11, 7). Jednak tekst biblijny wykazuje równie jasno, że nie było to bynajmniej regułą. Niektóre wyżyny znajdowały się w dolinach: wyżyna Tofet w dolinie

Ben-Hinnon (Jr 7, 31; 32, 35) oraz wyżyny, o których wspomina prorok Ezechiel (Ez 6, 3). Wiele wyżyn znajdowało się przy miejscowościach czy wręcz wewnątrz miast, o czym wspominają choćby fragmenty Ksiąg Królewskich (2 Krl 17, 9. 29) lub Kronik (2 Krn 28, 25; 31, 1). Nie oznacza to, że należy wykluczyć wszelki związek „wyżyn” jako miejsc kultu z aspektem topograficznym. Możliwe jest wszakże, jak przypuszczają niektórzy⁵¹, że „wyżyny” były na początku budowane z założenia na wzniesieniach, jednak wraz ze wzrostem ich popularności zaczęły pojawiać się także w miastach. Nie jest to oczywiście wykluczone, jednak zdecydowanie należy stwierdzić, że nawet taki hipotetyczny rozwój nie pozwala na stwierdzenie, że istotą „wyżyn” było zlokalizowanie na jakiejś wysokości. W perspektywie biblijnej – a taką się tu rozważa – „wyżyny” były z pewnością miejscami kultu znajdującymi się w różnych miejscach: na wzniesieniach, w dolinach, w miastach i poza nimi.

Charakter

Część „wyżyn” wyposażonych było w „stelę” (מִצְבֵּה – 1 Krl 14, 23; 2 Krl 18, 4; 2 Krn 14, 2; 31, 1) lub „aszere” (אֲשֵׁרָה – 1 Krl 14, 23; 2 Krl 18, 4; 21, 3; 23, 15; 2 Krn 14, 2; 17, 6; 31, 1; 33, 3. 19; 34, 3), jednak dosłownie wspomina o nich jedynie 17 wersetów. Pozostałe nie wskazują na obecność steli lub aszery na wyżynie, co nie oznacza oczywiście, że ich tam nie było. Biblia wspomina również o obecności ołtarza (1 Krl 3, 4; 13, 2; 2 Krl 23, 20; 1 Krn 21, 29; 2 Krn 14, 2; Oz 10, 8 i in.). Niektóre wersety mówią o „przybytkach wyżyn” (בֵּית הַבְּמֹת lub בְּמֹת בַּיִת – 1 Krl 12, 31; 13, 32; 2 Krl 17, 29. 32; 23, 19) czy wręcz o „sali biesiadnej” (לְשֻׁכָּה), mogącej pomieścić przynajmniej 30 osób (1 Sm 9, 19–22). Powyższe dane próbowano przez lata analizować pod kątem ustalenia spójnej odpowiedzi na pytanie o charakter „wyżyn”. Bez wątpienia były tym terminem nazywane jakiegoś rodzaju konstrukcje kultowe. Powstały liczne hipotezy próbujące skonkretyzować tę definicję i dotrzeć do istoty rzeczywistości, jaką autor biblijny określał terminem בְּמֹת. Wypada przedstawić te najbardziej znaczące.

W pierwszej kolejności należy wymienić *hipotezę świątyni*. Jest to teoria, która zasadniczo zakłada, że „wyżyny” były czymś w rodzaju kompletnej świątyni czy sanktuarium. Jednym z ważniejszych zwolenników tej teorii jest William B. Barrick. Przekonywał on, że należy odrzucić wszelkie wyobrażenia o „wyżynie” jako miejscu składania ofiar na wolnym powietrzu, a należy ją postrzegać raczej jako budynek sakralny, i to o charakterze miejskim⁵². W pierwszej kolejności powołał się na jeden z wersetów dowodzących umiejscowienia niektórych „wyżyn” w miastach i miejscowościach⁵³. Przynotował również dowód z 1 Sm 9, 19–25 mówiący wyraźnie o tym, że na „wyżynie” znajdowała się לְשֻׁכָּה – rodzaj komnaty, która w kontekście

⁵¹ J.T. Whitney, *'Bamoth' in the Old Testament*, „Tyndale Bulletin” 30 (1979), s. 137.

⁵² W.B. Barrick, *What Do We Really Know about 'High Places'?*, „Svensk Exegetisk Årsbok” 45 (1980), s. 56–57.

⁵³ Barrick przywołuje jedynie 2 Krl 17, 9–10.

wspomnianej perykopy oznacza najwyraźniej salę biesiadną. Barrick przekonuje, że ponieważ jest to termin odnoszący się w Starym Testamencie wyłącznie do komnat właściwych kompleksowi świątynnemu domu Bożego w Jerozolimie, to w kontekście miejsca, na które udał się Samuel wraz z Saulem, jego użycie dowodzi świątynnego charakteru „wyżyny”.

Innym argumentem, do którego się odwoływano, badając charakter „wyżyn”, jest kwestia przyimków⁵⁴. Zauważono bowiem, że ilekroć pada informacja o składaniu ofiary krwawej lub kadzielnej „na wyżynie”, הַמָּזֶה występuje z przyimkiem אֶל ⁵⁵. W.B. Barrick uznał to za dowód na świątynny, a w każdym razie zabudowany charakter „wyżyn”, tłumacząc jednoznacznie ów przyimek jako «w». Należy jednak pamiętać, że przyimek אֶל może również w niektórych przypadkach oznaczać «na»⁵⁶. Barrick przekonuje, że w przypadku „wyżyn”, przyimek אֶל musi oznaczać «w», ponieważ ilekroć mowa jest wyraźnie o składaniu ofiary na czymś (np. na ołtarzu), występuje przyimek עַל ⁵⁷. Jednak uważnie prześledziwszy choćby użycie rzeczownika הַמִּזְבֵּחַ (ołtarz) w kontekście składania ofiar, można zauważyć, że występuje on z przyimkiem אֶל (Rdz 8, 20; Lb 23, 2. 4. 14. 30) oraz עַל (Kpł 4, 10; Pwt 12,27; 1 Krn 6, 34; 16, 40; 2 Krn 1, 6; 8, 12; 26, 16; 29, 21; 35, 16) bez większego rozróżnienia. Barrick więc zdecydowanie przesadza, twierdząc, że tłumaczenie אֶל w kontekście „wyżyny” inaczej niż «w» byłoby sprzeczne z naturalnym użyciem języka hebrajskiego⁵⁸. Istotnie jednak konsekwentne stosowanie formy הַמָּזֶה może zastanawiać. Jak jednak słusznie zauważa John Adney Emerton, takie sformułowanie można rozumieć nie tyle jako miejsce w środku (budynku) czy nawet na dziedzińcu, ile raczej w obrębie terytorium „wyżyny”, być może pomiędzy innymi budynkami⁵⁹.

Tym samym jednak kwestia przyimków absolutnie nie rozstrzyga tego, czy można mówić o „wyżynie” jednoznacznie jako o świątyni, budynku. Wydaje się, że nie ma podstaw do tego, aby orzec, iż „wyżyny” koniecznie były zabudowanymi miejscami kultu. Choć niewątpliwie istniały takie, które posiadały tego typu infrastrukturę. Ciekawym tropem może być tutaj kwestia $\text{בֵּית הַמִּזְבֹּחַ}$ lub $\text{בֵּית הַמִּזְבֵּחַ}$ – sformułowania, które pięciokrotnie występuje w Starym Testamencie (1 Krl 12, 31; 13, 32; 2 Krl 17, 29; 17, 32; 23, 19) i jest tłumaczone jako «przybytki wyżyn». Nie

⁵⁴ Poza przytaczanym w tym akapicie Barrickiem swoją hipotezę uzasadnia użyciem przyimków również wspomniany w kolejnych akapitach P. Vaughan. Co ciekawe, obaj badacze z tych samych danych wyciągają zupełnie przeciwstawne wnioski.

⁵⁵ Wyjątkiem jest Iz 16, 12. Kwestię „wyżyn” moabickich poruszono w dalszej części. W ich kontekście wyraźniej jest zachowany element lokalizacji na wzniesieniu. Być może stąd ta różnica.

⁵⁶ אֶל , w: L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon...*, art. cyt., s. 203–205.

⁵⁷ W.B. Barrick, *What Do We Really Know...*, art. cyt., s. 54.

⁵⁸ W.B. Barrick, *What Do We Really Know...*, art. cyt., s. 54.

⁵⁹ J.A. Emerton, *The Biblical High Place...*, art. cyt., s. 117; H.H. Hardy, B.D. Thomas, *Another Look...*, art. cyt., s. 122–123.

wiadomo o nich zbyt wiele. Przede wszystkim występują wyłącznie w odniesieniu do Królestwa Północnego, najczęściej w perykopach odnoszących się do Betel. Nie jest jasne, czy chodzi tu o liczne i bliżej nie określone sanktuaria Izraela, czy raczej o sanktuarium w Betel i ewentualnie w Dan⁶⁰. Niemniej jednak samo występowanie formuły *בֵּית בְּמוֹת* wskazuje na to, że istniały „wyżyny”, które miały charakter świątyni czy wręcz kompleksów świątynnych. Jednocześnie wyraźne rozróżnienie *בֵּית בְּמוֹת* Królestwa Północnego i *בְּמוֹת* królestwa Judy każe zauważyć, że nie wszystkie miejsca kultu zwane „wyżynami” musiały charakteryzować się podobną konstrukcją.

Inną hipotezą na temat natury „wyżyn” jest tzw. *hipoteza ołtarza*. O ile większość badaczy jest zgodna co do tego, że każda wyżyna musiała mieć ołtarz (tylko w niektórych przypadkach jest to wspomniane wprost, jednak skoro przeznaczeniem wyżyny był kult, a zatem składanie ofiar, obecność ołtarza wydaje się konieczna), o tyle niektórzy poszli o krok dalej i wysnuli hipotezę, wedle której pojęcie wyżyny jest tożsame z pojęciem ołtarza. Jednym z ważniejszych głosów w tej kwestii jest publikacja Menachema Harana⁶¹, w której autor twierdzi, że „wyżyny” były konstrukcjami o charakterze podobnym do ołtarza lub wręcz były ołtarzami. Na dowód przytacza dwa wersety:

– „Król udał się do Gibeonu, aby tam złożyć ofiarę, bo była tam wielka wyżyna. Salomon złożył na owym ołtarzu tysiąc ofiar całopalnych” (1 Krl 3, 4)

Haran zwraca uwagę na wyrażenie „na owym ołtarzu” (*עַל הַמִּזְבֵּחַ הַהוּא*), które odnosi się do wspomnianej w poprzednim zdaniu „wielkiej wyżyny” (*הַבְּמֹה הַגְּדוֹלָה*). Według niego określenie „na owym ołtarzu” jest rozwinięciem, wyjaśnieniem dla użytego w pierwszej części wersu sformułowania „wielka wyżyna”⁶². Wydaje się jednak, że nie jest to twierdzenie nie do podważenia. Skoro – jak powszechnie się zakłada – każda wyżyna miała ołtarz, równie dobrze wyrażenie „na owym ołtarzu” może odnosić się do ołtarza, który – choć nie jest wspomniany w tekście – z całą pewnością na wyżynie się znajdował⁶³. Werset ten z całą pewnością potwierdza obecność ołtarza na terenie wyżyny. Nie dowodzi jednak identyczności wyżyny z ołtarzem.

Jako drugi dowód Haran przytacza fragment Drugiej Księgi Królewskiej:

– „Nawet ołtarz będący w Betel – wyżynę utworzoną przez Jeroboama, syna Nebata, który doprowadził Izraela do grzechu – zburzył również ten ołtarz i wyżynę, potłukł jej kamienie, starł na proch, spalił też aszerę” (2 Krl 23, 15)

Istotnie, w pierwszym członie zdania „ołtarz” i „wyżyna” zdają się występować w relacji paralelnej, co mogłoby oznaczać ich tożsamość. Dziwi jednak druga część

⁶⁰ Zob. W.B. Barrick, *On the Meaning of בֵּית־הַבְּמוֹת and בְּמוֹת־הַבְּמוֹת and the Composition of the Kings History*, „Journal of Biblical Studies” 115 (1996), z. 4, s. 621–640.

⁶¹ M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Winona Lake 1995.

⁶² M. Haran, *Temples and Temple-Service...*, dz. cyt., s. 24.

⁶³ J.A. Emerton, *The Biblical High Place...*, art. cyt., s. 123.

zdania, która z kolei wyraźnie te dwa pojęcia sobie przeciwstawia. Wytlumaczeniem tej niekonsekwencji mogłoby być wprowadzenie do tego wersu późniejszego rozszerzenia tekstu. Gdyby wziąć poprawkę na wskazane przez *Biblia Hebraica Stuttgartensia* zabiegi redakcyjne, ów werset przed rozszerzeniem mógłby brzmieć następująco: „Nawet wyżynę – utworzoną przez Jeroboama, syna Nebata, który doprowadził Izraela do grzechu – zburzył, potłukł jej kamienie, starł na proch, spalił też aszerę”. Z przekonaniem opowiada się za tym również sam Haran, wskazując, że tekst nosi znamiona rewizji deuteronomistycznej⁶⁴. W takim wypadku należy stwierdzić, że argument bazujący na składni wersetu o wątpliwej zgodności jest argumentem słabym.

Zwolennikiem hipotezy ołtarza był również – kilkadziesiąt lat wcześniej – Patrick H. Vaughan. Z niejasnych przyczyn wychodził on z założenia, że wszelkie czynności związane z „wyżynami” były wykonywane *na* nich. Vaughan odnosił się do omówionej wcześniej kwestii przyimków i jednoznacznie interpretował ך jako «na». Zdawał się nie dopuszczać takiej możliwości, by ך oznaczało szerszej pojęty teren sanktuarium, a nie jakiś jeden konkretny przedmiot lub element. Dlatego argumentował, że skoro *na wyżynie* były składane ofiary, to przyimek ך oznacza niechybnie «na», a więc owe ofiary były składane bezpośrednio *na* wyżynie. Stąd wywnioskował, że ך musiała oznaczać ołtarz, a w każdym razie musiała być jako ołtarz wykorzystywana⁶⁵. Vaughan ponadto potwierdza swoją tezę tym, że w wersety mówiących czy to o kulcie złych królów, czy o usunięciu obiektów kultu bałwochwalczego przez królów dobrych wyżyny występują wraz z aszerami, stelami, posągami itp., ale nigdy z ołtarzem. Według Vaughana świadczy to o tym, że wyżyna – przynajmniej według deuteronomisty – była synonimem ołtarza⁶⁶. Problem jednak w tym, że z łatwością można znaleźć wersety, które wymieniają razem wyżynę i ołtarz, i to wyraźnie zaznaczając ich odrębność: 2 Krn 14 ,2; 31, 1; 32, 12 (i paralelne: Iz 36, 7; 2 Krl 18, 22); Ez 6, 6. Z kolei 1 Krn 21, 29 mówi o tym, że ołtarz całopalenia znajdował się na wyżynie w Gibeonie. Trudno przypuszczać, jakoby ołtarz miał stać na... ołtarzu.

Choć naturalnie nie można sobie wyobrazić wyżyny bez ołtarza, nie sposób mówić o bezwzględnej tożsamości tych pojęć. Hipoteza ołtarza jest tym samym trudna do przyjęcia. Zawiera zbyt wiele niejasności. Jakkolwiek przytaczanych przez Vaughana czy Harana argumentów nie wolno całkowicie pomijać. Nie można wszakże wykluczyć takiej ewentualności, że niekiedy redaktor mógł w kontekście ołtarza użyć formy „wyżyna”. Jest to możliwe z tego powodu, że – jak wykazuje późniejsza analiza – termin ך jest ściśle związany z kultem bałwochwalczym i w takim kontekście jest stosowany. Stąd też niewykluczone, że autor biblijny,

⁶⁴ M. Haran, *Temples and Temple-Service...*, dz. cyt., s.25.

⁶⁵ P. Vaughan, *The Meaning of 'bāmā' in the Old Testament*, Cambridge 1974, s. 31

⁶⁶ P. Vaughan, *The Meaning of 'bāmā'...*, dz. cyt., s. 32.

określając ołtarz poświęcony np. Baalowi, mógł posłużyć się terminem „wyżyna”. Nie oznacza to jednak, że można mówić o fizycznej tożsamości „wyżyny” i ołtarza.

Ostatnią z popularnych hipotez jest tzw. *hipoteza platformy*. Ma ona zakorzenie w jednej strony w odkryciach archeologicznych, z drugiej zaś w badaniach nad religijnością ludów starożytnego Bliskiego Wschodu. Twórcy tej teorii, W.F. Albright i P. Vaughan⁶⁷, na podstawie m.in. badań etymologicznych przekonywali, że jedyne możliwe znaczenie מַזְבֵּחַ to «podwyższenie/platforma kultowa». Choć argumenty z etymologii nie znalazły uznania, hipoteza platformy przetrwała dzięki archeologii. Przynajmniej kilka z odkrytych w Palestynie miejsc kultu posiada rodzaj podwyższenia, wyraźnie stanowiącego centralne miejsce świątyni (np. Tel Arad, Tel Dan, Megiddo)⁶⁸. Kontynuatorzy tej hipotezy widzieli w nich rodzaj nawiązania do dawnych praktyk budowania miejsc kultu na wzniesieniach. Kiedy życie, a wraz z nim kult przeniosły się do miast, dla zachowania tradycji poczęto budować w świątyniach podwyższenia, które miały niejako imitować wzniesienie⁶⁹.

Nie da się ukryć, że hipoteza platformy ma swoje mocne i słabe punkty. Nie ma podstaw, aby kwestionować zwyczaj budowania w miejscach kultu tego rodzaju podwyższeń. Trudno powiedzieć, czy faktycznie platformy miały nawiązywać do wzniesień i dawnych zwyczajów, czy też stanowiły przejaw świadomości ówczesnych, że kultowi – jako rzeczywistości wzniosłej – należy się w pewien sposób uprzywilejowane, wyeksponowane miejsce. Jeszcze trudniej powiedzieć, czy istnieją jakiegokolwiek poważne przesłanki, żeby owe platformy utożsamiać ze starotestamentowymi „wyżynami”. Ani Dan, ani żadne ze wspomnianych wyżej miejsc nie jest w Biblii nazwane „wyżyną”. Niemniej żadna ze wspomnianych w Biblii „wyżyn” (Betel, Gibeon, Bamot-Baal) nie została odnaleziona. Nie występuje żadna poważna zależność między archeologią a tekstem. Hipoteza platformy opiera się mocno na nazewnictwie zaproponowanym przez Avrahama Birana przy okazji odkryć w Tel Dan⁷⁰. Jednakże sam Biran przyznaje, że odkryta w Dan platforma została zidentyfikowana jako „wyżyna”, ponieważ było to jedyne, co metodą eliminacji przyszło badaczom do głowy wobec nowego odkrycia⁷¹. Platforma nie była częścią większej konstrukcji, lecz elementem samodzielnym. Nie był to ołtarz ani stela, ani żaden z do tej pory zidentyfikowanych obiektów kultowych przytaczanych przez

⁶⁷ Vaughan rozumiał platformę jako miejsce, na którym bezpośrednio można było składać ofiary. Stąd nie ma sprzeczności w jednoczesnym przyjęciu hipotezy ołtarza i hipotezy platformy.

⁶⁸ Zob. P. Briks, *Megiddo – perła archeologii biblijnej*, „Collectanea Theologica” 74 (2004), z. 3, s. 8; Y. Aharoni, *Arad: Its Inscriptions and Temple*, „The Biblical Archeologist” 31 (1986), z. 1, s. 18–26; A. Biran, *Tel Dan*, „The Biblical Archeologist” 37 (1974), z. 2, s. 40–43.

⁶⁹ Co ciekawe jednak, część z odkrytych świątyń z platformą (Arad, Beer-Szewa) znajduje się na wzgórzu, co podważa sensowność budowania platformy jako imitacji wzniesienia.

⁷⁰ Zob. A. Biran, *Tel Dan*, art. cyt., s. 26–57.

⁷¹ *Notes and News*, „Palestine Exploration Quarterly” 103 (1971), z. 1, s. 2.

Stary Testament. Pozostawały tylko „wyżyny”: obiekty wciąż niezidentyfikowane. Inaczej mówiąc: odkryto fenomen bez nazwy, połączono go więc z nazwą bez fenomenu. Choć jest to rozwiązanie wygodne, jednak trudno je zaakceptować, skoro – jak zauważa również de Vaux – nie znajduje pokrycia w tekście⁷². Na hipotezie platformy nie pozostawia suchej nitki Mervyn D. Fowler. Zarzuca archeologom myślenie życzeniowe i zauważa, że dopóki nieznane jest rzeczywiste znaczenie terminu „wyżyna”, dopóty archeologowie będą identyfikować rozmaite odnalezione obiekty z „wyżynami”. Nie dlatego, że ma to odbicie w tekście, ale dlatego, że ma to odbicie w ich hipotezach⁷³. Spostrzeżenie to dotyczy, rzecz jasna, w takim samym stopniu hipotezy platformy, jak i innych wcześniej omówionych teorii. Nie ma wątpliwości, że niektóre z wyżyn posiadały rodzaj platformy. Jednak najwyraźniej przynajmniej tyle samo ich nie miało. To znamienne, że nie odnaleziono dotychczas śladów żadnej z „wyżyn” wspomnianych w Starym Testamencie. Może to świadczyć o tym, że były wśród nich miejsca kultu bardzo słabo rozbudowane, składające się np. z wolno stojącego ołtarza i steli lub drewnianej aszery. Trudno się dziwić, że ślady po nich nie przetrwały.

Przedstawione hipotezy nie pozostawiają wątpliwości co do religijnego charakteru terminu „wyżyna”. Jednak żadna z nich, próbując utożsamić „wyżynę” z jakimś konkretnym elementem miejsca kultu, nie znalazła ani poparcia, ani dostatecznych dowodów. Wydaje się więc, że Biblia daje podstawy do postawienia tezy, że termin „wyżyna” jest pojęciem ściśle kultowym, jednak nie technicznym. Nie oznacza bowiem konkretnego rodzaju konstrukcji kultowej, którą można by jednoznacznie opisać: „wyżyny” wspomniane w Starym Testamencie nie wykazują żadnego wyraźnego podobieństwa pod względem wyglądu, poza tym, że bezdyskusyjnie były tworem ludzkim, konstrukcją, którą można zbudować lub zburzyć. Nie sposób jednak wyłonić z kontekstu biblijnego jakiejś jednoznacznej formy „wyżyn”. W każdym razie nie charakteryzują się niczym, co zewnętrznie wyróżniałoby je spośród innych miejsc kultu, które mają w języku hebrajskim swoje nazwy (לְיָדָה – «świątynia», מִזְבֵּחַ – «ołtarz»). Wbrew nazwie nie można też o nich powiedzieć, że w świadomości autora biblijnego były to jakiegoś rodzaju „ołtarze polowe” lub sanktuaria na około Miejskich wzniesieniach. Tekst pokazuje bowiem jasno, że choć niektóre „wyżyny” istotnie znajdowały się na pagórkach, to równie liczne wybudowano wewnątrz miast, a nawet w dolinach. Stąd należy unikać sformułowań, jakoby „wyżyna” była terminem technicznym, określającym miejsce kultu o jakiejś określonej formie czy też lokalizacji. Jakkolwiek termin מִזְבֵּחַ ma bez wątpienia charakter kultowy. Poszukiwanie istoty „wyżyn” w ich cechach zewnętrznych lub konstrukcyjnych przyniosło mnogość różnorodnych hipotez, jednak nie doprowadziło do rozwiązania problemu. Dlatego wydaje się, że wspólnego

⁷² R. de Vaux, *On Right and Wrong Uses of Archaeology*, w: *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century: Essays in Honor of Nelson Glueck*, red. J.A. Sanders, New York 1970, s. 78.

⁷³ M. Fowler, *The Israelite bāmā...*, art. cyt., s. 213.

mianownika wszystkich „wyżyn” należy szukać nie jak dotychczas w ich konstrukcji lub lokalizacji, ale w kluczu ściśle teologicznym.

Pierwszą kwestią, na którą należy zwrócić uwagę, jest wspomniany we wstępie fakt, że termin „wyżyna” jest jednym z słów kluczy deuteronomisty. Około 70 proc. – 75 proc. wszystkich *passusów* występuje w pismach redakcji deuteronomistycznej lub w tekstach od niej zależnych. Już sam ten fakt skłania do zastanowienia się nad tym, czy הַמָּצָה to dawne słowo, którego powszechnie używano w Izraelu w kontekście kultowym. Bez wątplenia było w jakimś stopniu znane jego znaczenie topograficzne, na co wskazuje uprzednia analiza etymologiczna oraz dane biblijne (Jr 26, 18; Ez 36, 2; Mi 3, 12). Brak jednak poważnych przesłanek ku temu, aby z całą pewnością stwierdzić, że termin הַמָּצָה był powszechnie rozumiany i używany w kontekście kultu Izraela w czasach przeddeuteronomistycznych. W związku z tym pojawia się pytanie, czy „wyżyna” jako określenie miejsca kultu nie pojawiła się, a przynajmniej nie upowszechniła się w religijnym słowniku Starego Testamentu dopiero w czasach wczesnej szkoły deuteronomistycznej na potrzeby precyzyjnego wyrażenia jej teologii. Aby to sprawdzić, należy spróbować odtworzyć proces rozwoju znaczenia badanego terminu, który – jak to już wspomniano – z pewnością w Izraelu funkcjonował, lecz niekoniecznie w jednakowym kontekście.

Ważnym świadkiem rozwoju terminu הַמָּצָה w kierunku znaczenia kultowego jest język moabicki. Występują w nim nieliczne, ale bardzo wyraźne analogie do hebrajskiego znaczenia kultowego. Datowana na IX w. i czasy panowania króla Omriego stela Meszy wspomina o *bmt* uczynionej dla Kemosza⁷⁴ oraz o odbudowaniu zburzonego *bt bmt*⁷⁵ (zapewne odpowiednik hebrajskiego בַּיִת בְּמֹוֹת). Do moabickich miejsc kultu zwanych $\text{הַמָּצָה} / \text{בְּמֹוֹ}$ nawiązują też fragmenty biblijne: Iz 15, 2; 16, 12; Jr 48, 35 i Lb 22, 41. Nie ma więc wątpliwości, że na mapie języków semickich istniało już kultowe znaczenie terminu *bmt*/ הַמָּצָה . Dowodzi to jednak wyłącznie tego, że w czasach monarchii הַמָּצָה oznaczała miejsce kultu typowe dla zwyczajów moabickich i że w ten sposób nazywali je zarówno sami Moabici, jak i Izraelici (Iz 15, 2; 16, 12; Jr 48, 35; Lb 22, 40). Nie daje jednak odpowiedzi na pytanie, czy ten sam termin odnosił się w świadomości ówczesnych Izraelitów również do ich rodzimych miejsc kultu.

Niemniej zdają się temu przeczyć przynajmniej dwa fakty. Po pierwsze, zdecydowana większość przypadków zastosowania terminu „wyżyna” pochodzi najwcześniej z czasów wczesnej redakcji deuteronomistycznej⁷⁶. Te fragmenty,

⁷⁴ H. Donner, W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, t. 1, Wiesbaden 2002; KAI 181:3, s. 41.

⁷⁵ KAI 181:27, s. 41.

⁷⁶ Wciąż nie ma zgodności, czy można mówić o wyłącznie powygnaniowej redakcji D. Nie brakuje głosów opowiadających się za przynajmniej dwuetapową redakcją, której pierwsza faza przypadałaby na czasy Jozjasza. Zob. R. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, Sheffield 1981; F.M. Cross, *The Structure of the Deuteronomistic History*, „Perspectives of Jewish Learning” 3 (1968), s. 9–24. W kontekście pytania

które do tej redakcji nie należą, są od niej późniejsze. Wyjątek stanowi jedynie sześć *passusów*, datowanych stosunkowo wcześniej: Iz 15, 2; 16, 12; 36, 7; Oz 10, 8; Am 7, 9; Mi 1, 5. Spośród tych sześciu przypadków dwa odnoszą się do Moabu, jeden zaś nosi wyraźne znamiona rewizji deuteronomistycznej⁷⁷. Pozostają więc trzy przypadki mogące świadczyć o faktycznym funkcjonowaniu terminu *הַרְצָה* na określenie izraelskich miejsc kultu w okresie przeddeuteronomistycznym, co jest liczbą niezwykle skromną. Są to fragmenty zawierające proroctwa piętnujące Królestwo Północne za jego kult na wyżynach, rozumiany – co oczywiste – nie jako grzech schizmy, lecz potępiany z powodu szerzącego się w tych sanktuariach synkretyzmu religijnego albo jednoznacznego bałwochwalstwa. Tych trzech wystąpień nie można ignorować, jednak – zakładając nawet, że nie zostały one zrewidowane przez deuteronomistę – jest to liczba wystarczająco mała, aby stwierdzić, że we wczesnych pismach Starego Testamentu, „wyżyna” jako miejsce kultu jest terminem bardzo rzadkim.

Drugim argumentem jest niezwykle mała liczba wystąpień, które nie mają zabarwienia negatywnego i nie mają charakteru potępienia nielegalnego kultu. To nie bez znaczenia, że wszystkie przypadki, w których „wyżyna” odnosi się do kultu Izraela, dotyczą czasów monarchii lub – w przypadku 1 Sm 9, 12 – 19. 25 – okresu bezpośrednio je poprzedzającego, a blisko 80 proc. stanowi element formuły oceniającej królów Izraela i Judy. Żaden z autorów: ani deuteronomista, ani którykolwiek z jemu współczesnych lub późniejszych, nie stosuje terminu „wyżyna” w stosunku do ołtarzy lub innych miejsc kultu okresu sędziów czy patriarchów. A przecież był to legalny kult Jahwe. Podobnie ma się sprawa z okresem późniejszym. Nie ma wątpliwości, że jeszcze długo po powstaniu świątyni jerozolimskiej pomniejsze świątynie i lokalne sanktuaria nie tylko istniały, ale były wręcz akceptowane i uważane za legalne. Wydaje się zatem, że gdyby tego typu miejsca kultu były powszechnie w Izraelu nazywane „wyżynami”, należałoby oczekiwać odzwierciedlenia tego nazewnictwa w tekście Pisma Świętego w kontekście przynajmniej neutralnym. Tymczasem istnieją jedynie trzy przypadki opisujące wprost sprawowanie na „wyżynach” legalnego kultu Jahwe.

Pierwszy z nich to Iz 36, 7 – opis bluźnierczej mowy rabsaka podczas oblężenia Jerozolimy. Według słów posłańca asyryjskiego Ezechiasz zdelegalizował ołtarze oraz wyżyny poświęcone Jahwe. Tekst ten jest paralelny z 2 Krl 18, 22 i wykazuje wpływy teologii deuteronomistycznej, co może wskazywać na późniejszą rewizję. Choć z perspektywy redaktora odbywający się tu kult jest nielegalny, zabroniony przez Ezechiasza (w świetle deuteronomistycznej idei centralizacji kultu), to jednak z owego fragment można wnioskować, że w przeszłości na wyżynach sprawowano

o to, kiedy termin *הַרְצָה* rozpowszechnił się w Izraelu, są to głosy bardzo istotne. Inaczej należałoby stwierdzić, że termin ten rozpowszechnił się dopiero w czasie wygnania babilońskiego, co z jednej strony uprawomocniałoby klucz teologiczny, ale z drugiej wydaje się dość nieprawdopodobne, biorąc pod uwagę ścisłe związki z Moabem.

⁷⁷ Iz 36, 7 i 2 Krl 18, 22 są paralelne, o czym jest mowa w następnym akapicie.

kult Jahwe. Powstaje oczywiście pytanie, czy w szerszym kontekście całej mowy rabsaka, która jest bluźnierczym pokazem manipulacji faktami, nie należałoby traktować tej wypowiedzi właśnie w takim kluczu. Nie można jednak zaprzeczyć, że jest to fragment odnoszący termin „wyżyna” do kultu izraelskiego, i fakt ten należy odnotować.

Drugim fragmentem jest 1 Krl 3, 4⁷⁸ – werset opisujący złożenie przez Salomona ofiary na wielkiej wyżynie w Gibeonie. Kontekst nie pozostawia wątpliwości, że ofiary Salomona były składane dla Jahwe, a całość ma wydźwięk wyraźnie pozytywny. Jednak postępowanie Salomona deuteronomista czuje się w obowiązku wyjaśnić, podkreślając, iż król postąpił tak wyłącznie dlatego, że „do tego czasu jeszcze nie została zbudowana świątynia ku czci Pana” (1 Krl 3, 2). Według 1 Krl 3, 15 Salomon po spotkaniu z Bogiem ponawia swoją ofiarę – już w Jerozolimie. Podobnie można rozumieć 1 Sm 9, 12 – 19. 25. Ofiara składana na wspomnianej w tej perykopie „wyżynie” była z pewnością przeznaczona dla Jahwe i jako taka ma wydźwięk neutralny.

Z przytoczonych fragmentów nie sposób jednak wywnioskować, czy autor używa określenia „wyżyna” dlatego, że było powszechnym zwyczajem tak te miejsca określać, czy raczej stosuje ten termin w jego późniejszym rozumieniu – jako lokalne sanktuarium – któremu jednak nie można jeszcze przypisać negatywnej oceny z powodu, który sam przytacza: „do tego czasu jeszcze nie została zbudowana Świątynia ku czci Pana” (1 Krl 3, 2).

Podsumowanie

Ślady stosowania w okresie przeddeuteronomistycznym terminu „wyżyna” w stosunku do lokalnych sanktuariów izraelskich są bardzo znikome i niebezpieczne wydaje się przypuszczenie, że jest to określenie, które aktualnego znaczenia nabrało dopiero za sprawą deuteronomisty, wcześniej zaś oznaczało zwykle wzniesienie lub moabickie sanktuarium. Jednak trudno sobie wyobrazić, żeby redaktor zaadaptował termin całkowicie niefunkcjonujący w danym kontekście. Wiadomo bez wątpienia, że „wyżyny” funkcjonowały jako określenie moabickich miejsc kultu (prawdopodobnie na wzniesieniach). Nie nazywano tak jednak tradycyjnych izraelskich miejsc kultu. Musiał więc nastąpić jakiś proces zapożyczenia. Zjawisko przejmowania licznych zwyczajów kultowych od ludów ościennych (w tym Moabu) było w Izraelu okresu przedwygnaniowego niezwykle powszechne. Być może w jakimś stopniu wraz ze zwyczajami Izrael zapożyczył także nazwę, nadając tym samym nowe rozumienie terminowi, który dotychczas miał znaczenie wyłącznie topograficzne. Śladem takiego procesu mogłyby być Ez 20, 28–29.

Jak widać, trudno jednoznacznie określić, kiedy dokładnie określenie מְזֵבֶה zyskało w języku Izraela znaczenie kultowe. Wydaje się jednak bardzo prawdopodobne, że

⁷⁸ Do tego wydarzenia odnosi się także 2 Krn 1, 3. 13.

tym, który ten termin rozpowszechnił oraz nadał mu znaczenie, jakie można znaleźć w tekście Starego Testamentu, był redaktor deuteronomistyczny. Nazwał nimi wszelkie lokalne sanktuaria lub ołtarze, którym odmówił prawowierności. Szerzący się w nich synkretyzm i bałwochwalstwo, zwyczajnie obce jahwizmowi: prostytutka sakralna, ofiary z dzieci, mieszanie kultu Jahwe z kultem bóstw narodów ościennych, a z biegiem czasu także – niegodna w oczach deuteronomisty – konkurencyjność wobec jedynej świątyni w Jerozolimie. To wszystko sprawiło, że „wyżyny” stały się *de facto* synonimem wszelkiego grzechu⁷⁹. Zastosowanie klucza teologicznego opiera się więc na fakcie, że termin „wyżyna” najprawdopodobniej nie odnosił się nigdy do jakiegokolwiek konkretnej konstrukcji kultowej. Został zaadaptowany na potrzeby wyrażenia rzeczywistości teologicznej: grzechu schizmy i synkretyzmu religijnego.

Jak widać, jedynie takie ujęcie pozwala odkryć wspólny mianownik wszystkich „wyżyn”. Nie miały one bowiem jednakowego wyglądu ani jednakowej lokalizacji. Nawet kluczowy pierwotnie aspekt lokalizacji na wzniesieniu stracił z biegiem czasu istotne znaczenie. Wszystkie „wyżyny” łączyło natomiast to, że były niegodziwe, nielegalne i grzeszne. Termin הַמִּצְדָּה należy traktować jako słowo klucz redakcji deuteronomistycznej i rozumieć przede wszystkim w znaczeniu teologicznym. Taki też kontekst mają wszelkie późniejsze, niedeuteronomistyczne teksty zawierające ten termin. Bliski podobnego wniosku był John T. Whitney, który również odrzucił poszukiwanie tożsamości „wyżyn” w ich cechach zewnętrznych, twierdząc, że הַמִּצְדָּה oznacza po prostu lokalne miejsce kultu⁸⁰. Nie sposób się z tym nie zgodzić, jednak pominięcie aspektu negatywnego nacechowania tego terminu wydaje się błędem.

Próbując zatem ostatecznie odpowiedzieć na pytanie o charakterystykę terminu הַמִּצְדָּה w języku religijnym Starego Testamentu, należy poczynić następujące spostrzeżenia:

Termin ten w Starym Testamencie występuje w trzech kontekstach: topograficznym (oznaczając jakiś typ terenu, prawdopodobnie wzgórze), kultowym (oznaczającym miejsce kultu) oraz poetyckim (o niejasnym znaczeniu; prawdopodobnie: «grzbiet, tułów, ciało»; w wyjątkowych przypadkach «ziemia»). Analiza etymologiczna wykazuje duże prawdopodobieństwo pokrewieństwa słowa הַמִּצְדָּה z semickimi odpowiednikami: ugaryckim *bmt* oraz akadyjskimi *bamtu* i *bamātu*. Znaczna rozbieżność znaczeniowa tych form skłania do uznania za prawdopodobne tych tropów badawczych, które odnajdują pomiędzy występującymi w wymienionych wyżej kontekstach terminu הַמִּצְדָּה zależność jedynie homonimiczną. Innymi słowy, postulują konieczność oddzielenia tych „wyżyn”, które mają znaczenie topograficzne lub kultowe, od występujących w kontekście poetyckim, jako pochodzących od różnych semickich odpowiedników, mających różne znaczenie i odrębne pochodzenie. Taki stan rzeczy sprawia, że wyodrębnienie z puli wszystkich występowania terminu הַמִּצְדָּה tych, które należą do języka religijnego,

⁷⁹ Co zresztą odzwierciedla tekst biblijny (zob. Mi 1, 5; Jr 17, 3).

⁸⁰ J.T. Whitney, „*Bamoth*”..., art. cyt., s. 138.

nie jest jakimś sztucznym zabiegiem na rzecz zawężenia tematu, ale ma podstawy w etymologii badanego terminu. Ustalenie zakresu fragmentów, które reprezentują język religijny, jest bowiem kluczowe dla podjęcia analizy tekstu biblijnego pod kątem badanego problemu.

Analiza biblijna ukazuje szerokie spektrum fenomenów nazwanych przez autorów biblijnych terminem „wyżyna”. Rozbieżność lokalizacji, formy, rozmiarów i szczegółowej funkcjonalności sprawia, że w zakresie technicznym można w nich odnaleźć tylko jeden wspólny mianownik: było to miejsce sprawowania kultu. Poszukiwanie istoty rzeczywistości „wyżyny” w aspektach technicznych dotychczas nie przyniosło zadowalających rezultatów. W świetle tych rozbieżności wydaje się, że bezpodstawne jest utożsamianie „wyżyny” z jakimiś konkretnymi konstrukcjami o określonym wyglądzie lub lokalizacji. Nieaktualne zaś zwłaszcza jest przywiązanie do większości nowożytnych przekładów i bezkrytyczne wiązanie „wyżyn” z faktyczną wysokością. W konsekwencji problem spada na archeologów, którzy próbują rozstrzygnąć, czy odnaleziona świątynia, ołtarz, platforma, wzgórze mogą być utożsamione z biblijną „wyżyną”. Wobec braku przekonujących dowodów na jakąkolwiek techniczno-konstrukcyjną tożsamość „wyżyn” rozwiązaniem okazuje się klucz teologiczny. Analiza tekstu biblijnego w tym kluczu ukazuje termin „wyżyna” jako wyrażenie typowe dla redakcji deuteronomistycznej, a wręcz stworzone przez nią w aktualnym znaczeniu. Odnosząc się niemal wyłącznie do okresu monarchii, jawi się on jako termin *stricte* teologiczny, oznaczający lokalne (tzn. odmienne od Jerozolimy, a w myśli deuteronomistycznej również wobec niej konkurencyjne) miejsce kultu, niegodziwe, nielegalne i grzeszne z perspektywy teologii jedności kultu. Występując nierzadko w parze z aszerami i bałwochwalczymi stelami, „wyżyny” stanowią wręcz synonim grzechu synkretyzmu, nieroztropnych i niekontrolowanych zapożyczeń zwyczajów kananejskich, występków przeciw czystości jahwizmu. Klucz teologiczny nie jest więc uproszczeniem ani uogólnieniem. Pozwala odkryć to, czego nie zdołały ustalić inne tropy: cechy wspólne; coś, co może stanowić o istocie czy też tożsamości „wyżyny”. Bez wątplenia trzeba więc rozważyć ów klucz jako decydujący w rozstrzyganiu o rzeczywistym znaczeniu terminu „wyżyna”. Takie założenie pogodzi wszystkich spierających się, czy odnaleziony ołtarz, platforma, świątynia jest „wyżyną”, czy też nie. W takim bowiem ujęciu może nią być platforma, ołtarz albo świątynia, ponieważ decydujący nie jest w żadnym stopniu rodzaj konstrukcji, ale jej przeznaczenie i związek z nielegalnym kultem.

Bibliografia

Źródła drukowane

Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, red. J.B. Pritchard, Princeton 1992.

Biblia del Jubileo. Las Sagradas Escrituras. Traducita de los Textos originales en

- Hebreo y Griego al Español*, Abbotsford 2014.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, red. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 1977.
- Biblia Sacra Vulgata*, red. R. Gryson, R. Weber, wyd. 5, Stuttgart 2007.
- Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego (Biblia warszawska)*, Warszawa 1975.
- Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, oprac. T.G. Pinches, t. 1–57, London 1892–1982.
- Die Bibel: Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*, Freiburg 2016.
- Dietrich M., Loretz O., Sanmartín J., *The Cuneiform Alphabetic Texts: From Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, Münster 1995.
- Donner H., Röllig W., *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, t. 1, Wiesbaden 2002.
- Ebeling E., *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, t. 1, Osnabrück 1972.
- Gurney O.R., Finkelstein J.J., *The Sultantepe Tablets*, London 1957.
- La Bible de Jérusalem. La sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jerusalem*, wyd. 13, Paris 1990.
- Lambert W.G., *Babylonian Wisdom Literature*, Winona Lake 1996.
- New American Bible*, wyd. 4 popr., Charlotte 2011.
- The New Jerusalem Bible: The Complete Text of the Ancient Canon of the Scriptures with Up-to-Date Introductions and Notes*, ed. H. Wansbrough, New York 1985.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich (*Biblia Tysiąclecia*), wyd. 5, Poznań 2000.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem (Biblia paulistów)*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2008.
- Pismo Święte. Stary i Nowy Testament. Pilnie i wiernie przetłumaczone w 1632 roku z języka greckiego i hebrajskiego na język polski, z uwspółcześnioną gramatyką i uaktualnionym słownictwem (Uwspółcześniona Biblia gdańska)*, Toruń 2007.
- Sacra Bibbia. Versione ufficiale della CEI*, wyd. 3, Roma 2008.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece*, red. A. Rahlfs, wyd. 8, Stuttgart 1965.
- The Annals of the Kings of Assyria. The Cuneiform Texts with Translations, Transliterations, etc. from the Original Document in the British Museum*, oprac. E.A. Wallis Budge, L.W. King, t. 1, London 1902.
- The El-Amarna Correspondence*, tłum. A.F. Rainey, red. W.M. Schniedewind, t. 1–2, Leiden 2015, (Handbook of Oriental Studies, cz. 1, *The Near and Middle East*, 110).

Opracowania

- Aharoni Y., *Arad: Its Inscriptions and Temple*, „The Biblical Archeologist” 31 (1986), z. 1, s. 18–26.
- Albright W.F., *The High Place in Ancient Palestine*, w: *Volume du Congrès International pour l'étude de l'Ancien Testament*, Supplements to Vetus Testamentum 4, Strasbourg 1956, s. 242–258.
- Barrick W.B., *On the Meaning of בַּיִת־הַ/בְּמֹוֹת and בְּתִי־הַבְּמֹוֹת and the Composition of the Kings History*, „Journal of Biblical Studies” 115 (1996), z. 4, s. 621–642.
- Barrick W.B., *What Do We Really Know about 'High Places'?*, „Svensk Exegetisk Årsbok” 45 (1980), s. 50–57.
- Biran A., *Tel Dan*, „The Biblical Archeologist” 37 (1974), z. 2, s. 26–57
- Briks P., *Megiddo – perla archeologii biblijnej*, „Collectanea Theologica” 74 (2004), z. 3, s. 5-17.
- Brown F., Driver S.R., Briggs C.A., *The Brown, Driver, Briggs Hebrew and English Lexicon*, Peabody 1906.
- Clines D., *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield 1993–2016, t. 1–9.
- Cross F.M., *The Structure of the Deuteronomic History*, „Perspectives of Jewish Learning” 3 (1968), s. 9–24.
- Emerton J.A., *The Biblical High Place in the Light of Recent Study*, „Palestine Exploration Quarterly” 129 (1997), z. 2, s. 116–132.
- Fowler M., *The Israelite bāmâ: A Question of Interpretation*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 94 (1982), z. 2, s. 203–213.
- Gesenius W., *A Hebrew Lexicon to the Books of the Old Testament*, tłum. C. Leo, Cambridge 1825.
- Haran M., *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Winona Lake 1995.
- Hardy H.H., Thomas B.D., *Another Look at Biblical Hebrew בֹּמֹוֹ 'High Place'*, „Vetus Testamentum” 62 (2012), s. 175–188.
- Harris R.L., Archer G.L., Waltke, B.K., *Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago 2004.
- Hurvitz A., *A Concise Lexicon of Late Biblical Hebrew: Linguistic Innovations in the Writings of the Second Temple Period*, Leiden 2014.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 1994–2000, t. 1–4.
- Kogan L., Tishchenko S., *Lexicographic Notes on Hebrew bamah*, „Ugarit-Forschungen” 34 (2002), s. 319–352.
- Majewski M., *UGARIT – historia, religia, literatura, język na tle Biblii Starego Testamentu*, Kraków 2010.

- Michaelis J.D., *Supplementa ad Lexica Hebraica*, Gottingae 1792.
- Nelson R., *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, Sheffield 1981.
- Notes and News*, „Palestine Exploration Quarterly” 103 (1971), z. 1, s. 1–4.
- Olmo Lete G. del, Sanmartín J., *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, tłum. i red. W.G.E. Watson, Leiden 2004, (Handbook of Oriental Studies, cz. 1, *The Near and Middle East*, 112).
- Schindler V., *Lexicon pentaglotton, Hebraicum, Chaldaicum, Syriacum, Talmudico-Rabbinicum, & Arabicum*, Hanovre 1612.
- The Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 3, red. D.N. Freedman, London 2009, s. 196–200.
- The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, red. I.J. Gelb, B. Landsberger, L. Oppenheim, E. Reiner, Chicago 1965.
- Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, H. Fabry, t. 1–16, Grand Rapids 1975–2018.
- Vaughan P., *The Meaning of 'bāmā' in the Old Testament: A Study of Etymological, Textual and Archaeological Evidence*, Cambridge 1974.
- Vaux R. de, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, Grand Rapids 1961.
- Vaux R. de, *On Right and Wrong Uses of Archaeology*, w: *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century: Essays in Honor of Nelson Glueck*, red. J.A. Sanders, New York 1970, s. 64–80.
- Whitney J.T., *'Bamoth' in the Old Testament*, „Tyndale Bulletin” 30 (1979), s. 125–148.

Streszczenie

Artykuł porusza problematykę terminu „wyżyna” (הַמָּצָה) jako istotnego elementu teologicznej nomenklatury Starego Testamentu. Wychodząc od faktu, że znaczenie badanego pojęcia nie zostało dotychczasowo jednoznacznie ustalone, autorka stara się przybliżyć aktualny stan wiedzy oraz możliwe rozwiązania. Artykuł prezentuje dwutorową analizę badanego problemu.

W pierwszej części porusza zagadnienie etymologii rzeczownika „wyżyna” (הַמָּצָה). Badając słowo hebrajskie, autorka odwołuje się również do piśmiennictwa starożytnego Bliskiego Wschodu, wykazując istotną zależność między terminem הַמָּצָה a terminami pokrewnymi w języku ugaryckim, akadyjskim i moabickim. Opierając się na tych pokrewieństwach, autorka próbuje znaleźć odpowiedź na pytanie o tożsamość „wyżyn”. Część pierwsza wykazuje, że analiza etymologiczna daje podstawy do uznania określenia „wyżyna” za pojęcie wieloznaczne oraz proponuje możliwe znaczenia i tłumaczenia.

Druga część artykułu skupia się na analizie tekstu biblijnego. Jest to próbą charakterystyki terminu „wyżyna” jako określenia kultowego. Analizując

wersety biblijne, autorka poszukuje danych o konstrukcji, lokalizacji czy innych charakterystycznych cechach wspomnianych w Starym Testamencie „wyżyn”. Wobec danych biblijnych artykuł prezentuje popularne hipotezy dotyczące tego zagadnienia. Ostatecznie autorka proponuje nowy, teologiczny klucz interpretacyjny, który stara się przedstawić jako warty uwagi w poszukiwaniach odpowiedzi na pytanie o tożsamość i charakterystykę terminu „wyżyna” (הַמָּצֵחַ).

Słowa kluczowe: wyżyny, kult, świątynia, deuteronomista, Izrael

Were the High Places High? A Study on the Meaning of הַמָּצֵחַ as a Religious Language of the Old Testament

Summary

The paper deals with the concept of ‘High Place’ (הַמָּצֵחַ) as an important element of the Old Testament nomenclature. Starting from the fact that the meaning of this term has not yet been clearly established, the author tries to introduce the current state of knowledge and possible solutions. The paper presents a two-track analysis of the problem.

In the first section, it addresses the etymology of the term “High Place” (הַמָּצֵחַ). While examining the Hebrew term, the author also refers to the literature of the ancient Middle East, showing a significant relationship between the term הַמָּצֵחַ and related terms in the Ugarit, Akkad and Moab languages. Based on these relationships, the author tries to find an answer to the question of the identity of ‘High Places’. The first part shows that the etymological analysis gives grounds for considering the term ‘High Place’ as an ambiguous concept and proposes possible meanings and translations.

The second part of the paper focuses on the analysis of the biblical text. This is an attempt to characterize the term ‘High Place’ as a cultic term. By analyzing the biblical passages, the author searches for data on the construction, design, location and other characteristics of ‘High Places’ mentioned in the Old Testament. In light of the biblical data, the paper presents common hypotheses on this issue. Finally, a new, theological interpretative key is proposed, which the author tries to present as worthy of attention in the search for identity and characteristics of the term ‘High Place’.

Key words: High Place, cult, worship, temple, Deuteronomist, Israel

INTEGRALNOŚĆ MORALNOŚCI, KULTURY I GODNOŚCI CZŁOWIEKA W *GAUDIUM ET SPES* SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Wstęp

Moralność chrześcijańska, a w szczególności moralność katolicka odznacza się wewnętrzną spójnością, zewnętrznym ładem i pięknem. Mocno wpisuje się w kulturę katolicką i w życie Kościoła.

Moralność – rozumiana zarówno podmiotowo, jak i przedmiotowo – jest nieodłączna od człowieka, od jego myślenia, wyboru dobra lub zła, wartościowania moralnego, motywacji wszelkich działań oraz pośrednich i ostatecznych celów ludzkich. Moralność jest zatem integralną częścią każdej kultury, toteż bardzo trudno byłoby zrozumieć kulturę w oderwaniu od moralności. Człowiek jako osoba stanowi ową szczególną przestrzeń duchowo-cieleśną, w której równocześnie urzeczywistnia się Kościół i cały możliwy świat wartości moralnych: ludzkich i chrześcijańskich¹.

Niejako dopełnieniem moralności i kultury jest pojęcie godności człowieka, która wynika z faktu stworzenia i odkupienia. Godność staje się dla człowieka jedyną w swoim rodzaju *norma normans*. Samo pojęcie godności człowieka staje się kluczowe dla moralności, ukazując tym samym pozytywne kryteria określenia moralności i rozwoju osoby².

Celem niniejszej publikacji jest ukazanie współzależności istniejącej pomiędzy moralnością katolicką i kulturą a godnością człowieka ukazaną w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II. Najpierw jednak podjęto próbę ukazania, że we wszystkich procesach kulturowych moralność staje się immanentnym elementem kultury.

Integralność moralności i kultury

Na początku warto przypomnieć, że moralność w każdej kulturze jest traktowana jako element nierozdzielnie z nią związany. Co więcej, wszystkie procesy należą do

¹ W. Pieja, *Moralność chrześcijańska w zderzeniu z obojętnością religijną*, Tarnów 2018, s. 143; R.M. Pizzorni, *Dio fondamento ultimo della morale e del diritto*, „Sapienza” 49 (1996), s. 435–448.

² *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* [dalej: KDK], w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekry, deklaracje*, Poznań 1968, nr 15.

kulturotwórczych tylko wtedy, gdy tak pod względem treści, jak i sposobu ich przebiegania mają charakter dobrych pod względem etycznym. Jeżeli procesy te byłyby w jakikolwiek sposób złe albo służyły złu, przez to samo stawałyby się kulturowo destrukcyjne. Samo słowo „moralność” pochodzi od łacińskiego rzeczownika *mors* – «zwyczaj, obyczaj»³.

Do dziedziny moralności zalicza się wszystko to, co dana grupa lub poszczególne jej przedstawiciele w określonym środowisku społecznym i historyczno-kulturowym uważają za podlegające kryteriom dobra albo zła. Mianem moralności, albo też jak się dziś coraz częściej mówi: *ethosu*, określa się także praktykę moralną danej społeczności. We wszystkich przypadkach moralność dotyczy ludzi, ich postaw, sądów i przeżyć. Nie obejmuje jakiegoś jednego tylko wycinka życia, lecz całe działanie ludzkie, na ile jest rozumne, wolne i odpowiedzialne. Wiąże się z każdą ludzką myślą i każdym czynem. Czyn moralny (*actus humanus*) – w przeciwstawieniu do czynu pozamoralnego (*actus hominis*) – odślania się w doświadczeniu osoby bądź to jako czyn moralnie dobry albo zły, bądź to jako czyn, który powinien albo nie powinien być spełniony. Zgodnie z tym mówi się o moralności, gdy rozważa się dobro czy zło moralne lub powinność moralną. Pytanie zatem o definicję moralności od razu przekształca się w pytanie o to, co stanowi istotę dobroci i powinności moralnej czynu. Trzeba określić, przez co dobro lub zło czynu staje się dobrem albo złem moralnym i przez co powinność spełnienia czynu staje się powinnością moralną. Etyka udziela na to pytanie trzech różnych odpowiedzi w zależności od swojej orientacji ideowej: filozoficznej lub religijnej⁴.

³ Moralność jest objawem wszelkich działań i postaw ludzkich, Orzeka się o nich z punktu widzenia ich moralnej powinności lub wartości. Również osobie – jako sprawcy tych działań i podmiotu postaw – przysługuje określenie „moralny” lub „niemoralny”. Tak rozumiana moralność stanowi przedmiot etyki, a także teologii moralnej. Niewłaściwe zatem jest często stosowane w mowie potocznej utożsamianie terminów „moralność” i „etyka”. Natomiast praktykowane na ogół zamiennie używanie przymiotników: „moralny” i „etyczny” (np. czyn moralny, czyn etyczny), a także przeciwstawnych im: „amoralny” i „nieetyczny”, jest dopuszczalne. Podobnie zwykło się utożsamiać moralność z etosem, co wielu teoretyków rozumie niejednakowo. H. Juros, *Moralność*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 314–316.

⁴ Szerzej m.in.: B Haring, *Moralność jest dla ludzi. Etyka chrześcijańskiego personalizmu*, Warszawa 1975; S. Witek, *Chrześcijańska wizja moralności*, Poznań 1982; S. Olejnik, *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1985; J.M. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku?*, Warszawa 1986; *Moralność chrześcijańska*, t. 2, red. P. Góralczyk, Poznań–Warszawa 1987; S. Rosik, *Wezwania i problemy moralne. Refleksje teologiczno-moralne*, Lublin 1992; J. Galarowicz, *Powołani do odpowiedzialności. Elementarz etyczny*, Kraków 1993; T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, Poznań 1994; F. Greniuk, *Wspólnotowy charakter moralności Ludu Bożego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 24 (1977), z. 3, s. 39–49; F. Greniuk, *Współczesna teologia grzechu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 32 (1985), z. 3, s. 81–102; J. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989.

Jest rzeczą charakterystyczną, że soborowy wykład moralności międzyludzkiej, społecznej, międzynarodowej mocno uwydatnia wartość osoby, która jest podmiotem moralności. Występuje ona tutaj nie tylko jako podmiot, ale przede wszystkim jako zupełnie swoista wartość przedmiotowa, wedle której należy kształtować postępowanie w różnych dziedzinach i profilach życia współczesnego świata. W czasach współczesnych do głosu dochodzi moralność, a wraz z nią etyka, której przysługuje określenie „personalistyczna”.

Na temat moralności ludzkiej i chrześcijańskiej wypowiadają się wszystkie dokumenty Soboru Watykańskiego II. Niemniej w zarysowaniu problemu należy podkreślić, że ważne analizy na temat człowieka jako podmiotu moralności znajdują się przede wszystkim w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym⁵. *Gaudium et spes* porusza kwestię godności człowieka, jego rozumności i mądrości⁶, głębi ludzkiego sumienia⁷, wielkiego znaczenia wolności i tajemnicy ludzkiego doskonalenia się⁸. Stwierdza, że „Pan Jezus, Boski Nauczyciel i Wzór wszelkiej doskonałości, głosi swoim uczniom – ludziom wszelkiego stanu – wszystkim razem i każdemu z osobna – świętość życia”⁹, że „nakazy prawa Bożego rozpoznaje człowiek za pośrednictwem swego sumienia”¹⁰, że „społeczność wiernych, obdarzona bogactwami kultury własnego narodu, powinna głęboko zapuścić korzenie w lud, aby powstawały rodziny przeniknięte duchem Ewangelii”¹¹. Konstytucja *Gaudium et spes*, wspominając o doświadczeniu grzechu¹², o tym, że „grzech pomniejsza człowieka, czy to w stosunku do siebie samego, czy do innych ludzi i wszystkich rzeczy stworzonych”, przekonuje, że „w świetle Objawienia znajduje swoje ostatecznie wyjaśnienie i zarazem doniosłe powołanie, jak głęboka jest nędma, których człowiek doświadcza”¹³. W rozdziale drugim tejże konstytucji mowa jest o „wspólnotowym charakterze powołania (moralności) człowieka”¹⁴, o wzajemnej zależności osoby ludzkiej i społeczeństwa¹⁵, o popieraniu wspólnego dobra¹⁶. Rozdział trzeci *Gaudium et spes* przedstawia „aktywność ludzką w świecie, będąc tym samym historiozbowczym wykładem na temat szeroko rozumianej moralności

⁵ KDK 14.

⁶ KDK 15.

⁷ KDK 16.

⁸ KDK 17.

⁹ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* [dalej: KK], w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, dz. cyt., nr 40.

¹⁰ *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”* [dalej: DWR], w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, dz. cyt., nr 3.

¹¹ *Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitus”* [dalej: DDM], w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, dz. cyt., nr 15.

¹² KDK 13.

¹³ KDK 13.

¹⁴ KDK 24.

¹⁵ KDK 25.

¹⁶ KDK 26, 65–68, 7.

społecznej, łącznie z opisem czynników alienujących współczesnego człowieka¹⁷. Rozdział czwarty, zatytułowany *Zadania Kościoła w świecie współczesnym*, określa najważniejsze relacje zachodzące między Kościołem a światem¹⁸. Część druga *Gaudium et spes* jest przedstawieniem „niektórych bardziej palących problemów”¹⁹, do których sobór zalicza „poparcie należne godności małżeństwa i rodziny” (tu można odnaleźć nowatorskie naświetlenie życia rodzinnego)²⁰, potrzebę „należytego podnoszenia poziomu kultury”²¹ oraz wiele szczegółowych kwestii z zakresu życia gospodarczo-społecznego. Po soborze problemy te zostały szczegółowo naświetlone zwłaszcza w papieskich dokumentach społecznych i podczas papieskich pielgrzymek na wszystkie kontynenty świata. Sygnalizując tutaj, czym jest moralność w obszarze kultury i czym jest kultura dla moralności, można zauważyć, że wspólnym pojęciem personalistycznym – niestety mało później omawianym, a mającym swe wielkie znaczenie zarówno dla moralności, jak i kultury – jest pojęcie dojrzałości. Dojrzałość ludzka to „stałość ducha, zdolność podejmowania odpowiedzialnych decyzji oraz właściwy sposób osądzania zdarzeń i ludzi”²².

We wprowadzeniu do zagadnienia moralności warto wskazać na słowa klucze, pozwalające na właściwe jej zrozumienie w duchu soboru. W tym kontekście można wymienić podstawowy dar i zadanie chrześcijanina: „słuchając Bożego Słowa – wierzyć, wierząc – ufać, ufając – miłować”²³. Poważnym problemem moralnym dzisiejszego świata jest ateizm i agnostycyzm²⁴. Godną człowieka odpowiedzią na owe postawy jest autentyczne apostołstwo wszystkich ochrzczonych²⁵. Pamiętając o autonomii rzeczywistości stworzonej przez Boga²⁶, chrześcijanie mają niezbywalne prawo głoszenia Ewangelii, zwłaszcza poprzez osobiste świadectwo życia i dialog²⁷.

¹⁷ KDK 31, 33–39.

¹⁸ KDK 40–45.

¹⁹ KDK 46–91.

²⁰ KDK 47–52.

²¹ KDK 53–62.

²² *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”* [dalej: DFK], w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, dz. cyt., nr 11; *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, dz. cyt., nr 2.

²³ *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”* [dalej: KO], w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, dz. cyt., nr 1.

²⁴ KDK 19–21, 57.

²⁵ *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”* [dalej: DAŚ], w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, dz. cyt., nr 1–17; KK 33; KDK 43.

²⁶ KDK 36–41, 71–76.

²⁷ KO 1; KDK 19, 46; DFK 19; *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* [dalej: DE], w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, dz. cyt., nr 4, 11, 23.

Wśród dóbr duchowych, będących także dobrami kultury, bez wątpienia w centrum leżą te dobra, które określa się mianem sakramentów²⁸. Ich znaczenie dla życia moralno-kulturowego ma jeszcze głębszy sens, gdy spełniane są w „duchu ustawicznej modlitwy”²⁹. Zarysowując obszar problemów moralnych, jakimi zajmuje się sobór, nie wolno też zapomnieć o poruszanych w wielu dokumentach zagadnieniach aretologicznych. Mowa jest o „cnotach Boskich”³⁰, o cnotach ewangelicznych (rodzinnych)³¹, kardynalnych³² oraz uzdalniających człowieka nawet do męczeństwa³³. W ramach moralności nie można też pominąć takich ludzkich doświadczeń jak cierpienie³⁴ i śmierć, pokonana zbawczą śmiercią Chrystusa Zmartwychwstałego³⁵. Można powiedzieć, że w całej szerokiej i wnikliwej doktrynie soboru moralność, kultura i natura ludzka są ze sobą najściślej powiązane. „Człowiek stanowiący jedność ciała i duszy skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego, tak że przez niego dosięgają one swego szczytu i wnoszą głos w dobrowolnym chwaleniu Stwórcy. Nie wolno więc człowiekowi gardzić życiem ciała, lecz przeciwnie, powinien on uważać ciało swoje, jako przez Boga stworzone i mające być wskrzeszone w dniu ostatecznym, za dobre i godne szacunku. Ale człowiek zraniony przez grzech doświadcza buntów ciała. Sama godność człowieka wymaga, aby wysławiał Boga w swoim cielesnym, a nie dozwalał, by ono wysługiwało się złym skłonnościom jego serca. Nie myli się człowiek, gdy uważa się za wyższego od rzeczy cielesnych, a nie tylko za część przyrody lub za anonimowy składnik społeczności państwowej. Albowiem tym, co zawiera jego wnętrze, przerasta człowiek cały świat rzeczy, a wraca do tych wewnętrznych głębi, gdy zwraca się do swego serca, gdzie oczekuje go Bóg, który bada serce, i gdzie on sam pod okiem Boga decyduje o własnym losie. Tak więc uznając w sobie duszę duchową i nieśmiertelną, nie daje się zwieść ułudną fikcją wypływającą z fizycznych tylko i społecznych warunków, lecz przeciwnie, dosięga samej prawdziwej istoty rzeczy”³⁶.

²⁸ DWR, nr1; KDK 5, 45; KK 1, 9; *Konstytucja o liturgii „Sacrosanctum Concilium”* [dalej: KL], w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekry, deklaracje*, dz. cyt., nr 47–48, 72; *Dekret o Kościołach wschodnich katolickich „Orientalium Ecclesiarum”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekry, deklaracje*, dz. cyt., nr 12; DFK 5.

²⁹ KK 10, 40; KL 53–54.

³⁰ KO 1.

³¹ KK 41.

³² KK 41; KDK 30, 43; DAŚ 4.

³³ KK 42; DWR 14; DE 4, 14.

³⁴ KK 8.

³⁵ KDK 22; DDM 25; *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekry, deklaracje*, dz. cyt., nr 4.

³⁶ H. Juros, *Moralność*, art. cyt., s. 14; W. Chudy, *Miejsce prawdy w systemie wartości. Postawa klasyczna a postawa liberalistyczna i ich konsekwencje aksjologiczne*, „Chrześcijanin w Świecie” 23 (1993), nr 2, s. 5–62; W. Chudy, *Między wolnością prawdziwą a zniewoleniem*, „Chrześcijanin w Świecie” 24 (1994), nr 2–3, s. 110–121; W. Czamara, *Słabość moralna współczesnego człowieka a szansa jego moralnej odnowy w ujęciu papieża Jana*

Doświadczenie godności człowieka

Ważnym pojęciem w całym soborowym nauczaniu jest kluczowe dla moralności pojęcie godności człowieka³⁷. Godność staje się dla człowieka jedyną w swoim rodzaju *norma normans*³⁸. Bóg w swojej mądrości i miłości stworzył dobry świat i człowieka, którego uznał za „bardzo dobrego” (Rdz 1, 31). Zgodnie z dwoma opisami stworzenia człowiek właśnie stanowi szczyt i ośrodek natury. Przyroda zaś zostaje poddana osobie ludzkiej jako teren do pracy. Bóg obdarza człowieka swoim tchnieniem, dlatego też odbija on Jego doskonałość³⁹.

Akt stwórczy Pana Boga, wynikający z Jego nieskończonej dobroci względem stworzenia, zobowiązuje człowieka do udzielenia odpowiedzi także na fundamencie miłości. Biblijne pojęcie obrazu Bożego w człowieku oznacza przede wszystkim istnienie człowieka jako osoby, to znaczy jako istoty, która różni się od wszystkich istot materialnych tym, że jest panem siebie i świadomie kieruje sobą. Warto podkreślić, że człowiek jest jednością psychofizyczną, ciałem i duszą jednocześnie. Tylko człowiek jako osoba jest w stanie przyjąć Boże wezwanie i odpowiedzieć na nie. Odpowiedź ta wyraża się m.in. w relacji człowieka do świata, ujawnia się w jego wolnym i odpowiedzialnym panowaniu nad stworzeniami. Wolność polega na zdolności opowiedzenia się za Bogiem lub przeciw Niemu. Najwyższym udziałem w wolności Bożej jest działanie całkowicie zgodne z wolą Bożą. Człowiek, wzrastając w wolności, wzrasta w człowieczeństwie, natomiast zniewala się, zrywając dialog z Bogiem⁴⁰.

Jak naucza *Gaudium et spes*: „Godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgoła przymusu zewnętrznego. Taką zaś wolność zdobywa człowiek, gdy uwalnia się od wszelkiej niewoli namiętności, dąży do swego celu drogą wolnego wyboru dobra oraz zapewnia sobie skutecznie i pilnie odpowiednie pomoce”⁴¹.

Pawła II, w: *Vivere in Christo. Chrześcijański horyzont moralności. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Seweryna Rosika w 65. rocznicę urodzin*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1996, s. 345–369; J. Czarny, *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości. Studium filozoficzne*, Wrocław 1994.

³⁷ KDK 15.

³⁸ S. Bezner, *Norma personalistyczna jako „norma normans” moralności w nauczaniu K. Wojtyły*, Katowice 2006, s. 43.

³⁹ Por. S. Smoleński, *Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej*, t. 1, Kraków 1978, s. 56.

⁴⁰ KDK 17; S. Smoleński, *Powołanie chrześcijańskie...*, dz. cyt. s. 53; W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, Poznań 1985, s. 55–60.

⁴¹ KDK 41; por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, dz. cyt. s. 593. Ważnym dokumentem broniącym godności osoby ludzkiej jest niewątpliwie *Deklaracja praw człowieka*, która stwierdza, że „godność polega na równości praw wszystkich ludzi, na zakazie niewolnictwa, zakazie tortur i inhumannego traktowania, na posiadaniu odpowiedniej ochro-

Z racji stworzenia człowiek otrzymuje wspaniałe dary, trwa w przyjaźni z Bogiem i prowadzi z Nim dialog. „Człowiek jest bytem, do którego Bóg może powiedzieć «Ty», a jako Boski obraz utrzymuje z Nim osobową relację”⁷⁴². Owa życiodajna relacja z Bogiem wypływa z istoty człowieczeństwa i stanowi warunek pełni człowieczeństwa. A zatem osoba ludzka, odłączając się od Boga, narusza swój fundament. Bóg tymczasem wciąż zaprasza człowieka do życia z sobą, do chwały będącej dla niego prawdziwym szczęściem. Dla Karola Wojtyły – tak jak dla wszystkich personalistów – godność człowieka jest pojęciem kluczowym i wartością podstawową⁴³. Konstytucja *Gaudium et spes* szeroko rozwija ten wątek i podkreśla, że życie człowieka ma być pełne, wolne, godne w kontekście współczesnego świata⁴⁴. „Godność człowieka polega i na tym, że przerasta on cały świat rzeczy i posiada duszę duchową i nieśmiertelną, korzysta z władz rozumu i zdobywa prawdę i mądrość. Godność człowieka ujawnia się przez sumienie, które jest wewnętrznym sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem”⁷⁴⁵. Godność ludzka tkwi w Bogu i dzięki Niemu się rozwija. Ponadto samo wcielenie Jezusa Chrystusa nobilituje i wywyższa ludzką godność, przywracając jej charakter nadprzyrodzony⁴⁶. Szanując godność każdej osoby, trzeba definitywnie potępić wszelkie przejawy demoralizacji. Godność wyznacza więc wszystkie granice złego postępowania. Ponadto owe graniczne kryteria wyznaczają istotnie cały obszar normatywny dla postępowania człowieka. Godność bowiem istoty ludzkiej wpisuje się we wszystkie obszary ludzkiego działania. „Godność osobista i wolność człowieka da się zabezpieczyć przez Ewangelię Chrystusową, która święcie szanuje godność sumienia i wolną jego decyzję”⁷⁴⁷.

ny prawnej, na wolności myśli, sumienia i religii, na ochronie życia prywatnego, prawie do pracy, do odpowiedniej stopy życiowej”. Zob. *Powszechna deklaracja praw człowieka (przyjęta i proklamowana rezolucją Zgromadzenia Ogólnego ONZ 217 A (III) w dniu 10 grudnia 1948)*, art. 1–30, amnesty.org.pl/wp-content/uploads/2016/04/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf [dostęp: 10 VI 2020 r.].

⁴² S. Smoleński, *Powołanie chrześcijańskie...*, dz. cyt. s. 53.

⁴³ Trzeba od razu powiedzieć, że *norma normans* moralności jest niezbywalnie włączona właśnie w godność człowieka. Jan XXIII w *Pacem in terris* przedstawia poziomy godności ludzkiej, wyodrębniając działanie rozumu i woli oraz status dziecięstwa Bożego. Papież ten stwierdza, że wszyscy ludzie posiadają godność na fundamencie natury ludzkiej. Ich zadanie zatem polega na tym, aby żyć i postępować zgodnie z naturą ludzką. Jan XXIII, *Pacem in terris*, Kraków 2003, nr 1, 2, 4, 14, 20.

⁴⁴ KDK 17.

⁴⁵ KDK 16.

⁴⁶ W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, dz. cyt., s. 563.

⁴⁷ KDK 41. K. Wojtyła akcentuje także szczególną godność rodzicielską. Ponadto należy zwrócić uwagę na godność człowieka w kontekście gospodarczo-społecznym i prawnopolitycznym, aby w ten sposób budować trwałe pokój. Godność wyznacza także wolność religijną, o czym powinni pamiętać misjonarze. Nie bez znaczenia jest również i to, że kwestia ta znalazła się w Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim i Deklaracji o stosunku do religii niechrześcijańskich. Paweł VI w Liście apostołskim *Octogesima adve-*

Sprawa godności człowieka nie jest nowa w antropologii i w etyce. Św. Tomasz zaznacza, że człowiek, uczestnicząc w życiu Boga, osiąga własną autoteleologię, z tychże więc racji przysługuje mu niezbywalna godność⁴⁸. Sobór Watykański II przypomina o godności ciała, gdyż jest ono stworzone przez Boga oraz przeznaczone do zmartwychwstania. Trzeba także pamiętać, że „człowiek jako całość psychofizyczna ma swoją podwójną wartość: naturalną i nadprzyrodzoną”⁴⁹.

Z racji godności stwórczo-zbawczej człowiek jako osoba stanowi ognisko wolności sprawczej oraz ognisko relacji w stosunku do rzeczy, osób i Boga. K. Wojtyła podkreśla często istnienie jedności między osobą a osobowością, czyli między „ja” podejmującym decyzje a „ja” kształtującym się w wyniku podejmowanych decyzji⁵⁰. Mówiąc o godności osoby ludzkiej, trzeba zaznaczyć, że to ona leży u podstaw

niens postuluje, aby każdej osobie i w każdej rodzinie przysługiwał godny stan materialny, społeczny, kulturalny, duchowy. Ma on na myśli zasadę godnej troski i wyjątkowej ochrony osób wyrzuconych na margines życia społecznego. Za: W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, dz. cyt. s. 564–569 (zob. podaną tam bibliografię).

⁴⁸ Za: W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, dz. cyt. s. 569–576.

⁴⁹ KDK 17. Ks. W. Granat pisze: „Człowiek jak istota rozumna jest sam przestrzenią, która wszechświat ogarnia. Człowiek panuje nad czasem, przewidując na podstawie praw przyrody pewne fakty. Osoba ludzka reflektuje ponadto nad możliwością życia wiekiustego. Albowiem każdy byt umysłowy pragnie być zawsze, i nie jest to pragnienie próżne. Św. Tomasz tłumaczy, że rozum i ręce pozwalają tworzyć nieograniczone formy, a przez to osiągać nieograniczone skutki. A zatem człowiek wciąż przekracza rozmaite granice, humanizując ziemię, czyniąc ją sobie poddaną. Osoba kieruje się w swym postępowaniu głosem sumienia, głosem rozumu naturalnego. Istota ludzka jako istota rozumna jest w stanie planować i porządkować rzeczywistość, przyczyniając się do dobra wspólnego. Człowiek ma możliwość stanąć obok siebie, ocenić krytycznie własne czyny. Umysł ludzki ciągle przełamuje bariery stawiane na drodze jego dążeń ku prawdzie, rozum ludzki może się wznieść do poznania Boga osobowego, i to jest jego godność [...]. Z rozumem łączy się mądrość skłaniająca do prawdy, dobra i szukania rzeczy ponad widzialnym światłem, a także dążność do humanizacji świata [...]. A zatem człowiekowi przysługuje godność, ponieważ jest bytem rozumnym. Człowiek jako istota wolna odrzuca fatum, przeznaczenie, przymus. Wolność woli jako wielka siła kształtuje naturę ludzką oraz wyznacza relację do świata i Boga. Wolność człowieka jest podobieństwem do samego Boga i wynosi człowieka ponad świat materialny koniecznych przyczyn i skutków. Wolność wreszcie, osłabiona przez grzech, zostaje uzdrowiona przez Chrystusa. Człowiek ze swej natury dąży ku dobru absolutnemu, pragnie przestrzeni przepelnionej Bogiem. Prawdziwa wolność jest nacechowana poczuciem obowiązku oraz odpowiedzialności. Wolność musi być pielęgnowana i wychowywana. Warto zaznaczyć, że siłą wolności jest siła samo-determinizmu. Osoba ludzka okazuje Bogu posłuszeństwo właśnie aktem wolnej woli, co podkreślił Sobór Watykański I i powtórzył Sobór Watykański II. A zatem człowiekowi przysługuje godność, ponieważ jest bytem posiadającym wolną wolę. Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, dz. cyt., s. 571–576.

⁵⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 109.

osobowej *norma normans*⁵¹. „Norma zakazująca zakazuje wszelkiego popadania w niegodziwość, norma nakazująca nakazuje czynić to, co jest godziwe; a czego zaniechanie byłoby niegodziwe, norma pozwalająca pozwala czynić, cokolwiek jest godziwe, a zarazem nie czynić tego wszystkiego, czego zaniechanie nie jest niegodziwe, wreszcie norma konsultatywna doradza wybierać w działaniu zawsze to, co najchwalebniejsze, odradza zaś ewentualności mniej chwalebne”⁵². Godność osoby ludzkiej to wartość podstawowa, wewnętrzna, mająca pierwszeństwo w konfliktach aksjologicznych. Ma ona charakter trwały, wrodzony, dotyczy wszystkich jednostek ludzkich i przez to może być nazwana *norma normans*⁵³.

Vaticanum II raz po raz uwypukla prawdę, że godność człowieka została niezmiernie pogłębiona w świetle objawienia, które pozwala człowiekowi poznać Boga, a także siebie samego. Bóg zbawia człowieka na fundamencie miłości i przebaczenia, oczekując ludzkiej odpowiedzi wyrażającej się w miłości i nawróceniu. Człowiek staje przed Bogiem jako zależny od Niego, lecz równocześnie wolny, odpowiedzialny, tworzący kulturę, obdarzony godnością i niepowtarzalnością. Objawienie jest źródłem antropologii teologicznej, gdyż „człowiek został przez Boga przeznaczony do określonego celu, który nadaje sens jego istnieniu”⁵⁴. Cel ten może być zrealizowany dzięki właściwościom ludzkiej natury i dzięki łasce. Bóg powołał człowieka, aby stanął on wobec świata i ludzkości. Powołanie to ma charakter normatywny i zobowiązujący, pozwala właściwie wartościować ludzkie czyny i dążenia w stosunku do Boga, człowieka i świata. Doświadczenie godności otwiera już teraz powołanie człowieka, także powołanie do pełnego uczestnictwa w Kościele i w kulturze. Co więcej, powołanie to staje się źródłem ludzkiej moralności. Elementem istotnym powołania jest ustanowienie człowieczeństwa aktem woli Bożej i w kontekście daru boskiej miłości. Dar natomiast zobowiązuje do dawania odpowiedzi miłującemu Dawcy. Godność wpisuje się w powołanie chrześcijańskie i w uczestnictwo „w Chrystusie” (*en Christo*). „Enchrystia” uwypukla zarówno naturalne, jak i nadprzyrodzone wymiary godności. Powołanie w całym swym wymiarze ma związek z osobą i dziełem Chrystusa. Jest powołaniem chrześcijańskim, skierowanym jednak do wszystkich ludzi. Teologia moralna jest teologią powołania chrześcijańskiego⁵⁵. „Człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar

⁵¹ Por. szerzej: S. Bezner, *Norma personalistyczna...*, dz. cyt., s. 46–49. M. Drożdż, *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów*, Tarnów 2005, s. 50–54.

⁵² A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, s. 96.

⁵³ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994; J. Galarowicz, *Imię własne człowieka. Klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 1996; J. Gałkowski, *Osoba i wspólnota*, „Roczniki Nauk Społecznych” 8 (1980), s. 49–74; J. Gałkowski, *O podmiotowym charakterze wspólnoty w ujęciu kard. K. Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 26 (1983), nr 4, s. 3–17.

⁵⁴ S. Smoleński, *Powołanie chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 46.

⁵⁵ S. Smoleński, *Powołanie chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 47–48.

z siebie samego⁵⁶. Godność osoby ludzkiej jest wartością uniwersalną, centralną i absolutną. Ma charakter wrodzony, trwały, niezbywalny i zobowiązujący⁵⁷.

Treść powołania oraz warunki, w jakich jest ono realizowane, wyznaczają strukturę całej moralności. Powołanie w świetle objawienia jest procesem historycznym, począwszy od stworzenia człowieka, aż do jego zbawienia realizowanego w Kościele Chrystusowym. Człowiek bowiem podlega nieustannemu uświęcaniu przez sakramenty powodujące wzrost wiary i miłości. W ten sposób osoba ludzka uzdalnia się do udzielenia odpowiedzi na dar powołania.

Zrozumienie powołania jest zrozumieniem istoty dobra moralnego, a przez to poznaniem także najważniejszych zasad religijno-moralnych. Warto zaznaczyć, że powołanie dokonuje się na rozmaitych etapach i w różnych sytuacjach życiowych osoby ludzkiej. Struktura powołania ma charakter dedukcyjny, gdy przedstawia reguły działania obowiązujące w każdych warunkach, ma też charakter indukcyjny, gdy na podstawie warunków egzystencji ludzkiej ukazuje szczegółowe normy postępowania. W ten sposób powołanie staje się najważniejszym procesem zarówno eklezjo-, jak i kulturotwórczym.

Godność rozumie się także jako doskonałość zrodzoną w działaniu moralnie wartościowym oraz jako rezultat wychowania i własnego wysiłku. Trzeba zaznaczyć, że godność osobowościową, osobistą można w jakimś stopniu stracić⁵⁸. Człowiek jest zarówno bytem natury, jak i kultury, która jest właściwym sposobem bytowania oraz istnienia osoby ludzkiej. Podstawowym wymiarem kultury jest zdrowa moralność. „Człowiek jest przedmiotowo «kimś» – i to go wyodrębnia wśród reszty bytów widzialnego świata, które przedmiotowo są zawsze tylko «czymś»⁵⁹. Dlatego nie można traktować człowieka jako rzeczy wśród innych rzeczy. W doświadczeniu osoba ujawnia się od strony osobnej wartości, godności osobowej. Osoba dana jest wprost, bezpośrednio oraz intuicyjnie. Etyka personalistyczna podkreśla normatywny charakter godności osoby ludzkiej. K. Wojtyła naucza, że osoba musi być traktowana jako cel sam w sobie, a nie środek używania. Do każdego człowieka trzeba odnosić się zawsze z miłością⁶⁰. Z tego samego powodu A. Rodziński stwierdza, że osoba jest wartością pierwszą, stanowi punkt odniesienia dla wszystkich innych

⁵⁶ KDK 24.

⁵⁷ H. Langkammer, *Godność człowieka według Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 9–21; I. Mroczkowski, *Wolność na miarę wiary, nadziei i miłości*, „Chrześcijanin w Świecie” 20 (1988), nr 4–5 s. 102–117; I. Mroczkowski, *Misterium człowieka stworzonego*, „Roczniki Teologiczne” 40 (1993), z. 3, s. 31–40; J. Nagórny, *Trynitarny fundament życia moralnego w ujęciu św. Pawła*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 39 (1982), s. 47–56; J. Nagórny, *Kazanie na górze (Mt 5–7) jako moralne orędzie Nowego Przymierza*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 32 (1985), z. 3, s. 5–21.

⁵⁸ F. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej jako źródło praw człowieka i obywatela*, „Civitas et Lex” (2014), nr 1, s. 41–47.

⁵⁹ F. Mazurek, *Godność osoby...*, art. cyt. s. 48–49.

⁶⁰ F. Mazurek, *Godność osoby...*, art. cyt. s. 49; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 24.

wartości. „Sumienie, będąc źródłem samoinformacji o zgodności z przedmiotową normą, staje się subiektywną i ostateczną normą moralności. Normą moralności jest godność osoby ludzkiej. Norma wskazuje na sposób afirmowania osoby. Z tego powodu wartość osoby i jej godność staje się czymś powinnościowym. Staje się też podstawą antropologiczno-moralną zasady, że człowieka nigdy nie wolno traktować instrumentalnie⁶¹. Jest to niezbywalna zasada zasad dla wszelkich teorii kultury – i w jej ramach – wszelkich teorii moralnych, które pretendują do tego, aby nosić miano humanistycznych⁶².

Zakończenie

Podsumowując, warto przywołać tekst *Gaudium et spes* mówiący o godności rozumu, prawdzie i mądrości człowieka: „Człowiek słusznie sądzi, że uczestnicząc w świetle Bożej myśli, góruje swym rozumem nad światem rzeczy. Na przestrzeni wieków, dzięki pilnemu ćwiczeniu swego twórczego ducha, postąpił niewątpliwie w naukach doświadczalnych, w umiejętnościach technicznych i w sztukach wyzwolonych. W naszych czasach zaś doszedł do wybitnych osiągnięć, zwłaszcza w badaniu i podporządkowaniu sobie świata materialnego. Zawsze jednak szukał prawdy głębszej i znajdował ją. Umysł bowiem nie jest zacieśniony do samych zjawisk, lecz może z prawdziwą pewnością ująć rzeczywistość poznawalną, mimo że w następstwie grzechu jest częściowo przyciemniony i osłabiony. Na koniec natura intelektualna osoby ludzkiej udoskonala się i powinna doznać udoskonalenia przez mądrość, która umysł człowieka łagodnie pociąga ku poszukiwaniu i umiłowaniu tego, co prawdziwe i dobre. Przepojony nią człowiek dochodzi poprzez rzeczy widzialne do niewidzialnych. Epoka nasza bardziej niż czasy ubiegłe potrzebuje takiej mądrości, która by wszelkie rzeczy nowe, jakie człowiek odkrywa, czyniła bardziej ludzkimi. Przyszłym losom świata grozi bowiem niebezpieczeństwo, jeśli ludzie nie staną się mądrzejsi. A zaznaczyć jeszcze trzeba, że liczne narody mniej zasobne ekonomicznie, a bogatsze w mądrość mogą innym przynieść niezwykle wiele pożytku. Dzięki darowi Ducha Świętego dochodzi człowiek przez wiarę do kontemplacji i pojmowania tajemnicy planu Bożego”⁶³.

Byłoby wskazane, aby ową integralność moralności i kultury opartej na godności osoby ludzkiej ukazać w sposób merytoryczny, logiczny i metodyczny w nowej publikacji jako „moralność nowego życia w Chrystusie”.

⁶¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 58.

⁶² *Człowiek w polu odpowiedzialności*, red. A. Szostek, Lublin 1991, s. 28.

⁶³ KDK 15.

Bibliografia

Źródła drukowane

- Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 334–338.
- Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 414–426.
- Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 313–324.
- Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 379–405.
- Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitus”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 436–474.
- Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 203–218.
- Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 286–300.
- Dekret o Kościołach wschodnich katolickich „Orientalium Ecclesiarum”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 181–191.
- Jan XXIII, *Pacem in terris*, Kraków 2003.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 105–170.
- Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 350–363.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 537–620.
- Konstytucja o liturgii „Sacrosanctum Concilium”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 40–70.
- Powszechna deklaracja praw człowieka (przyjęta i proklamowana rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ 217 A (III) w dniu 10 grudnia 1948)*, art. 1–30, amnesty.org.pl/wp-content/uploads/2016/04/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf [dostęp: 10 VI 2020 r.].

Opracowania

- Aubert J.M., *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku?*, Warszawa 1986.
- Bezner S., *Norma personalistyczna jako „norma normans” moralności w nauczaniu K. Wojtyły*, Katowice 2006.

- Chudy W., *Między wolnością prawdziwą a zniewoleniem*, „Chrześcijanin w Świecie” 24 (1994), nr 2–3, s. 110–121.
- Chudy W., *Miejsce prawdy w systemie wartości. Postawa klasyczna a postawa liberalistyczna i ich konsekwencje aksjologiczne*, „Chrześcijanin w Świecie” 23 (1993), nr 2, s. 54–62.
- Czamara W., *Słabość moralna współczesnego człowieka a szansa jego moralnej odnowy w ujęciu papieża Jana Pawła II*, w: *Vivere in Christo. Chrześcijański horyzont moralności. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Seweryna Rosika w 65. rocznicę urodzin*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1996, s. 345–369.
- Czarny J., *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości. Studium filozoficzne*, Wrocław 1994.
- Człowiek w polu odpowiedzialności*, red. A. Szostek, Lublin 1991, s. 28.
- Drożdż M., *Osoba i media. Personalistyczne paradygmat etyki mediów*, Tarnów 2005, s. 50–54.
- Galarowicz J., *Imię własne człowieka. Klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 1996.
- Gałkowski J., *O podmiotowym charakterze wspólnoty w ujęciu kard. K. Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 26 (1983), nr 4, s. 3–17.
- Gałkowski J., *Osoba i wspólnota*, „Roczniki Nauk Społecznych” 8 (1980), s. 49–74.
- Galarowicz J., *Powołani do odpowiedzialności. Elementarz etyczny*, Kraków 1993.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański*, Poznań 1985, s. 55–60.
- Greniu F., *Współczesna teologia grzechu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 32 (1985), z. 3, s. 81–102.
- Greniuk F., *Wspólnotowy charakter moralności Ludu Bożego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 24 (1977), z. 3, s. 39–49.
- Haring B., *Moralność jest dla ludzi. Etyka chrześcijańskiego personalizmu*, Warszawa 1975.
- Juros H., *Moralność*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 314–316.
- Langkammer H., *Godność człowieka według Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 9–21.
- Mazurek F., *Godność osoby ludzkiej jako źródło praw człowieka i obywatela*, „Civitas et Lex” (2014), nr 1, s. 41–47.
- Moralność chrześcijańska*, t. 2, red. P. Góralczyk, Poznań–Warszawa 1987.
- Mroczkowski I., *Misterium człowieka stworzonego*, „Roczniki Teologiczne” 40 (1993), z. 3, s. 31–40.
- Mroczkowski I., *Wolność na miarę wiary, nadziei i miłości*, „Chrześcijanin w Świecie” 20 (1988), nr 4–5, s. 102–117.

- Nagórny J., *Kazanie na górze (Mt 5–7) jako moralne orędzie Nowego Przymierza*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 32 (1985), z. 3, s. 5–21.
- Nagórny J., *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989.
- Nagórny J., *Trynitarny fundament życia moralnego w ujęciu św. Pawła*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 39 (1982), s. 47–56.
- Olejnik S., *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1985.
- Pieja W., *Moralność chrześcijańska w zderzeniu z obojętnością religijną*, Tarnów 2018.
- Pinckaers T., *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, Poznań 1994.
- Pizzorni R.M., *Dio fondamento ultimo della morale e del diritto*, „Sapienza” 49 (1996), s. 435–448.
- Rosik S., *Wezwania i problemy moralne. Refleksje teologiczno-moralne*, Lublin 1992.
- Smoleński S., *Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej*, t. 1, Kraków 1978.
- Witek S., *Chrześcijańska wizja moralności*, Poznań 1982.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

Streszczenie

Celem publikacji jest ukazanie integralności moralności i kultury. Zgodność ta nie jest w pełni możliwa bez uwzględnienia koncepcji godności osoby ludzkiej. Obok koncepcji deontologicznej zostaje ukazane wielkie dobro kultury, jakim są sakramenty. Normą moralności jest godność osoby ludzkiej, która wynika z faktu stworzenia i odkupienia przez Jezusa Chrystusa i staje się dla niego *norma normans*, ale dotyczy także rozwoju osoby. Godność osoby ludzkiej polega na przekraczaniu świata stworzonego, posiadaniu duszy nieśmiertelnej, korzystaniu z władz rozumu, zdobywaniu prawdy, słuchaniu głosu sumienia. Godność osoby ludzkiej zostaje pogłębiona w świetle objawienia, w którym człowiek odnajduje swoje powołanie. Dobrem kultury są sakramenty i cnoty. Człowiek jako osoba daje odpowiedź na Boże wezwanie, szanując godność swoją, drugiego człowieka, wolne decyzje drugiego, jest odpowiedzialny. *Gaudium et spes* przytacza na końcu syntezę godności rozumu, prawdy i mądrości człowieka: „Człowiek, z racji swej godności osoby ludzkiej, uczestnicząc w Bożej myśli, góruje swym rozumem nad światem rzeczy”.

Słowa klucze: moralność, kultura, godność człowieka, godność osoby ludzkiej, *Gaudium et spes*

Integrity of Morality, Culture and Human Dignity in Vatican II's *Gaudium et Spes*

Summary

This aim of this article is to show the integrity of morality and culture. This compatibility is not fully possible without taking into account the concept of human dignity. Apart from discussing the concept of deontological, the author also presents the great cultural good, that is the sacraments. The norm of morality is the dignity of the human person, which results from the fact of creation and redemption by Jesus Christ, which becomes the *norma normans* for him but also concerns the development of the person. The dignity of the human person consists in transcending the created world, having an immortal soul, exercising the powers of reason, gaining truth, and listening to the voice of conscience. The dignity of the human person is deepened in the light of revelation in which man finds his vocation. The sacraments and virtues are cultural goods. Man as a person responds to God's call, respecting his own and others dignity, as well as the free decisions of others and his responsible. *Gaudium et spes* finally gives a synthesis of the dignity of human reason, truth and wisdom: "Man, by virtue of his dignity as a human person, by participating in God's thought, triumphs over the world of things with his reason.

Key words: morality, culture, man's dignity, dignity of the human person, *Gaudium et spes*

MARIOLOGICAL DIMENSION OF THE THEOLOGICAL AND PASTORAL CONCEPTS OF CARDINAL STEFAN WYSZYŃSKI, PRIMATE OF POLAND

Introduction

At the intersection of all the ways leading to salvation revealed in the Old and New Testament framework stands the Blessed Virgin Mary with her reference to the mystery of the Triune God. In the thought of Cardinal Wyszyński, however, this reference appears in the reflection of faith as a phenomenon that can never be fully explored and seems to be inexpressible. And yet, despite this, it continues to emerge as an essential truth in the life of faith and the consciousness of the Church. It is because the Blessed Virgin Mary was gifted with God's Motherhood and marked with a tangible experience of God's goodness in his Son Jesus Christ, of whom she is the Mother. However, the term "mother" must be given a supernatural meaning.

In this context, Cardinal Wyszyński's teaching attempts to answer the question: in what sense did Mary participate and continue to collaborate in granting the Church the grace of God and introducing the Church to mysterious participation in God's nature? As he emphasized, the Blessed Virgin Mary was able to experience both physically and personally, this Child who was her God as well as her Savior. This experience has positioned her functionality for the Church. Because the Blessed Virgin Mary experienced God like no one else, the Church had taken her to herself, to be truthfully directed to Jesus Christ as Lord and Savior. The Marian experience of God's motherhood, the practice of her faith, remains such a one-off experience and a unique mystery of faith. Nevertheless, this one-off is open to the Church and her reflection of faith.

In this sense, the Virgin Mary is the Mother of God-Man, Jesus Christ, who is also the Head of the Mystical Body – the Church. Members of the Church understood as Mystical Body of Christ are all people who belong to Him in many different ways. As Cardinal Wyszyński put it, Mary's motherhood, initiated in the Mystery of the Incarnation, is not limited only to her Divine Son but envelops the entire community of the Church. It develops and becomes present as the history of salvation unfolds. Moreover, as an essential "element" of salvation history, the Virgin Mary becomes more aware of her maternal duties. At Cana in Galilee, she encourages people to obey and do the will of her Son, Jesus Christ (cf. Jn 2: 5), and standing next to the cross, she participates in the saving work of the Redeemer and receives in the

person of John the maternal protection of all people (cf. Jn 19: 25–27).¹ Therefore, the work of redemption is inscribed in the Blessed Mary's motherhood.

In other words, Cardinal Wyszyński, presenting the figure of the Blessed Mary, always does it in union with the person of Christ, in partnership with a group of her disciples, that is, in the context of the implementation of God's plan of salvation. By resorting to a particular scheme, it can be assumed that Wyszyński's Mariology emphasizes two strongly interrelated contexts: soteriological and ecclesiological. Within the soteriological context, Wyszyński presents in his teaching the implementation by Christ of the Father's plan in the Holy Spirit. Through the ecclesiological context, the Church's beginnings, in which the Blessed Virgin Mary enacted a significant role.

Moreover, the Marian spirituality of Cardinal Wyszyński may be regarded as essentially of a "praxeological" nature. In this sense, Marian's devotion in Wyszyński's life was practically present from his early childhood. With time, it was deeply rooted in the Christian tradition and passed on through his parents' faith and dedication. Initially, Wyszyński cultivated it because he wanted to be faithful to this heritage. Over time, however, he became convinced that the Blessed Virgin Mary was a real strength both in his life and in the Polish Nation's entire existence. He discovered this truth through difficult events such as the death of his mother, the war with Bolsheviks and the "miracle on the Vistula", through the healing of tuberculosis he had suffered from, through the maternal protection of the Blessed Virgin Mary during World War II, as well as through various other signs that he interpreted in the light of faith.

The appointment to be the bishop, and then the Cardinal and Primate of Poland, presented him with new, extremely tough challenges related to the complicated situation of the Church in Poland, subjected to atheization pressure from the communist authorities. Hence, the period of the Primate's imprisonment was a time of deepening his relationship with Mary. There he made an act of total dedication to the Blessed Virgin Mary in her maternal bondage for the intention of the Church in Poland and the nation. As a result, it created nationwide pastoral initiatives of a Marian character, which were of decisive importance for maintaining the Polish Church's faith and influenced the universal Church as well.

In this context, the most significant Marian pastoral initiatives and events in the life of the Church inspired by Stefan Wyszyński included: "Jasna Góra Vows of the Nation" and the "Great Novena" before the "Millennium of the Baptism of Poland", "Visitation of the Icon of Our Lady of Częstochowa", the act of Marian consecration as an expression of loyalty and trust in her maternal care, applying for the title "Mother of the Church", as well as the election of Karol Wojtyła as a pope, the successor of St. Peter. Thus, it was Pope John Paul II who wrote in a personal letter to Primate: "I have always been convinced that the Holy Spirit called Your Eminence

¹ Cf. S. Wyszyński, *Matka Kościoła*, Watykan 1966, p. 47–59.

at a unique moment in the history of the Fatherland and the Church, and not only the Church in Poland, but also the entire world. I have looked at this challenging but blessed call since my youth, and I thanked God for it as a special grace for the Church and Poland. I thank [God] for “giving such power to Man” - and I always give thanks for that.”²

The Blessed Virgin Mary in the Life and Spiritual Formation of Stefan Wyszyński

The Marian dimension of Stefan Wyszyński’s life and ministry was shaped from his earliest youth. He owes his genuine worship to the Mother of God to his parents, who instilled in him the childlike trust and love for Mary, worshiped in their home in the Icons of Our Lady of Częstochowa, “Ostra Brama” as well as Perpetual Help.³ He confessed that his parents’ attitude and their pilgrimage to Jasna Góra (Częstochowa) and Ostra Brama (Vilnius) “(...) created the foundation for trust and hope for the Mother of God who never left me.”⁴ This boundless trust in Mary’s love and protection became the guiding signpost in all his ministry.⁵

Indeed, an important experience in his life – as a 19-year-old young man joining the Seminary in Włocławek - was the Polish-Bolshevik war and the Warsaw Battle, the so-called “Miracle on the Vistula”, in 1920. Faithful people understood a solemn act of surrender of Poland to the Virgin Mary, Mother of God, made by the Polish Episcopate on 20 July 1920 at Jasna Góra, and then the victory over the Bolsheviks as a blessed sign of the Mother’s protection over Poland.⁶

Perhaps this spiritual experience meant that Cardinal Wyszyński attached such a vital role to the act of entrusting the fate of Poland as well as the Church to the Mother of God, believing in their effectiveness. It was the Polish experience of the

² *Dekret o heroiczności cnót Sługi Bożego Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, <https://www.radiomaryja.pl/kosciol/dekret-o-heroicznosci-cnot-slugi-bozego-stefana-kardynala-wyszynskiego/> [derived: June 14, 2020].

³ Cf. A. Micewski, *Kardynał Wyszyński: Prymas i mąż stanu*, Paryż 1982, p. 17.

⁴ S. Wyszyński, *Owoce pokornego posługiwania i ufności ku Pani Jasnogórskiej. W 16. rocznicę konsekracji biskupiej, Jasna Góra, 12.05.1962*, in: S. Wyszyński, *Dzieła zebrane, Styczeń – Lipiec 1962*, vol. 8, Warszawa 2009, p. 320–321.

⁵ Talking about his family home, Wyszyński said: “Two paintings hung above my bed in the house: Our Lady of Częstochowa and Our Lady of Ostra Brama. Besides, although I was not inclined to pray at that time, always suffering from my knees, especially during the evening rosary, which was the custom of our home, after waking up, I watched this dark lady and this white lady for a long time. I was just wondering why one is black and the other is white. These are the most distant memories of my past.” S. Wyszyński, *Każda prawdziwa miłość z Boga jest. Bachledówka 22.07.1968*, in: *Kazania i przemówienia autoryzowane 1956–1981*, vol. 29, p. 152.

⁶ Cf. R. Wyszomirski, *Maryjna droga kardynała Stefana Wyszyńskiego*, “Tarnowskie Studia Teologiczne” 34 (2015), no 1, p. 48–49.

victory over communism in 1920, on the road to dedication to the Mother of God, that certainly made Mary's promise regarding the victory over communism on the way to giving the world and Russia to her Immaculate Heart was for him something obvious, supported by existential experience.

The Blessed Virgin Mary was present in the life of Stefan Wyszyński through his seminary formation, which culminated in the ordination of the priesthood in 1924. His first Mass, as a priest, he celebrated at Jasna Góra, because – as he said - he wanted “to have a Mother who will always be, who does not die, that she will stand at each of my Masses.”⁷ Also during subsequent stages of his life, such as pastoral work, studies in Lublin, editorial work in the Włocławek journal “Ateneum Kapłańskie” (Priestly Athenaeum), or the period of World War II, the Marian esteem and worship increased in him.⁸

Our Lady, Mother of God in the Episcopal Ministry of Cardinal Stefan Wyszyński, Primate of Poland

The episcopal ministry, first in Lublin (1946–1948), and then (from 1949) in Warsaw and Gniezno, the Primate's capital, demanded from Wyszyński extraordinary courage and faith. Faced with the threats and challenges brought by the new political system, communism, he entrusted himself and the whole Nation to the Our Lady of Częstochowa, Queen of Poland and Mother of the Church, many times. Thanks to his brave attitude, Poland and the Church in Poland went through the “red sea of communism” with relatively small losses, compared to other Eastern Block countries “behind the iron curtain”.

A significant event characterizing his Marian character became May 12, 1946, the day of the “matrimony” of Bishop Stefan Wyszyński with the Church of the Lublin diocese. In a pastoral letter to the Lublin clergy, on the day of his consecration, he wrote: “I chose as the place of my consecration the capital of the Blessed Virgin Mary in humble faith that her desired mediation would obtain for me the full priesthood and spirit of the High Priest. Through her mediation, let your prayers flow to God's throne.”⁹

The newly consecrated bishop adopted the image of Our Lady of Częstochowa in his coat of arms. Under the figure of “Black Madonna”, he posted his episcopal

⁷ Cf. A. Micewski, *Kardynał Wyszyński...*, op. cit., p. 21. Fr. Stefan Wyszyński celebrated his first mass on August 5, 1924, in Jasna Góra Shrine, at the “Black Madonna” altar. He went there, as he mentioned, that “Maria was always walking ahead of him as a light, life, hope, and supporter under challenging moments. Furthermore, it seems to me that I should put everything on the Mother of God, and I was not disappointed”. S. Wyszyński, *Wszystko postawiłem na Maryję*, Paris 1980, p. 28.

⁸ Cf. R. Wyszomirski, *Maryjna droga...*, op. cit., p. 50.

⁹ S. Wyszyński, *Nie oczekujemy życia łatwego. Podczas ingresu do katedry lubelskiej 26.05.1946*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 23 (1946), p. 166

ministry motto: “*Soli Deo*”. He stated that “[...] this coat of arms is not an ornament; it is not just a sign. It is the program of my episcopal and Primate’s mission.¹⁰ A couple of months later, Wyszyński wrote: “In my opinion, «*Soli Deo*» is not a simple decoration of the episcopal seal. In my opinion, it is a program that has been shaped in the face of the overpowering invasion of hatred and unbelief in our homeland and the Holy Church in Poland. This program was later supplemented with what is so dear to me: *Per Mariam*.”¹¹

Stefan Wyszyński, as a bishop of the Lublin diocese, was convinced of the significant role of the Marian devotion. This idea was reflected in pilgrimage to sanctuaries and he devoted much attention to the shrines in his area. In July 1946, he reconstructed the “Mother of God” icon in Chełm, combining this celebration with the Act of Consecrating Poland to the “Immaculate Heart of Mary”. During twenty-seven months of service in the diocese of Lublin, he also visited the Marian shrines in Krasnobród, Janów Lubelski, Radecznica, Puławy, and Tyszowce.¹²

The Cardinal surrounded a unique devotion of the copy of the Jasna Góra icon located in the Lublin cathedral. Moreover, he sought to coordinate pastoral service in sanctuaries, propagated the spread of rosary prayer in families, and organized rosary congresses at several shrines. As a bishop, he sought to revive the activity of “Marian Sodality”, which was created to shape the apostolic attitude not only of their members but also the entire diocese. On November 5, 1949, he established the “Institute of the Rosary Apostolate”, which had become a part of the “Pastoral Department” of the Episcopal Curia.¹³

Interestingly, when Bishop Wyszyński accepted the position of the Primate of Poland, he did not have a “real” program of pastoral ministry in Poland. This plan was created spontaneously, conditioned by the conviction of Mary’s presence in the life of Christ and the Church. It resulted from the Primate’s personal experiences and the experience of Mary’s active power in his life and nation, as well as reading the signs of the times in a difficult socio-political situation in the country.¹⁴

Nevertheless, the nationwide Marian initiatives were officially announced in principle as undertakings of the Polish Episcopal Conference, served by the Marian Commission, established in December 1956, and cooperating with the General Pastoral Commission, which worked out an outline of specific pastoral actions. The chairmen of the Commission were mostly bishops of the Częstochowa diocese: Bishop Zdzisław Goliński, Bishop Stefan Bareła, and Archbishop Stanisław Nowak (however, in the years 1963–1966 the chairman of the Commission became Bishop

¹⁰ S. Wyszyński, *Nie oczekujemy...*, op. cit., p. 170–171.

¹¹ S. Wyszyński, *Wszystko postawiłem...*, op. cit., p. 19.

¹² Cf. B. Pylak, *Stefan Wyszyński biskup lubelski*, Lublin 1999, p. 28–37.

¹³ Cf. R. Wyszomirski, *Maryjna droga...*, op. cit., p. 52.

¹⁴ Cf. A.F. Dziuba, *Polityczny wymiar aktywności chrześcijańskiej w nauczaniu Księdza Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, in: *Nauczanie społeczne Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, eds. A. Garbarz, Rzeszów 2001, p. 45–94.

Antoni Pawłowski from Włocławek, and – in 1984–1989 – Bishop Bolesław Pylak from Lublin).

Regardless of this, Primate Wyszyński himself chaired the assemblies of the Commission many times. Usually, 14–20 people attended the Committee meetings, including laymen who were generally represented by members of the “Institute of Nation’s Vows”. The contribution of this Commission in shaping the Marian pastoral program requires a separate study. Nevertheless, from experience and deep conviction, many pastoral plans were born there – also, many initiatives related to the Marian cult, which were consistently implemented into pastoral reality. Primate Wyszyński’s initiatives overlapped and complemented each other to a large extent. In a sense, they were inspired by subsequent anniversaries. One of them was the upcoming one-thousandth anniversary of the baptism of Poland.¹⁵

In other words, the Marian dimension of the spirituality of Primate Wyszyński was part of a long-term pastoral program consisting of uniting the Nation around the Gospel, the cross, the Church, and the worship of Our Lady the Queen of Poland. This program’s essence was based on Mary’s recognition as the Queen of Poland and Mother of the Church. The next stages of this program were: Jasna Góra Vows of the Nation (1956), peregrination of the Ikon of Our Lady of Częstochowa through the Polish dioceses and parishes (from 1957–1966), the Great Novena before the Millennium of the Baptism of Poland (1957–1965), and, mostly, the celebration of the Millennium of Christianity in Poland in 1966 combined with the solemn “Act of Dedication of Poland to Mary Mother of the Church for the freedom of the Christ Church” (May 3, 1966).¹⁶

The Blessed Virgin Mary, Mother of the Son of Man: Basic Anthropological and Theological Notions

Contemporary theology points out the importance of Mariology’s anthropological and theological dimension as a part of ecclesiology. Moreover, it is kept on by combining Mariology with Christology, pneumatology, and other treatises of theology. In other words, the anthropological and theological context allows us to conduct a deeper contemporary Mariological reflection. Hence, faithful people can find in Mary a model and hope. In other words, in Mary’s figure, one can see the Christian vision of the human person. Uniquely, therefore, Mary is the model of a woman as well as the archetype of a “New Man in Christ”. However, the most essential is her deep spiritual relationship with the Son, readability of the personal response of human freedom, the maturity of faith, the perfect harmony of nature as well as grace, and, above all, participation in the salvific mission of her Son.

¹⁵ Cf. R. Wyszomirski, *Maryjna droga...*, op. cit., p. 52.

¹⁶ Cf. *Akt oddania Polski w macierzyńską niewolę Maryi, Matki Kościoła, za wolność Kościoła Chrystusowego, Jasna Góra, 3 maja 1966*, in: *Matka Odkupiciela Matką Kościoła. Dokumenty*, eds. A. Wieczorek, Warszawa 1990, p. 30–31.

In his reflections, Cardinal Wyszyński emphasizes that man needs the “ideal” so that he can believe that it is worth making efforts to struggle with himself, fight the effects of original sin, harmonize what is broken, and, seemingly, incompatible. We need an Ideal that would stand clear to a man and which he would always desire. Therefore, a man must have a model that would give him a spirit and awaken his ambition and not let him give in to inaction and discouragement. In this context, the Virgin Mary, Mother of God, points out that all is not lost and can make an effort to repair one’s life.¹⁷

The Primate exposes the faithful to a double blessed pattern: Christ and Mary.¹⁸ For him, the contemporary priesthood should also be a ministerial priesthood, following the example of the Handmaid of the Lord. It means that sometimes we will have to suspend our judgment to submit to God’s thought and His Providence. Sometimes we have to know how to wait and trust and trust in a seemingly hopeless situation. We may have to go through the fire and water of criticism, accusations, slander, or sophisticated attacks.¹⁹

As a result, the Primate points out the Blessed Mary to the consecrated persons as an example. In the Mother of God, therefore, one can discover what spousal life with Christ and for Christ is. As a Blessed Virgin at the heart of the Church, she leaves the perfect model of the spiritual formation necessary to serve Christ in sincere mystical devotion.

Thus, the Blessed Mary, the Mother of God, is also the perfect model for Catholic parents, fathers, and mothers. Just as for Mary, Jesus is the blessed fruit of her life, so for parents, the blessed fruit of life is their children. In this sense, the Blessed Mary’s motherhood reveals the dignity of every motherhood. Spouses, bound by the sacrament, are called to preserve the great dignity of marriage and participate in the transfer of life, care for a fit and healthy life, raise a child, and, above all, by their own example, to sanctify each other. In this context, the Cardinal exposes the first family’s recapitulation (Adam and Eve) and the Holy Family. In this sense, the Blessed Mary is not only a moral model of the family but also a grace granted to all families: she is the one who, in the Holy Family, “distributes” Christ to the people. The Mother of Christ, defending the unborn child’s life from the “evil dragon”, is a service model to life. It shows the way to parents, doctors, nurses, and health care workers. Therefore, She should be “the patron of all clinics where young Poland is born.”²⁰

It is Marian spirituality that makes Christian culture a culture of woman’s praise. To this praise, after Mary, the woman responds with an attitude of service. She serves persistently not only at home and in the family but also at work and social activities.

¹⁷ Cf. S. Wyszyński, *Rozważania o Matce Boga-Człowieka*, Jasna Góra 1983, p. 53–59.

¹⁸ Cf. S. Wyszyński, *Matka Syna Człowieczego*, Poznań 1984, p. 133.

¹⁹ Cf. S. Wyszyński, *Wszystko postawiłem...*, op. cit., p. 32.

²⁰ Cf. S. Wyszyński, *Nie goście ducha ojca Maksymiliana*, Niepokalanów 1996, p. 164.

She tries to fulfill these significant tasks as understood as implementing God's program, with courage and humility.

In the Blessed Mary, Our Lady of Sorrows, standing under the Cross of Her Son (Mater Dolorosa), Cardinal Wyszyński sees a symbol of courage, which male representatives often lacked. Thus, she emphasizes women's persistence, loyalty, and patience in difficult times in the Church's history. Therefore, the Virgin Mary and Mother remain an excellent model and ideal for the modern female world, showing how to enrich public, social, economic, and cultural life. The growing influence of women brings hope for a revival of culture. However, this will happen when women would not forget about the high value of femininity and motherhood.²¹ "Thanks to Mary, deep respect for our sisters and every woman develops. It would continue in Poland that motherhood's dignity would not be humiliated and that girlish nobility would be respected. In this sense, the Mother's faith is essential to the entire family. Even if the husband and children do not believe, the mother can give them faith and hope."²²

Moreover, as Wyszyński states, the Blessed Virgin Mary is the Mother of Beautiful Love because God's own salvific plan preserved her from any stain of sin. Thus, the Blessed Mary is a model of holiness for the People of God. According to the Primate, a believer who creates the structure of the Church and seeks a model for his Christian identity in the Church can, therefore, base his efforts on the style of Mary's life. Thus, the Church, bearing in mind the unique role of Mary as a woman, speaks about the dignity and vocation of women in family, social and Church life; defends the concept of marriage as a union between a man and a woman; it helps families, especially large families and single mothers. Here is a message in Mary's spirit, which, respected by believers, practically inspires to act in the service of life and every human being's dignity.

As the "Handmaid of the Lord", the Blessed Virgin Mary is a model as well as a sign and icon of God's gift and thus a sign that attracts everyone to accept and preserve the gift of holiness, only secondarily, she is an example of cooperation with grace. However, holiness is a gift and a task, a grace given freely and the result of human collaboration with it. In this sense, Blessed Mary touches with her life the existential dimension of every Christian's life. The mystery of her presence in the work of salvation and calling her to be the Mother of the Son of God and the Mother of all believers in the Mystery of the Church leads the Church herself to the very important existential problem of dignity and respect for human life from conception to natural death.²³

From the option of respecting human life arises the Church's view of temporality as the time and place of preparation for eternal life. It is expressed, among other

²¹ Cf. S. Wyszyński, *Matka Kościoła*, p. 37–38.

²² S. Wyszyński, *Godność kobiety*, Warszawa 1998, p. 81–83.

²³ Cf. S. Wyszyński, *Rozważania o Matce...*, op. cit., p. 68–74.

things, in treating the day of death as the day of birth into a supernatural “reality”, birth to full participation in the glory of Heaven, initiated in temporality through the faith and sacraments of the Church. Bearing in mind the arguments presented here, the Church opposes all phenomena of the “civilization of death” that pose a threat to a human being. Moreover, the Church professes and proclaims the “Gospel of Life” following the example of the one who brought life to the world: the life that remained in the service of man, ensuring his salvation and eschatological fulfillment.

The Blessed Virgin Mary as a Mother of the Church: Creative-Salvific Perspective

Stefan Wyszyński reminds us that Christ left us the Mother for an important reason. She is a help, a hope in the time of darkness, in an awkward moment when all support is lacking.²⁴ “There is no such word as ‘impossible’ when the Blessed Mary, who first believed in the ‘impossible’, leads and supports.”²⁵ The philosophy of hopelessness, unbelief, and indifference must be contrasted with the philosophy of hope, life, and faith. God displays it in Mary; she is humanity’s rescue. In the Assumed Mary, the Woman clothed with the sun, the author sees a unique sign of the hope so needed by the modern world.

The Blessed Mary’s mission is to give people a God-Man so that man can discover his high dignity as a child of God.²⁶ Mary’s extraordinary human dignity results from a dedication of the whole-person to Christ; Mary is all for Christ.²⁷ She exposes dignity in suffering, and she remains under the cross with calmness. Moderation and peace are characteristic of her behavior, and this behavior corresponds to her soul.

According to the Cardinal, there is a connection between Marian piety and the recognition, as well as the respect, of human dignity. Connected with the will of the cross, we hear Mary’s words at the threshold of the new Millennium calling for the fulfillment of the will of her Son (Jn 2, 5). She invites us above all to what results from our humanity, from our great dignity of the human person, from the dignity of God’s child. This dignity is so great that we do not lose it even when we feel the weakness of our fall the most painfully, even though we are still the children of the greatest Love.²⁸

The teaching of the Primate emphasizes the anthropological and theological aspects of the mystery of the Immaculate Conception. Distrust of God, which was the essence of original sin, had distorted the harmony between body and soul. The Blessed Mary harmonizes the material and spiritual elements in people again. In Mary,

²⁴ Cf. S. Wyszyński, *Miłość miłosierna*, Warszawa 1998, p. 67.

²⁵ Cf. S. Wyszyński, *Kromka chleba*, Warszawa 2008, p. 63.

²⁶ Cf. S. Wyszyński, *Do Solidarności. Rady i wskazania*, Warszawa 1996, p. 7.

²⁷ Cf. S. Wyszyński, *Rozważania o Matce...*, op. cit., p. 94.

²⁸ Cf. S. Wyszyński, *Na drogach zawierzenia*, Warszawa 1996, p. 140.

God reveals that it is possible to reconcile man with God, restore harmony between the rights of “corporal reality” and spirit, and obtain internal peace as well as joy.²⁹

In this context, Stefan Wyszyński points to the importance of the human body of Mary in God’s plan of salvation and the resulting relationship of the Blessed Mary with the Sacrament of the Eucharist: “God needed a Mother (...) He needed Her immaculate body, Her blood, milk Her “breast from the heavens filled”, Her arms and Her maternal care in her clumsy childhood. It was she who gave him the Immaculate Body, which he took to the Father on the cross and the altar of the world. She gave him blood for the Calvary Sacrifice and the chalices.”³⁰

Marian piety responds to the human need of the Mother, who is close to us and understands our human reality.³¹ In this context, the Primate attempts to bring us closer to the extraordinary nature of the Blessed Heart of Mary, filled with love and compassion for all lost humanity. We can see her sensitivity to human suffering and misery. Mother of God has extraordinary mercy because she can be approached carefully, understands everything, is not offended, and does not reject anyone. The children of Fatima, simple people, the poor, are drawn to her.³² Thus, the Cardinal encourages us to imitate the Blessed Mary’s sensitivity to learn from her delicacy and gracefulness towards other people. We should notice her tenderness and sensitivity. It draws attention to what it does not see and even trampled by the big world.³³

In the text of the “Jasna Góra Vows of the Polish Nation”, Cardinal Wyszyński wanted to submit to the Blessed Mary all the work undertaken by Poles: “We put at Your feet ourselves and everything we already have: our families, temples and houses, field plots and workshops, plows, hammers and feathers, all efforts our thoughts, tremors of hearts and gusts of will.”³⁴ A look at the Blessed Virgin tends to glimpse the theological meaning of earthly realities, and especially human work. Stefan Wyszyński, therefore, draws attention to the existence of the Mother of God filled with everyday hardship.³⁵

During the “Solidarity” breakthrough, the Cardinal entrusted to the Blessed Mary the desire that human work in Poland refine and sanctify, that not only the objects of human labor but also man, through his daily efforts, become better and better, that social changes in Poland would lead to the ennobling of a respected human person and God.³⁶

By looking at the spirituality of the Mother of God, the reality of authentic human freedom was deeply emphasized. The Blessed Mary is free from the original

²⁹ Cf. S. Wyszyński, *A była tam Matka...*, Warszawa 2001, p. 12.

³⁰ S. Wyszyński, *Gody w Kanie*, Paris 1962, p. 13.

³¹ Cf. S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, vol. 5, 1959, Warszawa 2006, p. 223.

³² Cf. S. Wyszyński, *Głos z Jasnej Góry*, Warszawa 1984, p. 32–34.

³³ Cf. S. Wyszyński, *Miłość na co dzień. Rozważania*, Warszawa-Ząbki 2001, p. 35.

³⁴ S. Wyszyński, *Rozważania o Matce...*, op. cit., p. 97.

³⁵ Cf. S. Wyszyński, *Na drogach zawierzenia...*, op. cit., p. 19.

³⁶ Cf. S. Wyszyński, *Do Solidarności...*, op. cit., p. 7.

sin of her first parents. Moreover, Mary's consent at the Annunciation is prudent, rational, and, therefore, completely voluntary. Mary's action is completely free. The Church fathers of the first centuries of Christianity, comparing Eve and the Blessed Mary, emphasized the active, conscious, and voluntary cooperation of the Blessed Mother's life with God's plan.³⁷ In Mary's example, hence, Cardinal Wyszyński points out that authentic love is not expressed in declarations but in a real-life full of concern for another person. The Blessed Virgin Mary, the Mother of God, is present not only at the altars but in all our circumstances, troubles, hardships both in personal problems and in the significant issues of the entire Church. She is present with every bishop, priest, religious person, and every family. She touches everything in detail. Therefore, the Blessed Mary, following in the footsteps of the incarnate God, somehow in a mystical way "incarnates" in our lives and the life of the Church.

Primate's Marian Pastoral Program: *Soli Deo per Mariam*

Although the essentially Marian dimension of the life and pastoral ministry of Cardinal Wyszyński was associated with the worship of Our Lady of Częstochowa, it is not difficult to notice that he was also open to the signs of the times, especially to the Fatima apparitions. As a great venerator of the Blessed Virgin Mary, he wanted to be the messenger of Marian providential presence in the history of salvation. Therefore, he called for a similar response from popes and bishops from around the world, as well as, the Polish Nation, entrusted to his pastoral care.

In this sense, "Jasna Góra Nation's Vows" proclaimed on Jasna Góra on August 26, 1956, remain a prophetic document as well as an event deeply inscribed in the history of post-war Poland. For nine years, they constituted the pastoral program of the Church in Poland. Therefore, the Primate of Poland prepared a full pastoral program based on piety and Marian reverence in connection with the upcoming 300th anniversary of the vows of Jan Kazimierz in the perspective of preparing the Church in Poland for the celebration of the Millennium of Christianity.³⁸

Nevertheless, the specific promises made in the "Jasna Góra Vows of the Nation" in this case were not to remain empty words. However, they were to be developed in the following years in the form of "National Retreats" understood as a part of the

³⁷ Cf. S. Wyszyński, *Matka Kościoła*, op. cit., p. 12.

³⁸ On the 300th anniversary of these vows, which – genuinely speaking – were never fully completed, the Primate wanted to refer to them and adapt the new vows of the Nation to the present day: "In their main warp, the Jasna Góra Vows follow the line of Jan Kazimierz's unfulfilled Royal Vows. However, they are developed and adapted to new needs. They are formulated so that it is to be filled not by the "elite", but by the entire Nation. While the king was obliged in Lviv, the whole Nation committed itself to Jasna Góra. There is no king - but the Nation remains" s. Wyszyński, *Pracujemy wszyscy nad wprowadzeniem w życie Ślubów Jasnogórskich*, in: S. Wyszyński, *Wszystko postawiłem na Maryję*, Paris 1980, p. 117.

“Great Millennium Novena”. And what was this “Novena”? A grand celebration of the Millennium of the Baptism of Poland was planned for 1966. Primate Wyszyński did not treat this anniversary only as a pretext to organize the tremendous and solemn church-patriotic celebrations. It was not supposed to be one of a series of more extensive “demonstrations” under the patronage of the Polish Episcopate as well.

On the contrary, Cardinal Stefan Wyszyński set himself the task that the Nation should enter the new millennium of Polish Christianity religiously renewed - spiritually and morally reborn. Nevertheless, the Polish Church had to be prepared for this. According to Wyszyński plans, it was supposed to take nine years.³⁹ Therefore, the Great Novena consisted in the annual deepening of one issue to introduce the “Vows of Jasna Góra” into the faithful’s daily life and prepare the entire community for the Millennium of the Baptism of Poland. The Primate demanded mighty work from other bishops and priests. Sermons and speeches were given, conferences and catecheses were organized; however, the entire “program” had required “going down” to the ordinary people.⁴⁰

The essence of all this pastoral work was that it was directed to everyone, not to any particular social or age group. There was then, as one says today, no “target group”. This “target group” was the entire nation and each individual, regardless of gender, age, profession, or even attitude towards the Church. And although the Church in her undertaking was a conscious “sign of opposition” to the then prevailing atheistic ideology of “real socialism”, the Marian pastoral program was not directed against people in power, nor did it exclude them. The main message of the “Jasna Góra Vows”, the “Great Novena”, and the “Millennium of the Baptism of Poland” was simple. It concerned the basic principles of faith, morality, and Catholic tradition. Of course, when working with different people, the topics were explored in a way adapted to each group, but the main and primary message was uniform and universal.⁴¹ As Wyszyński pointed out: “The essence of the ‘Great Novena’ is a work

³⁹ It was a pastoral program planned for 1957–1966, preparing Polish people to celebrate the “Millennium of the Baptism of Poland”. The “Great Novena” was, in fact, the first integral nationwide program aimed at reviving all areas of pastoral care throughout the entire country. Cf. B. Nitkiewicz, *Jasnogórskie śluby narodu: milenijne zobowiązanie na dzisiaj*, Wrocław 2016.

⁴⁰ Karol Wojtyła, who at that time was a bishop in Krakow, later recalled: “And then all of us, all Polish bishops, we learned our homeland. We learned, one by one, all the Polish dioceses” (Jan Paweł II, *Homilia podczas Liturgii Słowa przed kościołem Pierwszych Męczenników Polskich*, Gorzów Wielkopolski, 2 VI 1997 r., in: <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/428/pos/3/haslo/m%C4%99cze%C5%84stwo,%20m%C4%99czennicy>, [derived: November 21, 2020].

⁴¹ The program of the “Great Novena” was implemented in the following years around the subsequent catchphrases: Year I. 1957/58: “Fidelity to God, the Cross, the Gospel, the Church, and her Shepherds”; Year II. 1958/59: “A Nation Free and Faithful to grace”: living in God’s grace and resisting every sin;

of spiritual transformation based on God's grace. The point is that at the Millennium we should have God's people, who live their daily life by sanctifying grace, united with Christ, rooted in the Mystical Body of the Holy Church, reborn in their family and social life."⁴²

Thus, the "Jasna Góra Vows" were to combine the religious idea with the notion of the nation. This relationship, characteristic of Polish people through the ages, was to pass the exam in a challenging era. Therefore, the subject was to be the entire nation. After the solemn Vows, which on August 26, 1956 millions of faithful gathered, the Primate, remaining in seclusion, wrote in Komańcza: "These people testified that the Queen of Poland is the most popular figure in the life of the Nation. It turns out that the influence of Jasna Góra on the life of the Nation cannot be reduced to a shallow devotion. It turns out that Jasna Góra is an internal binder of Polish life. It is a force that grasps deeply at the heart and keeps the whole Nation in a humble and firm attitude of loyalty to God, the Church, and her hierarchy. The Queen of Poland leads the Nation to her Son and His Church."⁴³

The Jasna Góra Vows, next to the introduction referring to the vows of Jan Kazimierz and the end of the binding oath with preparation for the Millennium, also comprised a religious-moral-social content. They emphasized remaining faithful to God, the Church, and her pastors, staying in sanctifying grace, respect for the gift of life, indissolubility of marriage, dignity of a woman, and saturation of family life with principles of the Gospel. They highlight the defense of the young generation against unbelief and moral corruption, social agreement, peace, and love as well as the equitable distribution of goods, the fight against national vices and the development of social virtues, and the spread of worship for the Mother of God in the Fatherland.⁴⁴ Thus, they remain a program of the new socio-political order permanently. In

Year III. 1959/60: "Life is the Light of People": A year of life, defense of life, soul and body;

Year IV. 1960/61: "Marriage – a great sacrament in the Church";

Year V. May 1961/62: "The Family is Strong with God" – education in the spirit of Christ;

Year VI. 1962/63: "Youth Free and Faithful to Christ";

Year VII. 1963/64: "Love Each Other Socially" – social justice and love;

Year VIII. 1964/65: "New man in Christ" – fighting against national defects, cultivating Christian and national virtues;

Year IX. 1965/66: "Take Care of the Whole Nation" – Honor the Blessed Mary as the Queen of Poland. Cf. J. Zawadka, *Wielka Nowenna w koncepcji duszpasterskiej Prymasa Wyszyńskiego. Zarys problematyki pastoralno-historycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 24 (2011), no 1, p. 243–254; J. Lewandowski, *Wychowawcze aspekty Wielkiej Nowenny w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Chrześcijanin w Świecie” 116 (1983), no 5, p. 9–30.

⁴² S. Wyszyński, *Ustóp Patronki polskiej młodzieży akademickiej, Jasna Góra (10.05.1959)*, in: S. Wyszyński, *Uświęcenie pracy zawodowej*, Paris 1963, p. 146.

⁴³ S. Wyszyński, *Pracujemy wszyscy...*, op. cit., p. 134.

⁴⁴ Cf. *Akt oddania Polski...*, op. cit., p. 30–31.

other words, they mobilize Catholic society to live by Christian values. Moreover, personal vows concern successively individual, family as well as social life.

“The Polish Nation has already made its Vows many times. Although it has maintained faith in the Church, however, it had not got rid of many addictions and national vices that are incompatible with the faithful Nation’s attitude. Fight this split, gain a moral division, learn to win ourselves, gain bravery of faith and Christian life - this is the blessed pursuit of almost conservative national instinct and the Catholic gist.”⁴⁵

The “Great Marian Novena” and the “Millennium of Baptism of Poland”: Towards Moral Renewal of Man and the Nation

To understand these activities’ specifics, one needs to go back to the events that took place on August 26, 1956. On this day, on the solemnity of Our Lady of Częstochowa, the square under the Jasna Góra Sanctuary’s summit and the Blessed Virgin Mary’s Avenue leading to it in Częstochowa was tightly filled with pilgrims. To this day, historians are not sure how many there were. According to the estimated calculations of the chronicler from Jasna Góra, there were more than a million pilgrims. According to official data, almost 600–650 thousand people.

However, at the confidential meeting of the “Communist Party Central Committee”, Zenon Kliszko – one of Gomułka’s most trusted associates – talked to about 1,4 million people. The culminating moment of the ceremony in Częstochowa was the “Jasna Góra Vows of the Nation”. The celebrations took place two months after the workers’ rebellion in Poznań, which was directly caused by the Cegielski factory’s protest (then named after Joseph Stalin) against unfair payroll calculation. However, the workers demanded not only better wages. They wanted “bread and freedom”, as well as the right to God.

The liturgical ceremony at the Marian Shrine began at 10 in the morning. A “Miraculous Icon” of Our Lady of Częstochowa was brought to the Jasna Góra embankment. Twenty-eight bishops, seven capitular vicars, and over 1,500 priests stood at the altar. Bishop Michał Klepacz read a telegram from Pius XII blessing the Polish people. However, there was no Cardinal Wyszyński. He was still in prison. An empty throne with the Primate’s coat of arms was a reminder of this. Many white and red roses lay on the armchair as a symbol of spiritual communion with the Primate. Undoubtedly, the empty armchair, which symbolized the demand for the presence of Cardinal Stefan Wyszyński, had made the most significant impression on people.⁴⁶

⁴⁵ S. Wyszyński, *Pracujemy wszyscy...*, op. cit., p. 136.

⁴⁶ Cf. R. Ficek, *Christians in Socio-Political Life. An Applied Analysis of the Theological Anthropology of Cardinal Stefan Wyszyński, Primate of Poland*, Toruń 2020, p. 285–287; J. Krukowski, *Stanowisko Prymasa Stefana Wyszyńskiego w sprawie normalizacji sytuacji prawnej Kościoła w Polsce*, „Roczniki Nauk Społecznych” 10 (1982), p. 59–75.

This symbolic scene with an empty armchair would be repeated twice more in the history of Poland. The first time, ten years later, on May 3, 1966, when the communists did not allow Pope Paul VI to come to the millennium celebrations in Jasna Góra shrine. The empty throne waiting for the pope was an unusually eloquent commentator of those events. For the third time, an unoccupied armchair stood not on the Jasna Góra ramparts, but Krakow Błonie in 1999. At that time, over a million people prayed in the rain for health for John Paul II, who could not say the Pontifical Mass because of infection.⁴⁷

The “Jasna Góra Vows”, “Great Millennium Novena,” and “Millennium of the Baptism of Poland” constitute a whole that has played an invaluable role in the recent history of the Church in Poland. However, it was characterized both by baptismal and Marian dimensions. The baptismal aspect because this program was inspired by the millennium of the baptism of Poland. And baptism as a sacrament having a renewing power. Each individual was to recall his/her baptism and, in this spirit, strive for constant conversion and “putting on Christ”. The whole community was also to be renewed, in a spirit of reconciliation and forgiveness, remembering the baptism of Poland in 966. It is no coincidence that in 1965, a year before the “Millennium of the Baptism of Poland”, the Polish Episcopate addressed his famous letter to the German bishops, in which it forgives and asks for forgiveness.⁴⁸

Moreover, a strong Marian accent accompanied all these actions. The “Great Novena” before the Millennium of Polish Christianity is Marian in terms of both its origin and essence. It is a “Novena to Our Lady, Mother of God”, a collective prayer for fidelity to grace and a seminary of moral life. The “Great Novena” was accompanied by the pilgrimage of a copy of the icon of Our Lady of Częstochowa throughout Poland. It was this courageous pastoral program of Stefan Wyszyński that prepared the ground for everything that would have happened later – the preparation for the second stage of work started by John Paul II, when in 1979 in Warsaw he uttered the famous words: “Let Your Spirit descend and renew the face of the earth, this earth”. In this sense, John Paul II was also shaped by these events as a Shepherd of the Church. There is no doubt that he drew from these experiences when he had brought the entire Catholic world into the third millennium of Christianity.

After returning from imprisonment (October 28, 1956) in Komańcza to Warsaw, and then, after a pilgrimage to Częstochowa/Jasna Góra (November 2, 1956), the Primate supervised the implementation of the “Vows Program”. On Sunday, May 5, the following year (1957), the “Jasna Góra Vows” were renewed in all parishes, rectoral churches, and monastery chapels. They entered, or instead constituted, the Great Novena pastoral program before the Millennium of Poland’s Baptism (1957–1966). The following years were devoted to individual refrains of the Vows, which

⁴⁷ Cf. E.K. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński: Bibliografia*, Kraków 2013, p. 244–247.

⁴⁸ Cf. P. Madajczyk, *Orędzie biskupów z 1965 r. jako element obchodów mileninych*, „Więź” 145 (1997), p. 144–151.

were ceremonially repeated at Jasna Góra on May 3, on the solemnity of Our Lady the Queen of Poland, and in parishes the next Sunday after the ceremony.⁴⁹

Primate Wyszyński very often referred to the social content of the Jasna Góra Vows. Faced with state censorship against the Jasna Góra Vows program, and not even consenting to print the text of the Jasna Góra Vows of the Nation, the Primate was convinced of the need to form in their spirit a new generation of devotion that grew after the celebration of the Millennium of Christianity in Poland. Therefore, together with the Polish Episcopate, Wyszyński pointed out that the second year of preparation for celebrating the 600th anniversary of the Jasna Góra shrine should be devoted to the “Jasna Góra Vows” of the Nation.

Cardinal Stefan Wyszyński reminded the action of the Jasna Góra Vows at the Jasna Góra shrine many times. On April 30, 1977, in the context of the struggle for human rights, the Primate said: “The obligations contained in the ‘Jasna Góra Vows’ are the responsibility of each of us; they are the responsibility of the family, nation, state, and all authorities that the state uses. There can be no institutions that violate fundamental human rights in any way. Today, international agreements guarantee this, but the obligation to respect human rights comes first from the spirit of the Gospel. In our homeland, however, it also flows from the spirit of Christian culture, which we lived and live. Social obligations arising from the Jasna Góra Vows are connected not only with the Jasna Góra Vows but with all our culture, native and national, which must come to the fore for the Nation to live in harmony and peace, without violation or oppression.”⁵⁰

The idea of Vows, as well as their significance for the life of the Church and Polish society, were also known from the personal experience of Cardinal Karol Wojtyła. As a Pope, John Paul II called them the “Polish Charter of Human Rights.” On various occasions, he had reminded the Church in Poland of the Marian path marked out by Cardinal Stefan Wyszyński.

Conclusions

To be sure, Cardinal Wyszyński’s teaching contains views and interpretations primarily original, vivid, and characteristic of the centuries-old Polish Marian spirituality, which can also serve the universal Church. Nevertheless, Wyszyński’s outstanding

⁴⁹ The culminating moment on the Marian way of Cardinal Wyszyński’s service was the act of total dedication to the Blessed Mary ever Virgin in the spirit of St. Louis Maria Grignon de Montfort. The pastoral programs that emerged as a consequence of this Vow played a decisive role in maintaining the faith and Christian tradition by the Nation, strengthening the post-war Church in Poland, and impacted the entire universal Church as well. Cf. S. Wyszyński, *Wszystko postawiłem...*, op. cit., p. 39–47.

⁵⁰ S. Wyszyński, *Kultura zaczyna się pod sercem matki ... Słowo na zakończenie Tygodnia kultury chrześcijańskiej. Warszawa – kościół św. Anny 30. 04. 1977*, in: *Kazania i przemówienia autoryzowane 1956–1981*, vol. 57, Warszawa 1981, p. 214.

achievement is to overcome the ecclesial antinomy and Mariology present in Polish theology and spirituality by looking at both treatises (Ecclesiology and Mariology) from one point of view, it means by relating them to Christ. It is predominantly expressed in the “dual treatment” of the Blessed Mary’s Motherhood and the Church towards Christ (Mary-Mother; Church-Mother).

According to Wyszyński, the Blessed Mary and Church relations find a foundation and a point of reference in Mary’s maternal function towards the Son of God as the Founder and Head of the Church. Thus Mary’s Motherhood extends to the Body of Christ, which is the Church. From this maternal function of Mary towards Christ, he also draws the teaching about Mary as the prototype of the Church in the order of faith, love, and union with Christ. In considering Mary and the Church’s relations, Cardinal Wyszyński emphasizes Mary’s “presence” in the Church’s mystery. Mary is present in the mystery of the Church as she was present in the mystery of Christ, i.e., cooperating in the mystery of Redemption. Now, she collaborates in leading the Church of Christ to the Father and in realizing the mystery of Redemption.

Teaching Card. Wyszyński on the relations between Mary and the Church has a praxeological character and is reflected in his vision of pastoral ministry, where Mary plays a fundamental role and always does so in the context of the Redemption. Through the act of obedience to the revealing God, Mary entered into a mysterious union with Him and joined herself with God’s redemptive love with the desire to redeem all humanity. For the Blessed Mary, her obedience is a subjective and prior acceptance of Christ’s salvation; it is her salvation in Christ. The free acceptance of motherhood as a gift of God was accomplished in Mary thanks to her faith. Ever since Mary believed, since faith became her blessing, she has guarded our faith - the faith of the Church. In this context, the Primate broadens the interpretation of the parallel: Eve - Mary and believes that, as God in salvation contrasted Mary’s faith with Eve’s unbelief and doubts, this opposition applies not only to Eve but also to all those who succumb to doubts and unbelief.

In his episcopal ministry, Cardinal Wyszyński often referred to numerous Marian pastoral initiatives, especially the “Jasna Góra Vows of the Nation”. In her reflection on faith, Mary is a motivation for believers to worship the Triune God who has done “great works” through her person. Moreover, all Marian pastoral initiatives fit into the perspective of God’s economy of salvation. Mary participates in this economy through her virginal motherhood. In other words, Mary continually transfers the work of Christ to the level of the Church in an effective and universal way. In this way, Christ’s merciful and saving power is expressed through Mary, currently present in the Church. Mary gives the presence of her Son in the Church a unique and irreplaceable tint of her person, whose characteristic feature is motherhood.

In this sense, the Church participates in Christ’s realization of salvation *hic et nunc*; it is a continuation of the salvific process that the Mother watches over as she has watched over it in the mystery of Christ. Mary’s active presence in the Church for Wyszyński winds up giving her the title of “Mother of the Church”. As the ideal

of man created in the image and likeness of God, Mary was destined to be the Mother of the Incarnate Word, kept in the mystery of spiritual beauty from contamination by the effects of original sin, helps to discover the truth about the mystery of human freedom, salvation, and eschatological fulfillment. Therefore, Mary is the image of every human being renewed by the saving power of Christ, and she is also the model of a call to holiness, both individually and for the entire universal Church.

References

Internet sources

- Dekret o heroicznosci cnot Slugi Bozego Stefana Kardynala Wyszyńskiego*, <https://www.radiomaryja.pl/kosciol/dekret-o-heroicznosci-cnot-slugi-bozego-stefana-kardynala-wyszynskiego/> [derived June, 14, 2020].
- Jan Paweł II, *Homilia podczas Liturgii Słowa przed kościołem Pierwszych Męczenników Polskich*, Gorzów Wielkopolski, 2.06.1997 r., <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/428/pos/3/haslo/m%C4%99cze%C5%84stwo,%20m%C4%99czennicy>, [derived: November 21, 2020].
- Wyszyński S., *Akt oddania się Matce Bożej*, in: <http://centrumzawierzenia.jasnagora.pl/akt-oddania-matce-bozej-ii/> [derived: June, 14, 2020].

Printed sources

- Wyszyński S., *A była tam Matka...*, Warszawa 2001.
- Wyszyński S., *Akt oddania Polski w macierzyńską niewolę Maryi, Matki Kościoła, za wolność Kościoła Chrystusowego, Jasna Góra, 3 maja 1966*, in: *Matka Odkupiciela Matką Kościoła. Dokumenty*, eds. A. Wieczorek, Warszawa 1990, 29–41.
- Wyszyński S., *Do Solidarności. Rady i wskazania*, Warszawa 1996.
- Wyszyński S., *Dziela zebrane*, vol. 5, 1959, Warszawa 2006.
- Wyszyński S., *Głos z Jasnej Góry*, Warszawa 1984.
- Wyszyński S., *Godność kobiety*, Warszawa 1998.
- Wyszyński S., *Gody w Kanie*, Paris 1962.
- Wyszyński S., *Każda prawdziwa miłość z Boga jest. Bachledówka 22.07.1968*, in: *Kazania i przemówienia autoryzowane 1956–1981*, vol. 29, p. 152.
- Wyszyński S., *Kromka chleba*, Warszawa 2008.
- Wyszyński S., *Kultura zaczyna się pod sercem matki ... Słowo na zakończenie Tygodnia kultury chrześcijańskiej. Warszawa – kościół św. Anny 30. 04. 1977*, in: *Kazania i przemówienia autoryzowane 1956–1981*, vol. 57, Warszawa 1981, p. 212–218.
- Wyszyński S., *Matka Kościoła*, Watykan 1966.
- Wyszyński S., *Matka Syna Człowieczego*, Poznań 1984.

- Wyszyński S., *Miłość miłosierna*, Warszawa 1998.
- Wyszyński S., *Miłość na co dzień. Rozważania*, Warszawa-Ząbki 2001.
- Wyszyński S., *Na drogach zawierzenia*, Warszawa 1996.
- Wyszyński S., *Nie gościę ducha ojca Maksymiliana*, Niepokalanów 1996.
- Wyszyński S., *Nie oczekujemy życia łatwego. Podczas ingresu do katedry lubelskiej 26.05.1946*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 23 (1946), p. 161–174.
- Wyszyński S., *Owoce pokornego posługiwania i ufności ku Pani Jasnogórskiej. W 16. rocznicę konsekracji biskupiej, Jasna Góra, 12.05.1962*, in: S. Wyszyński, *Dziela zebrane, Styczeń – Lipiec 1962*, vol. 8, Warszawa 2009, p. 318–329.
- Wyszyński S., *Pracujemy wszyscy nad wprowadzeniem w życie Ślubów Jasnogórskich*, in: *Wszystko postawiłem na Maryję*, Paris 1980.
- Wyszyński S., *Rozważania o Matce Boga-Człowieka*, Jasna Góra 1983.
- Wyszyński S., *U stóp Patronki polskiej młodzieży akademickiej, Jasna Góra (10.05.1959)*, in: S. Wyszyński, *Uświęcenie pracy zawodowej*, Paris 1963, p. 143–148
- Wyszyński S., *Wszystko postawiłem na Maryję*, Paris 1980.

Elaborations

- Czaczkowska E.K., *Kardynał Wyszyński: Bibliografia*, Kraków 2013.
- Dziuba A.F., *Polityczny wymiar aktywności chrześcijańskiej w nauczaniu Księdza Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, in: *Nauczanie społeczne Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, eds. A. Garbarz, Rzeszów 2001, 45–94.
- Ficek R., *Christians in Socio-Political Life. An Applied Analysis of the Theological Anthropology of Cardinal Stefan Wyszyński, Primate of Poland*, Toruń 2020.
- Krukowski J., *Stanowisko Prymasa Stefana Wyszyńskiego w sprawie normalizacji sytuacji prawnej Kościoła w Polsce*, „Roczniki Nauk Społecznych” 10 (1982), p. 59–75.
- Lewandowski J., *Wychowawcze aspekty Wielkiej Nowenny w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Chrześcijanin w Świecie” 116 (1983), no 5, p. 9–30.
- Madajczyk P., *Orędzie biskupów z 1965 r. jako element obchodów mileninych*, „Więź” 145 (1997), p. 144–151.
- Micewski A., *Kardynał Wyszyński: Prymas i mąż stanu*, Paryż 1982.
- Nitkiewicz B., *Jasnogórskie śluby narodu: milenijne zobowiązanie na dzisiaj*, Wrocław 2016.
- Pylak B., *Stefan Wyszyński biskup lubelski*, Lublin 1999, p. 28–37.
- Wyszomirski R., *Maryjna droga kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 34 (2015), no 1, p. 47–65.

Zawadka J., *Wielka Nowenna w koncepcji duszpasterskiej Prymasa Wyszyńskiego: zarys problematyki pastoralno-historycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 24 (2011), no 1, p. 243–254.

Mariologiczny wymiar teologiczno-pastoralnych koncepcji Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski

Streszczenie

W powyższym artykule zaprezentowano analizę jednego z fundamentalnych aspektów nauczania Kardynała Stefana Wyszyńskiego jakim jest mariologia rozumiana w kategoriach prakseologicznych. Podjęta przez autora eksplikacja materiałów źródłowych ma za zadanie ukazać zaufanie do Maryi, Matki Kościoła, które odegrało niewątpliwie ogromną rolę w życiu i posłudze biskupiej Kardynała Wyszyńskiego. Rola i przymioty Maryi wpisane zostały tutaj w praktykę duszpasterską mającą na celu integralną odnowę moralną człowieka i narodu polskiego. Co więcej, opracowany przez Prymasa maryjny program duszpasterski oparł się naciskom komunistycznego aparatu władzy państwowej. Dzięki temu, stał się odpowiedzią na wiele zagrożeń, jakie niesła ze sobą powojenna rzeczywistość społeczno-polityczna, przyczyniając się do zachowania tożsamości i niezależności kulturowej Polaków.

Zamierzeniem autora powyższej publikacji jest syntetyczne ukazanie spojrzenia Kardynała Stefana Wyszyńskiego na Maryję jako na Matkę Boga-Człowieka i Matkę Kościoła. Eksploracja powyższych badań opierać się będzie na analizie tekstów źródłowych dokonywaną metodą historyczno-teologiczną. W konsekwencji, autor niniejszego artykułu starał się uchwycić i zarysować nie tylko mariologię Prymasa Tysiąclecia i zawarte w niej istotne treści teologiczne. Ważnym elementem powyższych badań jest ukazanie jej wymiaru pastoralno-prakseologicznego, przejawiającego się w różnorodnych inicjatywach duszpasterskich, w których nie tylko wyidealizowany pietyzm i admiracja, ale przede wszystkim głęboka wiara i zaufanie do Maryi Królowej Polski i Matki Kościoła odgrywały fundamentalną rolę.

Słowa klucze: Kardynał Stefan Wyszyński, mariologia, Matka Boża, personalizm, program duszpasterski, odnowa moralna, Śluby Narodu

Summary

This article presents an analysis of one of the fundamental aspects of Cardinal Stefan Wyszyński's teaching, which is Mariology understood in praxeological terms. As the source materials' research confirms, veneration and trust in the Blessed Virgin Mary undoubtedly enacted a significant role in the life and episcopal ministry of Cardinal Stefan Wyszyński. Moreover, the Marian pastoral program developed by the Primate resisted the communist apparatus of state power pressure. As a result, it became a re-

sponse to many threats posed by post-war social and political reality, contributing to preserving the Polish people's identity and cultural independence.

The author of this paper intends to present Cardinal Wyszyński's teaching on the Blessed Virgin Mary, apprehended as the Mother of God-Man and the Mother of the Church. The exploration of the above research will be based on analyzing source texts using the historical and theological method. Consequently, the author of the article will try to capture and outline not only the Mariology of the Primate Wyszyński and the crucial theological substance it contains. However, an essential element of the above research will expose its praxeological dimension manifested in various pastoral initiatives monitored by the then Church in Poland.

Thus, the reverence and veneration of the Blessed Virgin Mary, Queen of Poland, and Mother of the Church have played a fundamental role. The culminating moment on the Marian way of Cardinal Wyszyński's episcopal service was the act of total dedication to Mary in the spirit of St. Louis Maria Grignion de Montfort. The pastoral programs that emerged as a consequence of this Vows enacted a pivotal role in maintaining the faith and Christian tradition by the Nation, strengthening the post-war Church in Poland, as well as impacting the entire universal Church.

Key words: Cardinal Stefan Wyszyński, Mariology, Mother of God, personalism, pastoral program, moral renewal, Nation's Vows

ODPOWIEDŹ ŚW. TOMASZA Z AKWINU NA WSPÓŁCZESNĄ UTRATĘ ŚWIADOMOŚCI GRZECHU

Wstęp

Współcześnie, zwłaszcza w Europie, a coraz wyraźniej także w Polsce można zaobserwować postępującą fragmentaryzację społeczną i pogłębiającą się w szybkim tempie sekularyzację. Oba te procesy spowodowały znaczący spadek znaczenia autorytatywnych źródeł moralności, takich jak rodzina, szkoła i Kościół. Jednym ze skutków tego osłabienia jest rosnąca akceptacja, okazywana głównie w środkach masowego przekazu, dla różnego typu niekiedy mocno już wynaturzonych postaw i zachowań, w czym należałoby widzieć jeden z najbardziej negatywnych przejawów narastającej sekularyzacji¹. Oznacza to, że współczesny człowiek przestaje poszukiwać niezmiennych norm moralności, które kształtowały społeczeństwa europejskie przez stulecia, ponieważ sam dla siebie staje się ich wyznacznikiem. W Adhortacji apostołskiej *Reconciliatio et paenitentia* Jan Paweł II, podążając za swoim poprzednikiem, Piusem XII, profetycznie zapowiadał, że dramatem czasów współczesnych będzie utrata poczucia grzechu². Podkreślał, że owo poczucie jest integralnie związane ze świadomością moralną, która z kolei ma swoje źródło w więzi łączącej człowieka z Bogiem, gdyż prawo moralne jest zakorzenione w wiecznym prawie Bożym³. W tym sensie świadomość grzechu jest jak gdyby termometrem wskazującym kondycję wiary współczesnego człowieka. Im słabsza jest ta kondycja, tym bardziej znikoma jest owa świadomość. Żadnej krytycznej refleksji nad współczesną moralnością nie może umknąć owa zależność, że stale pogłębiający się kryzys moralny, którego współcześni ludzie są naocznymi świadkami, jest bezpośrednio związany z kryzysem wiary, z narastającą sekularyzacją społeczeństwa.

Jakie są jednak szersze uwarunkowania tego zjawiska w obecnych czasach? Z pewnością składa się na nie wiele czynników i przyczyn. Niniejszy artykuł jest

¹ S. Gaworek, *Utracony blask*, Warszawa 2011, s. 13.

² Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, w: *Adhortacje Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 226.

³ „Światło rozumu naturalnego, dzięki któremu rozróżniamy dobro od zła, co jest rzeczą prawa naturalnego, będącego niczym innym jak wrażeniem w nas światła Bożego. Stąd też jest jasne, że prawo naturalne jest niczym innym jak istniejącym udziałowo w rozumnym stworzeniu prawem wiecznym”. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, London 1986, s. 20–21.

próbą przyjrzenia się bliżej temu niepokojącemu procesowi. Jego celem jest wskazanie i wyjaśnienie źródeł stale narastającej sekularyzacji oraz związanej z nią utraty świadomości grzechu, jak również zaproponowanie – na gruncie doktryny św. Tomasza z Akwinu – środków zaradczych, które mogłyby odwrócić niekorzystne tendencje. Omawianą tutaj problematyką zajmowali się dotychczas przede wszystkim papieże XX i XXI w., np. Pius XII w encyklice *Summi pontificatus* oraz Jan Paweł II w przytoczonej adhortacji *Reconciliatio et paenitentia* i w dokumencie *Ecclesia in Europa*, a także współcześni myśliciele i filozofowie, jak chociażby prof. Roberto de Mattei w książce *Dyktatura relatywizmu*.

Kryzys wiary – samowystarczalność człowieka

Poszukując przyczyn postępującego kryzysu wiary, który wydaje się zjawiskiem powszechnym, tak naprawdę poszukuje się odpowiedzi na pytania: Do czego dąży współczesny człowiek? Dlaczego Bóg przestaje być dla człowieka celem owych dążeń. Zapewne jedną z głównych przyczyn zjawiska, które stanowi założenie drugiego pytania, jest pokusa samowystarczalności. Joseph Ratzinger, będąc jeszcze kardynałem, opisał ten fenomen w książce *Bóg i świat*. Zauważył m.in.: „Niewątpliwie żyjemy w okresie, gdy pokusa, by działać bez Boga, urosła do niebywałych rozmiarów. Nasza cywilizacja techniki i dobrobytu opiera się na przekonaniu, że w zasadzie wszystko można wytworzyć. Gdy tak uważamy, życie zaczyna się zamykać w granicach rzeczy, które potrafimy wytworzyć, realności, których istnienia potrafimy dowieść. Pytanie o Boga odchodzi więc w niepamięć”⁴. Można więc stwierdzić, że przyszły papież przyczyny kryzysu duchowego, który rodzi indyferentyzm religijny, a nawet skutkuje postawami ateistycznymi, upatruje w postępie techniki i dobrobycie, dających ludziom złudne przekonanie o ich samowystarczalności. Jeżeli zatem człowiek w logice owej pokusy dochodzi do przekonania, że jest w stanie wszystko wytworzyć, wówczas Bóg staje się zbędnym dodatkiem życiowym, gdyż nie znajduje miejsca w subiektywnej gradacji potrzeb człowieka. Wówczas w miarę postępu owej autarkicznej mentalności oczywistością staje się pogląd, że to, czego człowiek sam nie wytworzy, nie istnieje⁵. Jego logiczną konsekwencją jest przekonanie, że szczęście, czyli samospelnienie się istoty ludzkiej, jest produktem, który można wytworzyć. To przekonanie z kolei sprawia, że wielu ludzi ucieka się do pewnych form religii, które na pozór obywają się bez wiary, a wśród nich na pierwszym miejscu należy wymienić różne formy ezoteryzmu, które nierzadko oznaczają pewną technikę osiągania szczęścia⁶. Tego typu sposoby samorealizacji stają się współczesnym ideałem życia, ponieważ pozwalają żyć ze sobą w zgodzie, nie stawiają wymagań i nie domagają się gruntownej przemiany życia. Pokusa samowystarczalności prowadzi

⁴ J. Ratzinger, *Bóg i świat*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2005, s. 23.

⁵ J. Ratzinger, *Bóg i świat*, dz. cyt., s. 23.

⁶ J. Ratzinger, *Bóg i świat*, dz. cyt., s. 24.

więc człowieka do przekonania, że jest on w stanie sam zaspokoić swoje najgłębsze potrzeby i pragnienia, zatrzymując się na tym, co jest produktem jego twórczości. W tym sensie Bóg staje się wielkim nieobecnym, a wiara jawi się jako mglista, mało realna rzeczywistość, której nie warto poświęcać uwagi.

Mentalność autarkiczna będąca bezpośrednią przyczyną sekularyzacji pociąga za sobą kolejne konsekwencje pogłębiające wspomniany kryzys. Otóż jeżeli człowiek jest samowystarczalny, a więc sam wytwarza przedmiot swojego spełnienia, wówczas redukuje swoje potrzeby do tego, co stworzone. W tym sensie materia, ów produkt wytwórczy człowieka, staje się dla niego bożkiem. Z kolei materialistyczna wizja rzeczywistości prowadzi do określonych postaw i zachowań konsumpcjonistycznych. Innymi słowy, spełnienie osiąga ten, kto więcej posiada i konsumuje. We wspomnianej we wstępie adhortacji Jan Paweł II tak opisywał to zjawisko: „«Sekularyzm», który w swej naturze i definicji jest zespołem poglądów i zwyczajów broniących humanizmu całkowicie oderwanego od Boga i całkowicie skoncentrowanego na kulcie działania i produkcji, wypaczonego przesytem konsumpcji i przyjemności, nie troszczy się o niebezpieczeństwo «utruty własnej duszy», nie może nie zagrażać poczuciu grzechu. To zagrożenie będzie sprowadzać się coraz bardziej do tego, co obraża człowieka. Ale właśnie tu narzuca się gorzkie doświadczenie [...], że człowiek może zbudować świat bez Boga, ale ten świat obróci się przeciwko człowiekowi»⁷.

Zredukowana wizja rzeczywistości oraz troska o zaspokojenie potrzeb czysto materialnych prowadzi współczesnego człowieka do swoistego rodzaju zaślepienia. Nie dostrzega on potrzeby otwarcia się na wartości duchowe, gdyż cała jego uwaga jest skupiona na dążeniu do konsumpcji i zwiększenia przyjemności. Zamyka więc człowieka w tym, co tylko zmysłowe. Do takich postaw zdecydowanie przyczynia się dzisiaj skrajnie liberalna logika gospodarki rynkowej, która widzi w ludziach wyłącznie konsumentów. Reklamy i działania marketingowe zawierają odpowiednio silne komunikaty perswazyjne, rozbudzają pragnienie posiadania nowych rzeczy, które często nie mają istotnej wartości użytkowej, lecz są jedynie kolejnymi gadżetami⁸. Już w 1948 r. o hipnotycznej, zniewalającej mocy reklamy pisał w książce *Ucieczka od wolności* Erich Fromm: „Ogromna część nowoczesnej reklamy nie przemawia do rozumu, lecz od emocji. Podobnie jak każdy inny rodzaj sugestii hipnotycznej stara się oddziaływać na swoje obiekty uczuciowo, by potem ujarzmić je intelektualnie. Ten typ reklamy korzysta ze wszelkich możliwych środków do wywarcia wrażenia na nabywcy: powtarzanie w kółko tej samej formuły; oddziaływanie za pomocą sugestywnego obrazu, przedstawiającego np. wytworną damę albo słynnego boksera palących określony gatunek papierosów; wabienie klienta, a jednocześnie osłabienie w nim krytycyzmu wizerunkiem ładnej dziewczyny z *sex*

⁷ Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, art. cyt., s. 226.

⁸ R. Heath, *Ukryta moc reklamy. Co tak naprawdę wpływa na wybór marki?*, tłum. A. Nowak, Gdańsk 2006, s. 92–95.

appealem; terroryzowanie go groźbą «niemiłego zapachu» lub «nieświeżego oddechu» albo, przeciwnie, podsycanie w nim marzeń o rozstrzygającej zmianie w życiu dzięki nabyciu określonej koszuli albo mydła. Wszystkie te metody są z zasady irracjonalne i nie mają nic wspólnego z jakością towaru; tłumią i zabijają zmysł krytyczny nabywcy, działając jak narkotyk lub hipnoza⁹. W ten sposób kupowanie i konsumpcja stały się podstawową rozrywką człowieka współczesnego, a nawet zdaniem niektórych – nową religią. Argumentów przemawiających za tą tezą nie trzeba szukać zbyt daleko, wystarczy wejść, najlepiej w sobotę lub w niedzielę, do jakiegokolwiek centrum handlowego. Tłumy kupujących to pierwsza rzecz, jaka się rzuca w oczy. Świat staje się coraz bardziej opanowany przez rynek. Benjamin Barber w jednej ze swoich publikacji pt. *Skonsumowani* pokazuje, że w pogoni za zyskiem współczesne gospodarki krajów rozwiniętych coraz bardziej koncentrują się nie tyle na zaspokajaniu potrzeb, ile na ich wzbudzaniu, wykorzystując w tym celu różne techniki perswazji¹⁰. W efekcie moc coraz bardziej nieokiełznanego konsumpcjonizmu wydaje się odwracać sens słów Jezusa, które przytacza św. Paweł: „Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu” (Dz 20, 35).

Podsumowując, należy stwierdzić, że za wyżej opisaną dominacją konsumpcyjnego stylu życia kryje się – niekiedy zakamuflowana – antyspiirytualistyczna koncepcja natury ludzkiej. Jej zwolennicy nie uznają istnienia w człowieku sfery duchowej. Przekonanie to prowadzi w konsekwencji do nadania prymatu temu, co materialne. Pytanie o Boga wydaje się niepotrzebne, ponieważ to właśnie konsumpcja, nieograniczona wyższymi wartościami, staje się swoistą nową religią, która ma za zadanie zaspokoić głód Boga, który jest wpisany w naturę każdego człowieka.

Przyczyny zaniku świadomości grzechu

Opisany wyżej kryzys wiary skutkujący często przyjęciem materialistycznej, zredukowanej wizji człowieka, rodzi kolejne negatywne konsekwencje o doniosłym znaczeniu dla rozległych dziedzin życia. Jednym z takich skutków jest utrata świadomości grzechu. Jeżeli bowiem, jak to już zostało powiedziane, poczucie grzechu bezpośrednio wiąże się z osobą Boga, to niejako naturalną kolejną rzeczą jest to, że postępująca sekularyzacja powoduje utratę poczucia grzechu. Jeżeli Bóg nie znajduje miejsca w życiu społeczeństw, to i pojęcie grzechu odchodzi stopniowo w zapomnienie. Na utratę tej świadomości składa się jednak jeszcze wiele innych czynników.

⁹ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemiłscy, Warszawa 2008, s. 130–131.

¹⁰ B. Barber, *Skonsumowani*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2009, s. 196.

Dyktatura relatywizmu: „ja i jego zachcianki”

We wstępie – powołując się na św. Tomasza z Akwinu – stwierdzono, że poczucie grzechu jest bezpośrednio związane ze świadomością moralną, zakorzenioną w wieczystym prawie Bożym. Prawo moralne bowiem jest prawem obiektywnym, wpisanym przez Boga w samą rozumną naturę człowieka¹¹. Dlatego w prawie ludzkim – jak podkreśla Akwinata – nic nie może być usankcjonowane, jeżeli odbiega od prawa wiecznego¹². Stąd prawo Starego Przymierza, którego fundamentem jest Dekalog przekazany przez Boga Mojżeszowi na górze Synaj, nie zostało zniesione, lecz wypełnione przez prawo Ewangelii. Tak więc Jezus nie przyszedł, by znieść prawo naturalne, lecz by je „wypełnić” (Mt 5, 17), czyli doprowadzić do pełni¹³. W tym sensie człowiek dzięki możliwościom swojego rozumu może te prawa odczytać i do nich się stosować. Jednak kryzys wiary prowadzi do zakwestionowania istnienia prawa wiecznego, a tym samym całego porządku moralnego. O tej zależności mówił również w 1991 r. w Krakowie Jan Paweł II: „Dla człowieka przy końcu XX stulecia program brzmi: «Żyjmy tak, jak gdyby Bóg nie istniał». Jednak jeśli Bóg nie istnieje, wszystko wolno – stwierdził już Dostojewski. Jesteśmy poza dobrem i złem – dopowiada Nietzsche. Kiedy wiek XX zbliża się ku końcowi, mamy za sobą doświadczenia aż nazbyt wymowne i straszliwe, które świadczą o tym, co w rzeczywistości oznacza ten nietzscheański program. Ku czemu idziemy, żyjąc tak, jakby Bóg nie istniał?”¹⁴.

Tak więc negując istnienie Boga, odrzuca się tym samym istnienie obiektywnego prawa naturalnego, a także kwestionuje fakt, że ludzka natura jest trwała i stabilna¹⁵. Jeżeli zaś przyjąć, że nie istnieje niezmienna natura ludzka, niezależna od miejsca i czasu, nie można również mówić o fundamentalnych prawach, które należy respektować. Taki sposób postrzegania rzeczywistości skutkuje utratą świadomości moralnej i prowadzi do zachowań i postaw relatywistycznych. „Skoro człowiek sam, bez Boga, może stanowić o tym, co jest dobre, a co złe, może też zdecydować, że

¹¹ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, dz. cyt., s. 21. „Nihil est aliud quam participatio legis aeternae in rationali creatura”.

¹² Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, dz. cyt., s. 42.

¹³ R. de Mattei, *Dyktatura relatywizmu*, tłum. P. Toboła-Pertkiewicz, E. Turlńska, Warszawa 2009, s. 45.

¹⁴ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej Anieli Salawy, odprawionej na Rynku Głównym (Kraków, 13 sierpnia 1991)*, opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/50krakow_13081991.html [dostęp: 28 IX 2020 r.].

¹⁵ „Najgłębszym i ostatecznym powodem zła dręczącego dzisiejsze społeczeństwa jest zaprzeczenie i odrzucenie jednakowej i wspólnej wszystkim normom prawości obyczajów, zarówno w prywatnym życiu poszczególnych ludzi, jak i w stosunkach państwowych i międzypaństwowych, mianowicie prawa natury, które zostało zlekceważone i zapomniane. A prawo to ma przecież za swój fundament samego Boga”. Pius XII, *Summi pontificatus*, Warszawa 1998, s. 15.

pewna grupa ludzi powinna być unicestwiona”¹⁶. Jeżeli zatem grzech jest wykroczeniem przeciwko prawu wiecznemu¹⁷, to w świetle owej relatywistycznej mentalności trudno mówić o świadomości moralnej czy też o poczuciu grzechu, skoro człowiek sam dla siebie staje się arbitrem w dziedzinie porządku moralnego.

Kard. J. Ratzinger podczas Mszy Świętej poprzedzającej wybór papieża, odprawionej 18 kwietnia 2005 r., chcąc oddać ducha współczesnej epoki, mówił: „Ileż powiewów nauki przyniosły nam ostatnie dziesięciolecia, ileż nurtów ideowych, ile modnych kierunków myślowych. Były one często niczym wzburzone fale, które popychały myślenie wielu chrześcijan niczym małą łódkę z jednej skrajności w drugą: od marksizmu do liberalizmu, aż po libertynizm; od kolektywizmu po radykalny indywidualizm; od ateizmu do mglistego mistycyzmu religijnego; od agnostycyzmu do synkretyzmu itd. Każdego dnia powstają nowe sekty i urzeczywistnia się to, co mówi św. Paweł na temat «oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce fałszu» (Ef 4, 14). Wyznawanie jasno określonej wiary, zgodnie z *Credo* Kościoła, jest często określane jako fundamentalizm. Natomiast relatywizm, to znaczy poddawanie się «każdemu powiewowi nauki», jawi się jako jedyna postawa godna współczesnej epoki. Tworzy się swoista dyktatura relatywizmu, który niczego nie uznaje za ostateczne i jako jedyną miarę rzeczy pozostawia tylko własne ja i jego zachcianki”¹⁸.

Dyktatura relatywizmu, o której wspominał kard. Ratzinger, prowadzi do uznania za powszechną normę faktu, że nie ma żadnej obiektywnej prawdy, wszelkie wartości mają charakter zmienny, a jedynym wyznacznikiem postrzegania rzeczywistości jest moje własne „ja”. Taką postawę określa się jako subiektywizm. Występuje on w różnych odmianach, np. jako subiektywizm ontyczny, poznawczy czy też etyczny. Zasadniczo polega on na tym, że tylko własne przekonania uznaje się za jedynie słuszne i prawdziwe, mające charakter dyrektywny i wyznaczające moralne granice postępowania¹⁹. Wówczas prawdą jest to, co dana jednostka uważa za prawdę, dobrem zaś to, co jest przez nią uznane za dobre. Ostatecznym zatem źródłem prawdy pozostaje indywidualne „ja”. Takie przekonanie, które w jednostkowym „ja” widzi jedyne kryterium prawdy i dobra, głosi się w imię wolności sumienia, prawa do posiadania własnych przekonań i kierowania się nimi przy dokonywaniu wyborów moralnych²⁰. Ci, którzy takie poglądy głoszą, absolutyzują indywidualną wolność ludzką. W ich przekonaniu, gdyby istniały obiektywne wartości niezależne w swym istnieniu od „ja”, wolność byłaby tylko pozorna. Pisał o tym Jan Paweł II w Encyklice *Veritatis splendor*, będącej swego

¹⁶ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 19.

¹⁷ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, s. 441.

¹⁸ J. Ratzinger, *Ku „dojrzałości” wiary w Chrystusa. 18 IV 2005 – Homilia kard. Josepha Ratzingera podczas Mszy św. „pro eligendo Romano Pontifice”*, opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/inne/ratzinger_proeligendo_18042005.html [dostęp: 28 IX 2020 r.].

¹⁹ Por. S. Gaworek, *Utracony blask*, dz. cyt., s. 163.

²⁰ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, tłum. Z. Orszyn, Warszawa-Struga 1986, s. 77–78.

rodzaju manifestem przeciwko relatywizmowi: „I tak, w niektórych nurtach myśli współczesnej do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości. [...] Sumieniu indywidualnemu przyznaje się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe. Do tezy o obowiązku kierowania się własnym sumieniem niesłusznie dodano tezę, wedle której osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia. Wskutek tego zanikł jednak nieodzowny wymóg prawdy, ustępując miejsca kryterium szczerości, autentyczności, «zgody z samym sobą», co doprowadziło do skrajnie subiektywistycznej interpretacji osądu moralnego. [...] Wizja ta łączy się z etyką indywidualistyczną, według której każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych. Posunięty do skrajnych konsekwencji, indywidualizm prowadzi do zaprzeczenia samej idei natury ludzkiej»²¹.

Konsekwencją panowania subiektywizmu we współczesnej kulturze jest radykalne przewartościowanie najbardziej fundamentalnych pojęć i zasad moralnych, takich jak uczciwość, prawdomówność, odpowiedzialność, czystość itp. Związane są one z wrodzoną wrażliwością moralną, dzięki której jest możliwe odróżnianie dobra od zła. Współcześnie w stosunku do tych podstawowych pojęć zwolennicy subiektywizmu przyjmują stanowisko kwestionujące ich obiektywność i uniwersalność. Ewangeliczne zapewnienie „prawda was wyzwoli” (J 8, 32), zostaje zastąpione stwierdzeniem: „niewiara w jakąkolwiek obiektywną prawdę was wyzwoli”, ponieważ nie będzie wówczas żadnych obiektywnych norm ograniczających swobodę działania²². Tak rozumiany subiektywizm prowadzi do zaniku świadomości grzechu i utraty jakiegokolwiek zmysłu moralnego, a w konsekwencji do braku odpowiedzialności, amoralności i społecznego zubożenia²³. Wspomniany już prof. Roberto de Mattei opisuje fazy rozwoju ideologii relatywizmu w trzech etapach: „Pierwszym jest negacja istnienia wartości obiektywnych i uniwersalnych, czego konsekwencją stanowi zrównanie dobra i zła, grzechu i cnoty. Drugim – instytucjonalizacja dewiacji moralnych objawiających się w przemianie prywatnej niegodziwości w publiczną cnotę. Trzecim wreszcie – wprowadzenie ostracyzmu społecznego i prawnej karalności dobra. Do tego momentu właśnie doszliśmy. Żyjemy

²¹ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Wrocław 1993, s. 51–52.

²² Por. S. Gaworek, *Utracony blask*, dz. cyt., s. 176–177.

²³ Przykładem utraty poczucia zła moralnego jest chociażby głośno komentowany kazus z 22 lipca 2011 r. Anders Behring Breivik, 33-letni Norweg, z zimną krwią zamordował na wyspie Utoya prawie 70 osób, a kilkaset ranił. Jest rzeczą znamienną, że morderca po dokonaniu krwawej masakry przyznał, iż zdaje on sobie sprawę z tego, że inni będą uważać jego czyn za potworny, lecz on sam ocenia go jako dobry i zasługujący na moralne usprawiedliwienie. Jak bardzo trzeba mieć zdeprawowane sumienie, by nie widzieć niczego złego w dokonaniu tak tragicznego w swych skutkach czynu! Oto właśnie widzialny owoc utraty poczucia grzechu. gazetaprawna.pl/artykuly/1491070,breivik-ponownie-wy-stapil-o-przedterminowe-warunkowe-zwolnienie-z-wiezienia.html [dostęp: 6 X 2020 r.].

w społeczeństwie hołdującym swoistemu anty-Dekalogowi, w którym dozwolone jest wszystko poza publicznym deklarowaniem wierności zasadom porządku naturalnego i chrześcijańskiego. Jest to zarazem ostatni moment, aby przeciwstawić się dyktaturze relatywizmu²⁴. Trudno nie przyznać racji prof. Mattei, w wielu bowiem krajach, zwłaszcza europejskich (także w Polsce), nastąpiła trzecia faza opisanego wyżej procesu, co jest dowodem na to, że dyktatura relatywizmu jest realnym zagrożeniem i staje się powoli zjawiskiem powszechnym²⁵.

Należy zatem stwierdzić, że relatywizacja prawdy zawsze nieuchronnie prowadzi do tego, że daje o sobie znać skrajny subiektywizm, dotyczący przede wszystkim kwalifikacji czynu moralnego człowieka. Indywidualnemu sumieniu przyznaje się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe²⁶. W tym sensie słowa Chrystusa „Poznaćcie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32), oraz „Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu” (w. 34) stają się dla współczesnego człowieka coraz bardziej niezrozumiałe. Jeżeli bowiem nie istnieje żadna obiektywna prawda o dobru i złu moralnym, wówczas zanika świadomość i poczucie grzechu. Sumienie człowieka ulega znieczuleniu i w konsekwencji staje się niewrażliwe na wszelkie przejawy zła moralnego.

Błędna koncepcja Kościoła

Jak już to zostało powiedziane, współczesna utrata świadomości grzechu wiąże się z kryzysem wiary, ten zaś powoduje, że także spojrzenie na Kościół ulega zniekształceniu. Pytanie, jakie nasuwa się w tym miejscu, brzmi następująco: Jeżeli Bóg w mentalności współczesnego człowieka stał się wielkim nieobecnym, to czym w takim razie jest Kościół? Mierzając się z tą kwestią, kard. J. Ratzinger w książce *Raport o stanie wiary* pisał: „Alarm dotyczy przede wszystkim kryzysu koncepcji Kościoła, eklezjologii: «Tu ma swój początek większa część nieporozumień lub istotnych błędów i pułapek, w które wpadają tak teologia, jak i opinia publiczna Kościoła. Mam wrażenie, że wielu nie odrzuca Kościoła jawnie, z rozmysłem, ale odchodzi od niego po cichu, gubiąc po drodze autentyczny katolicki sens jego rzeczywistości. Wielu nie wierzy już więcej, że chodzi tu o rzeczywistość, której chciał sam Chrystus. Nawet niektórzy teologowie traktują Kościół jako budowlę wzniesioną przez człowieka, przez nas samych, a więc reorganizowaną wedle potrzeb chwili. [...] W wyłącznie socjologicznej – pozbawionej wizji nadprzyrodzonego misterium – koncepcji Kościoła, nawet chrystologia zatracą swoje odniesienie do Boskości. Ewangelia staje się tylko Jezusem-projektem, projektem społeczno-wyzwoleńczym. Projektem czysto historycznym, ograniczonym

²⁴ R. de Mattei, *Dyktatura relatywizmu*, dz. cyt., s. 45.

²⁵ Por. S. Gaworek, *Utracony blask*, dz. cyt., s. 13.

²⁶ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, dz. cyt., s. 52.

wyłącznie do ziemskiej rzeczywistości, w swej istocie zaś ateistycznym»²⁷. Jak wynika z powyższego tekstu, zdaniem Ratzingera Kościół w oderwaniu od Boga, w oderwaniu od Chrystusa staje się rzeczywistością wyłącznie ludzką, gdyż jego geneza jest wyłącznie ludzka. Zostaje odarty wówczas z właściwej mu nadprzyrodzoności, co w konsekwencji prowadzi do utraty przez niego cechy autorytatywności, której gwarantem jest sam Bóg. „Wraz z zagubieniem prawdziwej koncepcji Kościoła ztraca się prawdziwy sens posłuszeństwa. Niektórzy nie zaliczają go już do cnót chrześcijańskich. Odrzuca się je jako spuściznę «przeszłości autorytarnej». Jeżeli uważa się, że Kościół jest nasz, że Kościół to tylko my, że jego struktura nie jest Chrystusowa, to przestaje się uznawać hierarchię kościelną za ustanowioną przez samego Chrystusa służbę ochrzczonego. W ten sposób odrzuca się ideę autorytetu uwierzytelnionego przez Boga, ideę władzy pochodzącej od Niego, która jest przecież inna niż władza struktur politycznych, ustanowiona przez konsensus większości członków danej organizacji»²⁸.

Fałszywa koncepcja Kościoła pozbawia go wiarygodności i czyni organizacją, tak jak wiele innych stowarzyszeń świeckich, wyłącznie ludzką, a więc pozbawioną prerogatywy nadprzyrodzoności, która nadawała mu wyjątkową pozycję na tle innych instytucji. Tym samym gdy odrzuca się go jako urząd nauczycielski, do którego misji należy przekazywanie depozytu wiary i moralności²⁹, traci on swoją autorytatywność. W efekcie nie może być dla współczesnego człowieka wyznacznikiem w dziedzinie moralności, nie może autorytatywnie wypowiadać się o ludzkich czynach jako dobrych bądź złych. Wyobrażenie, że jakiś ludzki czyn mógłby obrażać Boga, staje się dla wielu zupełnie nie do zaakceptowania³⁰. Przyjęcie takiego sposobu myślenia prowadzi konsekwentnie do utraty świadomości grzechu, do zacierania granic pomiędzy dobrem a złem. Jeżeli to nie Kościół ma być wyznacznikiem porządku moralnego, jeżeli jego nauka w zakresie ludzkiego postępowania jest uważana za przestarzałą, nieaktualną, to oznacza to, że nie istnieje grzech, który jest

²⁷ J. Ratzinger, *Raport o stanie...*, dz. cyt., s. 39–40.

²⁸ J. Ratzinger, *Raport o stanie...*, dz. cyt., s. 42.

²⁹ „Ta nieomyślność, w którą Boski Odkupiciel zechciał wyposażać Kościół swój w określaniu nauki wiary lub obyczajów, ma taki zakres, jak i depozyt boskiego Objawienia, który ma być ze złości przechowywany i wiernie wykładany. Nieomyślnością tą z tytułu swego urzędu cieszy się Biskup Rzymski, Głowa Kolegium Biskupiego, gdy jako najwyższy pasterz i nauczyciel wszystkich wiernych Chrystusowych, który braci swych umacnia w wierze, ogłasza definitywnym aktem naukę dotyczącą wiary i obyczajów. Toteż orzeczenia jego słusznie zwane są nienaruszalnymi same z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła, jako że ogłoszone zostały z pomocą Ducha Świętego przyrzeczoną mu w osobie św. Piotra i dlatego nie potrzebuje niczyjej aprobaty ani nie dopuszczają odwoływania się do niczyjego sądu”. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 128.

³⁰ J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 55.

przecież świadomym i dobrowolnym przekroczeniem porządku moralnego ustanowionego przez Boga i ogłoszonego przez Kościół.

W świetle dotychczasowych analiz widać wyraźnie, że kryzys wiary i będąca jego konsekwencją zredukowana i zafałszowana wizja rzeczywistości Kościoła popychają współczesnego człowieka do przyjęcia skrajnie relatywistycznej wizji moralności. To z kolei pogłębia zanik świadomości grzechu i skutkuje coraz większą niewrażliwością ludzkiego sumienia.

Przyczyny psychologiczne

Zjawisko zaniku poczucia grzechu ma także swoje podłoże psychologiczne. Wynika ono z silnego dążenia współczesnego człowieka do kreowania pozytywnego wizerunku samego siebie. Ponieważ grzech obciąża winą tego, kto go popełnia, dlatego silne poczucie grzechu sprzeciwia się tak intensywnie promowanej w dzisiejszych czasach narracji samozachwytu. Świadomość tego, że niektóre czyny danej osoby są niezgodne z obiektywnymi normami postępowania, a więc że popełnia ona wówczas zło i że jest za nie odpowiedzialna, kłóci się z ową wizją samej siebie, dzięki której kreuje się dzisiaj swój pozytywny wizerunek jako osoby nieskazitelnej i niemal doskonałej. Do tego dochodzi również niepoprawnie rozumiana wolność jako możliwość czynienia bez żadnych ograniczeń tego, co subiektywnie uważa się za słuszne. Wówczas nauka o grzechu jawi się jako swoistego rodzaju hamulec dla tak rozumianej wolności. Jan Paweł II we wspomnianej już adhortacji o sakramencie pokuty i pojednania także zwrócił uwagę na czynnik psychologiczny odwodzący od poczucia grzechu: „Zanikanie poczucia grzechu we współczesnym społeczeństwie jest również wynikiem dwuznaczności, w którą się popada, przyjmując niektóre wyniki wiedzy ludzkiej. Tak więc na podstawie niektórych twierdzeń psychologii troska, by nie obciążać winą czy nie hamować wolności, prowadzi do nieuznawania w żadnym wypadku jakiegokolwiek uchybienia. Wskutek niewłaściwej ekstrapolacji kryteriów wiedzy socjologicznej dochodzi się – jak już zaznaczyłem – do zrzucenia na społeczeństwo wszelkich win, od których uwalnia się jednostkę. Podobnie pewien rodzaj antropologii kulturalnej, poprzez wyolbrzymianie skądinąd niezaprzeczalnych uwarunkowań i wpływów środowiskowych i historycznych oddziałujących na człowieka, nazbyt ogranicza jego odpowiedzialność, nie uznając, że człowiek jest zdolny do wykonywania aktów prawdziwie ludzkich, a zatem nie uznaje możliwości popełnienia grzechu”³¹.

A zatem dobre samopoczucie staje się ważniejsze od kryterium prawdy. W efekcie dążenie do postrzegania siebie w utopijnych ramach doskonałości skutkuje wypieraniem poczucia grzechu z własnej świadomości. W imię niewłaściwie pojętego kreowania własnego wizerunku osłabia się wrażliwość swego sumienia na zło mo-

³¹ Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, art. cyt., s. 227.

ralne³². Ostatecznie prowadzi to do ucieczki od prawdy o sobie samym i od odpowiedzialności za popełnione czyny.

Kolejną psychologiczną przyczyną zatracania świadomości grzechu jest tzw. utylitaryzm etyczny. Głównym postulatem owej teorii etyczno-filozoficznej jest dążenie do poszukiwania szczęścia w stopniu maksymalnym. Choć postulat sam w sobie wydaje się nie implikować negatywnych postaw, to jednak współcześnie niesie za sobą niemałe zagrożenie³³. Obecnie bowiem szczęście jest postrzegane jako dążenie do intensyfikacji przyjemności i doznań. Takie pojmowanie szczęścia prowadzi zwykle do kontestowania obiektywnych norm etycznych. Jan Paweł II wskazał na to niepokojące zjawisko chociażby w liście skierowanym do rodzin: „Motywacją etycznego utylitaryzmu jest – jak wiadomo – intensywne poszukiwanie szczęścia w stopniu maksymalnym. Jednakże to «utyliitarystyczne szczęście» bywa pojmowane tylko jako przyjemność, jako doraźne zaspokojenie, które «uszcześliwia» poszczególne jednostki bez względu na obiektywne wymagania prawdziwego dobra. Cały ten program utylitaryzmu, związany z indywidualistycznie zaprogramowaną wolnością – wolnością bez odpowiedzialności – jest antytezą miłości, również jako wyrazu ludzkiej cywilizacji, jej całościowego i spójnego kształtu”³⁴.

Jeżeli więc dążenie do przyjemności staje się celem samym w sobie, to wówczas wszelkie obiektywne normy ograniczające to dążenie są postrzegane jako źródło zagrożenia dla własnego pozornego szczęścia. Zgodnie z taką logiką myślenia np. miłość fizyczna jest ukazywana jako poszukiwanie samego siebie, własnego zadowolenia. Seksualność nie ma tutaj bynajmniej nic wspólnego z daniem siebie, lecz jest rozumiana jako dążenie do osobistej, hedonistycznej satysfakcji. W tej dziedzinie pojawia się dzisiaj wiele zasługujących na moralne potępienie czynów i postaw, takich jak np. nadużycia seksualne wobec nieletnich (zwłaszcza pedofilia), prostytutka i pornografia³⁵. Te dysfunkcyjne zachowania, za którymi kryją się nierzadko głębokie zaburzenia osobowości, uderzają przede wszystkim w najsłabszych: kobiety i dzieci. Nigdzie indziej redukcja osoby do rzeczy nie jest tak bardzo widoczna jak w wymienionych wyżej rodzajach seksualnego wyzysku. Dominacja hedonistycznej wizji szczęścia prowadzi nawet do tego, że jej zwolennicy domagają

³² Przykładem takiego postępowania jest kontestowanie zobowiązania wierności małżeńskiej przez osoby żyjące w powtórnych związkach bądź też dyskredytowanie wartości celibatu pośród duchownych, którzy porzucili stan kapłański. Jest to podświadoma próba zdjęcia z siebie odpowiedzialności za popełnione czyny, pragnienie usprawiedliwienia popełnionego grzechu we własnych oczach.

³³ „Pragnienie, by żyć lepiej, nie jest niczym złym, ale błędem jest styl życia, który wyżej stawia dążenie do tego, by mieć aniżeli być, i chce więcej mieć nie po to, aby bardziej być, lecz by doznać w życiu jak największej przyjemności”. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Wrocław 1991, s. 75.

³⁴ Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, Poznań 1994, s. 49.

³⁵ Por. S. Gaworek, *Utracony blask*, dz. cyt., s. 84.

się legalizacji dewiacji seksualnych³⁶ oraz zanegowania wartości zabezpieczających miłość małżeńską, takich jak wierność i nierozzerwalność małżeńska. Na gruncie tak rozumianego szczęścia pojawiło się również pojęcie tzw. wolnej miłości, której głównym wyznacznikiem jest kierowanie się tzw. prawdziwym uczuciem. Za tak rozumianą miłością jako intensywnej emocji kryje się sugestia, aby zawsze iść za nią niezależnie od podjętych uprzednio zobowiązań. Taka postawa pozornie ma służyć miłości „wolnej”, chociaż w rzeczywistości czyni człowieka niewolnikiem tego, co św. Tomasz nazywa „passiones animae”³⁷ – niewolnikiem ludzkich namiętności i instynktów. Iluzja „wolnej miłości” wykorzystuje ludzkie słabości, buduje pewną scenerię szlachetności za pomocą różnych środków uwodzenia i doraźnej aprobaty opinii publicznej. W ten sposób usiłuje ona zagłuszyć moralne wyrzuty prawego sumienia i stworzyć moralne alibi. Nie bierze jednak pod uwagę wszystkich konsekwencji, zwłaszcza gdy bolesną cenę oprócz małżonka płacą za nią dzieci, które zostają pozbawione własnego ojca lub matki³⁸. Za tą hedonistyczną postawą kryje się w rzeczywistości pragnienie łatwego życia i szczęścia, pozbawionego obiektywnych wymogów prawdziwego dobra. Pociąga ona za sobą swoisty kult ciała, które staje się jedynie podmiotem dostarczania zmysłowych doznań i przeżyć stanowiących miarę niewłaściwie pojętej szczęśliwości. W konsekwencji wszystko to, co sprzeciwia się tak rozumianemu dążeniu do szczęścia, jest przez propagatorów utylitarystycznej i hedonistycznej wizji życia postrzegane jako zagrożenie. Największym wrogiem staje się dla nich prawo moralne stawiające granicę opisanym wyżej nadużyciom. I dlatego dążą oni do wyparcia ze świadomości ludzi poczucia grzechu, aby „wyzwolnić” ich od fałszywego, w ich mniemaniu, poczucia winy.

Widać więc, że czynniki psychologiczne mają znaczący wpływ na utratę świadomości grzechu. Zarówno dążenie do kreowania pozytywnego wizerunku samego siebie, jak i do łatwego i wygodnego życia powodują odrzucenie kryterium obiektywnej prawdy wyznaczającej porządek moralny. W obu opisanych wyżej przypadkach obiektywna prawda o dobru i złu moralnym jest widziana jako zagrożenie dla autorealizacji. Poczucie grzechu staje się przeszkodą do spełnienia różnych niemoralnych dążeń i pragnień, stąd presja, zwłaszcza ze strony zwolenników nowych ideologii, takich chociażby ruch LGBT, by je całkowicie wyprzeć ze świadomości moralnej człowieka. Natomiast wszystko, co przypomina o istnieniu zła i grzechu, a przede wszystkim Kościół katolicki, który samym swoim nauczaniem budzi wyrzuty sumienia, należy zanegować i odrzucić jako czynniki hamujące samorealizację współczesnego człowieka.

³⁶ Przykładem są postulaty dążące do legalizacji pedofilii jako jednej z „nowych orientacji seksualnych”. Zob. pch24.pl/legalizacja-pedofilii--ostatnie-stadium-moralnego-upadku--opinia-,65453,i.html [dostęp 29 IX 2020 r.].

³⁷ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia*, London 1967, s. 16.

³⁸ Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, dz. cyt., s. 49.

Odpowiedź św. Tomasza na zanik świadomości grzechu

Po wskazaniu i omówieniu zasadniczych przyczyn utraty świadomości grzechu przez ludzi żyjących w obecnych czasach, należy teraz, opierając się na myśli św. Tomasza z Akwinu, podjąć próbę znalezienia dróg prowadzących do odwrócenia tego pogłębiającego się kryzysu. Warto przyjrzeć się najpierw podstawowym założeniom myślowym Doktora Anielskiego i zasadniczym wnioskom z nich wynikającym.

Powrót do realizmu i obiektywizmu poznawczego

Gdy przyjrzeć się bliżej opisanym wyżej przyczynom utraty świadomości grzechu, bez trudu da się zauważyć, że ich wspólnym mianownikiem jest odrzucenie kryterium prawdy obiektywnej. Zakwestionowanie możliwości poznania prawdy obiektywnej i uniwersalnej prowadzi w konsekwencji do odrzucenia także moralności opartej na koncepcji prawa naturalnego, a więc na istnieniu wartości obiektywnych. W ten sposób człowiek sam dla siebie staje się wyznacznikiem moralności, decydując o tym, co jest dobre, a co złe. Indywidualnemu sumieniu przyznaje się wówczas przywilej nieomylnego osądu moralnego. To jednostka decyduje o tym, co jest dla niej dobrem, a co złem. Takie jednak postrzeganie moralności prowadzi do dominacji postaw skrajnie subiektywistycznych. W efekcie, zwłaszcza w odniesieniu do stanowienia prawa, niemożliwe staje się odwołanie do jakichkolwiek obiektywnych, powszechnie obowiązujących norm etycznych, gdyż wszystko staje się względne, zależne od interpretacji indywidualnego podmiotu. W starożytności prekursorami takiego subiektywistycznego podejścia byli sofisci, a w szczególności Protagoras z Abdery, autor sentencji „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”, która stała się swoistą *magna charta* subiektywizmu³⁹. Przyczyną dominacji tego typu subiektywistycznego postrzegania świata w czasach współczesnych jest głównie kryzys myślenia w duchu realistycznego nurtu filozofii klasycznej, poszukującego ostatecznego wyjaśnienia rzeczywistości. Kryzys ten rozpoczął się w okresie odrodzenia, spotęgował się zaś w czasach nowożytnych, zwłaszcza po opublikowaniu dzieł Kartezjusza. To właśnie ten myśliciel twierdził, że fundamentu prawdziwej nauki należy szukać nie w świecie zewnętrznym, lecz w człowieku, nie w przedmiocie, lecz w podmiocie, nie w materii, lecz w świadomym duchu. A więc to nie rzeczywistość pozapodmiotowa ma być punktem wyjścia, lecz sam podmiot i jego myśl: „cogito ergo sum”. W tym kartezjańskim odrzuceniu poszukiwania prawdy w świecie obiektywnym, pozapodmiotowym i skierowaniu uwagi na indywidualne „ja”, na to, co w sposób wyraźny jawi się w jego wnętrzu, należy dopatrywać się źródła współczesnych subiektywistycznych horyzontów myślenia.

³⁹ Por. S. Gaworek, *Utracony blask*, dz. cyt., s. 169.

Św. Tomasz z Akwinu odrzucał stanowczo stanowisko subiektywistyczne. Stał on na stanowisku realizmu i obiektywizmu poznawczego. Jego zdaniem w punkcie wyjścia wszelkiego poznania znajdują się rzeczy jednostkowe, istniejące realnie poza podmiotem poznającym, dostępne poznawczo człowiekowi poprzez doświadczenie zmysłowe. Innymi słowy, Akwinata uważa, że prawda o rzeczywistości znajduje się poza podmiotem poznającym. Człowiek prawdy nie tworzy, lecz ją odkrywa, poznając realnie istniejącą rzeczywistość. Zdecydowanie zatem św. Tomasz odrzuca zarówno relatywizm, jak i subiektywizm poznawczy, opowiadając się za arystotelesowską zasadą, wedle której całe ludzkie poznanie jest pochodzenia empirycznego: „*nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*”⁴⁰. Dzięki poznaniu zmysłowemu eksplikowanemu później w poznaniu umysłowym rzeczywistość odsłania się człowiekowi w konkretnych jednostkowych istnieniach, które składają się na jej różnorodność i ontyczne bogactwo⁴¹. Człowiek w swoim najbardziej podstawowym doświadczeniu egzystencjalnym uświadamia sobie fakt istnienia poszczególnych bytów, a następnie poprzez kolejne akty poznania nawiązuje coraz głębszy kontakt z światem rzeczywistym. W ten sposób świat bytów realnych stopniowo otwiera się przed człowiekiem, który pragnie poznawać je coraz lepiej, aż do zidentyfikowania tych czynników, które tłumaczą ich istnienie i naturę w sposób ostateczny. W tym realistycznym poznaniu najważniejszy jest bezpośredni kontakt z rzeczywistością, z którego później wypływają sądy afirmujące istnienie bytów realnych⁴². Tylko takie realistyczne podejście gwarantuje możliwość poznawania i dogłębnego wyjaśniania świata. Dochodzi ono do głosu na gruncie takiego poznania metafizycznego, które nie zatrzymuje się na samym poznaniu zmysłowym, lecz prowadzi do metodycznego poszukiwania przyczyn tego, co istnieje. W poszukiwaniu tym metafizyka realistyczna posługuje się głównie rozumowaniem redukcyjnym. W tego typu rozumowaniu dla znanego prawdziwego następstwa szuka się uzasadniającej go racji. Rozumowanie zatem przechodzi tu od skutku do przyczyny. Taki przebieg procesu myślowego zakłada nieustanny i bezpośredni kontakt z rzeczywistością, a więc z tym, co jawi się poznaniu jako realnie istniejące, ponieważ zgodnie z klasyczną definicją prawdy tylko obiektywna rzeczywistość może ostatecznie weryfikować prawdziwość sądów ludzkich o niej samej, a więc o tym, co istnieje niezależnie od naszego poznania, a co się nie tłumaczy samo przez się, lecz domaga się wskazania ostatecznych racji swego istnienia i swej tożsamości⁴³.

⁴⁰ „Nie ma w intelekcie niczego, czego przedtem nie było w zmyśle”. I dalej: „W Bogu jednak nie można przyjmować poznania zmysłowego, gdyż jest ono materialne”. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998, s. 82.

⁴¹ „Każdy byt o tyle jest poznawalny, o ile jest w istności (*in actu*)”. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1, *O Bogu*, London 1975, s. 196.

⁴² É. Gilson, *Byt i istota*, tłum. B. Eska, J. Nowak, Warszawa 1962, s. 218–219.

⁴³ „Otóż nie jest rzeczą możliwą, by istnienie danej rzeczy było skutkiem działania jej formy lub istoty; forma czy też istota nie mogą być przyczyną sprawczą istnienia, wówczas

Widać zatem, że w świetle doktryny św. Tomasza odpowiedzią na współcześnie dominującą mentalność subiektywistyczną winien być powrót do realizmu i obiektywizmu poznawczego, a więc do takiej filozofii, dla której punktem wyjścia jest realnie istniejąca rzeczywistość pozapodmiotowa. Tylko w ten sposób człowiek jest w stanie otworzyć się na poszukiwanie prawdy gwarantującej porządek moralny w świecie.

Bóg jako źródło prawa moralnego

Na początku niniejszego artykułu stwierdzono, że główną przyczyną zatracania poczucia grzechu jest kryzys wiary. Bardzo często przejawia się on w postaci agnostycyzmu religijnego, a więc pewnego przekonania o niemożności racjonalnego udowodnienia faktu istnienia Boga. Agnostycyzm ów jest w gruncie rzeczy przejawem kryzysu rozumu mającego swoje źródło w opisanym wyżej odejściu od realistycznego myślenia, którego punktem wyjścia jest istniejąca rzeczywistość.

Św. Tomasz jest zupełnie innego zdania niż zwolennicy agnostycyzmu. W *Sumie teologicznej* twierdzi on, że fakt istnienia Boga jest oczywistością samą w sobie, lecz nie jest czymś oczywistym dla czytelnika, dlatego istnienia Boga należy dowieść⁴⁴. Przedstawia on pięć dowodów zwanych drogami, które każdego, kto podejmuje uczciwą wędrówkę intelektualną, winny doprowadzić do stwierdzenia, że Bóg istnieje. Drogi te mają charakter aposterioryczny: wychodzą od bytów przygodnych, poznawalnych zmysłami i na drodze myślenia redukcyjnego prowadzą do uznania faktu istnienia przyczyny pierwszej – Boga. Natura bytów przygodnych, ich ontyczna niesamowystarczalność wskazuje pośrednio na istnienie Boga. Dzięki naturalnemu światłu rozumu człowiek może osiągnąć poznanie istnienia Boga jako owoc refleksji nad stworzeniami i ich stosunkiem do Stwórcy. To Jego istnienie nie jest czymś otrzymanym, zależnym od istnienia innych bytów, lecz jest czymś, co istnieje samo przez się (*ipsum esse subsistens*)⁴⁵. „Bóg nie tylko jest swoją istotą [...], ale co więcej, Bóg jest samym istnieniem”⁴⁶. Św. Tomasz stwierdza ponadto, że rozum

bowiem rzecz byłaby sama dla siebie przyczyną i sama siebie powoływałaby do istnienia, a to jest niemożliwe. Każda więc rzecz, której istnienie nie utożsamia się z istotą, otrzymuje to istnienie od innej rzeczy. Wszystko, co zawdzięcza swe istnienie czemu innemu, sprowadza się w końcu jako do swej przyczyny do tego, co istnieje samo przez się”. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, tłum. W. Sieńko, Warszawa 1978, s. 13.

⁴⁴ „Dico ergo quo haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est: quia praedicatum est idem cum subiecto: Deus enim est suum esse, ut infra patebit (q. 3, a. 4). Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota: sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus”. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1, dz. cyt., s. 78.

⁴⁵ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 648.

⁴⁶ „Dicendum quo Deus non solum est sua essentia, [...] sed etiam suum esse”. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1, dz. cyt., s. 93.

ludzki jest w stanie wznieść się nie tylko do poznania tego, że Bóg jest, lecz także do tego, jaki jest. Jest w stanie poznać niektóre przymioty Jego natury, np. że jest On bytem najdoskonalszym, niezmiennym, że jest pierwszą przyczyną, że jest nieskończony, wieczny i wszechwiedzący itd. Zdaniem Akwinaty poznanie istnienia Boga i Jego natury jest koniecznym zwieńczeniem i ukoronowaniem metafizycznego poznania rzeczywistości⁴⁷. Według Doktora Anielskiego człowiek dzięki wysiłkowi intelektualnemu jest w stanie od poznania rzeczy stworzonych, poznawalnych zmysłami, dojść do uznania faktu istnienia Boga. W ten sposób św. Tomasz wykazuje, że agnostycyzm negujący możliwość poznania Boga jest w dużej mierze kryzysem rozumu, a drogą do jego przewyciężenia jest powrót do realizmu poznawczego.

Św. Tomasz prowadzi również refleksję nad stosunkiem stworzeń do Stwórcy, nad tym, jak istnienie Boga uobecnia się w świecie bytów stworzonych. Zauważa on, że Bóg, stwarzając, a więc udzielając swojego istnienia bytom przygodnym, nadał im pewną celowość i porządek istnienia, co Akwinata nazywa prawem wiecznym. W każdym istniejącym bycie odzwierciedla się ów porządek nadany przez Boga stworzonemu przez siebie światu. Ostatecznym celem owego zamysłu jest poznanie Boga jako bytu absolutnego, który jest uzasadnieniem dla wszelkiego istnienia i działania⁴⁸.

⁴⁷ „Celem każdej substancji obdarzonej umysłem, nawet najniższej, jest umysłowe poznanie Boga. Wykazaliśmy bowiem powyżej, że ostatecznym celem, do którego dążą wszystkie byty, jest Bóg. Intelkt ludzki zaś, chociaż jest najniższy w porządku substancji umysłowych, jest jednak wyższy od wszystkich, które nie posiadają intelektu. Skoro więc szlachetniejsza substancja nie może mieć mniej szlachetnego celu, Bóg będzie celem także dla intelektu ludzkiego. Każdy zaś byt poznający umysłowo osiąga swój cel ostateczny przez to, że go poznaje umysłowo, jak wykazaliśmy. A zatem przez poznanie umysłowe intelekt ludzki dochodzi do Boga jako do celu. A zatem poznanie Boga w sposób umysłowy (*cognoscere Deum intelligendo*) jest celem ostatecznym każdej substancji obdarzonej umysłem”. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami*, t. 2, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007, s. 78.

⁴⁸ „Jak w każdym twórcy istnieje wprawdzie pomysł tego, co on zamierza skutecznie, tak również w każdym zarządzającym musi istnieć wprawdzie pomysł porządku tego wszystkiego, co mają czynić wszyscy podlegający jego rządowi. A jak pomysł rzeczy, których twórca chce dokonać, zwie się sztuką lub wzorcem tychże rzeczy, tak również pomysł znajdujący się w umyśle zarządzającego ustanawiający porządek w czynnościach rzeczy, które mu podlegają, ma istotne cechy prawa [...]. Otóż Bóg jest stwórcą wszystkich rzeczy przez swoją mądrość. Ma się On przeto do tych rzeczy tak, jak się ma każdy twórca do rzeczy przez siebie dokonanych. [...] Jest także rządcą wszystkich czynności i poruszeń, jakie wykonują poszczególne stworzenia. [...] Stąd też jak pomysł Bożej mądrości, poprzez który wszystko zostało stworzone, ma istotne znamię sztuki, prawzoru lub idei, tak również pomysł Bożej mądrości poruszający wszystko ku właściwemu celowi, ma istotne znamię prawa. W myśl tego prawa wiecznego jest niczym innym jak pomysłem Bożej mądrości, o ile ona nadaje kierunek wszystkim czynnościom i poruszeniom”. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, dz. cyt., s. 38.

Łatwo zatem dojść do wniosku, że prawo wieczne jest niezmiennym porządkiem istnienia ustanowionym przez Boga. Zdaniem Akwinaty każdy byt mający zdolność używania rozumu jest w stanie odczytać to prawo i respektować jego normy⁴⁹. Uważa on, że każde prawo stanowione winno być zapodmiotowane w prawie wiecznym: „Ponieważ prawo wieczne jest istniejącym w umyśle najwyższego rządzącego pomysłem rządzenia, dlatego wszystkie pomysły rządzenia, które znajdują się w niższych rządzących, muszą pochodzić od prawa wiecznego. Te zaś pomysły niższych rządzących są prawami, a chodzi o wszelkie inne prawa, poza prawem wiecznym. Stąd też wszystkie prawa o tyle pochodzą od prawa wiecznego, o ile pochodzą z rozumu należycie ustawionego. Z tego to powodu Augustyn wyraził się: «W prawie doczesnym nie ma niczego sprawiedliwego i legalnego, czego by ludzie nie wywiedli od prawa wiecznego»⁵⁰.

Jeżeli więc prawo wieczne jest początkiem wszelkiego innego prawa, oznacza to, że także prawo moralne, wskazujące obiektywną normę postępowania, jest w nim zapodmiotowane⁵¹. Dla św. Tomasza to Bóg – jako Twórca prawa wiecznego – jest ostatecznie także źródłem prawa moralnego, nie zaś indywidualny podmiot, jak twierdzą zwolennicy subiektywizmu filozoficznego.

Prawo naturalne jako antidotum na współczesny relatywizm

Jak to już pokazano, św. Tomasz stoi na gruncie realistycznej wizji świata. Według niego człowiek nie jest twórcą rzeczywistości, ponieważ jest ona wcześniejsza niż jego poznanie i jego indywidualne istnienie. Uważa on, że jako byty rozumne ludzie są zdolni do tego, by kierować zarówno swoim poznawaniem rzeczywistości, jak i swoim działaniem, które wywiera na nią różnorodny wpływ. Zdolność postrzegania rzeczywistości taką, jaka jest, oraz zdolność do racjonalnego rozumowania

⁴⁹ „W dwojaki sposób dana rzecz może być poznana: albo w samej sobie, albo w swoim skutku, w którym znajduje się jakieś jej podobieństwo, tak jak poznaje się słońce po jego promieniowaniu, chociaż nie widzi się samej jego substancji. [...] Natomiast wszelkie rozumne stworzenie może je poznać po jego większym lub mniejszym promieniowaniu, tj. udzielaniu się. Wszelkie bowiem poznanie prawdy jest jakimś promieniowaniem i udzielaniem się prawa wiecznego, które według Augustyna jest prawdą niezmienną. Wszyscy zaś w jakiś sposób poznają prawdę; przynajmniej co do pierwszych bardzo ogólnych zasad prawa naturalnego. Gdy chodzi o inne prawdy, to jedni mają większy udział w poznawaniu prawdy, a inni mniejszy. Zależnie też od tego więcej lub mniej poznają prawo wieczne”. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, dz. cyt., s. 40.

⁵⁰ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, dz. cyt., s. 42.

⁵¹ „Jak przeto człowiek, wydając stanowcze zlecenie, wraza człowiekowi sobie poddanemu jakąś wewnętrzną zasadę postępowania, tak również i Bóg wraza całej naturze zasady właściwego jej postępowania. I w ten sposób mówi się o Bogu, że On nakazuje całej naturze, stosownie do słów psalmisty: *Nadał jej prawo, które nie przemienie*. Z tego też powodu podlegają prawu wiecznemu wszystkie ruchy i czynności całej natury”. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, dz. cyt., s. 47.

staje się drogą, która prowadzi do przekonania o istnieniu Boga jako Stwórcy wszelkich istniejących bytów. Poznanie to prowadzi z kolei do odkrycia pewnego porządku wpisanego w obiektywnie istniejącą rzeczywistość, który św. Tomasz nazywa prawem wiecznym. Człowiek jako stworzenie rozumne został przez Stwórcę uzdolniony do uczestniczenia w prawie wiecznym. Innymi słowy, człowiek ma zdolność rozpoznania prawa naturalnego oraz jest zdolny do postępowania zgodnie z jego normami. Prawo naturalne bowiem – tak jak je definiuje św. Tomasz – to „udział prawa wiecznego w stworzeniu rozumnym”⁵². Do tego poglądu Doktora Anielskiego nawiązuje chociażby poniższy tekst zawarty w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*: „Człowiek uczestniczy w mądrości i dobroci Stwórcy, który przyznaje mu panowanie nad jego czynami i zdolność kierowania sobą ze względu na prawdę i dobro. Prawo naturalne wyraża pierwotny zmysł moralny, który pozwala człowiekowi rozpoznać rozumem, czym jest dobro i zło, prawda i kłamstwo”⁵³. Innymi słowy, prawo naturalne, jako uczestniczenie w mądrości Boga, pozwala człowiekowi odczytać, co jest moralnym dobrem, a co złem, mimo że nie jest on w stanie poznać go w stopniu absolutnym⁵⁴.

Powyższe odczytanie prawa naturalnego św. Tomasz wyprowadza z zasady działania ukierunkowanego na dobro: „Jak zaś byt jest tym, co jako istotnie pierwsze rozum pojmuje, tak dobro jest tym, co jako pierwsze pojmuje rozum praktyczny, który jest nastawiony na działanie. każdy bowiem działający działa dla celu, który ma znamiona dobra. I dlatego pierwsza zasada, jaką kieruje się rozum praktyczny, opiera się na pojęciu dobra. Brzmi ona: dobrem jest to, czego wszystko pożąda i ku czemu dąży. Zatem pierwsze przykazanie prawa jest takie: dobro należy czynić i dążyć doń, a zła należy unikać. Na tym opierają się wszystkie inne przykazania prawa natury: tak mianowicie, żeby do przykazań prawa naturalnego należały te wszystkie inne nakazy czynienia i unikania, które rozum praktyczny w naturalny sposób uznaje za dobre dla człowieka. A ponieważ dobro jest celem, a zło jest tego przeciwieństwem, dlatego wszystko to, ku czemu człowiek ma naturalną skłonność, rozum w naturalny sposób pojmuje jako dobro i w następstwie uważa, że należy czynnie ku niemu dążyć, a przeciwieństwo tego uznaje za zło i każe go unikać”⁵⁵.

Tak więc człowiek podejmuje działanie ze względu na cel, który jawi mu się jako dobro. Nawet gdy czyni on obiektywne zło, czyni je dlatego, że rozpoznał w nim jakieś dobro. W tym sensie prawo naturalne jest wyrazem ogólnej zasady,

⁵² Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, dz. cyt., s. 21.

⁵³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., s. 461.

⁵⁴ „[...] Nikt z żyjących nie może poznać prawa wiecznego takim, jakim ono jest w samym sobie. W ten sposób mogą je poznać tylko święci w niebie, którzy widzą Boga w Jego istocie. Natomiast wszelkie rozumne stworzenie może je poznać po jego większym lub mniejszym promieniowaniu, tj. udzielaniu się. Wszelkie bowiem poznanie prawdy jest jakimś promieniowaniem i udzielaniem się prawa wiecznego, które według Augustyna jest prawdą niezmienną”. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, dz. cyt., s. 40.

⁵⁵ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, dz. cyt., s. 55.

że dobro należy czynić, a zła unikać. Człowiek za pomocą światła rozumu, który umożliwia mu najbardziej całościowe i dogłębne poznanie rzeczywistości, rozpoznaje konkretną treść prawa naturalnego⁵⁶. W szczególności sposób rozpoznania to dokonuje się w sądzie sumienia. Jednakże prawda prawa naturalnego będzie dostępna człowiekowi wówczas, gdy odkryje, kim naprawdę jest, że jest realnie kimś więcej niż tylko częścią wspólnoty. Takie personalistyczne spojrzenie na istotę ludzką jest gwarantem właściwego odczytania prawdy zawartej w prawie naturalnym⁵⁷.

Widać zatem wyraźnie, że św. Tomaszowi obcy jest pesymizm poznawczy. Jednocześnie jednak zdaje on sobie sprawę z niedoskonałości ludzkiego rozumu, który poznawanej rzeczywistości nie jest w stanie poznać adekwatnie i wobec tego musi stale podejmować wysiłek, by poznawać ją coraz lepiej i głębiej. Innymi słowy, nigdy nie powinien on zamykać się poznawczo w swoich utartych pojęciach na temat dobra i zła, jest to bowiem temat, który wymaga stałego intelektualnego namysłu⁵⁸. O zasadniczej zdolności wszystkich ludzi do rozpoznawania prawa naturalnego oraz o tym, że zdolność ta nieraz ulega w nich zmąceniu, mówi św. Tomasz na początku swojego komentarza do Dekalogu w *Wykładzie pacierza*: „Prawo natury jest niczym innym jak światłem w rozumu, wszczepionym nam przez Boga, dzięki któremu wiemy, co należy czynić i czego unikać. To światło i to prawo dał nam Pan Bóg w chwili stworzenia [...]. Każdy na przykład wie, że jeśli nie chce, by jemu coś czyniono, to sam drugiemu nie powinien tego czynić”⁵⁹. Nikt zatem nigdy nie jest całkowicie odcięty od możliwości obiektywnego rozpoznawania dobra i zła.

Św. Tomasz zatem uważa, że normy prawa naturalnego są niezmiennie i obowiązujące wszystkich ludzi, ponieważ natura ludzka pozostaje zawsze taka sama⁶⁰. Co więcej, człowiek na mocy własnego wysiłku intelektualnego jest w stanie owe odwieczne prawa odczytać. Powrót do tej nauki św. Tomasza odwołującej się do koncepcji niezmiennego prawa natury może być odpowiedzią na współczesne nurty relatywistyczne, podważające możliwość odczytywania prawdy obiektywnej.

Zakończenie

Współczesna utrata świadomości grzechu ma swe główne źródło w ateistycznej wizji świata będącej przejawem kryzysu wiary, z jakim od pewnego czasu boryka się cywilizacja zachodnia. Odrzucenie faktu istnienia Boga pociąga za sobą konsekwen-

⁵⁶ „Prasumienie zwie się prawem naszej myśli, gdyż jest sprawnością, która w swoim przedmiocie obejmuje przykazania prawa naturalnego; a te są pierwszymi zasadami ludzkiego postępowania”. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, dz. cyt., s. 52–53.

⁵⁷ J. Salij, *Prawo naturalne i prawa stanowione w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 16 (2007), nr 2, s. 105.

⁵⁸ J. Salij, *Prawo naturalne...*, art. cyt., s. 106.

⁵⁹ Tomasz z Akwinu, *Wykład pacierza*, tłum. W. Giertych, K. Suszyło, M. Starowieyski, Poznań 1987, s. 101.

⁶⁰ R. de Mattei, *Dyktatura relatywizmu*, dz. cyt., s. 65.

cje w postaci relatywistycznego postrzegania rzeczywistości, błędnej koncepcji Kościoła czy też dążenia do kreowania własnego wizerunku za cenę odstąpienia od obiektywnej prawdy o swoich czynach. Wszystkie te czynniki współprzyczyniają się do współczesnej utraty świadomości grzechu. Doktryna św. Tomasza może stanowić jednak antidotum na chorobę duszy współczesnego człowieka, jaką jest bez wątpienia zanik świadomości grzechu. Droga prowadząca do odwrócenia nasilającego się kryzysu wiary i upadku moralności winna rozpocząć się od powrotu do realizmu i obiektywizmu poznawczego. Punktem wyjścia do poznania i działania winna być zawsze realnie istniejąca rzeczywistość, a nie subiektywistyczne spojrzenie jednostki. Tylko w ten sposób człowiek jest w stanie otworzyć się na poszukiwanie prawdy będącej gwarantem porządku moralnego w świecie. Próba przezwyciężenia kryzysu związanego z utratą poczucia grzechu winna oznaczać również konieczność powrotu to teistycznej wizji świata, w której Bóg stanowi punkt odniesienia dla całej rzeczywistości, zarówno jako jej pierwsza przyczyna, jak i jej ostateczny cel. Taki powrót do teistycznej wizji świata nie jest możliwy bez powrotu do metafizyki realistycznej. Albowiem kryzys wiary jest przede wszystkim kryzysem rozumu niezdolnego do koherentnego myślenia i wyciągania metafizycznych wniosków ukazujących obiektywny stan rzeczy. Ostatecznie powrót do realizmu i obiektywizmu poznawczego oraz do teistycznej wizji świata powinien skutkować powrotem do respektowania norm prawa naturalnego, z których człowiek jest w stanie wyprowadzić szczegółowe wnioski o dobru i złu moralnym własnego postępowania.

Bibliografia

Źródła drukowane

Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Wrocław 1991.

Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, Poznań 1994.

Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej Anieli Salawy, odprawionej na Rynku Głównym (Kraków, 13 sierpnia 1991)*, opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/50krakow_13081991.html [dostęp: 28 IX 2020 r.].

Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, w: *Adhortacje Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996.

Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Wrocław 1993.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2002.

Pius XII, *Summi pontificatus*, Warszawa 1998.

Ratzinger J., *Ku „dojrzałości” wiary w Chrystusa. 18 IV 2005 – Homilia kard. Josepha Ratzingera podczas Mszy św. „pro eligendo Romano Pontifice”*, opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/inne/ratzinger_proeligendo_18042005.html [dostęp: 28 IX 2020 r.].

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–166.

Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, tłum. W. Sieńko, Warszawa 1978.

Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch, London 1986.

Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 1, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003; t. 2, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007.

Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, San Paolo 1988.

Tomasz z Akwinu, *Wykład pacierza*, tłum. W. Giertych, K. Suszyło, M. Starowieyski, Poznań 2005.

Opracowania

Barber B., *Skonsumowani*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2009.

Fromm E., *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 2008.

Gaworek S., *Utracony blask*, Warszawa 2011.

Gilson É., *Byt i istota*, tłum. B. Eska, J. Nowak, Warszawa 1962.

Heath R., *Ukryta moc reklamy. Co tak naprawdę wpływa na wybór marki?*, tłum. A. Nowak, Gdańsk 2006.

Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.

Mattei R. de, *Dyktatura relatywizmu*, tłum. P. Tobała-Pertkiewicz, E. Turlińska, Warszawa 2009.

Ratzinger J., *Bóg i świat*, tłum. G. Sowiński, Karków 2005.

Ratzinger J., *Nowa pieśń dla Pana*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005.

Ratzinger J., *Raport o stanie wiary*, tłum. Z. Oryszyn, Warszawa-Struga, 1986.

Salij J., *Prawo naturalne i prawa stanowione w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26 (2007), nr 2, s. 103–110.

Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000.

Streszczenie

Współcześnie, zwłaszcza w Europie, można zaobserwować postępującą fragmentaryzację społeczną i pogłębiającą się w szybkim tempie sekularyzację. W efekcie źródła moralności, takie jak rodzina, szkoła i Kościół, zaczęły stopniowo tracić właściwe im autorytatywne znaczenie. To z kolei prowadzi do postaw skrajnie subiektywistycznych. Dlatego kolejnym następstwem wymienionych wyżej procesów jest utrata świadomości grzechu. Źródłem znieczulenia moralnego jest pogłębiający się

kryzys wiary, dominowanie postaw subiektywistycznych, niewłaściwa koncepcja Kościoła. Współczesny człowiek przestaje poszukiwać niezmiennych norm moralnych, które kształtowały społeczeństwa europejskie przez stulecia, ponieważ sam dla siebie staje się ich wyznacznikiem.

Wciąż aktualna nauka św. Tomasza z Akwinu przynosi antidotum na bolączki dręczące współczesnego człowieka. Powrót do realizmu i obiektywizmu poznawczego jako właściwego sposobu postrzegania rzeczywistości oraz akceptacja osoby Boga będącego autentycznym źródła prawa moralnego są drogami powrotu do odzyskania utraconej świadomości grzechu.

Słowa klucze: grzech, relatywizm, moralność, prawo naturalne, świadomość, natura

Saint Thomas Aquinas' Answer to the Contemporary Loss of the Consciousness of Sin

Summary

Currently, especially in Europe, we are dealing with progressive and rapidly deepening secularization. As a result, the sources of morality, i.e., family, school, and the Church have gradually begun to lose their authoritative significance. This, in turn, leads to extremely subjective attitudes. Therefore, the loss of the consciousness of sin is another consequence of the above-mentioned processes. The sources of the moral anesthesia are the deepening crisis of faith, the domination of subjective attitudes, and a wrong concept of the Church. Contemporary man ceases to seek the unchanging moral norms that have shaped European societies for centuries, because he himself wants to become their only source and determinant.

The still valid teaching of St. Thomas Aquinas brings us an antidote to the illnesses that torment modern man. The return to realism and cognitive objectivity, as the correct way of perceiving reality and the acceptance of the person of God as the authentic source of the moral law are the best ways of regaining the lost consciousness of sin.

Key words: sin, relativism, morality, natural law, awareness, nature

WYBRANE ZAGADNIENIA WPROWADZAJĄCE W TEMATYKĘ ATEIZMU

Wstęp

Ateizm uważa się za atrakcyjny temat rozważań i dyskusji naukowych ostatniej dekady. Pole zainteresowań studiów nad ateizmem pokrywa się dzisiaj z wieloma dziedzinami badań naukowych, takich jak psychologia, filozofia umysłu, socjologia religii, filozofia, antropologia i wiele innych, a mowa tu tylko o teoretycznym i metodologicznym podejściu do zagadnienia. Mając na uwadze współczesne rozpowszechnienie ateizmu i przystępując do badania tego zjawiska, należałoby sobie postawić pytanie o możliwie najlepszy punkt wyjścia do badań ateizmu jako prądu myślowego i zjawiska społecznego. Prof. Jan Woleński – jeden z czołowych przedstawicieli współczesnej filozofii w Polsce, a zarazem ateista – powiedział, że już na poziomie szkoły średniej należałoby zapoznawać młodzież z podstawowymi założeniami ateizmu. Jako lekturę obowiązkową zalecił wydaną w środowisku oksfordzkim książkę współczesnego filozofa, Juliana Baggini, *Atheism: A Short Introduction*¹. Gdy prześledzi się z kolei wypowiedzi Baggini, można odnaleźć jego rekomendacje dotyczące książek o fundamentalnym znaczeniu dla badaczy ateizmu². Są to: *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii* Davida Hume'a³, *Egzystencjalizm jest humanizmem* Jeana Paula Sartre'a⁴, *Western Atheism: Short History* Jamesa Throwera⁵, *Odczarowanie* Daniela Dennetta⁶ oraz *Atheism: The Origin of the Species* Nicka Spencera⁷. Warto dołączyć do tej listy jeszcze *Boga urojonego* Richarda Dawkinsa⁸, *Historię ateizmu* Georgesa Minois'a⁹, *Ateizm* Andrzeja Rusłana

¹ Zob. J. Baggini, *Atheism: A Very Short Introduction*, Oxford 2003.

² Zob. J. Baggini, *The best books on Atheism*, fivebooks.com/best-books/julian-baggini-on-atheism [dostęp: 6 X 2020 r.].

³ Zob. D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, tłum. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962.

⁴ Zob. J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998.

⁵ Zob. J. Thrower, *Western Atheism: Short History*, [b.m.w.] 1999.

⁶ Zob. D. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2006.

⁷ Zob. N. Spencer, *Atheism: The Origin of the Species*, London-Oxford 2014.

⁸ Zob. R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P. Szwajcer, Warszawa 2007.

⁹ Zob. G. Minois, *Historia ateizmu. Niewierzący w świecie zachodnim od jego początku do naszych czasów*, tłum. W. Klenczon, Warszawa 2019.

Nowickiego¹⁰ oraz program *An Introduction to Atheism, Secularity and Science*, opisany w 2015 r. w czasopiśmie „Science, Religion and Culture”, na który w tej pracy zwraca się szczególną uwagę.

Opracowanie choćby tylko wymienionych tu książek mogłoby stanowić przedmiot wielu opracowań lub nawet sporych rozmiarów pracy naukowej. Celem tego artykułu jest raczej przyjrzenie się temu, czy w przebadanej literaturze mogącej stanowić swoiste wprowadzenie do ateizmu powtarzają się podobne zagadnienia. Już na wstępie można zaznaczyć, że odpowiedź na postawiony wyżej problem jest twierdząca, powinna też znaleźć uzasadnienie w treści artykułu. Zostaną tu bowiem wskazane i pokrótce opisane przynajmniej trzy powtarzające się w większości przeczytanych opracowań zagadnienia: problemy terminologiczne, wpływ ateizmu na psychikę podmiotu i na społeczność, w której funkcjonuje, oraz stosunek ateistów do wiary religijnej i treści jej przekonań.

Uwagi terminologiczne

Już na samym początku w podejściu do omawianego tu zagadnienia praktycznie we wszystkich przebadanych tekstach na czoło wysuwa się znaczenie pojęcia ateizmu. I już na wstępie należałoby poczynić przynajmniej dwa spostrzeżenia. Po pierwsze, tacy autorzy, jak Thomas Coleman, Ralph Hood i John Shook zauważają obecne współcześnie w literaturze przedmiotu rozróżnienie ateizmu jako stanowiska nazwanego roboczo „teoretycznym” (ang. *atheism*) oraz ateizmu, jak go nazwano, „praktycznego” (ang. *secularism*)¹¹. Można śmiało się zgodzić z tym rozróżnieniem, zaznaczając, że znane ono było na gruncie filozofii chrześcijańskiej i teodycei już dużo wcześniej, a dwa wyróżnione i wymienione tu podejścia bywały określane jako „ateizm teoretyczny” i „ateizm praktyczny”¹². Pierwszy z nich oznacza raczej pogląd naukowy, stanowisko filozoficzne bądź światopoglądowe¹³. W tym przypadku proponuje się tu ujęcie go w uproszczeniu jako taki sposób wyjaśniania rzeczywistości, a ściślej mówiąc: wszystkiego, co jawi się w strumieniu świadomości podmiotu jako przedmiot poznania, który wyklucza działanie, a tym samym także istnienie jakiegokolwiek czynnika nadprzyrodzonego rozumianego w takim sensie, w jakim pojmują go religie. Jak stwierdza Terence Eagleton, wielu współczesnych ateistów zapewne nie zgodziłoby się z terminem „wykluczenie” obecnym w tej roboczej definicji. Łatwiejsze do przyjęcia byłoby stwierdzenie, że nie wykluczając z góry istnienia czynników nadprzyrodzonych w ich religijnym rozumieniu, nie przyjmuje się ich istnienia i działania z braku przekonujących dowodów owej

¹⁰ Zob. A.R. Nowicki, *Ateizm*, Warszawa 1964.

¹¹ T. Coleman, R. Hood, J. Shook, *An Introduction to Atheism, Secularity and Science*, „Science, Religion and Culture” 2 (2015), nr 3, s. 1.

¹² S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 2001, s. 20.

¹³ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1985, s. 8.

obecności i aktywności¹⁴. W klasycznym podejściu teoriopoznawczym taka postawa nosiłaby miano sceptycyzmu¹⁵. Postawa ta – jak zaznaczył Mieczysław Albert Krępiec – nie pozwalałaby podmiotowi zatrzymać się na niej¹⁶. Drugi z wyróżnionych tu poglądów należałoby nazwać sekularyzmem lub świeckością. Polega on na dokonywaniu różnorodnych wyborów życiowych bez uwzględniania przesłanek religijnych, ale także bez szczególnej wrogości wobec nich. Oczywiście, jak wolno mniemać, na określenie opisanej postawy życiowej i moralnej chętniej stosuje się nazwę „neutralność światopoglądowa” lub inne o podobnym polu semantycznym. Jeśli chodzi o drugie spostrzeżenie, to należy zauważyć, że myśliciele stojący na stanowisku ateizmu nie preferują traktowania ich poglądów w punkcie wyjścia jako przeciwstawienia teizmowi i religii. Starają się usilnie, aby ateizmu nie postrzegano jako cienia światopoglądu religijnego. Chodzi o to, aby nie sugerując się prefiksem terminu „a-teizm”, traktować ten pogląd jako w istocie pozytywny, a nie jedynie permanentnie zaprzeczający poglądom religijnym¹⁷. Istnieją także takie rozróżnienia, w których sekularyzm traktuje się jako odrzucanie pewnych przekonań religijnych zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej, ateizm zaś jako odrzucanie pewnych specyficznych twierdzeń teologicznych, i to w znaczeniu takim, że za ateistę uznaje się każdego, kto nie przyjął jeszcze żadnej konkretnej wersji teizmu¹⁸. Po zasygnalizowaniu spostrzeżeń związanych z nazwą „ateizm” można przejść do refleksji nad badaniem zachowania ludzkiego w kontekście wiary religijnej lub jej braku.

Współcześnie w podejściu badawczym za cel stawia się unikanie jakichkolwiek założeń oraz redukcijną definiowalność wszystkich terminów psychologicznych (a za takowy uznaje się wiarę, religię itp.) za pomocą terminów odnoszących się do zjawisk obserwowalnych¹⁹. W takim razie dla samego zdefiniowania zjawisk, które kryją się pod anglojęzycznymi nazwami *non-religion*, *secularity* albo *non-belief*, należałoby sukcesywnie powtarzać stawiane w duchu wittgensteinowskim pytanie o rozumienie tych terminów przez podmioty, za każdym razem rzucając na nie światło dostarczane przez najnowsze badania lub dowody. Dla przykładu należy zacząć od konkretnego przypadku ludzkiego działania. Niech będzie to akt zapalenia świeczki w ciemnym pokoju. Jeśli nie podano szerszego kontekstu owego pojedynczego zdarzenia, to trudno orzec, czy miało ono charakter religijny, czy nie.

¹⁴ T. Eagleton, *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2010, s. 135–136.

¹⁵ Pogląd ten opiera się na starożytnej zasadzie *izostenii*, która oznacza początkową „równosilność” wszystkich przeciwnych sobie sądów. S. Judycki, *Sceptycyzm i dowód ontologiczny*, „Analiza i Egzystencja” 11 (2005), nr 1, s. 11.

¹⁶ M.A. Krępiec, *Elementy filozofii poznania*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red. M.A. Krępiec i in., Lublin 2012, s. 380.

¹⁷ J. Baggini, *Atheism...*, dz. cyt., s. 92–93.

¹⁸ T. Coleman, R. Hood, J. Shook, *An Introduction...*, art. cyt., s. 2.

¹⁹ J. Bremer, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Kraków 2010, s. 100.

Mogło być np. przygotowaniem do medytacji nad słowem Bożym, próbą wywołania ducha bądź po prostu rozjaśnieniem pokoju, żeby znaleźć bezpieczniki i uruchomić na nowo elektryczność. W każdym razie według badaczy reprezentujących najpopularniejszy dziś kierunek filozoficzny, czyli filozofię umysłu (ang. *cognitive science*), nie istnieją zachowania, które można by nazwać pierwotnie religijnymi. Po przeanalizowaniu współczesnej literatury dotyczącej badania religii metodami filozofii umysłu do takiego wniosku doszedł Jonathan Jong w swoim artykule *On (not) defining (non) religion*: co znaczy mniej więcej *O (nie)definiowalności (nie)religii*²⁰. Podobne spostrzeżenie poczynił Ethan Quillen w swoim tekście *Discourse Analysis and the Definition of Atheism*, czyli *Dyskursywna analiza i definicja ateizmu*. Stwierdził on mianowicie, że ateizm sam w sobie, jako pojęcie, może być nazwą syntetycznie pustą²¹. Oczywiście nie przekreśla to istnienia konkretnych przykładów ateizmu jako światopoglądu poszczególnych osób. Chcąc zatem zdefiniować ateizm *in concreto*, należałoby przebadać odpowiednią grupę osób deklarujących się jako ateści i stwierdzić, jak oni sami postrzegają swój własny desygnat terminu „ateizm”²². Ponieważ zdaniem autorów jedyną rzetelną metodą badania zjawisk wiary i niewiary jest metoda nauk społecznych, należałoby zaproponować konkretne sposoby konstruowania ankiet i mierzenia tych zjawisk.

Ogólny wniosek, do jakiego dochodzi się najczęściej w tekstach stanowiących wprowadzenia do ateizmu, brzmi tak, że nie da się do końca określić, czym są lub czym nie są szeroko rozumiane zjawiska niewiary, nieateizmu itp. Aby jednak nie podważać osiągnięć poszczególnych autorów, należałoby powiedzieć, że ich dociekania polegają raczej na poszukiwaniu zespołu kontekstu, w świetle którego można by uznać stosowanie omawianych tu terminów za znaczące dla precyzacji ich zakresu²³. Oczywiście to samo *per analogiam* można powiedzieć o religii. Konkluzja ta nie jest żadnym nowym odkryciem, ponieważ już choćby w środowisku filozofii religii KUL obecnie przyjmuje się, że religia jako taka nie istnieje, jakkolwiek jej nazwa nie jest sprzeczna, a więc podobnie jak w przypadku ateizmu jest ona nazwą – można powiedzieć – syntetycznie pustą, *ergo* nigdy nie ma się do czynienia z religią w ogólności, a zawsze tylko z konkretnym przykładem konkretnej religii²⁴. Ci zatem, którzy dowodzą nieistnienia „ateistów w ogólności”, dowodzą także nieistnienia „ludzi religijnych w ogólności”. Podobnie ma się sprawa z istnieniem desy-

²⁰ J. Jong, *On (not)defining (non) religion*, „Science, Religion and Culture” 2 (2015), nr 3, s. 22.

²¹ Jest to nazwa w swojej treści niesprzeczna, lecz realnie nie odpowiada jej ani jeden konkretny przedmiot. Taka byłaby np. nazwa „król Sandomierza”.

²² E. Quillen, *Discourse Analysis and the Definition of Atheism*, „Science, Religion and Culture” 2 (2015), nr 3, s. 32.

²³ E. Quillen, *Discourse Analysis...*, art. cyt., s. 33.

²⁴ P. Moskal, *Religia i prawda*, Lublin 2008, s. 26–27.

gnatów pojęć abstrakcyjnych czy gatunkowych, ale tym zagadnieniem zajmowano się już szeroko w ramach znanego w filozofii sporu o uniwersalia²⁵.

Akt wierzenia jako czynnik psychiczno-społeczny

Oprócz problemów z definicją wiary i niewiary tudzież religijności i niereligijności ważne wydaje się zagadnienie punktu wyjścia do badań nad religią i ateizmem, a mianowicie samego aktu wierzenia. Powszechnie uznaje się pozytywy bycia osobą wierzącą. Dowiedziono wszakże, a zgadzają się z tym również ateści, że wierzenie jest dobre nawet dla psychicznego i fizycznego zdrowia podmiotu²⁶. Oczywiście w tym miejscu można postawić pytanie, czy wierzenie absolutnie we wszystko oraz każdy rodzaj wierzenia są faktycznie dobre. Według Luke'a Williama Galena i Jamesa Kloeta badania poświęcone niejako świeckim cnotom, jak altruizm, pokora, pozytywne emocje, szczęście itp., których zespół można by najogólniej nazwać dobrostanem (ang. *well-being*), dowodzą występowania tych cnót zależnie od poziomu religijności człowieka. Dzieje się tak rzekomo dlatego, że prowadzi się tzw. eksperymenty krzyżowe, w których badani łączą w sobie żądane cechy z wysokim poziomem religijności i wiary. Niemniej jednak w sposób nieuprawniony wysuwa się wniosek głoszący, że brak wiary i religijności automatycznie skutkuje brakiem tychże pozytywnych wartości. Po prostu pomija się badanie dobrostanu niewierzących w celu dowiedzenia dobrostanu wierzących i wzajemnej korelacji tego pozytywnego uczucia z wiarą²⁷. Natomiast na temat pozytywnego wpływu wiary na stan sumienia i zachowanie jednostki interesujące spostrzeżenia poczynił Justin McBrayer, analizując na nowo znany z filozofii „zakład Pascala” w artykule *The Wager Renewed: Believing in God is Good for You* doszedł do wniosku o korzyściach płynących z przyjęcia tezy teistycznej²⁸. McBrayer zarzucił Pascalowi podejście czysto pragmatyczne i znalazł dwa problemy w wywodzie filozofa. Po pierwsze, nie bierze on rzekomo pod uwagę, że rozważanie świata „z Bogiem” i „bez Boga” jest w istocie rozważaniem dwóch różnych światów, w których zupełnie inaczej przedstawiają się korzyści hedonistyczne. Po drugie, jeśliby przyjąć, że „Bóg Pascala” jest tym samym Bogiem, którego można poznać z chrześcijańskiego katechizmu, to należałoby podać w wątpliwość nagradzanie wierzących za wiarę nie motywowaną miłością do Boga, lecz chęcią

²⁵ M.A. Krapiec, *Elementy filozofii poznania...*, dz. cyt., s. 388–389.

²⁶ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 483.

²⁷ L.W. Galen, J. Kloet, *Mental Well-Being in the Religious and the Non-Religious: Evidence for a Curvilinear Relationship*, „*Mental Health, Religion & Culture*” 14 (2010), nr 7, s. 674.

²⁸ Blaise Pascal nie opisał *explicite* swojego rozumowania jako argumentu przemawiającego za istnieniem Boga. Rozważanie znane pod nazwą „zakład Pascala” przybliżył w dobie nowożytnej jeden z twórców filozofii pragmatyzmu, William James. Zob. W. James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Londyn 1912.

uzyskania wiecznego zbawienia²⁹. Oczywiście pomija się tutaj fakt, że „zakład Pascala” nie stanowi ścisłego dowodu na istnienie Boga, a raczej sposób na przekonanie niewierzących, że warto założyć, iż żyje się w świecie, w którym Bóg istnieje. Zamiast omawianego tu filozoficznego eksperymentu myślowego McBrayer proponuje przyjęcie wiary w Boga z powodu jej pozytywnego wpływu na ludzkie życie, argumentując, że większość ludzi znajduje uzasadnione powody do wiary w Boga bez dowodów na Jego istnienie. Zgadza się z tym autor Baggini³⁰. Do badania wpływu wiary na dobrostan człowieka przystąpił także Galen. Odpowiadając generalnie pozytywnie na pytanie o wartość wiary dla zdrowia psychicznego, postawił on kolejne pytanie, jak i w co dany podmiot wierzy. Doszedł jednak do wniosku, że pozytywne efekty przynosi nie tyle religijna treść tego, w co się wierzy, ile spójność światopoglądu oraz możliwość dzielenia go z innymi podmiotami o podobnych zapatrywaniach³¹. W przeważającej mierze dla ateistów treść przekonań i wiary nie ma tu nic do rzeczy, do tego stopnia, że nie jest istotne, czy człowiek „układa się z diabłem, Bogiem czy plasterkiem żółtego sera, byleby robił to szczerze i dzielił to przekonanie z innymi”³².

Następną rzeczą jest przynależność niewierzących do zorganizowanych grup wolnomyślicielskich. Ateści uznają za pozytywne zjawisko powstawania bardzo wielu lokalnych grup tego typu, co wydaje się świadectwem cieszącym ateistów faktu zawędrowania tego prądu niejako pod strzechy. Choć w myśl twierdzeń dwudziestowiecznych ateistów pogląd ten sprowadzał zawsze na jednostkę trudności i prześladowania³³, to jednak dzisiaj – jak ujeli to badacze: Joseph Langston, Joseph Hammer i Ryan Cragun – cel, dla którego powstają grupy wolnomyślicieli zrzeszające ateistów, to „living one’s life comfortably without religious belief”, co się tłumaczy: „żyć sobie wygodnie bez przekonań religijnych”³⁴. Już na pierwszy rzut oka cel ten spełnia kryteria utylitarystyczne, a wręcz hedonistyczne.

Można się także pokusić o przeanalizowanie danych liczbowych dotyczących ateistów i osób niewierzących. Większość autorów zarówno ateistów, jak wierzących przystaje na to, że koniec wieku XX i początek XXI nie są dobrym czasem na badania liczbowe. Zauważa się bowiem nieznaczny wzrost zainteresowania religią, coraz głośniej mówi się o czekającej świat odnowie wiary. Tym samym wzrostu liczby osób niewierzących zarejestrowanego w drugiej połowie XX w. nie można uznać za początek ogarniającej cały świat ateizacji, a raczej za zjawisko lokalne. Ci zatem, którzy twierdziliby, że nadchodzi nowa era niewiary, wygłaszałyby twierdzenia

²⁹ J. McBrayer, *The Wager Renewed: Believing in God is Good for You*, „Science, Religion and Culture” 1 (2014), nr 3, s. 133–134.

³⁰ J. Baggini, *Atheism...*, dz. cyt., s. 93.

³¹ L.W. Galen, *Does Religious Belief Promote Prosociality? A Critical Examination*, „Psychological Bulletin” 138 (2012), nr 5, s. 876–906.

³² T. Coleman, R. Hood, J. Shook, *An Introduction...*, art. cyt., s. 4.

³³ A.R. Nowicki, *Ateizm*, dz. cyt., s. 67–68.

³⁴ J. Langston, J. Hammer, R. Cragun, *Atheism Looking in: On the Goals and Strategies of Organized Nonbelief*, „Science, Religion and Culture” 2 (2015), nr 3, s. 83.

przedwczesne. W każdym razie w 2015 r. 26 proc. przebadanej ludności świata (bez udziału Chin) deklarowała się jako niewierzący lub osoby niereligijne. Natomiast po uwzględnieniu przebadanej ludność Chino odsetek ten wzrasta do 44 proc. Mimo wzrostu liczby ochrzczonych w skali świata, a także odnotowania sporej liczby nawróceń, są to dane bardzo niepokojące dla strony wierzącej³⁵. W omawianym tu artykule autorzy stwierdzili, że do 2042 r. odsetek niewierzących, ateistów, agnostyków i ludzi niezwiązanych z żadną religią będzie wynosił w Stanach Zjednoczonych około 40 proc. Zauważają jednak, że za powiększenie niereligijnej części społeczeństwa nie odpowiada bezpośrednio żadna pojedyncza kontrowersja ani kryzys, lecz jest to część szerokiego trendu ogólnej sekularyzacji, inaczej mówiąc – zeświecczenia³⁶. Prognozy te opierają się na założeniu przyjmującym istnienie samonapędzających się mechanizmów religijnych rzekomo obecnych w świadomości człowieka. Julian Baggini, powołując się na badania Russella Stannarda opisane w książce *The God Experiment*, stwierdza, że jeśli religijna część świadomości w którymś momencie nie będzie w stanie uruchomić u poszczególnego człowieka wspomnianych samonapędzających się mechanizmów, to będzie mogła zostać bez kłopotu odrzucona³⁷.

Kolejna obserwacja z lubością podkreślana przez ateistów prowadzi do (może zbyt pospiesznych) wniosków, że coraz więcej osób wykształconych wybiera drogę niewiary lub ateizmu. Klasyczni badacze ateistyczni już od czasów oświecenia wiązali ów wzrost z myśleniem systematycznym, analitycznym i krytycznym, rozpowszechnionym w środowiskach naukowych bardziej niż wśród zwykłych ludzi³⁸. Poświęca temu uwagę Benjamin Beit-Hallahmi w tekście *Explaining the Secularity of Academics: Historical Questions and Psychological Findings*. Autor otwarcie oświadcza, że posiadanie wyższego wykształcenia, np. doktoratu, nie jest przyczyną (jak się wyraził: „gwarancją”) ateizmu lub niewiary, lecz według niego istnieje związek między poziomem wykształcenia a niewiarą³⁹. W świetle tekstów wprowadzających do ateizmu można stwierdzić, że przyczyna tego rzekomego związku jest podwójna oraz spełnia prognozy starożytnych i nowożytnych ateistów. Przede wszystkim jest to rozpowszechniane już od czasów oświecenia twierdzenie głoszące, że wysoka pozycja w świecie naukowym nie pasuje do światopoglądu religijnego, uznanego podówczas za zacofany. Stanowisko to nazwane zostało „efektem oświecenia” (*eminence effect*)⁴⁰. Poza tym jest to znane w starożytności przeciwstawienie dwóch sposobów rozumienia świata: religijnego i niereligijnego. Już antyczny filozof Ksenofanes zauważył, że osobisty światopogląd prezentowany przez danego człowieka jest niejako projektowany na całą rzeczywistość. Z tego powodu świat-

³⁵ J. Langston, J. Hammer, R. Cragun, *Atheism Looking...*, art. cyt., s. 72.

³⁶ J. Langston, J. Hammer, R. Cragun, *Atheism Looking...*, art. cyt., s. 73.

³⁷ J. Baggini, *Atheism...*, dz. cyt., s. 93.

³⁸ A.R. Nowicki, *Ateizm*, dz. cyt., s. 75.

³⁹ B. Beit-Hallahmi, *Explaining the Secularity of Academics: Historical Questions and Psychological Findings*, „Science, Religion and Culture” 2 (2015), nr 3, s. 105.

⁴⁰ A.R. Nowicki, *Ateizm*, dz. cyt., s. 76.

pogląd teistyczny znajduje innego rodzaju wyjaśnienie rzeczywistości niż dla przykładu lansowany w środowisku akademickim światopogląd ateistyczny. Co więcej, silne religijnie przekonania niekiedy wykluczają zdaniem ateistów przyjęcie w pewnych newralgicznych kwestiach (choćby społecznych) postawy otwartej, a przez to dostrzegane przez wszystkich wykluczenie osób głęboko religijnych jeszcze się pogłębia, dysproporcja zaś między liczbą osób wykształconych i głęboko religijnych jeszcze bardziej wzrasta⁴¹. Co więcej, nawet jeśli uczeni uznają istnienie Boga, to ich poglądy także różnią się od religijnych przekonań przeciętnych wyznawców.

Kolejnym zagadnieniem wysuwany przez ateistów w różnego rodzaju zbiorach zagadnień wprowadzających w ateizm jest wytrwałość w wierze oraz fakt, że wiarę tracą przeważnie ludzie, którzy do tej pory i tak wierzyli słabo. Jeden z czołowych ateistów współczesnych, Daniel Dennett, zauważył, że w przypadku Biblii zachodzą mechanizmy podobne jak w przypadku dobrej literatury. Każdy spotkał się chyba z sytuacją, w której trudno było mu odłożyć na półkę dobrą książkę, w której się rozczytywał. W odniesieniu do Biblii działa to w ten sposób, że „tę dobrą książkę, którą jest Biblia, jest nawet trudniej odłożyć, szczególnie wtedy kiedy wiąże się to z utratą korzyści, jakie z niej płyną. Dla wielu duchownych, którzy nie znają innego zajęcia ani sposobu życia czy utrzymania dla nich samych ich żon, dzieci i psów, może być naprawdę trudno odłożyć Biblię nawet długo po tym, jak przestali wierzyć. Dodatkowo na ich pozycji społecznej religijnych urzędników opiera się ich życie towarzyskie z większością przyjaciół i znajomych”⁴². Kiedy w religii następuje przewartościowanie zwane przez rabina Paula Shrell-Foxa „deed over creed”⁴³, odkrywa się, że religijni przywódcy okazują swoisty lęk egzystencjalny, stając się przez to niewierzącymi przywódcami religijnymi, co owocuje przewartościowaniem ich religijności i praktyk rytualnych w kierunku większego zaangażowania w solidarność społeczną⁴⁴. Bez wskazywania konkretnych przykładów tego typu zachowań należałoby zadać sobie pytanie, czy podobne zjawiska nie dzieją się w obrębie różnych istniejących współcześnie religii.

Ateizm a pojęcie Boga

W następnej kolejności zainteresowanie wywołuje zagadnienie tzw. treści esencjalnej pojęcia Boga. Już w rozważaniach Kartezjusza twierdzenie o istnieniu bądź nieistnieniu Boga składało się z przesłanki esencjalnej i egzystencjalnej. Przesłanka egzystencjalna była przyjęciem lub odrzuceniem faktu istnienia Boga,

⁴¹ J. Baggini, *Atheism...*, dz. cyt., s. 76–77.

⁴² D. Dennett, L. LaScola, *Caught in the Pulpit: Leaving Religion Behind*, Durham 2015, s. 27.

⁴³ Oznacza to prymat działalności nad wiarą.

⁴⁴ P. Shrell-Fox, *When Rabbis Lose Faith: Twelve Rabbis Tell Their Stories about Their Loss of Belief in God*, „Science, Religion and Culture” 2 (2015), nr 3, s. 141.

esencjalna zaś była odpowiedzią na pytanie, co się rozumie pod pojęciem Boga⁴⁵. W słynnym dowodzie św. Anzelma można o wiele wcześniej znaleźć rozważania nad tym, co niewierzący bądź ateści mają na myśli, mówiąc o Bogu⁴⁶. Otóż zdecydowana większość autorów, w tym także ateistów, zgadza się co do faktu, że jakiegokolwiek wyobrażenia, wierzenia czy przekonania – bez względu na to, czy mają one inny niż psychiczny ciężar ontyczny, to znaczy bez względu na to, czy są tylko wytworem wyobraźni podmiotu, czy nie – mogą mieć wpływ na ludzkie zachowania. Dla przykładu badane osoby odmawiały spożycia pokarmu (lub mniej chętnie go spożywały), który wyglądem przypominał zwierzęce odchody, natomiast rzucając strzałkami do tarczy przedstawiającej różnorakie obrazy, odmawiały rzucańca do wizerunków cenionych przez siebie osób. Choć badani wiedzieli, że nie mają do czynienia z prawdziwymi odchodami zwierząt ani nie ranią rzeczywiście cenionych przez siebie osób, poważnie się opierały przed wykonaniem zadanych czynności. Eksperyment ten dowodzi zdaniem ateistów, że nawet świadomie fałszywe przekonania wywierają wpływ na zachowanie ludzi. Człowiek nie musi uznawać istnienia danego przedmiotu, aby podlegać efektom jego myślowej reprezentacji⁴⁷. Badanie mające na celu stwierdzenie, czy ktoś jest wierzący, czy nie, byłoby analogiczne do badania stwierdzającego, czy dana osoba jest rasistą, czy nie. W tym ostatnim przypadku najczęściej dochodzi do wypierania przekonania o nastawieniu rasistowskim, jednak decydującą rolę odgrywa tu nie samo wyparcie, lecz wpływ wypieranego poglądu na zachowanie jednostki, tak jak się to ma w przypadku krzyczenia do telewizora przez widza podczas meczu piłki nożnej. Tego typu wnioski wysuwa się w obronie wiary i religijności, twierdząc, że wielu ludzi deklarujących się jako niewierzący lub ateści należałoby nazwać wierzącymi *implicite*. Na takie *dictum* ateści odpowiadają, że gdyby z kolei przebadać pod tym samym kątem ludzi deklarujących się np. jako chrześcijanie, większość z nich okazałaby się *implicite* poganami, mającymi za przedmiot swojej wiary jakiegoś boga o przeciętnej ludzkich możliwościach oraz IQ oscylującym w granicach między 100 a 120⁴⁸.

⁴⁵ Kartezjusz sformułował dwa dowody na istnienie Boga: dowód z idei Boga oraz dowód ze skutków. Dowód pierwszy jest tożsamy z dowodem ontologicznym św. Anzelma. Drugi zaś opiera się na twierdzeniu, że skutek nie może być doskonalszy od swej przyczyny. Dowód ze skutków jest skonstruowany następująco: myślący umysł posiada ideę Boga jako bytu najdoskonalszego, a więc ideę doskonałą w swej treści, co świadczy o tym, że nie może być ona tworem niedoskonałego umysłu ludzkiego. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958 (rozważania na temat istnienia Boga występują w medytacji III i V).

⁴⁶ Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, w: Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, Kęty 2007, s. 203.

⁴⁷ T. Coleman, R. Hood, J. Shook, *An Introduction...*, art. cyt., s. 6.

⁴⁸ T. Coleman, R. Hood, J. Shook, *An Introduction...*, art. cyt., s. 6.

Bóg był w ciągu wieków postrzegany bardzo różnorodnie: od pojmowania Go jako przynajmniej pośredniej przyczyny wszystkiego, co dzieje się na świecie⁴⁹, poprzez uznawanie za bezpośrednią przyczynę pewnych specyficznych zmian, typu pojawienie się życia na ziemi, aż do skrajnych form postrzegania Boga jako odpowiedzialnego za dosłownie wszystko, włącznie z decyzjami ludzi, których wolność jest jedynie pozorna, jak przyjmuje się głównie w nurtach fideistycznych⁵⁰. Oczywiście przekonania na temat Boga mogą wpływać na życie i działanie wierzących w Niego, jednak pojawia się pytanie o istnienie podobnego wpływu wśród niewierzących. Czy jest możliwe choćby samo przebadanie niewierzących na temat esencjalnej przesłanki sądu o istnieniu Boga? Jeśli już ateści próbują sobie wyobrazić Boga, w którego nie wierzą, to czy nasuwa im się obraz Boga, który ich umieści w piekle, czy raczej Boga jako istoty kochającej wszystkich? Takie wyobrażenia mogą być dla samego ateizmu niebezpieczne, ponieważ u podmiotu podzielającego je mogą wywoływać bądź to strach, bądź miłość. Z tego względu Kościół katolicki naucza o „poszukujących”⁵¹, natomiast klasyk polskiego ateizmu, Andrzej Rusłan Nowicki, potępia takie postawy jako „półateistyczne” i stwierdza, że nie mają one nic wspólnego z prawdziwym ateizmem⁵². Zagadnieniu temu poświęcono artykuł zatytułowany: *How the Non-Religious View the Personality of God in Relation to Themselves* autorstwa Igora Mikloušić’a i Justina Lane’a. Po przebadaniu kilkuset osób deklarujących się jako ateści autorzy stwierdzili, że to, co ateści myślą o Bogu, zależy od tego, czy sami kiedykolwiek podzielali jakieś religijne przekonania, czy dowiadują się o Bogu z powszechnie dostępnego nauczania o Nim, które głosi się w ramach religii. Okazuje się, że zaliczający się do pierwszej grupy myślą o Bogu zdecydowanie pozytywniej niż zaliczający się do grupy drugiej, którzy postrzegają Go raczej jako istotę okrutną⁵³. Ten efekt znano już od dawna i jeszcze Kotarbiński wyjaśniał go przez kontekst, w którym osoby niegdyś wierzące zdobywały wiedzę o Bogu, przeważnie następowało w rodzinach w okresie dzieciństwa i w sprzyjającym otoczeniu lokalnej wspólnoty religijnej⁵⁴. Zdaniem ateistów, którzy od początku stwierdzali ważną rolę kontekstu przekonań religijnych, badania dowiodły, że umie-

⁴⁹ Anzelm z Canterbury, *Monologion*, tłum. L. Kuczyński, w: Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, dz. cyt., s. 29–31.

⁵⁰ Z. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 410–411.

⁵¹ Sobór Watykański II wyraźnie mówi o ludziach, „którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”. Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, nr 16, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski, wyd. III*, wyd. Pallotinum, Poznań, b.d.w.

⁵² A.R. Nowicki, *Ateizm*, dz. cyt., s. 77.

⁵³ I. Mikloušić, J. Lane, *How the Non-Religious View the Personality of God in Relation to Themselves*, „*Studia Humana*” 8 (2019), nr 3, s. 40–41.

⁵⁴ T. Kotarbiński, *Przykład indywidualny kształtowania się postawy wolnomyślicielskiej*, w: *Religia i ja*, red. T. Kotarbiński i in., Warszawa 1981.

jętność wyobrażenia sobie Boga, nawet we wspomnianej wyżej pozytywnej formie, wcale nie jest jednoznaczna z przekonaniem religijnym *implicite*⁵⁵.

Zakończenie

Celem tego krótkiego artykułu było przyjrzenie się zagadnieniu, czy w przebadanej przez autora literaturze mogącej stanowić swoiste wprowadzenie do ateizmu nie powtarzają się podobne tematy i problemy. Odpowiedź na sformułowany wyżej problem jest twierdząca, jako że istotnie można zauważyć kilka zagadnień powtarzających się w różnorodnych wprowadzeniach do ateizmu. Są to więc przede wszystkim kwestie terminologiczne, po drugie związane z wiarą religijną i jej znaczeniem w kontekście psychologicznym i społecznym, po trzecie kwestie stosunku osób ateistycznych i niewierzących do treści wiary religijnej, z pojęciem Boga na pierwszym miejscu, a także zagadnienia historyczne. Z powodu obfitości materiału celowo pominięto w niniejszym tekście kwestie historyczne. Mogą one stać się tematem osobnych interesujących opracowań. Pozostałe tematy zostały w powyższym tekście wyłuszczone i pokrótce omówione. Oczywiście nie jest to żadna wyczerpująca analiza, lecz raczej zwrócenie uwagi na to, w jakim kierunku zdąża formułowanie wspomnianych zagadnień w literaturze wprowadzającej w ateizm. Autor wyraża nadzieję, że zaznaczone tu pokrótce zagadnienia doczekają się głębszych analiz porównawczych.

Bibliografia

Źródła drukowane

Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Kęty 2007.
Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski*, wyd. 3, Poznań, b.d.w.

Opracowania

Baggini J., *Atheism: A Very Short Introduction*, Oxford 2003.
Beit-Hallahmi B., *Explaining the Secularity of Academics: Historical Questions and Psychological Findings*, „Science, Religion and Culture” 2 (2015), nr 3, s. 104–119.
Bremer J., *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Kraków 2010.
Coleman T., Hood R., Shook J., *An Introduction to Atheism, Secularity and Science*, „Science, Religion and Culture” 2 (2015), nr 3, s. 1–14.
Dennett D., LaScola L., *Caught in the Pulpit: Leaving Religion Behind*, Durham 2015.

⁵⁵ A.R. Nowicki, *Ateizm*, dz. cyt., s. 78; I. Mikloušić, J. Lane, *How the Non-Religious...*, art. cyt., s. 40–41.

- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958.
- Eagleton T., *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2010.
- Galen L.W., *Does Religious Belief Promote Prosociality? A Critical Examination*, „Psychological Bulletin” 138 (2012), nr 5, s. 876–906.
- Galen L.W., Kloet J., *Mental Well-Being in the Religious and the Non-Religious: Evidence for a Curvilinear Relationship*, „Mental Health, Religion & Culture” 14 (2010), nr 7, s. 673–689.
- James W., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Londyn 1912.
- Jong J., *On (not)defining (non) religion*, „Science, Religion and Culture” 2 (2015), nr 3, s. 15–26.
- Judycki S., *Sceptycyzm i dowód ontologiczny*, „Analiza i Egzystencja” 11 (2005), nr 1, s. 9–29.
- Kotarbiński T., *Przykład indywidualny kształtowania się postawy wolnomyślicielskiej*, w: *Religia i ja*, red. T. Kotarbiński i in., Warszawa 1981.
- Kowalczyk S., *Filozofia Boga*, Lublin 2001.
- Kowalczyk S., *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1985.
- Krąpiec M.A., *Elementy filozofii poznania*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red. M.A. Krąpiec i in., Lublin 2012, s. 335–396.
- Langston J., Hammer J., Cragun R., *Atheism Looking in: On the Goals and Strategies of Organized Nonbelief*, „Science, Religion and Culture” 2 (2015), nr 3, s. 70–85.
- McBrayer J., *The Wager Renewed: Believing in God is Good for You*, „Science, Religion and Culture” 1 (2014), nr 3, s. 130–140.
- Mikloušić I., Lane J., *How the Non-Religious View the Personality of God in Relation to Themselves*, „Studia Humana” 8 (2019), nr 3, s. 39–57.
- Moskal P., *Religia i prawda*, Lublin 2008.
- Nowicki A.R., *Ateizm*, Warszawa 1964.
- Quillen E., *Discourse Analysis and the Definition of Atheism*, „Science, Religion and Culture” 2 (2015), nr 3, s. 27–34.
- Shrell-Fox P., *When Rabbis Lose Faith: Twelve Rabbis Tell Their Stories about Their Loss of Belief in God*, „Science, Religion and Culture” 2 (2015), nr 3, s. 131–146.
- Zdybicka Z., *Człowiek i religia*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red. M.A. Krąpiec i in., Lublin 2012, s. 469–514.
- Zdybicka Z., *Drogi afirmacji Boga*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red. M.A. Krąpiec i in., Lublin 2012, s. 397–468.

Streszczenie

Ateizm uważa się za atrakcyjny temat rozważań i dyskusji naukowych ostatniej dekady. Pole zainteresowań studiów nad ateizmem pokrywa się dzisiaj z wieloma dziedzinami badań naukowych. Mając na uwadze współczesne rozpowszechnienie ateizmu i przystępując do badania tego zagadnienia, należałoby sobie postawić pytanie o możliwie najlepszy punkt wyjścia. Celem tego krótkiego artykułu jest przyjrzenie się temu, czy w przebadanej literaturze nie powtarzają się podobne zagadnienia. Odpowiedź na postawiony wyżej problem jest twierdząca, jako że istotnie można zauważyć kilka tematów powtarzających się w różnorodnych wprowadzeniach do ateizmu. Są to więc przede wszystkim zagadnienia terminologiczne, po drugie związane z wiarą religijną i jej znaczeniem w kontekście psychologicznym i społecznym, po trzecie kwestie stosunku osób ateistycznych i niewierzących do treści wiary religijnej, a także zagadnienia historyczne. Z powodu obfitości materiału, celowo pominięto w niniejszym tekście te ostatnie. Pozostałe tematy zostały w powyższym tekście wyłuszczone i pokrótce omówione.

Słowa kluczowe: ateizm, wprowadzenie, terminologia, ateizm kontra religia, wiara religijna

Selected Issues Introducing the Topic of Atheism

Summary

Atheism has been considered an attractive topic of scientific reflection and discussion in the last decade. The field of interest in the study of atheism today overlaps with many areas of scientific research. Having in mind the current prevalence of atheism and when starting to study this issue, one should ask the question about the best possible starting point. The aim of this short article is to look at whether similar issues are recurring in the studied literature. The answer to the problem above is affirmative, as it is indeed possible to notice several themes repeated in various introductions to atheism. These are, first of all, terminological issues, secondly, related to religious faith and its meaning in the psychological and social context, and thirdly, issues of the attitudes of atheists and non-believers to the content of religious faith, as well as historical issues. Due to the abundance of material, the latter have been deliberately omitted from this text. The remaining topics are listed in the above text and discussed briefly.

Key words: atheism, introduction, terminology, atheism vs. religion, religious belief

HONORACKIE UJĘCIE KONCEPCJI WYNAGRADZANIA JAKO WALKI O ODZYSKANIE CZŁOWIEKA

Wstęp

Dla współczesnego człowieka słowo „wynagradzanie” ma zasadniczo związek z materialną sferą jego życia i oznacza sprawiedliwą zapłatę za wykonaną pracę. Niewielu zadaje sobie pytanie o istotę czci wynagradzającej, jej obecność w historii Kościoła i w rozwoju myśli teologicznej. Również w duszpasterstwie parafialnym wynagradzanie zwykło się ograniczać do konkretnych praktyk religijnych: pierwszych piątków czy sobót miesiąca. Jednak owo wynagradzanie współcześnie staje się wskazaniem coraz bardziej zasadnym i aktualnym.

Przedmiotem niniejszego artykułu jest ukazanie koncepcji wynagradzania w duchowości honorackiej rozwijającej się w XIX w. na ziemiach polskich. Aktualność zagadnienia wymaga, aby poruszyć temat kryzysu, w jakim znalazł się współczesny człowiek i świat. Jednakże przede wszystkim skupiono się na istocie wynagradzania w ujęciu Honorata Koźmińskiego i jej implikacji w życiu konsekrowanym na przykładzie Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej¹. Fundator umieścił charakter zgromadzenia w nurcie wynagradzania Bogu za grzechy, co stanowi kanwę realizacji jego charyzmatu i zadań².

Potrzeba wynagradzania

Kiedy w XIX w. o. Honorat pisał małą książeczkę *O czci wynagradzającej*, zawarł w niej znamienne słowa: „Przyglądając się pilnie dzisiejszym czasom, nie wiadomo,

¹ Zgromadzenie Córek Maryi Niepokalanej powstało w 1891 r. w Zakroczymiu, na terenach Królestwa Polskiego. Siostry prowadzą apostolat wśród ludności miejskiej, mając być aniołami opiekuńczymi miast i miasteczek. Założycielami są: Honorat Koźmiński i Ludwika Waleria Gąsiorowska.

² „Gdy zaś je Pan Bóg powołał do swej służby w czasie, gdy cześć wynagradzająca po świecie się szerzy, która tak bardzo z Nieba i przez Kościół została zaleconą, niech więc biorą w niej udział, uświęcając wszystko tą intencją wynagrodzenia Bogu za zniewagi, tak liczne i tak bezczelnie i bezkarnie Mu dziś wyrządzane, aby się przyczynić mogły do skłonienia Jego miłosierdzia ku nam i nawrócenia zatwardziałyłch grzeszników”. Archiwum Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej [dalej: ACMN], sygn. A.II, IV.8,9, H. Koźmiński, *Ustawy Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej 1894*, s. 5–6.

co bardziej podziwiać potrzeba, czy złość ludzką – czy dobroć Bożą³. W obecnym czasie nietrudno odnieść podobne wrażenie. Nawet wspólnota Kościoła w jakiś sposób uwikłała się we współpracę ze złem. Świadczą o tym ujawniane raz po raz skandale z udziałem duchownych. Benedykt XVI w tekście *Kościół a skandal wykorzystywania seksualnego* opublikowanym w 2019 r. na łamach niemieckiego pisma „Klerusblatt” trafnie zdiagnozował przyczyny kryzysu *świata i Kościoła*. Jego znamienne słowa, że „Kościół umiera w duszach⁴”, wzywają do refleksji nad skutecznością obranych metod duszpasterskich i katechetycznych. „Istnieją dobra, które nigdy nie podlegają kompromisom. Istnieją wartości, których nigdy nie wolno porzucać dla większej wartości, a nawet stoją wyżej niż zachowanie życia cielesnego. Istnieje *męczeństwo*. Wiara w Boga dotyczy czegoś więcej niż tylko zwykłego fizycznego przetrwania. Życie, które zostałyby kupione za cenę zaparcia się Boga; życie, które opiera się na ostatecznym kłamstwie, jest nie-życiem⁵”.

Jan Paweł II ostrzegał ludzkość przed podążaniem drogą cywilizacji śmierci i rozszerzającymi się strukturami zła. W Encyklice *Ecclesia in Europa* zaznaczył: „Wyraźnie zdano sobie sprawę, że sytuację cechuje poważna niepewność na płaszczyźnie kulturalnej, antropologicznej, etycznej i duchowej⁶. Niepewność ta wynika z utraty pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, fragmentaryzacji egzystencji, z lęku przed przyszłością, coraz mniejszych przejawów solidarności międzyludzkiej i dążenia do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa⁷. Papież już wtedy zauważał, że „jesteśmy świadkami narodzin *nowej kultury*, pozostającej w znacznej mierze pod wpływem środków masowego przekazu, której cechy charakterystyczne i treści często sprzeczne są z Ewangelią i z godnością osoby ludzkiej⁸. Jest to kultura śmierci, która przejawia się w ludzkiej niepewności, dezorientowaniu, braku nadziei⁹. Również Benedykt XVI ostrzegał: „Jeśli wraz z postępem technicznym nie dokonuje się postęp w formacji etycznej człowieka, we wzrastaniu człowieka wewnętrznego, wówczas nie jest on postępem, ale zagrożeniem dla człowieka i dla świata¹⁰. Ludzkość zafascynowana postępem technicznym coraz bardziej traci z oczu fundamentalną prawdę, że tylko Bóg jest źródłem życia i tylko w Nim jest zbawienie. Jak przewidywał papież Franciszek: „Gdy zanika wiara, pojawia się ryzyko, że zanikną również fundamenty życia¹¹, dodawał *również*, że „życie chrześcijańskie jest ciągłą walką¹²”.

³ H. Koźmiński, *O czci wynagradzającej*, Warszawa 1902, s. 11.

⁴ Benedykt XVI, *List o przyczynach kryzysu Kościoła*, Kraków 2019, s. 40.

⁵ Benedykt XVI, *List o przyczynach...*, dz. cyt., s. 16.

⁶ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, Kraków 2003, s. 8.

⁷ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, dz. cyt., s. 12–15.

⁸ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, dz. cyt., s. 15.

⁹ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, dz. cyt., s. 15.

¹⁰ Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi* [dalej: SS], Kraków 2007, s. 37.

¹¹ Franciszek, *Lumen fidei*, Kraków 2013, s. 86.

¹² Franciszek, *Gaudete et exultate*, Kraków 2018, s. 103.

Jednak Bóg nigdy nie pozostawił swoich dzieci bez wskazania im środków ratunku. Owym ratunkiem dla świata jest wynagradzanie Bogu za grzechy. Nie ma to jednak nic wspólnego z czysto sprawiedliwym zbilansowaniem zysków i strat. Chodzi o coś znacznie ważniejszego i głębszego w swoim znaczeniu: o odpowiedź miłości na bezgraniczną i bezinteresowną miłość Boga, sięgającą aż po krzyż. Taką też diagnozę postawił Benedykt XVI: „Pan zapoczątkował historię miłości z nami i chce włączyć w nią całe stworzenie. Przeciwwstawienie się złu, zagrażającemu nam i całemu światu, ostatecznie może polegać jedynie na tym, że angażujemy się w tę miłość. Ona jest prawdziwym antidotum na zło. Moc zła wynika z naszej odmowy kochania Boga. Ten, kto powierza się miłości Boga, zostaje odkupiony. Nasze istnienie nieodkupione jest konsekwencją naszej niezdolności kochania Boga. Nauczyć się kochać Boga jest więc sposobem ludzkiego odkupienia”¹³.

Istota wynagradzania

Na kartach Biblii nie pojawia się wyrażenie „wynagradzanie”, co jednak nie oznacza – jak zauważa Nurya Martínez-Gayol Fernández – że jest ono zupełnie nieobecne. W biblijnych tekstach Starego i Nowego Testamentu można dostrzec źródła kształtowania się tego pojęcia. Fernández ukazuje wynagrodzenie jako synonim zbawczego działania Boga, również w kontekście ofiary, jaką składa Mu człowiek¹⁴. Ofiara wynagradzająca nabrała z czasem bardziej osobowego charakteru, objawiającego się w jedynej ofierze Syna Bożego za zbawienie świata. Ponadto Martínez-Gayol Fernández wiąże rozumienie terminu wynagradzania z odbudową i rekonstrukcją „świętej przestrzeni wyznaczonej na miejsce spotkania z Jahwe”¹⁵. Także w tym znaczeniu wyjątkowe miejsce zajmuje pośrednictwo Chrystusa, związane z pojęciem reprezentacji, solidarności zastępczej i proroczego wstawiennictwa¹⁶.

Teologia św. Pawła zawiera naukę o naśladowaniu Chrystusa w Jego zbawczym dziele. Polega ono na upodobnieniu się do Chrystusa w tajemnicy Jego śmierci i zmartwychwstania poprzez ściśle z Nim zjednoczenie (por. Flp 2, 1–11). Wszystko zaś rozpoczyna się od przyjęcia chrztu świętego (por. Rz 6, 3). „Przez włączenie nas jako członków w ciało eklezyjalne Chrystusa, wszyscy, według Pawła, przemieniamy się nie w jedną rzecz, ale w «kogoś jednego»”¹⁷. Chodzi więc o czynną miłość, która nieustannie zmierza ku pełni komunii z Bogiem. Ma to związek ze zbawczym

¹³ Benedykt XVI, *List o przyczynach...*, dz. cyt., s. 31–32.

¹⁴ N. Martínez-Gayol Fernández, M.J. Fernández, A. Cordovilla, F. Millán, *Odwzajemnienie miłości*, Kraków 2012, s. 94–100.

¹⁵ N. Martínez-Gayol Fernández, M.J. Fernández, A. Cordovilla, F. Millán, *Odwzajemnienie miłości*, dz. cyt., s. 101, s. 118–120.

¹⁶ N. Martínez-Gayol Fernández, M.J. Fernández, A. Cordovilla, F. Millán, *Odwzajemnienie miłości*, dz. cyt., s. 121.

¹⁷ N. Martínez-Gayol Fernández, M.J. Fernández, A. Cordovilla, F. Millán, *Odwzajemnienie miłości*, dz. cyt., s. 125.

dziełem Chrystusa, którego celem było odnowienie pierwotnej relacji człowieka ze Stwórcą. Motywem działania Boga jest miłość, która najpełniej uwidoczniła się w krzyżu. Wynagradzanie jest zatem wejściem na drogę naśladowania Jezusa w Jego ofiarnej miłości, współuczestnictwem w dziele odkupienia. Jest zaprowadzaniem Bożego porządku, który zniszczył grzech pierworodny. „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony dopełniam braki udreń Chrystusa w moim ciele dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1, 24).

Ostatecznie słowo „wynagradzanie” określa się jako *redamatio*, czyli odwzajemnienie miłości i „odpowiedź na miłość rozlewającą się w sytuacji, w której miłości brakuje, albo w sytuacji pełnej oziębłości i niewdzięczności”¹⁸. Tak też rozumie to pojęcie ojcowie Kościoła: jako naprawę, zadośćuczynienie, czyli kompensację za wyrządzone zło, zarówno ze strony człowieka, jak i – w szczególny sposób – ze strony Boga-Człowieka¹⁹. Tak więc jest ono pojęciem dość szerokim i obejmuje zarówno ekspiację, jak i zadośćuczynienie²⁰. Papież Pius XI w Encyklice *Misericordissimus Redemptor*²¹ stosuje zamiennie pojęcie wynagradzania i zadośćuczynienia. Wynika to z faktu, że Bóg przyjął ludzkie ciało i jest On jedynym Odkupicielem człowieka. Jego ofiara jest pełna i ma wartość odkupieńczą, wynagradzającą, ekspiacyjną i zadośćczyniącą²². María Jesús Fernández podsumowuje: „Pius XI rozróżnia *poświęcenie*, którego najważniejszym celem jest «zwrócenie miłości za miłość» – to znaczy *redamatio* [...], i powinność wynagrodzenia, którą opisuje w pojęciach naprawienia za niesprawiedliwości”²³. Wynagradzając zatem, człowiek włącza się w jedyną ofiarę Chrystusa i niejako w niej uczestniczy. Kolejny papież, Pius XII, w Encyklice *Haurietis aquas* zauważa osłabienie znaczenia kultu Serca Jezusa, a co się z tym wiąże – umniejszenie znaczenia *redamatio* i marginalizacji praktyk pobożnościowych z niego wypływających²⁴. Podobną tendencję zarysowuje Paweł VI w Liście apostolskim *Investigabiles divitias Christi*, wyrażając życzenie, aby „wszyscy wierni, poruszeni nowym duchem, oddawali należną cześć temu Boskiemu Sercu i coraz żarliwzszymi ofiarami wynagradzali za wszelkiego rodzaju grzechy oraz by cały sposób swego życia dostosowali do prawdziwej miłości, która jest pełnią

¹⁸ N. Martínez-Gayol Fernández, M.J. Fernández, A. Cordovilla, F. Millán, *Odwzajemnienie miłości*, dz. cyt., s. 127.

¹⁹ N. Martínez-Gayol Fernández, M.J. Fernández, A. Cordovilla, F. Millán, *Odwzajemnienie miłości*, dz. cyt., s. 132–157.

²⁰ T. Płonka, *Wynagradzanie w nauczaniu Kościoła*, w: *Idź i napraw! Materiały z sympozjum o tajemnicy wynagradzania*, red. M. Połomski, Warszawa 2015, s. 92.

²¹ Zob. Pius XI, *O wspólnym zadośćuczynieniu Najświętszemu Sercu Jezusowemu*, Rzym 1828.

²² *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994 [dalej: KKK], s. 153.

²³ N. Martínez-Gayol Fernández, M.J. Fernández, A. Cordovilla, F. Millán, *Odwzajemnienie miłości*, dz. cyt., s. 336.

²⁴ Zob. Pius XII, *Haurietis aquas*, Rzym 1955.

prawa²⁵. Ma to swoje konsekwencje w rozwoju duchowości wynagradzania i jak stwierdza M.J. Fernández: „Po zakończeniu II Soboru Watykańskiego duchowość wynagradzająca ledwie kwitnie wyraźnie poza instytucjami życia konsekrowanego, w których podkreśla się ją jako charyzmat, i poza praktykami pobożnościowymi o tradycyjnym charakterze²⁶. Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* koncentruje się na tajemnicy odkupienia, podkreślając jej egzystencjalny charakter. „Odkupienie świata – owa wstrząsająca tajemnica miłości, w której niejako na nowo «powtarza się» tajemnica stworzenia – jest w swoim najgłębszym rdzeniu «usprawiedliwieniem» człowieka w jednym ludzkim Sercu: w Sercu Jednorodzonego Syna, ażeby mogło ono stawać się sprawiedliwością serc tylu ludzi, w tym Przedwiecznym Jednorodzonym Synu przybranych odwiecznie za synów i wezwanych do Łaski, wezwanych do Miłości²⁷.”

Zrozumiałe jest zatem, że wynagrodzenie należy wiązać z ofiarniczym charakterem życia Chrystusa. Słusznie stwierdza Jarosław Babiński: „Dzieło wynagradzania jest rzeczywistością niezwykle złożoną ze względu na wyjątkowy charakter Osoby Chrystusa, łączącej w sobie relację między Bogiem a człowiekiem [...], a jednocześnie ma również charakter społeczny²⁸. Bóg, stworzywszy ludzi, nigdy nie pozostawił ich samych. Nieustannie towarzyszyła im Jego ojcowska miłość wyrażająca się w Bożej opatrności. Sytuacja, w której znalazł się człowiek po grzechu pierworodnym, wynikała z nieposłuszeństwa spowodowanego zwątpieniem w miłość Boga. Natura ludzka została zraniona w swojej najgłębszej istocie, ale Bóg nigdy nie zostawił swoich dzieci bez wskazania im potrzebnych środków ocalenia. Właśnie owa przeobfita miłość Boga jest motywem wcielenia Słowa Bożego i odkupienia, które dokonało się w Jezusie Chrystusie. O takim ujęciu wspomina Stanisław Urbański: „wynagrodzenie jest konsekwencją miłości i właściwą odpowiedzią na miłość. Jest ono pewnego rodzaju obowiązkiem płynącym z miłości. Po rozpoznaniu grzechu wyraża ono postawę wobec wzgardzonej miłości Boga. A więc zawiera akcent położony na miłość do Jezusa i do drugiego człowieka²⁹.”

Do postawy wynagradzania wzywa przede wszystkim sakrament chrztu świętego, który wiąże się z dobrowolnym przyjęciem łaski odkupienia i ściśle jednoczy z Bogiem w Jezusie Chrystusie. Konsekracja chrztu świętego wprowadza człowieka w stan łaski uświęcającej i jednoczy go z Bogiem. Bóg jest bytem doskonałym i żaden grzech ani zło nie jest w stanie Go osiągnąć. Jednak natura człowieka, zraniona przez grzech pierworodny, potrzebuje środków zbawienia. Bóg przyjął ludzką naturę, aby człowieka pojednać ze sobą. To właśnie działający Bóg w swym wcielonym

²⁵ Zob. Paweł VI, *Investigabiles divitias Christi*, Rzym 1965.

²⁶ N. Martínez-Gayol Fernández, M.J. Fernández, A. Cordovilla, F. Millán, *Odwzajemnienie miłości*, dz. cyt., s. 342.

²⁷ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Poznań 1979, s. 17.

²⁸ J. Babiński, *Wynagrodzenie w interpretacji filozoficznej*, w: *Idź i napraw!...*, dz. cyt., s. 7.

²⁹ S. Urbański, *Duchowość wynagrodzenia w mistyce przeżyciowej s. Hilarii Głównyńskiej (1887–1939)*, w: *Idź i napraw!...*, dz. cyt., s. 233.

Słowie zbawił człowieka, stąd relacja z Jezusem-Człowiekiem ma istotne znaczenie. Wysłuzona przez Chrystusa na krzyżu *laska* staje się owocna w życiu człowieka dopiero poprzez czynną współpracę. Wynagradzanie jest swego rodzaju drogą ku Bogu. Podążając nią, osoba ludzka uczestniczy w misji zbawiania świata. Jednoczy się z umiłowanym Bogiem, by w ten sposób czynnie uczestniczyć w rekapitulacji całego stworzenia. Utożsamienie to nie ogranicza się tylko do misji Jezusa, lecz obejmuje Jego myśli i uczucia, jakie Mu towarzyszą, oraz łączenie się z nieskończonymi zasługami Zbawiciela. Trzeba zjednoczyć się z Chrystusem, wejść w przestrzeń Jego cierpienia i ofiarowywać się Mu. *Uściślając* zatem, dzieło wynagrodzenia jest „wynikającym z poczucia sprawiedliwości motywowanego miłością do Boga – działaniem, mającym na celu wyrównanie długów, jakie zaciąga człowiek wobec Boga przez zło i brak twórczej odpowiedzi na dar Jego miłości”³⁰.

Istotnym rysem zjednoczenia z Bogiem i miłości do Jezusa jest cześć eucharystyczna, gdyż ona to właśnie jest nieodzownym elementem duchowości wynagradzającej. Mówi się o wynagradzającej intencji Mszy Świętej, komunii sakramentalnej, adoracji. To właśnie w Eucharystii najbardziej uwidacznia się czynny i ofiariczny charakter bezinteresownej miłości Boga, miłości ofiarowanej człowiekowi i zarazem ofiarowującej się jako doskonałe wynagrodzenie Bogu³¹. Człowiek, *włączając się w ofiarę eucharystyczną*, staje się uczestnikiem Bożych tajemnic: „duch wynagrodzenia niesie w sobie niezmiennie element odnowy, który jest mu właściwy, ponieważ «dzięki Eucharystii Kościół rodzi się zawsze na nowo» i jawi się jak centrum życia kościelnego”³².

Wynagradzanie w duchowości honorackiej

Zakładając fundamenty duchowości ukrytych zgromadzeń, o. Koźmiński potrafił właściwie odczytać Boże przesłanie płynące z sytuacji społeczno-politycznej, kondycji rodziny i człowieka oraz różnych form pobożności i nabożeństw propagowanych i rozszerzających się w ówczesnym świecie. Błogosławiony ubolewał nad faktem usuwania wiary z przestrzeni publicznej, nad znieważaniem Boga i tendencją do chwalenia się grzechem. Pisał nawet o otwartej walce z Bogiem³³. Żyjąc w XIX w., zauważał szerzącą się sekularyzację społeczeństw i narodów. Przyczynę takiego stanu rzeczy widział w grzechu bałwochwalstwa i materializmu, co przekładało się na brak modlitwy, brak szacunku wobec tego, co święte, wreszcie w bezbożności,

³⁰ J. Babiński, *Wynagrodzenie w interpretacji...*, art. cyt., s. 11.

³¹ „Eucharystia oznacza i urzeczywistnia komunie życia z Bogiem i jedność Ludu Bożego, przez które Kościół jest sobą. Jest ona szczytem działania, przez które Bóg w Chrystusie uświęca świat, a równocześnie szczytem kultu, jaki ludzie w Duchu Świętym oddają Chrystusowi, a przez Niego Ojcu”. KKK, s. 319.

³² N. Martínez-Gayol Fernández, M.J. Fernández, A. Cordovilla, F. Millán, *Odwzajemnienie miłości*, dz. cyt., s. 431.

³³ H. Koźmiński, *O czci wynagradzającej*, dz. cyt., s. 82.

bluźnierstwie i braku wiary. Remedium na te problemy charyzmatyczny zakonnik upatrywał w czci wynagradzającej. Nawiązując do nauki biblijnej (por. Ps 1), jak również całej Tradycji Kościoła³⁴, wskazywał na dwie grupy osób reprezentujących przeciwstawne postawy względem Boga. Są ludzie, którzy nie oddają Bogu należnej Mu czci, i są też tacy, którzy „przylegając całym sercem do Boga, podpierają Kościół Boży”³⁵. Według Honorata owi „reparatorzy” mają wynagradzać za grzechy nie tylko chrześcijan jawnie odrzucających Boga i walczących z Kościołem, ale i takich, którzy są obojętni i milczący wobec grzechu.

Nauka *błogosławionego o wynagradzaniu odzwierciedla głęboką myśl teologiczną na temat tzw. mistyki serca*³⁶. Według Koźmińskiego nikt nie może pozostać obojętny wobec wezwania do odpowiedzi na bezinteresowną miłość Boga, gdyż byłby to dowód braku wiary lub braku miłości Boga i bliźniego³⁷. A zatem w duchowości honorackiej można mówić o wynagradzaniu jako o czynnej odpowiedzi na miłość Boga. O. Honorat nauczał, że istotą czci wynagradzającej jest współczucie z Sercem Jezusa. Cześć tę określał jako kropelkę dorzuconą do oceanu zasług Chrystusa, konieczną do korzystania z nich³⁸. Jak słusznie stwierdza J. Babiński: „Miłość ta stanowi inspirację do ciągłego pogłębiania tego związku poprzez twórczo realizowany wzrost w doskonałości, poprzez pielęgnację i rozwój cnót, przy jednoczesnej chęci zadośćuczynienia za braki (porządek sprawiedliwości) oraz przewyższenia ofiarowywanej Bogu miłości ponad poziom wynikający ze sprawiedliwości (wynagrodzenie)”³⁹. W tym kontekście lepiej rozumie się stwierdzenie błogosławionego, że wynagradzanie jest „jedynym ratunkiem z nieba”⁴⁰. Oparł on istotę wynagradzania na cnocie sprawiedliwości, co oznacza, że trzeba oddać Bogu to, co Mu się słusznie należy⁴¹. Podkreślał, że Pan Jezus nie pierwszy raz wzywa ludzkość do powrotu do swojego Stwórcy i oddania Bogu należnej czci⁴². Dostrzegал, że *dzieło* to jest owocem miłości Boga ku człowiekowi i darem Bożego miłosierdzia. Człowiek może jedynie ofiarowywać Bogu nieskończone zasługi Jezusa Chrystusa, łącząc z nimi swoje pragnienia czci i miłości. Cześć wynagradzającą Koźmiński widział jako „walkę na uczucia”, którą wspomaga żywa wiara, gorąca miłość Boża i nieustanny wysiłek pracy nad sobą⁴³. Walka ta dokonuje się w sercu i o serce człowieka, a jej celem jest odważenie miłości, czyli *redamatio*.

³⁴ *Didache, czyli nauka dwunastu Apostołów*, tłum. J. Jankowski, Warszawa 1923, s. 9–34.

³⁵ H. Koźmiński, *O czci wynagradzającej*, dz. cyt., s. 103

³⁶ Por. N. Martínez-Gayol Fernández, M.J. Fernández, A. Cordovilla, F. Millán, *Odwzajemnienie miłości*, dz. cyt., s. 170.

³⁷ H. Koźmiński, *O czci wynagradzającej*, dz. cyt., s. 111.

³⁸ H. Koźmiński, *O czci wynagradzającej*, dz. cyt., s. 77.

³⁹ J. Babiński, *Wynagrodzenie w interpretacji...*, art. cyt., s. 17.

⁴⁰ H. Koźmiński, *O czci wynagradzającej*, dz. cyt., s. 5.

⁴¹ H. Koźmiński, *O czci wynagradzającej*, dz. cyt., s. 69.

⁴² H. Koźmiński, *O czci wynagradzającej*, dz. cyt., s. 73.

⁴³ H. Koźmiński, *O czci wynagradzającej*, dz. cyt., 105.

Trzeba podkreślić, że w swoim nauczaniu o. Honorat opierał się na nauczaniu Magisterium Kościoła katolickiego, w tym Piusa IX, że „cześć wynagradzająca zbawi świat”⁴⁴. Również jego własne doświadczenie życia skłaniało go do uznania bezsprzecznej ważności aspektu wynagradzania za grzechy. Intencja wynagradzająca – jak twierdzi Grzegorz Matlak – była głównym motywem powstania i działalności zgromadzeń honorackich. Ma o tym świadczyć gorliwe dążenie do świętości, wypełnianie ślubów zakonnych, codzienne ofiarowywanie modlitw i wszelkich prac na rzecz wolności i rozwoju Kościoła, cześć eucharystyczna, pokuta za grzechy i niewierności oraz konkretne praktyki religijne, tj. adoracja wynagradzająca, umartwienia, pogodne znoszenie cierpień i przeciwności⁴⁵. W ten sposób założyciel akcentował aspekt miłości ofiarniczej widoczny w duchu serafickim. Ma on ożywiać i charakteryzować wszystkie wspólnoty zakonne założone przez Koźmińskiego. Określenie „miłość seraficzna” – jak podaje Wiesław Block – jest synonimem i wyrazem miłości, jaką miał w sercu Święty Biedaczyna z Asyżu⁴⁶. Juliusz Pyrek, podejmując się analizy tego terminu, stwierdza: „W kontekście Honoratowym «duch seraficki» jest podstawą odnowy [ducha i życia zakonnego], a prawdziwa odnowa od niego najpierw się zaczyna”⁴⁷.

W życiu konsekrowanym, które ma być znakiem dla świata⁴⁸, aspekt ofiary i zadośćuczynienia jest istotnym rysem duchowości zakonnej⁴⁹. Honorat widział wartość wynagradzającą już w samym akcie powołania zakonnego. W liście okólnym do siostr pisał: „Żyjemy w czasach takiego ogólnego odstępstwa od Boga, że zdawałoby się, jak się wyraża Jego Świątobliwość Pius X w swej encyklice, że już nadchodzą czasy Antychrysta. W takim właśnie stanie znajdował się świat stary, gdy Boskie Dzieciątko narodziło się w betlejemskiej stajence, aby go odrodzić. I dzisiaj mocen jest P. Jezus ten sam cud uczynić, byle znalazł dusze Mu wierne, które by Go całym sercem miłowały i były Mu całkowicie oddane, i wynagradzały Mu te zniewagi, i błagały Go o miłosierdzie, i starały się naśladować Jego ubóstwo, poko-

⁴⁴ H. Koźmiński, *O czci wynagradzającej*, dz. cyt., s. 29.

⁴⁵ G. Matlak, *Duch wynagrodzenia w zgromadzeniach honorackich*, w: *Idź i napraw!...*, dz. cyt., s. 208.

⁴⁶ W. Block, *Idea „serafickości” Franciszka z Asyżu*, w: *Duchowość seraficka*, red. T. Płonka, Zakroczym 2010, s. 41.

⁴⁷ J. Pyrek, *Duch seraficki w rozumieniu bł. Honorata*, w: *Duchowość seraficka*, dz. cyt., s. 93. „Dionizy Areopagita definiuje imię Serafinów jako oznaczające «tych, którzy płoną ogniem». Imię to wyraża ich «wieczny i nieprzerwany obrót wokół boskich rzeczywistości», a także zdolność udzielania innym swojego zapału: «upodobnienia do siebie i energicznego wynoszenia w górę niżej stojących, przez ożywienie i rozpalenie w nich tego samego żaru»”. R. Majeran, *Chóry aniołów w teologii średniowiecznej od Pseudo-Dionizego Areopagity do św. Bonawentury*, w: *Duchowość seraficka*, dz. cyt., s. 26.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Vita consecrata*, Poznań 1996, s. 186–187.

⁴⁹ Jan Paweł II, *Vita consecrata*, dz. cyt., s. 99.

rę, zaparcie i poświęcenie dla drugich. Do nas to należy, których On raczył wybrać z tego zepsutego świata i do swej służby łaskawie powołać⁵⁰.

Wszystkie zgromadzenia fundator oddał pod opiekę najlepszej Matki, która jest wzorem wolnej i pełnej odpowiedzi miłości na miłość Boga. Dla Honorata Maryja była pierwszą „Reparatorką czci Boskiej” oraz tą, która wyjednywała przebaczenie dla grzeszników i miłosierdzie dla świata⁵¹.

Wartość wynagradzania

Wartość wynagradzania istnieje jedynie w zjednoczeniu z nieskończonymi zasługami Jezusa Ukrzyżowanego. Zjednoczenie to dokonuje się poprzez intencję wynagradzającą, akty wewnętrzne, pokutę i modlitwę. „Chrześcijanie nie tylko czynią dobrze według przykazań, ale są świadomi, że poprzez udział w śmierci Chrystusa mają inne życie⁵². Dzieło wynagradzania ma się przyczyniać do pogłębienia duchowej więzi z Chrystusem. Kontemplacja człowieczeństwa Chrystusa, zwłaszcza w tajemnicy Jego Męki, ma pobudzać do okazania współczucia cierpiącemu Zbawicielowi. Motywuje to do składania Mu duchowych ofiar, miłych Bogu za niewdzięczność ludzi. W ten sposób wynagradzanie przyczynia się do uproszenia dla świata Bożego miłosierdzia. Aspekt ten rozwija papież Pius XI w swojej encyklice *Miserentissimus Redemptor*. Jego nauczanie systematyzuje Tomasz Płonka, który za akty wynagrodzenia wymieniane przez Biskupa Rzymu uważa żal z powodu grzechów i podejmowanie za nie pokuty, uczestnictwo w cierpieniach Chrystusa oraz składanie duchowych ofiar za braci⁵³.

Przez praktykę wynagrodzenia wszystkie cnoty człowieka się doskonalą, a podejmowane wysiłki stają się aktem heroicznym i bezinteresownym, gdyż często nie widać ich owoców. Bł. Honorat wskazuje na wartość małych rzeczy, a konkretnie na intencję, z jaką się je wykonuje. W wynagradzaniu widzi najwyższy stopień miłości, która to ma być pobudką wzbudzenia intencji wynagradzającej. Wyływa ona z bojaźni Bożej i sprawia, że małe rzeczy nabierają wielkości. Trzeba jednak podkreślić, że miłość jest o tyle doskonalsza, o ile wyływa z wiary, nadziei, bezinteresowności i poświęcenia dla innych⁵⁴.

Za wzór wynagradzania Honorat uważa św. Weronikę, która otarła zbolące oblicze Jezusa na Drodze Krzyżowej, oraz św. Dyzmę. Wynika stąd dwutorowość przejawów czci wynagradzającej, o których pisał Koźmiński. Mianowicie św. Weronika utożsamia czynną miłość do Chrystusa, wyrażającą się w uczynkach miłosierdzia wobec bliźnich. Natomiast dobry łotr, który jawnie bronił *bóstwa Chrystusa*, wy-

⁵⁰ H. Koźmiński, *Listy okólne*, w: *Wybór pism o Honorata Koźmińskiego*, t. 5, cz. 2, Warszawa 1983, s. 250.

⁵¹ H. Koźmiński, *O czci wynagradzającej*, dz. cyt., s. 78.

⁵² H. Witczyk, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata*, Lublin 2003, s. 221.

⁵³ T. Płonka, *Wynagradzanie w nauczaniu...*, art. cyt., s. 114.

⁵⁴ H. Koźmiński, *O czci wynagradzającej*, dz. cyt., s. 97–98.

znając wiarę na krzyżu wobec zebranych i szydzących z Boga, jest wzorem dawania świadectwa o Chrystusie modlitwą, słowem lub pismem nawet w trudnych okolicznościach życia⁵⁵. Obie postawy są inspirowane współczuciem i odwagą wypływającą z miłości oraz stanowią wyraz oddania Chrystusowi należnego Mu miejsca w życiu.

Honorat wymienia cztery aspekty postawy wynagradzania. Ma ona na celu: powiększenie chwały Bożej przez przyjęcie owoców odkupienia; pocieszenie Chrystusa, który cierpi za grzechy ludzi; ratunek dusz ginących poprzez wypraszenie dla nich łask i odwrócenie kar Bożych, które ciążą na ludzkości z powodu licznych grzechów; a także wyproszenie miłosierdzia Bożego i odrodzenie świata⁵⁶.

Należy przy tym zaznaczyć, że kara jest nieodzownie związana z grzechem człowieka *będącym* naruszeniem ładu Bożego. Bóg nie zsyła kary na człowieka. To człowiek, grzesząc, sam *ściąga* na siebie konsekwencję złego czynu, która jest niejako wpisana w istotę grzechu. Stanowi to zatem naturalne następstwo złego postępowania i chociaż być może dany człowiek niejednokrotnie nie odczuwa skutków kary na sobie, to jednak w obiektywnym sensie kara istnieje i wcześniej czy później ludzkość odczuje tę karę, i będzie musiała przyjąć. Wynagradzanie odwraca tę zasadę. Przyjmując na siebie dobrowolnie niezawinione cierpienie i łącząc się z cierpieniami Chrystusa oraz korzystając z zasług wysłużonych przez Chrystusa na krzyżu, wierni mogą czerpać ze skarbcza Kościoła lekarstwo na grzech świata i chorobę współczesnego człowieka⁵⁷.

Honoracka misja wynagradzania

Dzieło odkupienia już się dokonało, niemniej zbawienie jest rzeczywistością, która się dokonuje przy wolnej odpowiedzi człowieka na miłość Boga. Śmierć nie ma już władzy nad człowiekiem. Dokonało się usprawiedliwienie, którego owoce można znaleźć w sakramentach Kościoła, zwłaszcza zaś w spowiedzi i w Eucharystii. Bardzo wyraźnie uobecnia się w nich tajemnica jedności i miłości, czyli istota wynagrodzenia, która wskazuje na to, że zbawienie jest rzeczywistością wspólnotową, a nie sprawą czysto indywidualną⁵⁸. Człowiek w swojej wolności dokonuje zasadniczego wyboru pomiędzy dobrem a złem. W ten sposób decyduje o kierunku swojego życia i działania, co wiąże się bezpośrednio z przyszłością ludzi i świata. Misja wynagradzania za grzechy musi się więc opierać na świadomym wyborze Boga i wyrażać w czynach miłosierdzia wobec bliźnich⁵⁹. Zasada się to na przekonaniu, że

⁵⁵ H. Koźmiński, *O czci wynagradzającej*, dz. cyt., s. 24–28.

⁵⁶ H. Koźmiński, *O czci wynagradzającej*, dz. cyt., s. 42–68.

⁵⁷ KKK, s. 361.

⁵⁸ SS, s. 28–29. „Chrystus rozdziela w swoim Ciele, którym jest Kościół, dary i posługi, przez które pomagamy sobie wzajemnie na drodze zbawienia”. KKK, s. 199.

⁵⁹ Św. Faustyna wskazywała na trzy sposoby czynienia miłosierdzia: czyn, słowo, modlitwę. M.F. Kowalska, *Dzienniczek*, Warszawa 2001, s. 232.

„wierność ochrzczonych jest podstawowym warunkiem głoszenia Ewangelii i misji Kościoła w świecie”⁶⁰. Wspólnota Kościoła wzrasta poprzez miłość i świętość jej członków⁶¹. Benedykt XVI naucza: „Jako chrześcijanie nie powinniśmy pytać się jedynie: jak mogę zbawić siebie samego? Powinniśmy również pytać siebie: co mogę zrobić, aby inni zostali zbawieni i aby również dla innych wzeszła gwiazda nadziei? Wówczas zrobię najwięcej także dla mojego własnego zbawienia”⁶².

Jerzy Misiurek stwierdza, że „droga oczyszczająca w osiągnięciu doskonałości zajmowała ważne miejsce w życiu duchowym o. Honorata”⁶³. Koźmiński uważał ducha wynagradzania za odpowiedź na znaki czasów i ogrom zepsucia moralnego. Był świadomy zła, jakie wyrządza rzeczywistość grzechu, oraz tego, że bez czynnego współuczestnictwa człowieka Bóg nie może odpuścić jego występków. Toteż w swoim nauczaniu zaleca, by grzech, który jest obecny w świecie, pobudzał człowieka do jeszcze większej miłości do Chrystusa i Jego Matki. Wynagrodzenie ma być odpowiedzią miłości, przyjęciem łaski odkupienia z miłością i wdzięcznością. Warto jeszcze zaznaczyć w tym miejscu, że owa odpowiedź wiąże się z dwoma aspektami. Pierwszym jest poznanie swojego grzechu i uznanie go, drugim zaś jest miłość wypływająca z poznania Chrystusa i doświadczenia Jego miłości miłosiernej⁶⁴.

Do grona „naprawców czci Boskiej” Honorat zalicza tych, których grzech smuci i pobudza do wewnętrznej skruchy, do aktów miłości lub modlitwy. Nabożeństwa praktykowane przez św. Franciszka z Asyżu uważa za objawione przez Boga w dziele wynagradzania. Są nimi: adoracja Najświętszego Sakramentu, rozmyślanie o męce Pańskiej, nabożeństwo do Dzieciątka Jezus, do Oblicza Pańskiego i do Imienia Jezus. To właśnie sprawia, że dzieło naprawy Kościoła jest kontynuowane przez rodzinę franciszkańską trzech zakonów. Ich celem jest naprawiać porządek świata poprzez wynagradzanie Bogu, by cały był oddany pod panowanie Chrystusa. Dla Honorata św. Franciszek był mistrzem i przewodnikiem, jego stawał za wzór odpowiedzi człowieka na wezwanie Boże do naprawy Bożego porządku w Kościele i świecie⁶⁵. W tym świetle ukazuje się misja siostr niepokalanek – aniołów opiekuńczych ludzi miast. Za fundament duchowości założonych przez siebie zgromadzeń Koźmiński uznał duchowość św. Franciszka przenikniętą duchem serafickim.

⁶⁰ KKK, s. 468.

⁶¹ KKK, s. 469.

⁶² SS, s. 73.

⁶³ J. Misiurek, *Droga do świętości bł. Honorata Koźmińskiego w świetle jego „Notatnika duchowego”*, w: *Człowiek wielkiej mądrości i świętości. Błogosławiony Honorat Koźmiński, kapucyn*, red. G. Bartoszewski, M. Chmielewski, H.I. Szumił, Lublin 1999, s. 80.

⁶⁴ S. Urbański, *Duchowość wynagrodzenia...*, art. cyt., s. 233.

⁶⁵ H. Koźmiński, *O czci wynagradzającej*, dz. cyt., s. 73–75.

Misja wynagradzająca niepokalanek

Grzegorz Matlak słusznie stwierdza, że Zgromadzenie Córek Maryi Niepokalanej Honorat włączył „w cześć wynagradzającą, czyli w ruch, który stawał się coraz bardziej popularny w obliczu szerzącej się obojętności religijnej”⁶⁶. Nie dziwi zatem, że „wszystkie modlitwy, prace i umartwienia są ofiarowane za Kościół św. za nawrócenie grzeszników i zadośćczynienie za grzechy mieszkańców miast”⁶⁷.

Ludwika Gąsiorowska – współzałożycielka zgromadzenia – dostrzegała, że wojny i różne doświadczenia spadające na ludzkość są środkiem ratowania dusz ludzkich, by każdy poznał, „że wszystko jest niczym oprócz kochania Boga i służenia Mu”⁶⁸. Kontynuując zamysł Honorata, zaszczebiała w sercach kolejnych pokoleń niepokalanek pamięć o tym, że „nabożeństwo do Matki Bożej, cześć wynagradzająca i adoracje nocne to jest spuścizna po naszym ukochanym Ojcu, to jest testament, jaki nam zostawił; jakże powinniśmy kochać, jak pielęgnować w sercach naszych te święte praktyki”⁶⁹.

Wydaje się znamienne, że cześć Niepokalanego Poczęcia Maryi Gąsiorowska zestawia z czcią Oblicza Pańskiego⁷⁰. Oznacza to, że oba środki zbawienia w jakiś sposób się z sobą łączą w jednym nurcie wynagradzania Bogu miłością za miłość. Współzałożycielka wspomina nie tylko o przyłgnięciu sercem i całym życiem do tej szczególnej części duchowości zgromadzenia, lecz jasno wyraża pragnienie, aby innym ułatwić poznanie „palącej potrzeby wynagradzania”. Odnosi się także do objawień s. Marii od św. Piotra, leżących u podstaw rozwijającego się kultu Bożego Oblicza: „Cześć Przenajświętszego Oblicza jest tą drogą otwartą, gdzie z łatwością mamy do Niego przystęp, każde spojrzenie nasze z miłością na wizerunek Jego spra-

⁶⁶ G. Matlak, *Duch wynagrodzenia...*, art. cyt., s. 215.

⁶⁷ ACMN, sygn. A.II, IV.8,9, H. Koźmiński, *Konstytucje Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej 1905*, s. 3.

⁶⁸ ACMN, sygn. C.III, I.1–3, L. Gąsiorowska, *Konferencje*, t. 1, s. 15.

⁶⁹ „Żyjemy w czasach takiej obojętności religijnej, takiego upadku wiary, jesteśmy otoczeni zewsząd wrogami, którzy czyhają na zgubę naszą, a nawet własne dzieci, jako wyrodni synowie Ojczyzny, szarpią jej wnętrzności, chcąc ją znów wtrącić do grobu przez swoje haniebne czyny. Jakież tu mamy obszerne pole do wynagradzania Panu (Jezusowi) Bogu za naszych niewiernych braci, za nasz niewdzięczny naród. Jak powinniśmy obiegać myślą wszystkie sekty bezwyznaniowe i masońskie, wszystkie odłamki od naszego świętego Kościoła, modląc się o nawrócenie tych owiec zbłąkanych, aby się stała jedna owczarnia i jeden Pasterz. Na to nas Pan Bóg wyrwał ze świata do swej służby, abyśmy wynagradzały żelzywości Tronu chwały Jego”. ACMN, s. C.III, II.4, L. Gąsiorowska, *Kronika i Historia Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej*, z. 1, s. 38.

⁷⁰ „Nam w udziale dostała się ta piękna część, że Zgromadzenie nasze ma za zadanie: Cześć wynagradzającą Oblicza Przenajświętszego i cześć Niepokalanego Poczęcia. Powinniśmy więc nie tylko same kochać tę cześć wynagradzającą i stać się jakoby ofiarą wynagrodzenia, ale i w innych tę cześć wszczepiać, przedstawiając palącą potrzebę wynagrodzenia”. ACMN, sygn. C.III, I.1–3, L. Gąsiorowska, *Konferencje*, t. 3a, s. 83.

wia Mu wielką ulgę. Każdy akt strzelisty rozwesela zranione i zbolące Oblicze Jego, a nam powiększa stopień chwały w niebie. [...] zapowiedziane jest, że ktokolwiek ma nabożeństwo do Przenajświętszego Oblicza, to jest oznaką, że jest wybranym nieba. Więc czcimy z uwielbieniem Przenajświętsze i zbolące Oblicze, ażebyśmy zasłużyły w niebie oglądać je jaśniejąco chwałą i majestatem⁷¹.

Poprzez tytuł Córek Niepokalanej siostry mają specjalny udział w dziele wynagradzania, zwłaszcza za grzechy mieszkańców miast i miasteczek. Założyciel zachęcał siostry do wzywania Maryi „we wszystkich ćwiczeniach wynagradzających, błagając, aby Ona swoją świętością oczyściła je, uświęciła i dodała, co im niedostaje⁷². Mają oddać się Jej całkowicie na własność oraz zachęcać innych do tego oddania, aby przez Jej pośrednictwo doskonale upodobnić się do Jezusa⁷³. Przez przywilej Niepokalanego Poczęcia Maryja jest wolna od wszelkiego grzechu, a Jej ziemskie życie było nieustanym miłowaniem i wynagradzaniem Bogu za niewdzięczność i nieposłuszeństwo człowieka. Honorat, który przesłał niepokalankom życzenia świąteczne na 1903 r., napisał, powołując się na słowa Piusa IX, że przywilej ten usunie wszelkie błędy i zgorszenia ze świata i sprowadzi nań wszelkie dobro⁷⁴. Siostry mają stać się ofiarą wynagrodzenia, a więc tak ściśle zjednoczyć się z Bogiem jak Niepokalana⁷⁵. Pod Jej opieką i kierownictwem siostry mają stać się na wzór tych, którzy są „przeznaczonymi do usług, posyłanymi na pomoc tym, którzy mają osiąść zbawienie⁷⁶. Całkowite oddanie się Niepokalanej jest gwarantem podążania we właściwym kierunku, a jednocześnie obroną przed złem. Pewne światło rzucają tu słowa Koźmińskiego zawarte w dziele *O czci wynagradzającej, w którym pisał, że Maryja*, „będąc Niepokalanie Poczętą, bez żadnej grzechu zmaży, mogła czystym sercem i czystymi rękami złożyć to Wynagrodzenie za cudze grzechy. Będąc Matką Zbawiciela, miała wszelkie prawo Macierzyńskie do wszystkiego, co Go dotyczyło, a więc posiadała wyjątkowy tytuł ofiarowania zasług Jego Męki Bogu⁷⁷.

Tajemnica Niepokalanego Poczęcia Maryi jest nierozzerwanie związana z tajemnicą wcielenia i odkupienia. Właśnie na te misteria Honorat wskazywał, pisząc o misji zgromadzenia niepokalank. Pierwszym powodem przyjęcia ciała przez odwieczne Słowo była miłość Boga, którą chciał objawić człowiekowi, a drugą – chwała Boga w dziele odkupienia. W zamyśle fundatora te same motywy mają towarzyszyć wstępującym do tej rodziny zakonnej, zarówno w momencie tej decyzji, jak

⁷¹ ACMN, sygn. C.III, I.1–3, L. Gąsiorowska, *Konferencje*, t. 3a, s. 25.

⁷² H. Koźmiński, *O czci wynagradzającej*, dz. cyt., s. 79.

⁷³ „Niech się zaoferują całkowicie tej Niepokalanej swej Matce na Jej własność, aby je strzegła i aby niemi rządziła według upodobania swego i drugich do tego zaoferowania się Jej całkowicie niech przywodzą”. ACMN, sygn. A.II, IV.8,9, H. Koźmiński, *Ustawy Zgromadzenia...*, s. 5.

⁷⁴ ACMN, sygn. C.III, II.4, L. Gąsiorowska, *Kronika i Historia...*, z. 2, s. 352.

⁷⁵ ACMN, sygn. C.III, I.1–3, L. Gąsiorowska, *Konferencje*, t. 3a, s. 83–84.

⁷⁶ KKK, s. 86.

⁷⁷ H. Koźmiński, *O czci wynagradzającej*, dz. cyt., s. 78.

i w całym ich późniejszym życiu, tj. miłość do Zbawiciela i pragnienie powiększenia chwały Boga przez pomoc innym ku zbawieniu⁷⁸. Późniejsze *Konstytucje* określają, że głównym celem zgromadzenia jest „miłość ku Niemu [Chrystusowi] i pragnienie przyczynienia się do chwały Bożej przez wspomaganie bliźnich w sprawie zbawienia”⁷⁹. Drugim celem jest poświęcenie się dla bliźnich zarówno w posługach duchowych, jak i doczesnych⁸⁰. Realizacja tych dwóch celów dokonuje się w życiu ukrytym, które jest nierozzerwalnie związane z naśladowaniem Jezusa w duchu franciszkańskim w Jego zbawczym dziele. W zgromadzeniu niepokalanek życie duchem św. Franciszka jest dla Gąsiorowskiej wynagradzaniem za „występny i zaślepiiony świat”⁸¹. Wyraża się on poprzez zaparcie się siebie i „seraficzny o chwałę Bożą zapal”⁸². W zapiskach współzałożycielki można znaleźć tematy konferencji dla przełożonych o sześciu stopniach skrzydeł serafina, „którymi mają się zawsze posiłkować przełożone na swych urzędach i starać się o ich nabycie”⁸³. Są to: miłość, gorliwość, roztropność, sprawiedliwość, męstwo i pokora serca⁸⁴. Współzałożycielka niepokalanek uważa, że ten sposób życia najbardziej odzwierciedla życie Jezusa i jest drogą, na której realizuje się powołanie niepokalanek, „bo na to nas Pan Jezus powołał do życia ukrytego, byśmy obcując razem w świecie i patrząc na grzechy ludzkie, pobudzały się tym widokiem do wynagradzania za ich niewierności, a same swoim przykładem, gorliwością i wiernością były żywym przykładem życia prawdziwie chrześcijańskiego”⁸⁵. Poucza, że podejmując bezhabitowe życie zakonne, potrzeba większego zaparcia się siebie i większej miłości⁸⁶, co już jest doskonałą podstawą do włączenia się w misję wynagradzania. Jest świadoma, że grzech niszczy człowieka i oddziela go od Stwórcy. Widzi też ludzką bezradność wobec tej sytuacji. Dla niej życie ukryte jest sposobem głębszego zjednoczenia się z pragnieniami Serca Jezusa i drogą, na której przynosi się owoc oczekiwany przez Boga⁸⁷. Motywowała siostry

⁷⁸ ACMN, sygn. A.II, IV.8,9, H. Koźmiński, *Ustawy Zgromadzenia...*, s. 1–2.

⁷⁹ ACMN, sygn. A.II, IV.8,9, H. Koźmiński, *Ustawy Zgromadzenia...*, s. 2.

⁸⁰ „Zgromadzenie starać się ma przede wszystkim o uświęcenie swych członków przez zachowanie trzech ślubów prostych: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa, oraz przepisów Konstytucji. Zadaniem, czyli drugorzędnym celem jest poświęcenie się Siostr na posługi duchowne i doczesne mieszkańcom miast i miasteczek”. ACMN, sygn. A.II, IV.8,9, H. Koźmiński, *Konstytucje Zgromadzenia...*, s. 2–3.

⁸¹ ACMN, sygn. C.III, I.1–3, L. Gąsiorowska, *Konferencje*, t. 1, s. 15.

⁸² ACMN, sygn. A.II, IV.8,9, H. Koźmiński, *Ustawy Zgromadzenia...*, s. 9.

⁸³ ACMN, sygn. C.III, IV.7, L. Gąsiorowska, *Zapiski z rekolekcji*, s. 20.

⁸⁴ ACMN, sygn. C.III, IV.7, L. Gąsiorowska, *Zapiski z rekolekcji*, s. 20.

⁸⁵ ACMN, sygn. C.III, I.1–3, L. Gąsiorowska, *Konferencje*, t. 1, s. 3.

⁸⁶ „Czyż życie nasze ukryte nie jest wznioślejsze nad życie zamknięte za murami klasztornymi? I czyż nie większa nam się dostała w udziale część, że mamy być żywym przykładem życia Pana Jezusa na ziemi, który chodził od wsi i od miasta do miasta, nauczając rzesze?” ACMN, s. C.III, I.1–3, L. Gąsiorowska, *Konferencje*, t. 1, s. 3.

⁸⁷ „Idźmy więc śmiało i odważnie przybrane w sztandar szkaplerza i krzyża, i obrączki. Uprawiajmy starannie rolę naszej duszy, ubiegając się o nabycie jak najwięcej cnót, które

do umiłowania z całego serca Oblubieńca duszy, poświęcenia się Mu na wszystkie trudy i niedogodności oraz do doskonałego oddania się w życiu ukrytym sprawie ratowania dusz⁸⁸. Gąsiorowska przyrównuje misję niepokalanek do misji Mojżesza, który wstawił się za niewiernym ludem do Pana, gdy zrobił sobie cielca ulanego ze złota. Dla niej nie ma nic miłszego Jezusowi niż modlitwa za grzeszników, dlatego jej pragnieniem jest, aby siostry były niczym Mojżesz: czuwające u stóp Synaju i wyprasające grzesznikom łaskę skruchy, żalu i opamiętania za grzechy⁸⁹. Mojżesz jest tu figurą Chrystusa, który wstawia się za ludem i samego siebie wydaje na ofiarę zamiast wiarołomców. Podobnie siostry uczestniczące w dziele wynagradzania mają modlić się za wszystkich ludzi i wynagradzać „za zbrodnie świata swym posłuszeństwem, obserwacją, uległością i innymi cnotami”⁹⁰. Gąsiorowska utrzymuje, że konsekracja dokonana w ukryciu najsilniej objawia czystą miłość, skoro zakonnica tak ma się upodobnić do Chrystusa, aby jak On „zawisnąć na krzyżu ofiarnym, przytwierdzona jakby gwoździami trzema zakonnymi ślubami do ofiarnego drzewa; jak Chrystus wyniszczona na krzyżu w cierniowej koronie, w boleściach, w cierpieniu i goryczy, wynagradzać za świat cały i ofiarą swą uwielbiać Boga”⁹¹.

Znaczącą rolę w szerzeniu czci wynagradzającej u początków istnienia Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej odegrały siostry zjednoczone⁹². Praktykowały one uczynki miłosierdzia względem bliźnich, same były przykładem cnót dla środowiska, wszystkich też zachęcały do adoracji Najświętszego Sakramentu, czytania pobożnych ksiązek, praktykowania cnoty czystości oraz do korzystania z sakramentów. Opiekę nad nimi sprawowała *głównie Gąsiorowska, która odprawiała z nimi rekolekcje w Nowym Mieście, jak również rekolekcje zbiorowe w ich środowisku zamieszkania*⁹³.

nas zbliżą do Pana Jezusa i uczynią prawdziwymi Oblubienkami Pańskimi. Zdobywajmy dusze innych dla chwały Bożej, kochajmy życie ukryte, a z nim wszystkie trudności, obawy, troski, prześladowania ze strony rządu, świata i ciała, pocieszając się tym, że kiedyś w niebie Pan Jezus wynagrodzi nam chwałą wiekuistą za to, że naśladowujemy Jego życie ukryte”. ACMN, s. C.III, I.1–3, L. Gąsiorowska, *Konferencje*, t. 1, s. 12.

⁸⁸ ACMN, sygn. C.III, II.4, L. Gąsiorowska, *Kronika i Historia...*, z. 1, s. 36–38. „I powinny pragnąć, aby tak zawsze pozostać mogły nieznanie nikomu ze swego powołania, wzgardzone od świata, lecz dążące do najściślejszego z Bogiem zjednoczenia i do duchownego odrodzenia świata”. ACMN, s. A.II, IV.8,9, H. Koźmiński, *Ustawy...*, s. 10.

⁸⁹ ACMN, sygn. C.III, II.4, L. Gąsiorowska, *Konferencje*, t. 1, s. 37–38.

⁹⁰ ACMN, sygn. C.III, II.4, L. Gąsiorowska, *Konferencje*, t. 1, s. 37–38.

⁹¹ ACMN, sygn. C.III, II.4, L. Gąsiorowska, *Kronika i Historia...*, z. 4, s. 762–763.

⁹² W założonych przez H. Koźmińskiego zgromadzeniach wyróżniamy trzy rodzaje członkiń: życia wspólnego, zjednoczone, stowarzyszone. Głównym zadaniem sióstr zjednoczonych było apostołstwo dobrego przykładu. Ze względu na przeszkody od nich niezależne nie mogły podjąć życia wspólnego w zgromadzeniu, jednak pozostawały z nim w ścisłej łączności. W zgromadzeniu niepokalanek ta grupa sióstr wyłoniła się dopiero po dwóch latach od jego powstania.

⁹³ ACMN, sygn. C.III, II.4, L. Gąsiorowska, *Kronika i Historia...*, z. 1, s. 68.

Dla współzałożycielki pociechą i umocnieniem na drodze powołania oraz w dziele wynagradzania były słowa aktu: „Nas zawołał raczył Pan, abyśmy wynagradzały zelżywości Tronu Chwały Jego”⁹⁴. Przypominały jej o wielkiej łasce powołania i dawały pewność, że „sam Pan Jezus nas zawołał”⁹⁵. Tutaj po raz kolejny daje się zauważyć, że wdzięczność i miłość była fundamentem wszystkich wysiłków, na jakie współzałożycielka mogła się zdobyć, powierzając wszystko Bogu przez Niepokalaną. Do tego także zachęcała wszystkie siostry, aby wierne charyzmatowi założycielskiemu o. Honorata brały udział w walce o dusze ludzkie, by wszyscy mogli dostąpić zbawienia. „Nie mamy nawet pojęcia, w jaki okropny sposób Zbawiciel nasz jest znieważany i jak cierpliwie to znosi, przecież jako Bóg mógłby w jednej chwili ukarać śmiercią znieważycieli, jednak cierpliwość Jego i miłosierdzie nie mają granic. Zostawia karę aż na tamtym świecie, czekając jeszcze czasu opamiętania i nawrócenia, bo mówi, że «nie chce śmierci grzesznika, tylko żeby się nawrócił i żył»”⁹⁶. To jej pragnienie widać jasno w konferencjach kierowanych do sióstr: „Jakże powinnyśmy ochoczo biec do stóp Jego i chociaż tak nędznym i niedołącznym uczuciem okazywać Mu naszą miłość. Z jaką pobożnością i skupieniem ducha odprawiać te nabożeństwa reparacyjne, obiegając zarazem myślą cały świat występny, pogrążony w rozpuście, jak wysilać się powinnyśmy na akty strzeliste miłości Bożej, ażeby tym sposobem obóz nasz odniósł zwycięstwo nad obozem zniewag”⁹⁷.

Aktualność zadania niepokalanek w misji wynagradzającej

Misja wynagradzająca wiąże się bezpośrednio z zadaniem, które Córki Maryi Niepokalanej mają realizować. Koźmiński, powierzając niepokalankom posługę w środowisku miejskim, powiązał w praktyce duchowość wynagradzającą przedstawioną we wcześniejszych rozdziałach artykułu z angelologią. W myśl ojca założyciela siostry mają być aniołami opiekuńczymi ludzi miast i miasteczek. Powodem takiego posunięcia była obserwacja świata, który pogrążył się w zmysłowości i materializmie, człowiek zaś w nim utonął. Sytuacja ta dotyczyła przede wszystkim przetrzeni wielkiego miasta, które rozciągało przed ludźmi miraż wielkości. Stąd wyłoniła się potrzeba nie tylko wynagradzania za grzechy, ale i duchowej opieki nad umiłowanymi dziećmi Boga. Fundator pragnął, aby siostry wpływały moralnie „na pojedyncze rodziny, a głównie na matki i córki, ożywiając w nich wiarę i zachęcając do praktyk religijnych. Ułatwiać będą chrześcijańskie wychowanie dzieci”⁹⁸.

Kościół katolicki poucza, że „istnienie istot duchowych, niecielesnych, które Pismo Święte nazywa zazwyczaj aniołami, jest prawdą wiary”⁹⁹. Życie człowieka od

⁹⁴ ACMN, sygn. C.III, II.4, L. Gąsiorowska, *Konferencje*, t. 2, s. 54.

⁹⁵ ACMN, sygn. C.III, II.4, L. Gąsiorowska, *Konferencje*, t. 2, s. 54.

⁹⁶ ACMN, sygn. C.III, II.4, L. Gąsiorowska, *Konferencje*, t. 2, s. 54.

⁹⁷ ACMN, sygn. C.III, II.4, L. Gąsiorowska, *Konferencje*, t. 2, s. 54.

⁹⁸ ACMN, sygn. A.II, IV.8,9, H. Koźmiński, *Konstytucje Zgromadzenia...*, s. 30.

⁹⁹ KKK, s. 86.

samego początku aż do śmierci otoczone jest troskliwą opieką i wstawiennictwem tych dobrych duchów¹⁰⁰. Stwórca, troszcząc się o swoje dzieci, przeznaczył na ich posługi stworzenia czysto duchowe, mające rozum i wolę. Są one „stworzeniami osobowymi i nieśmiertelnymi. Przewyższają doskonałością wszystkie stworzenia widzialne”¹⁰¹. Anioł oznacza funkcję i jest aniołem przez to, co wypełnia¹⁰². Słowem, jest on ukrytym towarzyszem ludzkiego życia, troszczącym się o zbawienie powierzonego swojej pieczy człowieka. Niestety nierzadko zdarza się, że ludzie skłaniają się ku rzeczom przemijającym, hołdując swym złym skłonnościom. Nie dbają zupełnie o wieczną przyszłość, czyli o zbawienie własnej duszy i Bożą chwałę. Nie potrafią dostrzec, że Bóg miłości daje każdemu właściwe miejsce na ziemi, a poprzez wierne wypełnianie obowiązków stanu i podążając za głosem sumienia, można poznać wolę Boga prowadzącą do zbawienia. Gąsiorowska była mocno przekonana, że Stwórca zawsze szuka człowieka, aby okazać mu swoje miłosierdzie i doprowadzić ludzkość do pełni zbawienia, gdyż „gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska” (Rz 5, 20). Zauważała też istnienie dwóch światów: zmysłowego i duchowego. Twierdziła, że między nimi nie ma porozumienia, ponieważ *służą innym celom*: tak jak świat zmysłowy służy grzechowi, tak świat duchowy służy Bogu i sprawie zbawienia. Dla współzałożycielki niepokalanek łaska widoczna w życiu człowieka jest istotnym dowodem na opiekę aniołów stróżów, których Bóg posłał, aby czuwali nad Jego dziećmi. Słuchając ich natchnień, ludzie uczestniczyliby w porządku ustanowionym przez Boga. Według niej każdy z chórów anielskich spełnia określone zadanie w życiu ludzi: aniołowie stróżowie opiekują się każdym człowiekiem z osobna; archaniołowie przychodzą ludziom na pomoc w rzeczach i sytuacjach nadzwyczajnych; mocarstwa czynią cuda pomocne w osiągnięciu przez nich zbawienia; potęgi wspierają ich w walkach życia; księżstwa rządzą państwami w rzeczach dotyczących religii; panowania bronią najwyższej władzy Boga na ziemi; trony czuwają nad panowaniem Boga w duszach, serafini zaś i cherubini starają się zapalić w sercach ogień miłości Bożej¹⁰³.

W nieposłuszeństwie wobec natchnień aniołów stróżów i zaniku wiary Gąsiorowska upatruje przyczynę ulegania grzechowi. W konsekwencji prowadzi to jej zdaniem do odrzucenia Boga¹⁰⁴. Dlatego wszystko ma być przeniknięte intencją wynagradzającą, czyli świadomym aktem czynnej miłości. „Baczenie, żebyście nie gardzili żadnym z tych małych; albowiem powiadam wam: Aniołowie ich w niebie wpatrują się zawsze w oblicze Ojca mego, który jest w niebie. Albowiem Syn Człowieczy przyszedł ocalić to, co zginęło” (Mt 18, 10–11). Potwierdzeniem tej miłości, która pobudza ludzkie serce do całkowitego oddania się Bogu, jest wierność ślubom zakonnym i obowiązkom wynikającym z podjętego sposobu życia,

¹⁰⁰ KKK, s. 87.

¹⁰¹ KKK, s. 86.

¹⁰² KKK, s. 86.

¹⁰³ ACMN, sygn. C.III, I.1–3, L. Gąsiorowska, *Konferencje*, t. 1, s. 14.

¹⁰⁴ ACMN, sygn. C.III, I.1–3, L. Gąsiorowska, *Konferencje*, t. 1, s. 14–15.

który Gąsiorowska nazywa „arką zbawienia”. Współzałożycielce zależało, aby siostry zawsze były zjednoczone z Bogiem przez te same pragnienia i akty miłości, co Chrystus. Dla niej sam fakt konsekracji zakonnej zobowiązuje do wynagradzania za grzechy narodu i kraju¹⁰⁵. Wynika to z sakramentu chrztu świętego, której jest ona pogłębieniem. Nie można pozostać obojętnym, lecz trzeba „poświęcić się Bogu jako ofiary prześlągania, zadoścczynienia i wynagradzania, nie dlatego, abyśmy własnymi siłami tego dokonać mogły, ale abyśmy nasze małe wynagradzania dorzucając do wynagrodzeń Chrystusowych, prześlągały Boga i zjednały Jego miłosierdzie dla świata”¹⁰⁶. Zachęcała do praktyki komunii świętej duchowej oraz do dzielenia się tym skarbem z innymi. Ważne było, aby nie tylko swoim przykładem świadczyć o miłości Boga, ale także by z żywą wiarą mówić o miłości Boga do ludzi w Jezusie. Należało wszystkich pobudzać do miłości Jezusa w Przenajświętszym Sakramencie. „Miłość nad to pragnie, aby wszyscy przedmiot umiłowany cenili i kochali”¹⁰⁷.

Niepokalanki mają zachęcać innych, przygotowywać i nauczać o obecności Boga żywego w Eucharystii. Mają uczyć i doradzać, aby podejmować praktyki religijne, tj. nawiedzenia Najświętszego Sakramentu i adoracje przynajmniej w niedzielę. Mają rozbudzać w ludziach żywą wiarę, opowiadać o zniewagach, jakie cierpi Jezus ukryty, ale miłujący człowieka nad wszystkie inne stworzenia, i uczyć, jak wynagradzać, czyniąc konkretne akty i praktykując konkretne nabożeństwa¹⁰⁸. „Słowem, na wszelki sposób uczcie znać i kochać ten wasz skarb najdroższy – Pana Jezusa w P. Sakramencie utajonego”¹⁰⁹.

Zakończenie

Codziennie trwa walka o ludzkie dusze między dobrem a złem. Każdy ochrzczony uczestniczy w tej bitwie, decydując wolną wolą, po której ze stron się znajduje. Jednak we wspólnocie Kościoła wierzący może znaleźć ogromną pomoc w drodze ku wiecznej ojczyźnie. Takie właśnie przekonanie żywił bł. Honorat Koźmiński, który w czci wynagradzającej widział jedyny ratunek dla świata.

Cześć wynagradzająca przybiera dziś inne formy pobożności niż w czasach bł. Honorata. Współcześnie można mówić o nabożeństwie pierwszych piątków i pierwszych sobót miesiąca oraz o kulcie Bożego Miłosierdzia i związanych z nim nabożeństwach. W ten sposób czyni się zadość Bogu za grzechy. Jednak zawsze niezmienna pozostaje jej istota – głębia miłości Boga i bliźniego, która jest czysta, twórcza i płodna. To właśnie przez miłość Bóg zbawia człowieka i przez miłość chce królować w sercach ludzkich.

¹⁰⁵ ACMN, sygn. C.III, I.1–3, L. Gąsiorowska, *Konferencje*, t. 1, s. 3.

¹⁰⁶ ACMN, sygn. C.III, II.4, L. Gąsiorowska, *Kronika i Historia...*, z. 1, s. 197–198.

¹⁰⁷ ACMN, sygn. C.III, IV.7, L. Gąsiorowska, *Przemówienia*, seria 2, s. 113.

¹⁰⁸ ACMN, sygn. C.III, IV.7, L. Gąsiorowska, *Przemówienia*, seria 2, s. 113.

¹⁰⁹ ACMN, sygn. C.III, IV.7, L. Gąsiorowska, *Przemówienia*, seria 2, s. 114.

Wrażliwość na współczesne problemy świata, która charakteryzowała Koźmińskiego, prowadziła go odkrycia wynagradzania jako skutecznego sposobu ratowania człowieka i świata przed zalewem zła i grzechu. W ten sposób dał świadectwo, że chrześcijanin jest człowiekiem nadziei i w każdych czasach, nawet tych najtrudniejszych, może zaprowadzać Boże królestwo na ziemi. Na podkreślenie zasługuje jego praktyczna koncepcja ducha wynagradzania, wyrażająca się w szczerej intencji miłowania Boga, uczynkach miłosierdzia wobec bliźnich i *świadectwie chrześcijańskiego życia*. Z pewnością warto, aby treści te znalazły odzwierciedlenie w formacji duszpasterskiej i katechezie. Życie o. Honorata i doświadczenie życia wielu sióstr niepokalanek dowodzi, że podejmując wysiłek miłości w zjednoczeniu z Chrystusem oraz zawierając siebie i innych Maryi Niepokalanej, można mieć pewność, że droga ta niezawodnie prowadzi ku zbawieniu siebie i drugich.

Bibliografia

Źródła archiwalne

- Gąsiorowska L., *Konferencje*, t. 1, ACMN, sygn. C.III, I.1–3.
Gąsiorowska L., *Konferencje*, t. 2, ACMN, sygn. C.III, I.1–3.
Gąsiorowska L., *Konferencje*, t. 3a, ACMN, sygn. C.III, I.1–3, rps.
Gąsiorowska L., *Kronika i historia Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej*, z. 1–2, 4, ACMN, sygn. C.III, II.4.
Gąsiorowska L., *Przemówienia*, seria 2, ACMN, sygn. C.III, IV.7.
Gąsiorowska L., *Zapiski z rekolekcji*, ACMN, sygn. C.III, IV.7.
Koźmiński H., *Konstytucje Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej 1905*, ACMN, sygn. A.II, IV.8,9.
Koźmiński H., *Ustawy Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej 1894*, ACMN, sygn. A.II, IV.8,9.

Źródła drukowane

- Benedykt XVI, *Spe salvi*, Kraków 2007.
Didache, czyli nauka dwunastu Apostołów, tłum. J. Jankowski, Warszawa 1923.
Franciszek, *Gaudete et exsultate*, Kraków 2018.
Franciszek, *Lumen fidei*, Kraków 2013.
Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, Kraków 2003.
Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Poznań 1979.
Jan Paweł II, *Vita consecrata*, Poznań 1996.
Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
Kowalska M.F., *Dzienniczek*, Warszawa 2001.

- Koźmiński H., *Listy okólne*, w: *Wybór pism o Honorata Koźmińskiego*, t. 5, cz. 2, Warszawa 1983, s. 250–251.
- Koźmiński H., *O czci wynagradzającej*, Warszawa 1902.
- Paweł VI, *Investigabiles divitias Christi*, Rzym 1965.
- Pius XI, *Miserentissimus Redemptor*, Warszawa 2011.
- Pius XII, Encyklika *Haurietis aquas*, Rzym 1955.

Opracowania

- Babiński J., *Wynagrodzenie w interpretacji filozoficznej*, w: *Idź i napraw! Materiały z sympozjum o tajemnicy wynagradzania*, red. M. Połomski, Warszawa 2015, s. 7–17.
- Benedykt XVI, *List o przyczynach kryzysu Kościoła*, Kraków 2019.
- Block W., *Idea „serafickości” Franciszka z Asyżu*, w: *Duchowość seraficka*, red. T. Płonka, Zakroczym 2010, s. 39–87.
- Majeran R., *Chóry aniołów w teologii średniowiecznej od Pseudo-Dionizego Areopagity do św. Bonawentury*, w: *Duchowość seraficka*, red. T. Płonka, Zakroczym 2010, s. 21–38.
- Martínez-Gayol Fernández N., Fernández M.J., Cordovilla A., Millán F., *Odwzajemnienie miłości*, Kraków 2012.
- Matlak G., *Duch wynagrodzenia w zgromadzeniach honorackich*, w: *Idź i napraw! Materiały z sympozjum o tajemnicy wynagradzania*, red. M. Połomski, Warszawa 2015, s. 189–229.
- Misiurek J., *Droga do świętości bł. Honorata Koźmińskiego w świetle jego „Notatnika duchowego”*, w: *Człowiek wielkiej mądrości i świętości. Błogosławiony Honorat Koźmiński, kapucyn*, red. G. Bartoszewski, M. Chmielewski, H.I. Szumił, Lublin 1999, s. 75–96.
- Płonka T., *Wynagradzanie w nauczaniu Kościoła*, w: *Idź i napraw! Materiały z sympozjum o tajemnicy wynagradzania*, red. M. Połomski, Warszawa 2015, s. 89–146.
- Pyrek J., *Duch seraficki w rozumieniu bł. Honorata*, w: *Duchowość seraficka*, red. T. Płonka, Zakroczym 2010, s. 89–132.
- Urbański S., *Duchowość wynagrodzenia w mistyce przeżyciowej s. Hilarii Głównicyńskiej (1887–1939)*, w: *Idź i napraw! Materiały z sympozjum o tajemnicy wynagradzania*, red. M. Połomski, Warszawa 2015, s. 231–253.
- Witczyk H., *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata*, Lublin 2003.

Streszczenie

Widoczna sekularyzacja współczesnego świata skłania do odkrycia na nowo honorackiej koncepcji wynagradzania. Jest ona duchową walką chrześcijan o ludzkie dusze, w której najważniejsza jest miłość. Duchowość wynagradzania jest obecna w Kościele od początku jego istnienia. Znajduje swój wyraz w nauczaniu papieży, którzy jednoznacznie podkreślają jej doniosłe znaczenie. Jej wartość wynika ze zjednoczenia z Chrystusem – Odkupicielem człowieka. Bł. Honorat podkreśla odpowiedź miłości na miłość Boga – *redamatio*. Do takiej postawy prowadzi doświadczenie Bożej miłości i uznanie własnego grzechu. Wyraża się ona w ofiarniczym aspekcie życia, m.in. w szczerej intencji służenia Bogu oraz czynnej miłości Boga i bliźniego. Wzorem takiego życia jest Maryja. Szczególnym wyrazem duchowości wynagradzania jest życie konsekrowane. Zgromadzenie Córek Maryi Niepokalanej, realizując zadanie zlecone przez założyciela, *włącza się w nurt duchowości wynagradzającej w ujęciu honorackim*. Jako aniołowie opiekuńczy ludzi miast niepokalanki kontynuują franciszkańską misję odbudowy Kościoła.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, duchowość, bł. Honorat Koźmiński, wynagradzanie, duchowa walka, miłość Boga

Honorat's Conception of Reparation as a Struggle to Regain the Human Being

Summary

The visible secularization of the contemporary world prompts the rediscovery of the Honorat's concept of reparation. It's the spiritual fight of Christians for human souls, in which love is most important thing. Reparation spirituality has been present in the Church since its inception. It finds its expression in the teaching of the Popes, who clearly indicate its importance. Its value comes from union with Christ – the Redeemer of man. Bl. Fr. Honorat Koźmiński emphasizes the response of love to God's love – *redamatio*. This attitude is led by the experience of God's love and recognition of one's sin. It's expressed in the sacrificial aspect of life, including for the sincere intention of serving God and an active love of God and neighbor. Mary is the model of such a life. The consecrated life is a special expression of the spirituality of reparation. The Congregation of the Daughters of Mary Immaculate joins the trend of reparation spirituality. As guardian angels of people of the city, they continue the Franciscan mission of rebuilding the Church.

Key words: Christianity, spirituality, Bl. Honorat Koźmiński, reparation, spiritual warfare, God's love

DAS SEELSORGEKONZEPT DES IGNAZ HEINRICH VON WESSENBERG IN GRUNDZÜGEN

Die Gestaltungsfaktoren der Persönlichkeit und die Ansichten über die Ekklesiologie und die Seelsorge von Ignaz Heinrich von Wessenberg.

Ignaz Heinrich von Wessenberg¹ war einer der berühmtesten Reformatoren des kirchlichen Lebens in Baden-Württemberg im 19. Jahrhundert, der die Aufklärungs-ideale Josephs II auf den deutschen Boden übertragen wollte. Schon seit seiner Jugend war er wissbegierig und sehr stark von den josephinistischen Ideen geprägt. Zu Hause wurde er von seinem Vater – Phillip – in der Mentalität der österreichischen

¹ Ignaz Heinrich Karl, Freiherr von Wessenberg (geb. am 4. November 1774 in Dresden; starb am 9. August 1860 in Konstanz) war ein aufgeklärter römisch-katholischer Theologe aus dem Adel. Sein Bruder war der österreichische Minister Johann von Wessenberg. Ignaz Heinrich Karl studierte Theologie in Augsburg, Dillingen, Würzburg und Wien. 1801 wurde er von Fürstbischof Karl Theodor von Dalberg zum Generalvikar des Bistums Konstanz ernannt, doch erst 1812 empfing er die Priesterweihe. Auf dem Wiener Kongress bemühte er sich in Dalbergs Auftrag um die Herstellung einer deutsch-katholischen Nationalkirche unter deutschem Primas. Infolgedessen versagte der Papst sowohl seiner Wahl zum Koadjutor 1814 wie zum Bistumsverweser 1817 die Bestätigung. Bis zur Auflösung des Bistums Konstanz 1821 schützte ihn die badische Regierung in der Ausübung seines Amtes. In der Folge gelang es nicht, ihn zum Erzbischof von Freiburg zu machen, da er vom Papst abgelehnt wurde. Seitdem lebte er in Konstanz als Privatmann und erhielt am 28. Juli 1832 die Ehrenbürgerrechte der Stadt Konstanz verliehen. Seine Gemäldesammlung stiftete er dem Großherzog Friedrich von Baden, der im Gegenzug 20.000 Gulden für wohltätige Zwecke gab. Der Großherzog bewilligte den Verbleib der Sammlung in Konstanz. Heute werden etwa 80 Gemälde zu dem der Zähringer Stiftung unterstehenden Bestand der Städtischen Wessenberg-Galerie gerechnet. Wessenberg verfasste insgesamt rund 470 Publikationen und war Mitarbeiter der Freymüthigen Blätter über Theologie und Kirchentum. Seine umfangreiche Privatbibliothek von über 20.000 Bänden vererbte er der Stadt Konstanz, die sie pflegte und erweiterte. Zudem stiftete er die Wessenberganstalt. Seit dem Jahr 2000 ist die Wessenberg-Bibliothek als geschlossener Buchbestand in der Bibliothek der Universität Konstanz für Forschungszwecke zugänglich. In Erinnerung an die Person sind in Konstanz die Straße an dem ehemaligen Wohnhaus sowie ein Wirtschaftsgymnasium nach Wessenberg benannt. K.H. Braun, *Wessenberg, Ignaz Heinrich von (1774–1860)*, in: *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder, 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon*, Hg. E. Gatz, Berlin 1893, S. 808–812.

Aufklärung erzogen. Phillip Wessenberg war ein Konferenzminister² und ein ehemaliger Prinzenenerzieher am Katholischen Dresdener Hof und hat seinem Sohn Ignaz und seinen Geschwistern das gesellschaftlich moralische Miteinander und eine binnenkirchliche Pietät beigebracht³. Diese äußerst strenge intellektuelle Erziehung konnte man schon sehr früh im Leben des jungen Wessenberg beobachten. Sehr deutlich zeigen es die Erinnerungen aus seiner Jugendzeit, die er auf Papier hintergelassen hat. In seinem Tagebuch schrieb er unter anderem über sein Studium der Philosophie im ehemaligen Jesuitenkolleg St. Salvator in Augsburg, wo er ganz offen das Schulwesen kritisiert hat. Dort bemängelte er zum Beispiel die Vernachlässigung der deutschen Sprache in der Literatur⁴. Er schreibt: „Der Unterricht in der Geschichte beschränkte sich auf mechanisches Einlernen der Nahmen und Jahreszahlen, Schlachten und Todfählen“⁵. Die bereits zu Hause erfahrene Ausbildung erhält Ignaz Heinrich ebenfalls an den Universtäten in Dillingen, Würzburg und Wien, welche die Aufklärungsideale Josephs II vertreten haben⁶. Vor allem in Dillingen hat er am praktischen Studium der Hl. Schrift, der Patrologie, der Konzilien, der Liturgie, des Pastorals und der Moral teilgenommen. Dort hat Wessenberg auch die enge Verknüpfung von Bibeltheologie und Glauben von dem damals in Dillingen tätigen Johann Michael Seiler übernommen⁷. Diese aufgeklärten Ideale haben sich im ganzen Leben des Wessenberg abgebildet. Sie haben ihn geprägt.

² K.H. Braun, *Ganz diesem Beruf zu leben... mein volles Kraftmaß zu widmen...*, in: *Glauben gestalten, Glaubensgestalten: mit Robert Zollitsch auf dem Weg; zum 70. Geburtstag des Erzbischofs von Freiburg und Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz*, Hg. F. Deck, Freiburg 2008, S. 226.

³ K.H. Braun, *Die Lebensgeister der Kirche, Glaube und Liebe, bedürfen, um stets ungeschwächt und ungestört zu wirken, der beständigen Erneuerung. Zum Kirchenbild Ignaz Heinrich von Wessenbergs*, in: *Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozeß. Kirche, Theologie, Kultur, Staat*, Hg. R. Decot, Mainz 2005, S. 24.

⁴ I.H. Wessenberg, *Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe I/1*, Hg. K. Aland, V. Müller, Freiburg-Basel-Wien 1968, S. 20.

⁵ I.H. Wessenberg, *Unveröffentlichte Manuskripte...*, op. cit., S. 178.

⁶ K.H. Braun, *Den Glauben bewusster leben: vor 150 starb der Aufklärer Ignaz Heinrich von Wessenberg*, „Konradsblatt“ 2010, Nr. 32, S. 21.

⁷ K.H. Braun, *Wessenberg, Ignaz Heinrich...*, op. cit., S. 808. Johann Michael Sailer, ab 1826 von Sailer- geb. am 17. November 1751 in Aresing, Oberbayern, starb am 20. Mai 1832 in Regensburg. Ein katholischer Theologe (insbesondere Pastoraltheologe) und Bischof von Regensburg. Er machte 1770 seinen Gymnasialabschluss am Jesuitengymnasium München (heute Wilhelmsgymnasium München) und begann dann als Novize bei den Jesuiten (bis zur Auflösung des Ordens 1773) ein Theologiestudium an der Universität Ingolstadt. Am 23. September 1775 empfing er in Augsburg die Priesterweihe. Als Repetitor (ab 1777) und Professor der Dogmatik (ab 1780) lehrte er in Ingolstadt, bis er 1781 unter dem Vorwurf des „Obskurantismus“ entlassen wurde. 1784 erhielt er eine Professur für Theologie an der Universität Dillingen. Sailer wirkte als Buchautor und als Lehrer. Er

Wenn man Wessenbergs Seelsorgekonzept, das sehr stark an die josephinische Aufklärung anknüpfte, beleuchten möchte, sollte man seine Lebenswirklichkeit in einer kulturgeschichtlichen Fragestellung betrachten. Hier muss man nach der Kraft der josephinischen Reformen, die auch die Feier der Gottesdienste und die emotionale Seite der Gläubigen beeinflusst haben, fragen⁸. In der Barockzeit wollte man die Emotionalität und Affekte in Richtung Religiosität anregen. „Es ging um notwendige Erfahrungshorizonte christlicher Askese, eines geistlichen Kampfes, der auf die konkrete Beherrschung von Körper und Geist, von Welt schlechthin abzielt“⁹. Den Gläubigen war es damals wichtig, Selbstkontrolle, Selbstregulierung oder Selbstmodellierung zu leben¹⁰. Die Seelsorger, die im Geist der josephinischen Aufklärung gearbeitet haben, bemerkten, dass sich die Bedürfnisse der Menschen im Laufe der Zeit gründlich verändert haben.

An dieser Stelle ist es sinnvoll, Beispiele einiger josephinischen Bischöfe bezüglich ihrer Ansichten und Seelsorge kurz darzustellen, um Wessenbergs Seelsorgebild und seine Beziehung zur österreichischen Aufklärung besser zu verstehen.

Als erstes Beispiel dient Leopold Ernst Graf von Firmian aus Passau¹¹. Er war ein Berater der Kaiserin Maria Theresia, welcher er Anstoß zu der Schulreform in den Jahren 1769–1774 gegeben hat. Es ging um die Einführung der allgemeinen Schulpflicht. Zugleich richtete er in Passau ein Seminar zur Ausbildung der Welt-

war der Begründer und Hauptvertreter einer innerlichen und dabei duldsamen Richtung innerhalb der katholischen Kirche und zählt zu den Pionieren der Pastoraltheologie. Er wurde 1821 in Regensburg erster Domkapitular, 1822 Generalvikar, Koadjutor und Titularbischof von *Germanicopolis*. Die Bischofsweihe empfing er am 28. Oktober 1822 vom Münchener Erzbischof Lothar Anselm von Gebstättel. 1825 wurde Sailer Dompropst am Regensburger Dom und endlich am 28. Oktober 1829 Bischof von Regensburg. Einer seiner engsten Mitarbeiter in Regensburg war Melchior von Diepenbrock. Nach mehreren Schlaganfällen starb Sailer 1832 in Regensburg. F.H. Reusch, *Sailer Johann Michael von*, in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 30, Leipzig 1890, S. 178–192.

⁸ K. H. Braun, *Wieder die Säkularisation. Obrigkeitliche Steuerungen von Religiosität innerhalb »josephinischer« Kirchenordnungen*, [In:] *Aufmerksame Solidarität: Festschrift für Bischof Maximilian Aichern zum 70. Geburtstag*, Hg. P. Hofer, Regensburg 2002, S. 13–14.

⁹ K.H. Braun, *(Liberale) Kritik am Mönchtum*, in: *Mittelalterliches Mönchtum in der Moderne? Die Neugründung der Benediktinerabtei Beuron 1863 und deren kulturelle Ausstrahlung im 19. und 20. Jahrhundert*, Hg. W. Schöntag, Stuttgart 2015, S. 87.

¹⁰ K.H. Braun, *Wieder die Säkularisation...*, op. cit., S. 14.

¹¹ Leopold Ernst Graf von Firmian (22.09.1708 – 13.03.1783) geboren in Trient, war Fürstbischof von Passau und Kardinal. Früher schon mit 31 Jahren Bischof von Seckau und war darüber hinaus zehn Jahre Administrator des Suffraganbistums Trient Er gilt einerseits als der letzte „Barockfürst“ auf dem Passauer Bischofsthron, andererseits sind ihm auch richtungsweisende Entscheidungen als geistlicher wie weltlicher Herrscher zu verdanken. A. Leidl, *Leopold Ernst von Firmian*, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 14, Berlin 1985, S. 293.

priester ein. Dort war er Autor der Statuten für die Priesterbildung, die nicht nur theologisch orientierte Quellen enthielten, sondern auch asketische Übungen und Haltungen der zukünftigen Priester prägten¹². Firmian zeichnete sein Priesterbild nach „Pastor Bonus“ von Jan von Opstraets. Gott war für ihn der gütige himmlische Vater, der uns erschaffen und als seine Kinder angenommen hat. Laut Firmian hat Gott eine besondere Sorgfalt und väterliche Liebe für uns¹³.

Hieronymus Joseph Franz de Paula Graf von Colloredo aus Salzburg¹⁴ – ein zweites Beispiel – hat ebenfalls Wessenberg einen Hinweis auf die Priesterausbildung gegeben. Nach der Meinung Colloredos sollte den Platz kasuistischer Spekulationen eine biblische und historische Theologie einnehmen und die ganze Priestererziehung stringent auf die Seelsorgepraxis ausgerichtet werden. Von seinen Priestern forderte er beispielsweise: mehr Liebe, Sanftmut, Freundlichkeit und Leutseligkeit. Sie sollten Gott so liebenswürdig darstellen, dass die Menschen Diesem vollkommen vertrauen könnten. Colloredo bezeichnet Gott u.a. auch als den weisesten und gütigsten Herrscher der Welt, der unendlich reich, glücklich und bedürfnislos ist und mit seiner Liebe und Fürsorge die ganze Welt umfasst. Das Ziel solch eines Gottesbildes war es, die Gläubigen vom Abfahren auf die Heilige Maria und andere gewisse Heilige »als leicht bestechbare und feile Advokaten« abzuhalten. Für Colloredo war es wichtig, auf dem Gebiet der Liturgie eine »nur mechanisch handwerksmäßige« Oberflächlichkeit zu vermeiden. Er hat „Herzensreligion“ dem „gedankenlosen Mitmachen leerer Zeremonien“ entgegengestellt¹⁵. Auch er war also ein Verfechter von Reformen im Sinne der Aufklärung. Colloredo verbot unter anderem die Wassertaufe der Metzgergesellen (*Metzgerspringen*), das *Wetterläuten*, das Mitführen von *lebenden Bildern*, das Abschießen von *Böllern* bei Prozessionen und die *Eselsritte* am Palmsonntag. 1779 kritisierte er auch die Passionsspiele¹⁶.

¹² A. Leidl, *Leopold Ernst Kardinal von Firmian*, „Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde“ 1971, Bd. 13, S. 12–13.

¹³ K.H. Braun, *Wieder die Säkularisation...*, op. cit., S. 18–21.

¹⁴ Hieronymus Franz de Paula Josef Graf Colloredo von Waldsee und Mels, auch *Wallsee*, (31.05.1732 – 20.05.1812) geboren in Wien, war 1761–1772 Bischof von Gurktal 1772–1803 der letzte regierende Fürsterzbischof des Fürsterzbistums Salzburg, danach noch von Wien aus bis zu seinem Ableben geistliches Oberhaupt der Erzdiözese Salzburg. Colloredo wirkte und handelte als ein ausgeprägter Vertreter der Katholischen Aufklärung. Er war einer der rund 1500 ermittelten Mitglieder des Illuminatenordens. J.Ch. Allmayer-Beck, *Colloredo-Waldsee, Hieronymus Graf von*, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 3, Berlin 1957, S. 327; Vgl: F.W. Bautz, *Colloredo Hieronymus Graf von*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 1, Hamm 1990, Sp. 1098.

¹⁵ K.H. Braun, *Wieder die Säkularisation...*, op. cit., S. 18–23.

¹⁶ J.Ch. Allmayer-Beck, *Colloredo-Waldsee...*, op. cit., S. 327; vgl: F.W. Bautz, *Colloredo Hieronymus...*, op. cit., Sp. 1098.

Das dritte Beispiel widmet sich Joseph Anthon Gall von Linz¹⁷. Er war seit 1780 Oberaufseher über alle deutschen Schulen in Niederösterreich. Für sein Handeln wurde er schließlich zum Bischof ernannt¹⁸. Joseph II unterstützte die Diözese Linz, deren Staats- und Religionspolitik für Josephinismus bekannt wurde. Als behutsamer Aufklärer wandte er sich gegen abergläubische Praktiken und gründete 1802 die *Theologisch-praktische Monatsschrift*, in der er auch selbst publizierte. Des Weiteren gründete Gall 1806 das Linzer Priesterseminar seiner Diözese¹⁹. Seine bischöfliche Aufgabe sah er darin, sowohl die Motivation der Geistlichen zu stärken, als auch den Büchererwerb und die Weiterbildung durch finanzielle Besserstellung zu ermöglichen, sodass unabhängige Seelsorge ausgeübt werden konnte. So ausgebildete Geistliche, die ihren Dienst nicht nur nach Vorschrift oder bloßer Einhaltung von Riten und Gebräuchen ausübten, sollten ein Vorbild für alle Gläubigen werden. Nach Gall sollten die Priester Gott als liebevoll sorgenden Vater verstehen, der sich uns, Menschen, in der Person des Jesus Christus zugewandt hat. Die Menschen sollen alles tun, um Gott zu gefallen, denn Gottes Wirken kann nur dort geschehen, wo der Mensch seinen Beitrag leistet. Andererseits ist es ein „faules Gebet, welsches Gott nicht erhöret“²⁰.

Als Zentrum der südwestdeutschen katholischen Aufklärung zwischen Josephinismus und Frühliberalismus galt u.a. die Stadt Freiburg im Breisgau, wo die praktischen Reformen der Seelsorge und der Liturgie durchgeführt wurden. Zuerst versuchte man die Muttersprache in der Katechetik durchzusetzen, um Theologie stärker an die modernen Wissenschaften anzupassen, Wallfahrten, Heiligen- und Reliquienverehrung, sowie Ablasswesen dagegen einzuschränken²¹. All diese oben genannten Beispiele der aufgeklärten Ideen sind im ganzen priesterlichen Tun Wessenbergs sowie in seinen Ansichten und in seiner Lehre deutlich sichtbar und spürbar.

¹⁷ Joseph Anton Gall (27.03.1748 – 18.06.1807) geboren in Weil der Stadt, war katholischer Geistlicher und Pädagoge. 1773 bildete er sich bei dem Reformator des österreichischen Bildungswesens. Abt. Am 22. April 1787 wurde er als Domscholaster des Wiener Dom – und Metropolitankapitels investiert. 1788 wurde er durch Kaiser Joseph II. als Nachfolger Ernest Johann Nepomuks von Herberstein zum zweiten Diözesanbischof der 1784 gegründeten Diözese Linz ernannt, was Papst Pius VI. am 15. Dezember 1788 bestätigte. H. Ferihumer, *Gall Joseph Anton*, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 6, Berlin 1964, S. 42.

¹⁸ K.H. Braun, *Wieder die Säkularisation...*, op. cit., S. 17.

¹⁹ K. Werner, *Gall Joseph Anton*, in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 8, Leipzig 1878, S. 317; Vgl: H. Ferihumer, *Gall, Joseph...*, op. cit., S. 42.

²⁰ K.H. Braun, *Wieder die Säkularisation...*, op. cit., S. 18–22.

²¹ A. Aurnhammer, B. Besslich, *Freiburg als Zentrum der südwestdeutschen katholischen Aufklärung zwischen Josephinismus und Frühliberalismus*, in: *Der Ort und das Ereignis: die Kulturzentren in der europäischen Geschichte*, Hg. A. Venturelli, Freiburg 2002, S. 122–123.

Die persönliche ekklesiologische und seelsorgliche Ansichten von Ignaz Heinrich von Wessenberg.

1) Gottesbild

Ignaz Heinrich von Wessenberg ging in seinem Verständnis der Religiosität von einem biblischen Gottesbild aus. Trinität und Inkarnation waren für ihn von großer Bedeutung. Der laut ihm fürsorgende Gott ist der Welt zugewandt und ist den Menschen sehr nahe. Er ist kein deistischer Gott, wie es manche Aufklärer behaupteten, sondern ein theistischer, der seine »Vorsicht« und seine »Vorsehung« über den Menschen walten lässt. Nach der Meinung Wessenbergs kann man Gott dann begegnen, wenn man seinen eigenen Verstand der Gabe Gottes und der Offenbarung Jesu Christi gegenüber richtig einsetzt. Gott hat den Menschen nicht nur geschaffen, Er hält auch seine Existenz im Gang. Wessenbergs Gottesbild war dynamisch. Der handelnde Gott bewegt nämlich unser Denken und unsere Existenz. Nach der Logik des Konstanzer Generalvikars gehen »Leben und Bewegung« dem Denken und dem Sein voraus. Er hat auch darauf hingewiesen, dass in der Beziehung zwischen Gottes Zuwendung in Jesus Christus und der entsprechenden Einstellung der Menschen eine von Gott geschenkte Freiheit »das Böse zu beseitigen und das Gute zu vollbringen« kann. Was noch bei Wessenbergs Gottesbilds wichtig erscheint, ist die Tatsache, dass Christus seine Lehre nicht buchstäblich hinterlassen hat. Der Konstanzer Generalvikar wollte die kirchliche Botschaft im christlichen Geist der Liebe und des Dienstes vermitteln und bezieht sich deshalb auf die biblische Botschaft: „Der Buchstabe tötet, nur der Geist belebt!“²².

2) Dogmatik

Da von der kirchlichen Dogmatik die religiöse Vitalität abhängt, wurde diese von Ignaz Heinrich von Wessenberg selbstverständlich akzeptiert. Er interessierte sich am Meisten für die Übermittlung dieser und hier bewegt sich der Generalvikar innerhalb der pastoralen Tradition josephinischer Bischöfe, ähnlich wie die schon oben genannten Colloredo, Gall und Firmian. Die dogmatische Frage vermied Wessenberg jedoch im Bereich der Seelsorge²³. Seine Theologie wurde im Rahmen katholischer Selbstverständlichkeiten erfasst. Christus war für ihn ein echter Gott und ein echter Mensch, für jene, die an Ihn glauben, soll Er der Mittelpunkt des Lebens sein²⁴.

3) Ekklesiologie

Ignaz Heinrich von Wessenberg besaß keine eigene systematische Ekklesiologie, die man leicht beschreiben könnte. Sein Kirchenbild entwickelte sich parallel zu seiner steigenden Lebenserfahrung. Er wollte seine Theologie stets erweitern und

²² A. Aurnhammer, B. Besslich, *Freiburg als Zentrum...*, op. cit., S. 25–33.

²³ K.H. Braun, *Den Glauben bewusster...*, op. cit., S. 21.

²⁴ K.H. Braun, *Der Gottsucher...*, op. cit., S. 33.

veredeln, damit sie humaner wird und somit das Gehirn und Gemüt nicht vertrocknen lässt. Der Konstanzer Generalvikar stellte fest, dass die Theologie nur durch die Dynamik der Praxis ihren Wert erhalten kann. Nach seiner Ekklesiologie waren das Gespür und die Fähigkeit, die jeweiligen Zeitbedürfnisse und ihre gesellschaftliche Komplexität in Betracht zu setzen, sehr wichtig. Der Konstanzer Generalvikar war stark davon überzeugt, dass nur die katholische Religion, die von Jesus Christus gestiftet worden ist, wahr sei, und dass die kirchlichen Sakramente in den Gläubigen zu „kräftigen, sichtbaren Zeichen der innerlich wirkenden göttlichen Gnade“ würden²⁵. Zugleich jedoch war für Wessenberg die katholische Kirche auch jene, auf die sich die protestantischen Konfessionen berufen konnten und deswegen sollten sich auch diese auf einer staatlichen Ebene gut verstehen. Der Konstanzer Generalvikar hat dennoch betont, dass der katholische Glaube an der Wahrheit orientiert ist²⁶.

Bemerkenswert ist hier auch Wessenbergs Verhältnis zum Papsttum. Er wollte, dass dieses nicht auf eine gerichtliche Art und Weise verstanden wird, sondern viel mehr als eine geistliche Autorität²⁷. Seiner Meinung nach müsste das Papsttum eine geistliche Qualität darstellen²⁸. Jedoch wäre solch eine Qualität nicht als eine Frage der Unfehlbarkeit des Papstes zu verstehen. Wessenberg behauptete, dass von solcher Qualität in weltlichen und politischen Angelegenheiten gar keine Rede sein könnte²⁹. Viel wichtiger als das Papstamt waren für den Konstanzer Generalvikar die Konzilien und Synoden, wo – seiner Meinung nach – auch die Laien zu Wort kommen sollten³⁰. Interessant ist sein Blickpunkt auf die Bischöfe und ihre Pflichten. Und zwar sollten diese nicht nur Vorbilder einer tugendhaften Lebensweise für andere Menschen sein, sondern auch auf eine aufgeklärte Weise das Gemeinwohl fördern. Ein wichtiges Merkmal aller Bischöfe war damals auch die Verwaltungsfähigkeit. Sie alle sollten ihren Grundeigentum gut verwalten³¹. Über die Priester wiederum hat der Konstanzer Generalvikar geschrieben, dass sie keine Herren des Glaubens sein sollten, denn dies wäre die Rolle ihrer aristokratischen Vermittler³². Des Weiteren war für Wessenberg das Heranbilden des Klerus eine Herzensangele-

²⁵ K.H. Braun, *Die Lebensgeister der Kirche...*, op. cit., S. 24–25.

²⁶ K.H. Braun, *Die Lebensgeister der Kirche...*, op. cit., S. 35.

²⁷ I.H. Wessenberg, *Die Eintracht zwischen Kirche und Staat*, Hg. und Vorw. J. Beck, Aarau 1869, S. VIII.

²⁸ K.H. Braun, *Ganz diesem Beruf...*, op. cit., S. 230–231.

²⁹ I. H. Wessenberg, *Die Eintracht zwischen...*, op. cit., S. 202; Vgl: K.H. Braun, *Kirche im liberalen Bürgerstaat Das Erzbistum von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende der Monarchie 1918*, In: *Geschichte der Erzdiözese Freiburg Freiburg*, Bd. 1, Hg. H. Smolinsky, Freiburg im Breisgau 2008, S. 170.

³⁰ B. Schmidt, *Die Konzilien und der Papst. Von Pisa (1409) bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–65)*, Freiburg im Breisgau 2013, S. 213.

³¹ K.H. Braun, *Die Lebensgeister der Kirche...*, op. cit., S. 26–27.

³² K.H. Braun, *Den Glauben bewusster...*, op. cit., S. 21.

genheit³³. Eine Beschreibung des Großteils seines Seelsorgekonzepts wird noch in dieser Dissertation folgen.

In der Ekklesiologie Wessenbergs haben wir auch mit der Frage nach dem Stellenwert des (monastischen) Ordenslebens zu tun. Der Konstanzer Generalvikar war ein sehr praktisch denkender Mensch und wollte in der Tat nicht zu dem vorsäkularen kontemplativen Orden zurückkehren. Von Bedeutung waren für ihn nur jene Brüder und Schwestern, die die Kranken und Schwachen pflegten, und jene, die sich der Erziehung und dem Unterricht der Kinder widmeten. Die anderen Orden sollten den Schwerpunkt ihrer Entwicklung auf Verhandlungen mit den Bundesstaaten legen³⁴.

Sehr interessant ist hier auch die Staatskirchenfrage. Wessenberg schätzte die Religiosität als ein gesellschaftliches Wohlergehen der selbstverständlichen Wertschätzung und Sicherung von kirchlicher und staatlicher Autorität ein³⁵. Die für ihn offensichtliche Voraussetzung, dass die Religion die haltbarste Grundlage des Staates und seines Wohlstands sei, sowie der Anspruch auf die Beseitigung der Säkularisation mit all ihren Folgen oder die Forderung von Bundeskonkordat bedeuteten nicht, dass er eine politisch selbstständige Nationalkirche begründen wollte. Sein Ziel war es, alle deutschen Diözesen unter die Leitung eines Primas zu stellen³⁶. Im Jahre 1848 hat er geschrieben, dass die echte Freiheit der Kirche „von ihr selbst, von ihrem Streben nach Heiligkeit auszugehen muss“³⁷. Wessenberg hat bemerkt, dass die Kirche, die von Staat und Gesellschaft distanziert wurde, in eine Einseitigkeit kommen könnte und sich dadurch das politische, das bürgerliche und das religiöse Leben voneinander ganz entfremden könnten. Er dachte sogar, dass die Kirche für den Staatsaufbau elementare Funktionen wahrnehmen könne, stattdessen bedürfe sie aber eines staatlichen Schutzes und einer gewissen Privilegierung³⁸.

Das allgemeine Kirchenbild ist bei Wessenberg christozentrisch gedacht. Die Kirche sollte nicht institutionell definiert werden, sondern als jene, die in der gesellschaftlichen Kultur die bürgerliche Tugendhaftigkeit propagiert und sichert³⁹. Die

³³ S. Schmid, *Der Priester: »In der Mitte zwischen Gott und den Menschen, wischen der Gemeinde und dem Altar«*, in: *Bildung bei Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)*, Hg. K.H. Braun, Freiburg im Breisgau 2014, S. 39.

³⁴ K.H. Braun, *Die Lebensgeister der Kirche...*, op. cit., S. 28–29; Vgl: C. Nörber, *Wessenberg Ignaz Heinrich von*, <http://kathenzyklo.bplaced.net/artikel.php?artikel=wessenberg> [Zugang: 25 X 2019].

³⁵ K.H. Braun, *Kirche im liberalen...*, op. cit., S. 129.

³⁶ F.X. Bischof, »Die Einheit der Nationalkirche schien mir zunächst das Wesentliche, wenn sich das religiös-kirchliche Leben Unseres Volkes haben und gedeihlich sich entwickeln soll«. *Wessenberg auf dem Wiener Kongress*, in: *Der Wiener Kngress – eine kirchenpolitische Zänsur?*, Hg. H. Duchhardt, J. Wischmeyer, Göttingen 2013, S. 105.

³⁷ K.H. Braun, *Die Lebensgeister der Kirche...*, op. cit., S. 32.

³⁸ M.Bangert, *Bild und Glaube. Ästhetik und Siritualität bei Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)*, Stuttgart 2009, S. 376.

³⁹ K.H. Braun, *Die Lebensgeister der Kirche...*, op. cit., S. 36.

Kirche sollte der ganzen Welt auf die ewige sittliche Weltordnung hinweisen, sodass der/die Einzelne sich stets »dem Gemeinwohl« unterordnet⁴⁰.

Die verwirklichte Ekklesiologie auf dem Gebiet der Seelsorge von Ignaz Heinrich von Wessenberg.

Erziehung und Seelsorge waren für die Ekklesiologie Wessenbergs der „Sitz im Leben“⁴¹. Wessenberg war ein Aufklärer. „In der katholischen Aufklärung am Ende der Barockzeit hieß das konkret als die Reduktion von Äußerlichkeiten in den Bereichen einer Populärkultur und die Intensivierung jener Gottesdienste, die zugleich Lebensdienste sind“⁴². Für Wessenberg war dies jedoch zu wenig. Er wollte, dass die Gläubigen ihren Glauben bewusster erleben. Die Begriffe »Aufklärung« und »Bildung« waren für den Konstanzer Generalvikar nicht nur miteinander stark verbunden⁴³. Man sagt, dass für Wessenberg die Lernfähigkeit ein Zeichen eines gläubigen Christen sei. Bei der Beziehung zwischen Gott und Mensch war nicht nur das Gefühl wichtig, sondern vor Allem das Nachdenken darüber, von Ihm erfüllt zu werden. Für Wessenberg war eine Wechselwirkung zwischen Fühlen und Denken bedeutsam, das Denken war jedoch im Bereich der Religion wichtiger⁴⁴. Gott kann nur dann aufbauen, wenn Er Raum in unserem Denken finden kann. Dann kann Gott auch wirklich zu einem Gestaltungsfaktor in uns werden⁴⁵.

1) Priesterbildung

Wessenberg sah in der Priesterbildung den Schlüssel für einen allmählichen Wandel der katholischen Kirche⁴⁶. Aussicht auf Erfolg könnte nur dann bestehen, wenn der Klerus sich für diese öffne und sich dem Bistum zuverlässige Mitarbeiter zur Verfügung stellten⁴⁷. Für ihn waren Priester nicht nur Liturgen oder Spender der Sakramente, sondern auch u.a. Lehrer⁴⁸. Deswegen wusste er genau, dass nur gute Hirten

⁴⁰ K.H. Braun, *Der Gottsucher: Wie stellt er die Gottesfrage?*, in: *Bildung bei Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)*, Hg. K.H. Braun, Freiburg im Breisgau 2014, S. 25.

⁴¹ K.H. Braun, *Die Lebensgeister der Kirche...*, op. cit., S. 24.

⁴² K.H. Braun, *Den Glauben bewusster...*, op. cit., S. 20.

⁴³ D. Rimmale, *Der Bildung des Voskes: Die Bildungspolitik Wessenbergs*, in: *Bildung bei Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)*, Hg. K.H. Braun, Freiburg im Breisgau 2014, S. 43.

⁴⁴ K.H. Braun, *Die Lebensgeister der Kirche...*, op. cit., S. 29–30.

⁴⁵ K.H. Braun, *Der Gottsucher...*, op. cit., S. 35.

⁴⁶ S. Ruppert, *Kirchenrecht und Kulturkampf. Historische Legitimation, politische Mitwirkung und wissenschaftliche Begleitung durch die Schule Emil Ludwig Richters*, Tübingen 2002, S. 101.

⁴⁷ F.X. Bischof, *Die Bemühungen des Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg um die Priesterfortbildung*, S. 103, <https://mthz.ub.unimuenchen.de/MThZ/article/download/1995H1S99-117/3938/> [Zugang: 27 X 2018].

⁴⁸ S. Schmid, *Der Priester: »In der Mitte...*, op. cit., S. 37.

imstande sind, eine gute Herde zu erziehen. Für ihn waren die Priester Multiplikatoren, die das eigene Wissen an die Bevölkerung weitergeben sollten⁴⁹.

1801 wurde der Konstanzer Generalvikar mit einer Seminarvisitation in Meersburg beauftragt. Dort sprach er zu den Priesterseminaristen: „Je besser der Klerus aus dem Seminar hervorgehe, desto bessere Priester werde er selbst in »seinem« Bistum haben“. Wichtig für Wessenberg war ein geregeltes und geordnetes Seminarleben. Seiner Meinung nach sollten die Alumnus größtenteils an den Universitäten und Lyzeen studieren, um das Gedankengut der Aufklärung zu rezipieren. Im Jahre 1803 hat er den Seminarstatut geschaffen; dort hat Wessenberg beispielsweise etwas über „eine stärkere praxisorientierte Ausbildung [geschrieben], darunter sei besonderes die Predigtübung hervorzuheben, aber auch die gewünschte Verwandlung der Muttersprache neben Latein innerhalb der Liturgie, z.B. ein regelmäßig gesungenes deutsches Amt im Priesterseminar, Hinführung zur Pfarreseelsorge, darunter das Verbot der Wallfahrt und der damit verbundenen Beichte, der regelmäßige Empfang der Sakramente und die Forderung nach sittlich korrektem Verhalten“. Vor den Weiskandidaten hielt er auch sehr geistig-geistlich orientierte Sprachen, wo er sein Gottes- und Priesterbild vermittelt hat⁵⁰.

Laut Wessenberg sollten sich die zukünftigen Priester intensiv mit der Bibel – vor allem mit dem Neuen Testament – und der Kirchengeschichte beschäftigen. Dazu sollte ein starker Akzent auf die Selbsterziehung und permanentes Lernen gelegt werden, damit die Priester mit eigenen Reflexionen und Erfahrungen vor den Gläubigen auftreten könnten. Darum müssen sie sich über ihr kirchliches Leben kümmern, indem sie es durch die Lektüre guter Bücher auf dessen Erneuerung bewirken. Wessenberg ist zu dem Entschluss gekommen, dass jeder Priester vorbildlich in seinem Benehmen sein sollte. Er dürfe nicht rauchen, keine Wirtshäuser oder Theater besuchen, nur einfache, dunkle und saubere Kleidung (keine Klerikerkleidung) tragen⁵¹. Man könnte sagen, dass Wessenberg keine ungehorsamen Priester haben wollte. In seinen Schriften findet man solche Worte: „lieber gar keine Geistlichen als geistesträge Ignoranten, von denen einer mehr verdirbt als ein Halbdutzend brave Männer gut machen können“⁵². Wessenberg hat auch die Zeitschrift „Geistliche Monatsschrift“ gegründet, wo er seine aufgeklärte Ideen nicht nur für Alumnus, sondern auch für alle Priester seiner Diözese erfasst hat⁵³.

2) Bildung der Gläubigen

Bildung war für Ignaz Heinrich von Wessenberg eine gute Unterweisung im christlichen Glauben und auch eine Stärkung der Kirchlichkeit und Moralität der

⁴⁹ D. Rimmale, *Der Bildung des Voskes...*, op. cit., S. 43–44.

⁵⁰ S. Schmid, *Der Priester...*, op. cit., S. 38–39.

⁵¹ K.H. Braun, *Den Glauben bewusster...*, op. cit., S. 21–22.

⁵² F.X. Bischof, *Die Bemühungen...*, op. cit., S. 104.

⁵³ K.H. Braun, *Ganz diesem Beruf...*, op. cit., S. 232.

Gläubigen⁵⁴. Diese vollzieht sich vor allem durch ihre Teilnahme an verschiedenen Gottesdiensten. „Es war damals üblich gewesen, dass priesterliche Handlungen am Altar vom religiösen Verhalten der Gläubigen im Kirchenraum vollständig abgekoppelt waren. Während der zelebrierende Priester die lateinischen Texte des Missale Romanum leise oder halblaut murmelnd las, pflegte die Gemeinde in einem überbietenden Lautpegel den Rosenkranz zu beten – ohne Rücksicht darauf, was am Altar geschah“⁵⁵. Er regte sich auf über gedanken – und lieblose Zelebrationen, die manchmal sogar gleichbedeutend mit Säkularisation waren. Die Liturgie sollte den Gläubigen eine innere Beziehung zu Gott ermöglichen. Menschen sollten in der Zeit des Gottesdienstes eine Einladung zur Mitarbeit mit göttlicher Gnade bekommen⁵⁶. „Für Wessenberg war es eine »heilige Pflicht«, denkend Gott und die Welt zu verbinden“⁵⁷. Darin bestehe »die Weisheit des Christentums«, dass im denkenden Erfassen der vielfältigen Beziehung zwischen dem himmlischen Jenseits und dem irdischen Diesseits unser Vertrauen und Zuversicht zum heimlichen Vater wachsen kann. Seiner Meinung nach müssten solche Praktiken wie das Rosenkranzbeten während der heiligen Messe reduziert werden. Er betrachtete das als einen gedankenlosen Mechanismus, der die Beziehung zu Gott nicht stärkt, sondern sogar die geistig-geistliche Begegnung verhindert und abbaut⁵⁸.

Was den Bereich der Liturgie betrifft, meinte er auch, dass nicht nur die Epistel und das Evangelium in deutscher Sprache proklamiert werden sollten, sondern auch Gloria, Credo und die wesentlichen Gebetselemente der Opfergabe und Kommunion. Um den Gläubigen Gott zu nähern, hat Wessenberg manche Gebete in eine poetische, das heißt durch Rhythmus und Reim strukturierte Fassung, gekleidet. Er hat sich auch nicht gescheut, den lateinischen Grundtext zu variieren. Die Gebetstexte zum Ordo ergänzte Wessenberg mit Bezugstexten zum jeweiligen Tag oder Zeitraum, wie z.B. Sonntage, Advent, Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Karwoche, Fronleichnam, Himmelfahrt, Erntedank, Kirchweihe, Allerheiligen, Allerseelen, sowie mit Texten für diverse Apostels- und Märtyrermessen und vor allem für die Marienfeiertage. Des Weiteren war Wessenberg auch Autor zahlreicher Kirchenlieder. Er sagte, dass der Volksgesang zu den besonders wirksamen Förderungsmitteln der geistigen und gemütlichen Veredlung eines Volkes gehörte⁵⁹. Zu den Mechanismen, die einen verheerenden Einfluss auf die Beziehung zu Gott hatten, zählte

⁵⁴ M. Thureau, *Der Mystizismus ist ein Akt der Verzweiflung. Theologische Reflexion zu mystischen Phänomenen des 19. Jahrhunderts*, in: *Mystikerinnen der Neuzeit und Gegenwart*, Hg. A. Middelbeck-Varwick, M. Thureau, Frankfurt am Main 2009, S. 49.

⁵⁵ K. Oettinger, *Der Dichter: Die Lieder und Hymnen Ignaz Heinrich von Wessenbergs*, in: *Bildung bei Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)*, Hg. K.H. Braun, Freiburg im Breisgau 2014, S. 71.

⁵⁶ K.H. Braun, *Den Glauben bewusster...*, op. cit., S. 22.

⁵⁷ K.H. Braun, *Der Gottsucher...*, op. cit., S. 28.

⁵⁸ K.H. Braun, *Der Gottsucher...*, op. cit., S. 29–34.

⁵⁹ K. Oettinger, *Der Dichter...*, op. cit., S. 71–75.

Wessenberg auch die Wallfahrten, die er nur für eine Art Ausflug hielt, womit auch sehr häufig die Beichte verbunden war. Diese sollte viel mehr als eine regelmäßige individuelle Begleitung auf diesem bewussten Lernweg verstanden werden als ein Teil der Wallfahrten⁶⁰. Ferner, um die geistliche Situation der Gläubigen zu verbessern, hat Wessenberg vorgeschlagen, die Zeit der Erstkommunionsvorbereitung zu verlängern. Er wollte, dass die Kinder besser verstehen, wozu sie berufen sind. Des Weiteren sollte laut Wessenberg die Predigt des Priesters während der heiligen Messe eine Erklärung, Belehrung und Motivation für die Gläubigen sein⁶¹.

Eine weitere wichtige Initiative, neben der Priesterbildung und den liturgischen Reformen, die auch zur Bildung der Gesellschaft beitragen sollten, war die Gründung der sogenannten Lesegesellschaften. „Hier sollten Schriften angeschafft und im Klerus eines Landkapitels verbreitet werden, die nicht vom jedem gekauft werden können [...]. Wessenberg schlägt drei Kategorien vor, nämlich Monats – oder Quartalschriften mit Aufsätzen mit Literaturhinweisen, Fachbücher verschiedener theologischer und anderer Wissenschaften und Werke, die der Geistes- und Herzbildung dienen“⁶². Sie sollten kostenlos verbreitet und dann den Bibliotheken weitergegeben werden; somit sollten Bibliotheken für Jedermann entstehen und zugänglich sein. Jedoch ist diese Idee leider gescheitert. Darüber hinaus ist wichtig zu erwähnen, dass Wessenberg die besondere Form der Kommunikation und Bildung des Glaubens in der Beschäftigung mit den Kunstwerken gesehen hat. Ein von den Zimmern in seinem Haus war mit mehreren Kunstwerken »gebildet«. In dieser Sammlung sah er auch pädagogische und katechetische Implikationen⁶³. Seine private Kunstgalerie öffnete er jedem, der sie sehen und sich dadurch bilden wollte, sogar dann, wenn er selbst abwesend war. Wessenberg war der Überzeugung, dass „die Menschheit sich im Laufe der Geschichte gerade durch die Kunst aufwärts entwickle und hilft bei der Entwicklung der Vollkommenheit“⁶⁴. Er hat auch gesagt, dass die wahre Kunst eine Dienerin des Glaubens ist⁶⁵, weil durch die Sinne das Heilige in die Herzen dringe⁶⁶.

Ignaz Heinrich von Wessenberg war sicherlich jener Mann und Priester, der keine Angst hatte, seine Augen zu öffnen, um die Probleme der Menschen zu beobachten, die in wirklich schwierigen Zeiten lebten. Er und seine Genossen mussten unter anderem Expansionen der Französischen Revolution, Flucht vor dem Krieg, das Ende des Heiligen Römischen Reiches erleben⁶⁷. In diesen schwierigen Zeiten

⁶⁰ S. Schmid, *Der Priester...*, op. cit., S. 39.

⁶¹ K.H. Braun, *Den Glauben bewusster...*, op. cit., S. 22.

⁶² D. Rimmale, *Der Bildung des Voskes...*, op. cit., S. 44

⁶³ M. Bangert, *Der Kunstliebhaber und Kunsttheoretiker* in: *Bildung bei Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)*, Hg. K.H. Braun, Freiburg im Breisgau 2014, S. 92–93.

⁶⁴ M. Bangert, *Der Kunstliebhaber und Kunsttheoretiker...*, op. cit., S. 99.

⁶⁵ M. Bangert, *Der Kunstliebhaber und Kunsttheoretiker...*, op. cit., S.117.

⁶⁶ M. Bangert, *Bild und Glaube...*, op. cit., S. 300.

⁶⁷ K.H. Braun, *Einleitung*, in: *Bildung bei Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)*, Hg. K.H. Braun, Freiburg im Breisgau 2014, S. 9.

versuchte Wessenberg, auf seine Art und Weise Gott zu finden und den Menschen mitzuteilen. Dies war eine Art der josephinistischen Aufklärung. Sein Seelsorgekonzept, das von der rationalen Annäherung zu Gott handelte, war seine eigene Antwort auf die damaligen großen Probleme und die schwierige Lage der Menschen und der Kirche⁶⁸.

Bibliographie

Studien:

- Allmayer-Beck J.Ch., *Colloredo-Waldsee, Hieronymus Graf von*, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 3, Berlin 1957, S. 327.
- Aurnhammer A., Besslich B., *Freiburg als Zentrum der südwestdeutschen katholischen Aufklärung zwischen Josephinismus und Frühliberalismus*, in: *Der Ort und das Ereignis: die Kulturzentren in der europäischen Geschichte*, Hg. A. Venturelli, Freiburg 2002, S. 121–145.
- Bangert M., *Bild und Glaube. Ästhetik und Sirtualität bei Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)*, Stuttgart 2009.
- Bangert M., *Der Kunstliebhaber und Kunsttheoretiker in: Bildung bei Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)*, Hg. K.H. Braun, Freiburg im Breisgau 2014, S. 89–131.
- Bautz F.W., *Colloredo Hieronymus Graf von*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 1, Hamm 1990, Sp. 1098.
- Bischof X. F., »Die Einheit der Nationalkirche schien mir zunächst das Wesentliche, wenn sich das religiös-kirchliche Leben Unseres Volkes haben und gedeihlich sich entwickeln soll«. *Wessenberg auf dem Wiener Kongress*, in: *Der Wiener Kongress – eine kirchenpolitische Zänsur?*, Hg. H. Duchhardt, J. Wischmeyer, Göttingen 2013, S. 99–112.
- Braun K.H., *(Liberale) Kritik am Mönchtum*, in: *Mittelalterliches Mönchtum in der Moderne? Die Neugründung der Benediktinerabtei Beuron 1863 und deren kulturelle Ausstrahlung im 19. und 20. Jahrhundert*, Hg. W. Schöntag, Stuttgart 2015, S. 83–100.
- Braun K.H., *Den Glauben bewusster leben: vor 150 starb der Aufklärer Ignaz Heinrich von Wessenberg*, „Konradsblatt“ 2010, Nr. 32, S. 20–23.
- Braun K.H., *Der Gottsucher: Wie stellt er die Gottesfrage?*, in: *Bildung bei Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)*, Hg. K.H. Braun, Freiburg im Breisgau 2014, S. 23–35.
- Braun K.H., *Die Lebensgeister der Kirche, Glaube und Liebe, bedürfen, um stets ungeschwächt und ungestört zu wirken, der beständigen Erneuerung. Zum Kirchen-*

⁶⁸ K.H. Braun, *Der Gottsucher...*, op. cit., S. 23.

- bild Ignaz Heinrich von Wessenbergs*, in: *Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozess. Kirche, Theologie, Kultur, Staat*, Hg. R. Decot, Mainz 2005, S. 21–38.
- Braun K.H., *Ganz diesem Beruf zu leben... mein volles Kraftmaß zu widmen...*, in: *Glauben gestalten, Glaubensgestalten: mit Robert Zollitsch auf dem Weg; zum 70. Geburtstag des Erzbischofs von Freiburg und Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz*, Hg. F. Deck, Freiburg 2008, S. 226–235.
- Braun K.H., *Kirche im liberalen Bürgerstaat Das Erzbistum von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende der Monarchie 1918*, in: *Geschichte der Erzdiözese Freiburg Freiburg*, Bd. 1, Hg. H. Smolinsky, Freiburg im Breisgau 2008, S. 121–210.
- Braun K.H., Wessenberg, *Ignaz Heinrich von (1774–1860)*, in: *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder, 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon*, Hg. E. Gatz, Berlin 1893, S. 808–812.
- Braun K.H., *Wieder die Säkularisation. Obrigkeitliche Steuerungen von Religiosität innerhalb »josephinischer« Kirchenordnungen*, in: *Aufmerksame Solidartät: Festschrift für Bischof Maximilian Aichern zum 70. Geburtstag*, Hg. P. Hofer, Regensburg 2002, S. 13–25.
- Ferihumer H., *Gall Joseph Anton*, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 6, Berlin 1964, S. 42.
- Leidl A., *Leopold Ernst Kardinal von Firmian*, „Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde“ 1971, Bd. 13, S. 5–26.
- Leidl A., *Leopold Ernst von Firmian*, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 14, Berlin 1985, S. 293.
- Nörber C., *Wessenberg Ignaz Heinrich von*, <http://kathencyklo.bplaced.net/artikel.php?artikel=wessenberg> [Zugang: 25 X 2019].
- Oettinger K., *Der Dichter: Die Lieder und Hymnen Ignaz Heinrich von Wessenbergs*, in: *Bildung bei Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)*, Hg. K.H. Braun, Freiburg im Breisgau 2014, S. 71–87.
- Reusch F.H., *Sailer Johann Michael von*, in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 30, Leipzig 1890, S. 178–192.
- Rimmale D., *Der Bildung des Voskes: Die Bildungspolitik Wessenbergs*, in: *Bildung bei Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)*, Hg. K.H. Braun, Freiburg im Breisgau 2014, S. 43–49.
- Ruppert S., *Kirchenrecht und Kulturkampf. Historische Legitimation, politische Mitwirkung und wissenschaftliche Begleitung durch die Schule Emil Ludwig Richters*, Tübingen 2002.
- Schmid S., *Der Priester: »In der Mitte zwischen Gott und den Menschen, wischen der Gemeinde und dem Altar«*, in: *Bildung bei Ignaz Heinrich von Wessenberg*

- (1774–1860), Hg. K.H. Braun, Freiburg im Breisgau 2014, S. 37–41.
- Schmidt B., *Die Konzilien und der Papst. Von Pisa (1409) bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–65)*, Freiburg im Breisgau 2013.
- Thurau M., *Der Mystizismus ist ein Akt der Verzweiflung. Theologische Reflexion zu mystischen Phänomenen des 19. Jahrhunderts*, in: *Mystikerinnen der Neuzeit und Gegenwart*, Hg. A. Middelbeck-Varwick, M. Thurau, Frankfurt am Main 2009, S. 37–74.
- Werner K., *Gall Joseph Anton*, in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 8, Leipzig 1878, S. 317.
- Wessenberg I.H., *Die Eintracht zwischen Kirche und Staat*, Hg. J. Beck, Aarau 1869.
- Wessenberg I.H., *Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe I/1*, Hg. K. Aland, V. Müller, Freiburg-Basel-Wien 1968.
- Xaver F.B., *Die Bemühungen des Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg um die Priesterfortbildung*, <https://mthz.ub.unimuenchen.de/MThZ/article/download/1995H1S99-117/3938/> [Zugang: 27 X 2018].

Zarys koncepcji duszpasterskiej Ignacego Henryka von Wessenberga

Streszczenie

Artykuł jest próbą przedstawienia zarysu koncepcji pastoralno-duszpasterskiej Ignacego Henryka von Wessenberga, który odegrał istotną rolę w budowaniu struktur administracyjno-duszpasterskich tworzonej właśnie diecezji Konstanz. Von Wessenberg był wikariuszem generalnym i administratorem tego biskupstwa. Jego poglądy wskazywały na chęć utworzenia w Niemczech Kościoła episkopalnego, kierowanego wprawdzie przez prymasa, ale opartego na ustroju Kościołów krajowych przenikniętych ideami austriackiego oświecenia. Gruntowną reformę życia duchowego chciał on zaprowadzić przez odnowę liturgii oraz odpowiednie kształcenie kleru.

Publikacja nakreśla czynniki mające wpływ najpierw na rozwój osobowości Wessenberga, a następnie na jego poglądy dotyczące Kościoła oraz duszpasterstwa. Akcentuje rolę ojca i wpływ „józefińskich” biskupów, których poglądy bardzo wyraźnie odcisnęły się w późniejszych działaniach pastoralnych Wessenberga. Następnie tekst przedstawia jego zapatrywania na dogmatykę, eklezjologię oraz opartą o nie koncepcję duszpasterstwa, która najlepiej wyraziła się w procesie formacji duchowieństwa, kleru i wiernych.

Słowa klucze: duszpasterstwo, Konstanz, kształcenie, oświecenie, reforma, Wessenberg

An Outline of Ignaz Heinrich von Wessenberg's Pastoral Vision

Summary

This article attempts to present the pastoral vision of German priest Ignaz Heinrich von Wessenberg, who played an important role in the creation of the Konstanz diocese and the formation of this diocese's pastoral and administrative structures. Von Wessenberg was a vicar-general and an administrator of this new ecclesiastical unit. His activities reflected his idea of establishing an episcopal Church in Germany, headed by a primate, modelled upon national churches in accordance with ideas of Austrian Enlightenment. He was also actively promoting a thorough reform of spiritual life, by the means of liturgy and appropriate clerical formation.

This article first presents factors that influenced the personality of Wessenberg and his views on the Church and pastoral care. It emphasises the role of his father and ideas of "Josephinist" bishops that left a distinct mark on his future pastoral work. Next it presents Wessenberg's views concerning ecclesiology and dogmatic theology and the impact these views had on his idea of pastoral care, which found its best expression in the formation processes of the clergy and laity that he supervised.

Key words: pastoral care, Konstanz, formation, enlightenment, reform, Wessenberg

INFLUENCE OF MORAL VALUES AND NORMS ON THE ACCUMULATION OF SOCIAL CAPITAL – ACTIVITY OF IGNACY TOKARCZUK, A BISHOP OF THE DIOCESE OF PRZEMYŚL

Introduction

In recent years, social capital has become a particularly popular subject of studies. Scientists have noted a strong correlation between the level of social capital and the sustainable development of society, especially in local and regional communities. A high level of social capital is an indicator of democratized social life and a prerequisite for the development of civil society.¹ Studies have revealed that the resources of social capital in Poland are increasing, although in comparison to Western European countries where democracy is well-established some indices of this capital are clearly lower.² Researchers attribute these differences to political and historical circumstances, especially the heritage of the totalitarian communist system.³ After 1989 communism in Poland transformed into post-communism, and many social dysfunctions were transposed from the previous era to the new reality.⁴ The social consequence of the almost half-century-long impact of the totalitarian system on the society is the low level of trust that Poles have in public institutions and in people from outside their closest circle of family and friends, as well as limited involvement in social organizations.⁵

Regular studies carried out in various regions of Poland have indicated that Podkarpacie, located in the south-eastern part of the country, has a relatively high

¹ M. Michalewska-Pawlak, *Możliwości i bariery rozwoju kapitału społecznego na obszarach wiejskich w Polsce*, in: *Kapitał społeczny – interpretacje, impresje, operacjonalizacja*, red. M. Klimowicz, W. Bokajło, Warszawa 2010, p. 185.

² J. Herbst, *Kraina nieufności: kapitał społeczny, rozwój gospodarczy i sprawność instytucji publicznych w polskiej literaturze akademickiej*, in: *Szafarze darów europejskich. Kapitał społeczny a realizacja polityki regionalnej w polskich województwach* Warszawa 2008, pp. 20–21.

³ F. Fukuyama, *Trust. The Social Virtues and The Creation of Prosperity*, New York 1995, p. 69.

⁴ J. Staniszkis, *Postkomunizm. Próba opisu*, Gdańsk 2001, pp. 198–216, 249v250; R. Legutko, *Polska, Polacy i suwerenność*, Kraków 2014, pp. 41–42.

⁵ W. Bokajło, *Amerykańskie korzenie kapitału społecznego*, in: *Kapitał społeczny – interpretacje, impresje, operacjonalizacja*, red. M. Klimowicz, W. Bokajło, Warszawa 2010, p. 32; J. Czapski, *Kapitał społeczny*, in: *Diagnoza społeczna 2007. Warunki i jakość życia Polaków. Raport*, red. J. Czapiński, T. Panek, Warszawa 2007, pp. 258–259.

level of social capital compared to other provinces. In 2009, the level of general trust in Podkarpacie was 26.5%, which is more than twice as high as the national average (13.3%). The social involvement of local residents and their participation in social organizations was also two-fold higher than the national average.⁶ Researchers draw attention to the culture and historical tradition of this region, shaped in the past by social and political circumstances. In Podkarpacie there is a tradition of civic involvement, reflected in the activity of local government and participation in social organizations. People living in this region, which used to be within the borders of Galicia, could take advantage of the political, cultural and religious freedoms resulting from the autonomy of the region, which strengthened local patriotism.⁷ A characteristic social phenomenon was the strong people's movement that activated local farmers.⁸ During the period of communist enslavement, local people made themselves known for their non-standard social activity, focused on the construction of sacral architecture, which was a religious and social phenomenon.⁹

Archbishop Ignacy Tokarczuk, who was an Ordinary of the Przemyśl Diocese between 1966 and 1993, had unquestionable merits in stimulating the religious and social activity of people living in Podkarpacie, and in the development of local social capital. Tokarczuk was a leader of the regional religious community and played an important role in building social ties and networks, as well as in shaping pro-democratic attitudes and behaviours. His pastoral service led to the formation of well-rooted, strong and active local communities in the Diocese of Przemyśl, attached to tradition and the local area, highly religious and strongly linked to the local Catholic Church. Bearing in mind the wide spectrum of activity of Tokarczuk in the Przemyśl Diocese, the author of this article focused his research on selected aspects of this activity aimed at building the moral foundations of community life. The paper presents an attempt at scientific analysis of existing resources to give an answer to the following research problem: In what dimensions of community life did the reception

⁶ H. Kotarski, *Kapitał ludzki i kapitał społeczny a rozwój województwa podkarpackiego*, Rzeszów 2013, p. 151; A. Sułek, *Doświadczenie i kompetencje obywatelskie Polaków*, in: *Diagnoza społeczna 2009. Warunki jakości życia Polaków. Raport*, eds. J. Czapiński, T. Panek, 2009, p. 269; S. Pastuszka, *Zróżnicowanie kapitału społecznego województw świętokrzyskiego i opolskiego. Analiza porównawcza*, Kielce 2018, p. 41.

⁷ J. Bartkowski, *Tradycja i polityka. Wpływ tradycji kulturowych polskich regionów na współczesne zachowania społeczne i polityczne*, Warszawa 2003, pp. 156–169; M. Michalewska-Pawlak, *Możliwości i bariery...*, op. cit., pp. 192–193; J. Działek, *Kapitał społeczny jako czynnik rozwoju gospodarczego w skali regionalnej i lokalnej w Polsce*, Kraków 2011, p. 62

⁸ A. Podraza, *Walki klasowo-polityczne chłopów rzeszowskich w latach 1931-1939*, in: *Ruch ludowy na Rzeszowszczyźnie. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej przez WK ZSL Rzeszowie z okazji 70-lecia ruchu ludowego*, Lublin 1967, p. 101.

⁹ H. Szareyko, *Nielegalne budownictwo sakralne jako fenomen religijno-społeczny. Studium na przykładzie diecezji przemyskiej*, 2nd edition, supplemented and corrected, Wrocław 2008, pp. 12–13, 60.

of moral values and norms by Tokarczuk have the strongest impact on the generation of social capital among the people living in the Diocese of Przemyśl?

The role of social values and norms in the development of social capital

Social capital plays an important role in social development. Increase in this capital has a positive effect by stimulating the development of the community. Various concepts of social capital have been presented in the scientific literature. Researchers distinguish two important components of social capital: structural (a network of connections) and normative (trust).¹⁰ French sociologist Pierre Bourdieu emphasizes that social capital strongly depends on a durable network of relationships between members of a group, who support each other using resources possessed by this group. Individuals gain socially appreciated resources through the networks of contacts, numerous acquaintances, and membership in organizations or associations.¹¹ Participation in the group gives the individual access to capital generated by all members of this group connected by mutual recognition and acquaintance.¹² The use of available resources of social capital generates a permanent duty to the other individuals expressed as gratitude or friendship.¹³ The synergy view on social capital emphasizes the involvement of many entities to achieve common benefits.¹⁴ Similarly, American sociologist James Coleman draws attention to the fact that social capital is formed in groups where individuals connected by strong ties jointly pursue their own interests and achieve goals collectively. In this way, personal intentions and aspirations of group members transform into their common good created through positive interactions between people.¹⁵ From this point of view, social capital is a feature of the social structure that supports the actions of active individuals taken within this

¹⁰ J. Działek, *Kapitał społeczny...*, op.cit., p. 36.

¹¹ W. Goszczyński, *Uwarunkowania procesu wzmacniania kapitału społecznego*, in: *Kapitał społeczny – interpretacje, impresje, operacjonalizacja*, red. M. Klimowicz, W. Bokajło, Warszawa 2010, p. 205; M. Klimowicz, *Kapitał społeczny. Zagadnienia metodologiczne*, in: *Kapitał społeczny – interpretacje, impresje, operacjonalizacja*, red. M. Klimowicz, W. Bokajło, Warszawa 2010, p. 47.

¹² P. Bourdieu., *The Forms of Capital*, in: *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, red. J. Richardson, New York 1986, pp. 241–258; P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago 1992, p. 104.

¹³ A.S. Bartelski, *Kapitał społeczny a dobro publiczne*, in: *Kapitał społeczny – interpretacje, impresje, operacjonalizacja*, red. M. Klimowicz, W. Bokajło, Warszawa 2010, p. 101.

¹⁴ W. Goszczyński, *Uwarunkowania procesu...*, op. cit., p. 209.

¹⁵ J.S. Coleman, *Foundations of social theory*, London 1990, pp. 300–313; K. Sierocińska, *Kapitał społeczny. Definiowanie, pomiar i typy*, “*Studia Ekonomiczne*” 2011, no. 1, pp. 71–72.

structure. Coleman considered values and norms as well as the cooperative power of group members to be highly significant in generating social capital.¹⁶

American political scientist Robert Putnam believes that social capital relies on interpersonal relationships that are manifested in associational activity, in which trust is a vital element.¹⁷ Networks of civic engagement are the foundation for norms of reciprocity and foster the development of social trust.¹⁸ Trust is the key ingredient of social capital, expressed in the principle of reciprocity, which postulates repaying for the favours received, or allows individuals to expect people to behave similarly in the future.¹⁹ Putnam believes that social capital, which is a public good based on trust, norms and social ties implying participation in public life, makes public life democratic.²⁰ The special importance of trust, social values and norms in the resources of social capital was articulated in research by Francis Fukuyama, an American political scientist. According to his concept, social capital is the property that has its source in widespread social trust. A trustful individual assumes that other members of the community are honest and cooperative, and their behaviour is guided by shared norms.²¹ Therefore, a set of values and ethical norms shared by members of the group, enabling them to cooperate effectively, plays a decisive role in generating social capital. Adherence to the system of values and norms by group members gives them confidence in each other, and makes their activity more efficient. Mutual trust of group members enables the group to function more efficiently and is the foundation for cooperation to gain the common good. Ethical behaviours strengthening social ties and increasing group cohesion have a significant impact on the formation of social relations that bring gains for the group. The morality of group members is expressed through virtues such as truthfulness, honesty, reliability, diligence, responsibility, keeping promises, fulfilling obligations and reciprocity.

¹⁶ E. Nowak, *Rola Kościoła i religii w procesie tworzenia kapitału społecznego w Polsce – perspektywa teorii sekularyzacji*, in: *Kapitał społeczny – interpretacje, impresje, operacjonalizacja*, red. M. Klimowicz, W. Bokajło, Warszawa 2010, p. 172; M. Klimowicz, *Kapitał społeczny...*, op. cit., pp. 45, 47–48, 51; A.S. Bartelski, *Kapitał społeczny...*, op. cit., p. 105.

¹⁷ A. S. Bartelski, *Kapitał społeczny...*, op. cit., p. 103. W. Bokajło, *Amerykańskie korzenie...*, op. cit., p. 30; W. Goszczyński, *Uwarunkowania procesu...*, op. cit., pp. 204–205.

¹⁸ R.D. Putnam, *Democracies in Flux. The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*, Oxford 2002, p. 8. Cf. R.D. Putnam, *Bowling alone. The Collapse and Revival of American Community*, New York, 2000, p. 33.

¹⁹ R.D. Putnam, *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton 1993, p. 244; J. Dzwonczyk, *Koncepcja kapitału negatywnego i próba jej użycia do analizy jednostki – społeczeństw – państwo w III RP*, in: *Kapitał społeczny – interpretacje, impresje, operacjonalizacja*, eds. M. Klimowicz, W. Bokajło, Warszawa 2010, p. 224; W. Bokajło, *Amerykańskie korzenie...*, op. cit., p. 30

²⁰ W. Bokajło, *Amerykańskie korzenie...*, op. cit., p. 30; R.D. Putnam, *Making Democracy...*, op. cit., p. 33.

²¹ F. Fukuyama, *Trust. The Social...*, op. cit., p. 38.

Most norms in the society stem from religious systems.²² Fukuyama assumes that social capital is created and transmitted through religion, other cultural mechanisms and tradition.²³

The above-presented classical concepts suggest that the strength of social capital is determined by the following factors: social values and norms, trust between individuals and public trust, networks of social relationships, cooperation in a group, responsibility for the group and activity focused on gaining the common good.²⁴ Respected social values and norms influence the establishment of social ties and networks, as well as the formation of organizations and associations. Norms can be deeply rooted in values related to God and justice, but there are also secular norms regulating human behaviour.²⁵ The whole interpersonal space is axionormative because interactions between people are regulated by various norms.²⁶ Communities permeated with moral relationships function better than other communities that do not have such relationships.²⁷ It is easier to create an atmosphere of mutual trust in groups of individuals who are guided by certain moral principles, because the attitudes and behaviours of group members become predictable. Researchers analysing social life believe that groups are not formed at random, but are based on the approved and shared values and norms, as well as the willingness to sacrifice one's personal good for the good of the group. People who respect similar values, such as honesty, diligence, reliability, truthfulness and credibility, are able to cooperate more efficiently to gain the common good. Values and norms respected by group members generate the mutual trust that is the foundation of effective cooperation.²⁸ Researchers claim that religious communities and groups in which individuals are guided by a religious normative system are the natural environment promoting the accumulation of social capital. Sociologist Piotr Sztompka has emphasized the role of religion in the development of social capital. He argues that belief in God is a quasi-capital and is an important factor in strengthening trustfulness. Mutual trust combined with religiosity gives a sense of solidarity, support and roots in the religious community. The internal stability of a religious community is enhanced by increasing the density and strength of interactions between people. Shared religious beliefs build trust inside religious communities, thereby increasing the level of social capital.²⁹

²² F. Fukuyama, *Social capital*, in: *Culture matters*, red. L.E. Harrison, S.P. Huntington, New York, 2001, p. 169.

²³ F. Fukuyama, *Trust. The Social...*, op. cit., p. 39.

²⁴ M. Klimowicz, *Kapitał społeczny...*, op. cit., pp. 45, 51; E. Nowak, *Rola Kościoła...*, op. cit., p. 172.

²⁵ F. Fukuyama, *Trust...*, op. cit., p. 38.

²⁶ P. Sztompka, *Kapitał społeczny. Teoria przestrzeni międzyludzkiej*, Kraków 2016, p. 104.

²⁷ P. Sztompka, *Social capital...*, op. cit., pp. 150, 153–154.

²⁸ F. Fukuyama, *Trust...*, op. cit., pp. 20, 50.

²⁹ P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007, pp. 290–291. Cf. J. Herbst, P. Swianiewicz, *Kapitał społeczny Dolnego Śląska i Małopolski na tle ogół-*

Moral values and norms as the foundation of social capital

In 1966 when Tokarczuk, as an Ordinary became the bishop of the Przemyśl Diocese, in his service he focused on the implementation of the provisions of the Second Vatican Council with special emphasis on recommendations regarding the revival of the religious Catholic laity and clergy. God was the supreme value to which all his activity was subordinated, and he accepted the Ten Commandments, recapitulated in the commandment to love God and thy neighbour, as the guiding set of ethical norms. In his pastoral programme, Tokarczuk combined theological and sociological goals. On the one hand, he focused on the development of religious life in the Przemyśl Diocese, and on the other hand, he intended to build strong social ties in order to integrate the society of the Podkarpacie region, atomized by the policy of the communist regime. Guided by the principles of the Ten Commandments he made attempts to create strong social ties based on the commandment of love and mutual trust. The foundation of social ties, networks of relationships and mutual trust, on which social capital relies, were to be universal ethical values and norms that link an individual with God and society, promoting the empowerment of individuals and their interaction with other people in order to achieve the common good.³⁰

In Tokarczuk's opinion, brotherly love uniting people was decisive for creating social ties. Love helped transform social relations, making them free from hostility, distrust, hatred, indifference to injustice and violation of human rights. Bishop Tokarczuk believed that love is the strongest binder keeping people together, as well as the most powerful force that stimulates activity for the common good, including altruistic attitudes and behaviours. For this reason it can transform relationships between people and create a new way of life based on brotherhood, trust and cooperation.³¹ The truth had an equally integrating character for Tokarczuk. It is the basis of mutual trust, because it is difficult to imagine effective cooperation when individuals are uncertain or have doubts as to the truthfulness and credibility of their partners. Lack of truth triggers distrust, weakens social ties, breaks up the community and inevitably leads to the regression of social capital.³² Building social life based on a solid foundation of moral values and norms became the principal goal of

nopolskiego zróżnicowania regionalnego, in: *Szafarze darów europejskich. Kapitał społeczny a realizacja polityki regionalnej w polskich województwach*, red. P. Swianewicz, M. Lackowska, A. Mielczarek, Warszawa 2008, p. 56.

³⁰ T. Szczurek, *Konsekracja oraz ingres do Bazyliki Katedralnej w Przemyślu J. E. Ks. Biskupa Ignacego Tokarczuka*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” 1966, no. 2, p. 44; A. Garbacz, *Działalność duszpastersko-społeczna arcybiskupa Ignacego Tokarczuka*, Rzeszów 2006, pp. 145–147.

³¹ I. Tokarczuk, *Cywilizacja miłości*, „Nasza Rodzina” 1986, no. 5, p. 26; I. Tokarczuk, *Miłość jest sprawą najważniejszą*, „Niedziela” 28 (1985), no. 51–52, p. 7.

³² I. Tokarczuk, *Mysł o kryzysie kultury*, „Wiadomości Polskiej Myśli Katolickiej. Czyn Katolicki” 41 (1990), no. 2, p. 10.

the religious and social activity of Bishop Ignacy Tokarczuk. He claimed that social order can be achieved through the observance of the principles provided in the Ten Commandments. Life without personal and social morality “simply becomes impossible.”³³ Bishop Tokarczuk believed that social order could not be established without adherence to universal moral principles. They are necessary to regulate social relations. Civilizations and societies that grossly violate the moral order and do not observe moral law become internally disintegrated and collapse. His standpoint was consistent with the belief of a prominent contemporary British philosopher, John N. Gray, who believes that moral norms are a prerequisite for the survival of society, because without them violence and social anomalies will triumph, and then the fate of a free society is doomed.³⁴ For Tokarczuk, the observance of the moral standards established in the Ten Commandments was the basis and condition for the survival of society and its proper functioning. The role of the rules and norms of social life valued and respected by Bishop Tokarczuk was confirmed in sociological analyses concerning the development of social capital. People who accept the Ten Commandments are more likely to increase the resources of social capital than people who do not respect these universal moral principles.³⁵ Thus, there is a strong correlation between the moral standards often accepted by citizens and the manifestations of social capital.³⁶ In societies that respect moral law the manifestations of religious social capital are closely related to church morality, which has its source in religious moral norms.³⁷ When it comes to respecting the axiological system and creating a social order based on durable and stable moral principles, Tokarczuk did not see any chance for exceptions or compromise. He believed that individuals or groups which do not respect moral norms pose a serious threat to social order because they undermine their own freedom and that of other people, lose social trust, cause conflicts, tensions and divisions in society, and cause the disintegration of social ties. Thus, they destroy the natural foundations for the development of social capital and disable the sustainable development of civil society. One example of a threat to society given by Tokarczuk was communism, which by falsifying the truth about man and the transcendental aspect of his existence led to the dehumanization and disintegration of the system of moral principles. In the structure of a communist state that used lies, there could be no question of citizens trusting the authorities and public institutions.³⁸ In a totalitarian state, society was divided into dominant and subordinate groups. The

³³ I. Tokarczuk, *Kazania pasterskie 1966–1992*, Przemyśl 1992, p. 270.

³⁴ P. Sztompka, *Kapitał społeczny...*, op. cit., p. 150.

³⁵ W. Sadłoń, *Religijny kapitał społeczny. Kapitał społeczny a Kościół katolicki w społecznościach lokalnych w Polsce*, Saarbrücken 2014, p. 175.

³⁶ W. Sadłoń, *Religijny kapitał...*, op. cit., p. 176.

³⁷ Cf. J. Mariański, *Moralność religijna jako przedmiot badań socjologicznych*, in: *Socjologia życia religijnego w Polsce*, red. S. Zaręba, Warszawa 2009, pp. 253–276.

³⁸ *You cannot betray the gospel. Conversations with Archbishop Ignacy Tokarczuk*, red. M. Krzysztofiański, Rzeszów-Kraków 2012, pp. 51–52.

interests of classes and groups clashed, dividing the society and generating conflicts that manifested in the class struggle disintegrating the society. Respect for the role of moral norms in public life kept Tokarczuk away from seeking a compromise with the communists. Tokarczuk was a staunch opponent of the totalitarian regime, publicly criticized its anti-humanist ideology and activities, and strongly criticised the violation of human rights by communists. At the same time, he supported the establishment and development of the democratic opposition. Thanks to his involvement in the defence of human dignity and rights and in the creation of independent anti-communist structures, Przemyśl was a foothold of freedom in times of enslavement, and Podkarpacie became the hub of the rural ‘Solidarity’ movement.³⁹ The anti-communist activity of Tokarczuk was received with hostility by the communist authorities, which carried out well-organized operations against him.⁴⁰

Tokarczuk’s most spectacular achievement in the field of activating Catholics was the movement focused on the construction of sacral architecture that he stimulated. Well integrated and active parish communities, for which it was normal to cooperate based on trust, built – in spite of repressions from the communist authorities – about 400 churches without relevant permits, and also about 400 other sacral objects of architecture, which was an unprecedented religious and social phenomenon.⁴¹ This process had a positive effect on the religiosity of Catholics, increased their commitment, empowered them, and strengthened the bond between local people and the parish.⁴²

³⁹ J. Draus, *Arcybiskup Ignacy Tokarczuk a opór społeczny w diecezji przemyskiej*, “*Studia Rzeszowskie*” 2003, no. 10, p. 111; J. Szkutnik, *Komitet Samoobrony Chłopskiej Ziemi Rzeszowskiej*, “*Studia Rzeszowskie*” 1995, vol. 2, pp. 137–138; J. Klus, *Trwamy. Serwis Informacyjny. Wydanie okolicznościowe „Serwisu Informacyjnego” Zarządu Regionu NSZZ „Solidarność” w Rzeszowie poświęcone XV rocznicy podpisania Porozumień Rzeszowsko-Ustrzyckich 19.02.1981 – 19.02.1996*, 1996, p. 2.

⁴⁰ J. Żaryn, *Biskupi polscy doby PRL jako przedstawiciele polskich elit*, in: *Biskupi w rzeczywistości politycznej Polski „ludowej”*, red. R. Łatka, Warszawa 2020, pp. 28–31; J. Żaryn, *Rola biskupa Ignacego Tokarczuka w pracach Rady Głównej Konferencji Episkopatu Polski*, in: *Niezlomny. Pamięci księdza arcybiskupa Ignacego Tokarczuka w setną rocznicę urodzin*, Warszawa 2019, pp. 18–25.

⁴¹ M. Rudnicka, *Budownictwo sakralne misją trudnych czasów*, in: *Księga jubileuszowa 25 lat pasterskiego posługiwania ks. biskupa Ignacego Tokarczuka*, red. J.F. Adamski, M. Rudnicka, Brzozów-Stalowa Wola 1991, p. 91. Cf. Annual journal: *Schematyzm diecezji przemyskiej 1990*, Przemyśl 1991, p. 498.

⁴² K. Bełch, *Strategie duszpasterskie arcybiskupa Ignacego Tokarczuka*, in: *Arcybiskup Ignacy Tokarczuk w oczach społeczeństwa*, red. J. Zimny, Sandomierz 2003, pp. 226–227; K. Bełch, *Dynamika przemian zachowań religijno-moralnych katolików w warunkach tworzenia nowych parafii. Studium socjologiczne na przykładzie diecezji przemyskiej w latach 1966–1985*, Przemyśl 1990, pp. 201–203; W. Jedynak, *Wpływ budownictwa sakralnego na zmiany zachowań religijno-moralnych katolików w diecezji przemyskiej*,

The realistic assessment of communism by Tokarczuk meant that not only did he disapprove of dealing with communists, but he was a staunch opponent of negotiating with them during The Polish Round Table Talks in 1989.⁴³ His standpoint was unique among the members of the Polish episcopate, when the vast majority of bishops supported the idea of the Round Table Talks. Tokarczuk believed that the communists could not be trusted, and any compromise concluded with them would violate moral values and norms because it eliminated the difference between good and evil, and would ensure impunity for the people of the regime who operated criminal activity during the times of the People's Republic of Poland.⁴⁴ Another threat to the axiological system noted by Tokarczuk after the fall of communism was liberal democracy promoting moral relativism. This relativism was manifested in practical materialism, a variant of Marxist mainstream ideology recognizing the primacy of material goods over spirituality. Practical materialism, despite being a mutant Marxism, indicates other priorities in human life than communism. It promotes prosperity, consumption, unlimited freedom and moral relativism that does not recognize durable and stable norms. Material goods become an end, not a means to an end.⁴⁵ Moreover, practical materialism empowers individualism, weakening social solidarity, and causes the breakdown of social ties.⁴⁶ Bishop Tokarczuk believed that freedom, in liberalism considered the supreme value, must have established limits. The unlimited freedom of some people is a threat to the freedom of other individuals or groups. Those who exploit their freedom pose a real threat to the proper functioning of society. Absolutizing freedom leads to axiological chaos and causes a degeneration of social life. A society that does not want to respect any moral limitations and rejects ethical principles is a society focused on the unlimited exploitation of freedom, which poses a threat to the existence of modern civilization.⁴⁷ Therefore, human freedom must be protected by a system of moral norms that define its limits.⁴⁸

Bishop Ignacy Tokarczuk was concerned about neo-Marxism, because by questioning Christian values that for centuries shaped cultural identity in Europe, it became the leading ideology in the European Union. Restricting societies of the EU to a single vision of human development based on ideology referring to the left-liberal

„Społeczeństwa i Rodzina” 2010, no. 23, p. 17; H. Szareyko, *Nielegalne budownictwo...*, op. cit., p. 432.

⁴³ M. Krzysztofiński, *Arcybiskup Ignacy Tokarczuk 1918-2020 metropolita przemyski obrządku łacińskiego*, Rzeszów-Warszawa 2019, p. 65.

⁴⁴ R. Łatka, *Episkopat polski wobec stosunków państwo-Kościół i rzeczywistości społeczno-politycznej PRL 1970-1989*, Warszawa 2019, p. 767.

⁴⁵ I. Tokarczuk, *Problemy społeczne w świetle Ewangelii*, „Niedziela” 32 (1989), no. 31, p. 4.

⁴⁶ I. Tokarczuk, *Moc i wytrwałość*, red. T. Fiałkowski, J. Illg, 2nd edition, Kraków 1997, p. 50.

⁴⁷ I. Tokarczuk, *Moc i wytrwałość*, op. cit., p. 153. Cf. H. Dudzińska, *Pierwsi arcybiskupi przemyscy*, „Przegląd Kolbuszowski” (1993), no. 19, p. 11.

⁴⁸ I. Tokarczuk, *Moc i wytrwałość*, op. cit., p. 153.

doctrine made it difficult to generate social capital and to develop civil society.⁴⁹ Tokarczuk predicted that if social life in the European Union is not built on universal moral values and norms, i.e. on the axiological roots of Western civilization, its structures would disintegrate, and the European Union would share the fate of other empires that internally disintegrated because of moral relativism.

Tokarczuk was convinced that the attempts to eradicate religious morality from social life made by communists and liberal democrats can be a threat to the development of social capital and building a pluralistic civil society. His concerns were confirmed by the research of Robert Putnam, who was convinced that the religious commitment and religious morality of citizens are directly related to social activity, and thus to social capital. Those believing in God are more likely to trust other people and to engage in social relationships than atheists or agnostics. Meanwhile, secularization generating the indifference of citizens to religious and social affairs, and triggering permissiveness and moral relativism, significantly limits and impoverishes the network of social relationships, and has a negative effect on social capital.⁵⁰ No doubt, the pastoral activity of Tokarczuk was aimed at opposing the secularization of Polish society, the goal which communist authorities tried to achieve through administrative measures, and then new left-liberal elites after the fall of communism. Bishop Tokarczuk knew that the weak religiosity and morality of the Poles would have a negative impact on the development of social ties and the level of social trust, and thus would lower social capital. Therefore, in matters of morality, he did not accept compromises in relations either with secular or ecclesiastical authorities. Attention should also be drawn to the opinions of members of the episcopate on the role of values and norms in the attitudes and behaviour of Abp. Tokarczuk. Archbishop Tadeusz Gocłowski reported that Tokarczuk was both right and demanding, and “had very few friends because of his intransigence.”⁵¹ During the 31 years of his bishopric service, Gocłowski did not meet “another person with such a positive and unique profile of traits.”⁵² According to Bishop Edward Frankowski, Tokarczuk “knew how to cut himself off from people who, for some reason, succumbed to weakness, and gave up rules and principledness in matters of the Church or the good of the nation.”⁵³ Archbishop Alfons Nosol also insists that “Tokarczuk was able to oppose anyone in the defence of truth and morality. Regardless of his likes or dislikes, or the position of his interlocutor, he openly defended moral values

⁴⁹ I. Tokarczuk, *Nie bądźmy bierni*, „Nowiny” (1993), no. 75, p. 4. Unauthorized transcript of the homily delivered on 11 April 1993 by Archbishop I. Tokarczuk at the Metropolitan Basilica in Przemyśl,

⁵⁰ E. Nowak, *Rola Kościoła...*, op. cit., p. 176.

⁵¹ *Account of Abp. Tadeusz Gocłowski*, in: *Non omnis morial. Arcybiskup Ignacy Tokarczuk we wspomnieniach*, red. M. Krzysztofiński, Rzeszów 2016, p. 156.

⁵² *Account of Abp. Tadeusz...*, op. cit., p. 157

⁵³ *Wywiad z bpem Edwardem Frankowskim*, in: I. Tokarczuk, *Z przemyskiej „twierdzy”*, red. L. Żbikowska, part 1, Marki-Struga 1999, p. 47.

and norms.”⁵⁴ A similar opinion was expressed by Marian Przykucki, the bishop of Szczecin and Kamień, who said that Tokarczuk “was able to oppose anyone, be it a minister or a party secretary, in the name of truth and in defence of human rights.”⁵⁵ Tokarczuk’s transparent stance on moral issues also earned the recognition and respect of the leaders of the anti-communist opposition. Andrzej Czuma, an activist in independence organizations, recalls that the bishop of Przemyśl focused on durable values and built relationships with people on them: He placed God’s law higher than the law made by people. According to Czuma, Tokarczuk was one of the few hierarchs who, in social relations, did not merchandise God’s law in order to achieve some mundane goals.⁵⁶

Concluding remarks

Moral values and norms play a decisive role in the accumulation of social capital. Thanks to them, mutual trust is built between individuals, determining the formation of social ties and networks. Values and norms shared by individuals inspire associational activity, since citizens who trust each other more easily interact and associate in non-governmental organizations. Socially approved norms organize social life and enable its sustainable development.

Appreciating the importance of moral values and norms in social life, Tokarczuk decided to use them as the foundation of human activity. He assumed that the adoption of a system in which God is the supreme value, as well as preserving the moral law established by God, would put in order the functioning of the community in the religious and secular aspects. The conducted analysis revealed that the moral values and norms promoted by Tokarczuk in social life increased the resources of social capital among the people living in the Diocese of Przemyśl. A particularly important manifestation of the development of social capital was the increase in the social activity of lay Catholics, reflected in the cooperation of local communities that formed the movement for the construction of sacral architecture, organizing new parishes and creating parish groups and associations. There was also an increase in the level of religiosity, altruistic attitudes and social behaviours focused on the common good of local communities. Trust in other participants of social life, based on respected moral values and norms, strengthened social ties and networks and facilitated cooperation within organized groups. People who approved and upheld moral standards were perceived by others as predictable, reliable and trustworthy. These virtues were particularly important during the communist period, when people had to consider the

⁵⁴ *Account of Abp. Alfons Nosol*, in: *Non omnis morial. Arcybiskup Ignacy Tokarczuk we wspomnieniach*, red. M. Krzysztofiński, Rzeszów 2016, p. 262.

⁵⁵ M. Przykucki, *W hołdzie arcybiskupowi Ignacemu Tokarczukowi*, in: *Arcybiskup Tokarczuk w oczach społeczeństwa*, red. J. Zimny, Sandomierz 2003, p. 191.

⁵⁶ *Account of Andrzej Czuma*, in: *Non omnis morial. Arcybiskup Ignacy Tokarczuk we wspomnieniach*, red. M. Krzysztofiński, Rzeszów 2016, p. 84.

risk of being invigilated and denounced. Tokarczuk's emphasis on moral behaviour in social activity promoted stronger patriotism and the dynamic development of opposition and independence structures in the Przemyśl Diocese. It also increased the attachment of people to traditional values, shaping certain attitudes and behaviours. The majority of the residents of the Podkarpacie region have consistently supported parties and candidates declaring their attachment to religious and patriotic values in political elections since 1989. The social phenomena presented above lead to the conclusion that the reception of moral values and norms in social life, carried out for many years in the Przemyśl Diocese by Tokarczuk, clearly dynamized the development of social capital, both in religious and secular communities.

References

Printed sources

- Account of Abp. Alfons Nosol*, in: *Non omnis morial. Arcybiskup Ignacy Tokarczuk we wspomnieniach*, red. M. Krzysztofiński, Rzeszów 2016, pp. 261–264.
- Account of Abp. Tadeusz Gocłowski*, in: *Non omnis morial. Arcybiskup Ignacy Tokarczuk we wspomnieniach*, red. M. Krzysztofiński, Rzeszów 2016, pp. 155–157.
- Account of Andrzej Czuma*, in: *Non omnis morial. Arcybiskup Ignacy Tokarczuk we wspomnieniach*, red. M. Krzysztofiński, Rzeszów 2016, pp. 83–87.
- Schematyzm diecezji przemyskiej 1990*, Przemyśl 1991.
- Tokarczuk I., *Kazania pasterskie 1966–1992*, Przemyśl 1992.
- Tokarczuk I., *Miłość jest sprawą najważniejszą*, „Niedziela” 28 1985, no. 51–52, pp. 1, 7.
- Tokarczuk I., *Myśl o kryzysie kultury*, „Wiadomości Polskiej Myśli Katolickiej. Czyn Katolicki” 41 (1990), no. 2, pp. 9–12.
- Tokarczuk I., *Nie bądźmy bierni*, „Nowiny” 1993, no. 75, p. 4.
- Tokarczuk I., *Problemy społeczne w świetle Ewangelii*, „Niedziela” 32 (1989), no. 31, pp. 1, 4–5.
- Wywiad z bpem Edwardem Frankowskim*, in: I. Tokarczuk, *Z przemyskiej „twierdzy”*, red. L. Żbikowska, part 1, Marki-Struga 1999, pp. 36–48.

Elaborations

- Bartelski A.S., *Kapitał społeczny a dobro publiczne*, in: *Kapitał społeczny – interpretacje, impresje, operacjonalizacja*, red. M. Klimowicz, W. Bokajło, Warszawa 2010, pp. 97–112.
- Bartkowski J., *Tradycja i polityka. Wpływ tradycji kulturowych polskich regionów na współczesne zachowania społeczne i polityczne*, Warszawa 2003.

- Bełch K., *Dynamika przemian zachowań religijno-moralnych katolików w warunkach tworzenia nowych parafii. Studium socjologiczne na przykładzie diecezji przemyskiej w latach 1966–1985*, Przemysł 1990.
- Bełch K., *Strategie duszpasterskie arcybiskupa Ignacego Tokarczuka*, in: *Arcybiskup Ignacy Tokarczuk w oczach społeczeństwa*, red. J. Zimny, Sandomierz 2003, pp. 217–228.
- Bokajło W., *Amerykańskie korzenie kapitału społecznego*, in: *Kapitał społeczny – interpretacje, impresje, operacjonalizacja*, red. M. Klimowicz, W. Bokajło, Warszawa 2010, pp. 19–42.
- Bourdieu P., *The Forms of Capital*, in: *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, red. J. Richardson, New York 1986.
- Bourdieu P., Wacquant L.J.D., *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago 1992.
- Coleman J.S., *Foundations of social theory*, London 1990.
- Czapski J., *Kapitał społeczny*, in: *Diagnoza Społeczna 2007. Warunki i jakość życia Polaków*, red. J. Czapiński, T. Panek, Warszawa 2007, pp. 257–267.
- Draus J., *Arcybiskup Ignacy Tokarczuk a opór społeczny w diecezji przemyskiej*, „Studia Rzeszowskie” 2003, no. 10, pp. 109–116.
- Dudzińska H., *Pierwsi arcybiskupi przemyscy*, „Przegląd Kolbuszowski” 1993, no. 19, pp. 10–11.
- Działek J., *Kapitał społeczny jako czynnik rozwoju gospodarczego w skali regionalnej i lokalnej w Polsce*, Kraków 2011.
- Dzwończyk J., *Koncepcja kapitału negatywnego i próba jej użycia do analizy jednostki – społeczeństwa – państwa w III RP*, in: *Kapitał społeczny – interpretacje, impresje, operacjonalizacja*, red. M. Klimowicz, W. Bokajło, Warszawa 2010, pp. 223–236.
- Garbacz A., *Działalność duszpastersko-społeczna arcybiskupa Ignacego Tokarczuka*, Rzeszów 2006.
- Goszczyński W., *Uwarunkowania procesu wzmocnienia kapitału społecznego*, in: *Kapitał społeczny – interpretacje, impresje, operacjonalizacja*, red. M. Klimowicz, W. Bokajło, Warszawa 2010, pp. 203–222.
- Fukuyama F., *Social capital*, in: *Culture matters*, red. L.E. Harrison, S.P. Huntington, New York, 2001.
- Fukuyama F., *Trust. The Social Virtues and The Creation of Prosperity*, New York 1995.
- Herbst J., *Kraina nieufności: kapitał społeczny, rozwój gospodarczy i sprawność instytucji publicznych w polskiej literaturze akademickiej*, in: *Szafarze darów europejskich. Kapitał społeczny a realizacja polityki regionalnej w polskich województwach*, Warszawa 2008, pp. 20–53.
- Herbst J., Swianiewicz P., *Kapitał społeczny Dolnego Śląska i Małopolski na tle ogólnopolskiego zróżnicowania regionalnego*, in: *Szafarze darów europejskich*.

- Kapitał społeczny a realizacja polityki regionalnej w polskich województwach*, Warszawa 2008, pp. 54–124.
- Jedynak W., *Wpływ budownictwa sakralnego na zmiany zachowań religijno-moralnych katolików w diecezji przemyskiej*, „Społeczeństwa i Rodzina” 2010, no. 23, pp. 8–22.
- Klimowicz M., *Kapitał społeczny. Zagadnienia metodologiczne*, in: *Kapitał społeczny – interpretacje, impresje, operacjonalizacja*, red. M. Klimowicz, W. Bokajło, Warszawa 2010, pp. 43–52.
- Klus J., *Trwamy. Serwis Informacyjny. Wydanie okolicznościowe „Serwisu Informacyjnego” Zarządu Regionu NSZZ „Solidarność” w Rzeszowie poświęcone XV rocznicy podpisania Porozumień Rzeszowsko-Ustrzyckich 19.02.1981 – 19.02.1996*, p. 2.
- Kotarski H., *Kapitał ludzki i kapitał społeczny a rozwój województwa podkarpackiego*, Rzeszów 2013.
- Krzysztofiński M., *Arcybiskup Ignacy Tokarczuk 1918–2020 metropolita przemyski obrządku łacińskiego*, Rzeszów-Warszawa 2019.
- Legutko R., *Polska, Polacy i suwerenność*, Kraków 2014.
- Łatka R., *Episkopat polski wobec stosunków państwo-Kościół i rzeczywistości społeczno-politycznej PRL 1970-1989*, Warszawa 2019.
- Mariański J., *Moralność religijna jako przedmiot badań socjologicznych*, in: *Socjologia życia religijnego w Polsce*, red. S. Zaręba, Warszawa 2009, pp. 253–276.
- Michalewska-Pawlak M., *Możliwości i bariery rozwoju kapitału społecznego na obszarach wiejskich w Polsce*, in: *Kapitał społeczny – interpretacje, impresje, operacjonalizacja*, red. M. Klimowicz, W. Bokajło, Warszawa 2010, p. 185–202.
- Nowak E., *Rola Kościoła i religii w procesie tworzenia kapitału społecznego w Polsce – perspektywa teorii sekularyzacji*, in: *Kapitał społeczny – interpretacje, impresje, operacjonalizacja*, red. M. Klimowicz, W. Bokajło, Warszawa 2010, pp. 173–184.
- Pastuszka S., *Zróżnicowanie kapitału społecznego województw świętokrzyskiego i opolskiego. Analiza porównawcza*, Kielce 2018.
- Podraza A., *Walki klasowo-polityczne chłopów rzeszowskich w latach 1931–1939*, in: *Ruch ludowy na Rzeszowszczyźnie. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej przez WK ZSL w Rzeszowie z okazji 70-lecia ruchu ludowego*, red. S. Jarecka-Kimłowska, Lublin 1967, pp. 101–191.
- Putnam R.D., *Democracies in Flux. The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*, Oxford 2002.
- Putnam R.D., *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton 1993.
- Putnam R.D., *Bowling alone. The Collapse and Revival of American Community*, New York 2000.

- Przykucki M., *W holdzie arcybiskupowi Ignacemu Tokarczukowi*, in: *Arcybiskup Ignacy Tokarczuk w oczach społeczeństwa*, red. J. Zimny, Sandomierz 2003, pp. 190–191.
- Rudnicka M., *Budownictwo sakralne misją trudnych czasów*, in: *Księga jubileuszowa 25 lat pasterskiego posługiwania ks. biskupa Ignacego Tokarczuka*, red. J.F. Adamski, M. Rudnicka, Brzozów-Stalowa Wola 1991, pp. 85–97.
- Sadłoń W., *Religijny kapitał społeczny. Kapitał społeczny a Kościół katolicki w społecznościach lokalnych w Polsce*, Saarbrücken 2014.
- Sierocińska K., *Kapitał społeczny. Definiowanie, pomiar i typy*, „Studia Ekonomiczne” 2011, no. 1, pp. 69–86.
- Staniszki J., *Postkomunizm. Próba opisu*, Gdańsk 2001.
- Szareyko H., *Nielegalne budownictwo sakralne jako fenomen religijno-społeczny. Studium na przykładzie diecezji przemyskiej*, 2nd edition, supplemented and corrected, Wrocław 2008.
- Szczurek T., *Konsekracja oraz ingres do Bazyliki Katedralnej w Przemysłu J. E. Ks. Biskupa Ignacego Tokarczuka*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” 1966, no. 2, pp. 40–48.
- Szkutnik J., *Komitet Samoobrony Chłopskiej Ziemi Rzeszowskiej*, „Studia Rzeszowskie” 1995, vol. 2, pp. 135–143.
- Sulek A., *Doświadczenie i kompetencje obywatelskie Polaków*, in: *Diagnoza Społeczna 2009. Warunki i jakość życia Polaków*, red. J. Czapiński, T. Panek, Warszawa 2009, pp. 265–270.
- Sztompka P., *Kapitał społeczny. Teoria przestrzeni międzyludzkiej*, Kraków 2016.
- Sztompka P., *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007.
- Tokarczuk I., *Cywilizacja miłości*, „Nasza Rodzina” 1986, no. 5, pp. 24–31.
- Tokarczuk I., *Moc i wytrwałość*, red. T. Fiałkowski, J. Illg, 2nd edition, Kraków 1997.
- Żaryn J., *Biskupi polscy doby PRL jako przedstawiciele polskich elit*, in: *Biskupi w rzeczywistości politycznej Polski „ludowej”*, Warszawa 2020, pp. 15–34.
- Żaryn J., *Rola biskupa Ignacego Tokarczuka w pracach Rady Głównej Konferencji Episkopatu Polski*, in: *Niezlomny. Pamięci księdza arcybiskupa Ignacego Tokarczuka w setną rocznicę urodzin*, Warszawa 2019, pp. 17–26.

Wpływ wartości i norm moralnych na akumulację kapitału społecznego na przykładzie aktywności biskupa przemyskiego Ignacego Tokarczuka

Streszczenie

Celem badań analitycznych zrealizowanych w oparciu o źródła zastane było ustalenie korelacji między aktywnością abp Ignacego Tokarczuka polegającą na recepcji

wartości i norm moralnych w życiu społecznym a rozwojem kapitału społecznego w diecezji przemyskiej. Przedsięwzięcia inicjowane przez duchownego, w których szczególną uwagę zwracał na zachowywanie prawa moralnego pozytywnie wpływały na więzi społeczne, gęstość sieci powiązań oraz na wzrost zaufania społecznego. Przekonanie o przewidywalnym zachowaniu partnerów w trakcie współdziałania, a także kierowanie się uznawanymi wspólnie wartościami i normami moralnymi sprzyjało rozwojowi aktywności stowarzyszeniowej, a także dynamizowało prace zespołowe. Siły poszczególnych jednostek połączone dzięki kooperacji pozwalały z większą skutecznością realizować zadania mające na celu dobro wspólne społeczności lokalnych. Efekty współdziałania były pozytywne zarówno dla wspólnot religijnych, jak i społeczności świeckich. Dynamicznie rozwijał się ruch budownictwa sakralnego, zwiększała się aktywność stowarzyszeniowa oraz wzrastał poziom religijności. Ożywieniu ulegała również aktywność antykomunistycznych organizacji niepodległościowych, domagających się demokratyzacji życia społecznego. Wskazywane i wdrażane przez Tokarczuka uniwersalne wartości oraz normy moralne dawały postawy aksjologiczne pod budowę społeczeństwa obywatelskiego.

Słowa kluczowe: wartości, normy moralne, kapitał społeczny, więzi społeczne, współdziałanie, zaufanie

Summary

The aim of this analytical study carried out based on the existing sources was to determine the correlation between the activity of Archbishop Ignacy Tokarczuk involving the reception of moral values and norms in social life and development of social capital in the Diocese of Przemyśl. Projects initiated by Abp. Tokarczuk, in which he put special emphasis on the observance of moral law, had a positive effect on social ties, the number of connections, and the increase of social trust. Belief in the predictable behaviour of cooperating partners, as well as adherence to moral values and norms shared by many individuals promoted the development of associational activity and made teamwork more dynamic. The powers of individuals joined in cooperation allowed for the more efficient execution of tasks aimed at the common good of local communities. Cooperation brought benefits to both religious and secular communities. The movement aimed at the construction of sacral architecture developed dynamically, and associational activity increased, as did the level of religiosity. The activity of anti-communist independence organizations, demanding the democratization of social life, was also stimulated. Universal moral values and norms emphasized and promoted by Tokarczuk created axiological foundations for the establishment of a civil society.

Key words: values, moral norms, social capital, social ties, cooperation, trust

POZNAWANIE SCHELERA

„Jede Art von Erkenntnis wurzelt in Erfahrung”¹.

Max Scheler

Wstęp

Podany jako motto cytat z Maxa Schelera (1874–1928) głosi, że „każdy rodzaj poznania jest zakorzeniony w doświadczeniu”. Teza ta posłużyła za punkt wyjścia do sporządzenia niniejszego artykułu, które stanowi retrospekcję konkretnych etapów refleksji nad postacią niemieckiego myśliciela. Celem nie jest ukazanie specyficznego problemu w jego spuściźnie, lecz egzemplifikacja trudności, z jakimi może się spotkać adept filozofii w konfrontacji z życiem oraz ideami uczonego. Scheler stworzył wiele dzieł, ponadto doczekał się kilku opracowań, nie wspominając już o opinii uznanego etyka i aksjologa. Oś poniższych rozważań stanowi człowiek, by posłużyć się metaforą muzyczną: począwszy od dysonansu biograficznego poprzez polifonię opracowań aż po poszukiwanie harmonii w pierwszej doniosłej monografii niemieckiego filozofa. Z perspektywy tezy wyjściowej strukturę prezentowanego przyczynku można opisać jako historię poznawania postaci zaczynającą się od uwzględnienia doświadczeń osób, które ją znały. Kolejny etap to percepcja tego, jak inni pojmowali jego poznawanie. Kończy się zaś on zgłębianiem myśli Schelera poprzez refleksję nad konkretnym dziełem. Celem artykułu pozostaje natomiast wypuklenie nieprzystawalności biografii niemieckiego myśliciela do założeń jego etyki. Choć on sam nigdy nie twierdził, że jest ideałem, to jednak formułował zasady obowiązujące wszystkich ludzi. Albo więc w swojej teorii dopuszczał wyjątki, albo zadowalał się etycznie wątpliwą hipokryzją.

Poszukiwania biograficzne

Początkiem konfrontacji z życiem oraz myślą wybranego myśliciela jest najczęściej wiedza czerpana z opracowań encyklopedycznych i podręczników historii umiłowania mądrości. Najprostszy biogram wydaje się prezentować następująco: „Studiował filozofię, psychologię i medycynę w Monachium, Berlinie i Jenie [...]”.

¹ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle a.d. Saale 1916, s. 163; por. także A. Węgrzecki, *Przedmowa*, w: M. Scheler, *Wolność, miłość, świętość*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2004, s. 7.

[W tej ostatniej] uzyskał doktorat w 1897 [...], a w 1899 habilitował się [...]. Jako docent prywatny rozpoczął działalność w Jenie, kontynuował ją na Uniwersytecie Monachijskim (1906–1910). Zainteresowany ideami fenomenologii, przyłączył się do «monachijskiej grupy fenomenologów» [...]. Przez pewien czas przebywał w Getyndze i Berlinie. W czasie wojny pogłębił swoje związki z katolicyzmem, które w latach powojennych okazały się jednak nietrwałe [...]. W 1919 objął Katedrę Filozofii na Uniwersytecie w Kolonii, został także dyrektorem Instytutu Badawczego Nauk Społecznych. Wówczas intensywniej zajął się problematyką socjologiczną [...]. Kilka miesięcy przed śmiercią objął Katedrę Filozofii we Frankfurcie nad Menem²².

Już przy pierwszym czytaniu uderza wielość miejsc i rozległość zainteresowań filozofa. Uważniejsza lektura oraz skupienie uwagi na poglądach i autorytetach może budzić wrażenie pewnej niestałości, zarówno światopoglądu, jak i sposobów argumentacji, które przechodzą zaskakującą ewolucję od noblisty Rudolfa Euckena (1846–1926) poprzez fenomenologię Edmunda Husserla (1859–1938) po idealizm Geорга Wilhelma Hegla (1770–1831). Także kariera akademicka nie przebiegała ani gładko, ani nieprzerwanie (1907–1910). Jedyne kreatywność pisarska autora zdaje się niewyczerpana, aczkolwiek nigdy nie ukończył swego monumentalnego dzieła finalnego³.

Laudacje na temat wiekopomnego dorobku, takie jak poniższa: „Myśliciel ten był osobowością niezwykle wrażliwą na egzystencjalne i światopoglądowe problemy człowieka. Analizował niemal wszystkie najbardziej fundamentalne zjawiska związane z ludzkim losem, zapowiadając tym egzystencjalizm i przygotowując grunt pod refleksję egzystencjalistów. Jako jeden z najbardziej wnikliwych filozofów ludzkiego losu [...]”²⁴ prowokuje niemalże pytanie o to, jak sam żył, jak jego refleksja przetrwała biograficzny egzamin przełożenia na praktykę.

Opracowania naukowe starają się nie wychodzić poza sferę faktów historycznych oraz spisanych poglądów, jednak w kontekście życiorysu etyka i aksjologia mogą niepokoić fragmenty, które znalazły się w biografii innego adepta fenomenologii, skądinąd przyjaciela omawianego myśliciela – Dietricha von Hildebranda (1889–1977), który „z upływem czasu [...] widział coraz wyraźniej tragiczną rozbieżność pomiędzy geniuszem Schelera a jego infantylną, drażliwą i kapryśną osobowością. Pomiędzy zdumiewającymi talentami Schelera a jego całkowitym brakiem samokontroli rozciągała się przepaść. Poddawał się każdej zachciance i pragnieniu, był nałogowym palaczem, uzależnionym od kawy i aspiryny, i nie mógł czy nie

²² A. Węgrzecki, *Scheler, Max*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2007, s. 941–942.

³ Por. J. Galarowicz, *Max Scheler*, Kraków 2019, s. 10–15; M. Uliński, *Scheler, Max*, w: *Filozofowie współcześni. Leksykon*, red. J. Szmyd, Bydgoszcz–Kraków 2003, s. 440–444; A. Węgrzecki, *Scheler, Max*, art. cyt.; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, *Historia XIX w. i współczesna*, Warszawa 1950, s. 301.

⁴ J. Galarowicz, *Max Scheler*, dz. cyt., s. 8–9.

chciał się przed tym powstrzymać⁵. Ponadto „był owładnięty przez swoje arbitralne nastroje. Ktoś mógł wzbudzić jego zainteresowanie na chwilę, ale kiedy uważał, że zna już tę osobę, zainteresowanie gasło. Wykazywał niewielką stałość, jeśli w ogóle ją miał, i wobec tego szybko tracił zainteresowanie także kobietami, które zdobył. Bawiąc się w ludzkim zoo, chciał zmiany i różnorodności [...]. Był człowiekiem ogarniętym namiętnościami seksualnymi, gdyż nigdy nie nauczył się panować nad swoimi pragnieniami, nawet tymi najbliższymi. Był postacią tragiczną, ewidentnie swoim największym wrogiem, rozdartym pomiędzy tym, co wiedział, że jest dobre, a swoimi niekontrolowanymi impulsami⁶. Aczkolwiek niemiecki uczony potrafił wykazać się też konsekwencją: „miał jedną podstawową zasadę, którą rygorystycznie stosował. «Nie chcę traktować siebie pedagogicznie», co znaczyło w zasadzie: «Chcę ulegać moim życzeniom i zachciankom i absolutnie odmawiam panowania nad moją naturą i temperamentem»⁷. Bywał nawet perfidny: „Podczas spotkania Scheler, który miał w sobie jakiś rys sadystyczny, znajdował przyjemność w doprowadzaniu Husserla do nerwowego zachowania. Omawiając narodziny nowego czasopisma, nieustannie przewracał strony książki Theodora Lessinga, gdzie ten opowiadał, jak w czasie wizyty, jaką złożył Husserlowi jakiś czas wcześniej, Husserl próbował wyprzeć się swojego żydowskiego pochodzenia. Scheler wiedział o tym fragmencie i delectował się zażenowaniem Husserla i jego obawą, że mógłby go znaleźć. Było to charakterystyczne dla Schelera, ale z pewnością dość niemiłe, jakkolwiek godne pożałowania było zachowanie Husserla⁸”.

Powyższy portret myśliciela charakteryzującego się emocjonalną niedojrzałością, rozwiązłością, brakiem opanowania oraz samodyscypliny jest nacechowany przede wszystkim brakiem rudymenarnego szacunku dla drugiego człowieka. Uznanie tej sytuacji za tragizm czy też farsę zależy od interpretacji. W obu przypadkach wszelka aksjologia i etyka autorstwa Schelera stają się niestety albo nieosiągalnym ideałem, albo czczym pustosłowiem. Już nie tylko „moralność samego obowiązku, pracy, punktualności, legalizmu na podstawie indywidualistycznej, która była naszej młodzieży włączana w szkole i na ambonie [...], jest [...] teoretycznie nie do utrzymania⁹”, ale także – lub przede wszystkim – alternatywna propozycja niemieckiego

⁵ A. von Hildebrand, *Dusza lwa. Biografia Dietricha von Hildebranda (1889–1977)*, tłum. J. Franczak, Warszawa–Ząbki 2008, s. 80. Ta pozycja została wybrana w celu zarysowania portretu Schelera jako człowieka, gdyż z jednej strony nie zmusza do selektywnego doboru faktów biograficznych stawiających myśliciela w negatywnym świetle, z drugiej zaś została napisana z perspektywy przyjacielskiego sentymentu, a więc nie miała na celu szkalowania jego opinii.

⁶ A. von Hildebrand, *Dusza lwa...*, dz. cyt., s. 102, 104.

⁷ A. von Hildebrand, *Dusza lwa...*, dz. cyt., s. 120.

⁸ A. von Hildebrand, *Dusza lwa...*, dz. cyt., s. 125.

⁹ „Die Moral bloßer Pflicht, Arbeit, Pünktlichkeit, Gesetzlichkeit auf individualistischer Grundlage, die unserer Jugend [...] bisher gelehrt und gepredigt wurde, ist nicht nur theo-

uczonego. Pozostaje jedynie antropologia, która może jeszcze ewentualnie uzasadnić dychotomię między biograficznymi realiami a teoretycznymi aspiracjami.

Poszukiwania antropologiczne

Dorobek Maxa Schelera, pomimo wielu modyfikacji jego poglądów, historycy filozofii zgodnie umieszczają w obrębie myśli fenomenologicznej Edmunda Husserla. „Chociaż do swej koncepcji fenomenologii doszedł niezależnie od Husserla (osobiście poznał go dopiero w 1901 r.), to jednak wiele mu zawdzięczał, a w szczególności dzielił z nim podstawowe metodologiczne założenia tej orientacji. Były to: postulat bezzalożeniowości filozofii, wymagający jej niezależności od potocznego poglądu na świat, jak i od rezultatów nauk szczegółowych, oparcia filozofii na szeroko rozumianym doświadczeniu, wreszcie na nastawieniu badawczym mającym na celu odsłonięcie istoty badanego zjawiska”¹⁰.

Na podkreślenie zasługuje jednak jego podejście do filozofii, znacząco odmienne od prezentowanego przez prekursora ruchu fenomenologicznego. „Stanowili z Husserlem typy umysłu zupełnie odmienne: Husserl stawiał zagadnienia z teoretycznej, on zaś głównie z praktycznej filozofii. Husserl myślał bardzo abstrakcyjnie, on zaś bardzo konkretnie. Husserl był racjonalistą, a Scheler intuicjonistą. Husserl budował filozofię o charakterze ponadczasowym, on zaś związaną z aktualnymi problemami swego czasu. Husserl ulegał nielicznym tylko wpływom, on zaś bardzo wielu i bardzo różnorodnym”¹¹.

Zarówno ilościowa, jak i merytoryczna rozległość spuścizny Schelera nie pozwala na łatwą percepcję jego antropologii. Otwarta pozostaje kwestia, czy z powodu zmienności poglądów myśliciela w ogóle można stawiać tezę o jednej filozofii człowieka, czy jest ich może kilka, począwszy od reprezentowanej przez pierwsze dzieło *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* po zawartą w *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Nie ulega natomiast wątpliwości, że tematyka antropologiczna była dla Schelera ważna¹².

retisch unhaltbar”. M. Scheler, *Christentum und Gesellschaft*, półtom 1, *Konfessionen*, Leipzig 1924, s. 165.

¹⁰ W. Stróżewski, *Przedmowa*, w: M.M. Baranowska, *Bóg w myśli Schelera*, Kraków 2011, s. 5. Odnośnie do heterogenicznej proveniencji Schelera: por. także A.R. Prokop, *Eurofilozoficzny kontekst katolickich konwersji wśród fenomenologów*, w: Edyta Stein, *Europa i jej tożsamość*, red. J. Machnac, T. Marcinów, K. Serafin, Wrocław 2017, s. 55, przyp. 22.

¹¹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, dz. cyt., s. 301; por. także: J. Galarowicz, *Max Scheler*, dz. cyt., s. 8–9.

¹² Por. M. Scheler, *Der Formalismus...*, dz. cyt.; M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928; A. Zimmermann, *Der Mensch in der modernen Philosophie*, Essen 1975, s. 11.

Niemiecki uczony zdawał sobie sprawę, że jemu współcześni funkcjonują w potrójnym dorobku kulturowym, który stanowią: wyniki badań nauk przyrodniczych, grecka tradycja myślenia racjonalnego oraz judeochrześcijańska koncepcja religijna. Dla każdej z nich widział też miejsce w swojej antropologii, obejmującej odpowiednio cielesność, inteligencję oraz dążenie do absolutu. Jednakowoż wizja człowieka prezentowana przez każdą z tych proweniencji pozostaje odmienna, a w punkcie wyjścia nawet nie ma związku z innymi. Za fenomen łączący je wszystkie oraz stanowiący wyznacznik człowieczeństwa Scheler uznaje ducha (niem. *Geist*), który to termin posiada bogatą tradycję w idealizmie niemieckim, da się także pogodzić z okcydentalną tradycją religijną, a w perspektywie biologicznej argumentem pozostaje otwartość na świat odróżniająca *homo sapiens* od innych zwierząt, które na poziomie instynktu pozostają silnie związane ze swoim biotopem tudzież rewirem. Owego ducha można uznać także za czynnik porządkujący byt jednostkowy, scalający fizyczność, psychiczność i duchowość jednej osoby¹³.

Punktem wyjścia do rozważań Schelera jest perspektywa nastawienia naturalnego. Kierując się nią, myśliciel wykazuje istotne rozróżnienia dotyczące sfery intymnej i społecznej człowieka. Przy czym tylko sfera społeczna może być dzielona ze zbiorowością. Co ciekawe, na podstawie ówczesnych wyników badań, które poświadczały stosunkowo późny rozwój świadomości u dzieci, sformułowano także tezę o uprzednim charakterze zbiorowości w stosunku do samoświadomości indywiduum. Myśliciel, uznawany przez niektórych za twórcę współczesnej antropologii filozoficznej, nie widział w niej gotowych rozwiązań poszczególnych problemów, natomiast chciał „pedagogicznie traktować” innych poprzez formułowanie wyznaczników postaw, które miały pomóc w odkrywaniu i umacnianiu samoświadomości człowieka¹⁴.

Nie sposób natomiast zignorować głosów aż nadto krytycznych, że antropologia niemieckiego uczonego to niespójna synteza, niespełniająca odautorskiego wymogu bezzałożeniowości, z czasem coraz bardziej opierająca się na heteroge-

¹³ Por. M.M. Baranowska, *Bóg w myśli...*, dz. cyt., s. 68-77; J. Brejda, *Fenomen wczucia według Maxa Schelera i Edyty Stein*, w: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Analizy*, red. J. Machnac, K. Serafin, Wrocław 2015, s. 190; J. Galarowicz, *Max Scheler*, dz. cyt., s. 26-31; G. Mazur, *Struktura bytowa człowieka w ujęciu Maxa Schelera*, „*Colloquia Theologica Ottoniana*” 1 (2015), s. 89-106; M. Scheler, *Die Stellung...*, dz. cyt., s. 13-93; G. Scherer, *Strukturen des Menschen. Grundfragen philosophischer Anthropologie*, Essen [1976], s. 113-120; M. Uliński, *Scheler, Max*, art. cyt., s. 443-444; C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998, s. 44-46, 89, 148-151; P. Węclawik, *Antropologia filozoficzna Maxa Schelera: jej geneza, przedmiot i metoda*, „*Folia Philosophica*” 16 (1998), s. 107; A. Zimmermann, *Der Mensch...*, dz. cyt., s. 13-25.

¹⁴ Por. J. Brejda, *Fenomen wczucia...*, dz. cyt., s. 190; J. Galarowicz, *Max Scheler*, dz. cyt., s. 30-32; M. Uliński, *Scheler, Max*, art. cyt., s. 444; C. Valverde, *Antropologia filozoficzna...*, dz. cyt., s. 13, 53-54; P. Węclawik, *Antropologia filozoficzna...*, dz. cyt., s. 112.

nicznych postulatach filozoficznych. Ponadto pojawia się zarzut, że Scheler uprawia swoistą fenomenologię idoli i złudzeń, w której niektóre tezy są wprawdzie pieczołowicie budowane, pozostają jednak nieuzasadnione z punktu widzenia metody fenomenologicznej. W perspektywie niniejszego przyczynku, a także osobistych ambicji omawianego w nim myśliciela dążącego do tego, by teoria odzwierciedlała się w praktyce, wszelkie postulaty odpowiedzialności, poczytalności czy też miłości – zakładanej już na poziomie poznawczym – muszą prowadzić do konkluzji, że antropologię niemieckiego uczonego, podobnie jak jego aksjologię i etykę, można uznać za abstrakcyjny teoremat lub pustosłowie, gdyż nie wyjaśnia, a tym bardziej nie uzasadnia dychotomii między teorią a praktyką¹⁵.

Poszukiwania bibliograficzne

Zmienność poglądów, tendencja do publikowania raczej krótkich form wydawniczych oraz *curriculum vitae* coraz bardziej odbiegające od zapatrywań własnych myśliciela – to wszystko prowokuje do pytania o *opus magnum*. Skoro ostatnie, zaplanowane, wieńczące całą twórczość dzieło nie powstało, tak aby w odniesieniu do niego móc skonfrontować ostateczne ideały z życiem ich wyznawcy, kwestią dyskusyjną pozostaje to, do którego należy się odnieść, skoro całość pozostaje niespójna, a nawet niekiedy wewnętrznie sprzeczna. W niniejszym artykule wybór padł na cytowaną już monografię, której pełny tytuł brzmi: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, czyli w wolnym tłumaczeniu: *Formalizm w etyce i materialna etyka wartości. Nowa próba położenia podwalin pod personalizm etyczny*¹⁶.

Cytowany uprzednio biogram encyklopedyczny opatruje to wczesne, choć jedno z obszerniejszych dzieło opublikowane w latach 1913–1918, które do dzisiaj nie zostało w całości przetłumaczone na język polski, atrybutem „główny”, co pozwala się domyślać, że było ono ważne, jeśli nie najważniejsze w spuściznie Schelera. Ponadto zawiera ono najpełniejszy zarys aksjologii, sformułowanej podobno wbrew wszelkiemu subiektywizmowi i relatywizmowi, ale także wbrew innemu myślicie-

¹⁵ Por. M.M. Baranowska, *Bóg w myśli...*, dz. cyt., s. 123–136; J. Brejda, *Fenomen wczucia...*, dz. cyt., s. 189–193; J. Galarowicz, *Max Scheler*, dz. cyt., s. 26–33, 95–117; M. Scheler, *Wolność, miłość...*, dz. cyt., s. 79–87; C. Valverde, *Antropologia filozoficzna...*, dz. cyt., s. 55; P. Węclawik, *Antropologia filozoficzna...*, dz. cyt., s. 112; A. Węgrzecki, *Scheler; Max*, art. cyt., s. 942.

¹⁶ Por. J. Galarowicz, *Max Scheler*, dz. cyt., s. 33–44; G. Mazur, *Struktura bytowa...*, dz. cyt., s. 90; M. Uliński, *Scheler; Max*, art. cyt., s. 444; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, dz. cyt., s. 301; C. Valverde, *Antropologia filozoficzna...*, dz. cyt., s. 44, 54–55. Doniosły wpływ na wybór tej określonej pozycji miał także wykład H. Benisza zatytułowany *Homo philosophicus na rozdrożu*, wygłoszony w semestrze zimowym 2019/2020 dla doktorantów filozofii Uniwersytetu Opolskiego.

lowi niemieckiemu, Imanuelowi Kantowi (1724–1804), którego wizja człowieka hołubi rzekomo egoizm oraz hedonizm¹⁷.

Trójpodział proveniencji antropologicznej uczonego da się rozpoznać już w omawianym, stosunkowo wczesnym dziele. Człowiek jest więc zgodnie z tradycją grecką stworzeniem rozumnym, potrafi zatem racjonalnie uporządkować wyniki badań nauk przyrodniczych, do których można znaleźć odwołania na wielu stronicach monografii. Jednakowoż wszystkie te rozważania są umieszczone w jednoznacznej perspektywie judeochrześcijańskiej, gdyż dla myśliciela *homo sapiens* pozostaje stworzeniem na obraz Boga. Nie dziwi to w kontekście informacji biograficznej, zgodnie z którą niemiecki uczoney pisze swoją książkę, w okresie gdy uchodzi za zaangażowanego katolika¹⁸.

Wybrane dzieło Schelera często bywa przywoływane ze względu na dokonany w nim opis oraz podział wartości. Jest to niewątpliwie temat przewodni monografii, ale już w tym kontekście może zastanawiać postulat relatywizacji ocen etycznych: „Wartość tego praktycznego zachowania jest całkowicie względna w odniesieniu do danego «etosu» i nie może być nigdy mierzona według etosu innej epoki lub innego ludu. Dopiero po ujarzmieniu etosu określonego czasu możemy jakoś osądzić działania i wzorce zachowań człowieka doń przynależnego [...]”¹⁹. Powyższa relatywizacja, jak również postulat odróżniania etyki zwyczajowej od filozoficznej stawiają zawartą tam definicję cnoty w zupełnie innym świetle: „Jeśli dane jest to, co (w idealnym przypadku) «powinno być zrobione», i jest to także dane jako «to, co się potrafi», wtedy wynika z takiego stanu rzeczy termin «cnoty». Cnota jest bezpośrednio przeżywaną mocą kardynalną, by uczynić to, co powinno zostać uczynione”²⁰. W tak nakreślonej przestrzeni antropologicznej nie istnieją fakty i oceny, a jedynie przypuszczenia oraz interpretacje, gdzie każda kanalia ma możliwość wykpienia się z odpowiedzialności etycznej wymówką o braku umiejętności albo wychowania nieprzystającego do standardów.

¹⁷ Por. J. Galarowicz, *Max Scheler*, dz. cyt., s. 33–44; M. Scheler, *Der Formalismus...*, dz. cyt., s. 247; A. Węgrzecki, *Przedmowa...*, dz. cyt., s. 8; A. Węgrzecki, *Scheler, Max*, art. cyt., s. 941.

¹⁸ Por. M. Scheler, *Der Formalismus...*, dz. cyt., s. 109–161, 260, 297–301; A. Węgrzecki, *Scheler, Max*, art. cyt.; A. Zimmermann, *Der Mensch...*, dz. cyt., s. 11; por. też przyp. 13.

¹⁹ „Der Wert dieses praktischen Verhaltens ist ganz und gar relativ auf das jeweilige «Ethos» und kann niemals am Ethos einer anderen Epoche oder eines anderen Volkes gemessen werden. Erst nach Bemächtigung des Ethos einer Zeit können wir Handlungen und Verhaltensweisen eines ihr angehörigen Menschen irgendwie beurteilen [...]”. M. Scheler, *Der Formalismus...*, dz. cyt., s. 310.

²⁰ „Ist ein als (ideal) «gesollt» Gegebenes auch unmittelbar als ein «Gekonntes» gegeben, so entspringt aus diesem Tatbestand der Begriff der «Tugend». Tugend ist die unmittelbar erlebte Mächtigkeit, ein Gesolltes zu tun”. M. Scheler, *Der Formalismus...*, dz. cyt., s. 209. Postulat rozróżnienia etyki filozoficznej i zwyczajowej: M. Scheler, *Der Formalismus...*, dz. cyt., s. 64.

Niemiecki autor wiele stron poświęca dookreśleniu pojęcia osoby, ale jest to raczej negatywne oddzielenie od uprzedmiotowienia. Wprawdzie w polskich opracowaniach można znaleźć definicję „[...] osoba nie powinna być przemyślana jako rzecz czy substancja. Osoba jest raczej bezpośrednio współprzeżyłą jednością przeżywania, nie jakąś pomyślaną rzeczą poza tym, co bezpośrednio przeżyte”²¹. Jednakże w oryginale opatrzone ją zastrzeżeniami, że „wolno tak pomyśleć”, a jej jestestwo określono jedynie negatywnie, podczas gdy stwierdzenie pozytywne ogranicza się do lakonicznego „jakkolwiek nie dałoby się jej [osoby] bytu ująć”²². Scheler bardzo wyraźnie i dobitnie się sprzeciwia, nie proponując jednak przekonującej alternatywy. Wprawdzie wartości w jego ujęciu pozostają obiektywne, lecz emocjonalne zabarwienie ich poznania sprawia, że wszelkie formy życia wspólnotowego stają się przeciwieństwem synekury²³.

Na zakończenie poszukiwań bibliograficznych obszerny cytat, który mógłby poniekąd wyjaśniać rozbieżność przekonań etycznych i zachowań, choć na pewno ich nie usprawiedliwia: „Jest taki stan, który językowo nazywa się «skupienie», tzn. skoncentrowane bycie w sobie – niejako «głębokie życie w sobie». Tu jest tak, jak gdyby całe życie duszy, także to z przeszłości, zebrane zostało w jedno i funkcjonuje jako jedno; to są rzadkie chwile – na przykład doniosłych decyzji lub działań [...]. Nie jesteśmy przy tym puści, lecz całkiem «pełni» i «bogaci». Tu prawdziwie jesteśmy «ze sobą», «w sobie». Własna cielesność jest przy tym dana jako coś, co do tej skoncentrowanej totalności «przynależy» i nad czym [ta ostatnia] może sprawować «władzę» i panować. [To, co cielesne] jest równocześnie dane jako «tylko terazniejsze» i jako byt chwilowy, włączone jako część egzystencji danej «na stałe». Każda obecna wówczas kwestia cielesności wydaje się przy tym poniekąd «przepływać» obok owej trwającej egzystencji. Zupełnie odwrotna, fenomenalna, fundamentalna zależność zachodzi między danym ja a daną cielesnością w stanach, które są dla powyżej opisanych przeciwstawne, a jednak mają coś wspólnego, mianowicie to, że niejako «żywemy w naszym ciele». (Tak na przykład przy dużym, narzucającym się znużeniu czy zmęczeniu, przy silnym odrętwieniu, podczas okresowych uniesień dzięki płytkim przyjemnościom i «rozproszeniom» itd.). Tutaj zmienia się poziom przeżywania naszej egzystencji [...]. Tamże, gdzie uprzednio wszystko było «pełne», jest teraz «puste» [...]. Tutaj zjawisko jest wybitnie jasne, gdyż wówczas to, co jest czysto psychiczne, co jeszcze jest dane i obecne, uzyskuje wrażenie «spływania»; tak jak gdyby myślenie, odczuwanie itd. były zaledwie «nikłym ruchem», który «przebiega» przez głowę i ciało; ciało [...] nie jest wtedy dane jako «tylko

²¹ J. Galarowicz, *Max Scheler*, dz. cyt., s. 31; A. Węgrzecki, *Struktura człowieka w ujęciu Maxa Schelera*, „Studia Filozoficzne” 15 (1971), nr 6 (73), s. 57.

²² Por. M. Scheler, *Der Formalismus...*, dz. cyt., s. 384–387. Przytaczane frazy w oryginale brzmią: „gedacht werden darf” (s. 385); oraz „wie immer ihr Sein sonst genauer zu fassen sei” (s. 386).

²³ Por. J. Galarowicz, *Max Scheler*, dz. cyt., s. 27–44; A. von Hildebrand, *Dusza lwa...*, dz. cyt., s. 120; C. Valverde, *Antropologia filozoficzna...*, dz. cyt., s. 241–242, 367.

chwilowo» obecne, jako «nasza własność», «poddana naszej władzy», wręcz przeciwnie, jest lub wydaje się samo naszym ja, zarazem tym stałym, trwającym, nieustannie wypełniającym nasz czas czymś, obok czego przepływa to, co psychiczne, jako to, co «efemeryczne»²⁴.

Nie dziwi w powyższych refleksjach fakt, że Scheler dla jednego stanu medytacyjnego skupienia zna wiele różnorodnych sytuacji antagonistycznych. Niewątpliwie jest to sytuacja współgrająca z danymi biograficznymi. Może to wszakże osłabić siłę podstawowej tezy niniejszego przyczynku, gdyż da się ją pod pewnymi względami zakwalifikować do gatunku *ad personam*. Kwestią interpretacji naukowej między przyzwoitością a rzetelnością jest postawienie pytania, jaką osobą był moralista o aspiracjach do wytyczania zasad ogólnoludzkich. Zarzut, że ja psychiczne (duch?) nie dominowało w życiu myśliciela nad ja cielesnym, nabiera w pewnym momencie wymiaru merytorycznego. Stąd cały aksjologiczny oraz etyczny teoremat niemieckiego myśliciela może wydać się czymś ulotnym, podczas gdy fakty biograficzne będą bezspornymi dowodami przeciw efemerycznym danym bibliograficznym, gdyż przecież papier się nie rumieni. Zwłaszcza że nie chodzi tu o fakty zebrane podczas obserwacji ani o metodologicznie sformułowane cele, lecz o subiektywną ocenę (by nie napisać przeżywanie lub doświadczanie) pewnego zjawiska, jakim

²⁴ „Es gibt einen Zustand, den die Sprache «Sammlung» nennt, d.h. konzentriertes In-sich-sein – gleichsam «tief Leben in sich». Hier ist es, als sei unser ganzes seelisches Leben, auch das der Vergangenheit, in eins zusammengefasst und als eines wirksam; es sind seltene Momente – z.B. von großen Entscheidungen und Handlungen [...]. Wir sind nicht leer dabei, sondern ganz «voll» und «reich». Hier sind wir wahrhaft «bei uns», «in uns» [...]. Die eigene Leiblichkeit ist dabei gegeben als ein Etwas, das jener konzentrierten Totalität «gehört» und worüber sie «Macht» und Herrschaft ausüben kann. Sie ist Gleichzeitig gegeben als «nur gegenwärtig» und als Momentansein, das in eine «dauernd» gegebene Existenz als Teilmoment eingeschlossen ist. Der jeweilige Inhalt der Leiblichkeit scheint dabei an dieser dauernden Existenz gleichsam «vorüberzuströmen». Ein völlig umgekehrtes phänomenales Grundverhältnis dagegen besteht zwischen Ich- und Leibgegebenheit in Zuständen, die dem vorher beschriebenen entgegengesetzt sind und die das Gemeinsame haben, das wir gleichsam «in unserem Leibe leben». (So z.B. bei großer, sich aufdrängender Mattigkeit und Müdigkeit, bei starker Erschlaffung, im zeitweisen aufgehen in leeren Genüssen und «Zerstreuungen» usw.). Hier wechselt das Niveau unserer Erlebnisexistenz [...]. Ebenda, wo es vorher «voll» war, ist es jetzt «leer» [...]. Hier ist das Phänomen ungemein klar, das nunmehr das rein Psychische, was noch gegeben und da ist, dem Anschein eines «Abfließens» gewinnt; es ist dann als wäre denken, fühlen usw. nur eine «kleine Bewegung», die durch den Kopf und Leib «hindurchzieht»; der Leib [...] ist nun nicht «unser eigen» und unserer «Macht unterworfen» da auch nicht als «nur momentan» gegeben, sondern er ist oder scheint unser Ich selbst zu sein und zugleich als das Feste, Dauernde kontinuierlich die objektive Zeit erfüllende Etwas, an dem das psychische als das «Flüchtige» vorüberfließt». M. Scheler, *Der Formalismus...*, dz. cyt., s. 436–437.

był człowiek, Max Scheler, w konfrontacji z rozumieniem człowieka w antropologii Maxa Schelera²⁵.

Zakończenie

W jednym z opracowań ze wskazaniem na źródło w osobie niemieckiego uczonego znajduje się myśl, że człowiek jest jedyną istotą zdolną do autorefleksji, co jednak nie znaczy, że z tej zdolności korzysta. Owa autorefleksja nie musi być słuszna, gdyż każde doświadczenie pozostaje pośrednie, a przecież od poznania, nawet bazującego na miłości, nie można wymagać całkowitości. Niemniej jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że omawiany myśliciel nie potrafił, ani nawet nie chciał wprowadzać własnych idei w życie codzienne. Być może wiązałyby się to jednak z pedagogicznym potraktowaniem samego siebie. Niemniej jednak postulaty i teorie niemieckiego uczonego można uznać za ponadczasowe. Jednakże żaden postępowanie nie powinien ich czytelnika omamić na tyle, by zapomniał, że myśliciel, na jakimkolwiek błąkałby się bezdrożu, ma prawo, a nawet powinien formułować postulaty etyczne, aksjologiczne bądź antropologiczne. Prawo to jest jednak warunkowe, gdyż biografia własna autora powinna w takim wypadku stanowić jeden z probierzy tychże postulatów. Być może jeden z wielu, a czasami – tak jak w przypadku niniejszego przyczynku – pierwszy, a zarazem ostatni. W świecie pełnym hipokryzji łatwo przeoczyć dysonans pomiędzy niepełnością poznania a wykorzystywaniem jej do usprawiedliwienia własnych słabości. Ponadczasowość idei przy całej rozbieżności interpretacji, ale bez krytycznego osądu ich twórcy ignoruje pytanie o ukryte motywacje takich czy innych poglądów. Gdy za doniosłym dziełem etycznym stoi wątpliwa moralnie postać, stanowi to uzasadniony powód do relatywizacji danych poglądów. Na zakończenie, parafrazując wypowiedź samego Schelera, wypada tylko zauważyć, że jest on myślicielem całkowicie i bez reszty problematycznym²⁶.

²⁵ Por. A. Schopenhauer, *Die Kunst recht zu behalten*, Berlin 2019, s. 38; M. Scheler, *Der Formalismus...*, dz. cyt., s. 437. Nawiązanie do słów Cyncerona stanowi podkreślenie ponadczasowego bezwstydu w życiorysie Schelera; por. M.T. Cicero, *Epistularum ad familiares*, ks. V, za: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/fam5.shtml#5> [dostęp: 11 II 2020 r.].

²⁶ Por. P. Węclawik, *Antropologia filozoficzna...*, dz. cyt., s. 112; A. Węgrzecki, *Przedmowa...*, dz. cyt., s. 8; A. Zimmermann, *Der Mensch...*, dz. cyt., s. 11. Parafraza odnosi się do zdania w tłumaczeniu Adama Węgrzeckiego (1937–2018): „człowiek całkowicie i bez reszty stał się «problematyczny»”. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 151.

Bibliografia

Źródła drukowane

- Scheler M., *Christentum und Gesellschaft*, póltom 1, *Konfessionen*, Leipzig 1924.
- Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle a.d. Saale 1916.
- Scheler M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928.
- Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1987.
- Scheler M., *Wolność, miłość, świętość*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2004.

Opracowania

- Baranowska M.M., *Bóg w myśli Schelera*, Kraków 2011.
- Brejdak J., *Fenomen wczucia według Maxa Schelera i Edyty Stein*, w: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Analizy*, red. J. Machnac, K. Serafin, Wrocław 2015, s. 186–196.
- Cicero M.T., *Epistularum ad familiares*, ks. V, <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/fam5.shtml#5> [dostęp: 11 II 2020 r.].
- Galarowicz J., *Max Scheler*, Kraków 2019.
- Hildebrand A. von, *Dusza lwa. Biografia Dietricha von Hildebranda (1889–1977)*, tłum. J. Franczak, Warszawa–Ząbki 2008.
- Mazur G., *Struktura bytowa człowieka w ujęciu Maxa Schelera*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2015), s. 89–106.
- Prokop A.R., *Eurofilozoficzny kontekst katolickich konwersji pośród fenomenologów*, w: *Edyta Stein. Europa i jej tożsamość*, red. J. Machnac, T. Marcinów, K. Serafin, Wrocław 2017, s. 50–63.
- Scherer G., *Strukturen des Menschen. Grundfragen philosophischer Anthropologie*, Essen [1976].
- Schopenhauer A., *Die Kunst recht zu behalten*, Berlin 2019.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3, *Historia XIX w. i współczesna*, Warszawa 1950.
- Uliński M., *Scheler, Max*, w: *Filozofowie współcześni. Leksykon*, red. J. Szmyd, Bydgoszcz–Kraków 2003, s. 440–444.
- Valverde C., *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998.
- Węclawik P., *Antropologia filozoficzna Maxa Schelera: jej geneza, przedmiot i metoda*, „Folia Philosophica” 16 (1998), s. 103–113.
- Węgrzecki A., *Scheler, Max*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2007, s. 941–943.

Węgrzecki A., *Struktura człowieka w ujęciu Maxa Schelera*, „Studia Filozoficzne” 15 (1971) nr 6 (73), s. 45–62.

Zimmermann A., *Der Mensch in der modernen Philosophie*, Essen 1975.

Streszczenie

Artykuł stanowi retrospekcję zaznajamiania się z postacią oraz myślą uznanego intelektualisty, Maxa Schelera (1874–1928), pioniera fenomenologii, etyki oraz antropologii filozoficznej. Artykuł przechodzi od syntezy biograficznej, z uwypukleniem problematycznych elementów życiorysu niemieckiego filozofa, poprzez próbę syntezy dorobku umysłowego w świetle różnorodnych opracowań, których myśl uczono się doczekała, do krytycznej analizy nieprzetłumaczonego do dzisiaj w całości na język polski dzieła *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916). Przedmiotem refleksji pozostaje intuicyjny dysonans pomiędzy tym, co Scheler pisał i głosił, a tym, jak żył, natomiast jej celem jego wykazanie. Wydaje się to zagadnieniem ważkim, zwłaszcza w kontekście etyki i aksjologii, które roszczą sobie prawo do formułowania zasad wiążących dla każdego człowieka.

Słowa kluczowe: M. Scheler, etyka, aksjologia

Getting to Know Scheler

Summary

The article is a retrospective look at the process of getting to know the life and work of a well-known German intellectual Max Scheler (1874–1928), a pioneer in phenomenology, ethics, and philosophical anthropology. The paper covers a biographical synthesis with an emphasis put on the problematic elements of the life of the German philosopher, an attempt to synthesize Scheler's intellectual achievements in the light of various publications devoted to his works and ideas, and a critical analysis of his work entitled *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916), which up to this day has not been fully translated into Polish. The subject of this reflection is to show the intuitive dissonance between what Scheler wrote and taught and how he lived, while its purpose is to demonstrate it. This seems to be an important issue, especially in the context of ethics and axiology that claim to have the right to formulate rules binding on every individual.

Key words: M. Scheler, ethics, axiology

IDEA KORELACJI MIĘDZY WOLNOŚCIĄ A MODALNOŚCIĄ NA PODSTAWIE DZIEŁA ROBERTA GROSSETESTE *DE LIBERO ARBITRIO*

Wstęp

Zestawienie wolności z modalnością nie jest proste i rodzi wiele trudności. Zdaniem Stanisława Judyckiego wolność najczęściej przeciwstawia się konieczności. Może bowiem nasunąć się przypuszczenie, że wolność jest kategorią modalną obok takich kategorii, jak możliwość, przygodność i właśnie konieczność. Jeżeli wolność przeciwstawić konieczności, to trzeba zapewne powiedzieć, że pewne zdarzenie może być konieczne, możliwe, przygodne bądź wolne. Znaczyłoby to, że nie jest ono zdeterminowane przez poprzedzające je warunki. Czy zdarzenia wolne byłyby zdarzeniami przypadkowymi? Jak różniłyby się one od zdarzeń możliwych? Trudno powiedzieć, jak dalece da się operować wolnością jako kategorią modalną. Czy możliwa jest modalna logika wolności?¹

Przedstawiona powyżej aporia stała się tematem przewodnim niniejszego artykułu. Autor zamierza zaprezentować związek, jaki zachodzi pomiędzy wolnością a modalnością, bazując na scholastycznej myśli Roberta Grosseteste zapisanej na kartach *De libero arbitrio*, która wykrystalizowała się m.in. na kanwie filozofii arystotelesowskiej.

Grosseteste i jego *De libero arbitrio*

Ów nietuzinkowy myśliciel angielski nie jest zbyt popularny, zwłaszcza w kręgu polskich badaczy². Słuszne zatem wydaje się krótkie zaprezentowanie jego osoby i rozpatrywanego tu traktatu *De libero arbitrio*.

¹ S. Judycki, *Wolność i determinacja*, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej: KUL – Lublin, 20–25 sierpnia 1996*, Lublin 1997, s. 358.

² W gronie polskich autorów należy wymienić przede wszystkim prof. Agnieszkę Kijewską (KUL), która przełożyła *De libero arbitrio* na język polski oraz napisała artykuł poświęcony kwestii wolnego wyboru w ujęciu Grosseteste. Autorem hasła encyklopedycznego *Robert Grosseteste w Powszechnej encyklopedii filozofii* jest dr hab. Rafał Kubicki (UG). Postacią i myślą Grosseteste zajmuje się także prof. Mieczysław Boczar (UW) oraz dr Marcin Trepczyński (UW).

Robert Grosseteste przyszedł na świat w Wielkiej Brytanii około 1168 r.³ Po wczesnej śmierci rodziców udał się do Lincoln, gdzie przyjął go bogaty obywatel, Adam z Wigford. Młody Grosseteste rozpoczął wtedy swoją edukację przy katedrze w Lincoln⁴. Grosseteste był człowiekiem wszechstronnie uzdolnionym i znającym się na wielu rzeczach. Etymologicznie jego nazwisko (lub przydomek) miało pochodzić od wyrażenia „wielka głowa” (łac. *grossum caput* lub ang. *great head*). W związku z tym Herman Niemiec wypowiedział niezwykle pochlebny opinię o erudycji oksfordzkiego myśliciela, mianowicie, że ma on wprawdzie wielką głowę, lecz intelekt posiada subtelny⁵.

Grosseteste był angielskim filozofem i naukowcem, a także późniejszym biskupem diecezji Lincoln – największej diecezji w Anglii (od 1235 r.). Jako biskup pełnił funkcję protektora Uniwersytetu w Oksfordzie, utrzymując kontakty ze środowiskiem naukowym. Podjął stanowcze działania mające na celu podniesienie intelektualnego i moralnego poziomu duchowieństwa swojej diecezji. Wprowadził osobiste wizytacje w diecezji oraz zwalczał nepotyzm przy obsadzaniu beneficjów kościelnych⁶. Ponadto wyraził zdecydowany sprzeciw wobec zbyt dużej liczby wyłączeń spod swojej jurysdykcji biskupiej, wobec nadmiernego podnoszenia podatków na rzecz papieża oraz wobec powierzania urzędów kościelnych osobom niekompetentnym⁷. Z natury był człowiekiem pogodnym i kochającym muzykę. Prawdopodobnie stale towarzyszył mu harfista. Znano go również z życzliwości wobec studentów i stawania w ich obronie⁸. Biskup Lincoln zmarł w nocy z 8 na 9 października 1253 r. Wielu wiernych widziało w nim świętego.

Grosseteste był nie tylko zaangażowanym, odważnym i konsekwentnym pasterzem. Odegrał również ogromną rolę jako myśliciel i naukowiec, który łączył inspiracje pochodzące z różnych tradycji filozoficznych i jednocześnie prowadził własne badania, proponując oryginalne koncepcje⁹. Jest autorem wielu dzieł z zakresu przyrody, teologii i filozofii. Jego dziełem jest m.in. traktat *De libero arbitrio*, w którym rozważa problem wolności.

Dzieło *De libero arbitrio* powstało najprawdopodobniej po 1231 r., jednak nie później niż w 1235. Miejscem powstania traktatu jest bez wątpienia Oksford, gdzie Grosseteste wówczas nauczał. Tekst zachował się w dwóch redakcjach (recenzjach):

³ M. Boczar, *Grosseteste*, Warszawa 1994, s. 20.

⁴ A.L. Pearson, *Robert Grosseteste's „De libero arbitrio”*, Kalamazoo 1990, s. 1–2.

⁵ M. Boczar, *Grosseteste*, dz. cyt., s. 20.

⁶ R. Kubicki, *Grosseteste Robert*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, s. 89.

⁷ M. Boczar, *Grosseteste*, dz. cyt., s. 26.

⁸ M. Boczar, *Grosseteste*, dz. cyt., s. 29–30.

⁹ M. Trepczyński, Światło jako *arché* świata. *Metafizyka światła Roberta Grosseteste*, „Ethos” 30 (2017), nr 3 (119), s. 97.

wcześniej i później. Poglądy związane z Bożą przedwidzą i jej relacją do ludzkiej wolności zostały sformułowane w redakcji wcześniejszej¹⁰.

Inspiracja logiką Arystotelesa

W *Etyce nikomachejskiej*, przełożonej przez Grosseteste z greki na łacinę, Stagiryta podejmuje kwestie związane z wolnością, koncentrując się głównie na pojęciu woli i dobrowolnego działania¹¹. Już na początku trzeciej księgi swego dzieła Arystoteles dokonuje rozróżnienia rzeczy (działań) na zależne od woli i od niej niezależne¹². Wybory i działania podejmowane z przymusu lub wskutek nieświadomości są niezależne od ludzkiej woli. Te zaś, które swoje źródło mają w podmiocie świadomie działającym, są od woli zależne¹³. Podmiot taki zdaje sobie sprawę zarówno z zasad ogólnych, jak i konkretnych okoliczności. Trzeba do tej kategorii czynów zaliczyć także czyny dokonane pod wpływem uczuć i pożądań, gdyż uczucia i pożądania nie są zewnętrzne wobec natury ludzkiej, a więc nie są niezależne od woli¹⁴. Arystoteles podkreśla, że aby działanie człowieka miało w nim charakter przyczynowy, musi się mieścić w granicach jego możliwości. To z kolei wiąże się z problemem odpowiedzialności za złe czyny. Arystoteles zauważa, że człowiek ponosi karę za złe czyny tylko wówczas, gdy dokonał ich dobrowolnie¹⁵.

Zrozumienie wolności w ujęciu Stagiryty wymaga jej właściwego umiejscowienia zarówno w hierarchii filozofii, jak i w hierarchii bytów. Wolność nie wynosi człowieka na szczyt hierarchii stworzeń, gdyż świat Arystotelesa zamieszkują nie tylko ludzie wolni, lecz także istoty od nich doskonalsze, tj. Bóg i wyższe (czyste) inteligencje. Bóg poznaje samego siebie z konieczności, sam jest nieporuszony, a do tego wprawia w ruch cały kosmos. Inteligencje czyste kontemplują Boga i jego konieczną naturę w sposób niezmienny i konieczny. Nie ma tutaj żadnego przypadku, gdyż świat Arystotelesa jest światem konieczności¹⁶. Warto nadmienić, że zdaniem Arystotelesa zdolność do spełniania czynów dobrowolnych mają nie tylko podmioty rozumne, ale także zwierzęta i dzieci, gdy realizując swoje pragnienia, nie działają one pod wpływem żadnej siły zewnętrznej ani z powodu niewiedzy¹⁷. Człowiek

¹⁰ N. Lewis, *Robert Grosseteste: On Free Decision*, Oxford 2017, s. XXVII–XXVIII.

¹¹ M. Koszkało, *Natura woli, wolność a konieczność*, Gdańsk 2019, s. 38.

¹² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 73.

¹³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 74.

¹⁴ J. Gałkowski, *Wolność moralna w ujęciu Sokratesa i Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” [dalej: RF] 21 (1973), z. 2, s. 22.

¹⁵ M. Koszkało, *Natura woli...*, dz. cyt., s. 40.

¹⁶ J. Gałkowski, *Wolność moralna...*, art. cyt., s. 19.

¹⁷ Należy dodać, że chodzi tu o szersze rozumienie działania dobrowolnego, zgodnie z którym dobrowolność nie sprowadza się tylko do podmiotów racjonalnych. Albowiem działanie dobrowolne oznacza tu działanie wypływające ze sprawcy. Pojawia się jednak pewna niejednoznaczność w tekstach Arystotelesa odnośnie do działań przypisywanych

z racji posiadania wolności nie zajmuje szczególnego miejsca w hierarchii stworzeń. Według Stagiryty momentem kluczowym dla określenia wolności jest moment decyzji (postanowienia) stanowiący przejście od sfery poznania do sfery działania. Działanie jest przyporządkowane celowi. Celem zaś ostatecznym jest osiągnięcie szczęścia (eudajmonia) dzięki rozumnemu działaniu człowieka. Nie należy on do porządku wolności, lecz do porządku konieczności¹⁸. Widać tu wyraźnie, że dążenie człowieka do poznania dobra jako ostatecznego celu i związana z nim wolność wyposażają go w sprawności moralne.

Moralność zakłada wolność, wolność zaś brak przymusu i wiedzę. A zatem w przypadku przymusu bądź braku wiedzy nie można mówić o wolności¹⁹. Problematyka wolności u Arystotelesa jest pochodną innych zagadnień. Albowiem natura ludzka jest złożona z elementów wyższych – duchowych, racjonalnych, oraz niższych – irracjonalnych. Doskonałość działania ludzkiego przejawia się w podporządkowaniu elementów niższych elementom wyższym. I właśnie tutaj w myśli arystotelesowskiej pojawia się główny problem wolności, wolnego wyboru. Człowiek poznaje to, co jest dobre i złe, ale poznanie to jest niewystarczające do działania. Dodatkowo bowiem musi zaistnieć element wolitywny chcenia lub niechcenia dobra²⁰. Chceniemu związanemu z namysłem rozumu Arystoteles nadał nazwę βούλησις (*boulēsis*), co można oddać jako «życzenie». Właściwym przedmiotem życzenia jest cel działania. Choć życzenie jest odróżnione od rozumu, to jednak pozostaje z nim bardzo ściśle związane. Drugim określeniem chcenia (woli) u Arystotelesa jest προαίρεσις (*proairesis*), co można oddać jako «wybór» lub «preferencja». Wybór ów dotyczy środków do realizacji βούλησις. Podobnie jak życzenie, także wybór jest ściśle związany z rozumem. Wybór jednak nie towarzyszy każdemu działaniu. W szczególności działanie akratyczne określa się jako podjęte wbrew wyborowi²¹. Stagiryta, wspominając o tzw. akrazji, najogólniej określa ją jako „słabą wolę”²². To ona sprawia, że wybór tego, co dobre, nie jest dla człowieka łatwy i oczywisty. Z kolei Wojciech Żelaniec analizuje pojęcie βούλευσις, oddając je jako „namysł”, „zastanowienie się” nad środkami prowadzącymi do obranego uprzednio celu. Uważa, że prapoczątkiem i przyczyną wyboru jest pragnienie oraz rozum nakierowany na pewien cel. Przedmiotem wyboru jest to, co wynika z namysłu, a taki namysł angażuje

zwierzętom, stąd niektórzy interpretatorzy rozróżniają wąskie i szerokie pojęcie działania, wąskie pojęcie przypisując wyłącznie podmiotom racjonalnym. M. Koszkało, *Natura woli...*, dz. cyt., s. 40–41.

¹⁸ Prawdopodobnie dlatego, że każde działanie jest z konieczności zorientowane na cel. J. Gałkowski, *Wolność moralna...*, art. cyt., s. 24.

¹⁹ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2012, s. 146.

²⁰ J. Gałkowski, *Wolność moralna...*, art. cyt., s. 28.

²¹ M. Bizoń, *Metateoria historii woli. Rozważania o powstaniu i wczesnym rozwoju pojęcia woli od V wieku przed Chrystusem do Maksyma Wyznawcy*, RF 65 (2017), nr 3, s. 38.

²² M. Koszkało, *Natura woli...*, dz. cyt., s. 38.

rozum w sposób istotny i z tego powodu jest on niedostępny dzieciom i zwierzętom. Arystoteles uważa więc wybór za pragnienie wypływające z namysłu²³.

Prezentując swoją koncepcję wolności, Grosseteste korzystał z arystotelesowskiej koncepcji wolności. Jej wpływu nie sposób pominąć zwłaszcza w odniesieniu do analiz dotyczących podejmowania decyzji i mocnego akcentowania komponentu rozumności jako koniecznego dla wolnego wyboru. Drugim ważnym elementem wpływającym na rozwiązania Grosseteste miała zarówno *logica vetus* Arystotelesa (*Kategorie, Hermeneutyka*), jak i *logica nova*, czyli katalog pozostałych pism *Organonu*. Najważniejszy zaś wpływ na myśl Grosseteste wywarła arystotelesowska koncepcja racjonalnej władzy (mocy), wielokrotnie przytaczana na kartach *De libero arbitrio*.

Korelacja między wolnością a modalnością

Niezwykle istotnym, ciekawym i oryginalnym zagadnieniem podejmowanym przez Grosseteste w *De libero arbitrio* jest teoria modalności oraz jej odniesienie do wolności. Problem ten pojawia się przede wszystkim w kontekście korelacji wiedzy Bożej z ludzkim wolnym wyborem.

Grosseteste buduje teorię modalności, w której podaje argumenty za niezgodnością i zgodnością wiedzy Bożej o przyszłości albo o przyszłych zdarzeniach. Swoje rozumowanie przeprowadza bez angażowania przesłanek modalnych (funktorów modalnych) przy wnioskowaniu, że zdarzenie nastąpi. Grosseteste bowiem twierdzi, że jeżeli przesłanki są konieczne, a zatem – zgodnie z zasadą, że dedukcja przenosi konieczność z przesłanek na wniosek – wniosek rozumowania jest też konieczny. Rozumowanie Grosseteste polega na twierdzeniu, że wolność przyszłych aktów jest niezgodna tylko z określonym rodzajem konieczności i że takie argumenty są zawodne, gdy formułuje się je z punktu widzenia tej koncepcji konieczności, podczas gdy przesłanki i wnioski dowodzenia mogą być kontyngentne w korelacyjnym znaczeniu przygodności²⁴.

Kiedy powstawało dzieło *De libero arbitrio*, pojęcia modalne zazwyczaj rozumiano w kategoriach zmiany i czasu. Grosseteste nie odrzuca modalności temporalnej (*per accidens*), lecz wprowadza grupę pojęć modalnych niezwiązanych z rozważaniem czasu lub zmiany, tzw. grupę nietemporalnych pojęć modalnych. Twierdzi, że wiele prawdziwych zdań o przyszłości – w tym również o przyszłych wolnych aktach – jest przygodnych w sensie przygodności należącej do tej grupy pojęć modalnych atemporalnych, a zatem prawdziwe również są zdania dotyczące

²³ W. Żelaniec, *Czy i dlaczego Arystotelesowski słaby wolą (ἀκρατής [akratēs]) nie wybiera?*, RF 65 (2017), nr 3, s. 11.

²⁴ Zagadnienie dyskutowane podczas konsultacji z dr. hab. Andrzejem Stefańczykiem (KUL) 8 V 2020 r.

wiedzy Boga o tych aktach i proroctwa o nich²⁵. Tak więc Grosseteste rozróżnia to, co konieczne (*ex necessariis*), oraz to, co przygodne (*contingens*). Konieczne jest to, co jest prawdziwe i nie może stać się nieprawdziwe, lub to, czego prawda nie może przestać istnieć. Z kolei to, co przygodne, może zmienić swoją wartość prawdy: jeśli jest fałszywe, może stać się prawdziwe, to zaś, co niemożliwe, jest fałszywe i nie może stać się prawdziwe²⁶. Takie koncepcje modalności były jednak często określane jako kontyngentne (przygodne), ponieważ ich modalny status mógł wielokrotnie ulegać modyfikacjom wraz z upływem czasu²⁷.

Grosseteste w swojej teorii modalności nawiązuje do św. Anzelma, za którym rozróżnia konieczność w sensie dwojakim: uprzednią (*necessitas praecedens*), będącą przyczyną tego, że rzecz istnieje i zmuszającą ją, aby była, oraz następczą (*necessitas sequens*), która nie jest przyczyną rzeczy ani nie zmusza rzeczy, aby była²⁸. W późniejszej terminologii logicznej konieczność uprzednią (poprzedzającą) określano jako *necessitas consequentis*, natomiast konieczność następczą jako *necessitas consequentiae*²⁹. W przypadku konieczności poprzedzającej skutek jest z konieczności determinowany swoją przyczyną, jest nierozzerwalnie z nią związany³⁰. Z kolei konieczność następcza nie wprowadza takiej determinacji, lecz jest zależna od warunku zajścia zdarzenia na mocy prawa niesprzeczności³¹. Tłumaczy to na przykładzie relacji Bo-

²⁵ Zagadnienie dyskutowane podczas konsultacji z dr. hab. Andrzejem Stefańczykiem (KUL) 8 V 2020 r.

²⁶ N. Lewis, *Robert Grosseteste*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, 2019, plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/grosseteste [dostęp: 15 I 2020 r.].

²⁷ Na przykład zdanie „Cezar przekroczył Rubikon” było kiedyś fałszywe i nie było konieczne, lecz stało się prawdziwe i konieczne, ponieważ nie mogło stać się fałszywe po przekroczeniu Rubikonu przez Cezara. Rzeczywiście prawdziwe sądy dotyczące przeszłości były standardowymi przykładami zdań koniecznych w tym sensie, że ich prawda nie może przestać istnieć. N. Lewis, *Robert Grosseteste*, art. cyt.

²⁸ „Sed necessitas est duplex: una, quae cogit rem ad esse et est necessitas antecedens; alia, quae sequitur esse rei et non cogit rem ad esse et est necessitas consequens”. R. Grosseteste, *De libero arbitrio [O wolnym wyborze]*, tłum. A. Kijewska, w: *Jeżeli Bóg istnieje... Wolność człowieka a hipoteza teistyczna*, t. 1, *Wybór tekstów*, red. A.P. Stefańczyk, Lublin 2018, s. 238–239.

²⁹ A.P. Stefańczyk, *Moc Boga a wolność istot rozumnych według Anzelma z Canterbury: Czy upadek diabła jest wolny czy konieczny*, w: *Jeżeli Bóg istnieje... wolność człowieka a hipoteza teistyczna...*, t. 2, *Studia i eseje*, red. A.P. Stefańczyk, Lublin 2018, s. 107.

³⁰ Widać to na przykładzie relacji pomiędzy człowieczeństwem i śmiertelnością: „Jeżeli jest człowiekiem, to jest konieczne, że jest śmiertelny”. A.P. Stefańczyk, *Moc Boga...*, art. cyt., s. 107.

³¹ Anzelm utrzymuje w ten sposób, że sprzeczność przedwiedzy Boga i wolności wynika z błędnego brania schematu *necessitas consequentiae* ($p \rightarrow q$) za wyrażenie schematu *necessitas consequentis* ($p \rightarrow q$). Dlatego zamiast słusznego wniosku, że zdarzenia, o których Bóg wie, że nastąpią, błędnie konkluduje się, że zdarzenia o których Bóg wie, nastąpią z konieczności. A.P. Stefańczyk, *Moc Boga...*, art. cyt., s. 107.

żej wiedzy do przyszłych zdarzeń przygodnych. Zgodnie z koniecznością następczą, która niczego nie sprawia, należy sądzić, że Bóg zna to, co przyszłe przygodne³². Owa konieczność to nic innego jak niezmienność Jego woli dobrowolnie trwającej przy swoim. Idąc za tym tokiem myślenia, stwierdza, że z koniecznych przesłanek nie wynika nic, co byłoby niedorzeczne, a nawet to, co przygodne, wydaje się wynikać z tego, co konieczne³³. Albowiem Bóg zna to, co przyszłe, jako obecne i nie zna tego w inny sposób, kiedy jest to przyszłe, niż wtedy, kiedy jest obecne czy przeszłe. Skoro zatem Bóg zna rzeczy, kiedy są lub były, to analogicznie jest konieczne, aby znał te same rzeczy, zanim będą. Ta Jego wiedza ma zatem charakter konieczności następczej, a nie uprzedniej³⁴. Analogicznie zatem będzie w kwestii wolnego wyboru. Bóg nie determinuje podejmowania decyzji przez człowieka, ale dzięki swojej wiedzy i beczasowej wieczności poznaje ludzkie wybory. Są one przed Nim tu i teraz. Argumentacja Grosseteste zdaje się zatem zmierzać w kierunku sformułowania dowodu na istnienie prawdziwych zdań przygodnych oraz uznania, że konieczność następcza (*necessitas sequens*) stanowi element lub składnik wyprowadzenia powyższego wniosku. Istnienie prawdziwych zdań przygodnych pozwala więc na sformułowanie tezy o zgodności przedwiedzy Boga i wolności człowieka. W odpowiedzi na kontrowersję Bożej przedwiedzy i wolnej woli Grosseteste formułuje i przedstawia dwa twierdzenia: pierwsze, że istnieje odrębna grupa pojęć modalnych, w odniesieniu do których przyszłe zdania i prawdziwe twierdzenia o nich mogą być przygodne, oraz drugie, że wolność wymaga jedynie tego rodzaju przygodności³⁵.

Grosseteste posługuje się także rozróżnieniem, które wprowadził Boecjusz, a mianowicie odróżnia konieczność prostą, odpowiadającą anzelmiańskiej konieczności uprzedniej, od warunkowej, utożsamianej przez większość myślicieli z koniecznością następczą³⁶. Zauważa przy tym, że zdarzenia przyszłe, które są skutkiem wolnego wyboru, Bóg widzi jako obecne. Toteż stają się one, jako odniesione do boskiego poznania, konieczne przez warunek Bożej wiedzy, ale rozważane same w sobie nie tracą absolutnej wolności swojej natury³⁷.

³² Według schematu, że z dwóch przesłanek: *Deus est sciens A* (Bóg jest znającym A) oraz *A est aliquid futurum contingens* (A jest czymś przyszłym przygodnym), wynika wniosek: *Deus sciens est de aliquo futuro contingente* (Bóg jest znającym przyszłe rzeczy przygodne). Ustalenia w ramach konsultacji z dr. hab. Andrzejem Stefańczykiem 15 V 2020 r.

³³ „Kiedy bowiem siedzę, to jest rzeczą konieczną, że siedzę, i po tym, jak siedziałem, konieczne jest, że siedziałem. Lecz w takiej relacji, w jakiej te sformułowania, *siedzę* oraz *siedziałem*, pozostają do mojego siedzenia, gdy siedzę i po tym, jak siedziałem, w takiej samej relacji pozostaje Boża wiedza do mojego przyszłego siedzenia, zanim usiadłem”. R. Grosseteste, *De libero arbitrio [O wolnym wyborze]*, art. cyt., s. 239.

³⁴ R. Grosseteste, *De libero arbitrio [O wolnym wyborze]*, art. cyt., s. 239.

³⁵ Zagadnienie dyskutowane podczas konsultacji z dr. hab. Andrzejem Stefańczykiem (KUL) w dniu 15 V 2020 r.

³⁶ R. Grosseteste, *De libero arbitrio [O wolnym wyborze]*, art. cyt., s. 240.

³⁷ „Si unumquodque a Deo cognoscitur [...], sic necessarium erit esse, quod Deus cognoscit”. R. Grosseteste, *De libero arbitrio [O wolnym wyborze]*, art. cyt., s. 240.

Autor *De libero arbitrio* utrzymuje, że prawdziwe zdania (sądy) dotyczące teraźniejszości mogą być zależne od koncepcji towarzyszących im okoliczności, tj. kontekstu określonego zdarzenia, ponieważ mogą one stać się fałszywe. Uważa także, że prawdziwe zdania dotyczące przyszłości są konieczne, ponieważ nie mogą stać się fałszywe przed zajściem stanu rzeczy, o który chodzi; ma on na myśli ograniczoną niezmienną prawdę³⁸. Grosseteste nie odrzuca tej koncepcji przypadkowych modalności. Wprowadza zatem wspomnianą wcześniej, odrębną rodzinę pojęć modalnych niezwiązanych z rozważaniami na temat czasu lub zmiany. Twierdzi, że wiele prawdziwych zdań (sądów) dotyczących przyszłości, w tym przyszłych wolnych czynów, jest uwarunkowanych w sensie ewentualności należącej do tej rodziny, jak również są to prawdziwe zdania dotyczące wiedzy Boga na temat tych czynów³⁹.

Grosseteste uważa, że okoliczności te dotyczące przyszłych wydarzeń lub rzeczy oznaczają, że rzeczy te lub wydarzenia same w sobie mogą być nazwane warunkowymi i że ten rodzaj okoliczności jest wystarczający dla wolności przyszłych decyzji ludzkich⁴⁰. Jego zdaniem jest oczywiste, że Bóg zna wszystko jednym, niepodzielnym i prostym ujęciem, w sposób wieczny, stały, jednakowy i niezmienny. Z tej racji nie może w przyszłości nie znać tego, co zna. O wiele bardziej wszystkie rzeczy przyszłe są obecne w sposób doskonały przed obliczem Boga, niż mogłaby jakkolwiek rzecz być obecna przed wzrokiem człowieka. Daleko zatem bardziej Bóg z konieczności widzi i zna wszystkie rzeczy przyszłe⁴¹. W ten sposób zostaje ocalona prawda zdań o przyszłości, a zarazem wolny wybór, czyli przygodność przyszłych zdarzeń. Przygodne, zmienne rzeczy przyszłe mogą realizować się tak lub inaczej, a zatem są w sobie samych przygodne. Natomiast w Bożej wiedzy są niezmiennie za sprawą niezmienności i stałości tej wiedzy (prawda)⁴².

Problem, z którym Grosseteste ma tu do czynienia, jest kluczowy dla każdego, kto tak jak on uważa Boga za ponadczasowego, a mimo to przypisuje Mu moc czynienia tego, czego nie robi. Jego rozwiązanie odwołuje się do idei, że Boże moce poznania lub woli są mocami racjonalnymi, które mogą być okazywane na więcej niż jeden sposób⁴³.

Zakończenie

Reasumując, zdaniem Grosseteste możliwe jest filozoficzne sprzężenie pomiędzy wolnością a modalnością. Istotne jest tu jednak wyartykułowanie takich komponentów

³⁸ N. Lewis, *Robert Grosseteste*, art. cyt.

³⁹ N. Lewis, *Robert Grosseteste*, art. cyt.

⁴⁰ N. Lewis, *Robert Grosseteste*, art. cyt.

⁴¹ R. Grosseteste, *De libero arbitrio* [O wolnym wyborze], art. cyt., s. 245.

⁴² A. Kijewska, *Robert Grosseteste i jego „De libero arbitrio”*, w: *Jeżeli Bóg istnieje... Wolność człowieka a hipoteza teistyczna*, t. 2, *Studia i eseje*, red. A.P. Stefańczyk, Lublin 2018, s. 126.

⁴³ N. Lewis, *Robert Grosseteste*, art. cyt.

tów, jak racjonalność (siła rozumu) oraz konieczność, które pojawiają się szczególnie w kontekście wolności człowieka oraz wszechwiedzy Boga. Dzięki temu, że angielski myśliciel wprowadził do swojej filozofii tzw. rodzinę pojęć atemporalnych, tj. niezwiązanych z pojęciem czasu lub zmiany – możliwe stało się zaprezentowanie korelacji między wolnością i modalnością.

Warto na koniec wyraźnie podkreślić, że ta oryginalna idea pojęć atemporalnych Grosseteste mogła zrodzić się tylko dzięki pilnemu i dokładnemu studium filozofii starożytnej i wczesnośredniowiecznej, w obrębie której wyjątkowe miejsce zajmuje myśl Arystotelesa.

Bibliografia

Źródła drukowane

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982.

Opracowania

Bizoń M., *Metateoria historii woli. Rozważania o powstaniu i wczesnym rozwoju pojęcia woli od V wieku przed Chrystusem do Maksyma Wyznawcy*, „Roczniki Filozoficzne” 65 (2017), nr 3, s. 33–51.

Boczkar M., *Grosseteste*, Warszawa 1994.

Gałkowski J., *Wolność moralna w ujęciu Sokratesa i Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” 21 (1973), z. 2, s. 13–31.

Grosseteste R., *De libero arbitrio [O wolnym wyborze]*, tłum. A. Kijewska, w: *Jeżeli Bóg istnieje... Wolność człowieka a hipoteza teistyczna*, t. 1, *Wybór tekstów*, red. A. Stefańczyk, Lublin 2018, s. 231–292.

Judycki S., *Wolność i determinacja*, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL – Lublin, 20–25 sierpnia 1996*, Lublin, s. 355–367.

Kijewska A., *Robert Grosseteste i jego „De libero arbitrio”*, w: *Jeżeli Bóg istnieje... Wolność człowieka a hipoteza teistyczna*, t. 2, *Studia i eseje*, red. A.P. Stefańczyk, Lublin 2018, s. 119–136.

Koszkało M., *Natura woli, wolność a konieczność*, Gdańsk 2019.

Kubicki R., *Grosseteste Robert*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, s. 89–85.

Lewis N., *Robert Grosseteste: On Free Decision*, Oxford 2017.

Lewis N., *Robert Grosseteste*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, 2019, plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/grosseteste [dostęp: 15 I 2020 r.].

Pearson A.L., *Robert Grosseteste's „De libero arbitrio”*, Kalamazoo 1990.

Stefańczyk A.P., *Moc Boga a wolność istot rozumnych według Anzelma z Canterbury: Czy upadek diabła jest wolny czy konieczny*, w: *Jeżeli Bóg istnieje... wolność człowieka a hipoteza teistyczna*, t. 2, *Studia i eseje*, red. A.P. Stefańczyk, Lublin 2018, s. 99–118.

Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2012.

Trepczyński M., Światło jako *arché* świata. *Metafizyka światła Roberta Grosseteste*, „Ethos” 30 (2017), nr 3 (119), s. 93–115.

Żelaniec W., *Czy i dlaczego Arystotelejski słaby wola (ἀκρατής [akratēs]) nie wybiera?*, „Roczniki Filozoficzne” 65 (2017), nr 3, s. 5–32.

Streszczenie

Artykuł prezentuje korelację pomiędzy wolnością a modalnością, która stała się przedmiotem filozoficznych badań angielskiego myśliciela, Roberta Grosseteste. Ten znakomity, choć mało znany autor scholastyczny przedstawił swoje rozważania na temat wolności na kartach traktatu *De libero arbitrio*. Najważniejsze inspiracje filozoficzne Grosseteste czerpał ze źródła filozofii starożytnej i średniowiecznej, zwłaszcza od Arystotelesa. Celem artykułu jest pokazanie, że dzięki wprowadzeniu pojęć atemporalnych możliwe jest zestawienie ze sobą wolności i modalności.

Słowa kluczowe: Grosseteste, *De libero arbitrio*, wolność, modalność, konieczność

The Idea of a Correlation Between Freedom and Modality Based on Robert Grosseteste's *De libero arbitrio*

Summary

The article presents the correlation between freedom and modality that has become the subject of the philosophical research of the English thinker Robert Grosseteste. This excellent but little-known scholastic author has included his reflections on freedom on the pages of *De libero arbitrio*. Grosseteste drew his most important philosophical inspirations from ancient and medieval philosophy, especially from Aristotle. The aim of this article is to demonstrate that it is possible to compare freedom and modality by introducing atemporal terms.

Key words: Grosseteste, *De libero arbitrio*, freedom, modality, necessity

ONTOLOGICZNE PODSTAWY ANTROPOLOGII BŁ. ANTONIA ROSMINIEGO

Wstęp

Jedna z najpopularniejszych biografii bł. Antonia Rosminiego (1797–1855) nosi znamienity tytuł *Il santo proibito*, czyli *Zakazany święty*¹. Związane jest to z niecodziennymi zawilóściami życiorysu błogosławionego kapłana ze Stresy – włoskiego intelektualisty, teologa, filozofa, teoretyka prawa, politologa, poety, duszpasterza, zakonodawcy, pedagoga. Powyższa lista zawiera tylko najważniejsze obszary działalności intelektualnej włoskiego kapłana, o którym jeden z najważniejszych przedstawicieli włoskiego romantyzmu, pisarz Alessandro Manzoni, miał powiedzieć, że Rosmini „jest jednym z sześciu lub siedmiu największych umysłów, jakimi może się poszczycić rodzaj ludzki”². Bibliografia filozofa z Rovereto obejmuje około 100 pozycji, przeważnie bardzo obszernych, składających się z kilku tomów, z których każdy liczy kilkaset stron.

Mimo niezrozumienia i niejednokrotnie niezasłużonej krytyki ze strony ludzi Kościoła Rosmini pozostał wiernym jego synem. Kilku papieży ceniło jego dokonania intelektualne do tego stopnia, że Pius IX obiecał mu kapelusze kardynalski³. Jednak ludzie nieprzychylni Rosminiemu nominację tę zablokowali i doprowadzili do wpisania w 1849 r. na *Indeks ksiąg zakazanych* dwóch jego dzieł: *O pięciu ranach Kościoła świętego* (*Delle cinque piaghe della santa Chiesa*) i *Konstytucji według sprawiedliwości społecznej* (*La Costituzione secondo la giustizia sociale*). Ósmego listopada 2007 r., po blisko 160 latach od wydania drukiem pierwszej z wymienionych ksiąg, Rosmini został ogłoszony w Nowarze błogosławionym Kościoła katolickiego. W dziejach Watykanu jest to wydarzenie zupełnie bez precedensu. W historii zdarzały się błędne czy też tendencyjne oceny dokonań niektórych teologów. Jednak żaden z nich nie przeszedł rosminiańskiego szlaku od *Indeksu* do chwały ołtarzy.

Pośród różnorodnych dziedzin, jakimi zajmował się włoski myśliciel, główne miejsce zajmowała filozofia, a szczególnie etyka i antropologia. Nie bez powodu jest

¹ M. Dossi, *Il santo proibito. La vita e il pensiero di Antonio Rosmini*, Trento 2017.

² U. Muratore, *Manzoni e Rosmini: le ragioni di un'amicizia spirituale*, „*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*” 98 (2006), nr 1 (gennaio–marzo), s. 131–137.

³ M.F. Mellano, *Anni decisivi della vita di A. Rosmini (1848–1854)*, Roma 1988, s. 12.

nazywany przez znawców „ojcem europejskiego personalizmu”⁴. Według koncepcji filozofa z Rovereto „osoba jest najwyższą zasadą w jednostce rozumnej”⁵. W swoim *Katechizmie ułożonym według porządku rzeczy* pierwsze pytanie, jakie stawia Rosmini czytelnikowi, brzmi: „Kim jesteś?”, a następne „Kim jest człowiek?”⁶.

Przybliżenie czytelnikowi filozoficznego obrazu człowieka i koncepcji osoby w pismach włoskiego filozofa jest pierwotnym motywem napisania niniejszego przedłożenia. Poszukuje się w nim odpowiedzi na pytania: Na ile filozoficzna wizja człowieka wypracowana w wieku XIX zachowała swoją ponadczasowość i uniwersalność? Czy może być zastosowana w krytycznym i twórczym spojrzeniu na człowieka XXI w.? Na ile przemyślenia dziewiętnastowiecznego filozofa mogą być pomocne w diagnozie i poszukiwaniu dróg wyjścia z ewidentnego dziś kryzysu antropologii i aksjologii? Drugą racją powstania tego artykułu jest relatywnie skąpa literatura polskojęzyczna poświęcona włoskiemu kapłanowi, traktująca zarówno o jego osobie, jak i o jego myśli⁷.

Koncepcja bytu A. Rosminiego

Przed zarysowaniem i omówieniem zrębów antropologii Antonia Rosminiego⁸ zasadne wydaje się zaprezentowanie jego poglądów na temat ontologii, czyli nauki o bycie w ogólności, gdyż nowatorska koncepcja trójpodziału bytu stworzona przez włoskiego filozofa ma daleko idące konsekwencje w definiowaniu i opisie pojęcia osoby. Według Roveretańczyka w skład bytu wchodzi trzy akty, inaczej trzy komponenty: byt idealny (*eesere ideale*), byt realny (*essere reale*) oraz byt moralny (*essere morale*)⁹.

Byt idealny to taka forma bytu, w której byt jawi się jako przedmiot. Dzięki niej człowiek może poznać dwie pozostałe formy bytu. Byt w postaci idealnej jest formą obiektywną bytu i dzięki temu może odsłonić swoje istnienie przed ludzkim rozumem, który to właśnie jest przedmiotem bytu idealnego. Byt idealny sam w so-

⁴ Zob. R. Skrzypczak, *Filozofia i teologia osoby bl. Antonio Rosminiego – ojca personalizmu chrześcijańskiego*, Kraków 2013.

⁵ A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, Roma 1981, s. 460.

⁶ A. Rosmini, *Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee*, Roma 1898, s. 5.

⁷ Bibliografia polska na temat życia lub myśli A. Rosminiego obejmuje niewiele ponad 50 pozycji. Zob. P. Borkowski, *Bibliografia polska Antonia Rosminiego*, „Człowiek w Kultu-rze” 18 (2006), s. 197–202.

⁸ W dalszej części artykułu będą używane, celem unikania powtórzeń, inne określenia osoby Antonia Rosminiego, takie jak: Roveretańczyk, filozof ze Stresy (to miejsce powstania większości dzieł Rosminiego) czy też Błogosławiony ze Stresy (w nawiązaniu do faktu jego rehabilitacji i beatyfikacji przez Stolicę Świętą). Takie określenia są bezpośrednimi tłumaczeniami z włoskojęzycznych biografii Rosminiego (Roveretano, filosofo di Stresa, Beato di Stresa).

⁹ A. Rosmini, *Introduzione alla filosofia*, Roma 1979, s. 326.

bie jest fundamentem wszelkiego poznania, ponieważ pierwszym jego elementem jest poznanie istnienia rzeczy, która ma być poznawana, faktu, że owa rzecz w ogóle istnieje. Dopiero na dalszym etapie podejmuje się refleksję co do istoty i przymiotów poznawanego bytu. Właśnie istnienie jest elementem wspólnym wszystkich rzeczy poznawanych i koniecznym do ich kognicji. Gdyby hipotetycznie odebrać rzeczom ich istnienie, nie mogłyby zostać poznane. Według Rosminiego byt idealny jest podstawową zasadą wewnętrznego porządku istnienia. Mówiąc w sposób obrazowy, gdyby człowiek miał wgląd w swoje własne istnienie, pierwszym elementem, który by dostrzegł, byłby właśnie byt idealny, czyli najczystsza forma istnienia. Jest ono niezbędnym światłem, bez którego niemożliwe byłyby dalsze etapy poznania. Pozbawienie osoby ludzkiej tego elementu (bytu w jego formie idealnej) skutkowałoby jednocześnie pozbawieniem człowieka inteligencji, gdyż nie mógłby on rozpoznawać rzeczy jako takich ani ich podmiotowości¹⁰.

Czysta substancja bytu ukazuje człowiekowi podstawową rację wewnętrznego porządku samego bytu. Sam człowiek za pomocą tej racji nie poznaje samego realnego bytu, jest zdolny poznać formę, a nie istotę bytu. Byt idealny jest również główną racją istnienia przypadłości w bycie. Byt idealny można rozumieć jako początek każdej rzeczy w sensie logicznym. Jest on jakby światłem, które oświetla ludzkiemu intelektowi drogę, jaką przemierza w procesie poznania¹¹.

Jakie są główne cechy bytu idealnego? Jakie cechy pozwalają na odróżnienie tego bytu od innych bytów? Są to przede wszystkim: jego nieskończoność, niezmienność, wieczność i konieczność istnienia. Ważnym zastrzeżeniem ze strony filozofa z Rovereto jest uwaga, że bytu idealnego nie można utożsamić z osobą. Aby uniknąć oskarżenia o panteizm, Rosmini twierdzi, że jest on przynależny Bogu, ale nie jest samym Bogiem, a tylko przejawem nieskończoności (Boga) tkwiącym w skończoności (człowieku)¹².

Drugi rodzaj bytu wyodrębniony w myśli Rosminiego to tzw. byt realny¹³. Aby dobrze zrozumieć jego koncepcję, należy rozpocząć od pojęcia kontyngencji bytu, czyli inaczej jego przygodności. W filozofii klasycznej polega ona na niekonieczności istnienia, kruchości, utracalności istnienia przez osoby i rzeczy¹⁴. Wszystkie byty, które otaczają człowieka, są kontyngente, czyli są realne, ponieważ istnieją, ale do ich istoty należy również cecha niekonieczności istnienia. Mogłyby nie istnieć. Najważniejszy jednak dla włoskiego filozofa jest fakt ich realnego istnienia. Stąd Roveretańczyk wyprowadza wniosek, że byty przygodne, aby być poznane, muszą łączyć się, jednoczyć z bytem obiektywnym¹⁵.

¹⁰ S.F. Tadini, *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, Milano 2015, s. 206.

¹¹ S.F. Tadini, *Il problema...*, dz. cyt., s. 206.

¹² A. Rosmini, *Teosofia*, t. 2, Roma 1999, s. 271.

¹³ A. Rosmini, *Introduzione alla filosofia*, dz. cyt., s. 326.

¹⁴ A. Maryniarczyk, *Przygodność bytów*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 545.

¹⁵ S.F. Tadini, *Il problema...*, dz. cyt., s. 207.

Akt zjednoczenia się obydwu wyżej wspomnianych rodzajów bytu należy do zadań ludzkiego poznania intelektualnego. Dzięki niemu człowiek może stwierdzić istnienie obiektu poznawanego swoimi zmysłami. Byt skończony posiada zdolność wejścia w człowieka poprzez poznanie zmysłowe. Zmysły zaś są rozświetlane poprzez byt idealny¹⁶. Mocą tego aktu poznawczego podmiot poznający – człowiek – w pewien sposób przyswaja sobie byt realny rozpoznany w jego istocie. Proces ten odbywa się według Rosminiego poza czasem i przestrzenią.

Istnienie bytu w jego formie realnej jest według włoskiego filozofa warunkiem koniecznym poznania bytu idealnego. Tak jak konieczny jest przedmiot poznania (byt idealny), tak samo konieczny jest umysł, czyli inteligencja podmiotu, który dokonuje aktu poznania¹⁷.

Trzecią formą bytu jest jego postać moralna. Rosmini rozumie ją i przedstawia w kategoriach dobra na płaszczyźnie aksjologicznej. Widzi w niej pełną syntezę i wypełnienie bytów w ich doskonałości. Określa ją jako zjednoczenie w miłości bytu realnego i bytu idealnego¹⁸. „Nie należy zatem mylić porządku fizycznego istnienia ani porządku racjonalnego idei z porządkiem moralnym. Ten ostatni łączy dwa pierwsze, udoskonala je, dopełnia, nadając im formę pełnego dobra”¹⁹. Dla Roveretańczyka prawda i dobro nie są tożsame. Sam akt poznania jest neutralny moralnie. Moralność zaczyna obowiązywać dopiero wtedy, gdy to, co poznawane, jest pożądane jako dobro i miłowane jako byt. Człowiek dopiero w pewien sposób wyrzekając się siebie, zapominając o sobie samym, odnajduje się w poznawanym przedmiocie i dopiero wtedy staje się moralny. To odnalezienie siebie w poznawanym przedmiocie Rosmini określa terminem *inoggettivizzazione*, który można oddać jako „wejście w poznawany przedmiot” albo „wprzedmiotowienie”. W myśl tej teorii podmiot inteligentny przenosi się i osadza się w bycie takim, jakim on jest, ciąży ku niemu i zespala się z nim całą swoją wolą i całym sobą²⁰.

Definicja i cechy osoby

Według filozofa z Rovereto jedynie człowiek jest bytem zdolnym do osiągnięcia trzech kategorycznych form bytu. Podmiot poznający, przedmiot poznania, a także poznający wspólnie tworzą formę idealną, realną i moralną bytu²¹. Dokonując syntezy ontologicznej wizji osoby ludzkiej Rosminiego, można wyróżnić kilka właściwości, które pozwalają odróżnić osobę od innych bytów. Po pierwsze, osoba musi być substancją jako jedna (*unica*) i niewidzialna (*invisibile*). Po wtóre, musi być jednostką (*individuo*) stanowiącą fragment rzeczywistości realnej, a nie tylko świata

¹⁶ A. Rosmini, *Teosofia*, t. 2, dz. cyt., s. 27.

¹⁷ A. Rosmini, *Teosofia*, t. 2, dz. cyt., s. 819.

¹⁸ A. Rosmini, *Introduzione alla filosofia*, dz. cyt., s. 282.

¹⁹ A. Rosmini, *Il principio della morale*, Bari 1914, s. 32–33.

²⁰ A. Rosmini, *Teosofia*, t. 2, dz. cyt., s. 342.

²¹ A. Rosmini, *Psicologia, libri dieci*, Roma 1988, s. 112.

idei. Osoba, aby nią być, musi być wyposażona w inteligencję (*intelligente*). Kolejną cechą ontologiczną osoby jest bycie zasadą aktywną (*principio attivo*). Należy doprecyzować, że aktywność jest tu rozumiana w znaczeniu możliwie najszerszym, co powoduje, że osoba jest taką zasadą, z której bierze początek nie tylko wszelka aktywność, lecz również pasywność jednostki. Według Rosminiego w jednostce nie ma niczego, co by osobę przewyższało, i nie ma też niczego, od czego mogłaby ona otrzymywać istnienie²². Ostatnią, szóstą właściwością osoby jest jej nieprzekazywalność (*incomunicabilità*), inaczej mówiąc, jej niepowtarzalność. Każdy jest samym sobą, różnym od innych, istotowo jednym i unikalnym. Dzięki tej własności osoba może wchodzić w relacje z innymi osobami, tworząc „my” bez ryzyka utraty własnej tożsamości substancjalnej. Jeśli zatem na świecie istnieje wiele osób, każda z nich jest nieprzekazywalnym podmiotem²³, uważa Rosmini.

W antropologicznej koncepcji Rosminiego osoby nie utożsamia się ze świadomością. Chronologicznie osoba pojawia się przed świadomością, która będąc rozumieniem tego, kim się jest, pojawia się na dalszym etapie istnienia. Osoba nie może być również zredukowana do szczególnych, ale tylko częściowych właściwości psychologicznych, takich jak instynkt życiowy czy seksualny, ani też tylko sfery afektywnej bądź wolitywnej²⁴.

Rosmini w swoich rozważaniach rozróżnia wyraźnie podmiot (*soggetto*) i osobę (*persona*). Te dwa pojęcia w jego myśli nie są ze sobą tożsame i nie mogą być stosowane zamiennie. Pojęcie podmiotu jest pojęciem szerszym i odnoszącym się do ogółu bytów, jest zasadą aktywną obecną w każdym bycie odczuwającym, bez względu na to, czy dany byt jest wyposażony w inteligencję, czy też nie. Natomiast pojęcie osoby jest nierozdzielnie związane z przymiotnikiem „inteligentny”, co powoduje zawężenie definicji do określonego zbioru bytów. Osoba jest specyficznym rodzajem podmiotu, który nosi w sobie byt jako przedmiot. Cecha ta skutkuje nabyciem godności i statusu celu w odniesieniu do innych istniejących bytów. Ustalenia te doprowadziły filozofa z Rovereto do określenia człowieka jako „podmiotu zwierzęcego obdarzonego intuicją bytu idealnego niezdeteminowanego i percepcją własnego podstawowego odczucia cielesnego oraz działającego według zwierzęcości i inteligencji”²⁵.

Warto zwrócić uwagę na dwa elementy tego określenia. Najpierw wprowadza ono pojęcie bytu idealnego i podstawowego odczucia cielesnego. Dzięki wrodzonej idei bytu, którą człowiek posiada, poznanie ludzkie zyskuje walor transcendentalności. Dzięki temu człowiek w poznaniu i rozumowaniu może się wznieść aż do stwierdzenia konieczności istnienia Boga, dostrzeżenia realnej hierarchii bytowej itd., czego żadne zwierzę uczynić nie może. Kolejny ważny element tej definicji to podkreślenie faktu, że poprzez podstawowe odczucie cielesne człowiek przyporząd-

²² A. Rosmini, *Antropologia in servizio...*, dz. cyt., s. 461–462.

²³ A. Rosmini, *Teosofia*, t. 2, dz. cyt., s. 436.

²⁴ A. Rosmini, *Antropologia in servizio...*, dz. cyt., s. 465.

²⁵ A. Rosmini, *Antropologia in servizio...*, dz. cyt., s. 40.

kowuje całą swą cielesność podmiotowi – osobie – w sposób świadomy i wolny²⁶. Jednocześnie zwierzęcość człowieka nie stoi w opozycji do władz intelektualnych, lecz stanowi nieodłączny element realizowania się człowieka jako podmiotu²⁷. Według Rosminiego ludzki podmiot osobowy składa się niejako z dwóch różnych, lecz równych co do znaczenia części: biernej i aktywnej. Część aktywna jest ukonstytuowana przez wolę oraz inteligencję, na część pasywną składa się zwierzęcość oraz intelekt rozumiany jako wrodzona umiejętność przeczuwania idei bytu²⁸. Owe atrybuty osoby pozwalają na jej odróżnienie z jednej strony od aniołów²⁹, z drugiej zaś od świata zwierząt. Osoba ludzka jest więc idealnym połączeniem pierwiastka zwierzęcego i duchowego, którego domeną są akty intelektu i woli³⁰.

W języku włoskim pierwiastek zwierzęcy – lub mówiąc inaczej: cielesny – osoby określa się terminem *animalità*. Termin ten posiada dwa rdzenie znaczeniowe: *animale* – «zwierzę», ale również *anima* – «dusza, duch». Dlatego też w ujęciu Rosminiego *animalità* nie oznacza samej cielesności ciała, które może wywoływać i odbierać doznania zmysłowe, ale także duchową zasadę transcendentną, która jest zawarta w samej istocie tychże doznań. Zasada czująca, zmysłowa w człowieku, czyli dusza, jest zdolna tylko do biernego odbierania doznań, lecz sama ich nie może wzbudzać, natomiast część cielesna człowieka jest zdolna te doznania wywoływać, ale nie odczuwać. Trzeba tu jedna doprecyzować, że według Roveretańczyka czucie nie oznacza tutaj bycia świadomym samego siebie, gdyż jest to możliwe tylko dzięki działaniu wyższych władz duchowych, innych niż właściwe poznaniu materialnemu³¹.

W opozycji do twierdzeń naturalistów, którzy za przejawy życia cielesnego uznają tylko fenomeny podpadające pod poznanie zmysłowe i zewnętrzne, filozof z Rovereto twierdzi, że życie zawsze jest związane z odczuwaniem, a jego siedliskiem jest dusza, gdzie znajdują się tylko odczucia w sensie filozoficznym. Dlatego kiedy mówi o życiu fizycznym, zawsze odnosi to do duszy poznającej, w której można rozpoznać tylko „zmysł życia” (*sentimento della vita*), czyli „podstawowe doznanie cielesne”³².

Tym, co wyróżnia człowieka spośród innych stworzeń, jest istniejące w jego duchowym wnętrzu wrodzone światło rozumu, które pozwala widzieć rzeczy w peł-

²⁶ K. Wroczyński, *Człowiek, osoba i prawo w świetle definicji Antonia Rosminiego*, „Człowiek w Kulturze” 18 (2006), s. 102–103.

²⁷ R. Zama, *La persona e la libertà in Rosmini*, Stresa 2006, s. 100.

²⁸ A. Rosmini, *Antropologia in servizio...*, dz. cyt., s. 40–41.

²⁹ „Nawet anioł, gdyby mechanicznie został wyposażony w ciało bez świadomości siebie, nie byłby jeszcze człowiekiem” („E veramente un Angelo, il quale si fornisce di un corpo come di una macchina senza informarlo di sé, non sarebbe uomo”). A. Rosmini, *Antropologia in servizio...*, dz. cyt., s. 33.

³⁰ A. Rosmini, *Antropologia in servizio...*, dz. cyt., s. 41.

³¹ R. Zama, *La persona...*, dz. cyt., s. 101

³² A. Rosmini, *Antropologia in servizio...*, dz. cyt., s. 60.

nej prawdzie, a więc ujmować wszystkie rzeczy intelektualnie poprzez ich idee. Kontakt zwierząt ze światem zewnętrznym i wzajemnie pomiędzy nimi rozgrywa się na poziomie zmysłów i nie ma charakteru ściśle poznawczego. To ludzki kontakt z rzeczywistością ma charakter ze wszech miar poznawczy, ponieważ dzięki intelektowi człowiek może poznawać istotę rzeczy, rzeczy same w sobie, osadzone w ludzkim intelekcie w formie bytu idealnego. To właśnie fakt samopoznania siebie jako podmiotu rozumnego w akcie intelektualnego poznania czegokolwiek należy wytłumaczyć doskonałym czy wręcz najdoskonalszym sposobem bytowania osoby³³. Według koncepcji filozofa z Rovereto „osoba jest najwyższą zasadą w jednostce rozumnej”³⁴. Rozumność jest cechą konstytutywną, związaną nierozzerwalnie z podmiotowością osoby. Cechy tej nie można nabyć w drodze rozwoju. Rosmini określa ją jako „światło rozumu” (*lume della ragione*) i przyznaje tej władzy wiodącą rolę w procesie samopoznania, niezbędnym osobie do osiągnięcia statusu istoty autonomicznej, posiadającej w sobie samej zasadę swego działania. Dzięki tej cesze człowiek transcenduje swoją naturę i odkrywa siebie jako byt posiadający światło rozumu³⁵. Ponieważ akty poznawcze człowieka są jego aktami na wskroś osobowymi, za ich sprawą człowiek przekracza naturę i budzi się bogatszy o swoje poznanie, odkrywając tym samym siebie jako istotę wyposażoną w światło rozumu. To światło stanowi w koncepcji osoby Rosminiego centralny i niezbywalny element konstytuujący osobę, który czyni z osoby ludzkiej istotę autonomiczną, posiadającą w sobie samej zasadę swego działania.

Na szczególną uwagę zasługuje inna jeszcze definicja osoby według Rosminiego: jako „relacji subsystementnej” (*relazione sussistente*)³⁶. Subsystencja to specyficzne działanie: wszczepianie się albo przyjmowanie do siebie, a także sytuacja, która jest skutkiem tego działania: usadowienie się w innym bycie albo usadowienie innych bytów w sobie. W odniesieniu do drugiej sytuacji używany jest również określenie „subsystowanie”. W sensie potencjalności, czy też inaczej: możliwości, subsystementność to zdolność substancji do tego, by stanowić fundament innej substancji, a także możliwość usadowienia się w innej substancji. Natomiast w sensie aktualizacji przymiot subsystementności realizuje się poprzez realne bycie fundamentem dla innej substancji albo poprzez realne usadowienie się w innej substancji. Analogicznie do tego, jak substancjalność jest cechą bytu, który jest substancją, cechą bytu subsystującego jest subsystementność³⁷.

Fundamentem omawianej definicji Rosminiego jest dziedzictwo myśli filozoficznej św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu, którzy przyczynili się w znaczą-

³³ A. Wierzbicki, *Osoba jest prawem. Komentarz do Antonio Rosminiego personalistycznej koncepcji prawa*, „Ethos” 12 (1999), nr 1–2, s. 97.

³⁴ A. Rosmini, *Antropologia in servizio...*, dz. cyt., s. 460.

³⁵ A. Wierzbicki, *Osoba jest prawem...*, art. cyt., s. 98.

³⁶ A. Rosmini, *Teosofia*, t. 3, Roma 1999, s. 195.

³⁷ P. Liszka, *Znaczenie terminu „subsystentność” w teologii chrześcijańskiej*, „Teologia w Polsce” 12 (2018), z. 1, s. 41–54.

cy sposób do przywrócenia zagadnieniu relacji należnego miejsca w rozważaniach antropologicznych. Ujmując ich myśl syntetycznie, można stwierdzić, że nie jest możliwe analizowanie istoty jakiegokolwiek samoistnego bytu bez odniesienia go w sposób konieczny do innego podobnego bytu³⁸.

„Kiedy umysł zestawia dwa byty istniejące, dostrzega jeden z nich, ale tak, że nie da się go zobaczyć pojedynczo, oddzielnie, bez uwzględnienia drugiego, taki rodzaj istnienia nazywa się relacją, czyli istnieniem, którego nie da się pomyśleć w oderwaniu jednego od drugiego, gdyż pomiędzy nimi przebiega relacja. Nie odnosi się to tylko do bytów abstrakcyjnych, ale także do rzeczywistości realnych i bytowo samodzielnych (subsystentnych)”³⁹. Z powyższej definicji filozof z Rovereto wyprowadza daleko idący pod względem konsekwencji antropologicznych wniosek, że każdy element rzeczywistości, każdy byt, który nie jest osobą, nie może istnieć bez odniesienia do osoby⁴⁰. Ma to poważne skutki praktyczne. Rzeczy dla człowieka mają status tylko i wyłącznie środka, celem natomiast bytowania jest osoba. W myśl takiego rozumowania na płaszczyźnie ontologicznej byty nieosobowe nie istnieją same w sobie. W systemie metafizycznym Rosminiego osoba jest ontologicznym centrum świata. Sam Stwórca podniósł człowieka do najwyższej godności i pomimo swojej wszechmocy i wszechpotęgi włada ludźmi z najwyższym szacunkiem⁴¹. Osoba jako relacja subsystentna jest otwarta i nosi w sobie dezyderat kontaktu z całością bytu, i dąży do niego z poszanowaniem właściwej hierarchii, czyli szanując rzeczy jako środki, inne osoby jako cele względne, Boga zaś jako cel ostateczny swojej egzystencji. Człowiek w głębi swojej istoty jest nieustannym poszukiwaniem innych, potrzebą drugiego, wspólnotą z innymi⁴². „Wszystko, co istnieje w świecie, przypomina łańcuch, którego ogniwa są zawieszane na pierwszym ogniwie, jakim jest osoba. Osoby istniejące na świecie są celem wszystkich innych rzeczy nieosobowych, z którymi są ściśle związane przez połączenia fizyczne, dynamiczne, intelektualne, moralne i o których można powiedzieć, że w każdym sensie istnieją dla osoby”⁴³.

Będąc kapłanem i teologiem, Rosmini określa osobę jako „nowego człowieka”. Według niego istota ludzka pielęgnująca w sobie tylko pierwiastek zwierzęcy potrzebuje przeobrażenia w „człowieka nowego”, którego cechuje „odczuwanie podmioto-

³⁸ Myśl tę podjęli i rozwinęli kolejni włoscy filozofowie, a szczególnie M.F. Sciacca (1908–1975). Zob. M.F. Sciacca, *Il problema dell'essenza della religione nella storiografia filosofica italiana*, w: *Opere complete*, t. 38, Milano 1973, s. 372–374. Zob. A. Nowicki, *Współczesna filozofia włoska*, Warszawa 1977.

³⁹ A. Rosmini, *Teosofia*, t. 2, dz. cyt., s. 352.

⁴⁰ A. Rosmini, *Logica*, t. 2, Milano 1942–1943, s. 141.

⁴¹ A. Rosmini, *Logica*, t. 2, dz. cyt., s. 152.

⁴² Temat otwartości na drugiego człowieka w aspekcie filozoficznym Rosmini pogłębia i rozwija w swojej *Teosofii*.

⁴³ A. Rosmini, *Chiamata di tutti gli uomini alla santità in Cristo*, Stresa 2007, s. 29.

we” – uczestnictwo w życiu Chrystusa. W tym zawiera się pełnia życia⁴⁴. Człowiek nowy, czyli osoba stworzona na Boży obraz i podobieństwo, jest obdarzony Bożą miłością. Dzięki temu następuje wymiana: człowiek obdarowany miłością odpowiada Stwórcy, w ten sam sposób wyśpiewując Mu swoim życiem pieśń miłosną. W ten sposób rodzi się *niebiańska harmonia* pomiędzy Bogiem a człowiekiem. „Miłość jak słodki, a jednocześnie mocny dźwięk harfy przenika serce człowiecze i bierze go w posiadanie, przenosząc i składając w duszy Chrystusa, gdzie zły duch nie ma dostępu”⁴⁵.

Bóg według Roveretańczyka odnowił świat pięknem swojej miłości, a człowiek, uczestnicząc w rozkoszy tej miłości, korzysta równocześnie z piękna, jakie się w niej zawiera. Poprzez to cudowne lekarstwo, jakim jest piękno Bożej miłości, Chrystus uzdrowił świat porażony egoizmem⁴⁶. Tak więc nowy człowiek, czyli człowiek-osoba nie tylko został obdarzony przez Stwórcę wolną wolą, wolnością i inteligencją, ale pozostaje z Nim w relacji miłości. Dlatego też zasadą relacji pomiędzy poszczególnymi pojedynczymi osobami powinna być miłość. Żadna władza ludzka nie może dążyć do zniszczenia ani choćby zepsucia miłości człowieka wobec Boga czy też innych ludzi⁴⁷. To przekonanie Rosmini wywodzi z faktu, że każdy człowiek „wie, że ma Przyjaciela, który go nigdy w miłości nie zawiedzie, i wie również, że nieskończona miłość Chrystusa nie umniejsza się na skutek niekończących się i ogromnych aktów niewierności człowieka, ale wszystkie one nikną w bezmiarze Jego miłosierdzia. Im większa niewierność, tym mocniej świeci blask miłosierdzia”⁴⁸.

Tak więc ludzie są osobami, a nie wytworami ludzkiego geniuszu. Są osobami stworzonymi przez Boga, posiadającymi ciało i duszę, których ostatecznym i najwyższym celem jest ich Stwórca. Nikt nie może niszczyć ani sprzeciwiać się temu naturalnemu dążeniu człowieka do jedności z Bogiem⁴⁹.

Z faktu ontologicznego odseparowania człowieka od reszty stworzenia wynikają daleko idące konsekwencje. Po pierwsze, osoba jest pierwszym i najważniejszym bytem w porządku naturalnym i nie może w swojej istocie być podporządkowana, być własnością jakiegokolwiek innej osoby ani instytucji. Po drugie zaś, człowiek jest zobowiązany do utrwalania i pogłębiania wewnętrznej harmonii pomiędzy elementem duchowym i cielesnym, pomiędzy instynktem a siłą inteligencji i wolnej woli⁵⁰.

⁴⁴ A. Rosmini, *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, Roma 2009, s. 243.

⁴⁵ A. Rosmini, *Storia dell'amore ricavata dalle divine Scritture*, Padova 1975, s. 128.

⁴⁶ P. Addante, *Antonio Rosmini. La persona umana, malessere, diagnosi e terapia dell'amore*, Reggio Calabria 2008, s. 38.

⁴⁷ P. Addante, *Antonio Rosmini...*, dz. cyt., s. 39.

⁴⁸ A. Rosmini, *Storia dell'amore...*, dz. cyt., s. 33.

⁴⁹ P. Addante, *Antonio Rosmini...*, dz. cyt., s. 39.

⁵⁰ M.F. Sciacca, *Il composto umano nel pensiero di Antonio Rosmini*, „Atti del IV Convegno Nazionale di Medicina Omeopatica”, Roma, 15–18 Sett. 1969, w: M.F. Sciacca, *Interpretazioni rosminiane*, Milano 1971, s. 20.

Największymi wrogami człowieka zdefiniowanymi przez Rosminiego są siły zła inspirowane przez diabła, rozumiane jako różne przejawy ucisku czy przemocy obecne w świecie. Wrogiem dla siebie może stać się również sam człowiek, który niszcząc wspomniany wyżej ład wewnętrzny, nie jest zdolny działać uczciwie na płaszczyźnie etycznej ani religijnej. Nie będąc w stanie prawidłowo rozpoznawać prawdy, człowiek tworzy nieporządek w sobie samym, we wspólnotach społecznych i politycznych, a także pomiędzy organizacjami na poziomie międzynarodowym⁵¹. Dlatego konieczne jest umacnianie nowego człowieka poprzez pracę nad sobą i walkę duchową⁵².

Ponieważ każdy człowiek według teologii katolickiej jest naznaczony skazą grzechu pierwotnego, która to rana powoduje w człowieku skłonność do czynienia zła, wpływając na wolną wolę, do skutecznego podjęcia duchowej walki ze skutkami grzechu Adama i Ewy konieczna jest łaska. Przez Rosminiego jest ona definiowana jako „boskie działanie, które poprzez realną i głęboką więź łączy ducha ludzkiego z boskością”⁵³. Nie jest to aktywność jednorazowa lub okazjonalna. Bóg poprzez łaskę jednoczy się z osobą w sposób trwały, tak że w człowieku pojawia się element boski wcześniej w duszy nieobecny⁵⁴. „Wraz z łaską Chrztu świętego człowiek zostaje wyposażony w nową inteligencję, dzięki której rozum pojmuje samego Boga. I w ten sposób rodzi się nowy umysł, będący w stanie dostrzegać w sposób konkretny rzeczywistość nadprzyrodzoną. Tworzy się nowe podstawowe odczuwanie w znaczeniu ontologicznym, nie psychologicznym – odczucie wiary. To odczucie formuje nowego człowieka, podobnie jak podstawowe zwierzęco-racjonalne odczucie kształtuje człowieka naturalnego. Obydwa rodzaje odczucia są substancjalne, to znaczy tworzą ją”⁵⁵.

W wyniku działania łaski powstaje zdaniem Rosminiego osoba nowa, czyli nowa zasada aktywna, nadprzyrodzona, wznioślejsza i wyższa, jednak nieustannie zbudowana na tym samym podmiocie. Niezmienna pozostaje substancja inteligentna, w przeciwnym bowiem razie człowiek nie miałby własnej osobowości po złączeniu się ze Słowem. Przedmiot (łaska) nie może być utożsamiany z podmiotem (osobą), wręcz przeciwnie: pozostaje od niego zupełnie odrębny⁵⁶. Pomimo ścisłej łączności z Bogiem poprzez działanie łaski osoba zachowuje w pełni swoją autonomię. Współpraca z działaniem łaski, otwarcie się na nią jest warunkiem koniecznym do zrealizowania postulatu pełnego otwarcia się na Absolut, co z kolei zgodnie z myślą Rosminiego nie jest możliwe do osiągnięcia bez pośrednictwa Chrystusa. Człowiek z poziomu dominacji w nim pierwiastka zwierzęcego musi przejść transformację w nowego człowieka, co w praktyce oznacza rozpoznanie siebie jako osoby

⁵¹ P. Addante, *Antonio Rosmini...*, dz. cyt., s. 40.

⁵² A. Rosmini, *L'introduzione del Vangelo...*, dz. cyt., s. 190.

⁵³ A. Rosmini, *Antropologia sopranaturale*, t. 1, Roma 1983, s. 75.

⁵⁴ A. Rosmini, *Antropologia sopranaturale*, t. 1, dz. cyt., s. 89.

⁵⁵ R. Skrzypczak, *Filozofia i teologia...*, dz. cyt., s. 164.

⁵⁶ Por. A. Rosmini, *Antropologia sopranaturale*, t. 1, dz. cyt., s. 296–305.

i działanie w sposób osobowy. To z kolei skutkuje niezbywalnym prawem do bycia traktowanym jako osoba. Jest to droga do realizacji postulatów *salvata la persona, è salvato l'uomo, perita la persona è perito l'uomo*, czyli „gdy ocalimy osobę, ocalimy człowieka, jeśli osoba zginie, zginie również człowiek”⁵⁷.

Filozof z Rovereto podaje również inną, jeszcze bardziej skondensowaną definicję człowieka jako „podmiotu zwierzęcego obdarzonego intelektem i wolą” (*un soggetto animale, intellettuale e volitivo*)⁵⁸. To określenie jest dobrym punktem wyjścia do podjęcia rozważań na temat kolejnego ważnego aspektu antropologicznego, jakim jest podejście Rosminiego do pierwiastka cielesnego.

Od zarania chrześcijaństwa dyskusja na temat relacji sfery fizycznej do sfery duchowej przetaczała się przez historię, począwszy od sporu manichejskiego aż po teologię ciała Jana Pawła II⁵⁹. Temat cielesności przewija się w pismach Rosminiego od początku do końca jego pisarskiej aktywności. Za punkty graniczne można tu uznać dwie prace: *Esej o nadziei przeciwko niektórym błędnym twierdzeniom Ugo Foscolo (Saggio sulla speranza contro alcuni errori di Ugo Foscolo)*⁶⁰ z 1822 r. i wydaną w 1858 r. *Psychologię (Psicologia)*.

Główne źródło wiedzy na temat podejścia Rosminiego do cielesności można znaleźć w jego wspomnianym i cytowanym już dziele *Psicologia*. Dla współczesnego czytelnika mylący może być już sam tytuł książki. Filozof z Rovereto pojmuje psychologię jako całościową wiedzę o człowieku, gdyż – jak twierdzi – człowiek jest jednością, a zatem i nauka zajmująca się nim powinna być jedna. Ale niestety w ciągu wieków poprzez abstrakcyjne rozważania człowiek został rozczłonkowany, co w konsekwencji doprowadziło do powstania wielu dziedzin nauki zajmujących się istotą ludzką⁶¹. Jak pisze Rosmini: „specjaliści od fizjologii i psychologii brutalnie rozparcelowali człowieka pomiędzy siebie w mylnym przekonaniu, że każda z tych grup posiada go w całości. Tak więc pierwsi myśleli, że człowiek jest zły i brzydki, drudzy natomiast, że jest aniołem. Chcemy ponownie złożyć w całość człowieka tak nikczemnie rozpołowionego”⁶². W myśl tej integralnej wizji człowieka włoski myśliciel przypomina, że człowieka należy rozumieć w istocie jako podmiot wyposażony w duszę, w którym koegzystują odczucia cielesne i intelektualne.

Dusza do swojego funkcjonowania, wypełnienia swoich zadań, w tym także myślenia potrzebuje powłoki cielesnej, zawiązując z nią doskonałą relację symbiozy. Pierwiastek fizyczny potrzebuje zasady odczuwającej, której będzie wyznaczał

⁵⁷ A. Rosmini, *L'introduzione del Vangelo...*, dz. cyt., s. 243.

⁵⁸ A. Rosmini, *Antropologia in servizio...*, dz. cyt., s. 37. Zob. U. Muratore, *Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità*, Stresa 1999, s. 83–84.

⁵⁹ K. Wojtyła, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, Lublin 2000; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001.

⁶⁰ Zob. A. Rosmini, *Saggio sulla speranza contro alcuni errori di Ugo Foscolo*, Charleston 2012.

⁶¹ A. Rosmini, *Psicologia...*, dz. cyt., s. 34.

⁶² A. Rosmini, *Psicologia...*, dz. cyt., s. 34.

kres, podobnie dusza potrzebuje materii, dla której będzie zasadą, gdyż bez niej materia gubi sens swojego istnienia. Dusza poznaje i poddaje refleksji poznawczej rzeczywistość poprzez cielesność. Jednocześnie dusza niejako nadaje sens ciału, bez którego jednocześnie nie mogłaby spełniać swoich funkcji. W tej zależności źródłem i początkiem jest byt autonomiczny, różny od jednostki, czyli Bóg. Jedynie dzięki Jego woli byt może istnieć i być pomyślany, a co za tym idzie – poznawać i być poznawany poprzez akty poznania zmysłowego oraz intelektualnego. Rezultatem tego poznania jest odkrycie człowieka jako bytu złożonego z duszy i ciała, zanurzonego w rzeczywistości, w której żyje, porusza się, przeżywając radości i cierpienia⁶³.

Mówiąc o cielesności, Rosmini dokonuje ważnego rozróżnienia na pojęcie ciała i pojęcie materii. Ciało jest materią podporządkowaną „odczuciu podstawowemu” (*il sentimento fondamentale*), natomiast jeśli wymyka się ono oddziaływaniu tego odczucia, jest tylko materią. Dzięki temu odczuciu podmiot wchodzi w kontakt z samym sobą. Odczucie to jest odczuciem pierwotnym, uprzedzającym jakiegokolwiek inne. Ciało doznaje rozdarcia między dwoma dążeniami: z jednej strony do zatrzymania swego istnienia za wszelką cenę, zakotwicząc się w immanencji, z drugiej zaś jest w nim dążenie do uwolnienia się od tego pragnienia⁶⁴.

W owej dynamice istotne znaczenie ma element duchowy w człowieku. Kolejny raz filozof z Rovereto ukazuje komplementarność osoby ludzkiej. Jeśli usunąć z uczestniczenia w tym procesie element duchowy, niechybnie zaprowadzi to do zredukowania ludzkiej natury tylko do elementu cielesnego, a to będzie skutkowało filozoficznym materializmem. Stąd według włoskiego myśliciela już prosta droga do budowania społeczeństwa na fundamencie narcystycznego egoizmu, bez wartości duchowych, co uznaje za bardzo niebezpieczne. Z całą stanowczością Rosmini protestuje intelektualnie przeciwko utylitarnemu traktowaniu osoby. Wynika to z jego metafizyki: „Wszystkie byty są rzeczami, niektóre zaś z nich są także osobami, a zatem każda osoba może być rozpatrywana w dwóch aspektach: w aspekcie rzeczy i w aspekcie osoby. Z jednym ważnym zastrzeżeniem: człowiek nie może używać drugiej osoby, tak jakby była przedmiotem lub rzeczą”⁶⁵.

Przyznając niekwestionowaną wartość cielesności, Roveretańczyk przestrzega przed jej przecenianiem, gdyż mogłoby to zaburzyć integralną i komplementarną wizję człowieka, a tym samym doprowadzić do zredukowania go do poziomu przedmiotu. Byłoby to również porzuceniem wizji człowieka przedstawionej przez Chrystusa. Oddalenie się od nauczania Jezusa w dziedzinie antropologii to tak naprawdę oddalenie się od samego człowieka. Zbytne podkreślenie pierwiastka fizycznego w człowieku mogłoby doprowadzić do negatywnych konsekwencji w postaci posługiwania się ciałem jako środkiem do niepohamowanego kumulowania bogactw i przyjemności⁶⁶.

⁶³ A. Sgroi, *La „corporalità” secondo Rosmini*, „Bioetica e Cultura” 21 (2012), nr 1, s. 77.

⁶⁴ A. Rosmini, *Psicologia...*, dz. cyt., 179.

⁶⁵ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, Roma 1997, s. 80.

⁶⁶ A. Sgroi, *La „corporalità”...*, art. cyt., s. 75–76.

Powyższe konstatacje wydają się właściwym momentem do omówienia kolejnej definicji człowieka usnutej przez Rosminiego, mocno powiązanej z rolą jednostki w społeczeństwie. Tym, co reguluje wzajemne zależności pomiędzy jednostkami w społeczeństwie, jest prawo. W swoim dziele *Filosofia del diritto* Rosmini prowadzi wywód, z którego wynika, że osoba nie tylko może posiadać prawo lub prawa, ale w istocie sama jest prawem. Oto obszernie fragmenty: „Osoba jest podmiotem rozumnym, [...] gdyż posiada najwyższą zasadę działania. Któż nie zdaje sobie sprawy, że definicja ta zbiega się z definicją samego prawa? [...] Najwyższą zasadę działania, czyli podstawę osoby, formuje światło rozumu, dzięki któremu osoba otrzymuje normę sprawiedliwości. Rozum zatem jest w sensie właściwym władzą czynienia rzeczy zgodnych z prawem. Ale ponieważ godność światła rozumu (być idealny) jest nieskończona, dlatego już nic nie może stać ponad zasadą osobową [...], to znaczy nic nie może stać ponad zasadą, która działa w mistrzu i panu o nieskończonej godności. Sprawia to, że jest ona zasadą ze swej natury najwyższą w taki sposób, że nikt nie ma prawa rozkazywać komuś, kto sam podlega rozkazom nieskończoności. Jeśli zatem osoba jest najwyższą aktywnością ze swej natury, jest rzeczą oczywistą, że inne osoby są związane moralną powinnością niekrzywdzenia jej, choćby nawet myślą, a tym bardziej czynem zmierzającym do jej obrazy i poniżenia, godzącym w jej naturalną wyższość przysługującą jej jako osobie. Krzywda wyrządzona osobie jest sprzeczna z zasadą moralności, którą stwierdziliśmy i wyraziliśmy w postaci normy uznania czynem rzeczy zgodnie z ich bytem. [...] Osoba zatem posiada w swej naturze wszystkie konstytutywne elementy prawa i dlatego jest ona prawem z racji istoty swego bytu (prawem subsystemnym) oraz istotą prawa”⁶⁷.

Osoba dla filozofa z Rovereto jest konkretną aplikacją prawa, prawem w swojej konkretnej realizacji. Prawo bez osoby jest tylko zbiorem abstrakcyjnych zapisów i reguł. Łamanie norm prawnych polega w istocie na braku szacunku dla drugiego człowieka w różnych aspektach życia. Przekraczanie przepisów jest obrażaniem czy wręcz znieważaniem drugiej osoby. Respektowanie innych osób jest przejawem praktycznego respektowania norm zawartych w różnego rodzaju kodeksach. Poszanowanie to należy się każdemu człowiekowi od samego początku jego istnienia⁶⁸.

Z faktu, że „osoba jest prawem subsystemnym”, wynikają bardzo praktyczne konsekwencje. Bycie osobą jest nienaruszalne, nie można nikogo pozbawić ani ograniczyć w aktualizacji tej zasady. Aby skutecznie chronić tę godność w człowieku, konieczne są regulacje prawne zawarte w różnego rodzaju kodeksach, regulacjach i nakazach, jak również instytucje, które będą skutecznie egzekwować respektowanie tych praw⁶⁹. Podstawową zasadą odnoszącą się do praw przysługujących osobie ludzkiej jest w myśli Roveretańczyka zasada o doskonałej równości

⁶⁷ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, t. 27/A, Roma 2014, s. 25–26.

⁶⁸ U. Muratore, *Idea di persona in Antonio Rosmini*, w: *Rosmini e Stefanini. Persona, etica, politica. Atti del Convegno, Treviso, 14–15 novembre 1997*, Milano 1998, s. 47.

⁶⁹ G. Campanini, *Capograssi e Rosmini*, w: *Due convegni su Giuseppe Capograssi (Roma–Sulmona 1986)*, red. F. Mercadente, Milano 1990, s. 130.

wszystkich członków społeczeństwa wobec prawa. Jest to *conditio sine qua non* zaistnienia doskonałej społeczności obywatelskiej, będącej ideałem życia politycznego⁷⁰. Prawa stanowione przez władzę i wszelkie akty rządzenia polegają bardziej na określaniu reguł stosowania przepisów niż ich stanowieniu. Władza jest raczej dystrybucją prawa niż jego posiadaniem⁷¹. Jeśli jakiś system prawny deprecjonował człowieka-osobę jako swój fundament, Rosmini krytykował go i odrzucał⁷².

Według filozofa z Rovereto przy stanowieniu norm poczesną rolę odgrywają fundamentalne prawa człowieka⁷³. Prawa te można podzielić generalnie na dwie grupy: prawa wolnościowe i prawa dotyczące własności. Prawa własnościowe są gwarantowane i chronione przez rządzących wybieranych przez właścicieli. Ochrona praw odnoszących się do wolności jest kompetencją sędziów wybieranych przez ogół w wyborach powszechnych⁷⁴. Z pism Roveretańczyka emanuje przekonanie o ścisłej korelacji między wolnością osobistą a prawem do własności. Pojęcie własności zawiera i obejmuje pojęcie wolności⁷⁵. Własność jest przez niego rozumiana jako konsekwencja wolności osobowej, co skutkuje bardzo praktycznym imperatywem: „Szczuj cudzą własność”⁷⁶.

Do podstawowych praw przynależnych każdej bez wyjątku osobie ludzkiej Rosmini zalicza m.in. wolność sumienia, wolność korzystania z własnych umiejętności oraz wolność zakładania stowarzyszeń, pod warunkiem że powstają one w godnych celach i chcą owe cele realizować godnymi środkami. Na poziomie życia wspólnotowego filozof z Rovereto wspomina ponadto o prawie do zawierania monogamicznego małżeństwa, prawie do ojczyzny, do narodowości i do społeczeństwa obywatelskiego⁷⁷. W bogatym katalogu praw osoby ludzkiej skonstruowanym przez Błogosławionego ze Stresy znalazło się również prawo do głoszenia prawdy, a także do zgodnego z kryteriami prawdy i sprawiedliwości oceniania postępowania innych ludzi i napominania tych, którzy zblędzili. Dopuszcza on także użycie siły celem zapewnienia sprawiedliwości. Wreszcie każdemu człowiekowi przysługuje prawo do naprawienia krzywdy poprzez sprawiedliwą karę dla tych, którzy wobec niego zawinili a także prawo do zadośćuczynienia za doznane krzywdy, jeśli jest to tylko możliwe w formie materialnej⁷⁸. Za profetyczny wręcz z perspektywy XXI w. można uznać postulat, aby każdy człowiek mógł swobodnie podróżować do każdego miejsca na świecie, a także by każdy człowiek miał prawo do emigracji i azylu, którego

⁷⁰ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, t. 28/A, Roma 2015, s. 419.

⁷¹ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, t. 28/A, dz. cyt., s. 420.

⁷² A. Rosmini, *Opuscoli politici*, Roma 1978, s. 94.

⁷³ Zob. F. Petrillo, *La lezione di Antonio Rosmini-Serbatì. Principi giuridici fondamentali e diritti umani*, Chieti 2012.

⁷⁴ A. Rosmini, *Scritti politici*, Stresa 1997, s. 50–51.

⁷⁵ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, t. 27/A, dz. cyt., s. 234.

⁷⁶ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, t. 27/A, dz. cyt., s. 246.

⁷⁷ A. Rosmini, *Opuscoli politici*, dz. cyt., s. 96.

⁷⁸ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, t. 28/A, dz. cyt., s. 47–48.

nie można by odmówić nikomu, kto się o niego ubiega⁷⁹. Prawa człowieka zdaniem włoskiego filozofa powinny podlegać szczególnej ochronie⁸⁰.

Przestrzenia, gdzie w praktyce weryfikuje się prawa i obowiązki człowieka, jest społeczeństwo, w którym człowiek żyje. W myśli Rosminiego osoba bezdyskusyjnie posiada prymat nad społeczeństwem, które ma wobec niej do spełnienia funkcję służebną⁸¹. W związku z tą fundamentalną tezą wspólnota nie może redukować ani tym bardziej niszczyć praw żadnego indywidualium, gdyż prawa osobowe są uprzednie i niezależne wobec społeczności obywatelskiej. Według myśli filozofa z Rovereto do symbiotycznego funkcjonowania osoby i społeczności konieczny jest nie tyle proces socjalizacji osoby, ile proces personalizacji społeczeństwa⁸². Z tego też powodu w pismach Rosminiego bardzo trudno znaleźć pogłębioną refleksję na temat państwa. Pojęcie to niosło dla włoskiego myśliciela wiele raczej pejoratywnych konotacji⁸³.

Człowiek według filozofa z Rovereto jest w pewnej mierze nakierowany na samego siebie i w swoich działaniach często zmierza do poprawy swojego subiektywnego stanu. Jednak nie można zapominać, że osoba ludzka nie jest tylko „jakimś podmiotem”⁸⁴. Dobro osoby ludzkiej dzięki aktom woli i inteligencji dostrzega ona nie w sobie samej, ale także poza sobą, przekraczając siebie i łącząc się z bytem najdoskonalszym. Doskonałość osoby nie polega na posiadaniu jakiejś części doskonałości, ale na uczestnictwie, czyli na współlistnieniu w bycie najdoskonalszym⁸⁵.

Opisując stosunek osoby ludzkiej do dóbr materialnych, Rosmini stosuje trzy bliskoznaczne terminy: *felicità* (szczęście), *soddisfazione* (spełnienie) i *appagamento* (zadowolenie). W ekonomii Roveretańczyka zadowolenie jest czymś innym niż zwykła przyjemność. Do osiągnięcia szczęścia konieczna jest świadomość zaspokojenia swoich pragnień, co jest możliwe za pomocą osądu moralnego, a do tego

⁷⁹ A. Rosmini, *Scritti politici*, dz. cyt., s. 50.

⁸⁰ Na straży praw człowieka ma stać konstytucja, przede wszystkim zaś opisane w niej trybunały polityczne, które mają gwarantować ochronę prawną wszystkich obywateli bez wyjątku, zwłaszcza tych najsłabszych i tych, którzy doznali niesprawiedliwości ze strony silnych. Ten najwyższy akt prawny ma również ochraniać mniejszości oraz dobro wspólne. Drugim strażnikiem praw człowieka jest według Roveretańczyka własność prywatna. Trzecim filarem tej teorii jest autonomia i wolność Kościoła. Teorie polityczne, które postulują zupełny rozdział Kościoła od państwa, Rosmini uważa za wykwit prymitywizmu politycznego. Zob. A. Rosmini, *Scritti politici*, dz. cyt., s. 45–49; A. Rosmini, *Opuscoli politici*, dz. cyt., s. 134.

⁸¹ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, dz. cyt., s. 848.

⁸² Zob. M. Cioffi, *Persona e diritto in Rosmini*, Roma 2005, s. 60.

⁸³ W odróżnieniu od Hegla, twierzącego, że państwo jest „wielkim zorganizowanym Bogiem”, w czym Rosmini dopatrywał się wręcz przejawów idolatrii państwowej (statolatria), widział on w przesadnej ocenie roli państwa możliwość budzenia nacjonalizmu. Zob. Skrzypczak, *Filozofia i teologia...*, dz. cyt., s. 175.

⁸⁴ Tu ponownie ma zastosowanie teoria przedmiotowienia.

⁸⁵ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, t. 27/A, dz. cyt., s. 130.

zdolna jest tylko osoba ludzka. Nie można zatem ograniczyć tego stanu do prostego doznawania przyjemności. „Dojrzały człowiek, jeśli podąża za jakimś dobrem, choćby tylko zmysłowym, robi to za pomocą osądu moralnego. [...] Ten, kto właściwie rozumuje, zrozumie, że człowiek, zważywszy na jego inteligencję i wolną wolę, w które jest wyposażony, nie pożąda przyjemności zmysłowych samych w sobie, ale pragnie ich jako środków do osiągnięcia stanu zadowolenia i spełnienia. Trzeba więc, aby wszelkim sposobem człowiek uważał się za zadowolonego, by mógł osiągnąć spełnienie. Jakiego środka użyje do osiągnięcia spełnienia, czy duchowego, czy materialnego, zależy od osądu wewnętrznego, co pozwoli mu osiągnąć stan pełnego zadowolenia”⁸⁶.

Pozorna absurdalność wywodów filozofa z Rovereto znika po zastosowaniu zasady naturalnego podporządkowania tego, co materialne, temu, co duchowe i intelektualne. Spełnienie, choćby jego źródłem była wielka w kategoriach wartości rzeczywistość materialna, zawsze ma charakter intelektualny⁸⁷. „Cechą władz intelektualnych człowieka jest poznawanie jako właściwych sobie przedmiotów i doznań pochodzących ze zmysłów; przeciwnie natomiast: władze zmysłowe nie mogą rozpoznawać i rozumieć jako właściwych sobie przedmiotów poznania intelektualnego, ponieważ zmysły nie posiadają świadomości”⁸⁸.

Zmysły byłyby bezradne w procesie poznawczym, gdyby nie towarzyszył im intelekt. Natomiast rozumowanie ma dostęp do własnych przedmiotów poznawczych, jakimi są idee, które z kolei nie mogą być poznane tylko przez zmysły cielesne. Dlatego też zmysły, w przeciwieństwie do intelektu, nie mogą wydawać osądów moralnych, oceniać, ponieważ nie mogą w pełni poznawać⁸⁹.

Roveretańczyk odróżnia jednak spełnienie od szczęścia. Pierwsze z tych pojęć odnosi się do pragnień dotyczących dóbr częściowych, względnych, natomiast szczęście ma za przedmiot pożądania dobro absolutne. „Szczęście jest czymś więcej niż zwykłym spełnieniem, oznacza ono spełnienie doskonalsze, w którym zadowolenie doświadczane w sposób świadomy przez człowieka ma swoje źródło w posiadaniu najwyższego i najdoskonalszego dobra”⁹⁰.

Poddając krytycznej analizie utylitarystyczne teorie ekonomiczne, Rosmini bierze w obronę osobę, chroniąc ją przed błędnym kołem konsumpcjonizmu. Filozof z Rovereto stwierdza, że zachęcanie do nieustannego nabywania i konsumowania dóbr za pomocą nieskończonego pomnażania bodźców rozbudzających popyt redukuje człowieka do poszukiwacza subiektywnej przyjemności i blokuje mu dostęp do pełnego szczęścia, a nawet prowadzi do pozbawienia człowieka zadowolenia

⁸⁶ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, dz. cyt., s. 462–463.

⁸⁷ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, dz. cyt., s. 462–463.

⁸⁸ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, dz. cyt., s. 304.

⁸⁹ A.V. Castagnetta, *La teoria dell'appagamento nella filosofia politica di Antonio Rosmini, w: Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*, t. 1, red. G. Beschin, A. Valle, S. Zucal, Brescia 1999, s. 561.

⁹⁰ A.V. Castagnetta, *La teoria...*, dz. cyt., s. 459.

i niszczenia samej ekonomii. Dlatego proponuje wprowadzenie do ekonomii kategorii etycznych i eudajmonologicznych. Poglębiona analiza wyborów ekonomicznych człowieka w kontekście zbliżania się od stanu spełnienia lub oddalania się od niego mogłaby stać się tamą dla wszechogarniającego konsumpcjonizmu. Ekonomia powinna uwzględniać zagadnienie wpływu dóbr materialnych na dusze ludzkie⁹¹.

Ponieważ w dziełach Rosminiego ciągle zaznacza się rozumienie człowieka nie jako jednostki, lecz jako osoby, takie filozoficzne ujęcie człowieka skutkuje adekwatnym podejściem do ekonomii. Osoba, jak zostało to wyżej wspomniane, według myśliciela z Rovereto jest bytem w relacji: w relacji do samej siebie, do świata materialnego, czyli do rzeczy, do innych osób i do Transcendencji. Prawdziwa i pełna ekonomia według Roveretańczyka zawsze musi stawiać w centrum osobę, a nie czysty zysk. Innymi słowy, w odróżnieniu od ekonomii neoklasycznej, w której celem jest osiągnięcie maksymalnych korzyści przy możliwie najniższym wkładzie własnym, dla Rosminiego celem ekonomii jest doprowadzenie człowieka do stanu spełnienia i szczęścia, które nie znajduje się w dobrach materialnych, ale w osobie⁹².

Podsumowując, można stwierdzić, że personalizm Rosminiego zarówno w wymiarze ontologicznym, jak i etycznym eksponuje absolutny charakter osoby ludzkiej wobec innych bytów. Jego najważniejsze źródła to triada: filozofia grecka, prawo rzymskie i Biblia jako źródło nadprzyrodzonego Objawienia. Szczególną zasługą myśliciela z Rovereto jest reinterpretacja sensu całego bytu w świetle personalizmu. Niewątpliwie przyczyniło się to do pogłębienia i rozwoju myśli personalistycznej w ogóle. Szczególna pozycja Rosminiego w rozwijaniu humanizmu personalistycznego wiąże się z jego odczytaniem sensu całego bytu przez pryzmat osoby. Bez wątplenia refleksja na temat osoby ludzkiej i jej istoty nie pozostawała bez wpływu na prądy filozoficzne opierające się na myśli św. Tomasza z Akwinu, czyli tomizm egzystencjalny (E. Gilson, J. Maritain)⁹³ i personalizm chrześcijański (G. Marcel, P. Teilhard de Chardin, K. Wojtyła)⁹⁴. Dowodem tego niech będzie opinia Étienne'a Gilsona, założyciela kierunku zwanego tomizmem egzystencjalnym, który z prawdziwą estymą snuje refleksję na temat myśli antropologicznej Roveretańczyka i jego wkładu w rozwój myśli personalistycznej: „Analizując pojęcie bytu idealnego aż po jego moralne konsekwencje, Rosmini doszedł do systemu filozoficznego, który zasługuje na uwagę ze względu na swoją jedność, jak i uniwersalność. Jego etyka, podobnie jak pozostała część doktryny, charakteryzuje się dążeniem do osiągnięcia organicznej syntezy tego, co było prawdą w tradycyjnej filozofii Greków, a co zostało udoskonalone przez chrześcijańskich doktorów, z tym, co było uzasadnione w dążeniach najwybitniejszych filozofów nowożytnych. [...] Rosmini wyobraził sobie wszechświat znajdujący swój cel w moralnej doskonałości rozumnych stworzeń,

⁹¹ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, dz. cyt., s. 659.

⁹² P.P. Ottonello, *Rosmini „inattuale”*, Venezia 2011, s. 67.

⁹³ Zob. M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 3–39.

⁹⁴ Zob. S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010.

wszechświat porozumiewający się z Bogiem za pośrednictwem władzy poznawczej tych stworzeń – jest to zaiste wzniosła konkluzja odpowiadająca tej wzniosłej filozofii. Filozofia ta była ponadto świadectwem jednej z najpiękniejszych dusz, jakie kiedykolwiek poświęciły się poszukiwaniu chrześcijańskiej mądrości⁹⁵.

Podsumowanie

Dokonując analizy antropologii rosminiańskiej poprzez pryzmat różnorodnych kierunków myślowych epoki, w której żył i tworzył włoski filozof, można dostrzec w jego wizji człowieka wielką teoretyczną apologię osoby. W czym przejawia się oryginalność rosminiańskiej koncepcji człowieka?

Po pierwsze, wyraża się ona w umiejętnej syntezie założeń klasycznych i nowoczesności. Nie da się prawidłowo zinterpretować personalizmu Rosminiego bez osadzenia go w jego metafizyce, tak jak w przypadku klasycznej tradycji personalizmu chrześcijańskiego. W koncepcji włoskiego myśliciela, nazywanej czasem ontologią personalistyczną, człowiek może być odczytany jako osoba jedynie „na podstawie porządku bytu”⁹⁶.

Po wtóre, niewątpliwym dokonaniem Błogosławionego ze Stresy jest traktowanie osoby jako fundamentu budowania koncepcji polityki i prawa. Osoba dla Rosminiego nie stanowi jedynie konstruktów myślowego, lecz jawi się jako konkretne pryncypium pozwalające stworzyć głęboką, integralną wizję prawa i polityki. Antonio Rosmini ze swoim personalizmem wyprzedził epokę. Biorąc pod uwagę czas aktywności intelektualnej włoskiego filozofa, niektórzy badacze odmawiają mu prawa do zaliczenia w poczet personalistów, ponieważ ich zdaniem nurt personalistyczny w filozofii rozpoczyna się dopiero w XX w.⁹⁷

O tym, jak ważną postacią w historii myśli ludzkiej, i to nie tylko dla Italii, ale dla całej cywilizacji zachodniej był bł. Antonio Rosmini, niech świadczy chociażby poniższa opinia byłego premiera i prezydenta Republiki Włoskiej, Francesca Cossigi (1928–2010): „Historia nowożytna obfituje w postaci wybitne na jakimś polu aktywności intelektualnej czy też działalności, ale żadna z tych osób nie prowadziła swojej aktywności z takim rozmachem i perfekcją jak Rosmini. W odniesieniu do średniowiecza moglibyśmy zestawić go z takimi świętymi jak Bernard, Anzelm, Bonawentura czy Tomasz z Akwinu. Ale właściwsze jeszcze będzie dostrzeżenia analogii z ojcami Kościoła z pierwszych wieków chrześcijaństwa, u których przenikliwość i spektrum zainteresowań naukowych łączą się z ewangeliczną gorliwością duszpasterską, intelektem, sercem, działalnością, wiedzą i świętością rozwiniętą aż

⁹⁵ E. Gilson, T. Langan, A.A. Mauer, *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*, Warszawa 1977, s. 230.

⁹⁶ F. Evain, *Notizie storico-critiche*, w: A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, Roma 1981, s. 520.

⁹⁷ R. Skrzypczak, *Osoba – substancja – relacja. Antonio Rosmini jako prekursor personalizmu europejskiego*, „Ethos” 29 (2016), nr 4, s. 24–25.

do granic ludzkich możliwości. Mam tutaj na myśli postacie Orygenesusa, Augustyna i Ambrożego⁹⁸.

Z powodu swojej niezwyklej zdolności do budowania syntezy wiary i rozumu A. Rosmini został również przywołany na kartach papieskiej encykliki zatytułowanej właśnie *Fides et ratio*, mówiącej o relacji tych dwóch nierzadko przeciwstawianych sobie przejawów ludzkiej aktywności. Włoski filozof jest wymieniony wraz z takimi osobistościami świata filozofii współczesnej, jak John Henry Newman, Jacques Maritain, Étienne Gilson i Edyta Stein w świecie zachodnim, a w kręgu kultury wschodniej z uczonymi formatu Władimira S. Sołowjowa, Pawła A. Florenskiego, Piotra J. Czaadajewa czy Władimira N. Łosskiego⁹⁹. Pomimo upływu czasu zarówno sama koncepcja osoby ludzkiej, jak i jej sformułowanie przez Rosminiego na drodze syntezy wiary i rozumu nie straciły nic ze swojej aktualności.

W dzisiejszej rzeczywistości antropologia rosminiańska z umieszczoną w jej centrum koncepcją osoby zdaje się zadziwiać swoją aktualnością. Dlatego też nie sposób wręcz polemizować z twierdzeniem włoskiego filozofa, Vittoria Possentiego, który konstatuje: „być może jak nigdy dotąd potrzeba nam odkrycia prawdziwego znaczenia pojęcia osoby, aby przedzierając się przez opary nihilizmu i funkcjonalizmu, móc zaproponować rozwiązania nowych i palących problemów współczesności”¹⁰⁰. W dzisiejszej rzeczywistości i świecie, który coraz bardziej zatracą swoją ludzką twarz, proponowany już ponad 150 lat temu przez Rosminiego powrót do koncepcji osoby, jej ponowne odkrycie i implementacja do różnych przejawów ludzkiej aktywności intelektualnej wydaje się głosem zbyt ważnym i cennym, aby mógł zostać pominięty i przemilczany.

Bibliografia

Źródła drukowane:

- Rosmini A., *Antropologia in servizio della scienza morale*, Roma 1981.
Rosmini A., *Antropologia sopranaturale*, t. 1, Roma 1983.
Rosmini A., *Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee*, Roma 1898.
Rosmini A., *Chiamata di tutti gli uomini alla santità in Cristo*, Stresa 2007.
Rosmini A., *Filosofia del diritto*, t. 27/A, Roma 2014.
Rosmini A., *Filosofia del diritto*, t. 28/A, Roma 2015.
Rosmini A., *Filosofia della politica*, Roma 1997.
Rosmini A., *Il principio della morale*, Bari 1914.

⁹⁸ F. Cossiga, *Monsignor Rosmini*, „30giorni” 46 (2007), z. 7, s. 2.

⁹⁹ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”. O relacjach między wiarą a rozumem*, Poznań 1998, nr 74.

¹⁰⁰ R. Skrzypczak, *Filozofia i teologia...*, dz. cyt., s. 5.

- Rosmini A., *Introduzione alla filosofia*, Roma 1979.
- Rosmini A., *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, Roma 2009.
- Rosmini A., *Lettera ad Alessandro Manzoni, Milano, 6 febbraio 1827, Carteggio Alessandro Manzoni Antonio Rosmini*, Milano 2003.
- Rosmini A., *Logica*, t. 2, Milano 1942–1943.
- Rosmini A., *Opuscoli politici*, Roma 1978.
- Rosmini A., *Psicologia. Libri dieci*, Roma 1988.
- Rosmini A., *Saggio sulla speranza contro alcuni errori di Ugo Foscolo*, Charleston 2012.
- Rosmini A., *Scritti politici*, Stresa 1997.
- Rosmini A., *Storia dell'amore ricavata dalle divine Scritture*, Padova 1975.
- Rosmini A., *Teosofia*, t. 2, Roma 1999.
- Rosmini A., *Teosofia*, t. 3, Roma 1999.

Opracowania

- Addante P., *Antonio Rosmini. La persona umana, malessere, diagnosi e terapia dell'amore*, Reggio Calabria 2008.
- Borkowski P., *Bibliografia polska Antonia Rosminiego*, „Człowiek w Kulturze” 18 (2006), s. 197–202.
- Campanini G., *Capograssi e Rosmini*, w: *Due convegni su Giuseppe Capograssi (Roma–Sulmona 1986)*, red. F. Mercadente, Milano 1990.
- Castagnetta A.V., *La teoria dell'appagamento nella filosofia politica di Antonio Rosmini*, w: *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*, t. 1, red. G. Beschin, A. Valle, S. Zucal, Brescia 1999.
- Cioffi M., *Persona e diritto in Rosmini*, Roma 2005.
- Cossiga F., *Monsignor Rosmini*, „30giorni” 46 (2007), z. 7, s. 2.
- Dossi M., *Il santo proibito. La vita e il pensiero di Antonio Rosmini*, Trento 2017.
- Evain F., *Notizie storico-critiche*, w: A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, Roma 1981, s. 517–530.
- Gilson E., Langan T., Mauer A.A., *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*, Warszawa 1977.
- Gogacz M., *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 3–39.
- Kowalczyk S., *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010.
- Liszka P., *Znaczenie terminu „subsystemność” w teologii chrześcijańskiej*, „Teologia w Polsce” 12 (2018), z. 1, s. 41–54.

- Maryniarczyk A., *Przygodność bytów*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007.
- Mellano M.F., *Anni decisivi della vita di A. Rosmini (1848–1854)*, Roma 1988.
- Muratore U., *Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità*, Stresa 1999.
- Muratore U., *Idea di persona in Antonio Rosmini*, w: *Rosmini e Stefanini. Persona, etica, politica. Atti del Convegno, Treviso, 14–15 novembre 1997*, Milano 1998, s. 37–52.
- Muratore U., *Manzoni e Rosmini: le ragioni di un'amicizia spirituale*, „*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*” 98 (2006) nr 1, s. 131–137.
- Nowicki A., *Współczesna filozofia włoska*, Warszawa 1977.
- Ottonello P.P., *Rosmini „inattuale”*, Venezia 2011.
- Petrillo F., *La lezione di Antonio Rosmini-Serbati. Principi giuridici fondamentali e diritti umani*, Chieti 2012.
- Sciaccia M.F., *Il composto umano nel pensiero di Antonio Rosmini*, „*Atti del IV Convegno Nazionale di Medicina Omeopatica*”, Roma, 15–18 Sett. 1969, w: M.F. Sciaccia, *Interpretazioni rosminiane*, Milano 1971.
- Sciaccia M.F., *Il problema dell'essenza della religione nella storiografia filosofica italiana*, w: *Opere complete*, t. 38, Milano 1973.
- Sgroi A., *La „corporalità” secondo Rosmini*, „*Bioetica e Cultura*” 21 (2012), nr 1, s. 71–80.
- Skrzypczak R., *Filozofia i teologia osoby bł. Antoniego Rosminiego – ojca personalizmu europejskiego*, Kraków 2013.
- Skrzypczak R., *Osoba – substancja – relacja. Antonio Rosmini jako prekursor personalizmu europejskiego*, „*Ethos*” 29 (2016), nr 4, s. 23–41.
- Tadini S.F., *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, Milano 2015.
- Wierzbicki A., *Osoba jest prawem. Komentarz do Antonio Rosminiego personalistycznej koncepcji prawa*, „*Ethos*” 12 (1999), nr 1–2, s. 95–108.
- Wojtyła K., *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001.
- Wroczyński K., *Człowiek, osoba i prawo w świetle definicji Antonia Rosminiego*, „*Człowiek w Kulturze*” 18 (2006), s. 97–111.
- Zama R., *La persona e la libertà in Rosmini*, Stresa 2006.

Streszczenie

Bł. ks. Antonio Rosmini (1797–1855) to niezwykle wszechstronny i płodny pisarstwo myśliciel włoski. Jego spuścizna naukowa obejmuje prawie 100 książek z różnych dziedzin: od filozofii poprzez teologię aż po nauki polityczne. Był niezrozumiany

przez swoje pokolenie. Jego dwie prace: *O pięciu ranach Kościoła Świętego (Delle cinque piaghe della santa Chiesa)* oraz *Konstytucja według sprawiedliwości społecznej (La Costituzione secondo la giustizia sociale)* zostały wpisane na *Indeks ksiąg zakazanych*. Po wielu latach zrehabilitowany, został ogłoszony błogosławionym w 2007 r.

Domeną jego zainteresowań była filozofia, a szczególnie metafizyka i antropologia. Dzięki stworzeniu spójnej i oryginalnej koncepcji osoby jest nazywany ojcem europejskiego personalizmu. Niniejszy artykuł jest próbą przedstawienia rosminiańskiej wizji osoby ze szczególnym zwróceniem uwagi na ontologiczne podstawy jego teorii.

Słowa kluczowe: Rosmini, filozofia, osoba, personalizm

The Ontological Basis of the Anthropology of Bl. Antonio Rosmini

Summary

Blessed Fr. Antonio Rosmini (1797–1855), was an extremely versatile and prolific Italian thinker. His scientific legacy includes nearly 100 books in various fields: from Philosophy and Theology to Political Science. He was misunderstood by his generation. His two works: *The Five Wounds of the Church (Delle cinque piaghe della santa Chiesa)* and *The Constitution according to Social Justice (La Costituzione secondo la giustizia sociale)* were both included in *The Index of Prohibited Books*. Rehabilitated after many years, he was proclaimed Blessed in 2007.

His main interest was philosophy, especially metaphysics and anthropology. By creating a coherent and original concept of the person, he is called the father of European Personalism. This article is an attempt to present Rosmini's vision of the person with particular attention to the ontological foundations of his theory.

Key words: Rosmini, philosophy, person, Personalism

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W SANDOMIERZU W ROKU AKADEMICKIM 2019/2020

Mijający rok akademicki 2019/2020 wspólnota Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu przeżywała jako jubileuszowy, rozpoczynający uroczystości z okazji 200 lat swojego istnienia od erygowania w 1820 r. Z tej okazji 13 listopada 2019 r. uroczystie wprowadzono do kaplicy kleryckiej relikwie patrona seminarium – św. Stanisława Kostki, a Penitencjaria Apostolska udzieliła odpustu zupełnego za modlitwę i nawiedzenie kościoła seminaryjnego pw. św. Michała Archanioła w 2020 r. (m.in. w czasie codziennej adoracji Najświętszego Sakramentu od godz. 19.00 do 21.00).

W omawianym roku akademickim studia w seminarium podjęło czterech nowych kandydatów do kapłaństwa, którzy swoją formację rozpoczęli 1 września 2019 r. tzw. okresem propedeutycznym. Celem czasu przygotowawczego było pogłębienie wiary młodych kandydatów, zapoznanie ich z życiem wspólnotowym panującym 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 Nasicznem. Na początku roku sprawozdawczego do kapłaństwa przygotowywało się 34 alumnów. Pierwszy rocznik zasililo czterech wspomnianych już adeptów, na roku drugim studiowało czterech alumnów, na roku trzecim – czterech, na czwartym – dwunastu, na piątym – siedmiu, na szóstym zaś roczniku – trzech 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 (do lipca 2020 r.), prefekt ks. mgr Piotr Przysucha, który zastąpił na tym stanowisku ks. dr. Piotra Tylca. Nad formacją duchową czuwali ojcowie duchowni: ks. dr Rafał Kobiałka i ks. mgr Szymon Brodowski. Funkcję dyrektora administracyjnego pełnił ks. mgr Dominik Bucki, którego we wrześniu 2020 r. zastąpił ks. mgr Stanisław Tylus. Ojców duchownych w sprawowaniu sakramentu pokuty i pojednania wspierał swoją posługą ks. mgr Marek Kuliński.

Do wykładowców należeli: 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 Koze-

ra, ks. dr Bartłomiej Krzos, ks. dr Rafał Kułaga, ks. dr Marek Kumór, ks. dr Paweł Lasek, ks. mgr lic. Tomasz Lis, 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 oraz ks. mgr Adam Warchoń. Profesorowie prowadzili zajęcia dydaktyczne również poza seminarium, m.in. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie oraz na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Podejmowali także działalność na rzecz Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu, miejscowego Sądu Biskupiego oraz na licznych odcinkach działalności duszpasterskiej w diecezji sandomierskiej.

Formacja seminaryjna

Formacja ludzka

Formację ludzką realizowano zarówno poprzez rozmowy indywidualne, jak i spotkania wychowawców z poszczególnymi rocznikami alumnów oraz z całym alumnatem. Przełożeni chcieli dzięki temu ukształtować w alumnach postawę i osobowość przyszłych kapłanów. Wskazywano więc na potrzebę ciągłej pracy nad sobą celem wypracowania takich cech osobowości, jak prawość, uczciwość i wzajemny szacunek. Miało temu służyć także podjęcie przez alumnów działalności apostołskiej na terenie Sandomierza i szerszym w czasie różnych wyjazdów związanych z funkcjonowaniem kół apostołatu, m.in. Koła Misyjnego, Caritas, KSM, harcerstwa, krwiodawstwa, grupy „Pro Life” czy oazy Ruchu Światło-Życie. Alumni uczestniczyli również w życiu kulturalnym, biorąc udział w sympozjach, spotkaniach, zawodach sportowych i innych tego typu wydarzeniach, np. w spektaklu o kard. Adamie Kozłowieckim pt. *Serce bez granic* w wykonaniu aktorów Teatru im. Wandy Siemaszkowej w Rzeszowie (20 października 2019 r.), w koncercie *Requiem* W.A. Mozarta w wykonaniu krakowskiego Chóru „Kanon” oraz orkiestry radiowej pod dyrekcją Ryszarda Żróbka, który odbył się w poddominikańskim kościele w Klimontowie (9 listopada). Alumni przygotowali również montaż słowno-muzyczny pt. *Zamyślenia Jana Pawła II* z okazji 100. rocznicy urodzin świętego polskiego papieża (17 maja 2020 r.). Diakoni sandomierskiego seminarium opiekowali się natomiast kilkoma rodzinami, które potrzebowały codziennej pomocy.

Formacja duchowa

Podstawę tej formacji stanowiły codzienne ćwiczenia duchowe w kaplicy seminaryjnej skoncentrowane wokół Eucharystii oraz indywidualna praca z ojcami duchownymi. W budowaniu duchowości pomagała regularna spowiedź, adoracja Najświętszego Sakramentu, medytacja, lektura duchowa, modlitwa różańcowa i koronka do Bożego Miłosierdzia.

W roku akademickim 2019/2020 odbywały się również dni skupienia, które prowadzili: ojcowie duchowni oraz ks. Piotr Tylec i ks. Adam Kopeć. Szczególnym czasem dla alumnów były rekolekcje. Jesiennym ćwiczeniem rekolekcyjnym, trwającym od 23 do 26 października 2019 r., przewodniczył o. Krzysztof Wielgosz OP. Po tych rekolekcjach ks. bp dr Edward Frankowski poświęcił strój duchowny czterem alumnom z trzeciego kursu oraz przyjął do grona kandydatów do święceń diakonatu i prezbiteratu pięciu kleryków z kursu piątego. Rekolekcje wielkopostne, które odbyły się w dniach od 2 do 5 marca 2020 r., wygłosił ks. Krzysztof Poświata CSMA. Na zakończenie tego czasu bp Edward Frankowski udzielił posługi lektoratu czterem klerykom, a dziesięciu kandydatów do kapłaństwa ustanowił akolitami. Oddzielne rekolekcje przeżywali alumni roku piątego przed przyjęciem święceń diakonatu oraz diakoni roku szóstego przed święceniami prezbiteratu. Prowadził je ks. Jacek Beksiński oraz ks. Rafał Kobialka. Święcenia diakonatu odbyły się 18 czerwca w bazylice katedralnej w Sandomierzu. Pięciu alumnów wyświęcił ks. bp dr Edward Frankowski. Natomiast 19 czerwca święceń kapłańskich w sandomierskiej katedrze udzielił trzem diakonom bp dr Krzysztof Nitkiewicz, ordynariusz diecezji sandomierskiej.

W roku sprawozdawczym odbyła się pielgrzymka do Tuchowa. Zorganizowano ją 27 września, na rozpoczęcie okresu formacyjnego. Formacji duchowej służył alumnom udział w niektórych celebracjach liturgicznych w sandomierskiej katedrze, m.in. druga rocznica śmierci biskupa seniora diecezji sandomierskiej, Wacława Świerzawskiego (7 października 2019 r.), uroczystości ku czci patrona miasta, bł. Wincentego Kadłubka (13 października), Msza Święta za zmarłych biskupów, kapłanów i osoby konsekrowane (2 listopada), modlitwy o świętość kapłanów (9 listopada), Msza Święta za zmarłych kanoników i prałatów Kapituły Katedralnej w Sandomierzu (16 listopada), uroczysta Msza Święta z okazji 100. rocznicy odzyskania przez Polskę niepodległości (11 listopada), modlitwy o jedność chrześcijan (24 stycznia 2020 r.).

Miejscem duchowego formowania alumnów był też kościół seminaryjny pw. św. Michała Archaniola. Wspólnota WSD w Sandomierzu uczestniczyła tam w wielu uroczystych wydarzeniach, jak np. uroczystości odpustowe ku czci św. Michała Archaniola (29 września 2019 r.), Msza Święta inauguracyjna 200. rok akademicki (11 października), Msza Święta za zmarłych rektorów, profesorów, wychowawców, alumnów, siostry zakonne i pracowników świeckich seminarium (3 listopada), Msza Święta ku czci Patronki seminarium, Matki Bożej Niepokalanej (8 grudnia), modlitwa o beatyfikację sługi Bożego ks. Wincentego Granata (11 grudnia), obchody ku czci św. Tomasza z Akwinu (25 stycznia 2019 r.), Msza Święta w XXVIII Światowy Dzień Chorego (11 lutego).

Formacji duchowej kleryków służyły również celebracje liturgiczne na terenie Sandomierza oraz diecezji: uroczystości odpustowe w sandomierskiej parafii św. Józefa (4 października 2019 r.), święcenia diakonatu alumna Roberta Rędzia w kościele pw. św. Michała Archaniola w Spiach (16 listopada), Msza Święta z ra-

cji Światowego Dnia Ubogich w kościele pw. Świętego Ducha w Sandomierzu (17 listopada), uroczystości Bożego Ciała na terenie miasta wraz z procesją z kościoła pw. Podwyższenia Krzyża Świętego do świątyni seminaryjnej (11 czerwca 2020 r.).

Formacja intelektualna

Formacja ta przejawiała się przede wszystkim w systematycznej pracy w ramach wykładów oraz ćwiczeń prowadzonych według *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 obejmował liczne wykłady, ćwiczenia i konwersatoria, które weryfikują kolokwia, zaliczenia i egzaminy. Alumni przygotowują się do tych prac podczas studium indywidualnego, wpisanego w program dnia. Wszyscy alumni uczęszczają na zajęcia z języka angielskiego. Dodatkowo prowadzi się lektoraty z języka włoskiego i francuskiego oraz języka migowego. Zwieńczenie formacji naukowej w ramach studiów teologiczno-filozoficznych stanowiła obrona prac magisterskich diakonów. Trzech diakonów pozytywnie przedstawiło swoje prace magisterskie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, wieńcząc tym samym swoje studia w domu formacyjno-dydaktycznym. Przed obroną zdali 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 jeden numer czasopisma „Powołanie” (drugi numer nie ukazał się z powodu pandemii koronawirusa), co dało im możliwość rozwinięcia w ten sposób swoich zdolności i talentów. W ramach formacji intelektualnej odbyło się spotkanie z Magdaleną Wolińską-Riedi, korespondentką TVP w Watykanie (19 października 2019 r.).

Formacja duszpasterska

Formacja duszpasterska przebiegała na wielu płaszczyznach zarówno podczas trwania roku akademickiego, jak i w czasie praktyk wakacyjnych oraz przerw świątecznych. Podobnie jak w latach ubiegłych alumni na wakacjach pełnili w ramach formacji duszpasterskiej liczne posługi: po pierwszym i drugim roku pracowali jako przewodnicy w bazylice katedralnej i w kościele seminaryjnym, po roku trzecim i czwartym – pełnili funkcję animatorów podczas rekolekcji oazowych, po roku piątym – głosili homilie w kościele seminaryjnym.

Ważną inicjatywą dla wspólnoty seminaryjnej były rekolekcje dla młodzieży męskiej w dniach od 29 listopada do 1 grudnia 2019 r. Ponadto alumni piątego i diakoni szóstego roku spotykali się podczas pierwszej i drugiej serii katechez powołaniowych z młodzieżą maturalną szkół z terenu diecezji sandomierskiej. Do form działalności duszpasterskiej można zaliczyć również wizyty alumnów w parafiach diecezji sandomierskiej w ramach kwesty cmentarnej (1 listopada) oraz podczas wyjazdów powołaniowych. Pogłębianiu więzi z wiernymi służył także Wieczór Cecy-

liański i spotkania opłatkowe z członkami Parafialnych Kół Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu.

Alumni przygotowywali akademie i przedstawienia, które prezentowali przed szerszym gronem odbiorców, np. klerycy z drugiego roku przygotowali przedstawienie z okazji dnia św. Mikołaja (6 grudnia 2018 r.), alumni zaś z roku trzeciego przygotowali wieczór patriotyczny z okazji Narodowego Święta Niepodległości.

W minionym roku akademickim w ramach czynnego apostolatu alumni podejmowali również posługę w kaplicy Domu Opieki Społecznej w Sandomierzu, a także posługiwali jako szafarze 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, w ramach praktyk brali udział w pracach ośrodka „Radość Życia” prowadzonego 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 piętego roku głosili próbne kazania w kościele św. Michała Archanioła.

Ważne miejsce we wspólnocie WSD w Sandomierzu pełni chór klerycki, który uświetniał swoim śpiewem liczne spotkania i uroczystości, prowadzony przez ks. mgr. Leszka Chamerskiego.

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 był utrzymany w należytych stanie. W minionym roku akademickim kontynuowano prace konserwatorskie w kościele pw. św. Michała Archanioła (m.in. odnowienie zabytkowej ambony). Ponadto wykonywano prace bieżące konieczne dla funkcjonowania budynku.

Za możliwość realizacji prac na tyłu odcinkach życia seminaryjnego należy podziękować najpierw Panu Bogu, a następnie ludziom. Wspólnota seminaryjna pragnie, by prace te zostały dobrze wykorzystane na większą chwałę Stwórcy i dla zbawienia ludzi, jak również ku stałemu 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 2020 roku**

1. Jarosław Nieściur, *Rozumienie cnoty czystości w nauczaniu Magisterium Kościoła*, promotor: ks. dr Waldemar Olech, ss. 86.
2. Piotr Sosnówka, *Miasto Chasor w Biblii i archeologii*, promotor: ks. dr Paweł Lasek, ss. 58.
3. Bartłomiej Stawowy, *Teoria wartości w pismach ks. Józefa Tischnera*, promotor: ks. dr Witold Płaza, ss. 65.

O NUNCJUSZU DURINIM I DYPLOMACJI STOLICY APOSTOLSKIEJ W RELACJACH Z POLSKĄ RAZ JESZCZE¹

W numerze 3 „Kwartalnika Historycznego” z 2019 r. (s. 481–529) ukazał się artykuł o. Pawła Zająca pt. *Warszawska misja nuncjusza Angelo Marii Duriniego od jej inauguracji do końca pierwszego roku konfederacji barskiej (lipiec 1767 – luty 1769)*, w którego zakończeniu można przeczytać: „Celem niniejszego artykułu było ponowne spojrzenie na spór historiograficzny dotyczący postawy nuncjusza Duriniego w okresie poprzedzającym konfederację barską oraz w burzliwych miesiącach jej pierwszych zwycięstw i porażek” (s. 525). Ów spór, a raczej kontrowersja dotycząca nuncjusza Duriniego, relegowanego z Warszawy w 1772 r. pod naciskiem dyplomaty Nikołaja Repnina i króla Stanisława Augusta, dotyczyła odpowiedzi na pytanie, czy nuncjusz swoją postawą nie zaognił sytuacji i czy jego bezkompromisowe stanowisko nie doprowadziło do poważnych „konsekwencji polityki opartej o ostrą konfrontację ze środowiskiem dworskim i Repinem” (s. 526).

Jak stwierdził o. Paweł Zając: „Oceny postawy nuncjusza Duriniego wobec problemów Rzeczypospolitej zależą często od odpowiedzi na pytanie, czy realizował on wiernie dyrektywy papieskie, czy też wykazywał się nieuprawnioną inicjatywą osobistą” (s. 484–485). Tutaj kryje się już pierwszy błąd w rozumowaniu autora: nuncjusz Durini nie był twórcą polityki międzynarodowej, aby zajmować taką czy inną postawę wobec problemów Rzeczypospolitej, lecz Stolica Apostolska. Arcybiskup zaś był wykonawcą poleceń papieża i kardynała sekretarza stanu wytyczających kierunki polityki Rzymu.

Kolejną zasadniczą wątpliwość przynosi baza źródłowa służąca autorowi do analizy tak ambitnie przez niego zakreślonego celu: „Dalsze wywody dotyczyć będą treści trzech rodzajów źródeł: Instrukcji Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej wręczonej Duriniemu na początku misji dyplomatycznej, jego depesz w początkowym okresie działalności w Warszawie oraz tychże depesz w pierwszym roku konfederacji barskiej. Priorytet przyznany depeszom nuncjusza ma na celu wnikliwe spojrzenie na jego punkt widzenia w ocenie osób i wydarzeń” (s. 484).

Takie potraktowanie przez o. Zająca bazy archiwalnej wybranej do badania postawionego problemu musi budzić zdumienie. Nuncjusz Durini, który był papieskim wysłannikiem w Rzeczypospolitej, nie obracał się w próżni, a jego działania w za-

¹ Redakcja „Kwartalnika Historycznego” odmówiła zamieszczenia niniejszej polemiki merytorycznej na swoich łamach.

sadniczej mierze zależały od rozwoju sytuacji w Warszawie. Dla oceny jego działań fundamentalne znaczenie ma nie tylko korespondencja Duriniego z Rzymem, lecz także niewchodząca w skład tego zespołu korespondencja króla Stanisława Augusta ze Stolicą Apostolską, korespondencja carycy Katarzyny II z jej przedstawicielami dyplomatycznymi w Polsce, jak również dokumenty dotyczące sytuacji w Rzeczypospolitej w tym czasie, aktywności króla, ambasadora Repnina, opozycji antykrólewskiej itd. A więc w swoich jednostronnych badaniach autor pominął wiele dokumentów o zasadniczej wadze dla rozważanej problematyki, w tym przede wszystkim to, co sam zainteresowany, czyli nuncjusz Durini, miał do powiedzenia na postawiony przez autora problem.

A tak się akurat złożyło, że kwestia oceny działań arcybiskupa Duriniego nie wypłynęła dopiero w dywagacjach historyków, począwszy od schyłku XIX w., lecz pojawiła się już w czasie pełnienia przez niego misji w Warszawie. Pod koniec stycznia 1771 r. arcybiskup Durini, przewidując koniec swojej misji, wysłał upubliczniony od razu list do swojego możnego protektora w Rzymie, kardynała de Bernis, w którym zdobył się na wiele stwierdzeń szokujących dla ówczesnych zwyczajów dyplomatycznych. List ten odbił się szerokim echem w Europie, wpływawszy też na relacje Duriniego z obozem zwanym przez niego „partito russo-stanislaita”². Co na ten temat napisał nuncjusz? „Ochydziła (!) mnie u dworu tego solenna moja protestacja, którą ja przed trzema laty z rozkazu Ojca Świętego uczyniłem”³. Inną kwestią w zaznaczonych przez o. Zajacę trzech rodzajach źródeł stanowi wyodrębnienie depesz z początkowego okresu pobytu w Warszawie i z czasów konfederacji barskiej. Przecież jest to dokładnie to samo źródło. Na czym miałyby polegać różnica między nimi, skoro dotyczą tej samej sprawy, czyli rozwoju sytuacji w Rzeczypospolitej?

A zatem to nie „polityka oparta o ostrą konfrontację ze stronnictwem dworskim i Replinem” (s. 526) odegrała tu zasadniczą rolę, lecz protest nuncjusza Duriniego. Niestety z „wnikliwej” podobno kwerendy depesz przeprowadzonej przez o. Zajacę nie sposób się dowiedzieć, co to był za protest, gdyż nic o nim nie pisze, i to pomimo faktu, że list ten w całości cytuje Domenico Caccamo⁴. Sprawa owego protestu Duriniego wymaga dokładniejszego omówienia, o czym poniżej, lecz dalsze wątpliwości przy ocenie bazy źródłowej o. Zajacę budzi inna kwestia.

Nuncjusz Durini działał w Warszawie zgodnie z poleceniami napływającymi z Rzymu. Sekretariat Stanu zaś swoją opinię na temat rozwoju sytuacji w Rzeczypospolitej czerpał nie tylko z depesz Duriniego, lecz także z informacji przekazywanych przez innych papieskich dyplomatów w Europie, gdzie szczególnie waż-

² D. Caccamo, *Il nunzio A. M. Durini (1767–1772) e la prima spartizione della Polonia*, w: *Italia, Venezia e Polonia tra illuminismo e romanticismo*, red. V. Branca, Firenze 1973, s. 25–68 (List do kardynała de Bernis, Warszawa 30 I 1771 r., s. 53–59).

³ D. Caccamo, *Il nunzio...*, dz. cyt., s. 57.

⁴ D. Caccamo, *Il nunzio...*, dz. cyt., s. 54–59.

ne miejsce zajmowała nuncjatura Honorata Viscontiego w Wiedniu⁵ i Bernardina Girauda w Paryżu⁶, o Madrycie, Wenecji, Brukseli oraz Kolonii nie wspominając. Broniąc pozycji Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej, Rzym nie ufał Stanisławowi Augustowi, a bardziej jeszcze cesarzowej Marii Teresie, rola zaś Francji (pieniądze, instruktorzy dla konfederatów barskich, namówienie Turcji do „wojny polskiej” i wsparcie konfederacji na arenie międzynarodowej) jest ogólnie znana⁷. A zatem bez analizy danych z tych nuncjatur nie da się zrozumieć procesu podejmowania decyzji w Rzymie i tym samym działań nuncjusza Duriniego, co wyraźnie widać w artykule o. Zająca, który nie dostrzegł tych zależności, ograniczając się do korespondencji Duriniego napływającej z Warszawy i nie analizując postawy Stolicy Apostolskiej.

Zaskakująca również w ocenie Pawła Zająca jest kwestia materiałów wydanych przez Augustina Theinera i ich wykorzystania przez historyków. „Co do raportów Duriniego historycy korzystali z nich często nie w oryginale, lecz za pośrednictwem edycji Theinera. Tymczasem już w XIX w. Augusto de Benedetti zauważył, że wydawnictwo to zamieściło jedynie wybór relacji nuncjuszy. Ograniczenie się wyłącznie do edycji Theinera zaważyło na niepełności ujęć tych badaczy [...]. Z tego względu, korzystając z watykańskich oryginałów, będę zaznaczał obecność lub brak pewnych fragmentów depeusz w edycji Theinera” (s. 484). I w Zakończeniu: „Ponowne sięgnięcie do źródeł archiwalnych wykazało wybiórczość edycji Theinera, który pominął wiele istotnych depeusz, a niektóre wydrukował jedynie w fragmentach” (s. 525).

Uwagi te są niezbyt odkrywcze i wynikają z niezrozumienia charakteru owego wydawnictwa. Po otwarciu Archiwum Watykańskiego niemiecki oratorianin Augustin Theiner opublikował monumentalne wydawnictwa źródłowe (*Vetera monumenta*), odnoszące się do dziejów m.in. narodów pozbawionych własnego bytu państwowego, jak np. naród polski, litewski i węgierski, oraz pozbawionych szans prowadzenia własnych badań w Rzymie w tym czasie. Było zatem sprawą oczywistą, że zawierają one wybór dokumentów, których Theiner przejrzał dziesiątki tysięcy (*Vetera monumenta* odnoszące się do spraw polskich, t. 1–4, obejmują okres od XIII do schyłku XVIII w.). Dlatego drobiazgowo tropienie w tym wielkim wydawnictwie źródłowym, obejmującym bez mała 600 lat, tego, co Theiner z nuncia-

⁵ W. Kęder, *Rola nuncjatury wiedeńskiej w kształtowaniu polityki Stolicy Apostolskiej wobec Rzeczypospolitej w okresie pierwszego rozbioru*, w: *Veritati serviens. Księga pamiątkowa Ojcu Profesorowi Januszowi Zbudniewkowi*, red. J. Dziegielewski [i in.], Warszawa 2009, s. 119–130.

⁶ W. Kęder, *Aktywność dyplomatyczna Michała Wielhorskiego w Paryżu jako wysłannika konfederacji barskiej w świetle korespondencji dyplomatycznej nuncjuszków papieskich*, w: *Habent omnia tempora sua. Prace ofiarowane ks. prof. dr. hab. Januszowi Wyciśle*, Kraków 2013, s. 243–252.

⁷ W. Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej 1767–1773*, Opole 2006, s. 83–96.

tury Duriniego wydał, a czego nie wydał, pozbawione jest merytorycznego sensu. Krytykowani bowiem przez Pawła Zająca badacze nie popełniali zasadniczego błędu, który on popełnił, i zajmując się poruszaną tu tematyką, sięgali także do innych podstawowych źródeł, w tym wydawnictw źródłowych, które opracowali nie tylko Theiner, ale też Eugenio Šmurlo lub Andrey Šeptyckij⁸.

Dodatkowo w pracowitym tropieniu luk i rzekomej wybiórczości w wydawnictwie Theinera autor pominął zasadniczą kwestię: jakie kryterium merytoryczne zadecydowało o takiej, a nie innej selekcji materiału źródłowego dotyczącego rozpatrywanej tu epoki, dokonanej przez Theinera. Otóż w centrum uwagi Theinera nie znajdował się sam nuncjusz Durini ani kontrowersje związane z oceną jego postaci. Theiner skupił swoją uwagę na głównej osi konfliktu pomiędzy Katarzyną II a Polską, czyli na ataku na status Kościoła katolickiego w Polsce. Aby to stwierdzić, wystarczy uważnie zapoznać się z wydawnictwem Theinera albo przejrzeć odnośne tomy akt nuncjatury, gdzie do dziś pozostał ślad jego ołówka zaznaczający odpowiednie fragmenty.

Podobne podejście przy analizie źródeł o. Pawła Zająca można zauważyć w potraktowaniu kluczowego problemu: zadań, jakie przed nuncjuszem postawiła Stolica Apostolska. I tutaj autor snuje równie zaskakujące rozważania: „część historyków podkreśla, że wytyczne z Watykanu nakazywały nuncjuszowi starannie rozróżniać sferę ściśle polityczną od religijnej/duchowej [...]. Inni akcentują nadrzędność papieskiego imperatywu podjęcia wszelkich działań w obronie prerogatyw katolicyzmu jako wyznania panującego, co wykluczało taką ścisłą neutralność” (s. 485). Po pierwsze, jeśli już mowa o wytycznych, to nie z Watykanu, lecz z Kwirynału (do 1871 r.), co autor powinien wiedzieć. Po drugie, jeśli o. Zając podkreśla rozróżnienie sfery politycznej i kościelnej, to coś mu wyraźnie umknęło. Carya Katarzyna II, realizując plan podporządkowania Rzeczypospolitej, posłużyła się kwestią dysydencką i atakiem na Kościół katolicki. Czyli to właśnie ona połączyła kwestie kościelne z politycznymi, o czym tak dużo pisze w swojej korespondencji nuncjusz Durini i czego o. Zając, „wnikliwie” rzekomo badając depesze Duriniego, nie zauważył.

Tymczasem o. Paweł Zając, nie widząc tego kluczowego problemu, wywodzi dalej: „Instrukcja przekazana Duriniemu na progu jego misji w Warszawie zawierała zarówno wezwania do stanowczej obrony statusu religii panującej, jak i liczne za-

⁸ E. Šmurlo, *Rossija i Italia. Sbornik istoriceskich materialov*, t. 1–2, S. Petersburg 1908, A. Šeptyckij, *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. 6, 1729–1773, Romae 1968; A. Cornaro [i in.], *Der Schriftverkehr zwischen dem Päpstlichen Staatssekretariat und dem Nuntius am Kaiserhof Antonio Eugenio Visconti 1767–1774*, red. I. Lindeck-Pozza, Publikationen des Österreichisches Kulturinstituts in Rom 2/2, Nuntiaturberichte 1, Wien–Graz–Köln 1970; A. Ellemunter, *Antonio Eugenio Visconti und die Anfänge des Josephinismus*, Graz–Köln 1963, s. 14–20; D. Squicciarini, *Nunzi apostolici a Vienna*, Città del Vaticano 1998, s. 178; F. Dörrer, *Der Schriftverkehr zwischen dem päpstlichen Staatssekretariat und der Apostolischen Nuntiatur in Wien in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, „Römische Historische Mitteilungen” 4 (1960–1961), s. 63–246.

chęty do szukania kompromisu, wybierania mniejszego zła, rozważgi i roztropności w podejmowanych działaniach z myślą o dobru kraju osaczonego przez potężne mocarstwa” (s. 486). I dalej: „Pozornie trudna do rozwikłania sprzeczność między wezwaniem do bezkompromisowej gorliwości oraz dyplomatycznego umiarkowania była związana z zasygnalizowanym wyżej rozróżnieniem między sferą świecką i duchową, które w 1767 r. dostrzegano także w pretensjach dysydentów” (s. 486).

Tymczasem nie było żadnej sprzeczności w dyspozycjach nadsyłanych arcybiskupowi Duriniemu z Rzymu. Jak sam o. Zając cytuje Instrukcję Sekretariatu Stanu: „zachowanie wiary w Królestwie Polskim jest obecnie jedną z największych trosk Ojca Świętego” (s. 486). Papież, wikariusz Chrystusa na ziemi i widzialna głowa Kościoła katolickiego, miał obowiązek zachować depozyt wiary i bronić katolików przed prześladowaniami. I tu nie było mowy o żadnych ustępstwach wobec nacisków carycy Katarzyny II, której armie od czasu bezkrólewia, gdy znalazły się w Polsce, profanowały kościoły katolickie, znieważały konsekrowane hostie, prześladowały księży i wiernych. I to była treść instrukcji, której nuncjusz Durini miał się trzymać.

Wezwanie zaś do „szukania kompromisu, wybierania mniejszego zła, rozważgi i roztropności w podejmowanych działaniach” (s. 486) – to była jedynie forma. Bez wyboru przez nuncjusza „mniejszego zła” – wszak w sprawach wiary nie istnieje takie pojęcie – lecz o tym, w jakich drugorzędnych dla Stolicy Apostolskiej sprawach Kościół mógł pójść na kompromis, decydował nie nuncjusz, lecz papież.

Niezrozumienie kwestii zasadniczych wypływa również z oceny sytuacji przez autora: „Jak widać, instrukcja Stolicy Apostolskiej dla nuncjusza zawierała inspiracje do radykalnej obrony praw katolicyzmu w Rzeczypospolitej [...]. Obfitowała jednak w równie stanowcze sugestie umiarkowanego i rozważnego postępowania w kraju, który nie był w stanie zrównoważyć przewagi militarnej ingerujących w jego poczynania sąsiadów” (s. 493–494). Otóż zadaniem Stolicy Apostolskiej było dbanie o Kościół katolicki, Rzeczypospolitej zaś o własną suwerenność („przewaga militarna sąsiadów”). Stolica Apostolska wcale nie „wzywała nuncjusza do kompromisu i wyboru mniejszego zła” (s. 494), lecz wprost przeciwnie, o czym poniżej: w walce o dobro Kościoła wzywała do niezwykle ryzykownego zagrania *va banque*, czego jednak o. Zając, studiując akta nuncjatury, nie zauważył.

Ograniczając się przy analizie poczynań nuncjusza Duriniego do jego korespondencji z Rzymem, o. Zając pominął liczne materiały źródłowe ukazujące przede wszystkim aktywność obozu królewskiego oraz opozycji i Rosjan, które w istotny sposób wpływały na ocenę sytuacji przez samego nuncjusza i podejmowane przez niego działania. Jak zatem wyglądała gra wokół sprawy dysydenckiej i statusu Kościoła katolickiego w Polsce, której stawką był los nuncjatury papieskiej, a której autor w studiowanych dokumentach nie zauważył?

Sprawa przyznania praw innowiercom ciągnęła się przez kilka lat jeszcze z czasów poprzedzających wybór Stanisława Augusta na tron. Zarówno król, jak i Czaratorzyscy kluczeli, przerażeni konsekwencjami przeforsowania na sejmie tej sprawy, lecz w 1766 r. Katarzyna II zażądała ostatecznego rozstrzygnięcia tej kwestii. Prze-

rażony król tak pisał do Franciszka Rzewuskiego, posła polskiego w Petersburgu: „Ostatnie rozkazy dane Repinowi by wprowadzić dyssydentów do legislacyi są istotnym gromem dla mego kraju i dla mnie osobiście. Jeżeli to jest jeszcze w mocy ludzkiej, przedstaw Imperatorowej, że korona, którą mnie obdarzyła, stanie się dla mnie szatą Nessusa. Spalę się w niej, a koniec mój będzie straszliwy”⁹. Królowi w podobnym tonie wtórował Nikołaj Repnin w swoim liście do Nikity Panina: „Rozkazy nadesłane mi w sprawie dyssydenckiej są straszne. Włosy stają mi dębem, gdy o tem myślę, nie mając prawie żadnej nadziei wykonania, bez użycia siły, woli Imperatorowej”¹⁰. Jaką zatem siłą posłużył się Repnin do przeforsowania żądań carycy w decydującym momencie? Zorganizował dysydenckie konfederacje, sterroryzował oponentów, porywając biskupa Kajetana Sołtyka i towarzyszy, oraz zdyscyplinował króla. Problem natomiast dla Repnina stanowili polscy katolicy szukający pomocy w Rzymie i Stolica Apostolska zdecydowana bronić statusu Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej.

Wstępną próbę sił stanowił wyjazd do Rzymu pisarza ziemskiego litewskiego, Karola Litawora Chreptowicza, który po ogłoszeniu w kraju manifestu przeciwko gwałtom Repnina zjawiał się w Wiecznym Mieście jako przedstawiciel opozycji antykrólewskiej, podejmowany zarówno przez dygnitarzy kurii, jak i rzymską socjetę: „Litwin ten był dobrze w Rzymie przyjęty sprawił nabożeństwo publiczne w tej stolicy, o dobro naszego królestwa: od kardynałów, prałatów, książąt, panów, dam, ludzkości doznawał”¹¹. Misja Chreptowicza odbiła się szerokim echem nie tylko w kraju, lecz i w Europie, gdzie zauważyli ją dyplomaci, ale i czołowe gazety europejskie¹². Oczywiście ta eskapada Chreptowicza nie uszła uwagi dyplomacji carskiej oraz samego Repnina, który swój gniew obrócił nie tylko na posła, lecz również na nuncjusza, oskarżając go nie bez racji o zainspirowanie owej podróży pisarza litewskiego. W swojej depeszy do Rzymu z lutego 1768 r., gdy przyszły wieści o misji Chreptowicza, Durini pisał: „Repin jest na mnie wściekły z powodu protestu który opublikowałem i z powodu podejrzeń, że miałem swój udział w proteście Chreptowicza”¹³. Widać tu wyraźnie, że nuncjusz z całą świadomością zdecydował się na

⁹ *List Stanisława Augusta Poniatowskiego do Franciszka Rzewuskiego, Warszawa 26 IX 1766 r.*, w: A. Kraushar, *Książę Repnin a Polska w pierwszym czteroleciu panowania Stanisława Augusta (1764–1768)*, t. 1, Warszawa 1900, s. 142.

¹⁰ A. Kraushar, *Książę Repnin...*, t. 1, dz. cyt., s. 142–143.

¹¹ B. Pstrokoński, *Pamiętniki księdza Pstrokońskiego, kanonika katedralnego gnieźnieńskiego, z rękopisu wyd. przez Edwarda Raczyńskiego*, Wrocław 1844, s. 111–112.

¹² W. Kęder, *Rzymska misja Karola Litawora Chreptowicza – przyczynek do dziejów dyplomacji konfederackiej na przełomie 1767/1768 roku*, w: *Od Kijowa do Rzymu. Z dziejów stosunków Rzeczypospolitej ze Stolicą Apostolską i Ukrainą*, red. M.R. Drozdowski, W. Walczak, K. Wiszowata-Walczak, Białystok 2012, s. 573–585.

¹³ *Acta Nuntiaturae Polonae*, t. 52, *Angelus Maria Durini (1767–1772)*, cz. 1, 12 IV 1766 – 20 IV 1768, red. W. Kęder, Kraków 2016, s. 328 (Nuncjusz Angelo Maria Durini do kardynała sekretarza stanu Luigi Marii Torrigianiego, Varsaviae 10 II 1768 r.).

konfrontację z Repninem, a tym samym z obozem dworskim, ową „partito russo-stanislaita”, uznając, że w zaistniałej sytuacji musi się zdecydować na stanowcze działania.

Na początku stycznia 1768 r. kilku biskupów poinformowało nuncjusza, że Petersburg przygotował „un progetto diabolico” ograniczający jurysdykcję kościelną w Polsce. Jak stwierdził Replin: „Ale co do pieniędzy i dóbr królestwa, to, tak jak inne rządy postrzegły się i, podług zachodzących interesów i pożytków kraju swego, Rzymu, nie słuchają, tak i Polska, tym sposobem sobie postępując, byłaby daleko szczęśliwszą. Więc chciejcie, Panowie, dotrzymać sekretu w tym interesie i dajcie pod parolem zapewnienie, że go nie rozgłosicie, a, po ułożonych kardynalnych punktach, ułożymy projekt – znoszący jurysdykcję nuncyatorską, a potem ja doniosę Imperatorowej Jejmości [...], jeśli się na to nie zgodzi cała delegacja”¹⁴. Replinowi zaś wtórował Panin, śląc instrukcje do Warszawy: „Żądanie narodu w przedmiocie zniesienia jurysdykcji nuncyuszów papieżkich, może być tylko korzystnym dla nas [...]. Pozostawiając wszelako myśl tę do stosowniejszej pory, która, według naszego rozumienia rzeczy, jeszcze nie nastąpiła, należy na ten czas poprzestać na odjęciu nuncyuszom władzy i przyswoić ją prymasowi, jako urodzonemu legatowi Stolicy Apostolskiej, przez co prałat ten będzie nam wielce obowiązany, a Polska będzie choć cokolwiek odwiedzona od ślepego posłuszeństwa papieżowi”¹⁵.

Po naradach u Replina w drugiej dekadzie stycznia, w obliczu poparcia ataków na nuncjaturę oraz prawa Kościoła m.in. przez prymasa Gabriela Podoskiego i biskupa Młodziejowskiego, ułożono projekt uchwały, której pierwszą część, *Jurisdiction ecclesiastique nationale*, ogłoszono publicznie. Druga, zawierająca postanowienia ograniczenia uprawnień nuncjatury jako skrypt ad archiwum, została utajniona. Jej kopię nuncjusz Durini otrzymał od biskupa przemyskiego i przekazał do Rzymu¹⁶.

Jednocześnie będąc świadomym międzynarodowych reperkusji ataku na nuncjaturę warszawską, Rosjanie przygotowali w Europie Zachodniej akcję mającą na celu jej zdyskredytowanie w oczach międzynarodowej opinii publicznej. W poważnych gazetach holenderskich, francuskich oraz niemieckich ukazały się w lutym 1768 r. (a zatem przygotowane wcześniej) artykuły oskarżające Giovanniego Evangelistę Stefaniniego, audytora nuncjusza Serry o nadużycia finansowe¹⁷.

W zaistniałej sytuacji dobrze zorientowany w planach przeciwników nuncjusz przygotował bardzo ryzykowną kontrakcję, którą w szczegółach uzgodnił z Rzymem. Zdecydował się mianowicie na ogłoszenie publicznego, bardzo zdecydowanego protestu, który miał zmobilizować opinię katolicką w Polsce. A zatem wbrew

¹⁴ A. Kraushar, *Książę Replin a Polska w pierwszym czteroleciu panowania Stanisława Augusta (1764–1768)*, t. 2, Warszawa 1900, s. 245.

¹⁵ A. Kraushar, *Książę Replin...*, t. 2, dz. cyt., s. 259.

¹⁶ *Acta Nuntiaturae Poloniae...*, dz. cyt., s. 314–317 (Durini do Torriganiego, Varsavia 20 I 1768; Durini do Torriganiego, Varsavia 23 I 1768 r.; Visconti do Torriganiego, Varsavia 25 I 1768 r., Durini do Torriganiego, Varsavia 27 I 1768 r.).

¹⁷ W. Kęder, *Stolica Apostolska...*, dz. cyt., s. 226–230.

sugestiom o. Zająca, że nuncjusz Durini „nie chciał albo nie potrafił zaakceptować realiów Rzeczypospolitej i jedynie słuszne działanie upatrywał w ostrej konfrontacji z dworem królewskim i rosyjskim ambasadorem” (s. 525), zupełnie nie znajduje potwierdzenia w źródłach. Arcybiskup Durini ściśle stosował się do oczekiwań Sekretariatu Stanu, a o jego konflikcie z królem i „partito russo-stanislaita” nie decydowały jego chęci ani uprzedzenia, lecz konflikt interesów Stolicy Apostolskiej i Warszawy (czyli Petersburga), związany ze sprawą statusu Kościoła katolickiego i suwerenności Rzeczypospolitej zagrożonych planami Katarzyny II.

Tak o proteście nuncjusza Duriniego pisał kierujący rosyjską polityką zagraniczną Nikita Panin w liście do Repnina: „Co się tyczy gromu watykańskiego¹⁸, który może zniweczyć cały gmach naszej, na korzyść dyssydentów podjętej roboty, to zalecam wam użycie pieniędzy, gróźb i wszelkich środków, aby doprowadzić króla i magnatów do jednomyślnego uznania grożącego niebezpieczeństwa, a jeśli ono istotnie zajdzie, trzeba ogłosić nuncjusza jako sprawcę niepokoju i intryganta, przytrzymać go przemocą w jego pałacu, tak by nikt do niego przystępu nie miał, lub, co najlepsza, wyprowadzić go z kraju pod dobrą eskortą i tak długo ciągnąć tę podróż, aż sejm wszystko zatwierdzi”¹⁹.

Stąd też nie do przyjęcia są twierdzenia o. Zająca piszącego o „tradycjach wytrawnej dyplomacji rzymskiej, nienawykłej do ostrej konfrontacji tam, gdzie mogła ona tylko pogorszyć sprawę” (s. 526). Otóż najlepsza wówczas dyplomacja na świecie, czyli dyplomacja papieska, była rzeczywiście „wytrawna”, ale zupełnie inaczej, niż to rozumie autor. Miała jasno zarysowaną hierarchię celów, gdzie celem nadrzędnym, niepodlegającym wbrew sugestiom o. Zająca ani negocjacjom, ani ustępstwom, była ochrona świętej wiary katolickiej i Kościoła. I tutaj nie było miejsca na żadne kompromisy.

Podobnie nie można się zgodzić z twierdzeniem autora, jakoby nuncjusz Visconti, którego o. Zając przeciwstawia Duriniemu, „nie rezygnując ze stanowczości w prezentowaniu postulatów Stolicy Apostolskiej w tak samo burzliwym dla Polski czasie i w podobnym kontekście, inaczej rozumiał skrupulatne wypełnianie dyrektyw papieża” (s. 526). Tak samo burzliwy czas? Nuncjusz Antonio Eugenio Visconti swoją misję sprawował w latach 1760–1767. Caryca sprawę dysydencką poruszyła w okresie bezkrólewia po śmierci Augusta III Mocnego i przez kilka kolejnych lat konflikt związany z polskimi innowiercami narastał, osiągając swoje apogeum właśnie wtedy, gdy placówkę warszawską objął Angelo Maria Durini. Durini przyjechał do kraju wtedy, gdy obradował sejm repninowski, odsłaniając także przed opozycją sedno intryg rosyjskich. Rosnące wrzenie doprowadziło do wybuchu konfederacji barskiej skierowanej nie tylko przeciwko Rosji i królowi, lecz także w obronie religii katolickiej i Kościoła prześladowanego przez Rosjan. Gdyby nuncjusz Visconti

¹⁸ Chodzi o protest Duriniego wyrażony w imieniu Stolicy Apostolskiej 30 I 1768 r.

¹⁹ W. Kęder, *Stolica Apostolska...*, dz. cyt., s. 273–274.

został w Warszawie pół roku dłużej, popadłby w konflikt z dworem i Repninem tak samo jak Durini albo musiałby sabotować polecenia Stolicy Apostolskiej.

Podobnie sytuacja ma się przy omawianiu walk konfederatów barskich z Rosją i oddziałami królewskimi. Autorowi rozważającemu przekraczające granice zakreślone dla dyplomaty zaangażowanie nuncjusza w sprawy konfederacji wyraźnie umknął zasadniczy wątek, który przewija się nie tylko w korespondencji dyplomatycznej nuncjusza, do której ograniczył się o. Zając. Jak pisał nuncjusz Durini w swoim słynnym liście do kardynała de Bernis: „Konfederaci buntownicy? Dlatego pewnie, że ich ty [minister króla w Rzymie Tommaso Antici] i dwór twój tak nazywacie? Dlatego podobno, że z narodem swoim nie chcą przystać na to, aby byli moskiewskiemu tyraństwu na zawsze zaprzędani? Jeżeli nazywasz konfederatów buntownikami, musisz choć to przymuszony wyznać, że ci buntownicy godni są politowania i poważania, gdyż obstawają przy tym, co napis ich na chorągwiach głosi: Pro fide, lege, et Patria”²⁰.

No więc właśnie: pro fide! Hasło szczególnie aktualne, w czasie gdy wojska rosyjskie i prawosławni dokonywali wielu profanacji katolickich świątyń, znieważali Najświętszy Sakrament, mordowali zarówno duchownych, jak i wiernych. Czy nuncjusz papieski nie miał brać tych faktów pod uwagę? Przecież był on przedstawicielem papieża nie tylko wobec króla i Rzeczypospolitej, lecz także wobec hierarchii i wiernych Kościoła katolickiego. Stąd nie cieszył się sympatią Stanisława Augusta Poniatowskiego, nie rozumiejącego, podobnie jak autor, pozycji nuncjusza w Rzeczypospolitej – nieprzypadkowo zresztą odwołanego z Polski nie w 1767 r., lecz dopiero po upadku konfederacji barskiej: „ja [nuncjusz Durini] mam za sobą całą Polskę, wyjąwszy tylko tę część Warszawy, którą dwór zastępuje i którą ja nie mam jak tylko za Przedmieście Petersburskie”²¹.

Bibliografia

Źródła drukowane

Acta Nuntiaturatione Polonae, t. 52, *Angelus Maria Durini (1767–1772)*, cz. 1, 12 IV 1766 – 20 IV 1768, red. W. Kęder, Kraków 2016.

List Stanisława Augusta Poniatowskiego do Franciszka Rzewuskiego, Warszawa 26 IX 1766 r., w: A. Kraushar, *Książę Repnin a Polska w pierwszym czteroleciu panowania Stanisława Augusta (1764–1768)*, t. 1, Warszawa 1900, s. 142.

²⁰ W. Kęder, *Misja arcybiskupa Angelo Marii Duriniego w Rzeczypospolitej*, w: *Dyplomacja papieska wobec Rzeczypospolitej*, red. W. Walczak, Białystok 2016, s. 221-229; W. Kęder, *Funkcjonowanie nuncjatury warszawskiej w strukturze nuncjatur apostolskich w pierwszym etapie rządów Stanisława Augusta (1763-1773)*, w: *Sztuka roztropności, Dyplomacja Stolicy Apostolskiej wobec Rzeczypospolitej Europy i świata w epoce nowożytnej i XX wieku*, red. K. Ożóg, R. Skowron, Kraków 2020, s. 61-63; D. Caccamo, *Il nunzio...*, dz cyt., s. 56–57.

²¹ D. Caccamo, *Il nunzio...*, dz. cyt., s. 54.

Pstrokoński B., *Pamiętniki księdza Pstrokońskiego, kanonika katedralnego gnieźnieńskiego, z rękopisu wyd. przez Edwarda Raczyńskiego*, Wrocław 1844.

Opracowania

Caccamo D., *Il nunzio A. M. Durini (1767–1772) e la prima spartizione della Polonia*, w: *Italia, Venezia e Polonia tra illuminismo e romanticismo*, red. V. Branca, Firenze 1973, s. 37–68.

Cornaro A. [i in.], *Der Schriftverkehr zwischen dem Päpstlichen Staatssekretariat und dem Nuntius am Kaiserhof Antonio Eugenio Visconti 1767–1774*, red. I. Lindeck-Pozza, Publikationen des Österreichisches Kulturinstituts in Rom 2/2, Nuntiaturreporte 1, Wien–Graz–Köln 1970.

Dörrer F., *Der Schriftverkehr zwischen dem päpstlichen Staatssekretariat und der Apostolischen Nuntiaturreporte in Wien in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, „Römische Historische Mitteilungen” 4 (1960–1961), s. 63–246.

Ellemunter A., *Antonio Eugenio Visconti und die Anfänge des Josephinismus*, Graz–Köln 1963.

Kęder W., *Aktywność dyplomatyczna Michała Wielhorskiego w Paryżu jako wysłannika konfederacji barskiej w świetle korespondencji dyplomatycznej nuncjuszów papieskich*, w: *Habent omnia tempora sua. Prace ofiarowane ks. prof. dr. hab. Januszowi Wyciśle*, Kraków 2013, s. 243–252.

Kęder W., *Funkcjonowanie nuncjatury warszawskiej w strukturze nuncjatur apostolskich w pierwszym etapie rządów Stanisława Augusta (1763–1773)*, w: *Sztuka roztropności, Dyplomacja Stolicy Apostolskiej wobec Rzeczypospolitej Europy i świata w epoce nowożytnej i XX wieku*, red. K. Ożóg, R. Skowron, Kraków 2020, s. 53–63.

Kęder W., *Misja arcybiskupa Angelo Marii Duriniego w Rzeczypospolitej*, w: *Dyplomacja papieska wobec Rzeczypospolitej*, red. W. Walczak, Białystok 2016, s. 215–229.

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

Kęder W., *Rzymska misja Karola Litawora Chreptowicza – przyczynek do dziejów dyplomacji konfederackiej na przełomie 1767/1768 roku*, w: *Od Kijowa do Rzymu. Z dziejów stosunków Rzeczypospolitej ze Stolicą Apostolską i Ukrainą*, red. M.R. Drozdowski, W. Walczak, K. Wiszowata-Walczak, Białystok 2012, s. 573–585.

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

Kraushar A., *Księżę Repnin a Polska w pierwszym czterolecium panowania Stanisława Augusta (1764–1768)*, t. 1–2, Warszawa 1900.

Šeptyckij A., *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. 6, 1729–1773, Romae 1968.

Šmurlo E., *Rossija i Italia. Sbornik istoriceskich materialov*, t. 1-2, S. Petersburg 1908.

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

Streszczenie

Niniejszy artykuł recenzyjny stanowi polemikę metodologiczną z tezami artykułu Pawła Zająca o działalności nuncjusza Angela Marii Duriniego w Rzeczypospolitej w latach 1767–1769 („Kwartalnik Historyczny” nr 3 z 2019 r.). Wbrew opinii Pawła Zająca, który swoje dociekania oparł na wąskiej bazie źródłowej obejmującej tylko korespondencję Duriniego z Rzymem, nuncjusz nie podchodził „jednostronnie do dyrektyw papieskich”, będąc niechętnym kompromisowi, lecz zgodnie z zaleceniami Stolicy Apostolskiej energicznie zabiegał o interesy Kościoła katolickiego i wiernych w Rzeczypospolitej.

Słowa kluczowe: nuncjatura w Polsce, nuncjusz Angelo Maria Durini, dyplomacja papieska, konfederacja barska, król Stanisław August Poniatowski

Concerning Nuncio Durini and the Diplomacy of the Holy See in Relations with Poland Once Again.

Summary

This article is a review of the methodological polemic in the theses of the article by Paul Zając regarding the activities of nuncio Angelo Maria Durini in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the years 1767–1769 (“Kwartalnik Historyczny” nr 3, 2019). Contrary to the opinion of Paul Zając, who based his inquiries on a narrow source base covering only Durini’s correspondence with Rome, the nuncio did not approach “unilaterally from papal directives”, reluctant to compromise, but according to the instructions of the Holy See, vigorously pursued the interests of the Catholic Church and the faithful in the Republic.

Key words: nunciature in Poland, nuncio Angelo Maria Durini, papal diplomacy, Bar Confederation, King Stanisław August Poniatowski

CONTENTS

History

- Bartosz Sałaj, *The Life and Activity of Fr. Stanisław Sikorski (1910–1993)* 5
- Paweł Magiera, *The Activity of Fr. Jan Czuj in the Parliament of the Republic of Poland From 1922–1935* 109
- Daniel Szlachta, *Group Pilgrimages to the Sanctuary in Piekary Śląskie: in the Years 1945–2020* 139
- Tatsiana Ivashkevivh, *Musical Activity of the Bernardine Fathers at the Shrine of Our Lady of Budslau in Belarus* 171

Theology

- Monika Gądek, *Were the High Places high? A study on the meaning of מִצְדָּה as a religious language of the Old Testament* 185
- Fr. Wiesław Pieja, *Integrity of Morality, Culture and Human Dignity in Vatican II's Gaudium et Spes* 213
- Fr. Ryszard Ficek, *Mariological Dimension of the Theological and Pastoral Concepts of Cardinal Stefan Wyszyński, Primate of Poland* 229
- Fr. Marcin Bodziak, *Saint Thomas Aquinas' Answer to the Contemporary Loss of the Consciousness of Sin* 251
- Fr. Bartłomiej Krzos, *Selected Issues Introducing the Topic of Atheism* 273
- Bożena Brandenburg CMN, *Honorat's Conception of Reparation as a Struggle to Regain the Human Being* 287
- Fr. Krzysztof Dalecki, *Das Seelsorgekonzept des Ignaz Heinrich von Wessenberg in Grundzügen* 309
- Fr. Witold Jedynek, *Influence of Moral Values and Norms on the Accumulation of Social Capital – Activity of Ignacy Tokarczuk, a Bishop of the Diocese of Przemyśl* 325

Philosophy

- Fr. Adam R. Prokop, *Getting to Know Scheler* 341
- Fr. Damian Wierdak, *The Idea of a Correlation Between Freedom and Modality Based on Robert Grosseteste's De libero arbitrio* 353
- Fr. Tomasz Orzeł, *The Ontological Basis of the Anthropology of Bl. Antonio Rosmini* 363

Materials

Fr. Rafał Kułaga, <i>Report from the Seminary in Sandomierz in the Academic Year 2019/2020</i>	385
<i>The Register of the Master's Theses Defended by Deacons of the Seminary in Sandomierz at the John Paul II Catholic University of Lublin in the Year 2020</i>	391

Reviews, Polemics

Wojciech Kęder, <i>Concerning Nuncio Durini and the Diplomacy of the Holy See in Relations with Poland Once Again.</i>	393
--	-----

SPIS TREŚCI

Historia

- Bartosz Sałaj, *Życie i działalność ks. Stanisława Sikorskiego (1910–1993)* 5
- Paweł Magiera, *Działalność ks. Jana Czuja w parlamencie II Rzeczypospolitej w latach 1922–1935* 109
- Daniel Szlachta, *Pielgrzymki stanowe do sanktuarium w Piekarach Śląskich w latach 1945-2020*..... 139
- Tatsiana Ivashkevich, *Działalność muzyczna ojców bernardynów w sanktuarium Matki Bożej Budosławskiej na Białorusi* 171

Teologia

- Monika Gądek, *Czy wyżyny były wysokie? Próba charakterystyki terminu *תָּמָר* w języku religijnym Starego Testamentu* 185
- ks. Wiesław Pieja, *Integralność moralności, kultury i godności człowieka w Gaudium et Spes Soboru Watykańskiego II*..... 213
- ks. Ryszard Ficek, *Mariological Dimension of the Theological and Pastoral Concepts of Cardinal Stefan Wyszyński, Primate of Poland*..... 229
- ks. Marcin Bodziak, *Odpowiedź św. Tomasza z Akwinu na współczesną utratę świadomości grzechu* 251
- ks. Bartłomiej Krzos, *Wybrane zagadnienia wprowadzające w tematykę ateizmu* 273
- Bożena Brandenburg CMN, *Honorackie ujęcie koncepcji wynagradzania jako walki o odzyskanie człowieka*..... 287
- ks. Krzysztof Dalecki, *Das Seelsorgekonzept des Ignaz Heinrich von Wessenberg in Grundzügen*..... 309
- ks. Witold Jedynek, *Influence of Moral Values and Norms on the Accumulation of Social Capital – Activity of Ignacy Tokarczuk, a Bishop of the Diocese of Przemyśl*..... 325

Filozofia

- ks. Adam R. Prokop, *Poznawanie Schellera*..... 341
- ks. Damian Wierdak, *Idea korelacji między wolnością a modalnością na podstawie dzieła Roberta Grosseteste De libero arbitrio*..... 353

ks. Tomasz Orzeł, <i>Ontologiczne podstawy antropologii</i> <i>bl. Antonia Rosminiego</i>	363
--	-----

Materiały

ks. Rafał Kułaga, <i>Sprawozdanie z działalności Wyższego</i> <i>Seminarium Duchownego w Sandomierzu</i> <i>w roku akademickim 2019/2020</i>	385
--	-----

<i>Wykaz prac magisterskich obronionych w Katolickim Uniwersytecie</i> <i>Lubelskim przez diakonów Wyższego Seminarium Duchownego</i> <i>w 2020 roku</i>	391
--	-----

Recenzje, polemiki

Wojciech Kęder, <i>O nuncjuszu Durinim i dyplomacji Stolicy Apostolskiej</i> <i>w relacjach z Polską raz jeszcze</i>	393
---	-----