S T U D I A S A N D O M I E R S K I E

TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA

TOM XXIX

2022

STUDIA SANDOMIERSKIE

TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA

TOM XXIX

2022

Wydawnictwo Diecezjalne
i Drukarnia w Sandomierzu 2022

Na okładce:
Obraz bł. Wincentego Kadłubka z kościoła katedralnego w Sandomierzu. Olej na płótnie, autorstwa Floriana (Adriana) Głębockiego z ok. 1892 r. Ufundowany przez ks. prałata Aleksandra Malanowicza. W 2023 r. przypada 800. rocznica śmierci bł. Wincentego Kadłubka, patrona diecezji sandomierskiej (fot. M. Grzybowski).

Kolegium redakcyjne:
ks. Bogdan Stanaszek (UPJPII, Kraków) – redaktor naczelny
ks. Piotr Tylec (KUL, Lublin) – zastępca redaktora naczelnego i sekretarz
ks. Kazimierz Skawiński (WSD, Sandomierz)
ks. Leszek Pachuta (Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, 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 Ferfoglia

Redakcja techniczna:
Damian Karaś

Recenzenci tomu:
ks. dr. hab. Piotr Andryszczak, ks. dr Adam Kopeć, ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski, ks. dr Bartłomiej Krzos, ks. dr Paweł Lasek, ks. dr hab. Jacek Łapiński, prof. KUL, ks. dr hab. Tomasz Moskal, prof. KUL, ks. dr hab. Witold Ostafiński, ks. dr Michał Powęska, ks. dr Łukasz Sadłocha, ks. dr hab. Leon Siwecki, ks. dr hab. Kazimierz Talarek, ks. prof. dr hab. Jacek Urban, 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 2022

Wersją podstawową czasopisma jest wersja drukowana

ISSN 0208-7626

Za zezwoleniem Władzy Diecezjalnej

Copyright © 2022 by Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Adres redakcji: ul. Żeromskiego 4, 27-600 Sandomierz
Adres internetowy: studia@wds.com.pl e-mail: zamowienia@wds.com.pl,
https://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

HISTORIA

Studia Sandomierskie
29 (2022)

KS. EMIL HAPAK
https://orcid.org/0000-0001-7558-6905
Archiwum Diecezji Sandomierskiej

Okoliczności, przebieg i następstwa sprowadzenia relikwii bł. Wincentego Kadłubka do katedry sandomierskiej w 1845 r.

W 2023 r. przypada 800. rocznica śmierci bł. Wincentego Kadłubka, prepozyta sandomierskiego, biskupa krakowskiego, w końcowych latach swego życia mnicha cysterskiego – wybitnego twórcy polskiej kultury wysokiej[1]. Sprowadzenie jego relikwii do Sandomierza w 1845 r. należało do najważniejszych manifestacji wiary w diecezji sandomierskiej w XIX w. Podwaliny pod te wydarzenia położył słabnący kult męczenników sandomierskich, który wpierw został zmarginalizowany, a niedługo potem niemal całkowicie wyparty przez uroczystości ku czci bł. Wincentego[2].

W 1844 r. biskupem sandomierskim został Józef Joachim Goldtmann, dotychczasowy biskup pomocniczy kujawsko-kaliski[3]. Wykazywał on troskę o odnowę liturgii w sandomierskim kościele katedralnym, często wizytował diecezję, zachęcał kapłanów do gorliwej pracy duszpasterskiej, jakkolwiek uchodził za biskupa lojalnego wobec władz rosyjskich. To on był inicjatorem sprowadzenia do Sandomierza relikwii bł. Wincentego Kadłubka[4].

Kwestię uroczystego wprowadzenia relikwii bł. Wincentego do katedry sandomierskiej poruszano w literaturze kilkukrotnie. Podstawowe informacje zawierają

---

1 J. Wyrozumski, *Kraków i Małopolska w czasach Mistrza Wincentego Kadłubka*, w: *Mistrz Wincenty Kadłubek. Człowiek i dzieło, pośmiertny kult i legenda. Materiały sesji naukowej – Kraków, 10 marca 2000*, red. K.R. Prokop, Kraków 2001, s. 19.

2 K. Stopka, *Męczennicy sandomierscy – legenda i rzeczywistość*, „Nasza Przeszłość" 80 (1993), s. 86; Archiwum Diecezji Sandomierskiej [dalej: ADS], Kuria Diecezjalna w Sandomierzu [dalej: KDwS], sygn. PS-355, s. 9–10. Przyczyniło się do tego również wyodrębnienie kultu męczenników dominikańskich, 26 marca 1807 r. zatwierdzony ostatecznie przez Piusa VII. Zob. K. Stopka, *Męczennicy sandomierscy…*, art. cyt., s. 97.

3 W. Wójcik, *Goldtmann Józef Joachim*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 8, *Girdywoń Michał – Gross Adam*, red. K. Lepszy, Wrocław–Kraków–Warszawa 1959–1960, s. 215–216; B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, *Biskupi i uzupełnienia*, Sandomierz 2019, s. 304–305. Zamieszczono tam również bibliografię na temat jego osoby.

4 J. Wiśniewski, *Biskupi sandomierscy*, Radom 1913, nlb.; B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 4, dz. cyt., s. 305.

relacje z epoki zamieszczone na łamach poznańskiej „Gazety Kościelnej”[5] i „Pamiętnika Religijno-Moralnego” oraz współczesne przedruki tychże tekstów[6]. Jednak opis zamieszczony w „Pamiętniku” dość ogólnikowo wspomina o pierwszym dniu uroczystości. Ponadto należy wspomnieć o pracach ks. Jana Wiśniewskiego[7], Jadwigi Stabińskiej[8], s. Jadwigi Borowskiej SNMPN[9], ks. Daniela Olszewskiego[10] i o. Klemensa Świżka OCist[11], a w ostatnich latach ks. Bartłomieja Krzosa[12], Urszuli Stępień i Tomisława Giergiela[13] oraz całej serii prac Artura Lisa[14]. Przy okazji omawiania szerszych zagadnień autorzy owi jedynie w krótkich wzmiankach wspominali o sprowadzeniu do Sandomierza relikwii, opierając się wyłącznie na lakonicznych opisach zawartych w „Pamiętniku”. Spowodowało to, że obecnie w literaturze funkcjonują informacje częściowo błędne[15] lub będące nadinterpretacją faktów[16].

Celem niniejszego artykułu jest zatem rekonstrukcja przebiegu wydarzeń poprzedzających sprowadzenie relikwii do Sandomierza, jak również samych uroczystości i następstw przez nie wywołanych. Podstawę opracowania tematu stanowią materiały źródłowe przechowywane w Archiwum Diecezji Sandomierskiej w postaci *Akt parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Sandomierzu* (tj. katedry) (*1845–1944*) i *Akt rozporządzeń normalnych* (czyli konsystorskich) z lat 1832–1853 r. Ważne dla podjętego tematu dokumenty zawierała również jednostka o nazwie *Akta kapituły katedralnej sandomierskiej dotyczące urządzeń kapituły, nominacji jej członków, etatów i funduszów* z lat 1810–1864 należąca do Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu[17].

Autor w tym miejscu pragnie bardzo serdecznie podziękować Łukaszowi Młynarskiemu z Narodowego Instytutu Dziedzictwa oraz dr. Robertowi Stępniowi z Katedry Archiwistyki i Nauk Pomocniczych Historii UMCS w Lublinie, których wskazówki pomogły dopracować kilka szczegółowych kwestii w ramach omawianego zagadnienia.

Okoliczności sprowadzenia relikwii

Udokumentowany kult Wincentego Kadłubka w kolegiacie sandomierskiej sięga swymi początkami okresu nowożytnego. W 1768 r. kanonicy sandomierscy w trakcie prac prowadzonych przy modernizacji wnętrza wspomnianej świątyni ufundowali w niej nowe nastawy ołtarzowe, przy czym jeden z ołtarzy poświęcili czci nowo błogosławionego Wincentego Kadłubka[18]. Ołtarz został ukończony w połowie 1773 r.,

[5] *Wiadomość o uroczystym obchodzie przeniesienia relikwii błogosławionego Wincentego Kadłubka, z klasztoru Jędrzejowskiego do katedry Sandomierskiej*, „Gazeta Kościelna”, 4 (1846), nr 16 z 20 IV 1846 r., s. 127–128.

[6] *Wiadomość o uroczystym obchodzie przeniesienia relikwij błogosławionego Wincentego Kadłubka z klasztoru jędrzejowskiego do katedry sandomierskiej*, „Pamiętnik Religijno-Moralny. Czasopismo ku zbudowaniu i pożytkowi tak duchownych jako i świeckich osób” 9 (1845), nr 12, s. 531–534; *Wiadomość o uroczystym obchodzie przeniesienia relikwii błogosławionego Wincentego kadłubka z klasztoru jędrzejowskiego do katedry sandomierskiej* (*11–12 X 1845*), do druku podał K.R. Prokop, w: *Mistrz Wincenty Kadłubek…*, dz. cyt., s. 121–122; *Kazanie miane w katedrze sandomierskiej, w czasie uroczystości przeniesienia relikwij błogosławionego Wincentego Kadłubka*, „Pamiętnik Religijno-Moralny. Czasopismo ku zbudowaniu i pożytkowi tak duchownych jako i świeckich osób” 9 (1845), nr 12, s. 534–544; *Szkice o Kadłubku. Kazanie z 1845 r. z okazji przeniesienia relikwii bł. Wincentego Kadłubka z Jędrzejowa do katedry NMP w Sandomierzu*, do druku podał A. Lis, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” [dalej: KDS] 101 (2008), nr 1–2, s. 134–144.

[7] J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich od 1186 do 1926 r. tudzież sesje kapituły sandomierskiej od 1581 do 1866 r.*, Radom 1926, s. 112.

[8] J. Stabińska, *Mistrz Wincenty*, Kraków 1973, s. 160.

[9] J. Borowska, *Błogosławiony Wincenty Kadłubek na łamach „Kroniki Diecezji Sandomierskiej” 1908–2010*, Sandomierz 2013, s. 8–15, mps pracy magisterskiej dostępny w czytelni Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu.

[10] D. Olszewski, *Kult bł. Wincentego Kadłubka w Jędrzejowie*, w: *Cystersi w Polsce. W 850-lecie fundacji opactwa jędrzejowskiego*, red. D. Olszewski, Kielce 1990, s. 151–178.

[11] K. Świżek, *Błogosławiony Wincenty Kadłubek. Życie – kult – modlitwy*, Jędrzejów 2007, s. 73.

[12] B. Krzos, *Przewodnik po dziejach Diecezji Sandomierskiej. Wspólna historia ziem dzisiejszej Diecezji Sandomierskiej w świetle współczesnych opracowań*, Sandomierz 2018, s. 286.

[13] U. Stępień, T. Giergiel, *Bazylika katedralna pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Sandomierzu*, Sandomierz 2014, s. 43.

[14] A. Lis, *Świadectwo kultu bł. Wincentego z parafii Włostów. Listy do biskupa sandomierskiego*, KDS 100 (2007), nr 5–6, s. 436–441; A. Lis, *Związki Mistrza Wincentego z parafią Włostów*, Lublin 2007, s. 80–81, 97, mps pracy magisterskiej dostępny w Muzeum Diecezjalnym w Sandomierzu; A. Lis, *Parafia Włostów ośrodkiem kultu bł. Wincentego Kadłubka*, KDS 101 (2008), nr 11–12, s. 765–781; A. Lis, *Kalendarium kultu bł. Wincentego Kadłubka*, KDS 107 (2014), nr 11–12, s. 825–835; A. Lis, *Z dziejów parafii Włostów*, Sandomierz 2019, s. 48–49. Ponadto w swojej monografii bibliograficznej Lis zebrał obszerną literaturę na temat osoby Wincentego Kadłubka. Zob. A. Lis, *Wincenty Kadłubek – bibliografia*, Sandomierz 2019.

[15] Przeniesienie relikwii bł. Wincentego Jadwiga Stabińska przesuwa na 1855 r. J. Stabińska, *Mistrz Wincenty*, dz. cyt., s. 160.

[16] W *Kalendarium kultu bł. Wincentego Kadłubka* Artur Lis podaje, opierając się zapewne na informacjach zamieszczonych przez ks. Jana Wiśniewskiego, że 11 października 1845 r. nastąpiło „uroczyste przeniesienie fragmentu relikwii bł. Wincentego z Jędrzejowa do katedry sandomierskiej, dzięki staraniom biskupa Józefa Joachima Goldtmanna. Po drodze procesja stanęła w kościele we Włostowie, skąd dalej relikwie niósł miejscowy proboszcz Wincenty Jaworski”. Zob. A. Lis, *Kalendarium kultu…*, dz. cyt., s. 829; J. Wiśniewski, *Katalog prałatów…*, dz. cyt., s. 112. W rzeczywistości procesja z relikwiami nie zatrzymywała się we Włostowie, lecz dopiero w tej miejscowości została zainicjowana.

[17] Archiwum to zdeponowano w Bibliotece Diecezjalnej w Sandomierzu.

[18] A. Dworzak, *Fabrica Ecclesiae Sandomiriensis. Dzieje modernizacji wnętrza kolegiaty sandomierskiej w XVIII wieku w świetle źródeł archiwalnych*, Kraków 2016, s. 161, 253 (aneks z rozmieszczeniem nowych ołtarzy). Kongregacja Obrzędów usankcjonowała kult

a dwa lata później na zlecenie miejscowej kapituły Mateusz Rejchan namalował do niego obraz patrona[19]. To właśnie ten ołtarz stał się w przyszłości miejscem przechowywania sprowadzonych w 1845 r. relikwii[20]. Kolejnym przejawem czci oddawanej bł. Wincentemu przez parafian sandomierskich było wystawienie kamiennej figury tegoż zakonnika „w zachwyceniu" w Andruszkowicach w 1793 r. Na jej cokole znajduje się napis: „Pamiątka b. Wincentemu Kadłubkowi niegdy Prob[oszczowi] Kol[egiaty] Sandomie[rskiej] potym Biskupowi Krakowskiemu nakoniec Zakonnikowi Reg[uły] Cyster[skiej] w Klasztorze Jędrzejowskim Którego Modlitwami […] Pokornie Postawiona Roku Pań[skiego] 1793. Dnia 18 Lipca"[21].

Przełom XVIII i XIX w. według znanego sandomierskiego historyka, ks. Melchiora Bulińskiego, to czas istotnych przemian w kolegiacie sandomierskiej. Nastąpiło wtedy znaczne zredukowanie liczby duchowieństwa, służby kościelnej i ograniczenie kultu Bożego sprawowanego przez kapitułę. Kolejno zaprzestawali swej działalności: altarzyści, których zadania przejęli księża wikariusze (1766), psalterzyści (1819) oraz mansjonarze (1820)[22]. Wraz z ograniczeniem kultu Bożego przez kapitułę zmniejszało się także zaangażowanie wiernych świeckich w praktyki religijne. Problem ten poruszono na obradach kanoników sandomierskich zebranych na kapitule generalnej 23 maja 1845 r. Próbując naprawić zaistniałą sytuację, kanonicy

Wincentego Kadłubka 11 lutego 1764 r., tydzień później decyzję tę potwierdził papież Klemens XIII. A. Lis, *Homo literatus. Studia poświęcone Wincentemu Kadłubkowi*, t. 2, *Kult i dokumenty*, Sandomierz 2021, s. 17.

[19] A. Dworzak, *Fabrica Ecclesiae…*, dz. cyt., s. 98. Na temat malarza: zob. E. Rastawiecki, *Słownik malarzów polskich tudzież obcych w Polsce osiadłych lub czasowo w niej przebywających z dołączeniem szesnastu rycin, wizerunków celniejszych artystów*, t. 2, Warszawa 1851, s. 147; A. Ryszkiewicz, *Rejchan* (*Reichan*) *Józef*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 31, red. E. Rostworowski, Warszawa–Kraków 1988, s. 45–46; J. Polanowska, *Rejchan* (*Reichan, Reychan*) *Mateusz* (*Maciej*), w: *Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających*, t. 8, *Pó–Ri*, red. U. Makowska, K. Mikocka-Rachubowa, Warszawa 2007, s. 305–307. Wzmiankowany obraz niestety nie zachował się do naszych czasów.

[20] Należy tu sprostować informację, którą podał Stanisław Makarewicz, a prawdopodobnie za nim powtórzył Krzysztof Burek, jakoby w 1845 r. malarz Adrian Głębocki (1833–1905) namalował obraz do ołtarza poświęconego bł. Wincentemu przedstawiający go w habicie cysterskim klęczącego przed Matką Boską. Artysta ten w 1845 r. miał zaledwie 12 lat, a wspomniany obraz namalował dopiero na zamówienie scholastyka ks. Aleksandra Malanowicza ok. 1892 r. U. Stępień, T. Giergiel, *Bazylika katedralna…*, dz. cyt., s. 173; A. Dworzak, *Fabrica Ecclesiae…*, dz. cyt., s. 167–168. Por. S. Makarewicz, *Bazylika katedralna w Sandomierzu. Przewodnik*, Sandomierz 1975, s. 29; K. Burek, *Obecność Mistrza Wincentego w Sandomierzu*, „Zeszyty Sandomierskie" 19 (2004), s. 42.

[21] K.J. Czyżewski, M. Walczak, *Ikonografia błogosławionego Wincentego Kadłubka*, „Cistercium Mater Nostra. Tradycja–Historia–Kultura" 2 (2008), nr 2, s. 222–223. Podając treść inskrypcji autorzy Ci zamiast daty „18" podali dzień „10", pomijając zupełnie miesiąc. Wiązało się to zapewne ze złym stanem figury, która dopiero w 2010 r. została odnowiona.

[22] M. Buliński, *Monografija miasta Sandomierza*, Warszawa 1879, s. 177–181.

zwrócili się do biskupa diecezjalnego, by postarał się w Stolicy Apostolskiej o rozdzielenie trzydniowych obchodów ku czci męczenników sandomierskich, jednocześnie poszerzając je o uroczystości ku czci dwóch błogosławionych: Czesława Odrowąża i Wincentego Kadłubka[23].

Aby zadośćuczynić prośbie kanoników oraz zaradzić trudnościom, z jakimi zmagali się parafianie katedralni, biskup sandomierski Józef Goldtmann skierował do Stolicy Apostolskiej petycję, by przenieść odpust ku czci męczenników sandomierskich na pierwszą niedzielę czerwca. Zaproponował ponadto, aby pozostałe dwa dni uroczystych obchodów podzielić na wspomnienie bł. Czesława – kustosza kolegiaty sandomierskiej (uroczystość ta miała przypadać w najbliższą niedzielę po 20 lipca) i bł. Wincentego – prepozyta tej świątyni (datę wyznaczono na drugą niedzielę października). Wniosek ten papież Grzegorz XVI zaakceptował 10 czerwca 1845 r., polecając jednocześnie, by „wierni prawdziwie pokutując wyspowiadali się, komunię św. przyjęli i przez pewien czas w myśl Jego Świątobliwości modląc się kościół katedralny nawiedzali"[24].

Sprowadzenie relikwii

Dopiero po aprobacie nadesłanej z sekretariatu Świętej Kongregacji Odpustów bp Goldtmann przystąpił do oficjalnych działań mających na celu sprowadzenie relikwii bł. Wincentego Kadłubka do Sandomierza[25]. Pierwszego września 1845 r.

[23] AKKKS, sygn. 261, k. 13. W odpowiedzi na ten apel bp Józef Goldtmann wystosował list do parafian sandomierskich datowany na 30 maja 1845 r. Odpust ku czci męczenników za jego czasów nadal trwał trzy dni, odbywało się nabożeństwo z wystawieniem Najświętszego Sakramentu, z kazaniami i procesjami, jednak jak zapisał, serce jego „żalem […] przejęte zostało, gdy pomimo tak uroczystego obchodu, tak wielkiej pamiątki, prócz licznego duchowieństwa i kilku pobożnych osób, świątynia pańska była pustą i Bóg utajony w tajemnicy ołtarza nie odbierał czci Mu przynależnej". Za przyczynę owej oziębłości bp Goldtmann uznał prace i obowiązki domowe, którym oddawali się wierni. ADS, KDwS, sygn. PS-355, s. 9–10.

[24] AKKKS, sygn. 247, k. 207r–v.

[25] Wartym odnotowania jest fakt, że niedługo przed rozpoczęciem starań bp Goldtmanna o sprowadzenie relikwii, w Warszawie otwarta została *Wystawa Sztuk Pięknych* (dostępna w dniach od 15 czerwca do 15 lipca 1845 r.), na której m.in. zaprezentowany został obraz warszawskiego artysty Aleksandra Lessera ukazujący bł. Wincentego Kadłubka. Obraz ten cieszył się dużą popularnością i uznaniem artystów warszawskich. Bliskość daty otwarcia *Wystawy Sztuk Pięknych* w Warszawie i podróży bp Goldtmanna na uroczystości konsekracyjne do Petersburga (a zapewne po drodze również odpoczynku w Warszawie) nakazuje zastanowić się, czy miał on możliwość zapoznać się z dziełem Aleksandra Lessera, a jeżeli tak, to czy mogło ono wywrzeć istotny wpływ na decyzję o podjęciu starań na rzecz sprowadzenia relikwii bł. Wincentego do Sandomierza. Na temat wystawy zob. S*pis Dzieł Sztuk Pięknych na Wystawę Publiczną w Warszawie w roku 1845 dostawionych*, Warszawa 1845. Na temat artysty zob. J. Polanowska, *Lesser Aleksander*, w: *Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających zmarłych przed 1966, malarze, rzeźbia-*

wystosował on list do administratora diecezji kielecko-krakowskiej bp. Ludwika Łętowskiego[26] celem uzyskania dość znacznej cząstki relikwii Wincentego Kadłubka[27]. Relikwie te wraz ze świadectwem autentyczności miał odebrać z Kielc dziekan dekanatu bodzentyńskiego, a zarazem proboszcz w Piekoszowie, ks. Paweł Gnutkiewicz[28]. Wybór tego duchownego nie był przypadkowy, gdyż jako kapłan diecezji sandomierskiej mieszkał najbliżej Kielc i Jędrzejowa. Biskup sandomierski polecił również, aby relikwie opieczętowano. Dzięki temu fakt ich autentyczności tak wtedy, jak i później miał nie budzić najmniejszych wątpliwości. Ponadto nalegał, aby całą sprawę przeprowadzić jak najszybciej, gdyż jak pisał: „czas krótki już bardzo [do] dnia, w którym uroczystość w kościele katedralnym odbywaną będzie"[29].

Trumnę ze szczątkami bł. Wincentego Kadłubka otwarto w kaplicy kościoła poklasztornego w Jędrzejowie 4 września 1845 r.[30] W czynnościach związanych z od-

rze, graficy, t. 5, *Le-M*, red. M. Biernacka, Warszawa 2003, s. 54–61. Na temat obrazów W. Kadłubka autorstwa A. Lessera zob. D. Dąbrowski, *Malarskie wyobrażenia Wincentego Kadłubka autorstwa Aleksandra Lessera (1814–1884)*, „Nasza Przeszłość" 96 (2001), s. 601–617. Obecnie znany nam jest również rysunek (prawdopodobnie niewiele późniejszy) autorstwa tegoż artysty, który ukazuje Wincentego Kadłubka w stroju duchownym, a przechowywany on jest w Muzeum Narodowym w Warszawie. Zob. https://fbc.pionier.net.pl/details/nh8f5l9, [dostęp 16 XI 2022 r.].

[26] Na jego temat: zob. L. Łętowski, *Katalog biskupów, prałatów i kanoników krakowskich*, t. 3, *Prałaci i kanonicy krakowscy*, Kraków 1852, s. 294–295; H. Barycz, *Łętowski Ludwik*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 18, *Lubomirski Aleksander – Machowski Walenty*, red. E. Rostworowski, Wrocław–Warszawa–Kraków 1973, s. 361; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000, s. 263.

[27] Bp Goldtmann powołał się w tym piśmie na obietnicę złożoną przez bp. Łętowskiego w Warszawie. Hierarchowie ci spotkali się podczas sakry bp. Łętowskiego (bp Goldtmann był współkonsekratorem), która odbyła się 29 czerwca 1845 r. w dominikańskim kościele pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Petersburgu. Prawdopodobnie w drodze powrotnej z tej uroczystości doszło w Warszawie do ponownego spotkania obu biskupów i złożenia wzmiankowanej obietnicy. Zob. *Wiadomości zagraniczne*, „Gazeta Krakowska" (1845), nr 169 z 25 VII 1845 r., s. 1; nr 175 z 1 VIII 1845 r., s. 1; L. Łętowski, *Wspomnienia pamiętnikarskie*, wyd. H. Barycz, Wrocław 1956, s. 227–229.

[28] Na jego temat: zob. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 1, *A–G*, Sandomierz 2014, s. 236.

[29] ADS, KDwS, sygn. PS-355, s. 21–22.

[30] Konsystorz Generalny Diecezji Kielecko-Krakowskiej wydał polecenie w tej sprawie 8 sierpnia 1845 r. (nie otrzymawszy jeszcze oficjalnej prośby od biskupa sandomierskiego), zwłoka w załatwieniu tej sprawy była spowodowana nieobecnością o. Wilhelma Ulawskiego w Jędrzejowie. Zob. *Raport o. Ulawskiego do konsystorza o przesłaniu relikwii błogosławionego Wincentego Kadłubka na ręce ks. Józefa Gruszczyńskiego*, do druku podała A. Rogowska, w: *Losy o. Wilhelma Ulawskiego oraz dzieje skasowanego opactwa cystersów w Jędrzejowie w latach 1835–1855*, „Hereditas Monasteriorum" 7 (2015), s. 289.

dzieleniem części relikwii brali udział o. Wilhelm Ulawski OCist oraz miejscowy proboszcz, a zarazem poddziekan jędrzejowski, ks. Hieronim Zygadlewicz[31]. Relikwie złożyli „w pudełko przyzwoite i opieczętowane czteroma pieczęciami klasztornymi", po czym o. Ulawski odesłał je ks. Józefowi Gruszczyńskiemu, wikariuszowi kolegiaty kieleckiej[32]. Świadectwo autentyczności bp Łętowski wystawił w Krakowie 12 września 1845 r. Relikwie bł. Wincentego zostały przełożone do skrzyneczki zabezpieczonej czerwonym sznurem jedwabnym i opieczętowane pieczęcią biskupią[33]. Z pisma konsystorza diecezji kielecko-krakowskiej z 13 września 1845 r. wiadomo ponadto, że z dawnego klasztoru oo. Cystersów w Jędrzejowie przesłano nie jedną, a „trzy znaczne partykuły błogosławionego Wincentego Kadłubka"[34].

Ks. Paweł Gnutkiewicz przekazał pudełeczko z relikwiami biskupowi sandomierskiemu 16 września 1845 r. Tego samego dnia w kolejnym liście do krakowskiego hierarchy bp Goldtmann dziękował za grzeczność okazaną zarówno sobie, jak i kapitule sandomierskiej oraz sandomierskiemu ludowi i zapewniał, że dla swego dobroczyńczy będzie zawsze „przyjacielem i bratem"[35].

Uroczystości 11 i 12 października 1845 r.

Dwudziestego czwartego września 1845 r. konsystorz sandomierski skierował do księży dziekanów dekanatu koprzywnickiego, opatowskiego i zawichojskiego odezwę na temat zbliżającej się uroczystości ku czci bł. Wincentego. Przybliżono w niej w zwięzłych słowach postać błogosławionego, pouczono o łasce odpustu zupełnego udzielonego przez Stolicę Apostolską oraz poinformowano o sprowadzeniu relikwii z Jędrzejowa. Księża dziekani otrzymali zadanie rozgłoszenia owych informacji w podległych im parafiach, tak by wszyscy chętni wierni mogli przybyć na tę uroczystość. Oprócz parafian ze wspomnianych dekanatów odrębnymi pismami z 4 października na nadchodzące uroczystości zaproszono również duchowieństwo sandomierskie i siostry zakonne[36], jak też miejscowe władze cywilne i wojskowe z podległymi im urzędnikami[37].

[31] A. Rogowska, *Losy o. Wilhelma Ulawskiego…*, art. cyt., s. 289; B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 4, dz. cyt., s. 185.

[32] *Raport o. Ulawskiego…*, art. cyt., s. 289.

[33] AKKKS, sygn. 247, k. 210r.

[34] ADS, KDwS, sygn. PS-355, s. 25. Z listu bp. Łętowskiego do bp. Goldtmanna z 13 września 1845 r. (zwłoka w korespondencji była spowodowana dwutygodniową chorobą bp. Łętowskiego) można się dowiedzieć, że administrator diecezji kielecko-krakowskiej, wracając z Warszawy do Krakowa (będąc przejazdem w Kielcach), polecił tamtejszej kapitule przekazać relikwie bł. Wincentego, jeszcze przed otrzymaniem oficjalnej prośby w tej sprawie. Zob. ADS, KDwS, sygn. PS-355, s. 31.

[35] ADS, KDwS, sygn. PS-355, s. 24.

[36] Odrębne zaproszenia otrzymali: wikariusze katedralni, profesorowie seminarium duchownego, dominikanie, reformaci, benedyktynki i szarytki oraz księża z parafii Nawrócenia św. Pawła.

[37] Spośród władz świeckich zaproszono naczelników: powiatu sandomierskiego, sądu poprawczego, sądu policji prostej, żandarmerii, kasy pocztowej, magistratu oraz inspektora szkół. ADS, KDwS, sygn. PS-355, s. 24.

Do zaproszenia dołączono program uroczystości, ich początek wyznaczono na 11 października 1845 r. Relikwie bł. Wincentego wyruszyły do kościoła Reformatów w Sandomierzu[38] z Włostowa, czyli z parafii, w której błogosławiony wedle tradycji przyjął chrzest[39]. Moment przybycia relikwii podkreślały bijące przez kwadrans dzwony sandomierskich kościołów. Kompanii włostowskiej przewodniczył ks. Wincenty Jaworski[40], miejscowy proboszcz, w towarzystwie kilku innych księży. Około godziny 15.00 w kościele Reformatów wygłosił on pierwsze okolicznościowe kazanie na temat odpustu, który mogli otrzymać wierni[41]. Po oficjalnym przekazaniu relikwii przez ks. Jaworskiego w obecności zgromadzonego ludu przełożono je do specjalnie przygotowanego na ten cel drewnianego relikwiarza ozdobionego insygniami biskupimi, po czym odśpiewano nieszpory o bł. Wincentym[42].

Kolejny punkt programu stanowiła uroczysta procesja z kościoła Reformatów do katedry sandomierskiej. Jej porządek był następujący: pochód otwierali parafianie włostowscy wraz z chorągwiami i obrazami oraz inne kompanie parafialne. Za nimi ustawiono wiernych należących do cechów i bractw. Następnie w należytym porządku szli uczniowie szkół sandomierskich i dzieci ze Szpitala Ducha Świętego wraz z siostrami miłosierdzia. Po nich przewidziano miejsce dla muzyków – prawdopodobnie kapeli katedralnej[43]. Za nimi podążali reformaci i dominikanie, alumni, wikariusze i proboszczowie z parafii spoza Sandomierza, wikariusze katedralni i inni, dalej zaś profesorowie seminarium i księża dziekani. Następnie przychodziła kolej na kierce[44] i krzyż, a za nimi na kanoników różnych kapituł i kanoników katedralnych w kapach[45]. Po nich podążali dwaj turyferariusze[46], za którymi szedł kanonik katedralny ubrany w kapę rzymską, niosąc złożoną na poduszeczce trumienkę z relikwiami bł. Wincentego[47]. Jako najstarszego wiekiem do tej zaszczytnej funkcji wybrano dziekana miejscowej kapituły, prałata Kazimierza Sarjusza Stokowskiego[48], któremu asystowało dwóch

[38] Obecnie kościół parafialny św. Józefa.

[39] AKKKS, sygn. 247, k. 209r.

[40] Na jego temat: zob. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 2, *H–Ł*, Sandomierz 2015, s. 45–46.

[41] *Wiadomość o uroczystym obchodzie przeniesienia relikwij…*, art. cyt., s. 532.

[42] AKKKS, sygn. 247, k. 209r. W latach 1883–1901 sporządzono nowy relikwiarz z pozłacanego brązu w kształcie gotyckiej świątytni. A. Rewera, *Obchód 700-letniej rocznicy śmierci błog. Wincentego Kadłubka w Sandomierzu*, KDS 17 (1924), nr 1, s. 8.

[43] Na jej temat: zob. H. Ćwiek, *O religijnej kulturze muzycznej Sandomierza*, „Studia Sandomierskie" 2 (1981), s. 228–229.

[44] Kierca – przestarzałe określenie wielkiego świecznika (lichtarza) noszonego podczas procesji kościelnych. S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 2, *G–Ł*, Lwów 1855, s. 351.

[45] Duchowni świeccy zostali pouczeni, aby wszyscy bez wyjątku założyli birety.

[46] Alumnów lub ministrantów odpowiedzialnych za kadzidło.

[47] AKKKS, sygn. 247, k. 209r–v.

[48] Na jego temat: zob. J. Wiśniewski, *Katalog prałatów…*, dz. cyt., s. 281–282; B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 4, dz. cyt., s. 90–91.

młodszych kanoników. Na końcu procesji pod baldachimem trzymanym przez urzędników miejskich kroczył pasterz diecezji[49].

Wraz z wyruszeniem pochodu we wszystkich kościołach Sandomierza ponownie zabiły dzwony, kapela zaś idąca przed duchowieństwem śpiewała pieśni kościelne. Gdy bp Goldtmann znalazł się przed kościołem klasztornym św. Michała Archanioła, gdzie oczekiwały siostry benedyktynki, cały orszak się zatrzymał, zamilkły również śpiewy i muzyka, by jeden z księży reformatów sandomierskich mógł wygłosić kazanie na temat cnót bł. Wincentego[50]. Następnie zgromadzone siostry poprzez ucałowanie przystąpiły do adoracji relikwii, a bp Goldtmann udzielił im błogosławieństwa oraz łaski odpustu zupełnego[51].

Kolejny przystanek nastąpił przed wielkimi drzwiami kościoła katedralnego. Chór alumnów wykonał antyfonę *Sacerdos et Pontifex* w podziale na głosy, po czym bp Goldtmann odśpiewał stosowny werset i kolektę. Potem przy odgłosie muzyki relikwie bł. Wincentego Kadłubka wniesiono do świątyni, gdzie biskup sandomierski złożył je na ołtarzu głównym[52]. Następnie miało miejsce wystawienie Najświętszego Sakramentu i uroczyste nieszpory z kazaniem wygłoszonym przez ks. Saturnina Goltza, kanonika katedralnego[53]. Przed tą mową odczytano brewe apostolskie, mocą którego udzielono odpustu zupełnego dla katedry sandomierskiej w uroczystość bł. Wincentego Kadłubka[54]. Po zakończeniu nieszporów odbyła się „procesja zwyczajna", po czym zakończono nabożeństwa sobotnie[55].

Kolejnego dnia zgodnie z praktyką niedzielną kościoła katedralnego początek uroczystości zaplanowano na godzinę 5.30 rano. Centralny punkt programu stanowiła uroczysta suma celebrowana przez biskupa sandomierskiego z kazaniem ks. Melchiora Bulińskiego[56] oraz błogosławieństwo apostolskie udzielone przez bp. Goldtman-

[49] *Wiadomość o uroczystym obchodzie przeniesienia relikwij…*, art. cyt., s. 532.

[50] *Wiadomość o uroczystym obchodzie przeniesienia relikwij…*, art. cyt., s. 533.

[51] AKKKS, sygn. 247, k. 209v.

[52] AKKKS, sygn. 247, k. 209v.

[53] Na jego temat: zob. J. Wiśniewski, *Katalog prałatów…*, dz. cyt., s. 74-75; B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny…*, t. 1, dz. cyt., s. 240–241.

[54] Po skończonych uroczystościach dokument ten został podpisany 11 października przez bp. Goldtmanna oraz opatrzony adnotacją następującej treści: „Powyższe nadanie odpustu S. Stolicy Apostolskiej Biskup Sandomierski z pokorą i wdzięcznością najwyższą przyjmuje i takowe dla wiecznej pamiątki w kapitularzu swej kapituły składa". Zob. AKKKS, sygn. 247, k. 207v.

[55] AKKKS, sygn. 247, k. 209v. Procesje zwyczajne (w odróżnieniu od nadzwyczajnych), czyli te przewidziane i określone przepisami liturgicznymi Kościoła. Zob. *Rituale Romanum. Pauli V Pontificis Maximi jussu editum aliorumque pontificum cura recognitum atque auctoritate SSMI D. N. Pii Papae XI ad normam Codicis juris canonici accommodatum. Ecclesiis Poloniae adaptatum et ab eodem SSMO D. N. Pio Papa XI aprobatum*, Katowice 1927, s. 441–586.

[56] Na jego temat: zob. J. Wiśniewski, *Katalog prałatów…*, dz. cyt., s. 31–34; B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny…*, t. 1, dz. cyt., s. 93–94. Treść wzmiankowanego kazania: zob. *Kazanie miane…*, art. cyt., s. 534–544.

na[57]. Ponadto od wczesnych godzin rannych udzielał on sakramentu bierzmowania, który zakończył się w południe dnia następnego (tj. 13 października)[58].

Na zakończenie niedzielnych obchodów zaplanowano uroczyste nieszpory z kazaniem, które wygłosił infułat klimontowski Stanisław Jastrzębski[59]. Następnie odbyła się procesja eucharystyczna wokół kościoła katedralnego, na zakończenie której odśpiewano hymn *Te Deum*[60]. Po odniesieniu Najświętszego Sakramentu do kaplicy całe duchowieństwo udało się do prezbiterium celem odprowadzenia relikwii do ołtarza dedykowanego bł. Wincentemu. W tym czasie odśpiewano antyfonę *Sacerdos et Pontifex*, następnie przy śpiewie pobożnych pieśni relikwie poprzez ucałowanie adorowane były przez duchowieństwo i wiernych świeckich, po czym złożono je na ołtarzu[61].

Konsekwencje sprowadzenia relikwii

Dwa miesiące po zakończonym odpuście, 23 grudnia 1845 r. dyrektor Wydziału Wyznań Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchownych (KRSWiD) Wincenty Kozłowski wezwał biskupa sandomierskiego do złożenia wyjaśnień w kwestii październikowych uroczystości. Urzędnik informował, że „z czasopisma wychodzącego pod tytułem: «Pamiętnik Religijno-Moralny» […] Komisja Rządowa z zadziwieniem powzięła wiadomość, że w dniach 11–12 października rb. odbyła się uroczystość przeniesienia z kościoła w Jędrzejowie do katedry sandomierskiej relikwii błogosławionego Wincentego Kadłubka, i że na tej uroczystości znajdowało się 80 duchownych i przeszło 13 000 ludu pobożnego". Pod pretekstem troski o bezpieczeństwo uczestników tego zgromadzenia urzędnicy żądali wyjaśnień, co było powodem, że biskup sandomierski nie uprzedził władz administracyjnych o planowanym wydarzeniu oraz nie oczekiwał na uzyskanie odpowiedniego zezwolenia[62].

Bp Goldtmann udzielił odpowiedzi dopiero 6 lutego 1846 r., tłumacząc, że relikwie do Sandomierza zostały przywiezione prywatnie, cały czas znajdowały się w domu biskupim, a dopiero w wigilię wspomnienia bł. Wincentego jeden z kapłanów przewiózł je do Włostowa. Ponadto biskup sandomierski skorygował nieścisłość zawartą w „Pamiętniku Religijno-Moralnym", informując, że w procesji brało udział prawdopodobnie więcej niż 80 duchownych, jednak zdecydowana większość z nich na co dzień mieszka i pracuje w Sandomierzu. Kapłanów spoza miasta było

[57] AKKKS, sygn. 247, k. 209v.

[58] *Wiadomość o uroczystym obchodzie przeniesienia relikwij…*, art. cyt., s. 534.

[59] Na jego temat: zob. J. Wiśniewski, *Katalog prałatów…*, dz. cyt., s. 94–95; B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny…*, t. 2, dz. cyt., s. 42–43; Na temat przywileju używania infuły przez proboszczów klimontowskich: zob. W. Wójcik, *Powstanie i wygaśnięcie kapituły w Klimontowie*, „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik prawno-historyczny" 4 (1961), nr 1–4, s. 35–77.

[60] *Wiadomość o uroczystym obchodzie przeniesienia relikwij…*, art. cyt., s. 533.

[61] AKKKS, sygn. 247, k. 210r.

[62] ADS, KDwS, sygn. PS-355, s. 43–44.

zaledwie kilku, przybyli zaś z sąsiednich parafii. Ponadto wyraził swoje zaskoczenie liczbą przybyłych wiernych, którzy 11 października pomimo ulewnie padającego od rana deszczu zaczęli gromadzić się w nadzwyczajnej ilości. Jego zdziwienie miało być tym większe, że nie nakazywał rozgłaszać tych uroczystości (!) i spodziewał się, że oprócz miejscowych parafian więcej osób raczej nie przybędzie. Na swoje usprawiedliwienie przywołał fakt, że widząc napływające rzesze wiernych, zwrócił się zarówno do władz administracyjnych, jak i wojskowych w Sandomierzu, aby czuwały nad bezpieczeństwem i porządkiem. Co też – jak stwierdził – udało się zapewnić[63].

Bp Goldtmann odparł też argument o niepoinformowaniu władz. KRSWiD wiedziała o planowanych uroczystościach, gdyż niedługo przed ich terminem za jej pośrednictwem wyjednał łaskę odpustu w Stolicy Apostolskiej. Poza tym sprowadzenie relikwii i odpust miały nie podlegać kategorii nabożeństw misyjnych (a co za tym idzie – nie obowiązywał ich przepis o wymaganej zgodzie ze strony władz rosyjskich)[64]. W związku z powyższymi faktami nie widział on potrzeby, by prosić o pozwolenie przy tak skromnie planowanych obchodach. Odpowiedź zakończył prośbą, aby KRSWiD zechciała poprzestać na tych wyjaśnieniach oraz nie osłabiała zaufania, którym go darzy[65].

Konsekwencje ze strony władz zaborczych okazały się znikome, być może miała na to wpływ opinia o lojalności wobec władz rosyjskich, jaka panowała o bp. Goldtmannie. Dwudziestego trzeciego marca 1846 r. dyrektor Wydziału Wyznań KRSWiD Wincenty Kozłowski pouczył biskupa sandomierskiego, aby w przyszłości „przed zarządzeniem jakiej niezwyczajnej uroczystości kościelnej, jak np.: sprowadzenia z jednego miejsca na drugie relikwii świętych, obrazów, poświęceń kościołów lub kaplic, itp. zechciał o tem Komisji Rządowej wcześniej donieść, dla wydania potrzebnych w takim razie dyspozycji właściwej władzy policyjnej, aby mająca mieć miejsce uroczystość z należytym porządkiem i przyzwoitością odbytą została"[66].

Sprowadzenie relikwii oprócz wspomnianych wyżej reperkusji miało również swoje pozytywne następstwa. Po sandomierskich uroczystościach wzrosło zainteresowanie osobą bł. Wincentego. Świadczy o tym m.in. opublikowany w „Pamiętniku Religijno-Moralnym" na wpół panegiryczny tekst autorstwa Wincentego H. Gawareckiego[67], jak też upowszechnienie się po 1845 r. mosiężnych medalików

[63] ADS, KDwS, sygn. PS-355, s. 41–42, 45.

[64] W ramach uzasadnienia swojego stanowiska bp Goldtmann podał następujące argumenty: sprowadzenie relikwii trwało tylko jedną dobę, ludzie nie byli poprzez kurendę o nim informowani (!), oprócz sześciu lub ośmiu obcych kapłanów obecne było tylko duchowieństwo miejscowe i oprócz kilku panegirycznych, odnoszących się do moralności, nie głoszono kazań misyjnych.

[65] ADS, KDwS, sygn. PS-355, s. 41–42, 45.

[66] ADS, KDwS, sygn. O-226, s. 42.

[67] W.H. Gawarecki, *Wincenty Kadłubek. Wspomnienie historyczne,* „Pamiętnik Religijno-Moralny. Czasopismo ku zbudowaniu i pożytkowi tak duchownych jako i świeckich osób" 10 (1846), nr 4, s. 289–304.

z podobizną Wincentego Kadłubka[68]. Ponadto w drugiej połowie XIX w. na terenie cmentarza okalającego katedrę wzniesiona została kamienna figura bł. Wincentego trzymającego księgę[69].

Zakończenie

Przytoczony materiał źródłowy wskazuje, że bezpośrednim motywem decyzji o sprowadzeniu relikwii bł. Wincentego Kadłubka do Sandomierza była próba ożywienia życia religijnego wśród wiernych świątyni katedralnej. Jednak fakt, że wybrano relikwie właśnie tego, a nie innego błogosławionego lub świętego, dobitnie świadczy o nieprzerwanym kulcie i pamięci, które trwały w Sandomierzu.

Oficjalne działania mające na celu sprowadzenie relikwii bł. Wincentego zajęły niewiele ponad dwa tygodnie. Przedstawiony materiał źródłowy wspomina jednak również o wcześniejszych, pozaurzędowych staraniach, które – jak się wydaje – znacznie przyśpieszyły ten proces.

Dla omówionych uroczystości jest charakterystyczne, że nie zachowały się nawet najmniejsze informacje o bramach triumfalnych ani o innych dekoracjach efemerycznych, tak popularnych na ziemiach polskich w nowożytności, ale obecnych w Sandomierzu również po odzyskaniu przez Polskę niepodległości[70]. Taki stan rzeczy spowodowany jest zapewne tym, że z powodu pośpiechu, jak też chęci niezwracania uwagi władz zaborczych z wykonania takowych po prostu zrezygnowano[71]. Wydaje się, że w podobnym tonie należy odczytać datę zaproszenia na pla-

[68] Był to medalik ośmioboczny, odlew mosiężny, posrebrzany o wymiarach 39 na 45 (zapewne milimetrów). Awers ukazuje z lewej strony Madonnę z dzieciątkiem na obłokach, z prawej zaś sylwetkę zakonnika w habicie. Jego głowa otoczona jest promienistą aureolą, w prawej dłoni trzyma nieproporcjonalnie wielką lilię. Pod jego stopami znajdują się pastorał i mitra. W otoku umieszczone zostały litery: B – VINC – KADLVBEK. Rewers zawiera centralnie położony wizerunek Maryi z dzieciątkiem na kolanach. Po lewej stronie znajdują się dwie postacie, z czego ta powyżej, w aureoli – to zapewne św. Józef. Z prawej strony za dzieciątkiem Jezus znajduje się trzecia postać, prawdopodobnie bł. Wincenty Kadłubek. Zob. *Medale religijne odnoszące się do Kościoła katolickiego we wszystkich krajach dawnéj Polski w zbiorze dra med. T. Rewolińskiego*, oprac. T. Rewoliński, Kraków 1887, s. 34, Tabl. XXI; K. Jarkiewicz, *Medalik jako signum servitutis i numisma sacrum. Charakterystyka szczegółowa w obszarze polskiej wytwórczości*, w: *Terra Culturae. Obszary, transfery, recepcje kultury. Studia oraz szkice o kulturze i historii*, red. Ł. Burkiewicz, Kraków 2018, s. 406.

[69] K.J. Czyżewski, M. Walczak, *Ikonografia błogosławionego*…, art. cyt., s. 223; U. Stępień, T. Giergiel, *Bazylika katedralna…,* dz. cyt., s. 13.

[70] A. Rewera, *Obchód 700-letniej rocznicy…*, art. cyt, s. 8–9.

[71] Na temat nowożytnej architektury efemerycznej: zob. A.J. Baranowski, *Koronacje wizerunków maryjnych w czasach baroku. Zjawisko kulturowe i artystyczne*, Warszawa 2003, s. 123–133; A. Betlej, *Oprawy artystyczne uroczystości okazjonalnych we Lwowie w XVIII wieku. Próba rekonesansu*, w: *Velis quod possis. Studia z historii sztuki ofiarowane Profesorowi Janowi Ostrowskiemu*, Kraków 2016, s. 59–65; A. Dworzak, *Osiemnastowieczne uroczystości z udziałem cudownych obrazów na terenie województwa bełskiego. Zarys problematyki*, „Rocznik Historii Sztuki" 45 (2020), s. 109–138.

nowane uroczystości sandomierskich władz administracyjnych i wojskowych. Data pisma 4 października 1845 r. (sobota), to z jednej strony termin, który jak się wydaje wciąż nie uchybia wzajemnym relacjom, a z drugiej strony pozostawia sandomierskim władzom zaborczym niewystarczającą ilość czasu na zasięgnięcie opinii u przełożonych i na podjęcie efektywnych kontr działań.

Bp Józef Goldtmann w literaturze uchodzi za ordynariusza silnie podporządkowanego władzom zaborczym, jednak przykład sprowadzenia relikwii bł. Wincentego pokazuje, że dla celów duszpasterskich gotów był postąpić wbrew polityce władz rosyjskich. Ponadto w tej konkretnej sytuacji wykorzystał sympatię, jaką darzyli go zaborcy, a w korespondencji z KRSWiD skłonny był posłużyć się niewielką dozą ironii.

Warto podkreślić, że dotychczas w literaturze nie były znane dane wszystkich osób, które brały aktywny udział w pozyskaniu relikwii, począwszy od otwarcia trumny w kościele pocysterskim w Jędrzejowie, aż po procesję, która wprowadziła relikwie bł. Wincentego do katedry sandomierskiej. Informacje te znacząco poszerzają i uzupełniają dziewiętnastowieczny przekaz zawarty w „Pamiętniku Religijno-Moralnym".

Kult bł. Wincentego Kadłubka w katedrze sandomierskiej, a szerzej także w miejscowej diecezji z pewnością zasługuje na pogłębione studia. Można żywić nadzieję, że niniejszy przyczynek omawiający sprowadzenie relikwii bł. Wincentego do Sandomierza stanie się impulsem do dalszych badań.

Na zakończenie warto zaznaczyć, że sprowadzone w 1845 r. relikwie bł. Wincentego Kadłubka umieszczone w relikwiarzu na dedykowanym mu ołtarzu niespełna 150 lat później (tj. w 1981 r.) zostały skradzione z katedry sandomierskiej. Ponowne sprowadzenie relikwii z klasztoru jędrzejowskiego do wspomnianej katedry nastąpiło 10 października 1982 r.[72]

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Diecezji Sandomierskiej

Kuria Diecezjalna w Sandomierzu

Akta rozporządzeń normalnych, sygn. O-226.

Akta parafii Narodzenia NMP w Sandomierzu 1845–1944, sygn. PS-355.

[72] K. Świżek, *Błogosławiony Wincenty Kadłubek…*, dz. cyt., s. 73. Ósmego marca 2001 r. w jędrzejowskim klasztorze pobrano kolejne cząstki relikwii przeznaczonych m.in. dla diecezji sandomierskiej. Tym razem trafiły one do Włostowa oraz do parafii św. Kazimierza Królewicza w Ostrowcu Świętokrzyskim. A. Jakóbczak, *Z życia diecezji*, KDS 94 (2001), nr 9–10, s. 433; A. Lis, *Homo literatus…*, dz. cyt., s. 23.

Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu.

Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu

Akta kapituły katedralnej sandomierskiej dotyczące urządzeń kapituły, nominacji jej członków, etatów i funduszów, sygn. 247.

Źródła drukowane

Kazanie miane w katedrze sandomierskiej, w czasie uroczystości przeniesienia relikwij błogosławionego Wincentego Kadłubka, „Pamiętnik Religijno-Moralny. Czasopismo ku zbudowaniu i pożytkowi tak duchownych jako i świeckich osób" 9 (1845), nr 12, s. 534–544.

Medale religijne odnoszące się do Kościoła katolickiego we wszystkich krajach dawnéj Polski w zbiorze dra med. T. Rewolińskiego, oprac. T. Rewoliński, Kraków 1887.

Rituale Romanum. Pauli V Pontificis Maximi jussu editum aliorumque pontificum cura recognitum atque auctoritate SSMI D. N. Pii Papae XI ad normam Codicis juris canonici accommodatum. Ecclesiis Poloniae adaptatum et ab eodem SSMO D. N. Pio Papa XI aprobatum, Katowice 1927.

Spis Dzieł Sztuk Pięknych na Wystawę Publiczną w Warszawie w roku 1845 dostawionych, Warszawa 1845.

Szkice o Kadłubku. Kazanie z 1845 r. z okazji przeniesienia relikwii bł. Wincentego Kadłubka z Jędrzejowa do katedry NMP w Sandomierzu, do druku podał A. Lis, „Kronika Diecezji Sandomierskiej" 101 (2008), nr 1–2, s. 134–144.

Wiadomości zagraniczne, „Gazeta Krakowska" (1845), nr 169 z 25 VII 1845 r., s. 1.

Wiadomości zagraniczne, „Gazeta Krakowska" (1845), nr 175 z 1 VIII 1845, s. 1.

Wiadomość o uroczystym obchodzie przeniesienia relikwii błogosławionego Wincentego Kadłubka, z klasztoru Jędrzejowskiego do katedry Sandomierskiej, „Gazeta Kościelna", 4 (1846), nr 16 z 20 IV 1846, s. 127–128.

Wiadomość o uroczystym obchodzie przeniesienia relikwii błogosławionego Wincentego kadłubka z klasztoru jędrzejowskiego do katedry sandomierskiej (*11–12 X 1845*), do druku podał K.R. Prokop, w: *Mistrz Wincenty Kadłubek. Człowiek i dzieło, pośmiertny kult i legenda. Materiały sesji naukowej – Kraków, 10 marca 2000*, red. K.R. Prokop, Kraków 2001, s. 121–122.

Wiadomość o uroczystym obchodzie przeniesienia relikwij błogosławionego Wincentego Kadłubka z klasztoru jędrzejowskiego do katedry sandomierskiej, „Pamiętnik Religijno-Moralny. Czasopismo ku zbudowaniu i pożytkowi tak duchownych jako i świeckich osób" 9 (1845), nr 12, s. 531–534.

Źródła internetowe

Lesser A., *Portret Wincentego Kadłubka w stroju duchownym, według ryciny bądź obrazu*, w: *Cyfrowe Muzeum Narodowe w Warszawie*: https://fbc.pionier.net.pl/details/nh8f5l9, [dostęp: 16 XI 2022 r.].

Opracowania

Baranowski A.J., *Koronacje wizerunków maryjnych w czasach baroku. Zjawisko kulturowe i artystyczne*, Warszawa 2003.

Barycz H., *Łętowski Ludwik*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 18, *Lubomirski Aleksander – Machowski Walenty*, red. E. Rostworowski, Wrocław–Warszawa–Kraków 1973, s 361.

Betlej A., *Oprawy artystyczne uroczystości okazjonalnych we Lwowie w XVIII wieku. Próba rekonesansu*, w: *Velis quod possis. Studia z historii sztuki ofiarowane Profesorowi Janowi Ostrowskiemu*, Kraków 2016, s. 59–65.

Borowska J., *Błogosławiony Wincenty Kadłubek na łamach „Kroniki Diecezji Sandomierskiej" 1908–2010*, Sandomierz 2013, praca magisterska dostępna w czytelni Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu.

Buliński M., *Monografija miasta Sandomierza*, Warszawa 1879 [reprint 2018].

Burek K., *Obecność Mistrza Wincentego w Sandomierzu*, „Zeszyty Sandomierskie" 19 (2004), s. 42.

Czyżewski K.J., Walczak M., *Ikonografia błogosławionego Wincentego Kadłubka*, „Cistercium Mater Nostra. Tradycja–Historia–Kultura" 2 (2008), nr 2, s. 215–271.

Ćwiek H., *O religijnej kulturze muzycznej Sandomierza*, „Studia Sandomierskie" 2 (1981), s. 227–238.

D. Dąbrowski, *Malarskie wyobrażenia Wincentego Kadłubka autorstwa Aleksandra Lessera (1814-1884),* „Nasza Przeszłość" 96 (2001), s. 601–617.

Dworzak A., *Fabrica Ecclesiae Sandomiriensis. Dzieje modernizacji wnętrza kolegiaty sandomierskiej w XVIII wieku w świetle źródeł archiwalnych*, Kraków 2016.

Dworzak A., *Osiemnastowieczne uroczystości z udziałem cudownych obrazów na terenie województwa bełskiego. Zarys problematyki*, „Rocznik Historii Sztuki" 45 (2020), s. 109–138.

Gawarecki W.H., *Wincenty Kadłubek. Wspomnienie historyczne,* „Pamiętnik Religijno-Moralny. Czasopismo ku zbudowaniu i pożytkowi tak duchownych jako i świeckich osób" 10 (1846), nr 4, s. 289–304.

Giergiel T., Stępień U., *Bazylika katedralna pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Sandomierzu*, Sandomierz 2014.

Jakóbczak A., *Z życia diecezji*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej" 94 (2001), nr 9–10, s. 442–433.

Jarkiewicz K., *Medalik jako signum servitutis i numisma sacrum*. *Charakterystyka szczegółowa w obszarze polskiej wytwórczości*, w: *Terra Culturae. Obszary, transfery, recepcje kultury. Studia oraz szkice o kulturze i historii*, red. Ł. Burkiewicz, Kraków 2018, s. 367–429.

Krzos B., *Przewodnik po dziejach Diecezji Sandomierskiej. Wspólna historia ziem dzisiejszej Diecezji Sandomierskiej w świetle współczesnych opracowań*, Sandomierz 2018.

Linde S.B., *Słownik języka polskiego*, t. 2, *G–Ł*, wyd. drugie poprawione i pomnożone, Lwów 1855, s. 351.

Lis A., *Homo literatus. Studia poświęcone Wincentemu Kadłubkowi*, t. 2, *Kult i dokumenty*, Sandomierz 2021.

Lis A., *Kalendarium kultu bł. Wincentego Kadłubka*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej" 107 (2014), nr 11–12, s. 825–835.

Lis A., *Parafia Włostów ośrodkiem kultu bł. Wincentego Kadłubka*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej" 101 (2008), nr 11–12, s. 765–781.

Lis A., *Świadectwo kultu bł. Wincentego z parafii Włostów. Listy do biskupa sandomierskiego*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej" 100 (2007), nr 5–6, s. 436–441.

Lis A., *Wincenty Kadłubek – bibliografia*, Sandomierz 2019.

Lis A., *Z dziejów parafii Włostów*, Sandomierz 2019.

Lis A., *Związki Mistrza Wincentego z parafią Włostów*, Lublin 2007, praca magisterska dostępna w Muzeum Diecezjalnym Dom Jana Długosza w Sandomierzu.

Łętowski L., *Katalog biskupów, prałatów i kanoników krakowskich*, t. 3, *Prałaci i kanonicy krakowscy*, Kraków 1852.

Łętowski L., *Wspomnienia pamiętnikarskie*, wyd. H. Barycz, wyd. drugie powiększone, Wrocław 1956.

Makarewicz S., *Bazylika katedralna w Sandomierzu. Przewodnik*, Sandomierz 1975.

Nitecki P., *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000, wyd. drugie poprawione i uzupełnione, Warszawa 2000.

Olszewski D., *Kult bł. Wincentego Kadłubka w Jędrzejowie*, w: *Cystersi w Polsce. W 850-lecie fundacji opactwa jędrzejowskiego*, red. D. Olszewski, Kielce 1990, s. 151–178.

Polanowska J., *Lesser Aleksander*, w: *Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających zmarłych przed 1966, malarze, rzeźbiarze, graficy*, t. 5, *Le-M*, red. M. Biernacka, Warszawa 2003, s. 54–61.

Polanowska J., *Rejchan* (*Reichan, Reychan*) *Mateusz* (*Maciej*), w: *Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających*, t. 8, *Pó–Ri*, red. U. Makowska, K. Mikocka-Rachubowa, Warszawa 2007, s. 305–307.

Rastawiecki E., *Słownik malarzów polskich tudzież obcych w Polsce osiadłych lub czasowo w niej przebywających z dołączeniem szesnastu rycin, wizerunków celniejszych artystów*, t. 2, Warszawa 1851.

Rewera A., *Obchód 700-letniej rocznicy śmierci błog. Wincentego Kadłubka w Sandomierzu*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej" 17 (1924), nr 1, s. 5–12.

Rogowska A., *Losy o. Wilhelma Ulawskiego oraz dzieje skasowanego opactwa cystersów w Jędrzejowie w latach 1835–1855*, „Hereditas Monasteriorum" 7(2015), s. 281–348.

Ryszkiewicz A., *Rejchan* (*Reichan*) *Józef*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 31, red. E. Rostworowski, Warszawa–Kraków 1988, s. 45–46.

Stabińska J., *Mistrz Wincenty*, Kraków 1973.

Stanaszek B., Nowakowski R., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w*. t. 1, *A–G*, Sandomierz 2014.

Stanaszek B., Nowakowski R., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 2, *H–Ł*, Sandomierz 2015.

Stanaszek B., Nowakowski R., Tylec P., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, *Biskupi i uzupełnienia*, Sandomierz 2019.

Stopka K., *Męczennicy sandomierscy – legenda i rzeczywistość*, „Nasza Przeszłość" 80 (1993), s. 51–99.

Świżek K., *Błogosławiony Wincenty Kadłubek. Życie – kult – modlitwy*, Jędrzejów 2007.

Wiśniewski J., *Biskupi sandomierscy*, Radom 1913.

Wiśniewski J., *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich od 1186 do 1926 r. tudzież sesje kapituły sandomierskiej od 1581 do 1866 r.*, Radom 1926.

Wójcik W., *Goldtmann Józef Joachim*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 8, *Girdywoń Michał – Gross Adam*, red. K. Lepszy, Wrocław–Kraków–Warszawa 1959–1960, s. 215–216.

Wójcik W., *Powstanie i wygaśnięcie kapituły w Klimontowie*, „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik prawno-historyczny" 4 (1961), nr 1–4, s. 35–77.

Wyrozumski J., *Kraków i Małopolska w czasach Mistrza Wincentego Kadłubka*, w: *Mistrz Wincenty Kadłubek. Człowiek i dzieło, pośmiertny kult i legenda. Materiały sesji naukowej – Kraków, 10 marca 2000*, red. K.R. Prokop, Kraków 2001, s. 13–19.

Abstrakt

Okoliczności, przebieg i następstwa sprowadzenia relikwii bł. Wincentego Kadłubka do katedry sandomierskiej w 1845 r.

W artykule opisano sprowadzenie w 1845 r. relikwii bł. Wincentego Kadłubka do katedry sandomierskiej. Na wstępie omówiono początki kultu bł. Wincentego w tej świątyni, wspomniano religijność sandomierzan pierwszej połowy XIX w., starania bp. Józefa Goldtmanna o sprowadzenie relikwii, jak również proces ich pozyskania z klasztoru jędrzejowskiego. W dalszej części opracowania zrelacjonowano wprowadzenie ich do katedry sandomierskiej, rekonstruując przebieg procesji z kościoła Reformatów do katedry oraz przebieg celebrowanych w niej uroczystości. Ostatnia

część artykułu porusza temat reperkusji ze strony władz rosyjskich, które nastąpiły po tych wydarzeniach oraz wspomina o ich pozytywnych następstwach.

Słowa kluczowe: biskup sandomierski, Cystersi, Jędrzejów, Józef Joachim Goldtmann, relikwie, Sandomierz, uroczystość, Wincenty Kadłubek, Włostów

Abstract

Circumstances, Events, and Consequences of the Relocation of the Relics of Blessed Vincent Kadlubek to Sandomierz Cathedral in 1845

The article describes the journey of the relics of Blessed Vincent Kadlubek's to Sandomierz Cathedral in 1845. The introduction discusses the origins of the cult of Blessed Vincent in this cathedral, the religiosity of Sandomierz residents of the first half of the 19th century, the efforts of Bishop Joseph Goldtmann to bring the relics to Sandomierz, as well as the process of obtaining them from the Cistercian monastery in Jedrzejow. The further part of the study describes their introduction to the Sandomierz Cathedral, reconstructing the course of the procession from the Reformate monastery church to the cathedral and the celebrations that followed. The last part of the article discusses the repercussions from the Russian authorities that followed these events as well as the positive consequences.

Keywords: Bishop of Sandomierz, Cistercians, Jędrzejów, Józef Joachim Goldtmann, relics, Sandomierz, ceremony, Vincent Kadłubek, Włostów

Studia Sandomierskie
29 (2022)

SEBASTIAN GRANICZKOWSKI
Regionalny Ośrodek Debaty Międzynarodowej w Krakowie

Elity rosyjskie wobec wydarzeń z maja 1926 r. w Polsce

Po niespełna 100 latach, jakie upłynęły od przewrotu majowego, wokół wydarzeń z 12–15 maja 1926 r. ukształtowało się wiele narracji zarówno naukowych, jak i popularnonaukowych, ale także czysto politycznych[1]. Wobec tak imponującej bibliografii praktycznie niemożliwe staje się odkrycie czegoś nowego w zakresie polskiej oceny tego czasu. Jednakże w całej dyskusji historyczno-politycznej na temat owych czterech dni zapomina się często o percepcji dwóch ówczesnych polskich sąsiadów, którzy w różnych nastrojach przyglądali się majowym wydarzeniom.

Wstępna kwerenda wykazała, że temat ten został poruszony z niemieckiej perspektywy w popularnonaukowych artykułach Rafała Kuzaka[2], opartych na fragmencie polskiego przekładu pracy amerykańskiego historyka wojskowości[3]. Podobne efekty przyniosła kwerenda wśród materiałów poświęconych rosyjskiemu oglądowi wydarzeń z maja 1926 r. w Polsce. Udało się odszukać artykuł[4] będący właściwie

[1] Wymieniono tu jedynie pięć wybranych pozycji, by potwierdzić słuszność tezy o mnogości opracowań zamachu majowego z polskiej perspektywy: *Przewrót majowy 1926 roku*, red. A. Czubiński, Warszawa 1989; A. Garlicki, *Przewrót majowy*, Warszawa 1979; T. Nałęcz, *Józef Piłsudski. Mity i rzeczywistość*, Kielce 1997; M. Romeyko, *Przed i po maju*, Warszawa 1967; C. Witkowski, *Majowy zamach stanu. Wojskowy rokosz Piłsudskiego*, Warszawa 2016.

[2] R. Kuzak, *Niemcy o zamachu majowym 1926 roku. Co napisano w tajnym raporcie na temat polskiej wojny domowej?*, wielkahistoria.pl/niemcy-o-zamachu-majowym-1926-roku-co-napisano-w-tajnym-raporcie-na-temat-polskiej-wojny-domowej [dostęp: 5 V 2022 r.]; R. Kuzak, *Zamach majowy oczami… niemieckich dyplomatów!*, ciekawostkihistoryczne.pl/2012/07/10/zamach-majowy-oczami-niemieckich-dyplomatow [dostęp: 5 V 2022 r.].

[3] R.M. Citino, *Niemcy bronią się przed Polską. Ewolucja taktyki Blitzkriegu 1918–1933*, tłum. J. Tomczak, Warszawa 2012.

[4] [pg], *Rosja sowiecka miała informacje o zamachu majowym z pierwszej ręki*, polskieradio.pl/7/179/Artykul/849286,Rosja-sowiecka-miala-informacje-o-zamachu-majowym-z-pierwszej-reki [dostęp: 5 V 2022 r.].

reklamą pracy naukowej prof. Mariusza Wołosa[5] oraz tom 39 z wydawanej przez Instytutu Pamięci Narodowej serii Dokumenty, który stał się punktem wyjścia do niniejszej pracy.

Wspomniane wydawnictwo zawiera tłumaczenia 59 dokumentów z Rosyjskiego Archiwum Państwowego Historii Społeczno-Politycznej[6], poprzedzone jedynie krótkim wstępem obu redaktorów, z czego jeden ma charakter wyjaśniająco-wprowadzający[7], drugi zaś skupia się na podejściu polskim[8]. Stąd też motywacja autora do przybliżenia na podstawie tych materiałów punktu widzenia elit rosyjskich w okresie od marca do lipca 1926 r. na wydarzenia bezpośrednio poprzedzające przewrót majowy oraz następujące w krótkim czasie po nich.

Marzec–kwiecień

Największą niepewność elit rosyjskich w miesiącach bezpośrednio poprzedzających maj 1926 r. budziło stanowisko, jakie powinna zająć Komunistyczna Partia Polski wobec zbierającego coraz większe poparcie Józefa Piłsudskiego. Z listu Maksymiliana Horwitza (ps. Henryk Walecki, Wit), można się dowiedzieć, że według członków Komitetu Centralnego KPP działania Piłsudskiego były obliczone na zapewnienie sobie neutralności działaczy komunistycznych, aby w kluczowym momencie pozyskać poparcie również wśród sympatyków tej opcji politycznej[9]. Za główne zadanie działaczy KPP Horwitz uważał również zdobycie poparcia wśród piłsudczyków przez „pracę demoralizującą", skierowaną na to, aby opowiedzieli się za wnioskiem o amnestię oraz złagodzeniem rygoru w więzieniach. W praktyce miało to oznaczać umorzenie śledztw oraz ułatwienie ucieczek z więzień. W kwestii kontaktu z samym Piłsudskim celem było prowadzenie rozmów bez wysuwania żądań, podszytych zaś manipulacją, by jego postać przestała kojarzyć się ze zwycięską wojną z Rosją, zaczęła zaś się łączyć z możliwie najlepszym zdaniem o komunistach i Związku Socjalistycznych Republik Sowieckich. KPP nie wykluczała również, że „w pewnym momencie opłaci się wsypać Piłsudskiego, wykorzystując jego związki z nami, i mieć na niego materiał kompromitujący"[10]. Trudno z tego listu wnioskować, czy już 15 marca napięcie w Polsce było tak duże, że niektóre środowiska przygotowywały się na ewentualne próby zmiany władzy i widziały w Józefie Piłsudskim jedynego człowieka zdolnego do przeprowadzenia takiego przedsięwzięcia, czy raczej partia komunistyczna chciała przygotować grunt pod

[5] M. Wołos, *O Piłsudskim, Dmowskim i zamachu majowym. Dyplomacja sowiecka wobec Polski o okresie kryzysu politycznego 1925–1926*, Kraków 2013.

[6] Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ) – Rossijskij Gosudarstwiennyj Archiw Socyalno-Politiczeskoj Istorii [dalej: RGASPI].

[7] B. Musiał, *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, w: *Przewrót majowy 1926 roku w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Dokumenty 39, Warszawa 2009, s. 11–47.

[8] J. Szumski, *„Rewolucja bez żadnych rewolucyjnych konsekwencji?" – przewrót majowy widziany z polskiej perspektywy*, w: *Przewrót majowy…*, dz. cyt., s. 48–72.

[9] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 31–39, za: *Przewrót majowy…*, dz. cyt., s. 73.

[10] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 31–39, za: *Przewrót majowy…*, dz. cyt., s. 74–75.

kolejne wybory. Niemniej bezdyskusyjny jest fakt, że za cel dezinformacji, propagandy i działań manipulacyjnych obrano sobie właśnie osobę Piłsudskiego.

Z listu Adolfa Warszawskiego (ps. Adolf Warski) z 21 marca wynika jednak, że działania te zaczęły przynosić pewne skutki. Warski planował spotkać z Kazimierzem Kierzkowskim, komendantem Związku Strzeleckiego, który miał mu proponować spotkanie z Piłsudskim oraz zapewniać, że jest przychylny zbliżeniu Polskiej Partii Socjalistycznej i KPP pod jednym warunkiem: uznania przez komunistów niepodległości państwa polskiego[11]. Warski wywnioskował ze spotkania, że piłsudczycy zaczynają powoli odwracać się od dotychczasowego zwierzchnika, poszukując na polskiej scenie politycznej alternatywy, którą z dużym prawdopodobieństwem może stać się KPP. Warto zaznaczyć, że autor listu uważał porozumienie z Piłsudskim za niemożliwe i będące jedynie „płodem dobrych, ale naiwnych zamiarów Kierz[kowskiego]"[12].

Pismo o dzień późniejsze autorstwa wspomnianego Horwitza rozstrzyga zarysowaną wyżej wątpliwość. Można stwierdzić ze 100-procentową pewnością, że w tym momencie polska scena polityczna brała już pod uwagę możliwość zmiany władzy na drodze zbrojnej, jednak jak pisze działacz KPP: „odbyłoby się to dla nas za wcześnie"[13]. Autor za dużo korzystniejsze dla komunistów uważał trwanie kryzysu politycznego, podczas którego ich wpływy się poszerzają. Kolejny list z 28 marca jedynie potwierdza tezę o przewidywaniu jakiegoś ruchu po władzę ze strony Piłsudskiego[14], niemniej ujawnia również linię polityczną, jaką KPP zamierzało przyjąć: mają to być „żądania i hasła przeciwstawiające się dążeniom Piłsudskiego i zrozumiałe dla mas: antyamerykańskie i antybrytyjskie"[15].

Na wszystkie te doniesienia z Polski Józef Stalin zareagował 25 marca. Z protokołu nr 17 z posiedzenia Politbiura Komitetu Centralnego Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików), adresowanego do Grigorija Zinowiewa, Grigorija Cziczerina, Feliksa Dzierżyńskiego, Klimenta Woroszyłowa i Wacława Boguckiego, opatrzonego klauzulą „ściśle tajne", wynika, że zdecydował on o utworzeniu stałej Komisji ds. Polskich złożonej z adresatów protokołu. Jej przewodniczącym miał zostać Zinowiew[16]. Pierwsze posiedzenie owej komisji odbyło się pięć dni po decyzji Stalina, przy czym oprócz osób wskazanych przez niego w protokole wziął w nim udział jeszcze członek KC KPP Julian Leszczyński[17]. Z ważniejszych postanowień komisji można wymienić: mianowanie Boguckiego stałym sekretarzem komisji oraz zlecenie mu zorganizowania systematycznego gromadzenia informacji

[11] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 233–236, za: *Przewrót majowy…*, dz. cyt., s. 82–84.

[12] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 233–236, za: *Przewrót majowy…*, dz. cyt., s. 85–86.

[13] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 31–39, za: *Przewrót majowy…*, dz. cyt., s. 75.

[14] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 31–39, za: *Przewrót majowy…*, dz. cyt., s. 76–77.

[15] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 31–39, za: *Przewrót majowy…*, dz. cyt., s. 77.

[16] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 2, za: *Przewrót majowy…*, dz. cyt., s. 87–88.

[17] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 3, za: *Przewrót majowy…*, dz. cyt., s. 89.

o Polsce[18], następnie zlecenie Cziczerinowi rozpoznania wśród stronników Piłsudskiego[19], a co najważniejsze, postanowiono, co następuje: „W związku ze szczególnym znaczeniem dla teraźniejszej Polski rezolucji IV Konferencji KPP w kwestii niepodległości konieczne jest opublikowanie odpowiedniego dokumentu z WKP(b) w tej sprawie, który powinien przyciągnąć uwagę szerokich pracujących mas Polski"[20]. Widać więc wyraźnie, że z końcem marca Moskwa żywo interesowała się kwestią niepodległości Polski, ponieważ na horyzoncie pojawiła się szansa oddolnego przejęcia władzy przy pomocy KPP, czemu w opinii Moskwy przeszkodzić mógł jedynie Piłsudski i jego stronnictwo.

Zresztą tezę tę potwierdza memorandum KC KPP z propozycją zawarcia sojuszu z Piłsudskim, opublikowane również 30 marca przez polskich komunistów. Prawdopodobny autor memorandum, Adolf Warszawski[21], przekonuje z jednej strony, że Piłsudskiego uważano za „oczywistego wroga ludu pracującego" i że „dla życia politycznego umarł, jest zerem i żadnej roli odgrywać nie może", niemniej z drugiej strony okazuje się, że „ma ogromną ilość zwolenników", „jest otoczony nimbem wodza ludu", a jakby tego było mało, to „może stać się czynnikiem, który rozrusza rozpęd mas"[22]. W myśl tego memorandum KPP Piłsudski miał się stać narzędziem partii, która wykorzysta jego poparcie, dzięki niemu się wybije, później zaś zdyskredytuje go i będzie już rządzić samodzielnie. Najlepiej oddaje to cytat: „To, że my [KPP] uważamy Piłsudskiego za człowieka skończonego, to jeszcze niczego nie dowodzi. Masy uważają inaczej i otaczają go swoim zaufaniem, i to jest dla nas miarodajne"[23].

Tego, że opinia o Piłsudskim jako „człowieku skończonym" o dużym poparciu mas, a także tracącym poparcie wśród swoich dotychczasowych stronników znalazła poklask wśród komunistów polskich, dowodzi także list Horwitza z 4 kwietnia, który wyraża się o Polskim Stronnictwie Ludowym „Wyzwolenie" jako o partii w rozkładzie, a co więcej – jedynej podporze Piłsudskiego wśród partii politycznych[24].

Jednak, co intrygujące, zupełnie inna narracja przebija z informacji skierowanej do KC KPP przez Boguckiego w sprawie posiedzenia Komisji ds. Polskich. Autor zwraca uwagę na fakt, że Piłsudski jest niebezpieczny z powodu swoich dobrych stosunków z Anglią, z armią, a także z większością sceny politycznej, a jego dojście do władzy mogłoby się skończyć katastrofą dla ZSRS z uwagi na możliwe powiązania zagraniczne. W związku z tym należy prowadzić kampanię demaskującą Piłsudskiego i zmniejszać jego poparcie wśród społeczeństwa[25]. Wskazuje na to również pieczołowitość i szczegółowość rozpoznania prowadzonego przez OGPU[26] w sprawie wpływów i zwolenników Piłsudskiego w polskiej armii[27].

[18] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 3, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 89–90.
[19] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 3, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 90.
[20] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 3, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 90.
[21] Więcej także o jego negatywnych ocenach w oczach Kremla: zob. RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 49, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 111; RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 4, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 112.
[22] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 61–62 i n., za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 89–93.
[23] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 61–62 i n., za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 95.
[24] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 31–39, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 77.

Widać wyraźnie, że przełom marca i kwietnia upłynął pod znakiem badania sytuacji oraz przyjęcia ze strony KC KPP oraz KC WKP(b) tezy, że Piłsudski może przygotowywać się do przejęcia władzy. Jednakże w podejściu do owego potencjalnego ruchu rysuje się znacząca różnica. Polscy komuniści postrzegali Piłsudskiego jedynie jako narzędzie do wszczęcia rewolty, zebrania poparcia mas oraz przejęcia władzy. Przy tym wszystkim uważali go jednak za człowieka wypalonego, bez widoków na dalsze rządzenie – którego łatwo będzie się pozbyć bez utraty poparcia społecznego. Z kolei z Moskwy wychodzi zupełnie inny obraz Piłsudskiego. W ustaleniach rosyjskich jawi się on jako człowiek niebezpieczny, zdolny do przejęcia władzy oraz dobrego jej spożytkowania, co może się wiązać z wielkim problemem dla ZSRS.

Maj

Już 1 maja okazało się, że komuniści polscy, ale także rosyjscy mylili się w wielu kluczowych kwestiach. W liście z 3 maja, najprawdopodobniej autorstwa Aleksandra Danieluka-Stefańskiego (ps. Olek), opisującym demonstracje, które przerodziły się w starcie zwolenników PPS ze sprzymierzeńcami KPP, autor przekonuje, że Moskwa pochopnie uwierzyła w mit o utracie wpływów przez PPS oraz przeceniła własne zaplecze polityczne[28]. Co prawda, KPP pocieszało się faktem, że „najważniejsze ośrodki nie zawiodły"[29], jednak równocześnie zauważono brak poparcia kolejarzy Kolei Warszawsko-Wiedeńskiej oraz pracowników Centralnych Warsztatów Lotniczych[30]. List kończy się zachętą dla Międzynarodówki Komunistycznej do publicznego potępienia PPS oraz do powtórnego zachęcenia robotników, aby przystępowali do KPP[31].

W podobnym tonie jest utrzymany list napisany najprawdopodobniej przez Kazimierza Cichowskiego, który z kolei zwraca uwagę bolszewików na fakt, że kadry komunistów polskich tracą kapitał ludzki oraz poparcie w kraju, a tendencja taka ma się utrzymywać od kilku lat[32]. Jako powód takiego stanu rzeczy autor podał wyzysk,

[25] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 50, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 101–103.
[26] Объединённое государственное политическое управление (ОГПУ) – Zjednoczony Państwowy Zarząd Polityczny.
[27] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 43–48, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 104–110.
[28] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 52–53, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 113.
[29] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 52–53, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 113.
[30] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 52–53, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 113.
[31] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 52–53, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 115.
[32] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 54, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 116.

który działacze KPP stosują wobec swoich własnych pracowników, a jego najbardziej jaskrawym wyrazem jest fakt, „że pracownicy nasi chodzą bez palt”[33].

Jeśli chodzi o sam przewrót majowy, to wywiad zagraniczny (INO) OGPU sporządził raport z wydarzeń już 12 maja. Za pierwsze kroki Piłsudskiego w kierunku przejęcia władzy uznano narady sztabu z PPS już w połowie kwietnia, a także wyjazd Piłsudskiego do Wilna, Grodna i Lidy na rozmowy z gen. Edwardem Śmigłym-Rydzem, gen. Stefanem Dębem-Biernackim oraz gen. Leonem Piotrem Berbeckim[34]. Jednocześnie raport wskazywał, że gdyby wszystko poszło zgodnie z zamierzeniem Piłsudskiego, to przewrót mógł odbyć się już 3 maja i trwać znacznie krócej, jednakże rząd nie podał się do dymisji[35].

Warto w tym miejscu odnotować, że według INO OGPU odsunięcie strzelców od bezpośredniego udziału w wydarzeniach uznano za sukces propagandy komunistycznej[36]. Ile w tym szczególe prawdy, a ile propagandy i samozadowolenia, pozostanie prawdopodobnie kwestią nierozstrzygniętą.

W reakcji na raporty opisujące wydarzenia w Warszawie Zinowiew na polecenie Stalina[37] określił jako „niedopuszczalne” zarówno poparcie Piłsudskiego, jak i zachowanie neutralności. Stwierdził, że polscy komuniści powinni przyczynić się do zaostrzenia sytuacji i doprowadzić do starć z endecją, monarchistami i PSL[38], a równocześnie w postulatach KPP miało się pojawić wezwanie PPS do wspólnej walki, tak by skłócić ze sobą jak najwięcej sił polskiej sceny politycznej[39].

Wobec zdecydowanej odmowy Piłsudskiego i PPS w sprawie utworzenia jednego frontu działań Politbiuro oraz Prezydium Centralnej Komisji Kontroli zaleciły KPP zwrócenie się przeciw niemu, ale także wykorzystanie jego postawy do zniechęcenia do PPS społeczeństwa, a zwłaszcza robotników. Polscy komuniści od tej pory mieli operować hasłem jedności. Odpowiedzialnym za kampanię prasową w sprawie polskich wydarzeń uczyniono Nikołaja Bucharina[40].

Widać więc wyraźnie, jak elity Kremla płynnie przechodziły ze stanowiska o wznieceniu walki na wszystkich możliwych frontach do stanowiska o konieczności głoszenia jedności oraz zbierania kapitału politycznego wśród robotników popierających PPS. Takie posunięcia polityczne mogły świadczyć o tym, że Politbiuro wyczuło możliwość przeprowadzenia rewolucji w Polsce wraz z PPS, ale nie samodzielnie. Dlatego też można przypuszczać, że KPP wcale nie miała aż takiego poparcia, o jakim starała się przekonać społeczeństwo. Z kolei Moskwa próbowała przyłączyć się do najsilniejszego ugrupowania, które w ciągu kilku dni miało przejąć

[33] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 54, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 116.
[34] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 56–56v, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 122–123.
[35] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 56–56v, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 124–125.
[36] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 56–56v, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 124.
[37] RGASPI, f. 76, op. 3, d. 364, k. 38, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 126.
[38] RGASPI, f. 76, op. 3, d. 364, k. 38–41, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 127.
[39] RGASPI, f. 76, op. 3, d. 364, k. 38–41, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 128–129.
[40] RGASPI, f. 17, op. 162, d. 3, k. 74–75, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 130–131.

władzę, a kiedy to się nie udało, nakazała polskim komunistom przejście do defensywy, jednocześnie zalecając możliwie maksymalne osłabienie stronnictwa Piłsudskiego, naturalnie wzmacniając przy tym własne.

Na taki stan rzeczy wskazywałyby również dwa pisma Henryka Lauera do Feliksa Dzierżyńskiego, oba napisane po 25 maja. W pierwszym wzywa on do wstawienia się na forum międzynarodowym za KPP[41], w drugim do poszukiwania odpowiedzialnych za zły stan partii i jej poparcia wśród społeczeństwa w KC, oczywiście takie dochodzenie mieliby przeprowadzić „rosyjscy towarzysze”[42].

Na te doniesienia Moskwa zareagowała na posiedzeniu Politbiura KC WKP(b) 27 maja. Można dostrzec w tym protokole pewne znamiona obawy przed możliwością dalszego wzmocnienia władzy Piłsudskiego w Polsce. Kreml nakazał KPP „pod żadnym warunkiem niegłosowanie za kandydaturą Piłsudskiego na prezydenta”[43]. Dodatkowo wskazano Josifa Tarszisa (ps. Józef Piatnicki, tow. Łańcucki) jako kandydata, który może odebrać Piłsudskiemu najwięcej poparcia wśród wyborców[44].

Jednak znacznie bardziej wymowne były kroki podjęte przez Kreml w celu zabezpieczenia interesów ZSRS zarówno w kraju, jak i na arenie międzynarodowej. Po pierwsze, Bucharin miał doprowadzić do napisania artykułu zagranicznego korespondenta dla „Prawdy”, który by skrytykował wydarzenia w Polsce[45]. Po drugie, Ludowy Komisariat Spraw Zagranicznych miał zamieścić w prasie zagranicznej, a następnie opublikować jako przedruk w prasie krajowej informację „o propozycji polskiego rządu dla Łotwy i Litwy o sojuszu przeciwko ZSRS. Opracowanie artykułu polecono tow. Cziczerinowi „z dotrzymaniem wszelkiej ostrożności”[46].

Można zauważyć tutaj intrygującą tendencję ZSRS do odsuwania się od KPP będącej niejako przegranym projektem. Właściwie jedyne zlecone zadanie to niegłosowanie na Piłsudskiego, co jeszcze uwypuklił Wiaczesław Mołotow 31 maja: „Do KC Komunistycznej Partii Polski. Głosowanie na Piłsudskiego uważamy za przestępstwo”[47]. Znacznie więcej kroków obliczonych na zabezpieczenie WKP(b) miało na celu zdyskredytowanie postaci Piłsudskiego i jego rządu pod pretekstem dążenia przez niego do konfliktu na skalę międzynarodową. Prawdopodobnie kroki te miały usprawiedliwić Moskwę w razie zbrojnej interwencji w Polsce.

Możliwość pewnej ingerencji Moskwy w sprawy w Polsce przybliżyła się znacznie w ostatnich dniach maja i na początku czerwca. Trzydziestego maja sekretarz KPP Aleksander Danieluk-Stefański wysłał do Komisji ds. Polskich list,

[41] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 20–21, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 132–134.
[42] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 22–23, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 135–137.
[43] Za: RGASPI, f. 17, op. 162, d. 3, k. 77–79, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 138.
[44] RGASPI, f. 17, op. 162, d. 3, k. 77–79, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 138.
[45] RGASPI, f. 17, op. 162, d. 3, k. 77–79, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 139. Rzeczony artykuł ostatecznie został napisany przez Ernsta Thälmanna z Komunistycznej Partii Niemiec.
[46] RGASPI, f. 17, op. 162, d. 3, k. 77–79, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 139.
[47] RGASPI, f. 17, op. 162, d. 3, k. 83–84, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 141.

w którym poinformował o sprzeciwie wobec zakazu głosowania na Piłsudskiego[48]. Drugiego czerwca Zinowiew w liście do Dzierżyńskiego nazwał „błąd popełniony przez polski KC" oburzającym[49]. Powstał nawet projekt listu do KC KPP, w którym donoszono o kryzysie w kierownictwie partii oraz przeprowadzono krytykę poparcia dla Piłsudskiego jako „prawicowego błędu" KPP[50]. Projekt listu uznano jednak za niedopracowany i uchylono[51].

Czerwiec–lipiec

Czerwiec rozpoczął się dla działaczy KPP niezbyt pomyślnie. Józef Stalin zabrał głos w ich sprawie na zebraniu robotników w Gruzji. Padły liczne słowa o błędach dyskredytujące podejście partii do wydarzeń majowych, ale także samą postać Piłsudskiego jako niegodną poparcia[52]. W reakcji na krytykę Moskwy KPP ugięła się i zaczęła zmieniać stanowisko. Widać to w dwóch projektach rezolucji: Adolfa Warskiego oraz Juliana Leszczyńskiego, w których Piłsudski ze sprzymierzeńca wartego głosu staje się kapitalistycznym dyktatorem dążącym do obalenia demokracji[53].

Obrawszy ten tok myślenia, KPP szybko postarała się o sprostowanie swojej dotychczasowej polityki w oczach Kremla. Wacław Bogucki oraz Roman Turiański złożyli oświadczenie o przyznaniu się do błędu, którym było głoszenie poparcia dla Piłsudskiego, a także zawoalowane przeprosiny dla Moskwy[54].

Kiedy linie ideologiczne KPP i WKP(b) ponownie spotkały się w jednym punkcie – i ponownie był to punkt promowany przez Moskwę – przyszedł czas na analizę dalszej polityki Józefa Piłsudskiego. Już 11 czerwca Dział Informacji Dyplomatycznej Ludowego Komisariatu Spraw Zagranicznych wystosował do Dzierżyńskiego ściśle tajne pismo o przewidywanym programie Piłsudskiego. Zaznaczano w nim, że powoła on nowy silny rząd, którego celem ma być szybkie podniesienie kraju z trudnej sytuacji gospodarczej, lecz wybory zostaną przeprowadzone dopiero pod koniec 1926 lub na początku 1927 r., a co mogło zaskakiwać – Piłsudski nie miał zamiaru kierować się w tej sprawie wytycznymi PPS[55]. Raport określał także stosunki dyplomatyczne z najważniejszymi państwami na mapie Europy, kolejno: z Francją jako ambiwalentne, z Anglią jako dobre – zaznaczano tutaj zrozumienie Londynu

[48] Więcej: zob. RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 63–68, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 143–148.
[49] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 5–8, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 158.
[50] Więcej: zob. RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 9–17, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 162–168.
[51] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 18–19, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 169–170.
[52] J. Stalin, *Dzieła*, t. 8, Warszawa 1950, s. 176.
[53] Więcej: zob. RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 106–115, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 177–184; RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 121–125, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 185–189.
[54] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 126–130, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 196–200.
[55] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 71–77, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 207.

dla przewrotu, a także poparcie dla projektu silnej polskiej armii, z Niemcami jako nieuregulowane, ale z perspektywą na poprawę[56]. Dalej zaznaczono, że Polska nie dostrzega zagrażającego jej niebezpieczeństwa ze strony ZSRS nie oraz sama nie żywi żadnych agresywnych zamiarów[57].

Na potwierdzenie tych zdań zastępca kierownika Zarządu Wywiadu Armii Czerwonej Aleksandr Nikonow 27 czerwca przesłał Dzierżyńskiemu szczegółowe dane wywiadowcze o gotowości polskiej armii, tj. o liczebności armii z podziałem na wojska lądowe i marynarkę wojenną oraz ocenę rezerwistów, a także opinię o szkoleniu i faktycznej zdolności bojowej[58]. Przesłano również tablice z danymi o przemyśle zbrojeniowym, a także maksymalnej zdolności technicznej[59]. Raport zakończono opinią, że „Polska nie jest przygotowana do prowadzenia samodzielnej wojny z ZSRS […]. W przypadku otrzymania wszechstronnej pomocy ze strony wielkich mocarstw polskie wojsko […] należy traktować jako poważnego przeciwnika Armii Czerwonej"[60].

Mimo tych danych 8 lipca Gienrich Jagoda nakazał dokonać wielu poprawek w funkcjonowaniu Armii Czerwonej[61], natomiast 11 lipca Dzierżyński wysłał do Stalina notatkę informującą o skupieniu się Piłsudskiego na wojsku i dyplomacji, ale także o potencjalnym wsparciu, którego Włosi mieli udzielić Rumunii, wzmożonej aktywności białogwardzistów oraz niepomyślnych rokowaniach „spraw z Persją i Afganistanem"[62]. Ponadto Dzierżyński szacował, że Piłsudski może zaatakować ZSRS w 1927 r.[63] Już 14 lipca autor notatki został wezwany do szczegółowego zreferowania zagrożenia wojną ze strony polsko-angielskiej[64], co miał zamiar zrobić 21 lipca, jak wynika z raportów Lauera[65], jednak 20 lipca dostał zawału serca i zmarł kilka godzin później. Z notatki sekretarza OGPU datowanej na 21 lipca wynika, że w okresie bezpośrednio poprzedzającym zgon Lauer stawiał dość odważne tezy dotyczące „otwarcia kart" w sprawach wewnątrzpartyjnych, a także zarzucał brak wizjonerstwa osobom, które nie wierzyły w możliwość ataku ze strony Polski i Anglii[66].

[56] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 71–77, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 209–210.
[57] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 71–77, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 211.
[58] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 185–193, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 248–252.
[59] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 185–193, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 253–255.
[60] RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 185–193, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 257.
[61] Więcej: zob. RGASPI, f. 76, op. 3, d. 364, k. 64–69, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 279–283.
[62] RGASPI, f. 76, op. 3, d. 364, k. 58, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 284.
[63] RGASPI, f. 76, op. 3, d. 364, k. 58, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 284.
[64] RGASPI, f. 76, op. 3, d. 364, k. 76, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 291.
[65] Więcej: zob. RGASPI, f. 76, op. 3, d. 403, k. 20–25, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 292–296.
[66] RGASPI, f. 76, op. 3, d. 403, k. 16–19, za: *Przewrót majowy*..., dz. cyt., s. 302.

Podsumowanie

Reasumując, przewrót majowy został odebrany przez ZSRS z dużym zaniepokojeniem i obawą. W pewnym momencie na przełomie maja i czerwca, kiedy elity moskiewskie stanęły wobec perspektywy utraty wpływu na KPP, można wręcz pokusić się o stwierdzenie, że w korytarze Kremla wkradł się strach. Teza ta jest oczywiście oparta na przedsięwziętych środkach dających ZSRS pretekst do uderzenia prewencyjnego. Później z kolei niepokój ten wyrażał się w stałym przygotowywaniu się do potencjalnej wojny 1927 r. nawet mimo raportów świadczących raczej na korzyść Armii Czerwonej w starciu z armią polską.

Powyższa analiza nie wyczerpuje tematu rosyjskiej perspektywy, a raczej jest zarysowaniem prawidłowości oraz pewnych zależności kształtujących się w okresie od marca do lipca 1926 r. Pokazuje również pewne zależności, a także ewoluujące relacje na linii KPP – WKP(b), które kończą się jednak ideologicznym zdominowaniem polskich komunistów przez Moskwę.

Jeśli chodzi o dalsze perspektywy badawcze, to zgromadzony materiał źródłowy można wykorzystać również do rozwijania innych wątków: ewolucji programu politycznego KPP oraz wpływu zaleceń z Kremla na jego kształt, zbadania relacji Lauer – Dzierżyński w źródłach epistolarnych, ale także uzupełnienia biografii działaczy komunistycznych, takich jak Dzierżyński, Bucharin i Zinowiew.

Bibliografia

Źródła drukowane

Rossijskij Gosudarstwiennyj Archiw Socyalno-Politiczeskoj Istorii

RGASPI, f. 17, op. 162, d. 3, k. 74–75, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 130–131.

RGASPI, f. 17, op. 162, d. 3, k. 77–79, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 138–140.

RGASPI, f. 17, op. 162, d. 3, k. 83–84, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 141–142.

RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 106–115, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 177–184.

RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 121–125, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 185–189.

RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 126–130, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 196–200.

RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 18–19, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 169–170.

RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 185–193, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 248–257.

RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 2, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 87–88.

RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 20–21, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 132–134.

RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 22–23, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 135–137.

RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 233–236, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 82–86.

RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 3, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 89–90.

RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 31–39, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 73–80.

RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 4, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 112.

RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 43–48, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 104–110.

RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 49, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 111.

RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 50, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 101–103.

RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 52–53, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 113–115.

RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 54, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 116–117.

RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 56–56v, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 122–125.

RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 5–8, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 158–161.

RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 61–62, i n. za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 91–100.

RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 63–68, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 143–148.

RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 71–77, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 206–212.

RGASPI, f. 76, op. 2, d. 58, k. 9–17, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 162–168.

RGASPI, f. 76, op. 3, d. 364, k. 38, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 126.

RGASPI, f. 76, op. 3, d. 364, k. 38–41, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 127–129.

RGASPI, f. 76, op. 3, d. 364, k. 58, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 284.

RGASPI, f. 76, op. 3, d. 364, k. 64–69, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 274–283.

RGASPI, f. 76, op. 3, d. 364, k. 76, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 291.

RGASPI, f. 76, op. 3, d. 403, k. 16–19, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 302.

RGASPI, f. 76, op. 3, d. 403, k. 20–25, za: *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Warszawa 2009, s. 292–296.

Stalin J., *Dzieła*, t. 8, Warszawa 1950.

Źródła internetowe

Kuzak R., *Niemcy o zamachu majowym 1926 roku. Co napisano w tajnym raporcie na temat polskiej wojny domowej?*, wielkahistoria.pl/niemcy-o-zamachu-majowym-1926-roku-co-napisano-w-tajnym-raporcie-na-temat-polskiej-wojny-domowej [dostęp: 5 V 2022 r.].

Kuzak R., *Zamach majowy oczami… niemieckich dyplomatów!*, ciekawostkihistoryczne.pl/2012/07/10/zamach-majowy-oczami-niemieckich-dyplomatow [dostęp: 5 V 2022 r.].

[pg], *Rosja sowiecka miała informacje o zamachu majowym z pierwszej ręki*, polskieradio.pl/7/179/Artykul/849286,Rosja-sowiecka-miala-informacje-o-zamachu-majowym-z-pierwszej-reki [dostęp: 5 V 2022 r.].

Opracowania

Citino R.M., *Niemcy bronią się przed Polską. Ewolucja taktyki Blitzkriegu 1918–1933*, tłum. J. Tomczak, Warszawa 2012.

Czubiński A., *Przewrót majowy 1926 roku*, Warszawa 1989.

Musiał B., *Przewrót majowy 1926 r. w oczach Kremla*, w: *Przewrót majowy 1926 roku w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Dokumenty 39, Warszawa 2009, s. 11–47.

Nałęcz T., *Józef Piłsudski. Mity i rzeczywistość*, Kielce 1997.

Przewrót majowy, red. A. Garlicki, Warszawa 1979.

Romeyko M., *Przed i po maju*, Warszawa 1967.

Szumski J., *„Rewolucja bez żadnych rewolucyjnych konsekwencji?" – przewrót majowy widziany z polskiej perspektywy*, w: *Przewrót majowy 1926 roku w oczach Kremla*, red. B. Musiał, J. Szumski, Dokumenty 39, Warszawa 2009, s. 48–72.

Witkowski C., *Majowy zamach stanu. Wojskowy rokosz Piłsudskiego*, Warszawa 2016.

Wołos M., *O Piłsudskim, Dmowskim i zamachu majowym. Dyplomacja sowiecka wobec Polski o okresie kryzysu politycznego 1925–1926*, Kraków 2013.

Abstrakt

Elity rosyjskie wobec wydarzeń z maja 1926 r. w Polsce

W ocenie i analizie wydarzeń z historii Polski bardzo często zapomina się o ich międzynarodowym kontekście. Podobnie przedstawia się sprawa przewrotu majowego. A zatem celem artykułu było zarysowanie punktu widzenia elit ZSRS na okres poprzedzający oraz następujący bezpośrednio po wydarzeniach z maja 1926 r. Dzięki analizie dokumentów z Rosyjskiego Archiwum Państwowego Historii Społeczno-Politycznej, zebranych i przetłumaczonych przez Instytut Pamięci Narodowej, możliwe było wykazanie, że najważniejsi politycy w Moskwie nie pozostali obojętni wobec przejęcia władzy przez Józefa Piłsudskiego, wręcz przeciwnie, przyjęli je z zaniepokojeniem. Możliwa zaś w pewnym momencie utrata wpływu na linię działań Komunistycznej Partii Polski spotkała się ze strachem, który spowodował zwiększenie agresji i nacisku na działaczy KPP, co z kolei doprowadziło do narzucenia polskim komunistom swojej linii ideologicznej.

Słowa kluczowe: przewrót majowy, Komunistyczna Partia Polski (KPP), Józef Piłsudski, Feliks Dzierżyński

Abstract

Russian Elites and the Events of May 1926 in Poland

In evaluating and analyzing the events of Polish history, their international context is very often forgotten. The same applies to the May coup. Thus, the purpose of the article is therefore to outline the point of view of the USSR elites for the period preceding and immediately following the events of May 1926. As a result of the analysis of documents from the Russian State Archive of Social and Political History, collected and translated by the Institute of National Remembrance, it is possible to show that the most important politicians in Moscow were not indifferent to the seizure of power by Józef Piłsudski, on the contrary, they received it with concern. And the possible loss of influence on the activities of the Communist Party of Poland at some point was met with fear, which caused increased aggression and pressure on CPP activists, which in turn led to the imposition of this ideological line.

Keywords: May Coup, Communist Party of Poland (CPP), Józef Piłsudski, Feliks Dzierżyński

Studia Sandomierskie
29 (2022)

KS. FRANCISZEK SIDOR
Grębów

Działalność społeczna i polityczna ks. Andrzeja Wyrzykowskiego

W gronie duchownych diecezji sandomierskiej nie brakuje postaci wybitnych, które dzięki pracy na wielu płaszczyznach zasłużyły sobie na uznanie. Z całą pewnością należał do nich ks. Andrzej Wyrzykowski, który urodził się 24 listopada 1879 r. w Sandomierzu. W latach 1886–1895 uczęszczał do szkół w rodzinnym mieście: najpierw do szkoły elementarnej, a następnie do progimnazjum. W kolejnych latach odbywał studia w Seminarium Duchownym w Sandomierzu (1895–1902). Po święceniach subdiakonatu oraz diakonatu, których w lipcu 1902 r. udzielił mu bp Jerzy Szembek, został wysłany na studia wyższe na Akademii Duchownej w Petersburgu. Ukończył je ze stopniem magistra teologii. W Petersburgu 25 marca 1906 r. otrzymał święcenia kapłańskie z rąk bp. Gaspara Cyrtowta, sufragana kowieńskiego. Przez kolejne lata swojego życia posługiwał w Sandomierzu: najpierw jako duszpasterz przy kościele parafialnym pw. św. Pawła, a następnie rektor kościoła pw. św. Jakuba. Ks. Wyrzykowski pracował również naukowo. Był człowiekiem wszechstronnie uzdolnionym. W Seminarium Duchownym w Sandomierzu prowadził wykłady z wielu przedmiotów: historii Kościoła, historii sztuki sakralnej, prawa kanonicznego, języka łacińskiego i śpiewu kościelnego. Uczył też historii i geografii w niższym seminarium duchownym. Od chwili przyjazdu do Polski zajmował się biblioteką seminaryjną, którą kierował niemal do samej śmierci. Pełnił też wiele funkcji kościelnych, m.in. sędziego prosynodalnego, cenzora książek kościelnych i wydawnictw diecezjalnych, wiceoficjała i oficjała Sądu Biskupiego. Czynnie uczestniczył w działalności wielu organizacji dobroczynnych i społecznych. Poza tym angażował się w życie polityczne Sandomierza, pełniąc np. funkcję radnego miasta. Za swoją działalność otrzymał wiele odznaczeń nie tylko kościelnych (kanonik honorowy, kanonik gremialny, prałat kustosz Kapituły Katedralnej w Sandomierzu), ale i państwowych. Zmarł 4 listopada 1955 r. po długiej chorobie w wyniku zawału serca. Został pochowany na cmentarzu parafii św. Pawła w Sandomierzu.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie działalności społecznej ks. Andrzeja Wyrzykowskiego. Dotychczas żaden historyk nie podjął próby szczegółowego

i całościowego opisania życia tego wybitnego kapłana ani tym bardziej jego zaangażowania na polu społecznym. Kilku autorów poruszyło tylko niektóre kwestie związane z jego postacią. Na uwagę zasługuje artykuł bp. Walentego Wójcika, który w półroczniku „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" zamieścił życiorys duchownego[1]. Inną pozycją, w której można znaleźć krótki biogram życiowy bohatera niniejszej rozprawy, jest *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich 1186–1926* autorstwa ks. Jana Wiśniewskiego[2]. W początkach 2019 r. ukazał się syntetyczny biogram ks. Wyrzykowskiego w ostatnim tomie *S*łownika biograficznego księży diecezji sandomierskiej[3].

Przytoczone powyżej publikacje jedynie marginalnie poruszają kwestię działalności społecznej ks. Wyrzykowskiego. Z tego względu konieczne było przeprowadzenie kwerendy archiwalnej. Najwięcej informacji na wybrany temat przyniosła kwerenda w Bibliotece Diecezjalnej. Najbardziej przydatna okazała się spuścizna po duchownym zgromadzona w zespole rękopisów (sygn. G 1330 – trzy pudła materiałów) oraz w Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej (sygn. 868). Cenne informacje przyniosły także poszukiwania w Archiwum Państwowym w Kielcach Oddział w Sandomierzu. Natomiast kwerenda akt personalnych ks. Wyrzykowskiego zdeponowanych w Archiwum Diecezji Sandomierskiej w omawianej kwestii okazała bezowocna (znajdowały się tam jedynie dane dotyczące jego posługi na polu parafialnym i diecezjalnym). Zebrany materiał źródłowy pozwolił na ukazanie działalności społecznej ks. Wyrzykowskiego na trzech polach: organizacji dobroczynnych, stowarzyszeń społecznych oraz zaangażowania politycznego.

Organizacje dobroczynne

Początki XX w. to czas dokonujących się przemian gospodarczych, a co za tym idzie – przeobrażeń społecznych. Był to okres, w którym powstało wiele organizacji społecznych i charytatywnych mających na celu dobro społeczeństwa, a także dotarcie do konkretnych osób, które potrzebowały pomocy. W Sandomierzu od 1887 r. działało Stowarzyszenie Spożywców[4] założone przez rzemieślników i robotników. Jego celem było zjednoczenie Polaków, wzajemna pomoc i działalność kulturalna, tj. zakładanie bibliotek, prowadzenie odczytów, udzielanie pożyczek i pomocy członkom[5]. W Sandomierzu organizacja ta w krótkim czasie (w ciągu jednego roku) osiągnęła

[1] W. Wójcik, *Ks. Andrzej Wyrzykowski* (*1879–1955*), „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 2 (1960), z. 1–2, s. 298.

[2] J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich od 1186 do 1926 r. tudzież sesje kapituły sandomierskiej od 1581 do 1866 r*., Radom 1926.

[3] B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, *S–Ż. Biskupi i uzupełnienia*, Sandomierz 2018, s. 250–251.

[4] Z. Małecki, *Sandomierz w latach 1864–1914*, w: *Dzieje Sandomierza*, t. 3, *1795–1918*, red. J.M. Małecki, Warszawa 1993, s. 131.

[5] Była to pierwsza Polska organizacja utworzona w 1874 r. w Budapeszcie. Stowarzyszenie reprezentowało sprawy Polski na Węgrzech. Po połączeniu w 1880 r. ze Związkiem Polskim włączyło się w działalność patriotyczną. *Stowarzyszenie Bratniej Pomocy*, w: *Wielka encyklopedia PWN*, t. 26, Warszawa 2005, s. 103.

obrót około 50 tys. rubli i zajęła drugie miejsce w skali kraju (po stowarzyszeniu pracowników kolei warszawsko-wiedeńskiej[6]). W Stowarzyszeniu Spożywców „Pomoc Bratnia" ks. Wyrzykowski był członkiem zarządu Rady Nadzorczej. Rada ta miała za zadanie wyznaczać pracę, jaką ma podjąć stowarzyszenie, oraz zadania stojące przed nim w przyszłości[7]. Przy tej organizacji działały dwie komisje: Komisja Gospodarcza oraz Komisja Rewizyjna. Poza tym istniała jeszcze tzw. Komisja Zebrania Delegatów i Dzielnicowych[8], do której należał ks. Wyrzykowski[9]. Było to stowarzyszenie znaczące i znające swoje miejsce w mieście. Na jednym z zaproszeń znalazło się stwierdzenie: „Pomoc Bratnia musi zająć odpowiednie dla przykładu swej siły i statusu stanowisko"[10]. Organizacja ta była bardzo liczna: w 1927 r. należało do niej 3913 członków. Byli wśród nich robotnicy (361), rolnicy (3038), urzędnicy (248) oraz inne zawody (266)[11]. Pomoc Bratnia prowadziła 16 sklepów z artykułami mieszanymi, sklep z materiałami i tkaninami, sklep ze skórą i obuwiem, warsztat i sklep masarski, skład nafty, soli i nawozów sztucznych, skład desek, węgla i drzewa opałowego oraz cegielnię[12]. Podczas II wojny światowej Rada Nadzorcza Spółdzielni nie zbierała się, choć jej sklepy były czynne. Zaniechano zebrań, gdyż władze okupacyjne nie udzieliły na nie zezwolenia[13]. Kwerenda nie wykazała, jak długo ks. Wyrzykowski działał w Stowarzyszeniu „Pomocy Bratniej" ani kiedy zrezygnował z jej członkostwa. Pierwsza wzmianka o tym, że ks. Wyrzykowski należał do ścisłego zarządu, pochodzi z 1913 r.[14] Nie wiadomo też dokładnie, jak wyglądała jego praca w tym stowarzyszeniu. Ostanie zachowane informacje, które świadczą o tym, że należał jeszcze do zarządu tej organizacji, pochodzą z 1941 r.[15] Wśród akcji, w które angażował się sandomierski kapłan, było także Stowarzyszenie Samopomoc Społeczna. Niestety, nie wiadomo zbyt wiele na temat tej organizacji. Ks. Wyrzykowski pełnił w niej rolę pełnomocnika i miał za zadanie przesyłać sprawozdania z działalności oddziału[16].

Spółdzielnia Spożywców „Społem" była kolejną organizacją, której członkiem był ks. Wyrzykowski. Spółdzielnia miała na celu wychowanie społeczeństwa w du-

[6] Z. Małecki, *Sandomierz w latach 1864–1914*, art. cyt., s. 131.

[7] Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu [dalej: BDS], Zespół Rękopisów [dalej: ZR], sygn. G 1331, t. 45, k. 2.

[8] BDS, ZR, sygn. G 1331, t. 45, k. 9.

[9] BDS, ZR, sygn. G 1331, t. 45, k. 16.

[10] BDS, ZR, sygn. G 1331, t. 45, k. 3.

[11] BDS, ZR, sygn. G 1331, t. 45, k. 9.

[12] BDS, ZR, sygn. G 1331, t. 45, k. 12.

[13] P. Matusak, *Wojna i okupacja*, w: *Dzieje Sandomierza*, t. 4, *1918–1980*, red. W. Czajka, Warszawa 1994, s. 179.

[14] Archiwum Państwowe w Kielcach Oddział w Sandomierzu [dalej: APKOS], Sprawozdanie Stowarzyszenia Spożywców „Pomoc Bratnia" w Sandomierzu, sygn. 2, k. 1.

[15] BDS, ZR, sygn. G 1331, t. 47, k. 14.

[16] BDS, ZR, sygn. G 1331, t. 34, k. 6.

chu współdziałania i wzajemnej pomocy. W szerszej perspektywie dążyła do zmiany ustroju gospodarczego przez eliminowanie czynnych przedsiębiorstw kapitalistycznych skierowanych na zysk jednostek[17]. Spółdzielnia zmierzała do zastąpienia tych przedsiębiorstw gospodarstwami społecznymi pracującymi na rzecz jak najlepszego zaspokojenia potrzeb ludzi zrzeszonych w spółdzielniach. Ofiarność i obowiązkowość członków miała przynieść korzyści finansowe, które przeznaczano na cele wzajemnej pomocy[18]. Spółdzielnia dążyła do podniesienia poziomu życia ludu wiejskiego, a także do usunięcia wyzysku pośrednictwa pracy i do podniesienia dochodów z pracy rolników[19]. Od Delegatury Zarządu na Okręg Radomski w Radomiu ks. Wyrzykowski 21 września 1946 r. otrzymał Złotą Odznakę „Społem" za 25-letnią pracę w spółdzielni[20].

Wśród organizacji charytatywnych, które istniały na terenie Sandomierza, był m.in. Polski Czerwony Krzyż. Organizacja ta działała przy zakładach pracy, szkołach i w różnych środowiskach. Powstała w Polsce w 1919 r. i już 22 lipca tego samego roku sandomierski ksiądz otrzymał legitymację członka Towarzystwa Polskiego Czerwonego Krzyża[21]. Celem PCK było niesienie pomocy poszkodowanym przez I wojnę światową, ofiarom epidemii, a także szkolenie ratowników sanitarnych. W czasie II wojny światowej praca PCK została ograniczona i skupiła się na pomocy jeńcom wojennym i więźniom obozów koncentracyjnych, wysiedleńcom i partyzantom. Po wojnie organizacja ta prowadziła stację krwiodawstwa i stację pogotowia, zakłady opiekuńcze i lecznicze, a także akcję łączenia rodzin i poszukiwania osób zaginionych[22]. Brak dokładnych danych, czym zajmował się w tej organizacji opisywany kapłan i jaki wkład wniósł do niej swoją osobą. Przez kilka lat był członkiem oddziału PCK w Sandomierzu i uiszczał z tego tytułu opłaty[23]. Czwartego marca 1932 r. został wybrany na członka Komisji Rewizyjnej sandomierskiego oddziału tej organizacji[24].

Stowarzyszenia społeczne

Władze zaboru rosyjskiego nie pozwalały na tworzenie jakichkolwiek organizacji, lecz wyjątek stanowiły tu stowarzyszenia dobroczynne. Sytuacja ta uległa zmianie

[17] *Jak założyć spółdzielnię spożywców. Poradnik dla organizatorów*, oprac. J. Dominko, Praktyczna Biblioteka „Społem" 8, Warszawa 1935, s. 3.

[18] *Jak założyć spółdzielnię spożywców…*, dz. cyt., s. 4.

[19] S. Dąbrowski, *Co czynią spółdzielnie spożywców dla przebudowy ustroju społecznego*, Warszawa 1928, s. 49.

[20] BDS, Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu [dalej: AKKiK], sygn. 868, k. 31.

[21] BDS, ZR, sygn. G 1330, t. 4, k. 3.

[22] *Polski Czerwony Krzyż*, w: *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, Warszawa 1996, t. 5, s. 224.

[23] Ks. Wyrzykowski wpłacił 31 stycznia 1922 r. 100 marek składek członkowskich w PCK. BDS, ZR, sygn. G 1330, t. 4, k. 8.

[24] BDS, ZR, sygn. G 1330, t. 4, k. 18.

po wojnie rosyjsko-japońskiej i rewolucji roku 1905. Zelżał ucisk carski i dopiero wówczas osłabiona Rosja poczyniła pewne ustępstwa polityczne. Na fali liberalizacji powstało w 1906 r. Polskie Towarzystwo Krajoznawcze. Hasłem tej organizacji było zawołanie: „Przez poznanie do umiłowania kraju – przez umiłowanie do czynów ofiarnych". Cel zaś towarzystwa polegał na zbieraniu wiadomości dotyczących krajoznawstwa polskiego, na gromadzeniu danych naukowych geograficznych, fizjograficznych, antropologicznych, etnograficznych, archeologicznych, statystyczno-ekonomicznych na temat zagadnień związanych z historią sztuki na ziemiach polskich i w krajach sąsiadujących z terenami polskimi, a także na szerzeniu wśród młodzieży polskiej wiadomości dotyczącej krajoznawstwa polskiego. Wymienione wyżej zadania realizowano przez różnego rodzaju wycieczki po kraju, odczyty i wystawy, gromadzenie zbiorów, wydawanie broszur i przewodników krajoznawczych oraz opiekę nad zabytkami[25].

Po 1906 r. zaczęły powstawać w całej Polsce oddziały towarzystwa, założono również oddział w Sandomierzu, choć dokładna data jego powstania jest nieznana, wiadomo tylko, że zbiegła się z wydaniem przez ks. Józefa Rokosznego przewodnika po Sandomierzu[26]. Sandomierski oddział PTK istniał z pewnością w 1910 r., gdyż świadczą o tym sprawozdania roczne Oddziału Głównego oraz wspomina o nim tygodnik „Ziemia". Jednak dwa lata później Główny Zarząd PTK postanowił rozwiązać oddział w Sandomierzu. Następnie I wojna światowa przerwała całkowicie jakąkolwiek działalność, sytuacja zaś w państwie nie sprzyjała pracy krajoznawczej. Po odzyskaniu niepodległości przez Polskę 26 maja 1918 r. reaktywowano sandomierski oddział PTK. Pierwsze informacje na temat jego zarządu pojawiły się w połowie lutego 1919 r. Zgodnie z nimi skład zarządu prezentował się następująco: ks. Andrzej Wyrzykowski – prezes, Stanisław Karpowicz – wiceprezes, Józef Pietraszewski – sekretarz, Michał Świerzowicz – skarbnik, Stefan Żarski – gospodarz. Przy PTK w Sandomierzu istniały jeszcze sekcje, które zajmowały się konkretną działalnością: Sekcja Odczytowa – Stanisław Karpowicz, Sekcja Wydawnicza – ks. Andrzej Wyrzykowski, Sekcja Przyrodnicza – Jan Łopuszański, Sekcja Wycieczkowa – Józef Pietraszewski, Sekcja Zbiorów – Michał Świerzowicz, Sekcja Towarzyska – Ossuchówna, Sekcja Popularyzacji Krajoznawstwa – Łucja Bełcikowska. Ostatnia z sekcji działała zarówno przy szkole męskiej, jak i żeńskiej[27]. Ks. Wyrzy-

[25] Z. Królikowska, *90 lat oddziału PTTK w Sandomierzu*, w: *90 lat Sandomierskiego Oddziału PTK-PTTK 1910–2000. 45 lat Koła Przewodników PTTK w Sandomierzu 1955–2000*, red. P. Sławiński, Sandomierz 2000, s. 11–38.

[26] Z. Królikowska, *90 lat oddziału…*, art. cyt., s. 13; J. Rokoszny, *Przewodnik po Sandomierzu z dokładnym planem miasta*, Warszawa [po 1908].

[27] A. P[atkowski], *Polskie Towarzystwa Krajoznawcze* (*1906–1931*) *na terenie województwa kieleckiego*, w: *Pamiętnik Świętokrzyski 1930*, red. A. Patkowski, Kielce 1931, s. 383; Z. Królikowska, *90 lat oddziału…*, art. cyt., s. 14–15.

kowski pełnił funkcję prezesa zarządu PTK w Sandomierzu przez prawie 30 lat. W 1947 r. zastąpił go na tym stanowisku Franciszek Mańkiewicz[28].

Towarzystwo wyznaczało sobie ambitne plany, które realizowano z zapałem. Jednym z pierwszych przedsięwzięć były obchody 125. rocznicy powstania kościuszkowskiego. Na uroczystość zaproszono wielu znakomitych profesorów ze środowisk naukowych Krakowa i Warszawy. Okolicznościowe przemówienie wygłosił wówczas m.in. ks. Wyrzykowski. Oddział Sandomierskiego PTK prowadził swoją pracę w placówkach oświatowych, m.in. w Męskiej Szkole Filologicznej. Do organizacji tej należało tam blisko 90 osób. Na potrzeby Instytutu Meteorologicznego towarzystwo otwarło w 1919 r. stację meteorologiczną w Sandomierzu[29]. Piątego maja 1921 r. miejscowe PTK z inicjatywy Pietraszewskiego i ks. Wyrzykowskiego otworzyło Muzeum Ziemi Sandomierskiej. Eksponaty w głównej mierze pochodziły z darowizn samych założycieli oraz życzliwych darczyńców z miasta i okolic[30]. Muzeum cieszyło się wielkim powodzeniem wśród turystów. Pieczę nad wycieczkami sprawowała Sekcja Wycieczkowa, przewodnikami byli członkowie zarządu[31]. PTK organizowało także różne wykłady, które wygłaszali głównie jego działacze[32].

Polskiemu Towarzystwu Krajoznawczemu w Sandomierzu potrzebna była własna siedziba. Jesienią 1919 r. założono fundusz na ten cel. Pierwszą cegiełkę w kwocie 1750 koron złożył inż. Stanisław Karpowicz. Pietraszewski cały zysk ze sprzedaży *Przewodnika po Sandomierzu* przeznaczył na kupno budynku. Fundusz wzrósł do 4160 koron za sprawą księgarni pań Chodakowskich, w której można było kupić zarówno karty pocztowe, jak i papier listowy z widokami Sandomierza (opracowane przez Bolesława Polankiewicza i Józefa Pietraszewskiego[33]). Jesienią 1920 r. nadarzyła się okazja kupna dworku przy ulicy Fortecznej, jednak skromne środki finansowe nie wystarczyły na tę inwestycję. Ostatecznie udało się zakupić

[28] *Składy osobowe zarządu Oddziału PTK i PTTK w latach 1919–2000*, w: *90 lat Sandomierskiego Oddziału PTK-PTTK…*, dz. cyt., s. 82–83.

[29] P. Sławiński, *Collegium Gostomianum. Szkolnictwo średnie w Sandomierzu w latach 1915–1944*, t. 3, Sandomierz 2002, s. 112–113; Z. Królikowska, *90 lat oddziału…*, art. cyt., s. 15–16.

[30] K. Załuska, *Historia Muzeum w Sandomierzu*, „Rocznik Muzeum Świętokrzyskiego" 5 (1968), s. 10–12.

[31] Po trzech latach od utworzenia muzeum posiadało 1384 eksponaty. Najliczniejsze były eksponaty przyrodnicze stanowiące 60 proc. zgromadzonych zbiorów. Główną ich część tworzyły zbiory etnograficzne, które składały się z 557 artefaktów, mniej było okazów geologicznych (122) i mineralogicznych (132) – zbiory te pochodziły głownie z regionu sandomierskiego. Drugą liczebnie grupą były zabytki archeologiczne. W spisach pojawiły się: przedmioty z brązu – 8 sztuk, przedmioty z kamieni – 178, naczynia gliniane i ich fragmenty – 263, przedmioty kościelne – 10. Mało było numizmatów: tylko 89, w tym 68 monet. Najmniej (23) było zabytków etnograficznych. Z. Królikowska, *90 lat oddziału…*, art. cyt., s. 17; K. Załuska, *Historia Muzeum…*, art. cyt., s. 13.

[32] A. P[atkowski], *Polskie Towarzystwa…*, art. cyt., s. 392.

[33] B. Polankiewicz, J. Pietraszewski, *Widoki Sandomierza*, [Sandomierz] 1918.

ów budynek w 1921 r.[34] Majątek towarzystwa z czasem wzrastał. Podczas II wojny światowej oddział sandomierski towarzystwa posiadał plac o powierzchni 2 tys. m^2 zlokalizowany przy ulicy Żeromskiego w Sandomierzu. Znajdowały się na nim cztery gmachy. W jednym z nich mieściło się muzeum i biblioteka, w drugim urządzono dom noclegowy dla byłych członków towarzystwa, pozostałe zaś dwa służyły jako garaże samochodowe. Na początku wojny, we wrześniu 1939 r. klucze do muzeum ks. Wyrzykowski musiał złożyć w biurze niemieckiego starostwa w Sandomierzu. Budynek noclegowy zajęli wojskowi, a w pokoju z kuchnią zamieszkał stróż[35].

Towarzystwo Krajoznawcze w Sandomierzu nie mogło się poszczycić wielkimi tradycjami. Nie należały do niego znakomite osobistości, jednak jego członkowie byli ludźmi oddanymi celom organizacji. W 1938 r. ks. Wyrzykowski otrzymał pozwolenie odznaczenia jednej osoby z PTK. Wybrał wówczas najbardziej zasłużonego Józefa Pietraszewskiego – inicjatora powstania oddziału w Sandomierzu[36]. Natomiast sam ks. Wyrzykowski 8 kwietnia 1935 r. zgodnie ze statutem PTK został dożywotnim członkiem towarzystwa[37].

Do organizacji społecznych, w których pracę zaangażował się ks. Wyrzykowski, należała też Liga Obrony Powietrznej i Przeciwgazowej. Była to masowa organizacja społeczna powstała w 1928 r. z połączenia Ligii Obrony Powietrznej Państwa (1923) i Towarzystwa Obrony Przeciwgazowej (1924). Założono ją pod patronatem Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej. Jej struktura organizacja wyglądała następująco: koła miejscowe, czyli powstające w każdej wsi, miasteczku i mieście; komitety powiatowe, które miały na celu jednoczyć koła miejscowe danego powiatu; komitety wojewódzkie, których zadaniem było zespolenie komitetów powiatowych; władze centralne, które czuwały nad cała organizacją i starały się połączyć wszystkie koła i komitety LOPP w całym kraju[38]. Sandomierski oddział tej organizacji powstał za sprawą władz miejskich, które chciały wzbudzić zainteresowanie społeczników żeglugą powietrzną – jej tworzeniem, popieraniem i dalszym

[34] A. P[atkowski], *Polskie Towarzystwa…*, art. cyt., s. 383; K. Załuska, *Historia Muzeum…*, art. cyt., s. 10–11.

[35] BDS, ZR, sygn. G 1331, t. 58, k. 16.

[36] BDS, ZR, sygn. G 1331, t. 58, k. 12.

[37] APKOS, Polskie Towarzystwo Turystyczno-Krajoznawcze Oddział w Sandomierzu, sygn. 1a, k. 101.

[38] *Statut Ligi Obrony Powietrznej Państwa*, Warszawa 1925, s. 4. Organizacja przygotowywała również ludność cywilną do obrony przeciwlotniczo-gazowej. Jej ogólnopolska działalność wspierała finansowo m.in. budowę 44 lotnisk, Instytutu Aerodynamicznego Politechniki Warszawskiej, Instytutu Techniki Szybownictwa (od 1936 r. Instytut Techniki Szybownictwa i Motoszybownictwa) przy Politechnice Lwowskiej. Ponadto prowadziła 24 szkoły szybowcowe, pięć szkół pilotów, 266 modelarni (1937), w których pracowało 1500 instruktorów. Wydawała także kilka czasopism, m.in. „Lot Polski", „Skrzydlatą Polskę". Organizacja działała do 1939 r. *Liga Obrony Powietrznej i Przeciwgazowej*, w: *Wielka encyklopedia PWN*, t. 15, Warszawa 2003, s. 557.

rozwojem[39]. Ks. Wyrzykowski w sandomierskim kole LOPP pełnił funkcję członka Komisji Rewizyjnej. Komisja ta czuwała nad działaniem całego koła, prowadziła kontrole kas, ksiąg i dokumentów, sprawdzała roczne bilanse i sprawozdania, składała Ogólnemu Zgromadzeniu Koła sprawozdania ze swej działalności wraz z konkretnymi wnioskami[40]. LOPP kładła wielki nacisk na to, aby w jej działalność angażowało się duchowieństwo. W tym celu wydrukowano nawet specjalną odezwę do duchowieństwa polskiego. Organizacja wiedziała, że naród polski jest przywiązany do Kościoła i swoich duszpasterzy, więc pilnie śledziła, jak zareagują księża[41]. Poparcie ze strony kapłanów katolickich było czynnikiem autorytatywnym i decydującym o pomyślności celu, w jakim ta organizacja została założona. Wsparcia lidze udzielił sam prymas Polski[42]. Kwerenda nie wykazała, od kiedy ks. Wyrzykowski włączył się w prace LOPP. Brak też informacji, kiedy przestał brać udział w zebraniach tej organizacji.

Organizacją, której ks. Wyrzykowski poświęcił wiele uwagi, była ochotnicza straż pożarna. Angażował się w jej działalność od 1916 r. OSP w Sandomierzu powstała w 1881 r. z inicjatywy Juliana Wierzbińca, byłego lekarza pochodzącego z Warszawy, który zamieszkał w Sandomierzu. Do momentu śmierci w 1884 r. pełnił w niej funkcję naczelnika[43]. Drugiego kwietnia 1931 r. ks. Wyrzykowski został

[39] BDS, ZR, sygn. G 1331, t. 50, k. 2.

[40] BDS, sygn. G 1331, t. 50, k. 8; *Statut Ligi…*, dz. cyt., s. 18. Struktura komitetu LOPP wyglądała następująco: koło wybierało swojego przewodniczącego i wiceprzewodniczącego oraz sekretarza. Stanowili oni zarząd nad Ogólnym Zgromadzeniem Koła. Zarząd ten wybierało Ogólne Zgromadzenie Koła na okres jednego roku, składał się zaś z pięciu członków i dwóch zastępców, którzy spośród siebie wybierali prezydium koła. W skrócie wyglądało to następująco: na czele stał prezes, niżej członkowie zarządu, a następnie delegaci do Ogólnego Zgromadzenia Komitetu Wojewódzkiego. Nad działaniem całej organizacji czuwała Komisja Rewizyjna. *Statut Ligi…*, dz. cyt., s. 16.

[41] S. Jedwabski, *L. O. P. P. do Polskiego Duchowieństwa Katolickiego*, Poznań 1932, s. 7.

[42] Słowo wstępne do odezwy napisał sam prymas kard. August Hlond. „Groza wojny lotniczej i gazowej. Groza rozgromu kultury, zaprzepaszczenia dorobku pokoleń i groza wzajemnego wygubiania się ludów przy pomocy najdumniejszych wynalazków wiedzy i techniki! Czyż to nie jeden z najsmutniejszych dowodów na to, że zwyrodniała myśl ludzka pogrąża się w szaleństwie, obłędzie i zbrodniczości? Od powietrza, głodu, ognia i wojny, wybaw nas Panie! Boże, «rozprosz narody, które wojen chcą» […]. Polska tą dziejową winą się nie obarczy. Polska pożogi wojennej wzniecać nie będzie! Ale gdyby się ta katastrofa mimo wszystko ziściła miała, będzie elementarnym obowiązkiem chrześcijańskim i obywatelskim ratować ludność i dobytek narodowy od zagłady w czasie napadów, zwłaszcza lotniczych i gazowych". S. Jedwabski, *L .O. P. P. do Polskiego…*, dz. cyt., s. 7.

[43] Pierwszym prezesem straży był Julian Skorupski, jeden z jej współorganizatorów, twórca „małej szopy strażackiej". Do pionierów należeli: społecznicy: L. Malczewski – rolnik z Chwałek, L. Sikorski – naczelnik poczty, P. Dutow – kupiec i pomocnik naczelnika straży, a także M. Kucz – sekretarz, naczelnik powiatu i pomocnik naczelnika straży. Władze zaborcze nie wierzyły w prawomyślność strażaków. W latach 1886–1907 ówczesny prezydent miasta nie wykazywał zainteresowania pracą społeczną w mieście i nie udzielał pomocy na jej rzecz. Widział w tych poczynaniach walkę o przetrwanie tego wszystkiego, co polskie i bliskie społeczności Sandomierza. Z czasem nowi naczelnicy i kadra zarządzająca spowodowała, że w straży nastąpiły zmiany. Dziełem nowego zarządu była praca kulturalna, która przynosiła wiele dochodów (oprócz składki rocznej mieszkańców). Dzięki ofiarom przeprowadzono remont generalny remizy, a 25 września 1907 r. zorganizowano uroczystości 26-lecia działalności placówki. Z. Małecki, *Sandomierz w latach 1864–1914*, art. cyt., s. 131. Zob. W. Chmielewski, *Strażactwo sandomierskie w latach 1881–2002. Zarys dziejów*, Sandomierz 2002.

oficjalnie mianowany kapelanem Straży Pożarnej w Sandomierzu. Strażacy bardzo szanowali swojego kapelana, cenili nie tylko jego zaangażowanie, ale również wiedzę. W 1929 r. inspektor straży poprosił duchownego o wygłoszenie referatu pt. *Życie kulturalne i moralne w strażach* podczas kursu pożarnictwa[44]. Duchowny został też powołany do komitetu wykonawczego obchodów 50-lecia OSP w Sandomierzu[45]. W 1938 r. w dzień patrona strażaków, św. Floriana, poświęcił świetlicę i pompę motorową[46]. Za pracę na rzecz pożarnictwa wyróżniono go 5 czerwca 1931 r. brązowym medalem „Za Zasługi dla Pożarnictwa"[47], natomiast 10 października 1938 r. medalem srebrnym[48].

Bp Marian Ryx na wiosek kapelana naczelnego mianował ks. Andrzeja kapelanem Związku Harcerstwa Polskiego. Duchowny miał roztoczyć opiekę religijną nad harcerzami, wygłaszać odczyty i konferencje religijne, urządzać rekolekcje, odprawiać nabożeństwa. Ks. Wyrzykowski pełnił nie tylko funkcję kapelana hufca w Sandomierzu, ale także przewodniczącego zarządu Koła Przyjaciół Harcerstwa w tym mieście[49].

Duchowny ten włączył się także w pracę na rzecz Spółdzielczej Księgarni i Składu z Artykułami Szkolnymi „Ognisko" w Sandomierzu, której był członkiem. Stowarzyszenie to zostało utworzone w celu „wszechstronnego zaspokojenia wspólnotowych potrzeb szkolnictwa, pracy umysłowej i społecznej"[50]. Nieznane bliżej są szczegóły pracy księdza na rzecz księgarni. Według statutu każdy członek miał za zadanie „wpłacać wpisowe w wysokości 100 marek, zaspokajać swoje potrzeby, o ile jest taka możliwość, w sklepach i zakładach stowarzyszenia oraz stosować się do wszystkich postanowień statutu i prawomocnych uchwał walnych zgromadzenia"[51].

Ks. Wyrzykowski był wielkim społecznikiem i człowiekiem, który aktywnie uczestniczył w życiu społecznym regionu i miasta Sandomierza. Uznaniem za jego postawę było nadane mu odznaczenie. W oficjalnym piśmie znalazły się słowa:

[44] Kurs odbył się 20 marca 1929 r. BDS, ZR, sygn. G 1331, t. 51, k. 6.

[45] BDS, ZR, sygn. G 1331, t. 51, k. 12.

[46] W. Wójcik, *Życie religijne*, w: *Dzieje Sandomierza*, t. 4, dz. cyt., s. 115–141.

[47] BDS, ZR, sygn. G 1330, t. 5, k. 13.

[48] BDS, ZR, sygn. G 1330, t. 5, k. 5.

[49] BDS, ZR, sygn. G 1331, t. 55, k. 11.

[50] APKOS, Księgarnia Spółdzielcza „Ognisko" w Sandomierzu, sygn. 1, k. 4.

[51] APKOS, Księgarnia Spółdzielcza „Ognisko" w Sandomierzu, sygn. 1, k. 6.

„Prezes Rady Ministrów stwierdza, że Prezydent Rzeczypospolitej zarządzeniem z dnia 3 grudnia 1938 r. nadał Złoty Krzyż Zasługi po raz pierwszy ks. Andrzejowi Wyrzykowskiemu za zasługi na polu pracy społecznej”[52].

Zaangażowanie polityczne

Ważną sferą w życiu ks. Wyrzykowskiego był udział w życiu politycznym Sandomierza. W odradzającej się Polsce zaczynały dochodzić do głosu wpływy ideologii prawicowej, reprezentowane głównie przez obóz endecji. W Sandomierzu nie widać jeszcze wówczas struktur organizacyjnych tworzącej się partii, można raczej zaobserwować wśród mieszkańców postawy zgodne z tą ideologią. Obóz endecji przyjął z czasem nazwę Związku Ludowo-Narodowego. Można przypuszczać, że także w mieście zamieszkania ks. Wyrzykowskiego ZLN cieszył się poparciem miejscowego duchowieństwa (w tym kurii biskupiej). Związek ten bardzo szybko zyskał poparcie, co można było zaobserwować już podczas wyborów uzupełniających do Rady Miasta w 1919 r. W jej skład weszło wówczas 12 przedstawicieli nowo powstałego ruchu[53] (na 42 wnioskujących). W kolejnych wyborach przeprowadzonych w 1924 r. w Radzie Miejskiej znalazło się trzech członków i dwóch zastępców ZLN. Należeli do nich: kupiec Wacław Chmielewski, ślusarz Tadeusz Frajdnt oraz ks. Wyrzykowski. Ostatnie zachowane zaproszenie na zebranie Rady Miasta Sandomierza pochodzi z 21 stycznia 1928 r. Można przypuszczać, że duchowny tego roku zakończył kadencję radnego[54]. W tym samym roku kapłan ten został wybrany na delegata sandomierskiego ZLN[55]. Związek liczył w 1927 r. 25 członków[56], których lista zawiera również informacje o wpłacanych składkach. Ks. Wyrzykowski płacił najwyższe składki ze wszystkich (10 zł). Najniższa składka wynosiła 1 zł i tę kwotę płaciła większość członków, pojawiały się jeszcze wpłaty w wysokości 2 zł, 3 zł i 5 zł[57]. Ks. Wyrzykowski pełnił funkcję pełnomocnika ZLN. Do niego kierowano wszystkie sprawy z głównego zarządu. Zajmował się także sprawami lokalnymi, jak np. zbieranie pieniędzy, dostarczanie listy kandydatów na wybory i do komisji wyborczych. ZLN z upływem lat stawał się organizacją coraz bardziej skonkretyzowaną strukturalnie. Powstał samorząd powiatowy, zmieniono nazwę na Stronnictwo Narodowe, wykładowcy zaś z Seminarium Duchownego tworzyli podstawowy skład zarządu. Stronnictwo zdobywało coraz więcej członków i sympatyków, wielu wśród nich było kupców i drobnych rzemieślników, którym – jak twierdzili – zagrażała konkurencja żydowska. Od tego momentu dało

[52] BDS, AKKiK, sygn. 868, k. 4.
[53] M. Markowski, *Życie polityczne*, w: *Dzieje Sandomierza*, t. 4, dz. cyt., s. 59–83.
[54] BDS, ZR, sygn. G 1331, t. 49, k. 11.
[55] BDS, ZR, sygn. G 1331, t. 33, k. 4.
[56] Na liście znajdują się nazwiska trzech księży: ks. Wyrzykowskiego, ks. Antoniego Rewery oraz ks. Franciszka Malarczyka. BDS, ZR, sygn. G 1331, t. 33, k. 13.
[57] BDS, ZR, sygn. G 1331, t. 33, k. 13.

się zauważyć wycofywanie się duchowieństwa z działalności partii, którą przejęli młodzi ludzie głównie ze środowisk akademickich. Stronnictwo Narodowe w Sandomierzu liczyło wówczas 15 członków[58].

W późniejszych latach ks. Wyrzykowski związał się ze Stronnictwem Chrześcijańskiej Demokracji[59]. Była to organizacja, która szerzyła solidaryzm klasowy, dużym zaś jej oparciem było duchowieństwo i grupy mieszczan połączonych w zorganizowane zrzeszenia o charakterze charytatywnym. Gorącym propagatorem tych idei był ks. Antoni Rewera. Można przypuszczać, że to właśnie ten kapłan zachęcił ks. Wyrzykowskiego do wstąpienia w szeregi Stronnictwa Chrześcijańskiej Demokracji[60]. Kwerenda nie wykazała, jak duchowny angażował się w działalność stronnictwa.

Zakończenie

Ks. Andrzej Wyrzykowski oprócz pracy duszpasterskiej, naukowej i bibliotekarskiej oddawał się również działalności społecznej. Pierwszą jej formą było zaangażowanie w organizacjach dobroczynnych. Należało do nich Stowarzyszenie Spożywców „Pomoc Bratnia”, gdzie duchowny był członkiem zarządu Rady Nadzorczej, jak również należał do komisji Zebrania Delegatów i Dzielnicowych. Ks. Wyrzykowski był również aktywnym członkiem Spółdzielni Spożywców „Społem”. W organizacji działał ponad 25 lat, za co otrzymał Złotą Odznakę „Społem”. Natomiast w 1932 r. został wybrany na członka Komisji Rewizyjnej oddziału Polskiego Czerwonego Krzyża w Sandomierzu. Duchowny aktywnie włączał się również w pracę stowarzyszeń społecznych. Na uwagę zasługuje jego działalność w sandomierskim oddziale Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego, gdzie prawie przez 30 lat piastował stanowisko prezesa zarządu. Wraz z innymi członkami towarzystwa wydatnie przyczynił się do otwarcia Muzeum Ziemi Sandomierskiej. Ks. Wyrzykowski był również członkiem Komisji Rewizyjnej Ligi Obrony Powietrznej i Przeciwgazowej oraz kapelanem Ochotniczej Straży Pożarnej i Związku Harcerstwa Polskiego. Oprócz tego angażował się politycznie, m.in. przez działalność w Związku Ludowo-Narodowym oraz Stronnictwie Chrześcijańskiej Demokracji. W latach 1924–1928 pełnił funkcję radnego Rady Miasta Sandomierza. Za zasługi na polu pracy społecznej w grudniu 1938 r. otrzymał od prezydenta Rzeczypospolitej Złoty Krzyż Zasługi.

Zebrane informacje wyraźnie dowodzą, że ks. Wyrzykowski należał do grona wybitnych kapłanów diecezji sandomierskiej. Bp Wójcik oceniał, że duchowny ten przez lata swojej posługi w Sandomierzu stał się ikoną pracowitości i dobroci dla jego mieszkańców[61]. Pamięć o nim trwa po dziś dzień, zwłaszcza wśród tych, którzy znali go osobiście.

[58] M. Markowski, *Życie polityczne*, art. cyt., s. 68–69.
[59] P. Matusak, *Wojna i okupacja*, art. cyt., s. 165–184.
[60] M. Markowski, *Życie polityczne*, art. cyt., s. 70.
[61] W. Wójcik, *Ks. Andrzej Wyrzykowski…*, art. cyt., s. 300.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu

Zespół Rękopisów

Ks. Andrzej Wyrzykowski (korespondencja), sygn. G 1330.

Ks. Andrzej Wyrzykowski (korespondencja i różne pisma), sygn. G 1331.

Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu

Personalia ks. Andrzeja Wyrzykowskiego (1879–1955), sygn. 868.

Archiwum Państwowe w Kielcach Oddział w Sandomierzu

Księgarnia Spółdzielcza „Ognisko" w Sandomierzu, Statut (jego zmiana) i zmiany organizacyjne zarządu (1920–1948), sygn. 1.

Polskie Towarzystwo Turystyczno-Krajoznawcze Oddział w Sandomierzu, Protokoły Zarządu i Zebrań Wolnych Oddziału Sandomierskiego PTK (1927–1931), sygn. 1a.

Spółdzielcze Stowarzyszenie Spożywców „Pomoc Bratnia" w Sandomierzu, Sprawozdanie Stowarzyszenia Spożywców „Pomoc Bratnia" w Sandomierzu (1913), sygn. 2.

Źródła drukowane

Dąbrowski S., *Co czynią spółdzielnie spożywców dla przebudowy ustroju społecznego*, Warszawa 1928.

Jak założyć spółdzielnię spożywców. Poradnik dla organizatorów, oprac. J. Dominko, Praktyczna Biblioteka „Społem" 8, Warszawa 1935.

Jedwabski S., *L. O. P .P. do Polskiego Duchowieństwa Katolickiego*, Poznań 1932.

Polankiewicz B., Pietraszewski J., *Widoki Sandomierza*, [Sandomierz] 1918.

Składy osobowe zarządu Oddziału PTK i PTTK w latach 1919–2000, w: *90 lat Sandomierskiego Oddziału PTK-PTTK 1910–2000. 45 lat Koła Przewodników PTTK w Sandomierzu 1955–2000*, red. P. Sławiński, Sandomierz 2000, s. 82–86.

Statut Ligi Obrony Powietrznej Państwa, Warszawa 1925.

Opracowania

Chmielewski W., *Strażactwo sandomierskie w latach 1881–2002. Zarys dziejów*, Sandomierz 2002.

Królikowska Z., *90 lat oddziału PTTK w Sandomierzu*, w: *90 lat Sandomierskiego Oddziału PTK-PTTK 1910–2000. 45 lat Koła Przewodników PTTK w Sandomierzu 1955–2000*, red. P. Sławiński, Sandomierz 2000, s. 11–38.

Liga Obrony Powietrznej i Przeciwgazowej, w: *Wielka encyklopedia PWN*, t. 15, Warszawa 2003, s. 557.

Małecki Z., *Sandomierz w latach 1864–1914*, w: *Dzieje Sandomierza*, t. 3, *1795–1918*, red. J.M. Małecki, Warszawa 1993, s. 105–143.

Markowski M., *Życie polityczne*, w: *Dzieje Sandomierza*, t. 4, *1918–1980*, red. W. Czajka, Warszawa 1994, s. 59–83.

Matusak P., *Wojna i okupacja*, w: *Dzieje Sandomierza*, t. 4, *1918–1980*, red. W. Czajka, Warszawa 1994, s. 165–184.

P[atkowski] A., *Polskie Towarzystwa Krajoznawcze* (*1906–1931*) *na terenie województwa kieleckiego*, w: *Pamiętnik Świętokrzyski 1930*, red. A. Patkowski, Kielce 1931, s. 383–395.

Polski Czerwony Krzyż, w: *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, Warszawa 1996, t. 5, s. 224.

Rokoszny J., *Przewodnik po Sandomierzu z dokładnym planem miasta*, Warszawa [po 1908].

Sławiński P., *Collegium Gostomianum. Szkolnictwo średnie w Sandomierzu w latach 1915–1944*, t. 3, Sandomierz 2002

Stanaszek B., Nowakowski R., Tylec P., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, *S–Ż. Biskupi i uzupełnienia*, Sandomierz 2018, s. 250–251.

Stowarzyszenie Bratniej Pomocy, w: *Wielka encyklopedia PWN*, t. 26, Warszawa 2005, s. 103.

Wiśniewski J., *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich od 1186 do 1926 r. tudzież sesje kapituły sandomierskiej od 1581 do 1866 r.*, Radom 1926.

Wójcik W., *Ks. Andrzej Wyrzykowski* (*1879–1955*), „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 2 (1960), z. 1–2, s. 298–302.

Wójcik W., *Życie religijne*, w: *Dzieje Sandomierza*, t. 4, *1918–1980*, red. W. Czajka, Warszawa 1994, s. 115–141.

Załuska K., *Historia Muzeum w Sandomierzu*, „Rocznik Muzeum Świętokrzyskiego" 5 (1968), s. 9–28.

Abstrakt

Działalność społeczna i polityczna ks. Andrzeja Wyrzykowskiego

Ks. Andrzej Wyrzykowski należy do grona wybitnych duchownych diecezji sandomierskiej, którzy posługiwali w niej w pierwszej połowie XX w. Po zdobyciu gruntownego wykształcenia w Akademii Duchownej w Petersburgu piastował wiele stanowisk kościelnych w Sandomierzu, m.in. wykładowcy miejscowego seminarium, dyrektora biblioteki tej uczelni i oficjała Sądu Biskupiego. Oprócz tych zajęć duchowny angażował się w działalność organizacji dobroczynnych (Stowarzyszenie Spożywców, Spółdzielnia Spożywców „Społem", Polski Czerwony Krzyż) oraz stowarzyszeń społecznych (m.in. Polskie Towarzystwo Krajoznawcze, Liga

Obrony Powietrznej i Przeciwgazowej, straż pożarna). Jednocześnie kapłan ten brał udział w życiu politycznym Sandomierza, np. był członkiem Rady Miasta z ramienia Związku Ludowo-Narodowego. Przedmiotem niniejszego artykułu są szczegółowe kwestie związane z działalnością społeczną i polityczną ks. Andrzeja Wyrzykowskiego. Zamieszczone tu informacje zaczerpnięto zarówno z archiwów kościelnych (Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu), jak i państwowych (Archiwum Państwowe w Kielcach Oddział w Sandomierzu). Artykuł wyraźnie dowodzi, że w okresie międzywojennym wielu duchownych oprócz swoich podstawowych obowiązków kościelnych aktywnie włączało się również w inne sfery życia społecznego. Działalność ta została wyraźnie ograniczona po przejęciu władzy przez komunistów po zakończeniu II wojny światowej.

Słowa kluczowe: ks. Andrzej Wyrzykowski, Sandomierz, diecezja sandomierska, organizacje społeczne, działalność polityczna

Abstract

Social and Political Activities of Fr. Andrzej Wyrzykowski

Fr. Andrzej Wyrzykowski is one of the outstanding clergymen of the Sandomierz diocese who ministered there in the first half of the 20th century. Thoroughly educated at the St. Petersburg Theological Academy, he held a number of ecclesiastical positions in Sandomierz, including lecturer at the local seminary, director of the university's library, and official of the episcopal court. In addition to these activities, the clergyman was involved in charitable organizations (Grocers' Association, Grocery Cooperative "Społem", Polish Red Cross) and community associations (including the Polish Land Society, the Air and Gas Defense League and the fire department). At the same time, this priest took part in the political life of Sandomierz, for example, he was a member of the City Council on behalf of the People's National Union. Detailed issues related to the social and political activities of Fr. Andrew Wyrzykowski have become the subject of this article. The information in it was taken from both church archives (Sandomierz Diocesan Library), as well as state-owned (State Archives in Kielce, Branch in Sandomierz). The article clearly demonstrates that many clergy in the interwar period, in addition to their primary ecclesiastical duties, were also actively involved in other areas of social life. This activity was clearly limited after the communists took power after the end of World War II.

Keywords: Fr. Andrzej Wyrzykowski, Sandomierz, diocese of Sandomierz, social organizations, political activity

Studia Sandomierskie
29 (2022)

KS. ROBERT RĘDZIO
Dzwola

Formacja i życie codzienne kleryków niższego seminarium duchownego w Sandomierzu w latach 1928–1938

Ważnym zadaniem Kościoła katolickiego jest przygotowanie kandydatów do kapłaństwa. Do Soboru Trydenckiego (1545–1563) aspiranci do tego stanu zgłaszali się do biskupa. Po krótkim przyuczeniu praktycznym, najczęściej u swojego proboszcza, otrzymywali święcenia. Zdarzało się niekiedy, że przyszli księża odbywali studia na uniwersyteckich wydziałach teologicznych. Taki sposób przygotowania do kapłaństwa pozostawiał wiele do życzenia. Księża byli słabo wykształceni teologicznie, niewystarczająco przygotowani duchowo i moralnie, co jeszcze bardziej uwidocznił okres reformacji. Odpowiedzią na falę protestantyzmu był wspomniany sobór, który 15 lipca 1563 r. zobowiązał wszystkich biskupów, aby na terenie swojej diecezji utworzyli seminarium duchowne. Była to swoista rewolucja, punkt zwrotny w przygotowywaniu kandydatów do stanu kapłańskiego[1]. Nie powinien więc dziwić fakt, że po erygowaniu diecezji sandomierskiej przez papieża Piusa VII 30 czerwca 1818 r. bullą *Ex imposita nobis* biskup sandomierski Stefan Hołowczyc zaczął myśleć o utworzeniu własnego seminarium duchownego. Plan ten udało się zrealizować dwa lata później kolejnemu ordynariuszowi, bp. Adamowi Prosperowi Burzyńskiemu w 1820 r.[2] Problemem nowo powstałej uczelni był brak odpowiedniego gmachu, a co za tym idzie – możliwość przyjęcia niewielkiej liczby alumnów[3]. W 1904 r. seminarium przeniosło się do za-

[1] A. Orczyk, *Kształcenie i wychowanie w seminariach duchownych od XVI do połowy XX wieku*, Sandomierz 2017, s. 17.

[2] B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska 1818–2018. Tradycje historyczne*, Sandomierz 2018, s. 20. Warto wspomnieć, że nie było to pierwsze seminarium duchowne, jakie działało w Sandomierzu. Powstanie pierwszego seminarium wiąże się z działalnością księży jezuitów w tym mieście. Akt fundacyjny z 15 marca 1635 r. ustanowił pierwszą placówkę teologiczną dla kandydatów do kapłaństwa w tym rejonie. Seminarium funkcjonowało do kasaty sandomierskiego kolegium jezuitów, a więc do 1773 r. W. Białousz, *Collegium Gostomianum. Dzieje szkoły jezuickiej w latach 1602–1773*, t. 1, Sandomierz 2002, s. 93–123.

[3] B. Krzos, *Przewodnik po dziejach diecezji sandomierskiej*, Sandomierz 2018, s. 279.

budowań poklasztornych, skąd eksmitowano panny benedyktynki[4]. Nie przyniosło to jednak znacznego zwiększenia stanu liczebnego kleryków. Poza tym zgłaszający się kandydaci nie prezentowali odpowiedniego przygotowania intelektualnego do rozpoczęcia studiów teologicznych. Dotyczyło to seminarium sandomierskiego, ale również innych placówek zlokalizowanych w poszczególnych diecezjach. Z tego względu na spotkaniu księży rektorów seminariów duchownych, które odbyło się w Warszawie w czerwcu 1917 r., podjęto decyzję, że na studia będą przyjmowani kandydaci, którzy ukończyli gimnazjum i zdali maturę. Kolegium profesorskie sandomierskiej uczelni na czele z ówczesnym ordynariuszem, bp. Marianem Ryksem, również zdawało sobie sprawę, że poziom szkolnictwa pozostawia wiele do życzenia. Toteż najlepszym rozwiązaniem miało być utworzenie szkoły kościelnej z programem, który spełniałby warunki postawione na wspomnianej naradzie księży rektorów, tj. trzyletni cykl kształcenia jej uczniowie kończyliby egzaminem dojrzałości. Oprócz formacji intelektualnej nadrzędną rolę miałaby tam pełnić szeroko rozumiana formacja religijna. Wynikało to z faktu, że niższe seminarium poczuwało się do stwarzania klimatu otwartego na powołania kapłańskie, a jego działalność powinna być ukierunkowana na rozpoznanie i pielęgnowanie tegoż powołania[5].

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie formacji i życia codziennego uczniów Prywatnego Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu w latach 1928–1938. Szkołę tę zwyczajowo nazywano niższym seminarium duchownym, a jej wychowanków alumnami lub klerykami. Z tej racji autor używa tego nazewnictwa zamiennie. Początki gimnazjum sięgają 1924 r. Natomiast w 1928 r., przyjętym jako cezura chronologiczna, omawiane gimnazjum przeniosło się z Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu do nowego gmachu wybudowanego specjalnie w tym celu. Wydarzenie to stanowiło przełomowy moment w historii tej placówki. Mimo że wcześniej szkoła ta formalnie była jednostką niezależną, to właśnie przeniesienie się do nowej siedziby w praktyce rozdzieliło wyższe i niższe seminarium duchowne. Natomiast przyjęta data końcowa wiąże się z poważnymi zmianami w przepisach szkolnych. Wtedy to właśnie gimnazjum zostało przekształcone w liceum ogólnokształcące typu humanistycznego. Niedługo potem, jesienią 1939 r., gmach szkolny zajęli Niemcy, a po II wojnie światowej został przejęty przez władze komunistyczne.

Dotychczas nie podjęto jeszcze próby opisu całościowego funkcjonowania Prywatnego Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu ani też formacji i życia codziennego jego uczniów. Historycy opisali jedynie niektóre aspekty działalności tej szkoły. Warto tu wspomnieć artykuł bp. Walentego Wójcika, który w „Studiach Sandomierskich" przybliżył początki gimnazjum[6]. Bp Wójcik opisał utworzenie niższego seminarium, motywy, jakimi się kierowano przy jego erygowaniu, a także zarys historii do 1956 r., kiedy to definitywnie zaniechano dalszego prowadzenia placówki. Ponadto w trzecim tomie monografii o Collegium Gostomianum[7] Piotr Sławiński w jednym akapicie opisał działalność prezentowanego gimnazjum. Nieco szerzej o tej szkole można przeczytać w książce ks. Stanisława Kotkowskiego[8], który skupił się na historii seminarium wyższego, niemniej nie pominął istotnych kwestii związanych z niższym. Ks. Bogdan Stanaszek w swoim artykule opublikowanym na łamach „Zeszytów Sandomierskich" przedstawił krótką historię gimnazjum, a następnie skupił się na przyczynach likwidacji tej placówki w okresie powojennym[9].

Przytoczone powyżej opracowania nie wyczerpują w pełni zagadnienia, które jest przedmiotem niniejszego artykułu. Dlatego też konieczne okazało się przeprowadzenie kwerendy, która objęła przede wszystkim archiwa kościelne. W Archiwum Diecezji Sandomierskiej kwerendzie poddano kronikę kaplicy gimnazjalnej[10]. Okazała się ona bezcennym źródłem informacji w wielu omawianych kwestiach. Cenne wiadomości przyniosły również poszukiwania przeprowadzone w Zespole Rękopisów Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu. Znalazła się tam korespondencja urzędowa, protokoły i sprawozdania niższego seminarium.

Liczba, pochodzenie i struktura wiekowa alumnów

Żadna szkoła nie może istnieć bez uczniów. Dlatego co roku większość placówek oświatowych podejmuje starania mające na celu przyciągnięcie w swe mury jak największej liczby kandydatów. Podobnie rzecz miała się w sandomierskim seminarium niższym. Poniższa tabela obrazuje, jak w kolejnych latach, począwszy od 1928, skończywszy zaś na 1938 r., zmieniał się stan liczebny uczniów sandomierskiego Prywatnego Gimnazjum Kurii Diecezjalnej.

Tab. 1. Liczba alumnów Prywatnego Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w latach 1928–1938.

Rok szkolny	**Liczba alumnów**		
		Klasa VII	**Klasa VI**
1928/29			23
1929/30		23	23
	Rok III	**Rok II**	**Rok I**
1930/31	21	22	20

[4] P. Tylec, *Sandomierskie Seminarium Duchowne w fotografii* (*1904–1945*), „Kronika Diecezji Sandomierskiej" [dalej: KDS] 108 (2015), nr 9–10, s. 583–594.

[5] S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne w Sandomierzu w latach 1820–1926*, oprac. i przygotowała do druku H.I. Szumił, Sandomierz 2010, s. 317–318; B. Stanaszek, *Duchowieństwo diecezji sandomierskiej w latach 1918–1939*, Lublin 1999, s. 158.

[6] W. Wójcik, *Ks. Adam Szymański* (*1880–1956*), „Studia Sandomierskie" 2 (1981), s. 324–327.

[7] P. Sławiński, *Collegium Gostomianum. Szkolnictwo średnie w Sandomierzu w latach 1915–1944*, t. 3, s. 24–25.

[8] S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne…*, dz. cyt.

[9] B. Stanaszek, *Likwidacja Niższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w czasach stalinowskich*, „Zeszyty Sandomierskie" (2003), nr 17, s. 28–33.

[10] Archiwum Diecezji Sandomierskiej [dalej: ADS], Kronika kaplicy seminaryjnej [Prywatnego Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu] (1929–1939) [dalej: KPN], b. sygn.

1931/32	21	24	20
1932/33	21	24	16
1933/34	22	20	16
1934/35	22	18	16
1935/36	16	15	13
		Klasa VIII	**Klasa VII**
1936/37		13	20
1937/38		20	

Źródło: *Catalogus Ecclesiarum et cleri saecularis ac regularis dioecesis sandomiriensis* [dalej: *Catalogus*], (1930), s. 29–30; *Catalogus* (1931), s. 30–33; *Catalogus* (1932), s. 39–42; *Catalogus* (1933), s. 31–33; *Catalogus* (1934), s. 33–35; *Catalogus* (1935), s. 36–38; *Catalogus* (1936), s. 36–38; *Catalogus* (1937), s. 35–36; *Catalogus* (1938), s. 39.

Z powyższej tabeli oraz z umieszczonych w aneksie danych można wywnioskować, że w początkowych latach funkcjonowania omawianej tu szkoły liczba przyjmowanych uczniów utrzymywała się powyżej 20. Sytuacja zaczęła się zmieniać już w roku szkolnym 1932/1933, kiedy to do sandomierskiego gimnazjum zgłosiło się jedynie 16 kandydatów. W kolejnych latach liczba ta systematycznie spadała aż do 13 w roku szkolnym 1935/1936. Niespodziewanie rok później do niższego seminarium zgłosiło się aż 20 młodzieńców. W kolejnym roku szkolnym nie przyjmowano nowych kandydatów. W szkole istniała wówczas tylko jedna klasa. Nazwano ją kursem przygotowawczym, mając nadzieję, że uczniowie zasilą szeregi Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu[11].

Trudno określić, skąd pochodzili uczniowie sandomierskiego gimnazjum oraz z jakiej klasy społecznej się wywodzili. Ze sprawozdania okręgowego wizytatora szkół, Stanisława Komara[12], można się dowiedzieć, że młodzież zgłaszająca się do Męskiego Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu rekrutowała się głównie ze stanu włościańskiego. Statystyki uczniów z roku szkolnego 1928/29[13] ukazują, że klerycy omawianej placówki wywodzili się z domów, w których ojciec pracował jako rolnik, oficer rolny, robotnik rolniczy, przemysłowiec, rzemieślnik, urzędnik fabryki, robotnik fabryczny, kupiec, urzędnik, nauczyciel. W pozostałych dostępnych źródłach podano jedynie informację o miejscu urodzenia. Można przypuszczać, że w znacznej mierze pokrywało się ono z miejscem zamieszkania. Dlatego też na tej podstawie zdecydowano się pokusić o analizę pochodzenia alumnów. Na 146 alumnów, którzy rozpoczynali pierwszy rok, aż 85 uczniów pochodziło z terenów ówczesnej diecezji sandomierskiej, co stanowi ok. 58 proc. wszystkich uczniów.

[11] Po przekształceniu niższego seminarium duchownego w prywatne liceum prowadziło ono jedynie jedną klasę, która liczyła 20 osób. Pokładano wielkie nadzieję w tej szkole, tj. że po zmianie nazwy będą zgłaszały się do niej liczne zastępy młodych ludzi. Niestety nadzieje w niej pokładane przerwała II wojna światowa.

[12] Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu [dalej: BDS], Zespół Rękopisów [dalej: ZR], sygn. SD 252, k. 19–20.

[13] BDS, ZR, sygn. SD 253, k. 198.

Badając strukturę wiekową uczniów Prywatnego Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu w zakresie tego samego rocznika, można stwierdzić, że była ona bardzo zróżnicowana. W niektórych latach rozpiętość wiekowa wynosi nawet sześć lat (np. Józef Budziński urodzony w 1912 r. i Józef Ludwikowski urodzony w 1906 r. – klasa VI, rok 1928/1929). Wynika z tego, że do klasy szóstej zgłosili się kandydaci w wieku od 16 do 22 lat. Ze wszystkich lata uwzględnionych w artykule jest to największa rozbieżność wiekowa na jednym roku. Pozostałe różnice nie są aż tak duże jak w przywołanym przypadku.

Funkcje i obowiązki kleryków

W seminariach istotnym aspektem jest komunikacja pomiędzy zarządem, księżmi profesorami i alumnami. Powinna ona być oparta na wzajemnym szacunku i zaufaniu. Oczekiwano też, że wychowankowie będą sumiennie spełniali powierzone im obowiązki. By zapewnić swobodny przepływ informacji, ale też by kształcić w młodych chłopcach postawę odpowiedzialności, władza seminaryjna zlecała uczniom specjalne funkcje. Kleryk miał możliwość wykazać się na polu seminaryjnym, służąc wspólnocie przez pełnienie różnych obowiązków. Warto wspomnieć, że funkcje w niższym seminarium pełnili alumni seminarium wyższego. Wynikało to zapewne z tego, że uczniów gimnazjum uważano za jeszcze zbyt młodych, by odnaleźli się w niektórych sytuacjach.

Przedstawicielem społeczności kleryckiej wobec władzy seminaryjnej był dziekan alumnatu, który pełnił również funkcję łącznika. Do tej funkcji najczęściej wybierano kleryka ostatniego, tj. szóstego roku. Była to funkcja niezwykle odpowiedzialna. Do jego zadań należało ogłaszanie rozporządzeń władzy seminaryjnej, wyznaczanie kleryków do asysty w katedrze lub do innych czynności liturgicznych, a także do różnych funkcji seminaryjnych: lektora, kleryka budzącego rano, dzwonienia na *silentium* i na posiłki. Funkcję dziekana sprawowano zazwyczaj przez jeden rok szkolny. Niekiedy dziekan miał do pomocy swojego zastępcę – wicedziekana. Oprócz dziekana alumnatu ustanawiano też dziekanów poszczególnych kursów. Dziekanem zostawał najlepszy uczeń z danego roku. Reprezentował on cały kurs wobec księży profesorów i innych przełożonych.

Nad kaplicą seminaryjną czuwał tzw. proboszcz, który odpowiadał za porządek nabożeństw oraz dbał o wystrój i wyposażenie kaplicy. Zajmował się także prowadzeniem kroniki kaplicy seminaryjnej. Miał do pomocy wiceproboszcza, a także sacelanów oraz wikarych[14]. Alumn Stanisław Warchoł opisuje w kronice seminaryjnej, że 10 listopada 1930 r.[15] wprowadził oficjum tygodniowe dla każdorazowego wikariusza. Do jego obowiązków należało: każdego dnia po kolacji przygotować

[14] BDS, ZR, sygn. R2116/1, k. 20–21.

[15] ADS, KPN, k. 18.

paramenty liturgiczne do Mszy Świętej, wybrać z mszału odpowiednie oficjum, rano po *Laudate* schować paramenty liturgiczne. Sacelan miał za zadanie stawić się w kaplicy na 10 minut przed porannym dzwonkiem, aby zetrzeć kurz z fisharmonii i z ławek oraz otworzyć okna, a także służyć do Mszy Świętej. Jeden sacelan miał zanieść pulpit z kanonami na ołtarz i zapalić świece, drugi zaś ubrać kapłana. Po zakończonej Eucharystii jeden pomagał celebransowi w zdjęciu szat liturgicznych, drugi zaś gasił świece i chował pulpit z kanonami. Po obiedzie sacelan, który w czasie Mszy Świętej służył przy mszale, miał za zadanie oczyścić świece stojące na ołtarzu[16].

Bibliotekarz odpowiadał za obieg książek w sandomierskiej szkole. Ponadto czuwał nad tym, by wypożyczona pozycja każdorazowo była oddawana do biblioteki. Organista animował i prowadził śpiewy w czasie Mszy Świętej i innych czynności liturgicznych. Prócz wyżej wymienionych zajęć alumni pełnili również funkcję duktora i inspektora. Duktor to inaczej dziekan danego kursu, reprezentujący cały rok w kontaktach z księżmi profesorami lub przełożonymi. Inspektor był odpowiedzialny za koordynowanie prac mających na celu utrzymanie w czystości gmachu szkoły i jego okolicy. Te i pozostałe funkcje, jakie pełnili alumni Prywatnego Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu w poszczególnych latach, przedstawia poniższa tabela.

Tab. 2. Klerycy pełniący funkcje w Prywatnym Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu w latach 1929–1938

Rok szkolny	Dziekan	Wicedziekan	Proboszcz kaplicy	Inne funkcje
1929/30	Feliks Spychała	Bolesław Fochtman (pełnił równocześnie funkcję duktora)	Stanisław Warchoł	Jan Stępień – duktor i inspektor
1930/31	Bolesław Fochtman	Jan Stępień	Stanisław Warchoł	Bolesław Kasiński – wiceproboszcz kaplicy
1931/32	Władysław Michałkowski	Jan Major	Józef Grochowiecki	Michał Skowron – wiceproboszcz kaplicy
1932/33	Brak informacji			

	Dziekan	Proboszcz kaplicy	Inspektor	Bibliotekarz	Organista	Duktor
1933/34	Walenty Wójcik	Józef Smulczyński	Tadeusz Jędrzejczyk	Feliks Turbiarz	Jan Rataj	
1934/35	Czesław Florkiewicz	Antoni Pałęga	Zygmunt Gaj	Władysław Komorniczek	Franciszek Olczyk	
1935/36	Antoni Mąkosa	Józef Dziadowicz	Józef Barański	Jan Król	Adam Kopyś	
1936/37	Tadeusz Szlęzak	Zygmunt Wieczorek	Wacław Jędrzejewski	Tadeusz Jakubiak	Adam Kopyś, Józef Lipidalski	
1937/38	Władysław Prząda	Mieczysław Adamski	Tadeusz Bieganowski	Marian Osuch	Walenty Słabosz	Bolesław Bystrzejewski

Źródło: ADS, KPN, k. 2, 26, 48, 61, 71, 82, 92, 107.

[16] ADS, KPN, k. 17–18.

Formacja

Formacja duchowa

W sandomierskim seminarium niższym, podobnie jak na innych uczelniach duchownych, wielką wagę przywiązywano do formacji wewnętrznej wychowanków. Formacja ta miała zapewnić młodym chłopcom odpowiedni poziom wyrobienia wewnętrznego oraz ukształtować ich na prawych ludzi. Wierzono, że będą kontynuowali drogę duchowną i wstąpią do wyższego seminarium. Tam zaś będą dążyli do tego, by w przyszłości zostać kapłanami pobożnymi, posługującymi innym ludziom w duchu Ewangelii, dając im przykład własnym cnotliwym życiem. Temu właśnie celowi służyły zarówno codzienne, jak i okresowe ćwiczenia duchowe połączone z życiem sakramentalnym alumnów[17]. Ćwiczenia duchowe składały się z pacierzy, rozmyślania, Mszy Świętej, przyjmowania i nawiedzania Najświętszego Sakramentu, czytania duchownego i rachunku sumienia. Ponadto klerycy odbywali dni skupienia, a także dwa razy do roku rekolekcje[18].

O tym, jak wyglądały rekolekcje w niższym seminarium sandomierskim, informuje poniższa tabela.

Tab. 3. Plan ćwiczeń rekolekcyjnych w Prywatnym Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu, odbywających się od 6 listopada od 10 listopada 1935 r.[19]

Data	Godzina	Zajęcia
Środa, 6 listopada	20.00	*Veni, Creator*, błogosławieństwo Najświętszym Sakramentem, konferencja
Czwartek, 7 listopada	5.40	Pobudka
	6.10–6.30	Medytacja
	6.30	Msza Święta

[17] BDS, ZR, sygn. SD 16, k. 213
[18] ADS, KPN, k. 8–9.
[19] BDS, ZR, sygn. SD 16, k. 221.

	7.20	Śniadanie
	7.30	Nabożeństwo katedralne
	10.00	Konferencja
	11.15	Cząstka różańca
	12.00–12.30	Czytanie duchowne
	12.55	Rachunek sumienia
	13.10	Obiad
	15.00–15.45	Czytanie duchowne
	16.30	Konferencja
	17.30	Konferencja w kaplicy dla pierwszego roku
	18.30	Kolacja
	20.00	Nabożeństwo adoracyjne
Piątek, 8 listopada	6.15	Pobudka
	6.45–7.10	Medytacja
	7.10	Msza Święta
	8.00	Śniadanie
	9.00–9.30	Czytanie duchowne
	Dalszy rozkład zajęć jak w czwartek. Po południu zamiast czytania duchownego droga krzyżowa w kaplicy seminarium wyższego	
Sobota, 9 listopada	przed południem	Rozkład zajęć jak w piątek
	14.30–15.00	Czytanie duchowne
	16.00	Spowiedź
Niedziela, 10 listopada		Msza Święta i zakończenie rekolekcji

Źródło: ADS, KPN, k. 75–76.

Jak można zauważyć, plan ćwiczeń rekolekcyjnych był dość intensywny. Młodzi chłopcy mieli w okresie ćwiczeń duchowych sporo czasu na modlitwę wspólnotową, a także indywidualną. Było to o tyle ważne, że omawiana instytucja za główny cel swojej działalności stawiała sobie przygotowanie uczniów do wstąpienia w szeregi alumnów wyższego seminarium, pomagała odkryć i rozeznać powołanie do życia kapłańskiego[20].

Początkowo wszyscy uczniowie chodzili na medytację i Mszę Świętą do kościoła pw. św. Michała Archanioła. Dopiero z czasem wraz z postępem prac możliwe stało się przeniesienie praktyk religijnych do kaplicy mieszczącej się w gmachu niższego seminarium[21]. Alumn Stanisław Warchoł w kronice kaplicy gimnazjalnej informuje, że to proboszcz kaplicy był odpowiedzialny za prowadzenie porannej medytacji, która trwała 15 minut. Wielkim wydarzeniem dla tamtejszego zakładu było poświęcenie 25 listopada 1929 r. kaplicy przez księdza rektora Adama Szymańskiego w towarzystwie księży profesorów i alumnów. Odtąd nabożeństwa i modlitwy odbywały się na miejscu. Po raz pierwszy 12 stycznia 1930 r. została odprawiona *Hora sacra*[22] połączona z prywatnym wystawieniem. Praktykę tę podtrzymywano w każde święto o godzinie 14.30. Śpiewano: *Niechaj będzie pochwalony*, następnie *O przenajświętsza Hostio*, *Litanię do Najświętszego Serca Pana Jezusa*, *Tantum ergo* oraz pieśń na zakończenie nabożeństwa. Na modlitwę *Anioł Pański* w dni powszednie przed obiadem wszyscy uczniowie gimnazjum udawali się na chór kościoła św. Michała. Natomiast wieczorem i w dni świąteczne alumni szli do kaplicy gimnazjalnej. W każdy piątek przez pół godziny od godziny 6.00 chłopcy wysłuchiwali konferencji prowadzonych przez ojca duchownego. Poranne i wieczorne pacierze czytali po kolei sami uczniowie[23]. W roku szkolnym 1930/31 ks. Piotra Gołębiowskiego na stanowisku ojca duchownego w niższym seminarium zastąpił ks. dr Michał Łagocki, który postanowił zamienić alumnom lekturę na praktykę medytacji. Dotychczas były to *Rozmyślania na wszystkie dni całego roku* autorstwa o. André Jeana Marie Hamona[24], jednakże kierownik duchowy uznał je za zbyt trudne dla chłopców. W zamian zaproponował lekturę Tomasza à Kempis *O naśladowaniu Chrystusa*[25]. Skrócił również dotychczasowe pacierze[26].

Oprócz tego alumni brali aktywny udział w życiu religijnym miasta, uczestnicząc w rozmaitych uroczystościach kościelnych. Każdorazowo również wysłuchiwali pouczeń księdza rektora lub innego przełożonego z okazji rozpoczęcia lub zakończenia roku szkolnego. Analizując plan dnia niższego seminarium[27], można docenić, jak ważną rolę w ich życiu odgrywała modlitwa. Alumni po porannym rozmyślaniu uczestniczyli we Mszy Świętej. W dni powszednie sprawowano ją zazwyczaj w kaplicy zakładu, a w niedzielę i święta klerycy w zależności od roku udawali się do kościoła św. Michała lub do katedry. Dwa razy dziennie odmawiano modlitwę *Anioł Pański*: w południe, przed obiadem i wieczorem przed kolacją. Po obiedzie w ramach dziękczynienia nawiedzano Najświętszy Sakrament. W soboty od godziny 17.00 chłopcy mieli możliwość spowiedzi. Przed modlitwami wieczornymi obowiązywało milczenie, tzw. *silentium*. Tygodniowy układ zajęć pozwalał

[20] BDS, ZR, sygn. G 1092, k. 21–24.

[21] ADS, KPN, k. 4.

[22] Łac. „*święta godzina*" – wspólna chrześcijańska modlitwa liturgiczna sprawowana kilka razy w ciągu dnia.

[23] ADS, KPN, k. 7.

[24] A.J.M. Hamon, *Rozmyślania na wszystkie dni roku. Do użytku kapłanów i osób świeckich*, t. 1, *Od Niedzieli Adwentu do Trójcy Świętej. Rozmyślania o świętych*, Kraków 1913.

[25] Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa cztery księgi*, Kraków 1908.

[26] ADS, KPN, k. 12.

[27] BDS, ZR, sygn. SD 16, k. 213.

alumnom wyrobić w sobie ducha modlitwy i z czasem punkty podyktowane przez plan dnia przyjąć za własne zobowiązania.

Formacja intelektualna

Prywatne Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu swoim programem odpowiadało gimnazjom państwowym typu humanistycznego. Dlatego kandydaci do tej placówki po ukończeniu klasy piątej gimnazjum państwowego lub prywatnego mieli okazać świadectwo ukończenia wcześniejszej szkoły, a także złożyć egzamin z głównych przedmiotów. Miał on charakter informacyjny, tj. rozeznanie poziomu intelektualnego i naukowego kandydatów do niższego seminarium. Niekiedy zdarzały się przypadki, gdy przyjmowano kandydata bez świadectwa ukończenia gimnazjum, pod warunkiem że pomyślnie zdał egzamin wstępny[28]. Nauka w sandomierskim gimnazjum trwała trzy lata i kończyła się egzaminem dojrzałości. Jeden z protokołów z języka łacińskiego pozwala zobaczyć, jak wyglądała ówczesna matura.

Tab. 4. Protokół egzaminacyjny z języka łacińskiego z 28 kwietnia 1937 r.

1	Tekst Cycerona z dzieła *De officiis* pt. *Obowiązek wobec ojczyzny najwyższym prawem moralnym*. Pytanie: *Czy podobne postulaty etyczne były wypowiedziane przez pisarzy polskich, a jeśli tak, to przez których i w jakich sytuacjach?*
2	Do egzaminu przystąpili: Wacław Jędrzejewski, Piotr Książka, Józef Lipidalski, Remigiusz Bonarek
3	Egzamin trwał w godz. 8.55–11.45
4	Na egzaminie byli obecni: ks. dr Adam Szymański, ks. mgr Julian Jarzyna i ks. mgr Józef Stępień

Źródło: BDS, ZR, sygn. SD 252, k. 49.

Warto tu przypomnieć fakt, że przed początkiem działalności niższego seminarium w Sandomierzu poziom nauczania ogólnie był słaby. Także w pierwszym roku funkcjonowania zakładu w 1924 r. wyniki z przedmiotów okazały się niezadowalające. Dlatego w następnym roku funkcjonowania placówki władze szkolne starały się o podniesienie ocen, aby zachęcić kandydatów do podjęcia nauki w gimnazjum prywatnym. Zmieniono w tym celu plan dnia, aby zapewnić uczniom więcej czasu na naukę. Jak pokazują wyniki nauki uczniów klasy ósmej w roku szkolnym 1931/32, odbywało się to z dość miernym skutkiem.

[28] BDS, ZR, sygn. R 1092, k. 9–14.

Tab. 5. Oceny z przedmiotów uczniów klasy VIII w roku szkolnym 1931/32

Imię i nazwisko ucznia	**Oceny z przedmiotu**						
	Język polski	**Historia**	**Język łaciński**	**Język francuski**	**Język niemiecki**	**Matematyka**	**Fizyka**
Franciszek Bartczak	–	dost.	–	–	dobry	–	dobry
Ludwik Budziński	–dobry	–	–	–	dobry	–	+dobry
Czesław Cieślikiewicz	–	dobry	dost.	–	–	–	dost.
Juliusz Chyżewski	–	bardzo dobry	dobry	–	–	dost.	–
Henryk Denis	bardzo dobry	–	–	bardzo dobry	–	dost.	–
Czesław Dybiec	–dobry	–	–	dobry	–	–dost.	–
Bronisław Głogowski	dost.	–	–	dost.	–	dost.	–
Józef Granat	dobry	–	–	–	dobry	dost.	–
Jan Kowalczyk	+dost.	–	–	dost.	–	–dost.	–
Czesław Lewandowski	dost.	–	–dobry	–	–	dost.	–
Jan Łyczek	–	dobry	dobry	–	–	–	dost.
Jan Malinowski	dobry	–	dobry	–	–	dost.	–
Jan Miszczak	–dost.	–	–	–	dobry	dost.	–
Izydor Papier	–dost.	–	–	–	dost.	dost.	–
Antoni Rubaj	dobry	–	bardzo dobry	–	–	+dost.	–
Władysław Siewierski	dost.	–	–	–	dobry	–dobry	–

Henryk Szostak	dost.	–	dost.	–	–	dost.	–
Jan Tomaszewski	–	dobry	–	–	dobry	+dost.	–
Stanisław Walczyna	–	bardzo dobry	dobry	–	–	–	dost.
Jan Wronka	–	dobry	–	–dobry	–	+dost.	–
Średnia ocen:	**3,53**	**4,14**	**3,87**	**3,8**	**3,85**	**3,06**	**3,4**

Źródło: BDS, ZR, sygn. SD 253, k. 143.

Z powyższej tabeli wynika, że najlepsze oceny uczniowie uzyskali z historii. Wykładowcą tego przedmiotu był wówczas ks. Andrzej Wyrzykowski. Natomiast najsłabiej uczniowie radzili sobie z przedmiotami ścisłymi: matematyką i fizyką. Nauczycielami byli Jan Otton Pill i Stanisław Sobolewski[29].

W sandomierskim Prywatnym Gimnazjum Kurii Diecezjalnej obowiązywał program gimnazjów państwowych typu humanistycznego[30]. Przykładowy plan zajęć niższego seminarium w Sandomierzu przedstawia poniższa tabela.

Tab. 6. Rozkład zajęć dydaktycznych w roku szkolnym 1935/36

Dzień tygodnia	**Klasa**		
	VIII	**VII**	**VI**
Poniedziałek	Matematyka Język polski Historia Język łaciński Gimnastyka	Język polski Higiena Język łaciński Historia Matematyka	Język łaciński Fizyka Język niemiecki/ francuski Gimnastyka Geografia
Wtorek	Matematyka Propedeutyka filozofii Język łaciński Język niemiecki/ francuski Religia	Język łaciński Język polski Historia Fizyka Język niemiecki/ francuski	Język polski Język łaciński Język niemiecki/ francuski Historia Matematyka

[29] BDS, ZR, sygn. SD 16, k. 103.
[30] BDS, ZR, sygn. SD 252, k. 5

Środa	Język polski Łacina Fizyka Religia Język niemiecki/ francuski	Łacina Język polski Śpiew Język niemiecki/ francuski Historia	Fizyka Fizyka Język niemiecki/ francuski Historia Matematyka
Czwartek	Fizyka Język polski Łacina Propedeutyka filozofii Śpiew	Język łaciński Fizyka Fizyka Religia Matematyka	Język polski Język łaciński Religia Geografia Historia
Piątek	Fizyka Fizyka Historia Język niemiecki/ francuski Gimnastyka	Łacina Historia Gimnastyka Matematyka Język niemiecki/fran-cuski	Język polski Język łaciński Matematyka Gimnastyka Śpiew
Sobota	Matematyka Język polski Historia Propedeutyka filozofii Język niemiecki/fran-cuski Język niemiecki/fran-cuski	Historia Religia Język polski Język niemiecki/ francuski Fizyka	Język polski Język łaciński Język niemiecki/ francuski Historia Religia

Źródło: BDS, ZR, sygn. SD 16, k. 263.

Już z samego profilu szkoły, a także z powyższego planu zajęć wynika, że dominowały przedmioty humanistyczne, takie jak język polski czy historia. Kładziono również duży nacisk na języki obce, wśród których wykładano łacinę, język niemiecki i francuski (z dwóch ostatnich jeden do wyboru). Ze względu na cel szkoły, jakim było przygotowanie kandydatów do seminarium duchownego, nie mogło zabraknąć nauki religii[31].

Życie codzienne

Codzienny porządek w Prywatnym Gimnazjum Męskim Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu wyznaczał plan dnia. Odgrywał on bardzo ważną rolę w życiu alumnów: normował je i nakładał pewne ramy czasowe. Wprowadzał również dyscyplinę, tak potrzebną w tego typu ośrodkach. Tak więc po określeniu jasnych zasad, wcześniej spisanych i przedstawionych młodym chłopcom, można było później tego od nich wymagać, w myśl starożytnej sentencji *clara pacta claros faciunt amicos* („jasne układy tworzą wiernych przyjaciół"). Dzięki temu mimo żywych zapewne charakterów młodzieńców udawało się je poskramiać, ale także wyrabiać u nich ważne

[31] BDS, ZR, sygn. SD 194, k. 3.

cechy: punktualność, odpowiedzialność i sumienność. Kronika kaplicy sandomierskiego gimnazjum ukazuje, że inny plan dnia funkcjonował w dni powszednie, kiedy to przeważały zajęcia lekcyjne, a inny w niedziele i dni świąteczne, które miały charakter bardziej modlitewny i kontemplacyjny. Poszczególne czynności w niedziele i święta, a także w dni powszednie przedstawia poniższa tabela.

Tab. 7. Porządek dzienny w Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu w latach 1929–1931

Dni powszednie		**Niedziele i święta**	
Godzina	**Czynności**	**Godzina**	**Czynności**
5.30	Pobudka	6.00	Pobudka
6.00	Msza Święta	6.30	Msza Święta
7.15	Śniadanie	8.00	Śniadanie
8.00	Rozpoczęcie zajęć lekcyjnych	10.00	Modlitwa w katedrze
12.55	Obiad	15.20	Silentium
14.10	Spacer	18.25	Kolacja
15.15	*Silentium*	19.30	*Silentium*
18.25	Kolacja	21.00	Koniec *silentium*
19.30	*Silentium*		
21.10	Pacierze wieczorne		
21.35	Zgaszenie światła		

Źródło: ADS, KPN, k. 2–3.

W roku szkolnym 1931/32 zaszła zmiana w regulaminie: wstawanie odbywało się o 5.45, w niedzielę o 6.15[32]. Najprawdopodobniej taki plan zajęć utrzymywał się do roku 1938, następnie uległ drobnej korekcie. Plan dnia na dni powszednie od planu na niedzielę i święta różnił się porą wstawania. Od poniedziałku do soboty alumni wstawali o godzinie 5.30, natomiast w dni świąteczne pół godziny później. Kolejnym punktem dnia w dni powszednie było uczestnictwo we Mszy Świętej sprawowanej z zasady w kaplicy seminaryjnej. W następnej kolejności alumni jedli śniadanie, po czym albo rozpoczynali zajęcia lekcyjne, albo w święta udawali się na Eucharystię do katedry sandomierskiej. Kolejno następował obiad i czas na rekreację. Później rozpoczynało się święte milczenie, czyli *silentium*. Był to czas na wewnętrzne wyciszenie oraz refleksję nad swoim postępowaniem, a także na naukę. Potem chłopcy jedli kolację. Warto nadmienić, że święte milczenie nadal trwało i kończyło się dopiero o godzinie 21.00 (niedziele i święta) albo dopiero następnego dnia po śniadaniu (dni powszednie).

[32] ADS, KPN, k. 25–26.

Rozkład dnia przedstawiał się jasno i konkretnie, zaplanowano każdą chwilę, jako że priorytetem było przede wszystkim wychowanie alumnów i przygotowanie ich do odpowiedzialnego i zaradnego życia. Misją szkoły było bowiem kształcenie i takie pokierowanie życiem młodego człowieka, aby w przyszłości służył on Bogu i ojczyźnie. Celem powstania Prywatnego Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu było również przygotowanie duchowe i naukowe jak największej liczby chłopców, którzy mieliby w przyszłości zasilić szeregi Wyższego Seminarium Duchownego w tym mieście.

Prywatne Gimnazjum Męskie Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu było instytucją naukową o charakterze wychowawczym. Formacja kleryków oraz wypełniony grafik zajęć wymagały, ażeby ich życie codzienne i pracę naukową ujmowały pewne normy, pozwalające zrealizować cel wychowawczy i naukowy. Ks. Józef Pastuszka w swoich wspomnieniach notuje, że seminarium niższe, choć oddzielone budynkiem, programem nauczania i rodzajem wykładów, miało jednak elementy styczne z wyższym. Dzięki tym powiązaniom aż do II wojny światowej obie placówki stanowiły jedną całość. Wspólny był rektor, posiłki, nabożeństwa. Klerycy niższego seminarium nosili sutanny i brali udział w życiu wyższego. Uważani byli za kleryków na równi z innymi. Natomiast rzadkie były przypadki, by po skończeniu niższego seminarium ktoś wybierał życie świeckie. Najczęściej decydował się na wybór drogi kapłańskiej i wstąpienie do sandomierskiego wyższego seminarium[33]. Stąd też niektóre wydarzenia opisywane jako dziejące się w życiu wyższego seminarium należy traktować również jako odbywające się w niższym.

Klerycy mieli zapewnione całodzienne wyżywienie składające się z trzech posiłków: śniadania, obiadu i kolacji. Na śniadanie chłopcy otrzymywali garnuszek (ćwierć litra) gotowanego mleka, tyle samo herbaty i dwa kawałki razowego żytniego, ale nie pytlowego chleba. W masło i smalec, których nie zapewniano, klerycy zaopatrywali się sami. Na obiad trzy razy w tygodniu serwowano mięso. Poniedziałek, środa, piątek i sobota były dniami bezmięsnymi. Podawano wówczas talerz zupy i porcję kaszy lub kluski okraszone tłuszczem. Za przysmak uchodziły wtedy kotlety kartoflane z sosem ogórkowym. Mięso było obecne na kleryckich stołach w różnych postaciach: podawano je jako sztukę mięsa, kotlet lub befsztyk. Ponadto klerycy otrzymywali paczki żywnościowe od swoich rodzin albo indywidualne zaopatrywali się w jedzenie na mieście. Dobrze oceniano jakość potraw: produkty były świeże, najczęściej z własnego gospodarstwa. W czasie posiłków w refektarzu był obecny wicerektor albo prefekt, który nie jadł posiłku z alumnami, lecz przechadzał się po jadalni albo zasiadał na katedrze. Podczas obiadu i kolacji lektor wyznaczony spośród kleryków czytał fragmenty z książek naukowych lub publicystycznych, wieczorem zaś z prasy codziennej. Było to dla chłopców o tyle istotne, że nie wolno im było kupować gazet. A dzięki głośnemu czytaniu

[33] BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 32.

wybranych artykułów mogli być na bieżąco z życiem kulturalnym i towarzyskim w kraju i za granicą[34].

Czas wolny od zajęć klerycy wykorzystywali na różne sposoby. Jako młodzież ciekawa otaczającego świata lubili odbywać wycieczki zarówno na terenie miasta, jak i poza nim. Czas na przechadzkę po mieście wyznaczał plan dnia, który przewidywał codzienny spacer od godziny 14.00 do 15.00. W niedzielę i święta zajmował on nawet do dwóch godzin. Mimo że kwestia wyznaczenia miejsca, dokąd klerycy mieli się udać, należała do prefekta, to zasadniczo nie ingerował on w tę kwestię i wybór celu wycieczki zlecał któremuś z kleryków, najczęściej dziekanowi alumnatu seminarium wyższego[35]. Na spacerze obowiązywał strój galowy. Zakładano sutanny, płaszcze, zabierano ze sobą modne wówczas laski spacerowe. Kiedy chłopcy udawali się nadwiślański bulwar, który bardzo lubili, tworzyli długi szereg par, wzbudzając przy tym nie lada sensację, zwłaszcza u Żydów mieszkających w kamienicach okalających sandomierski rynek. Na błoniach klerycy często grali w piłkę nożną, a następnie udawali się do pobliskiej miejscowości Kamień. Jesienią, gdy obfita w sady sandomierska ziemia rodziła owoce, alumni często chodzili na przedmieścia Sandomierza, na tzw. Krakówkę, aby skosztować wyjątkowych w smaku i przepysznych śliwek. Okolica ta zapewniała również inne atrakcje, znajdowały się tam mianowicie prehistoryczne groby, a także mieszkalne półziemianki świadczące o tym, że okolica ta była zamieszkana już w III–VIII w. przed Chr. Także okoliczna miejscowość Złota nawiedzana przez kleryków ukazywała ich oczom lata dawnej świetności dzięki wykopaliskom, z których wieś ta była znana. Gdzieniegdzie zdarzały się wówczas pojedyncze odkrycia dokonane przez przypadkowych ludzi. Ks. Pastuszka w swoich wspomnieniach ubolewał nad faktem, że była to doskonała okazja, by wygłosić wykład naukowy nawiązujący do tych znalezisk, jednakże nikt się wtedy tego nie podjął. Z innych miejsc, jakie alumni odwiedzali, warto przywołać miejscowość Trześń leżącą nieopodal Sandomierza (7 km), Wielowieś za Wisłą (obecnie dzielnica Tarnobrzega), a także Sobótkę (15 km)[36]. Autor kroniki kaplicy gimnazjalnej wspomina, że 11 maja 1932 r. klerycy Prywatnego Gimnazjum Męskiego Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu wraz z opiekunami, tj. ks. Michałem Łagockim, ks. Piotrem Gołębiowskim i ks. Józefem Stępniem, udali się na wycieczkę do Kleczanowa leżącego niedaleko Sandomierza (13,5 km). Zostali gościnnie i serdecznie przyjęci przez miejscowego proboszcza. Odwiedzili stojący tam drewniany kościół, określając go jako „maleńki i ubogi”[37]. Zwiedzając malowniczą

[34] BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 26–27; A. Szylar, P. Tylec, *Osobliwości kuchni klasztornej i seminaryjnej, czyli o pokarmach, gotowaniu i jedzeniu w dawnych czasach* (*XVIII – I poł. XX w.*), Sandomierz 2020, s. 109–115, 122–133.

[35] BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 27.

[36] BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 26–27.

[37] Drewniany kościół pw. św. Katarzyny i św. Stanisława Biskupa i Męczennika. Ufundowany w 1749 r przez ksieni klasztoru Norbertanek w Busku, Katarzynę Bobrownicką. J. Wiśniewski, *Monografia dekanatu sandomierskiego*, Radom 1915, s. 39–48.

okolicę, obejrzeli również ruiny zamku, obserwując tam gromadę wystraszonych zajęcy i troszczące się o swoje młode wiewiórki. Około godziny 17.00 młodzieńcy z pieśnią *Serdeczna Matko* na ustach poczęli wracać do Sandomierza[38]. W czasie wolnym chłopcy często udawali się pod opieką któregoś z przełożonych nad Wisłę, by zażyć wodnych kąpieli[39].

Prócz wyjazdów przełożeni seminarium zapewniali atrakcje chłopcom, zapraszając nietuzinkowych gości, aby klerycy mogli rozwijać swoją wiedzę i poznawać interesujących ludzi oraz ciekawostki związane z otaczającym ich światem. Dwudziestego trzeciego marca 1931 r. o godzinie 19.30 w sali teologicznej nr 39 odbył się występ hipnotyzera. Wykład teoretyczny poprzedzał sytuacje, które za chwilę miały się wydarzyć. Z uczniów gimnazjum hipnozie poddał się ówczesny proboszcz kaplicy, autor tychże wspomnień. Dając się wprowadzić w trans, przeniósł się do Jerozolimy w czasach Pana Jezusa, a także do Madery, gdzie mógł zobaczyć marszałka Piłsudskiego. Udał się również do swojego domu w Warszawie, wydawało mu się także, że prowadzi samochód. Inny uczeń, niejaki Pietruszka z klasy szóstej, także pozwolił się zahipnotyzować. Zdawało mu się, że jest sołtysem. Jak rasowy urzędnik przemawiał do swych podwładnych w języku i w formie adekwatnej do odczuwanej funkcji. Całe spotkanie z niecodziennym gościem upłynęło na różnych ciekawych opowiadaniach i śmiesznych zdarzeniach. Przeciągnęło się ono do godziny 22.30[40]. W połowie października 1931 r. w Sandomierzu przebywał Leon Wyrwicz – słynny komik i monologista. Korzystając z tej okazji, ks. Szymański zaprosił go do seminarium. Na jego występie obecni byli wszyscy uczniowie szkoły. Był to wieczór pełen pozytywnych emocji, radości, serdeczności oraz łez wywołanych śmiechem.

Dwudziestego października 1931 r. w gmachu seminarium wyższego odbył się odczyt prof. Krzyżanowskiego na temat Rosji bolszewickiej pt. *W morzu łez i krwi*. Alumni pozytywnie odnieśli się do wspomnianego referatu: „świetna wymowa, gestykulacja, mimika oraz zainteresowanie przedmiotem przemowy zrobiły na audytorium ogromne wrażenie”[41].

Piętnastego listopada 1931 r. w seminarium odbyła się uroczysta akademia ku czci św. Stanisława Kostki. Z tej okazji wygłoszono deklamacje, referat kleryka Jana Arcaba z wyższego seminarium, a także poprowadzono śpiewy pod batutą kleryka Tadeusza Miazgi, m.in. *Wysła burzycka* i *W murowanej piwnicy*. Po zakończeniu uroczystej akademii udano się do refektarza, gdzie w klerycy w towarzystwie profesorów oraz całego duchowieństwa sandomierskiego zjedli kolację[42].

Jedna z akademii, o której zachowały się informacje, poświęcona ku czci papieża Piusa XI, odbyła się 12 lutego 1933 r. Przybyli goście zgromadzili się w sali

[38] ASD, KPN, k. 36.

[39] Szesnastego maja 1931 r. doszło do nieszczęśliwego wypadku, gdy kleryk Antoni Zielony utonął w Wiśle podczas kąpieli. ASD, KPN, k. 21–24.

[40] ASD, KPN, k. 20.

[41] ASD, KPN, k. 29–30.

[42] ASD, KPN, k. 32.

teologicznej seminarium wyższego. Zebrali się tam również profesorowie seminaryjni z biskupem ordynariuszem Włodzimierzem Jasińskim i sufraganem Pawłem Kubickim na czele. Alumn Józef Nita wygłosił specjalnie na tę okazję opracowany referat. Poruszył w nim kwestię śmierci Chrystusa. Przygotowując się do prezentacji, referent czerpał wiadomości z dzieł różnych teologów, doktorów i filozofów Kościoła. Następnie alumn Stanisław Wydra przedstawił audytorium scenę z wstępu do *Quo vadis* Henryka Sienkiewicza – zamordowanie św. Piotra i św. Pawła. Hymn papieski i inne pieśni zabrzmiały dzięki chórowi seminaryjnemu, któremu przewodniczył diakon Tadeusz Miazga. Na zakończenie akademii ordynariusz sandomierski zwrócił się do księdza rektora z podziękowaniem za zorganizowanie akademii[43].

Dziewiętnastego marca 1933 r. obchodzono uroczystości z okazji imienin Józefa Piłsudskiego. Obchody tego święta rozpoczęto już dzień wcześniej, tzn. 18 marca, w katedrze. Był to dzień wolny od pracy i zajęć szklonych. Na nabożeństwie sprawowanym przez prefekta seminarium modlono się w intencji marszałka.

Oprócz pieszych wycieczek do pobliskich wiosek klerycy podróżowali i dalej, by wzbogacić się duchowo i kulturalnie. Od 29 maja do 1 czerwca uczniowie Sandomierskiego Prywatnego Gimnazjum Kurii Diecezjalnej przebywali na wycieczce w Krakowie[44].

W życie codzienne uczniów sandomierskiego gimnazjum było wpisane uczestnictwo w uroczystościach kościelnych i państwowych. Alumni reprezentowali własną szkołę, a także budowali swoją świadomość jako chrześcijan i patriotów. Jedną z ważniejszych ceremonii kościelnych, w której uczestniczyli klerycy, był pogrzeb bp. Ryksa[45]. Jego następcą na stolicy biskupiej w Sandomierzu został bp Jasiński.

[43] ASD, KPN, k. 42, 43.

[44] Głównym organizatorem i opiekunem wycieczki do Krakowa był ksiądz wicerektor Adam Białecki. W roli opiekuna wspomagał go ks. Wyrzykowski. Klerycy zwiedzili katedrę na Wawelu i mieszczące się w niej groby polskich królów oraz wieszczów: Adama Mickiewicza i Juliusza Słowackiego. Obejrzeli również katedralny skarbiec oraz słynny dzwon Zygmunt. Oprócz tego goście z Sandomierza oglądali krakowski zamek, jego dziedziniec oraz najstarszą świątynię na ziemiach polskich pw. Świętych Feliksa i Adaukta na Wawelu. Potem alumni udali się na zwiedzanie zabytkowego miasta. Następnego dnia skierowali swe kroki do Muzeum Narodowego w Sukiennicach. Wśród wielu eksponatów największe wrażenie wywarły na nich obrazy Jana Matejki: *Kościuszko pod Racławicami*, *Hołd pruski*, *Kazanie Skargi*; Henryka Siemiradzkiego: *Pochodnie Nerona*, cykle obrazów Artura Grottgera i Józefa Chełmońskiego. Alumni odwiedzili także Muzeum Czartoryskich, gdzie również obejrzeli wiele cennych zabytków, a wśród nich turecki namiot z bitwy pod Wiedniem, szablę Stefana Batorego i Jana III Sobieskiego. Klerycy odwiedzili w grodzie Kraka dom Jana Matejki pełen jego prac, a także kopalnię soli w Wieliczce. W trzecim dniu wyjazdu młodzież zwiedziła Barbakan i Bramę Floriańską oraz Kopiec Kościuszki. Pierwszego czerwca klerycy wraz z opiekunami powrócili do Sandomierza. ASD, KPN, k. 44–47.

[45] Bp Marian Ryx zmarł 1 czerwca 1930 r. w Krakowie. Datę pogrzebu wyznaczono na 5 czerwca. W tym czasie w niższym seminarium trwały egzaminy, jednak z powodu wyjątkowej sytuacji zostały one wstrzymane. Drugiego czerwca powrócił z wizytacji bp Kubicki, a dzień później rozesłano do wszystkich biskupów i władz depesze informujące o zaplanowanych uroczystościach pogrzebowych. Alumni seminarium wyższego opuścili swoje pokoje, by zrobić miejsce dla przyjezdnych. Do Sandomierza przybył bp Edward Komar, bp Anatol Nowak, bp Stanisław Okoniewski. O godzinie 6.30 księża, alumni i zaproszeni goście udali się do katedry. Kronikarz wspomina, że była pięknie przystrojona, okna zaś zasłonięte były krepą. Stamtąd wszyscy procesjonalnie udali się w kierunku mostu. Droga była udekorowana zielenią i zasłana jedliną. W eksporcie brali udział uczniowie wszystkich szkół, wojsko i inne organizacje, a także orkiestra. O godzinie 19.00 przyjechał samochód z trumną. Kondukt żałobny przechodził ulicą Zamkową, Rynkiem i Panny Maryi. Do katedry dotarto o godzinie 20.30. Przy pałacu biskupim do orszaku dołączył kard. Aleksander Kakowski oraz bp Antoni Julian Nowowiejski. W świątyni alumni odśpiewali nieszpory, w czasie których na uroczystości pogrzebowe dotarł bp Karol Radoński oraz prezydent Warszawy Zygmunt Słomiński. Kazanie wygłosił ks. Wyrzykowski. Na pogrzebie obecnych było wielu gości duchownych i świeckich. Całość liturgii poświęconej zmarłemu bp. Ryksowi zakończyła się o godzinie 22.30. Nazajutrz, 5 czerwca, o godz. 7.45 młodzież seminaryjna udała się do katedry, gdzie odśpiewała *Officium defunctorum*, w tym czasie biskupi sprawowali Msze Święte. Gdy kard. Kakowski skończył Eucharystię, klerycy udali się na chór. Bp Nowowiejski o godz. 10.00 rozpoczął celebrację uroczystej sumy, podczas której alumni śpiewali mszę żałobną. Na tej Mszy Świętej obecnych było wielu biskupów z kard. Kakowskim na czele. Zjawili się także wysoko postawieni przedstawiciele władz państwowych, wojewódzkich i wojskowych, a także szambelan papieski. Kapłanów obecnych na uroczystości było około 300, prócz nich wiele organizacji i instytucji. Orkiestra grała *Marsza żałobnego*. Po zakończonej Mszy Świętej trumnę z ciałem bp. Ryksa złożono w krypcie sandomierskiej katedry. Uroczystości zakończyły się obiadem dla gości w budynku Wyższego Seminarium Duchownego. ASD, KPN, k. 9–12; P. Tylec, *Bp Marian Ryx* (*1853–1930*)*, Ordynariusz Sandomierski*, Sandomierz 2020, s. 105–108.

Dwunastego października 1930 r. odbył się jego ingres do katedry sandomierskiej, w którym także uczestniczyli alumni niższego seminarium. Sama uroczystość miała podniosły charakter i wypadła bardzo dobrze: pogoda dopisała, a na ulicach starego grodu wiwatowały niezliczone tłumy wiernych[46]. W uroczystość Matki Bożej Królowej Polski 3 maja 1934 r. odprawiono nabożeństwo nad Wisłą z udziałem sandomierskich alumnów. Liturgii przewodniczył ks. prałat Antoni Rewera, kazanie zaś wygłosił ks. dr Henryk Błasikiewicz. Innym ważnym dla dziejów Sandomierza wydarzeniem było uczestnictwo chłopców w poświęceniu Muzeum Diecezjalnego, które za swoją siedzibę obrało wcześniej do tego celu odremontowany Dom Długosza[47], mieszczącego się tuż przy pałacu biskupim. Uroczystościom przewodniczył bp Jasiński, były ordynariusz sandomierski, a ówczesny biskup łódzki[48].

To tylko niektóre z uroczystości i wydarzeń, w jakich brali udział uczniowie Prywatnego Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu. Inne ważniejsze daty

[46] ASD, KPN, k. 14.

[47] U. Stępień, A. Sarwa, *Dom Długosza. Muzeum Diecezjalne*, Sandomierz 2008, s. 3.

[48] ASD, KPN, k. 92.

z życia alumnów niższego seminarium w roku szkolnym 1928/1929 przedstawia poniższa tabela.

Tab. 8. Ważniejsze wydarzenia z życia alumnów w roku szkolnym 1928/1929

Data	Wydarzenie
1 września 1928 r.	Przyjazd z wakacji
22 września	Dzień Dziecka
26 września	Wycieczka do Obrazowa
16 października	Wykład prof. Żurawskiego w gimnazjum o wykopaliskach w Złotej
5 listopada	Spacer do nowego mostu kolejowego. Powrót o godz. 18.00
6–10 listopada	Rekolekcje
10 listopada	Obłóczyny
11 listopada	Obchód 10-lecia niepodległości Polski. Alumni byli obecni na defiladzie
18 listopada	Akademia ku czci św. Stanisława Kostki
26 listopada	Akademia misyjna w gimnazjum
7 grudnia	Koniec lekcji przed egzaminami półrocznymi w seminarium wyższym
22 grudnia	Wyjazd na święta
5 stycznia 1929 r.	Przyjazd z przerwy świątecznej
9 stycznia	Przedstawienie w gimnazjum: *Jasełka* Lucjana Rydla
25 stycznia	W kinie film *Św. Franciszek z Asyżu*
1 lutego	Nabożeństwo w katedrze o godz. 9.00 z racji imienin Prezydenta RP Ignacego Mościckiego
12 lutego	Nabożeństwo o godz. 9.00, wieczorem Akademia Papieska
16 lutego	Rekolekcje przed subdiakonatem
23 lutego	Święcenia subdiakonatu
7 marca	Akademia ku czci św. Tomasza z Akwinu
12 marca	Rekolekcje przed diakonatem
16 marca	Święcenia diakonatu
19 marca	Wyjście VII i VIII klasy do katedry z okazji imienin Józefa Piłsudskiego, pierwszego Marszałka Polski
28 marca	Wyjazd na święta Wielkiejnocy
8 kwietnia	Przyjazd ze świąt
24 kwietnia	Obraz w kinie *Dorobek 10-lecia niepodległości Polski*
25 kwietnia	Koniec lekcji dla diakonów
30 kwietnia	Koniec lekcji dla klasy VIII
3 maja	Rocznica Konstytucji 3 Maja, alumni byli obecni na defiladzie

6 maja	Egzamin maturalny pisemny
9 maja	Alumni byli w kinie na *Panu Tadeuszu*
18 maja	Zwiedzanie wystawy okręgowej
28 maja	Spacer do Galicji do godz. 9.00
29 maja	Koniec wykładów w seminarium wyższym
6 czerwca	Egzamin maturalny ustny
22 czerwca	Zakończenie roku szkolnego 1928/1929
5 lipca	Wycieczka na Powszechną Wystawę Krajową do Poznania

Źródło: BDS, ZR, sygn. SD 253, k. 210.

Poza uczestnictwem w wielorakich obchodach, zarówno kościelnych, jak i państwowych, klerycy niższego seminarium spędzali wolny czas, angażując się w życie społeczne wspólnoty przez czynny udział w różnorodnych bractwach tematycznych. Na podstawie materiałów źródłowych można wymienić następujące koła zainteresowań[49]: Koło Ligi Obrony Powietrznej i Przeciwgazowej[50] (LOPP), Szkolne Koło Ligi Morskiej i Kolonialnej[51] (LMiK), Koleżeńskie Stowarzyszenie Spółdzielcze „Nasz Sklep", Sodalicja Mariańska[52], Koło Misyjne, Bratnia Pomoc[53], kółko gier i zabaw, a także drużyna harcerska[54].

[49] BDS, ZR, sygn. SD 252, k. 33–34.

[50] Liga Obrony Powietrznej i Przeciwgazowej – organizacja społeczna powstała w 1928 r. z połączenia Ligii Obrony Powietrznej Państwa (1923) i Towarzystwa Obrony Przeciwgazowej (1924). Popierała rozwój polskiego lotnictwa i przygotowywała ludność cywilną do obrony przeciwlotniczo-gazowej. Organizacja wspierała finansowo budowę lotnisk, Instytutu Aerodynamicznego Politechniki Warszawskiej, Instytut Techniki Szybownictwa. Prowadziła 24 szkoły szybowcowe, pięć szkół pilotów, 266 modelarni (1937), w których pracowało 1500 instruktorów. Wydawała także kilka czasopism, m.in. „Lot Polski", „Skrzydlatą Polskę". Prezesem LOPP był od 1929 r. gen. Leon Berbecki. Organizacja działała do 1939 r. *Liga Obrony Powietrznej i Przeciwgazowej*, w: *Wielka encyklopedia PWN*, t. 15, Warszawa 2003, s. 557.

[51] Liga Morska i Kolonialna – organizacja społeczna założona w 1918 r. przez Stowarzyszenie Pracowników na polu Rozwoju Żeglugi „Bandera Polska". Miała na celu popularyzowanie zagadnień związanych z morzem i żeglugą. Od 1981 r. działa jako Liga Morska. *Liga Morska i Kolonialna*, w: *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 15, dz. cyt., s. 557.

[52] Były to katolickie stowarzyszenie religijne założone przez Towarzystwo Jezusowe w 1593 r., mające na celu propagowanie kultu maryjnego. *Sodalicja Mariańska*, w: *Wielka encyklopedia PWN*, t. 25, Warszawa 2004, s. 323.

[53] Stowarzyszenie „Bratnia Pomoc" miało na celu organizowanie i niesienie wzajemnej pomocy materialnej, a także troskę o zapewnienie jej działaczom rozrywek kulturalnych. J. Kamiński, *Sprawozdanie z działalności Towarzystwa „Bratnia Pomoc" Studentów Uniwersytetu Warszawskiego za rok 1933/34*, Warszawa 1934, s. 64.

[54] Drużyna Harcerska im. ks. Ignacego Skorupki działała przy niższym seminarium w Sandomierzu od 1932 r. Pierwszym jej drużynowym był ks. prof. Marian Nowakowski.

Zakończenie

W latach 1928–1938 w niższym seminarium duchownym w Sandomierzu naukę podjęło łącznie 167 uczniów. W tym okresie można zauważyć wyraźną tendencję spadkową liczby alumnów. Do omawianej placówki zgłaszali się kandydaci wywodzący się głównie ze stanu włościańskiego, którzy pochodzili przeważnie z terenów ówczesnej diecezji sandomierskiej.

Prywatne Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu jako szkoła przegotowująca przyszłych kandydatów do kapłaństwa duży nacisk kładła na formację duchową. Zgodnie z tym profilem program zakładu przewidywał jesienne i wielkopostne rekolekcje, dni skupienia, codzienną medytację oraz konferencje ascetyczne. Modlitewnemu skupieniu pomagało tzw. milczenie religijne. Uczniowie brali także udział w uroczystościach kościelnych na terenie Sandomierza.

Placówka swoim programem odpowiadała gimnazjom państwowym typu humanistycznego. Nauka obejmowała sześć semestrów (trzy lata). Zwieńczeniem edukacji był egzamin maturalny, po którym alumni mogli ubiegać się o przyjęcie do Wyższego Seminarium Duchownego lub wybrać inny kierunek studiów. Zajęcia w omawianej szkole odbywały się od poniedziałku do soboty z wyjątkiem świąt i uroczystości kościelnych oraz państwowych. Nauczano przedmiotów typowych dla szkół o profilu humanistycznych, tj. historii i języka polskiego. Nie pomijano również innych przedmiotów, m.in. matematyki czy fizyki. Odpowiednią kondycję fizyczną i dobre zdrowie zapewniała gimnastyka.

Obowiązki dnia codziennego regulował regulamin oraz plan dnia. Każda godzina w niższym seminarium była szczegółowo zaplanowana. W planie dnia ważne miejsce zajmowała nauka oraz modlitwa będąca fundamentem formacji. Oprócz uczestnictwa w zajęciach uczniowie mieli także możliwość wypoczynku, wycieczek i innych form rozrywki. Tak szczegółowo opracowany plan formacji miał na celu wyrobienie w przyszłych adeptach do kapłaństwa postawy sumienności i odpowiedzialności. Dobremu wykorzystaniu czasu sprzyjały także koła zainteresowań o charakterze naukowym, modlitewnym i społecznym. Do zleconych im zadań uczniowie podchodzili z dbałością i obowiązkowością, gorliwie wypełniając wyznaczone im funkcje. Były one zróżnicowane i obejmowały różne sfery życia. Funkcyjni zajmowali się m.in. kaplicą seminaryjną, biblioteką i sprawami organizacyjnymi w alumnacie.

Osiemnastego stycznia 1935 r. funkcję tę objął alumn seminarium wyższego, Stanisław Kotowski. BDS, ZR, sygn. SD 255, k. 67.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Diecezji Sandomierskiej

Kronika kaplicy seminaryjnej [Prywatnego Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu] (1929–1939), b. sygn.

Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu

Zespół Rękopisów

Akta Drużyny Harcerskiej im. ks. Ignacego Skorupki przy Mniejszym Seminarium Duchownym w Sandomierzu z lat 1932–1936, sygn. SD 255.

Akta Prywatnego Gimnazjum Męskiego Kurii Diecezjalnej, a od 1938 r. Prywatnego Liceum Klasycznego Męskiego Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z lat 1935–1940, sygn. G 1092.

Akta Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Akta osób należących do zwierzchności i Służby Seminarium, sygn. SD 16.

Niższe Seminarium Duchowne w Sandomierzu – korespondencja z władzami państwowymi, sygn. SD 253.

Niższe Seminarium Duchowne w Sandomierzu – pisma, protokoły, sprawozdania, sygn. SD 252.

Ks. Józef Pastuszka, Wspomnienia o Seminarium Sandomierskim z lat 1912–1914, sygn. R 2116/1.

Ks. Józef Pastuszka, Wspomnienia o sandomierskim Seminarium Duchownym w latach 1921–1930, sygn. G 2116/2.

Źródło drukowane

Kamiński J., *Towarzystwo „Bratnia Pomoc" Studentów Uniwersytetu Warszawskiego. Sprawozdanie za rok 1933/34*, Warszawa 1934.

Opracowania

Białousz W., *Collegium Gostomianum. Dzieje szkoły jezuickiej w latach 1602–1773*, t. 1, Sandomierz 2002.

Hamon A.J.M., *Rozmyślania na wszystkie dni roku. Do użytku kapłanów i osób świeckich*, t. 1, *Od Niedzieli Adwentu do Trójcy Świętej. Rozmyślania o świętych*, Kraków 1913.

Kotkowski S., *Seminarium Duchowne w Sandomierzu w latach 1820–1926*, oprac. i przygotowała do druku H.I. Szumił, Sandomierz 2010.

Krzos B., *Przewodnik po dziejach diecezji sandomierskiej*, Sandomierz 2018.

Liga Morska i Kolonialna, w: *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 15, Warszawa 2003, s. 557.

Liga Obrony Powietrznej i Przeciwgazowej, w: *Wielka encyklopedia PWN*, t. 15, Warszawa 2003, s. 557.

Orczyk A., *Kształcenie i wychowanie w seminariach duchownych od XVI do połowy XX wieku*, Sandomierz 2017.

Sławiński P., *Collegium Gostomianum. Szkolnictwo średnie w Sandomierzu w latach 1915–1944*, t. 3, Sandomierz 2002.

Sodalicja Mariańska, w: *Wielka encyklopedia PWN*, t. 25, Warszawa 2004, s. 323.

Stanaszek B., *Diecezja sandomierska 1818–2018. Tradycje historyczne*, Sandomierz 2018.

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

Stanaszek B., *Likwidacja Niższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w czasach stalinowskich*, „Zeszyty Sandomierskie" (2003), nr 17, s. 28–33.

Stępień U., Sarwa A., *Dom Długosza. Muzeum Diecezjalne*, Sandomierz 2008.

Szylar A., Tylec P., *Osobliwości kuchni klasztornej i seminaryjnej, czyli o pokarmach, gotowaniu i jedzeniu w dawnych czasach* (*XVIII – I poł. XX w.*), Sandomierz 2020.

Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa cztery księgi*, Kraków 1908.

Tylec P., *Bp Marian Ryx* (*1853–1930*)*, Ordynariusz Sandomierski*, Sandomierz 2020.

Tylec P., *Sandomierskie Seminarium Duchowne w fotografii* (*1904–1945*), „Kronika Diecezji Sandomierskiej" 108 (2015), nr 9–10, s. 583–594.

Wiśniewski J., *Monografia dekanatu sandomierskiego*, Radom 1915.

Wójcik W., *Ks. Adam Szymański* (*1880–1956*), „Studia Sandomierskie" 2 (1981), s. 310–338.

Abstrakt

Formacja i życie codzienne kleryków niższego seminarium duchownego w Sandomierzu w latach 1928–1938

W formacji kandydatów do kapłaństwa niezwykle ważną rolę odgrywają seminaria duchowne. To one poprzez formację duchową i intelektualną przygotowują młodych mężczyzn do samodzielnej pracy duszpasterskiej. W połowie XIX w. zaczęły powstawać również tzw. niższe seminaria duchowne. Przyjmowano do nich uczniów, którzy wyrażali pragnienie rozpoczęcia wcześniejszej formacji do stanu duchownego. Poza tym szkoły te wyrównywały poziom intelektualny przyszłych alumnów. Takie seminarium założono również w Sandomierzu w 1924 r. Cztery lata później uzyskało ono status szkoły średniej o nazwie Prywatne Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie metod formacji oraz życia codziennego alumnów sandomierskiego niższego seminarium duchownego w latach 1928–1938. Wykorzystano w tym celu materiały źródłowe z Archiwum Diecezji Sandomierskiej oraz Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu. Temat opracowano w czterech częściach: liczba, pochodzenie i struktura wiekowa kleryków; ich funkcje i obowiązki; kwestie formacji duchowej i intelektualnej, a także sprawy życia codziennego. Artykuł poszerza stan badań nad historią diecezji sandomierskiej, kwestiami formacji kandydatów do kapłaństwa, jak również dziejami szkolnictwa sandomierskiego.

Słowa kluczowe: Sandomierz, diecezja sandomierska, niższe seminarium duchowne, Prywatne Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu

Abstract

Formation and Daily Life of the Seminarians of the Lower Seminary in Sandomierz from 1928-1938

In the formation of candidates for the priesthood, seminaries have an extremely important place. They prepare young men for independent pastoral work through spiritual and intellectual formation. In the mid-19th century, so-called "lower seminaries" began to be established. They accepted students who expressed a desire to begin early formation for the clerical state. In addition, these schools balanced the intellectual level of future alumni. One such seminary was also established in Sandomierz in 1924. And four years later it was given the status of a middle school called the Private Gymnasium of the Diocesan Curia in Sandomierz. The purpose of this article is to show the ways of formation and daily life of the students of this lower seminary from 1928-1938. Source materials from the Sandomierz Diocese Archives and the Sandomierz Diocesan Library were used. The topic is presented in four parts: the number, origin and age structure of clerics, their functions and duties, issues of spiritual and intellectual formation, and matters of daily life. The article broadens the state of research on the history of the Sandomierz diocese, the issues of formation of candidates for the priesthood, as well as the history of Sandomierz education.

Keywords: Sandomierz, Sandomierz diocese, lower seminary, Private Gymnasium of the Diocesan Curia in Sandomierz

Studia Sandomierskie
29 (2022)

KS. KRZYSZTOF TRYK
Sandomierz

Szkolenia społeczno-zawodowe organizowane przez Związek Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej w diecezji sandomierskiej

W dwudziestoleciu międzywojennym, podobnie jak było to również w okresie wcześniejszym, Kościół katolicki w Polsce starał się wpływać na wychowanie młodego pokolenia. Zadanie to realizowano m.in. poprzez nauczanie religii w szkołach, katechizację parafialną czy tworzenie organizacji katolickich. Jedną z nich, żywo działającą na terenie diecezji sandomierskiej, było Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej (SMP). W okresie świetności liczyło ono prawie 15 tys. członków w sekcjach męskich i żeńskich w ponad 500 oddziałach parafialnych. Młodzież należąca do tej organizacji nie tylko czynnie włączała się w życie religijne poszczególnych parafii i diecezji, lecz prowadziła również ożywioną działalność kulturalno-oświatową (np. poprzez tworzenie bibliotek, organizowanie wykładów i prelekcji oraz zajęć sportowych). Oprócz tych inicjatyw członkowie SMP brali udział w różnego rodzaju szkoleniach społeczno-zawodowych, co jest przedmiotem niniejszego artykułu.

Dotychczas dziejami Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej w diecezji sandomierskiej szerzej zajmował się jedynie autor niniejszego artykułu. Na łamach „Studiów Sandomierskich" ukazały się już dwa teksty podejmujące ten temat[1]. Niniejszy artykuł jest kontynuacją tej problematyki.

Podstawą źródłową tej pracy jest przede wszystkim czasopismo omawianej organizacji, tj. „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej". Przy opracowaniu podjętego tematu wykorzystano również materiały archiwalne przechowywane w Archiwum Diecezji Sandomierskiej. Zgromadzone informacje źródłowe ukazano w układzie problemowo-chronologicznym.

Przysposobienie rolnicze

Jednym z powodów zainteresowania SMP rolnictwem były dane o członkach stowarzyszenia zawarte w sprawozdaniach, które przesyłały do centrali diecezjalnej

[1] K. Tryk, *Osiągnięcia Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej w zakresie kultury i oświaty w diecezji sandomierskiej w latach 1919–1934*, „Studia Sandomierskie" 13 (2006), z. 4, s. 21–34; K. Tryk, *Powstanie i struktura organizacyjna Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej w diecezji sandomierskiej*, „Studia Sandomierskie" 15 (2008), z. 4, s. 5–52.

poszczególne oddziały parafialne. Wynikało z nich, że „70% młodzieży stowarzyszonej trzy czwarte swego życia spędza w pracy na roli”[2]. Dane związkowe z 1928 r. wykazują, że na 3842 członków SMP aż 3464 pomagało rodzicom w pracach polowych, co stanowiło 90 proc. łącznej liczby członków SMP w diecezji sandomierskiej[3]. Z biegiem lat proporcje te ulegały zmianom. W 1929 r. na 5245 członków na roli pracowało 3685, co stanowiło już 70 proc. ogółu młodzieży stowarzyszonej. Zmiany liczby członków zajmujących się rolnictwem podyktowane były m.in. wzrostem liczby osób pracujących w szeroko pojętym przemyśle[4].

Pierwsze sygnały świadczące o podjęciu tematyki rolnej pojawiły się w 1926 r. Wśród propozycji tematów spotkań w trzecim kwartale 1926 r. związek umieścił zagadnienie pt. *Wykształcenie i wychowanie gospodarcze w Stowarzyszeniach Męskich*. Jako materiał pomocniczy w przygotowaniu spotkania miał służyć numer kwietniowy „Kierownika Młodzieży” z 1920 r.[5]

Jedną z pierwszych akcji stowarzyszenia w dziedzinie edukacji rolniczej było zainteresowanie młodzieży kursami rolniczymi organizowanymi w 1927 r. na terenie powiatu radomskiego przez Okręgowe Towarzystwo Rolnicze w Radomiu. Pierwsze takie kursy odbyły się w Rudzie Wielkiej (15 stycznia 1927 r.), Jastrzębiu (22 stycznia), Kuczkach (25 stycznia), Wyśmierzycach (1–4 lutego), Lisowie (5–6 lutego), Jastrzębiu (5–6 lutego), Stromcu (11–13 lutego), Radzanowie (20 lutego) i Jasionnej (12 marca). Dawały one okazję do nawiązania trwałej współpracy z Kołami Rolniczymi[6]. Związek zaapelował do młodzieży, aby obowiązkowo uczestniczyła w odczytach urządzanych przez Koła Rolnicze. Jednocześnie na łamach prasy organizacyjnej, czyli w „Młodej Polce”, „Przyjacielu Młodzieży” oraz „Kierowniku Stowarzyszeń Młodzieży”, zaczęto zamieszczać artykuły o tematyce rolnej. Zasadniczo były to odpowiedzi na pytania z tej dziedziny. Zalecano także lekturę „Gazety Gospodarczej” i „Młodego Rolnika”[7].

Już w 1927 r. przy sekretariacie radomskiego SMP działał referat rolniczy. Miał on na celu pomoc stowarzyszonej młodzieży w kształceniu się w dziedzinie agrarnej. Na czele referatu stanął Stanisław Klamiński, pełniący jednocześnie obowiązki prezesa

[2] *Współpraca z Organizacjami Starszych*, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej” [dalej: Okólnik] 7 (1927), nr 3–4, s. 10.

[3] *Sprawozdanie z działalności Związku Młodzieży Polskiej w Radomiu za rok 1927*, Radom 1928, s. 17.

[4] W 1927 r. w radomskim przemyśle pracowało 227 osób, natomiast w 1928 r. już 346, co stanowi wzrost o 65 proc. w stosunku do poprzedniego roku. J. Koziński, *Sprawozdanie z działalności Związku Młodzieży Polskiej w Radomiu za rok 1928*, w: *Rocznik Diecezji Sandomierskiej na 1930 rok*, oprac. S. Grelewski, Radom [1929], s. 118.

[5] *Program pracy w Stowarzyszeniach Męskich na III kwartał 1926 roku*, Okólnik 6 (1926), nr 6–7, s. 16.

[6] *Współpraca z Organizacjami…*, art., cyt., s. 10–11.

[7] [N] Radwan, *Sprawy organizacyjne w naszych Stowarzyszeniach*, Okólnik 7 (1927), nr 9, s. 5–7.

Rady Związkowej[8]. Pierwszym kursem przeprowadzonym przez samo SMP, w programie którego pojawiła się tematyka agrarna, był prawdopodobnie kurs WF, który odbywał się w Radomiu od 19 września do 8 października 1927 r. W wielotematycznym programie kursu oprócz zagadnień związanych z dziedziną wychowania fizycznego i elementów organizacyjnych oraz wykładów z historii Polski pojawiły się tematy czysto rolnicze, jak pszczelnictwo, hodowla oraz nowe systemy w rolnictwie[9]. Dobrą metodą szkoleniową były też wycieczki do wzorcowych gospodarstw rolnych w diecezji[10]. Wśród wytycznych pracy referatu rolniczego znalazły się też zagadnienia: powiększenia gospodarstw w trosce o zapewnienie przyszłości dzieciom, unowocześnienia gospodarki, racjonalnego używanie nawozów i odpowiednich gatunków ziarna[11].

W 1928 r. referat rolniczy zalecał stowarzyszeniom, aby w pracy organizacyjnej uwzględniały następujące zagadnienia: komasacja gruntów, melioracja rolna, korzyści i znaczenie ogrodów, znaczenie kółek rolniczych. W tymże roku związek prowadził już szeroko zakrojoną działalność w dziedzinie edukacji rolniczej[12]. Referat rolny zorganizował w trzech powiatach: koneckim, kozienickim i radomskim, łącznie 26 kursy jednodniowe (Bartodzieje, Białaczów, Fałków, Gorzałków, Gowarczów, Jasionna, Kazanów Konecki, Kowala, Ksawerów Stary, Lipa, Łagów Kozienicki, Nieznamierowice, Odechów, Ruda Maleniecka, Rusinów, Skaryszew, Smogorzów, Sośniczany, Stara Wieś, Studzianna, Sucha, Wielka Wola, Wierzbica, Wyśmierzyce, Zwoleń, Żarnów). Kadrę szkoleniową kursów stanowili głównie instruktorzy z organizacji rolniczych. Ponadto dwa stowarzyszenia, w Kowali i Wierzbicy, korzystały z korespondencyjnych kursów im. Stanisława Staszica[13].

Od 12 do 19 kwietnia 1928 r. związek zorganizował w Wacynie kurs hodowlano-rolniczy dla młodzieży męskiej. Miejscem tego tygodniowego szkolenia była szkoła rolnicza. Uczestnik musiał mieć przynajmniej 18 lat i ukończone minimum cztery oddziały szkoły powszechnej. Należało również uiścić opłatę za uczestnictwo (zainteresowany wpłacał 6 zł, resztę zaś dopłacał związek)[14]. W kursie tym wzięło udział 21 druhów, z których 20 ukończyło go z wynikiem pozytywnym. Uczestnicy ci pochodzili z czterech powiatów: kozienickiego – czterech, opoczyńskiego – dziewięciu, radomskiego – pięciu, a także sandomierskiego – dwóch. Wykłady zawodowe prowadzili nauczyciele ze szkoły rolniczej, natomiast tematykę organizacyjną prezentowali pracownicy związkowi. Za pracę na rzecz edukacji rolniczej związek otrzymał list pochwalny od Okręgowego Towarzystwa Rolniczego w Radomiu[15].

[8] *Wiadomości Związkowe*, Okólnik 7 (1927), nr 10–11, s. 10.

[9] *Sprawozdanie z działalności* […] *za rok 1927*, art. cyt., s. 6.

[10] W. Włodarski, *Wakacje*, Okólnik 7 (1927), nr 7–8, s. 17.

[11] [N] Radwan, *Sprawy rolnicze w naszych Stowarzyszeniach*, Okólnik 7 (1927), nr 9, s. 5.

[12] *Wiadomości Związkowe…*, art. cyt., s. 13.

[13] J. Koziński, *Sprawozdanie z działalności…*, art. cyt., s. 100–101.

[14] *Przysposobienie rolnicze*, Okólnik 8 (1928), nr 3, s. 13.

[15] J. Koziński, *Sprawozdanie z działalności…*, art. cyt., s. 103.

Praktyczną formą zastosowania wiadomości zdobytych podczas kursów rolniczych były konkursy. Polegały one na tym, że każdy z uczestników uprawiał wybrany przez siebie gatunek roślin na wyznaczonej w tym celu działce doświadczalnej. Wybierano nie więcej niż jeden – dwa rodzaje roślin uprawnych. Dla ułatwienia kontroli upraw przez działaczy związkowych tworzono sześcioosobowe zespoły. Na czele grupy stał przodownik. W nasiona do upraw można się było zaopatrzyć w siedzibie związku[16]. Zespół kupował nasiona za pieniądze zebrane od startujących osób. Na przykład w 1929 r. przydział kukurydzy kosztował 30 gr, fasoli – 70 gr, natomiast buraków – 1,70 zł[17]. Dłużników upominano publicznie poprzez zamieszczenie nazwy oddziału i należnej kwoty na łamach „Okólnika"[18].

Działki konkursowe wyznaczali sami uczestnicy. O pomoc w wyborze odpowiedniej gleby mogli się zwrócić do rodziców bądź doświadczonych rolników. Działki te musiały mieć określoną powierzchnię w zależności od rodzaju uprawy. Np. fasola i kukurydza – 5 m × 10 m, natomiast buraki pastewne i ziemniaki – 20 m × 10 m. Pola konkursowe winny być usytuowane w miejscu niezacienionym, niedaleko domu, co ułatwiało pielęgnację zasiewu. Związek określał również odmiany uprawianych roślin. Stosowano przykładowo ziemniaki odmiany „Silesia", fasola – „Bomba", kukurydza – „Bydgoska wczesna", a buraki pastewne – „Ekendorf"[19].

Oddziały SMP mogły zgłaszać swe uczestnictwo w konkursie rolnym do końca marca. W startujących stowarzyszeniach zawiązywał się komitet konkursowy, w którego skład wchodzili doświadczeni rolnicy. Z członków tego komitetu wyłaniał się sąd konkursowy, którego głównym zadaniem była ocena wyników ekip biorących udział w konkursie. Podstawą do kontroli poza oceną działki miał być dzienniczek, w którym zespół odnotowywał wszelkie prace wykonane na poletku konkursowym. Nadzór nad jego prowadzeniem należał do obowiązków przodownika zespołu. Kontrole upraw przeprowadzali także instruktorzy rolni, pracownicy związku (były to wizytacje zapowiedziane). Natomiast komisje wojewódzkie dokonywały kontroli upraw bez uprzedzenia[20].

Zbiór roślin konkursowych rozpoczynał się od połowy września. Jako pierwsze następowały zbiory fasoli. Potem kopano ziemniaki i buraki pastewne. Natomiast zbiory kukurydzy następowały nawet pod koniec października[21]. Po zamknięciu konkursu komisja sędziowska sporządzała protokół. Przeprowadzała także publiczny egzamin polegający na losowaniu pięciu pytań z dziedziny podjętej w konkursie. Po egzaminie urządzano lokalny pokaz prac i osiągnięć konkursowych[22]. W razie napotykanych trudności pomocą służył referat rolniczy[23].

[16] S. Klamiński, *Konkurs rolniczy*, Okólnik 9 (1929), nr 2, s. 9–12.
[17] *Nasze konkursy rolnicze*, Okólnik 9 (1929), nr 5, s. 7.
[18] *Przysposobienie rolnicze*, Okólnik 9 (1929), nr 6, s. 16–17.
[19] S. Klamiński, *Kursy i konkursy*, Okólnik 9 (1929), nr 3, s. 5–6.
[20] *Przysposobienie rolnicze*, Okólnik 9 (1929), nr 6, s. 16.
[21] L. Grodzki, *Przysposobienie rolnicze. Zbiór roślin konkursowych*, Okólnik 9 (1929), nr 9, s. 11–12.
[22] *Przysposobienie rolnicze*, Okólnik 10 (1930), nr 9, s. 8.
[23] *Nasze konkursy rolnicze…*, art. cyt., s. 6–7.

Pierwsze konkursy rolnicze odbyły się w 1928 r. W czterech kategoriach upraw wystąpiło 480 uczestników (fasola – 54, buraki – 58, ziemniaki – 98, kukurydza – 270). Największym zainteresowaniem cieszyła się uprawa kukurydzy. W tej kategorii wystąpiło aż 270 z 480 uczestników, a więc ponad połowa startujących. Było to podyktowane popularyzacją tej kategorii upraw. Lata 1929–1930 nosiły nawet miano „roku kukurydzy". W 1928 r. nie odnotowano żadnego konkursu hodowli zwierząt. Brak jednak informacji, z których stowarzyszeń pochodziły startujące w konkursach osoby. Nie odnotowano także, czy byli to pojedynczy uczestnicy, czy też zespoły konkursowe[24].

W 1929 r. program konkursów rolniczych poszerzono o nowe kategorie upraw. Ciekawą dziedziną była pielęgnacja ogródków kwiatowych, w której mógł wziąć udział każdy, „komu ozdoba wsi polskiej leży na sercu, kto chciałby szarzyznę naszych zagród barwnym kobiercem przyozdobić"[25]. Po raz pierwszy przeprowadzono także konkurs hodowli prosiąt. Kredytu na zakup prosiąt miał udzielić młodzieży Bank Rolny. W tej kategorii także mogły występować zespoły liczące co najmniej sześć osób. Każdy zgłaszający się do konkursu musiał wpłacić zaliczkę w wysokości 10 zł i złożyć weksel równy wartości prosięcia. Zaliczkę i weksel przekazywano przedstawicielowi Powiatowej Komisji Przysposobienia Rolniczego, który miał dostarczyć prosięta. Gdyby w czasie trwania konkursu zwierzę padło, odpowiadał za nie w pełni właściciel. Szczegółowe wskazówki dotyczące żywienia i pielęgnacji trzody miały się ukazywać na łamach „Okólnika"[26]. Młodzież żywo odpowiedziała na tę propozycję. Wpłacano zaliczki i składano weksle na poczet zakupu prosiąt. Ze względu na trudności organizacyjne związek musiał przełożyć konkurs hodowli prosiąt na marzec. Wśród przeszkód wymieniano trudności z nabyciem zgłoszonej przez stowarzyszenia liczby prosiąt, a także przeszkodę natury weterynaryjnej (liczne zachorowania trzody)[27].

Jako propozycję nowej dziedziny konkursowej zgłoszono również „konkurs zwiększania mleczności krów". Tak zachęcał do uczestnictwa w tej dziedzinie inż. Lech Rościszewski, inspektor Rady Okręgowego Towarzystwa Rolniczego z województwa kieleckiego: „Druhowie i druhny! Zwiększajmy plony z naszych pól. Przyszłość Polski w roli leży i w polskim ludzie rolniczym. […] Toć krowa się znajduje w każdym niemal gospodarstwie, toć słomy ojcom zazwyczaj nie brakuje. A pasze treściwe można spłacić nadwyżką mleka. Kto tylko w domu rodzinnym ma krowę, niech staje do konkursu zwiększania mleczności". Inne proponowane tematy konkursowe dotyczyły hodowli kur i „kontroli nieśności" oraz hodowli cieląt[28]. Brak jednak informacji o takich tematach konkursowych w sprawozdaniach związkowego referatu rolniczego.

Okres letnich konkursów rolniczych trwający od kwietnia 1929 r. zakończono 27 października. Już 24 października w Opocznie na pokazie prac konkursowych można było podziwiać osiągnięcia zespołów z tego powiatu. Zaskoczenie gospo-

[24] J. Koziński, *Sprawozdanie z działalności…*, art. cyt., s.101.
[25] L. Rościszewski, *Nasze konkursy w roku 1929-tym*, Okólnik 9 (1929), nr 1, s. 7–9.
[26] L. G[rodzki], *Przysposobienie rolnicze*, Okólnik 9 (1929), nr 11, s. 9–11.
[27] *Przysposobienie rolnicze*, Okólnik 10 (1930), nr 1, s. 5.
[28] L. Rościszewski, *Nasze konkursy…*, s. 7–9.

darzy wzbudzały np. pięciokilogramowe buraki pastewne. Na pokazy przychodzili okoliczni rolnicy pragnący się zapoznać z zastosowanymi przez młodzież metodami upraw. Najlepsi uczestnicy otrzymali nagrody: Regina Kołodziejska z Głowaczowa – złoty zegarek, Józefa Turska z Łagowa Kozienickiego – budzik, Feliks Gawłow z Żarnowa – nagrodę pieniężną w wysokości 200 zł, natomiast Antoni Węsek z Wólki Brzóskiej – stypendium do szkoły rolniczej[29].

Poniższe dwie tabele ilustrują uczestnictwo członków SMP w konkursach rolniczych w 1929 oraz 1933 r. Zespoły konkursowe podzielono według powiatów.

Tab. 1. Udział członków SMP diecezji sandomierskiej w konkursach rolniczych w 1929 r.

	Powiat	Kukurydza		Buraki pastewne		Ziemniaki		Fasola		Ogródek kwiatowy		Hodowla prosiąt		Zestawienie	
		Liczba zespołów	Liczba osób	Liczba zespołów	Liczba osób	Liczba zespołów	Liczba osób	Liczba zespołów	Liczba osób	Liczba zespołów	Liczba osób	Liczba zespołów	Liczba osób	Liczba zespołów	Liczba osób
1	iłżecki	13	90	6	37	7	46	5	33	–	–	–	–	31	206
2	konecki	17	114	1	6	1	7	9	52	1	8	–	–	29	187
3	kozienicki	9	75	5	36	13	91	–	–	–	–	–	–	27	202
4	opatowski	2	15	3	19	4	27	6	47	–	–	–	–	15	108
5	opoczyński	7	44	11	67	9	61	4	30	–	–	1	12	32	214
6	radomski	20	143	7	47	3	24	4	29	–	–	–	–	34	243
7	sandomierski	1	18	8	49	4	24	6	37	–	–	–	–	19	128
8	stopnicki (część)	2	12	–	–	–	–	1	6	–	–	–	–	3	18
RAZEM		73	511	41	261	41	280	35	234	1	8	1	12	192	1306

Źródło: Okólnik 9 (1929), nr 5, s. 5.

Tab. 2. Tematy uprawowe i hodowlane w konkursach rolniczych organizowanych przez SMP diecezji sandomierskiej w 1933 r.

	Powiat	zestawienie		buraki		ziemniaki		marchew		kukurydza		kapusta		pomidory		cebula		fasola		ogórki		soja		prosięta		kury		króliki	
		Zespoły	Uczestnicy	Zespoły	Uczestnicy	Zespoły	Uczestnicy	Zespoły	Uczestnicy	Zespoły	Uczestnicy	Zespoły	Uczestnicy	Zespoły	Uczestnicy	Zespoły	Uczestnicy	Zespoły	Uczestnicy	Zespoły	Uczestnicy	Zespoły	Uczestnicy	Zespoły	Uczestnicy	Zespoły	Uczestnicy	Zespoły	Uczestnicy
1	iłżecki	28	159	5	27	4	26	2	14	–	–	3	17	3	17	3	17	3	17	3	17	–	–	–	–	2	7	–	–
2	konecki	36	292	3	30	–	–	3	30	3	30	5	38	5	38	5	38	5	38	5	38	–	–	1	7	–	–	1	5
3	kozienicki	19	181	5	48	4	40	3	33	2	15	1	9	1	9	1	9	1	9	1	9	–	–	–	–	–	–	–	–
4	opatowski	12	91	3	25	4	33	–	–	–	–	1	6	1	6	1	6	1	6	1	6	–	–	–	–	–	–	–	–
5	opoczyński	83	551	12	90	3	23	8	59	5	44	11	67	11	67	11	67	11	67	11	67	–	–	–	–	–	–	–	–
6	radomski	83	520	11	87	4	34	5	39	1	11	9	52	9	52	9	52	9	52	9	52	9	52	1	6	4	20	3	11
7	sandomierski	17	102	3	22	–	–	3	22	–	–	2	11	2	11	2	11	2	11	2	11	–	–	–	–	1	3	–	–
8	stopnicki	7	44	1	7	1	7	–	–	–	–	1	6	1	6	1	6	1	6	1	6	–	–	–	–	–	–	–	–
RAZEM		285	1940	43	336	20	163	24	197	11	100	33	206	33	206	33	206	33	206	33	206	9	52	2	13	7	30	4	16

Źródło: *Sprawozdanie Katolickiego Związku Młodzieży Polskiej w Sandomierzu za rok 1933*, Sandomierz 1934, s. 20–21.

[29] *Przysposobienie rolnicze*, Okólnik 9 (1929), nr 12, s. 9–11.

W ciągu czterech lat liczba uczestników konkursów rolniczych zwiększyła się o 634 osoby. Wzrost ten spowodowany był wprowadzeniem nowych dziedzin współzawodnictwa, a mianowicie uprawy marchwi, kapusty, pomidorów, cebuli, ogórków i soi, a także hodowlę kur i królików. Zniknęła natomiast pielęgnacja ogródków kwiatowych. W 1929 r. największa liczba uczestników przystąpiła do konkursów w powiecie radomskim – 243, a także opoczyńskim – 214. Największym zainteresowaniem uczestników konkursów w 1929 r. cieszyła się uprawa kukurydzy. Podyktowane to było popularyzacją przez referat rolniczy tego gatunku upraw. Tak więc w 1929 r. w tej dziedzinie startowało 511 uczestników w 73 zespołach. W 1933 r. uprawa kukurydzy zmalała, natomiast na pierwsze miejsce pod względem liczby uczestników wysunęła się uprawa buraków. Jedynie w powiecie radomskim w 1933 r. odnotowano zaangażowanie we wszystkie dziedziny konkursowe. Identyczne wyniki dotyczące uprawy pomidorów, cebuli, fasoli i ogórków (w powiecie radomskim także soi) wykazują, że uprawy mogły być prowadzone przez te same zespoły.

Dla wszystkich osób, które zamierzały przystąpić do konkursów rolniczych, związek przygotował liczne szkolenia wstępne. Uczestnicy tych szkoleń mogli się zapoznać z wieloma metodami upraw roślin oraz ze wskazówkami dotyczącymi hodowli zwierząt. Np. w powiecie opoczyńskim tylko w styczniu 1930 r. odbyło się osiem takich kursów: w Smogorzowie, Drzewicy, Żarnowie, Dąbrowie, Białaczowie, Sławnie, Studziannej i Brzustowicach. Szkolenia obejmowały zagadnienia dotyczące upraw buraków, ziemniaków, kukurydzy i fasoli, a także hodowli prosiąt, królików i kur[30].

Związek zachęcał młodzież do nauki w szkołach rolniczych. Dla młodzieży żeńskiej proponowano szkołę w Przybyszewie (ówczesny powiat grójecki) lub w Nałęczowie (powiat lubelski). Natomiast młodzież męska mogła się kształcić m.in. w Wacynie (powiat radomski) lub w Zwoleniu (powiat kozienicki)[31].

Przedstawiciele związku podkreślali: „edukacja rolnicza w SMP to droga do oświaty zawodowej, a przez oświatę do dobrobytu wsi polskiej i naszej Ojczyzny”[32]. Edukacja rolnicza i konkursy w tej dziedzinie dawały możliwość młodzieży wiejskiej zapoznania się z efektywniejszymi formami upraw, nowymi gatunkami roślin i zwierząt hodowlanych. Przyczyniało się to do podniesienia poziomu rolnictwa, młodzież zaś poszerzała swoje perspektywy działalności na roli.

Kursy rzemieślnicze

Szkolenia dla młodzieży żeńskiej

Władze związku poza działalnością w dziedzinie agrarnej podjęły edukację swych członków także w innych dziedzinach życia społecznego. W głównej mierze były to szkolenia praktyczne dla dziewcząt, umożliwiające zdobycie wiedzy i doświadczenia potrzebnego przyszłym gospodyniom domowym. Do najpopularniejszych w tej dziedzinie należały kursy gotowania oraz kroju i szycia. Tematyka pozostałych szkoleń dotyczyła pieczenia, robienia przetworów owocowych, a także trykotarstwa[33], haftu i koronkarstwa. Kadrę szkoleniową stanowiły w głównej mierze instruktorki związku, nazywane także instruktorkami fachowymi. Pomocą niejednokrotnie służyły panie należące do patronatów stowarzyszeń. Korzystano również z kadry Kół Gospodyń Wiejskich[34].

Pierwsze wzmianki o kursach rzemieślniczych pochodzą z 1922 r. W tym roku centrala krajowa SMP zaapelowała, by stowarzyszenia poszerzyły swoją działalność o prace ręczne, np. koszykarstwo, tkactwo, wyrób kilimów, pończoch itp. Wytyczne zjednoczenia przedstawiono na zjeździe delegatów SMP diecezji sandomierskiej, który odbył się w Radomiu w dniach 1–2 lipca 1922 r.[35] Jeszcze w tym samym roku zorganizowano w SMP przy parafii św. Jana w Radomiu pierwsze szkolenie rzemieślnicze. Był to kurs kroju i szycia przeprowadzony przez panią Kozłowską. W tym stowarzyszeniu powstało w 1925 r. kółko hafciarskie prowadzone przez dwie druhny: Korbecką i Kwiecińską[36]. Wzrost liczby stowarzyszeń pociągał za sobą jednocześnie wzrost zainteresowania rzemiosłem. Tę dziedzinę działalności popularyzowała w stowarzyszeniach młodzieży Janina Bojarska, wicepatronka SMP przy parafii św. Jana w Radomiu, która wygłosiła w 1925 r. na zjeździe delegowanych referat pt. *Co może dziewczę polskie zrobić dla uprzemysłowienia kraju*[37].

W sprawozdaniu z działalności związku w 1926 r. odnotowano, że „przez uprzemysłowienie – szwalnie, krój, roboty kobiece, kursy gotowania młodzież żeńska żywiołowo garnie się do organizacji”[38]. Rok później Leokadia Wróblewska, związkowa instruktorka zawodowa, tak zachęcała młode dziewczęta do uczestnictwa w kursach: „Młode druhny często narzekają na monotonię pracy w stowarzyszeniach. Propozycją są kursy praktyczne, mające na celu zapoznanie się z nowymi wynalazkami w dziedzinie prac kobiecych, aby przy małym nakładzie pracy otrzymać

[30] *Przysposobienie rolnicze*, Okólnik 10 (1930), nr 2, s. 6.
[31] *Sprawy organizacyjne w naszych Stowarzyszeniach*, Okólnik 7 (1927), nr 9, s. 10.
[32] *Sprawozdanie Katolickiego Związku…*, art. cyt., s. 22.

[33] Trykotarstwo – tu: dziewiarstwo ręczne.
[34] Np. SMP z Łagowa zorganizowało kurs dla gospodyń wiejskich prowadzony przez instruktorów warszawskich. Uczestniczkami tego szkolenia były również druhny ze stowarzyszenia. L. Figarski, *Parafia Łagów Kozienicki*, w: *Rocznik Diecezji Sandomierskiej na 1930 rok*, oprac. S. Grelewski, Radom [1929], s. 162.
[35] *Sprawy bieżące,* „Kierownik Stowarzyszeń Młodzieży” 1 (1922), nr 11, s. 271.
[36] W. Pośpieszyński, K. Wędzikowski, *Parafia św. Jana w Radomiu*, w: *Rocznik Diecezji Sandomierskiej…*, dz. cyt., s. 201.
[37] L. R[afalski], *Piąty Zjazd Delegowanych Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Żeńskiej 17 i 18 maja*, „Kierownik Stowarzyszeń Młodzieży” 4 (1925), nr 7, s. 214.
[38] Archiwum Diecezji Sandomierskiej [dalej: ADS], Akcja Katolicka (1926–1929), Sprawozdanie z działalności Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej diecezji Sandomierskiej za rok 1926, b. sygn., k. 2.

lepsze rezultaty”[39]. W 1929 r. instruktorki związkowe przeprowadziły 38 kursów rzemieślniczych[40]. Natomiast w 1933 r. w 27 kursach rzemieślniczych wzięły udział 324 druhny[41].

Kursy krawieckie

Szkolenia w tej dziedzinie, prowadzone przez instruktorki diecezjalne, trwały zasadniczo sześć tygodni. Program zawierał naukę kroju i szycia kilkunastu różnych rodzajów odzieży, a także podstawy haftu. Przed rozpoczęciem kursu należało zaopatrzyć się w potrzebne materiały i przybory krawieckie[42]. Zajęcia praktyczne instruktorki często urozmaicały nauką śpiewu[43]. Po zakończeniu szkolenia przeprowadzano egzamin praktyczny, po zaliczeniu którego uczestniczki otrzymywały świadectwa ukończenia kursu. Prace, które wykonywały druhny, można było potem oglądać na okolicznościowej wystawie przygotowanej w ognisku stowarzyszenia bądź w świetlicy szkolnej[44]. Kurs był doniosłym wydarzeniem w życiu stowarzyszenia i parafii. Np. kurs kroju i szycia zorganizowany na przełomie 1927 i 1928 r. przez SMP w Zwoleniu rozpoczęto nabożeństwem w kościele parafialnym, zakończono zaś uroczystą Mszą Świętą sprawowaną przez patrona stowarzyszenia, ks. Stefana Łosińskiego. Po Eucharystii odbyła się prezentacja prac w sali Macierzy Szkolnej w miejscowym Domu Ludowym[45]. Natomiast na zakończenie kursu krawieckiego w Jasionnej przybyli rodzice uczestniczek oraz członkinie sąsiednich stowarzyszeń, aby na pokonkursowej wystawie podziwiać wykonane przez druhny poduszki, serwetki, bieliznę i kostiumy[46].

W 1930 r. jedno ze stowarzyszeń zaproponowało, aby w zagadnieniach kursowych uwzględnić przygotowanie szat liturgicznych i bielizny kościelnej. Związek zaakceptował ten pomysł, wskazując jednocześnie, że poza tematyką konkursową może on być podjęty przez stowarzyszenia w formie „sobotnich robótek”[47]. Poniższa tabela zawiera spis kursów krawieckich przeprowadzonych w latach 1930–1931 przez instruktorki związkowe w stowarzyszeniach żeńskich.

[39] L. Wróblewska, *Jak praktycznie można pracować w Stowarzyszeniach Żeńskich*, Okólnik 7 (1927), nr 9, s. 7–9.

[40] ADS, Akta Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej (1930–1932), Sprawozdanie z działalności ZMP za rok 1929, b. sygn., k. 10

[41] *Sprawozdanie Katolickiego Związku…*, art. cyt., s. 15.

[42] *Kursy praktyczne*, Okólnik 10 (1930), nr 9, s. 18–19. Przykładowo w kursie zorganizowanym w Zwoleniu dziewczęta posługiwały się maszynami do szycia, które pożyczyły od swoich rodziców. J. Mordzińska, *Kurs kroju i szycia w Zwoleniu*, Okólnik 8 (1928), nr 3, s. 18.

[43] B. Drzymalanka, *Kurs haftu*, Okólnik 10 (1930), nr 8, s. 22.

[44] *Korespondencja*, Okólnik 7 (1927), nr 3–4, s. 17; *Kurs kroju*, Okólnik 7 (1927), nr 9, s. 16.

[45] J. Mordzińska, *Kurs kroju…*, art. cyt., s. 18.

[46] J. Kujdowiczówna, *Korespondencje*, Okólnik 7 (1927), nr 5, s. 11–12.

[47] *Kursy praktyczne…*, art. cyt., s. 20.

Tab. 3. Kursy krawieckie organizowane w latach 1930–1931 przez Katolicki Związek Młodzieży Polskiej w diecezji sandomierskiej

	Miejscowość	**Data**	**Instruktorka**
1	Białaczów	1930	Zofia Jasińska
2	Borkowice	9 stycznia – 23 lutego 1930 r.	Zofia Jasińska
3	Sichów	1930	Zofia Jasińska
4	Wrzos	1930	Zofia Jasińska
5	Wojciechowice	od 12 lutego 1930 r.	Eugenia Stamińska
6	Przysucha	od 26 lutego 1930 r.	Eugenia Stamińska
7	Słupica	od 6 marca 1930 r.	Eugenia Stamińska
8	Szumsko	1930	Maria Ziembicka
9	Solec	15–21 marca 1930 r.	Eugenia Stamińska
10	Ciepielów	14 listopada – 21 grudnia 1930 r.	Zofia Jasińska
11	Stodoły	8 stycznia – 22 lutego 1931 r.	Kiciorówna
12	Kurozwęki	12 listopada 1930 r. – 10 stycznia 1931 r.	Maria Ziembicka
13	Bałtów	27 lutego – 8 marca 1931 r.	Kiciorówna
14	Borkowice	10–24 stycznia 1931 r.	Zofia Bieńkiewiczówna
15	Koniemłoty	28 stycznia – 15 marca 1931 r.	Zofia Bieńkiewiczówna
16	Przytyk	4 marca – 15 kwietnia 1931 r.	Kiciorówna

Źródło: Kalendarium pracy instruktorów związkowych zawarte w Okólniku z lat 1930–1931.

Można zaobserwować, że kursy krawieckie odbywały się głównie w pierwszym kwartale danego roku. Wynika to z przerwy w pracach polowych w tym okresie, dzięki czemu młodzież mogła spożytkować swój czas na uczestnictwo w szkoleniach. Zajęcia prowadziło pięć instruktorek związkowych (najwięcej kursów przeprowadziła Zofia Jasińska – pięć szkoleń, oraz Eugenia Stamińska – cztery).

W 1928 r. związek postanowił zaprezentować prace druhen szerszemu gronu. Urządzono więc wystawę związkową, która towarzyszyła VIII Zjazdowi Delegatek Stowarzyszeń Żeńskich w Radomiu odbywającemu się od 30 czerwca do 2 lipca 1928 r. Zaprezentowano wówczas ponad 600 prac krawieckich[48]. Podobną wystawę urządzono w Radomiu w dniach 13–14 maja 1931 r. na XI Zjeździe SMPŻ. Druhny zobowiązane były przywieźć na wystawę po dwie sztuki bielizny dziecięcej, sukienki, gorsety, wyszywane koszule i chusteczki, a także ozdobne makaty. Do udziału w prezentacji prac zachęcano dziewczęta, które nie brały udziału w kursach, lecz wykonywały w domu różne stroje oraz kilimy i inne elementy wystroju mieszkania. Wszystkie eksponaty zostały skatalogowane, opieczętowane i opisane, druhnom

[48] J. Koziński, *Sprawozdanie z działalności…*, art. cyt., s. 99.

wręczono potwierdzenie uczestnictwa w wystawie, będące jednocześnie podstawą do odbioru prac po wystawie[49].

Kursy gotowania

Według zaleceń związku kursy gotowania powinny trwać przynajmniej tydzień. Stowarzyszenie zapewniało instruktorce noclegi z wyżywieniem, a także zwrot kosztów jej przyjazdu do parafii[50].

Na pierwszym spotkaniu zazwyczaj poruszano temat: *Znaczenie kobiety w domu i gospodarstwie. Podział pracy między mężczyzną i kobietą*. Kolejne zajęcia przeznaczano na część teoretyczną. Omawiano zawartość kaloryczną produktów żywnościowych, przepisy dotyczące higieny na stanowisku pracy, instruktaż użytkowania niektórych urządzeń i sprzętów kuchennych. Program kursu obejmował także pogadanki dotyczące zasad nakrywania i podawania do stołu oraz zachowania się przy jedzeniu. Następnie przechodzono do praktycznych zajęć kulinarnych. Uczestniczki miały za zadanie przygotować trzydaniowy obiad z uwzględnieniem różnych rodzajów potraw. Tak więc uczono się gotowania zup: ogórkowej, kartoflanki, szczawiowej, pomidorowej, grzybowej z łazankami, grochowej, a także barszczu zabielanego, krupniku, kapuśniaku i rosołu. Wśród dań mięsnych przygotowywano kotlety, klopsy, pieczeń zwyczajną i duszoną, befsztyki, flaki i bigos. Oprócz dań mięsnych kurs uwzględniał przygotowywanie potraw mącznych, z jarzyn oraz kilku rodzajów sosów. W trakcie kolejnych spotkań druhny uczyły się przygotowywania galaretek i kompotów, a także pieczenia ciast, np. pierników, tortów i kruchych ciastek. Jeśli kurs odbywał się jesienią, wówczas zajęcia poszerzano o przetwórstwo owoców. Uczestniczki musiały same pozyskać potrzebne produkty oraz sprzęt. Każda druhna musiała przynieść na zajęcia: 1 kg mąki pszennej, 0,5 kg masła, 2 l mleka, 0,3 l śmietany, mały serek, 6 jaj, 0,5 kg słoniny, a także potrzebne warzywa. Zbierano także po 3 zł na zakup pozostałych produktów. Wśród sprzętu kuchennego wymagane były: ośmiolitrowe naczynie na zupę, trzy mniejsze garnki, dwa rondle, dwie miski, miednica, patelnia, sito do mąki, stolnica, wałek do ciasta, deska do mięsa, moździerz, kilka ścierek do wycierania naczyń, wiadra na wodę czystą i brudną, ścierka do podłogi, trzy obrusy, dwa ręczniki i mydło. Natomiast każda z kursantek miała przynieść talerz głęboki, talerz płytki, łyżkę, łyżeczkę, nóż i widelec. Należało się także zatroszczyć o białą chustkę na głowę i jasny fartuszek na ramiona[51]. Poniższa tabela zawiera listę kursów kulinarnych, jakie odbyły się w latach 1930–1931.

[49] *Wiadomości Związkowe*, Okólnik 11 (1931), nr 5, s. 13–14.
[50] *Wiadomości Związkowe*, Okólnik 7 (1927), nr 10–11, s. 14–15.
[51] *Kursy praktyczne…*, art. cyt., s. 17–18.

Tab. 4. Kursy gotowania organizowane w latach 1930–1931 przez Katolicki Związek Młodzieży Polskiej w diecezji sandomierskiej

	Miejscowość	**Data**	**Instruktorka**
1	Pęchów	1930	Eugenia Stamińska
2	Koprzywnica	1930	Eugenia Stamińska
3	Osiek	1930	Eugenia Stamińska
4	Kotuszów	1930	Eugenia Stamińska
5	Żarnów	1930	Zofia Jasińska
6	Końskie	14–23 stycznia 1930 r.	Zofia Jasińska
7	Ruda Maleniecka	21 stycznia – 2 lutego 1930 r.	Zofia Jasińska
8	Kotyszów	2–10 lutego 1930 r.	Eugenia Stamińska
9	Sławno Opoczyńskie	4–11 lutego 1930 r.	Zofia Jasińska
10	Sławno	04–11 lutego 1930 r.	Eugenia Stamińska
11	Korzeń	14–23 lutego 1930 r.	Eugenia Stamińska
12	Goźlice	19–26 lutego 1930 r.	Zofia Jasińska
13	Włostów	5–11 marca1930 r.	Eugenia Stamińska
14	Brzóza	23 marca – 1 kwietnia 1930 r.	Eugenia Stamińska
15	Garbatka	24 lutego – 3 marca 1930 r.	Eugenia Stamińska
16	Grabów	2–10 kwietnia 1930 r.	Eugenia Stamińska
17	Ćmielów	12–24 maja 1930 r.	Eugenia Stamińska
18	Przyłęk	do 29 maja 1930 r.	Maria Ziembicka
19	Kozienice	9–17 lipca 1930 r.	Zofia Jasińska
20	Kowala-Ludwinów	od 24 sierpnia 1930 r.	Zofia Jasińska
21	Odechów	1–9 września 1930 r.	Maria Ziembicka
22	Jedlnia Kościelna	2–9 października 1930 r.	Maria Ziembicka
23	Kuczki	9–16 września 1930 r.	Maria Ziembicka
24	Tomaszów	28 września – 7 października 1930 r.	Zofia Jasińska
25	Żarnów	10–19 października 1930 r.	Zofia Jasińska
26	Kaliszany	13–21 października 1930 r.	Maria Ziembicka
27	Skaryszów	16–24 października 1930 r.	Maria Ziembicka
28	Ruski Bród	21–29 października 1930 r.	Zofia Jasińska
29	Opatów	23–31 października 1930 r.	Maria Ziembicka
30	Sady (pow. opoczyński)	3–10 listopada 1930 r.	Zofia Jasińska
31	Koprzywnica	4–13 listopada 1930 r.	Eugenia Stamińska
32	Obrazów	5–15 listopada 1930 r.	Eugenia Stamińska

	Miejscowość	Data	Instruktorka
33	Bukówno	28 grudnia 1930 – 6 stycznia 1931 r.	Zofia Jasińska
34	Bartodzieje	28 grudnia 1930 – 6 stycznia 1931 r.	Kiciorówna
35	Stodoły	8–15 stycznia 1931 r.	Kiciorówna
36	Bąkowa	8–17 stycznia 1931 r.	Zofia Jasińska
37	Bałtów	17–25 stycznia 1931 r.	Kiciorówna
38	Ostrownica	18–26 stycznia 1931 r.	Zofia Jasińska
39	Świniary	22–30 stycznia 1931 r.	Eugenia Stamińska
40	Błotnica	25 stycznia – 1 lutego 1931 r.	Maria Ziembicka
41	Osuchów	28 stycznia – 7 lutego 1931 r.	Zofia Jasińska
42	Jedlnia Kościelna	2–9 lutego 1931 r.	Maria Ziembicka
43	Wólka Twarogowa	8–16 lutego 1931 r.	Zofia Jasińska
44	Wrzeszczów	10–17 lutego 1931 r.	Maria Ziembicka
45	Ostrowiec	27 czerwca – 5 lipca 1931 r.	Irena Skarbinówna
46	Staszów	8–19 września 1931 r.	Eugenia Stamińska
47	Rzeczniów	5–13 października 1931 r.	Kiciorówna
48	Sady	1931	Zofia Jasińska
49	Świężyce	1931	Eugenia Stamińska
50	Sośniczany	1931	Eugenia Stamińska

Źródło: Kalendarium pracy instruktorów związkowych zawarte w Okólniku z lat 1930–1931.

W latach 1930–1931 odbyło się łącznie 50 kursów kulinarnych. Większość z nich (32) przeprowadzono w 1930 r. Kadrę szkoleniową stanowiło pięć instruktorek (cztery z nich prowadziły kursy szycia). Najwięcej kursów przeprowadziły podobnie jak w dziedzinie krawieckiej: Eugenia Stamińska – 18, oraz Zofia Jasińska – 17. Pozostałe trzy instruktorki zorganizowały łącznie 15 kursów.

Przykładowo w Kozienicach kurs gotowania trwał osiem dni (9–17 lipca 1930 r.). Prowadziła go instruktorka diecezjalna Zofia Jasińska. Uczestniczyło w nim osiem druhen miejscowego stowarzyszenia. Na każdy dzień kursu wyznaczano dwie druhny, które miały za zadanie przygotować wszystkie produkty potrzebne do zajęć w danym dniu. Tematyka kursu obejmowała głównie dania obiadowe. Zajęcia zaczynały się o godzinie 19.00, która to najbardziej odpowiadała kursantkom. Po wstępnym instruktażu zabierano się do pracy, przy czym prowadząca kurs korygowała na bieżąco popełniane błędy oraz czuwała nad bezpieczeństwem i higieną pracy przy stanowiskach. Korzystając z wolnych chwil, w czasie przygotowywania posiłków dziewczęta uczyły się piosenek i ćwiczeń gimnastycznych, które miały stanowić oprawę zabawy urządzanej na zakończenie kursu. Zwieńczenie dnia stanowiła zabawa połączona z degustacją przygotowanych przez druhny potraw. Nie obyło się

bez własnoręcznie wykonanych ciast i tortów. Ksiądz patron dziękował instruktorce w imieniu kursantek, po czym dziewczęta zaprezentowały program artystyczny[52].

Kursy dla młodzieży męskiej

Kursy rzemieślnicze nie cieszyły się zbytnią popularnością wśród druhów SMP. Świadczy o tym niewielka liczba wzmianek o nich w prasie związkowej oraz w corocznych sprawozdaniach. W głównej mierze były to szkolenia z zakresu rzemiosła, np. wikliniarstwa, krawiectwa czy czapnictwa[53]. Druhowie brali także udział w miesięcznych kursach introligatorskich[54].

Naukę szycia czapek włączono do tematyki kursów na apel związku w 1930 r. Wkroczenie w ten sektor rzemiosła dawało miejsca pracy ludności polskiej. Ułożono nawet piosenkę motywującą do podjęcia działalności na tym polu:

„Polski przemysł niech nam żyje!
Przemysłowi cześć!
Bo w nim dążeń dziś się kryje
narodowych treść”[55].

W 1931 r. związek zaproponował druhom możliwość edukacji rzemieślniczej w Szkole Rzemiosł w Zawichoście. Szkoła ta prowadziła trzy działy: szewstwo, krawiectwo i stolarstwo. Aby rozpocząć tam naukę, należało mieć przynajmniej 15 lat i posiadać świadectwo ukończenia siedmioklasowej szkoły powszechnej. Kandydat musiał także pozytywnie zaliczyć egzamin wstępny. Nauka w szkole trwała cztery lata. Abiturient otrzymywał dyplom czeladnika i instruktora[56]. Brak jednak informacji o zainteresowaniu członków SMP nauką w tej szkole.

Zakończenie

W ramach szkoleń społeczno-zawodowych dla młodzieży w Stowarzyszeniu Młodzieży Polskiej w diecezji sandomierskiej w latach 20. i 30. XX w. największą popularnością cieszyła się edukacja rolnicza, dająca możliwość młodzieży wiejskiej zapoznania się z efektywniejszymi formami uprawy ziemi, nowymi gatunkami roślin i zwierząt hodowlanych. Przyczyniało się to do podniesienia poziomu rolnictwa, młodzież zaś poszerzała perspektywy działalności na roli. Dziewczęta z SMP uczest-

[52] *Korespondencja*, Okólnik 10 (1930), nr 9, s. 26.

[53] H. Krawczyk, S. Piątkowski, *Katolicki ruch młodzieżowy w diecezji sandomierskiej* (*1918–1939*). *Rozwój organizacyjny i najważniejsze formy działalności*, „Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego” 33 (1998), z. 2–4, s. 159; ADS, Akta Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej (1933–1934), Sprawozdanie ze Zjazdu Delegatek Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej Żeńskiej Diecezji Sandomierskiej w dniach 9–10 czerwca 1934 r., b. sygn.; *Sprawozdanie Katolickiego Związku…*, art. cyt., s. 15.

[54] *Wiadomości Związkowe*, Okólnik 7 (1927), nr 1–2, s. 7; *Kursy praktyczne*, Okólnik 10 (1930), nr 9, s. 19.

[55] *Kursy praktyczne*, Okólnik 10 (1930), nr 9, s. 18–19.

[56] *Szkoła Rzemiosł w Zawichoście*, Okólnik 11 (1931), nr 5, s. 14.

niczyły również w kursach gotowania, kroju i szycia. Natomiast chłopcy oprócz rolnictwa uczyli się szewstwa, krawiectwa i stolarstwa. Należy zauważyć, że Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej działające na terenie diecezji sandomierskiej stawiało sobie za cel całościowy rozwój swoich członków. Ogromną wagę przywiązywano do formacji religijnej, która miała wzmacniać ducha młodego pokolenia. Natomiast pogłębianie wiedzy teoretycznej i praktycznej, m.in. poprzez różnego rodzaju szkolenia, przygotowywało młodych ludzi do wejścia w dorosłe życie, w którym mogli skutecznie wykorzystywać zdobyte wiadomości i umiejętności.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Diecezji Sandomierskiej

Akta Akcji Katolickiej (1926–1929), b. sygn.

Akta Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej (1930–1932), b. sygn.

Akta Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej (1933–1934), b. sygn.

Źródła drukowane

Drzymalanka B., *Kurs haftu*, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 10 (1930), nr 8, s. 22.

G[rodzki] L., *Przysposobienie rolnicze*, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 9 (1929), nr 11, s. 9–11.

Grodzki L., *Przysposobienie rolnicze. Zbiór roślin konkursowych*, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 9 (1929), nr 9, s. 11–12.

Klamiński S., *Konkurs rolniczy*, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 9 (1929), nr 2, s. 9–12.

Klamiński S., *Kursy i konkursy*, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 9 (1929), nr 3, s. 5–6.

Korespondencja, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 7 (1927), nr 3–4, s. 17.

Korespondencja, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 10 (1930), nr 9, s. 26.

Koziński J., *Sprawozdanie z działalności Związku Młodzieży Polskiej w Radomiu za rok 1928*, w: *Rocznik Diecezji Sandomierskiej na 1930 rok*, oprac. S. Grelewski, Radom [1929], s. 128.

Kujdowiczówna J., *Korespondencje*, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 7 (1927), nr 5, s. 11–12.

Kurs kroju, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 7 (1927), nr 9, s. 16.

Kursy praktyczne, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 10 (1930), nr 9, s. 18–19

Kursy praktyczne, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 10 (1930), nr 9, s. 17–20.

Mordzińska J., *Kurs kroju i szycia w Zwoleniu*, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 8 (1928), nr 3, s. 18.

Nasze konkursy rolnicze, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 9 (1929), nr 5, s. 6–7.

Program pracy w Stowarzyszeniach Męskich na III kwartał 1926 roku, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 6 (1926), nr 6–7, s. 16.

Przysposobienie rolnicze, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 8 (1928), nr 3, s. 13.

Przysposobienie rolnicze, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 9 (1929), nr 6, s. 16–17.

Przysposobienie rolnicze, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 9 (1929), nr 12, s. 9–11.

Przysposobienie rolnicze, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 10 (1930), nr 1, s. 5.

Przysposobienie rolnicze, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 10 (1930), nr 2, s. 6.

Przysposobienie rolnicze, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 10 (1930), nr 9, s. 8.

Radwan [N], *Sprawy organizacyjne w naszych Stowarzyszeniach*, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 7 (1927), nr 9, s. 5–7.

Radwan [N], *Sprawy rolnicze w naszych Stowarzyszeniach*, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 7 (1927), nr 9, s. 5.

R[afalski] L., *Piąty Zjazd Delegowanych Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Żeńskiej 17 i 18 maja*, „Kierownik Stowarzyszeń Młodzieży" 4 (1925), nr 7, s. 214.

Rościszewski L., *Nasze konkursy w roku 1929-tym*, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 9 (1929), nr 1, s. 7–9.

Sprawozdanie z działalności Związku Młodzieży Polskiej w Radomiu za rok 1927, Radom 1928.

Sprawozdanie Katolickiego Związku Młodzieży Polskiej w Sandomierzu za rok 1933, Sandomierz 1934.

Sprawy bieżące, „Kierownik Stowarzyszeń Młodzieży" 1 (1922), nr 11, s. 268–271.

Sprawy organizacyjne w naszych Stowarzyszeniach, „Okólnik Związku Stowarzy-

szeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 7 (1927), nr 9, s. 10.

Szkoła Rzemiosł w Zawichoście, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 11 (1931), nr 5, s. 14

Wiadomości Związkowe, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 7 (1927), nr 1–2, s. 7

Wiadomości Związkowe, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 7 (1927), nr 10–11, s. 10–15.

Wiadomości Związkowe, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 11 (1931), nr 5, s. 13–14.

Włodarski W., *Wakacje*, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 7 (1927), nr 7–8, s. 17.

Wróblewska L., *Jak praktycznie można pracować w Stowarzyszeniach Żeńskich*, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 7 (1927), nr 9, s. 7–9.

Współpraca z Organizacjami Starszych, „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej" 7 (1927), nr 3–4, s. 10.

Opracowania

Figarski L., *Parafia Łagów Kozienicki*, w: *Rocznik Diecezji Sandomierskiej na 1930 rok*, oprac. S. Grelewski, Radom [1929], s. 145–182.

Krawczyk H., Piątkowski S., *Katolicki ruch młodzieżowy w diecezji sandomierskiej (1918–1939). Rozwój organizacyjny i najważniejsze formy działalności*, „Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego" 33 (1998), z. 2–4, s. 143–164.

Pośpieszyński W., Wędzikowski K., *Parafia św. Jana w Radomiu*, w: *Rocznik Diecezji Sandomierskiej na 1930 rok*, oprac. S. Grelewski, Radom [1929], s. 183–206.

Tryk K., *Osiągnięcia Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej w zakresie kultury i oświaty w diecezji sandomierskiej w latach 1919–1934*, „Studia Sandomierskie" 13 (2006), z. 4, s. 21–34;

Tryk K., *Powstanie i struktura organizacyjna Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej w diecezji sandomierskiej*, „Studia Sandomierskie" 15 (2008), z. 4, s. 5–52.

Abstrakt

Szkolenia społeczno-zawodowe organizowane przez Związek Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej w diecezji sandomierskiej

Związek Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej to jedna z najprężniejszych organizacji katolickich, która skupiała w swoich szeregach młode pokolenie okresu międzywojennego. Działała ona również na terenie diecezji sandomierskiej, gdzie w okresie swojej świetności skupiała prawie 15 tys. członków w ponad 500 oddziałach

parafialnych. Młodzież angażująca się w działalność związku czynnie włączała się w życie religijne swoich wspólnot parafialnych, jak również prowadziła ożywioną działalność kulturalno-oświatową. Ponadto członkowie organizacji mogli brać udział w różnego rodzaju szkoleniach społeczno-zawodowych, które miały przygotować ich do właściwego wejścia w dorosłe życie. Zdobyte bowiem wiadomości i umiejętności mogli skutecznie wykorzystać w pracy zawodowej. Niniejszy artykuł prezentuje szkolenia społeczno-zawodowe, które organizowano dla młodzieży z terenu diecezji sandomierskiej. Podstawą źródłową do opracowania tego tematu było przede wszystkim czasopismo omawianej organizacji, tj. „Okólnik Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Ziemi Sandomiersko-Radomskiej", a także informacje zawarte w Archiwum Diecezji Sandomierskiej. Artykuł poszerza stan wiedzy o działalności młodzieży katolickiej okresu międzywojennego z terenu diecezji sandomierskiej.

Słowa kluczowe: Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej, diecezja sandomierska, szkolenia społeczno-zawodowe, organizacje katolickie

Abstract

The Socio-Professional Training Organized by the Union of Associations of Polish Youth in the Diocese of Sandomierz

The Union of Polish Youth Associations was one of the most resilient Catholic organizations that brought together in its ranks the young generation of the interwar period. It was also active in the Sandomierz diocese, where during its heyday it had nearly 15,000 members in more than 500 parish branches. Young people involved in the union were actively involved in the religious life of their parish communities, as well as carrying out lively cultural and educational activities. In addition, members of the organization could take part in various types of socio-professional training, which were to prepare them for the proper entry into adult life. The acquired knowledge and skills could be effectively used in their professional work. This article presents the socio-professional training that was organized for young people in the Sandomierz diocese. The source basis for the study of this topic was primarily the magazine of the presented organization, i.e., "Circular of the Union of Associations of Polish Youth of the Sandomierz-Radom Area," as well as information contained in the Archives of the Diocese of Sandomierz. The article expands the state of knowledge about the activities of Catholic youth of the interwar period from the diocese of Sandomierz.

Keywords: Polish Youth Association, Sandomierz diocese, socio-professional training, Catholic organizations

Studia Sandomierskie
29 (2022)

TERESA MIERZWA
Pysznica

Eksterminacja duchowieństwa diecezji sandomierskiej w czasie II wojny światowej

Wybuch II wojny światowej spowodował utratę niepodległości państwa polskiego. Wskutek agresji Niemiec 1 września oraz ZSRR 17 września 1939 r. doszło do ogromnych zniszczeń w sferze materialnej, jak również do uszczerbku na zdrowiu oraz ofiary z życia wielu Polaków. Ponadto już od początku inwazji rozpoczęto eksterminację narodu polskiego.

Na terenach zajętych przez Armię Czerwoną dokonano kilkukrotnych deportacji ludności polskiej, przenosząc ją do łagrów w głąb Rosji sowieckiej i zmuszając do ciężkiej, wręcz niewolniczej pracy. Jej efektem była wysoka śmiertelność zwłaszcza wśród kobiet i dzieci. Natomiast na ziemiach będących pod okupacją niemiecką już we wrześniu 1939 r. rozpoczęto akcję wyniszczania polskich elit politycznych, społecznych oraz intelektualnych. „Zgodnie z rasistowskim stereotypem Polaka panującym w III Rzeszy nazistowscy przywódcy wierzyli, że świadomość narodową posiada tylko polska inteligencja, natomiast lud zajmuje się wyłącznie troską o codzienny byt i jest mu obojętny los państwa”[1]. Spodziewano się więc, że likwidacja wykształconych Polaków doprowadzi do zaniku tożsamości całego narodu i pozwoli „przekształcić polskie społeczeństwo w bierną amorficzną masę, służącą w najlepszym razie jako niewykwalifikowana siła robocza dla III Rzeszy”[2]. Z największą zaciekłością mordowano przedstawicieli inteligencji, a więc nauczycieli, lekarzy, wyższych wojskowych, księży, ale także pisarzy, prawników, urzędników, dziennikarzy, jak również członków organizacji zajmujących się szerzeniem patriotyzmu[3].

Podczas II wojny światowej duchowieństwo polskie poniosło ogromne straty. „Ciągle uzupełniane i wciąż jeszcze niekompletne statystyki wskazują, że podczas ostatniej wojny w okupowanej Polsce poniosło śmierć ogółem 1934 księży diecezjalnych i alumnów, 850 zakonników wraz z braćmi zakonnymi oraz 389 sióstr za-

---

1 M. Wardzyńska, *Był rok 1939. Operacja niemieckiej policji bezpieczeństwa w Polsce Intelligenzaktion*, Monografie 53, Warszawa 2009, s. 67.

2 M. Wardzyńska, *Był rok 1939…*, dz. cyt., s. 7.

3 M. Wardzyńska, *Był rok 1939…*, dz. cyt., s. 67–69.

konnych. W grupie zamordowanych znajduje się 6 biskupów”[4]. Największe straty osobowe wśród duchowieństwa odnotowano diecezjach włączonych do III Rzeszy: „w diecezji włocławskiej zginęło 50% księży pracujących w jej granicach w 1939 roku, w chełmińskiej – ponad 46%, w archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej – około 36%. W diecezjach znajdujących się w granicach Generalnego Gubernatorstwa poniosło śmierć kilka procent duchowieństwa. Na wschodnich obszarach Drugiej Rzeczypospolitej straty osobowe duchowieństwa wahały się od 10% w archidiecezji lwowskiej do 23% w diecezji pińskiej”[5].

Również terytorium diecezji sandomierskiej wcielono wówczas do Generalnego Gubernatorstwa. Prześladowań doznało tu 75 księży, co stanowiło 11,2 proc. duchowieństwa. Niniejsza praca dotyczy eksterminacji, czyli wyniszczenia duchowieństwa diecezji sandomierskiej w czasie II wojny światowej. W tym czasie śmierć poniosło 28 księży tejże diecezji, którzy polegli w różnych okolicznościach. Najwięcej z nich, tj. 18, zginęło w obozach koncentracyjnych, pozostali w wyniku działań wojennych lub terroru okupacyjnego[6].

Głównym celem niniejszego artykułu jest ukazanie okoliczności oraz momentu śmierci kapłanów będących ofiarami wojny, a także ich postawy wobec zniewolenia i przemocy okupanta podczas uwięzienia, przesłuchań oraz pobytu w obozach zagłady. W mniejszym stopniu skupiono się na życiorysach prześladowanych duchownych, które umieszczono głównie w przypisach.

Stan badań nad omawianym tematem jest zróżnicowany. Najobszerniejszą dokumentację poświęcono męczennikom obozów koncentracyjnych. Sylwetki pozostałych kapłanów – ofiar działań wojennych czy terroru okupacyjnego – omówiono zwięźlej. Całościowe badania w tym zakresie jako pierwsi przeprowadzili księża salezjanie: Wiktor Jacewicz oraz Jan Woś, którzy przedstawili swoje wyniki w publikacji *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*. Tom czwarty tego opracowania omawia m.in. sylwetki kapłanów diecezji sandomierskiej. W niniejszej pracy wykorzystano także inne materiały i artykuły zarówno o grupach osób, jak i o poszczególnych księżach. Zajmowali się tym tematem m.in.: Franciszek Jop[7], Stanisław Makarewicz[8], Marian Zimałek[9], Dariusz Nawrot[10], Mariusz Bobula[11], Tomasz Saracyn[12]. Publikacje tych autorów rzucają więcej światła na analizowane postacie. Szczegóły życiorysu wymienionych w artykule duchownych zaczerpnięto ze *Słownika biograficznego księży diecezji sandomierskiej*[13], zrezygnowano więc z kwerendy archiwalnej.

Artykuł składa się z trzech rozdziałów. W pierwszym omówiono sylwetki kapłanów, którzy zginęli w wyniku bezpośrednich działań wojennych. Drugi rozdział składa się z dwóch części: najpierw przedstawiono błogosławionych męczenników obozów koncentracyjnych, następnie pozostałych księży – ofiar hitlerowskich miejsc zagłady. Trzeci rozdział poświęcono kapłanom, którzy ponieśli śmierć w wyniku represji okupanta, ran odniesionych wskutek działań zbrojnych lub też z ręki nacjonalistów ukraińskich.

Kapłani sandomierscy jako ofiary działań wojennych

Diecezja sandomierska w czasie II wojny światowej była terenem, na którym rozgrywały się liczne działania wojenne. Toczyły się one zarówno we wrześniu 1939 r., jak i w czasie okupacji, kiedy dochodziło do walk partyzanckich, ale także podczas radzieckiej ofensywy przeciwko wojskom niemieckim w latach 1944–1945. Doprowadziły one do licznych strat materialnych, jak też w ludności. Nie ominęły także duchowieństwa diecezji sandomierskiej.

Jedną z pierwszych ofiar II wojny światowej wśród kapłanów diecezji sandomierskiej był ks. Józef Witkowski[14], który od 31 grudnia 1934 r. pełnił funkcję pro-

[4] D. Olszewski, *Polscy męczennicy drugiej wojny światowej*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 4 (2005), s. 110.

[5] D. Olszewski, *Polscy męczennicy…*, art. cyt., s. 110.

[6] W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*, z. 4, *Wykaz duchownych zmarłych, zamordowanych lub represjonowanych przez okupanta w archidiecezjach: mohylowskiej, poznańskiej i wileńskiej oraz w diecezjach: gdańskiej, kamienieckiej, łuckiej, pińskiej, przemyskiej, sandomierskiej, siedleckiej, tarnowskiej, warmińskiej, włocławskiej, w prałaturze pilskiej i wśród duszpasterstwa polonijnego*, Warszawa 1978, s. 320–321.

[7] F. Jop, *Księża diecezji sandomierskiej zamęczeni podczas drugiej wojny światowej*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” [dalej: KDS] 41 (1948), s. 140–147, 196–201, 243–260; 42 (1949), s. 26–40, 65–75, 98–101, 151–160, 192–199.

[8] S. Makarewicz, *Mistrzowie wiary. Błogosławieni męczennicy radomscy z grona 108 męczenników za wiarę z okresu drugiej wojny światowej*, Sandomierz 2001.

[9] M. Zimałek, *Ks. prof. Franciszek Rosłaniec, teolog-biblista z Wyśmierzyc* (*1889–1942*), „Studia Sandomierskie” 5 (1985–1989), s. 237–341; M. Zimałek, *Rosłaniec Franciszek*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 32, z. 132, Wrocław–Warszawa 1989, s. 99–100.

[10] D. Nawrot, *Błogosławiony ksiądz komandor podporucznik Władysław Miegoń*, *Męczennicy 1939*–1945, Włocławek 2001.

[11] M. Bobula, *Błogosławiony ksiądz Antoni Rewera*, Męczennicy 1939–1945 44, Włocławek 2001.

[12] T. Saracyn, *Działalność społeczno-religijna ks. Stefana Grelewskiego* (*1898–1941*), „Studia Sandomierskie” 11 (2007), z. 1, s. 5–67.

[13] B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec (t. 3–4), *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej*, t. 1–4, Sandomierz 2014–2019.

[14] Ks. Józef Witkowski urodził się 28 czerwca 1896 r. w Trzepnicy (parafia Bęczkowice, diecezja włocławska). Uczęszczał do Szkoły Aleksandryjskiej w Piotrkowie Trybunalskim oraz do tamtejszego gimnazjum. W 1914 r. wstąpił do Seminarium Duchownego w Wilnie. Wybuch I wojny światowej przerwał jego edukację. W latach 1916–1917 pracował jako nauczyciel we wsi Kamionka koło Biłgoraja. W 1917 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Święcenia kapłańskie przyjął 26 maja 1923 r. z rąk bp. Mariana Ryksa. Jako wikariusz pracował w Olbierzowicach, Sławnie oraz Iłży. Następnie był prefektem w gimnazjum w Staszowie, potem wikariuszem w Opatowie.

boszcza parafii Kiełczyna. Jednocześnie był także kapelanem rezerwy. Czwartego września 1939 r. został zmobilizowany do służby w 2. Pułku Piechoty Legionów Wojska Polskiego. Zginął tego samego dnia wraz z pięcioma innymi osobami na dworcu kolejowym w Sandomierzu wskutek niemieckiego nalotu. Pochowano go na cmentarzu w parafii Kiełczyna[15].

Bezpośrednie działania wojenne przyczyniły się również do śmierci ks. Stanisława Klimeckiego[16], który od 1914 r. pracował jako proboszcz w Drzewicy. Ksiądz ten odznaczał się wybitną pobożnością i gorliwością w wypełnianiu kapłańskich obowiązków. Po wybuchu wojny pozostał wraz ze swymi parafianami. Gdy 7 września 1939 r. lotnictwo niemieckie zbombardowało Drzewicę, zniszczeniu uległo wiele domów. Od wybuchu bomby, która spadła na cmentarz przykościelny, pospadały dachówki na dachu kościoła. Mogło to wyglądać tak, że ktoś je celowo powyjmował w celu obserwacji wroga. Wieczorem odbyły się jeszcze starcia pomiędzy wojskiem polskim a niemieckim. Kiedy 8 września Niemcy weszli do Drzewicy, na plebanii przebywał w tym czasie ks. Antoni Daleciński[17], wikariusz z Ozorkowa, kapelan Wojska Polskiego. Ks. Klimecki przedstawił go jako swojego wikarego. Jednakże gdy odkryto jego prawdziwą tożsamość (zdradziły go żołnierskie buty wystające spod sutanny[18]), proboszcza dotkliwie pobito. Oskarżono go także, że z budynku

Od 1933 r. pełnił funkcję rektora kościoła św. Jacka w Klimontowie – aż do 31 grudnia 1934 r., gdy mianowano go proboszczem w Kiełczynie. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 4, *S–Ż. Biskupi i uzupełnienia*, Sandomierz 2019, s. 220; B. Stanaszek, *Duchowieństwo diecezji sandomierskiej w latach 1918–1939*, Lublin 1990, s. 116–117, 122, 285, 414, 459–461.

[15] B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 4, dz. cyt., s. 220; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 338.

[16] Ks. Stanisław Klimecki urodził się 8 maja 1877 r. w Nowej Słupi. W latach 1884–1890 uczył się w miejscowej szkole elementarnej, potem zaś w progimnazjum w Sandomierzu (1890–1894). Następnie wstąpił do sandomierskiego seminarium, które ukończył w 1890 r. Święcenia kapłańskie przyjął z rąk ks. bp. Antoniego Sotkiewicza 10 marca 1890 r. Po święceniach pełnił funkcję kapelana bp. Sotkiewicza, który nadał mu tytularny etat wikarego w Iwaniskach, później zaś w Górach Wysokich. Po śmierci biskupa pracował jako wikariusz w Koprzywnicy, Ostrowcu Świętokrzyskim (parafia św. Michała Archanioła) oraz w Bałtowie. Pełnił funkcję proboszcza w Smogorzowie, Niekłaniu, Wysokiej oraz w Drzewicy. Od 8 stycznia 1918 r. był dziekanem dekanatu skrzyneckiego aż do swojej śmierci 9 września 1939 r. F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 41 (1948), art. cyt., s. 141–142; B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny…*, t. 2, *H–Ł*, Sandomierz 2015, s. 87–88.

[17] Ks. Antoni Daleciński był kapłanem diecezji łódzkiej. Urodził się 22 marca 1903 r. w Łodzi. Święcenia kapłańskie przyjął 2 września 1934 r. W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 220.

[18] *„Biała księga". Martyrologium duchowieństwa – Polska XX w.* (*lata 1914–1989*), Dane osobowe: *Daleciński Antoni*, swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMs/POLISHRELIGIOUSmartyr0423.htm [dostęp: 5 XI 2019 r.].

kościoła i z jego wieży strzelano do oddziałów niemieckich. Podczas oględzin zabudowań kościelnych zastrzelono ks. Dalecińskiego, ks. Klimeckiego zaś ponownie skatowano i porzucono na plebanii. Miał możliwość ucieczki, jednakże postanowił zostać wśród swoich parafian. Następnego dnia chciał odprawić Mszę Świętą, lecz odradzono mu to. Dziewiątego września pięciu uzbrojonych żołnierzy niemieckich wyprowadziło ks. Klimeckiego do pobliskiego lasu, zwanego Sacharyną, i tam dokonało jego egzekucji. W rękach zabitego proboszcza Drzewicy znaleziono krzyż, z którym się nie rozstawał do ostatnich chwil swego życia[19].

Inny z kolei kapłan diecezji sandomierskiej, ks. Edward Ptaszyński[20], już od listopada 1939 r. włączył się w szeroko rozumianą działalność niepodległościową. Nawiązał kontakt z oddziałem majora Henryka Dobrzańskiego „Hubala" i wspierał jego walkę z hitlerowskim najeźdźcą[21]. W 1940 r. opuścił parafię i ukrywał się przed Niemcami. W kwietniu dołączył do oddziału Hubala, by pełnić funkcję kapelana Oddziału Wydzielonego Wojska Polskiego. Po śmierci majora Dobrzańskiego działał w konspiracji. Zginął w niewyjaśnionych okolicznościach 13 października 1942 r.[22]

Do tragicznie poległych i eksterminowanych duchownych należy również ks. Stanisław Maciąg[23]. Tydzień po swoich święceniach (7 maja 1944 r.) został skie-

[19] F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 41 (1948), art. cyt., s. 141–142; B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny…*, t. 2, dz. cyt., s. 87–88; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego…*, z. 4, dz. cyt., s. 326.

[20] Ks. Edward Ptaszyński urodził się 27 września 1887 r. w Radomiu. Uczęszczał do miejscowej szkoły powszechnej, następnie do radomskiego gimnazjum. W 1904 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Święcenia kapłańskie przyjął 26 maja 1910 r. z rąk bp. Kazimierza Ruszkiewicza, sufragana warszawskiego. Dalsze studia podjął na Wydziale Filozofii Uniwersytetu we Fryburgu. W 1915 r. otrzymał dyplom doktora filozofii. Był wikariuszem w Łoniowie, Skarżysku-Kamiennej oraz w Kozienicach. W 1918 r. został dyrektorem nowo utworzonego gimnazjum w Kozienicach, a następnie proboszczem w parafii Wolanów, Goryń, Pionki, Chotcza, Kurozwęki i Ruski Bród. Od początku wojny działał w ruchu oporu. Zginął 13 października 1942 r. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 3, *M–R*, Sandomierz 2017, s. 199–200; M. Szymański, *Oddział majora Hubala*, Warszawa 1986, s. 142–146; J. Szczechowski, *Śladami pierwszego pionkowskiego proboszcza*, radioplus.com.pl/kultura/22329-sladami-ksiedza-ptaszynskiego [dostęp: 28 XI 2019 r.].

[21] F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 42 (1949), art. cyt., s. 193–194.

[22] B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 3, dz. cyt., s. 199–200; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 333.

[23] Ks. Stanisław Maciąg urodził się 16 maja 1914 r. we wsi Bąkowiec w parafii Sieciechów. Edukację pobierał najpierw w Szkole Powszechnej w Bąkowcu i Sieciechowie, następnie w Gimnazjum Księży Werbistów w Rybniku, Gimnazjum Księży Salezjanów w Jaciążku i na kursach maturalnych w Warszawie. W 1938 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Święcenia kapłańskie przyjął 7 maja z rąk bp. Jana Kantego Lorka. Piętnastego maja 1944 r. został mianowany wikariuszem w Osieku. Zginął 6 sierpnia 1944 r. Został pochowany na cmentarzu w Osieku. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 3, dz. cyt., s. 12.

rowany do pracy duszpasterskiej w Osieku. Niestety rejon ten został objęty działaniami wojennymi w ramach operacji lwowsko-sandomierskiej. W sierpniu 1944 r. w rejonie Baranowa Sandomierskiego i Osieka toczyły się walki. Szóstego sierpnia 1944 r. w wyniku nalotu niemieckiego ks. Maciąg zginął od bomby, po trzech miesiącach od rozpoczęcia swojej posługi[24].

Wspomniani powyżej kapłani diecezji sandomierskiej byli ofiarami bezpośrednich działań wojennych. Dzielili w ten sposób los społeczeństwa polskiego, które wiele wycierpiało w wyniku II wojny światowej.

Duchowieństwo diecezji sandomierskiej zamordowane w obozach koncentracyjnych

Spośród wielu kapłanów diecezji sandomierskiej dotkniętych hitlerowskim terrorem osobną grupę stanowią księża zesłani do obozów koncentracyjnych. Łącznie była to grupa 27 osób. Spośród tej liczby w różnych obozach zginęło 17 kapłanów inkardynowanych do wspomnianej jednostki kościelnej[25]. Większość z nich zginęła w Auschwitz albo w Dachau. Trzynastego czerwca 1999 r. w Warszawie Jan Paweł II beatyfikował siedmiu z nich w gronie 108 męczenników II wojny światowej. Z tej racji wymieniono ich w osobnym podrozdziale.

Błogosławieni męczennicy II wojny światowej

Jednym z pierwszych, którzy oddali swoje życie w glorii męczeństwa, był ks. dr mjr Bolesław Strzelecki[26]. W swojej posłudze duszpasterskiej odznaczał się wielką

[24] B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 3, dz. cyt., s. 12; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 331.

[25] W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 319.

[26] Ks. Bolesław Strzelecki pochodził z diecezji wileńskiej. Urodził się 11 czerwca 1896 r. w miejscowości Poniemoń. Od 1908 r. wychowywał się w Kuźni w parafii Jastrząb. Do szkoły elementarnej uczęszczał w Szydłowcu. Uczył się również w gimnazjum w Warszawie i Radomiu. W 1912 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu, które ukończył w 1918 r., przyjmując z rąk bp. Ryksa święcenia kapłańskie. W tym czasie pracował jako wikariusz w parafii św. Michała w Ostrowcu. W latach 1919–1923 studiował na Uniwersytecie Warszawskim, uzyskując tytuł doktora prawa kanonicznego. Po powrocie ze studiów swoje życie kapłańskie związał z Radomiem. W latach 1924–1937 był prefektem Szkoły Handlowej Stowarzyszenia Kupców Polskich (obecnie Zespół Szkół Ekonomicznych). W 1930 r. poświęcił pierwszy sztandar szkoły z wizerunkiem Matki Bożej Częstochowskiej. Uczył w Państwowym Seminarium Nauczycielskim oraz w Państwowej Szkole Przemysłowej. Przez wiele lat pełnił funkcję wizytatora nauki religii w szkołach powszechnych. Był także kapelanem pułku piechoty w stopniu majora, kapelanem Związku Harcerstwa Polskiego i więzienia, sprawował opiekę nad dziećmi w Ochronce Towarzystwa Dobroczynności, pracował jako opiekun Stowarzyszenia św. Zyty w radomskiej katedrze. Był rektorem kościoła Świętej Trójcy i proboszczem parafii Najświętszego Serca Jezusowego w Radomiu na Glinicach. Odznaczał się wielką wrażliwością na potrzeby biednych i ubogich, których otoczył troskliwą opieką zwłaszcza

gorliwością, zwłaszcza wobec ludzi biednych i potrzebujących[27]. Pomagał dzieciom w ochronce, bezpłatnie katechizował młodzież oraz ofiarnie opiekował się więźniami, przyczyniając się do polepszenia ich warunków bytowych. Po wybuchu wojny jako proboszcz parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Radomiu ze zdwojoną energią oddał się pracom duszpasterskim i charytatywnym. W porozumieniu z siostrami zakonnymi, którym pozwalano wchodzić na teren dwóch obozów jenieckich na terenie Radomia, organizował ucieczki więźniów. Ponadto urządził kuchnię dla biednych i opuszczonych. Nazywany był „radomskim św. Franciszkiem"[28]. Dwukrotnie został aresztowany przez Niemców. Najpierw zaraz na początku okupacji pojmano go jako zakładnika i wypuszczono po kilku miesiącach, drugi raz na początku 1941 r. Szóstego stycznia, w uroczystość Trzech Króli, wygłosił patriotyczną homilię w swoim parafialnym kościele i już następnego dnia aresztowało go Gestapo. Stało się to w momencie, kiedy rozdawał chleb biednym mieszkańcom Radomia[29]. Następnie przez trzy miesiące przetrzymywano go i torturowano w radomskim więzieniu, po czym wywieziono do obozu Auschwitz. Tam również pomagał współwięźniom, zwłaszcza swoim parafianom z Radomia. Zmarł w opinii świętości i męczeństwa 2 maja 1941 r. w wyniku ciężkiego pobicia przez więziennego kapo[30].

Kolejnym kapłanem zamęczonym w obozie koncentracyjnym był ks. Stefan Grelewski[31], który w okresie międzywojennym dał się poznać jako wytrawny kate-

w okresie okupacji. Zmarł w KL Auschwitz 2 maja 1941 r. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 4, dz. cyt., s. 98–99; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 335; S. Makarewicz, *Mistrzowie wiary…*, dz. cyt., s. 73–89; A. Krzemińska, *Życie i działalność ks. Bolesława Strzeleckiego* (*1896–1941*), Lublin 1998, mps w Bibliotece Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

[27] B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 4, dz. cyt., s. 98–99.

[28] *Modlitwa w intencji kanonizacji „świętego Franciszka z Radomia"*, ekai.pl/modlitwa-w-intencji-kanonizacji-swietego-franciszka-z-radomia-d568900 [dostęp: 2 V 2019 r.].

[29] F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 41 (1948), art. cyt., s. 224.

[30] W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 335.

[31] Ks. Stefan Grelewski urodził się 3 lipca 1898 r. w Dwikozach w parafii Góry Wysokie. Tam pobierał nauki na poziomie podstawowym, następnie uczył się w progimnazjum w Sandomierzu, Janowie Lubelskim i Lubartowie. W 1916 r. wstąpił do sandomierskiego Wyższego Seminarium Duchownego. Tam dostrzeżono jego duży potencjał intelektualny i w 1919 r. wysłano na studia z zakresu prawa kanonicznego na Katolicki Uniwersytet Lubelski. Podczas studiów wraz ze swoim kolegą kursowym, Józefem Sznurą, brał aktywny udział w akcji plebiscytowej na Śląsku oraz w powstaniu śląskim jak pracownik oświatowy i prelegent. Święcenia kapłańskie przyjął 2 października 1921 r. z rąk bp. Ryksa. Następnie został skierowany do Strasburga, aby kontynuować rozpoczęte na KUL studia prawnicze, które ukończył w 1924 r. z tytułem doktora prawa kanonicznego. Po powrocie do Polski został mianowany generalnym sekretarzem Stowarzyszenia Robotników Chrześcijańskich w Radomiu. Pracował także jako prefekt szkół powszechnych w Radomiu i Szkoły Rzemieślniczo-Przemysłowej im. Jana Kilińskiego. W styczniu 1932 r. otrzymał nominację na prefekta Gimnazjum Męskiego im. Jana Kochanowskiego w Radomiu, któ-

cheta dzieci i młodzieży, prowadzący szeroką działalność publicystyczną i naukową[32]. Po wybuchu II wojny światowej pomagał początkowo ks. Józefowi Sznurze w parafii w Potworowie, następnie zaś wrócił do Radomia i tam uczył w szkołach powszechnych oraz zaangażował się w tajne nauczanie. Od 1940 r. był rektorem kościoła pw. św. Trójcy w Radomiu. W nocy z 25 na 26 stycznia 1941 r. Gestapo przeprowadziło na terenie Radomia liczne aresztowania pośród miejscowej inteligencji[33]. Wśród aresztowanych znaleźli się dwaj bracia kapłani, Stefan i Kazimierz Grelewscy, a także ks. Sznuro. Uwięzionych duchownych poddano przesłuchaniom i torturom na Gestapo, a potem wywieziono do KL Auschwitz[34]. Ks. Stefan Grelewski został przewieziony do KL Dachau, gdzie otrzymał numer obozowy 25281. Zmarł w szpitalu obozowym z głodu i wycieńczenia 9 maja 1941 r., przygotowany na śmierć przez współwięzionego brata, ks. Kazimierza[35]. Pozostał w pamięci potomnych jako gorliwy kapłan, wierny swojemu powołaniu aż do końca.

Podobny los spotkał także ks. Kazimierza Grelewskiego[36], brata ks. Stefana. Przed wojną pełnił on funkcję prefekta Szkoły Powszechnej im. Jana Kochanowskiego w Radomiu. Pracował tam przed dłuższy czas razem ze swoim bratem Stefanem. Ks. Kazimierz organizował ruch formacyjny dziewcząt pod nazwą kół św. Teresy od Dzieciątka Jezus (tzw. tereski). Objął kierownictwo duchowe organizacji, do której w samym Radomiu należało ponad 300 dziewcząt. W 1937 r. uczestniczył w Międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym w Budapeszcie[37]. Chciał z czasem osiąść na wiejskim probostwie. Wybuch wojny zaskoczył ks. Kazimierza w Radomiu. Po usunięciu przez Niemców poprzedniego kapłana ks. Grelewski w 1940 r. został rektorem miejscowego kościoła garnizonowego pw. św. Stanisława Biskupa. Zajął się pomocą charytatywną. Sprawował opiekę nad ochronką dla sierot wojennych, m.in. sprowadził do miasta dzieci ocalałe z pacyfikacji wsi z parafii Nadolna. Aresztowany wraz ze swoim bratem 24 stycznia 1941 r. trafił do siedziby Gestapo w Radomiu, gdzie w trakcie przesłuchań był torturowany. Po około miesiącu przewieziono go do Skarżyska-Kamiennej, gdzie w miejscowym więzieniu zbierano aresztowanych Polaków[38]. Następnie 25 lutego 1941 r. został przetransportowany do obozu Auschwitz. Po paru miesiącach wraz ze swoim bratem i innymi księżmi przeniesiono go do KL Dachau, gdzie otrzymał numer 25280[39]. Tam wraz z innymi współwięźniami kapłanami doświadczył wielu prześladowań i okrucieństw. Jak wspomina ks. Piotr Jaroszek, pewnego dnia w obozie kapo uderzył i powalił na ziemię ks. Kazimierza. Ten podniósł się, uczynił znak krzyża (jak przy błogosławieństwie) przed bijącym i powiedział: „Niech ci Bóg przebaczy". Po tych słowach kapo rzucił się na niego, znów go przewrócił i krzyczał: „Ja cię zaraz wyślę do twego Boga". Pobity ks. Grelewski wstał i nadal się modlił[40]. Na mocy wyroku sądu doraźnego w Radomiu jako wróg Rzeszy ks. Kazimierz Grelewski (wraz z dwoma innymi polskimi kapłanami: salezjaninem Wojciechem Michałowiczem oraz bł. Józefem Pawłowskim) 9 stycznia 1942 r. został powieszony na placu koło obozowej kuchni[41]. Do końca dawał świadectwo wiary i miłości bliźniego.

Jednym z najstarszych, a zarazem najwybitniejszym kapłanów diecezji sandomierskiej, którzy zostali zamęczeni w obozach, był ks. prałat Antoni Rewera[42]. Całe

rą pełnił do wybuchu wojny. Aresztowano go w styczniu 1941 r. Był więziony w obozie zagłady Auschwitz, a następnie w Dachau, gdzie zmarł z powodu głodu i wycieńczenia 9 maja 1941 r. Był autorem wielu publikacji popularnonaukowych. W 1927 r. założył czasopismo „Hasło", a w 1929 r. wydał *Kalendarz Diecezji Sandomierskiej* i *Rocznik Diecezji Sandomierskiej*. W 1930 r. założył miesięcznik „Prawda Katolicka" i redagował go do 1935 r. Tłumaczył i wydawał wiele dzieł z języka niemieckiego. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny…*, t. 1, *A–G*, Sandomierz 2014, s. 229–230; F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 41 (1948), art. cyt., s. 243–246; J. Krasiński, *Błogosławiony ksiądz Stefan Grelewski*, *Męczennicy 1939*–1945 40, Włocławek 2001; J. Krasiński, *Grelewski Stefan*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H.E. Wyczawski, t. 5, Warszawa 1983, s. 513–515; T. Saracyn, *Działalność społeczno-religijna…*, art. cyt., s. 5–67; S. Makarewicz, *Mistrzowie wiary…*, dz. cyt., s. 41–55.

32 B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny…*, t. 1, dz. cyt., s. 258–259.

33 J. Franecki, *Radomskie transporty więźniów do niemieckich obozów koncentracyjnych*, w: *Księga bólu i pamięci. Więźniowie hitlerowskich obozów koncentracyjnych z dystryktu radomskiego w latach 1939–1945*, cz. 1, kol. red. J. Franecki, H. Kisiel, J. Kosiec, Radom 1993, s. 19.

34 F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 41 (1948), art. cyt., s. 245–246.

35 W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 325; F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 41 (1948), art. cyt., s. 245; S. Makarewicz, *Mistrzowie wiary…*, dz. cyt., s. 63.

36 Ks. Kazimierz Grelewski urodził się 20 stycznia 1907 r. w Dwikozach w parafii Góry Wysokie. Ukończył Szkołę Powszechną w Górach Wysokich, a następnie kontynuował naukę w Publicznym Gimnazjum Męskim w Sandomierzu, gdzie w 1923 r. zdał maturę. Podobnie jak brat Stefan wstąpił do sandomierskiego seminarium, które ukończył w 1929 r. Święceń kapłańskich udzieli mu biskup sufragan Paweł Kubicki 4 sierpnia 1929 r. w kościele pw. św. Katarzyny w Świętej Katarzynie. Nominowany na prefekta Szkoły Powszechnej im. Jana Kochanowskiego w Radomiu poświęcił tej pracy 13 lat, aż do aresztowania w styczniu 1941 r. Był więziony w obozie Auschwitz i w Dachau, gdzie poniósł

śmierć 9 stycznia 1942 r. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny…*, t. 1, dz. cyt., s. 258–259; T. Kaczmarek, *Ks. Kazimierz Grelewski* (*1907–1942*), „Ku Beatyfikacji Męczenników. Biuletyn Postulacji sprawy beatyfikacji 108 Męczenników Kościoła w Polsce z okresu II wojny" (1998), nr 3, s. 25; S. Makarewicz, *Mistrzowie wiary…*, dz. cyt., s. 25–39.

37 S. Makarewicz, *Mistrzowie wiary…*, dz. cyt., s. 30.

38 F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 41 (1948), art. cyt., s. 251.

39 W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 325.

40 Z. Niemirski, *Kapo w Dachau: Zaraz cię wyślę do twojego Boga!*, radom.gosc.pl/doc/2457054.Kapo-w-Dachau-Zaraz-cie-wysle-do-twojego-Boga [dostęp: 20 XI 2019 r.].

41 F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 41 (1948), art. cyt., s. 252.

42 Ks. Antoni Rewera urodził się 6 stycznia 1869 r. w Samborcu jako syn Wawrzyńca i Rozalii z domu Sapielak. Początkowo uczył się w domu, a następnie w Progimnazjum Męskim w Sandomierzu. W latach 1884–1889 był alumnem sandomierskiego seminarium. Ukończył także Akademię Duchowną w Petersburgu, uzyskując w 1893 r. stopień magistra. Święcenia

jego kapłańskie życie było związane z Sandomierzem. Po otrzymaniu święceń kapłańskich (2 lipca 1893 r.) pracował jako profesor, wychowawca i wicerektor w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu, następnie jako duszpasterz, proboszcz parafii pw. św. Józefa (po przeniesieniu jej z kościoła katedralnego). Odznaczał się wielką wiarą, dobrocią i gorliwością duszpasterską. Był też wielkim społecznikiem. Po wybuchu II wojny światowej ks. Rewera włączył się w pomoc represjonowanym. Na plebanii często ukrywał osoby poszukiwane przez nazistów. W ramach masowych zatrzymań 16 marca 1941 r. w Sandomierzu został aresztowany przez Gestapo. Przesłuchiwany na zamku królewskim zamienionym w więzienie przyznał się do czytania prasy podziemnej. Zapytany potem przez współwięźniów, dlaczego to zrobił, skoro groził za to obóz koncentracyjny, powiedział: „Nie mogłem przecież kłamać". Nie zdradził jednak okupantom, od kogo otrzymywał prasę podziemną. Nie wyznał tego nawet za cenę zwolnienia z więzienia, mówiąc: „Moi parafianie mają do mnie zaufanie. Ja ich wydać nie mogę"[43]. W areszcie mimo surowego zakazu całymi nocami spowiadał aresztowanych, pocieszał ich i podnosił na duchu. Dwudziestego siódmego marca 1942 r. został wywieziony do obozu zagłady Auschwitz, gdzie otrzymał numer 27458. Tam pracował najpierw przy kopaniu kanału, a potem w więziennej kartoflarni[44]. Przy obieraniu ziemniaków spowiadał, a w wolnych chwilach odprawiał w piwnicy Mszę Świętą[45]. Nigdy nie narzekał, cieszył się olbrzymim autorytetem

kapłańskie otrzymał 2 lipca 1893 r. z rąk bp. Sotkiewicza. Następnie mianowano go wikariuszem katedry w Sandomierzu. Od 1894 r. przez 16 lat był profesorem w Wyższym Seminarium Duchownym, wykładając m.in. teologię moralną, archeologię biblijną i język francuski. Pełnił równocześnie inne funkcje: był rektorem kościoła św. Józefa, wicerektorem, a później ojcem duchownym i spowiednikiem w seminarium. Ponadto był proboszczem w Mychowie, Sandomierzu oraz w parafii św. Józefa w Sandomierzu. Pełnił także wiele funkcji w konsystorzu (Kurii Diecezjalnej) w Sandomierzu. Od 1922 r. aktywnie działał w krajowej Radzie Głównej III Zakonu św. Franciszka, a w 1932 r. został członkiem Rady Diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej. Z jego inicjatywy powstało Towarzystwo Domu Ludowego pw. św. Franciszka, które miało zajmować się opieką nad starszymi samotnymi tercjarkami. Z czasem przekształciło się ono w Zgromadzenie Córek św. Franciszka Serafickiego. W 1939 r. napisał dla niego *Regułę Córek św. Franciszka*. Aresztowany 17 marca 1942 r. przez Gestapo był przesłuchiwany na zamku w Sandomierzu. Następnie wywieziono go do obozu koncentracyjnego Auschwitz, a potem do Dachau, gdzie zmarł 1 października 1942 r. F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 42 (1949), art. cyt., s. 32–40; B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 3, dz. cyt., s. 223–225; M. Bobula, *Błogosławiony ksiądz Antoni Rewera*, dz. cyt.; M. Bobula, J. Kwiatkowski, *Ciernista droga prawdy. Błogosławiony ks. prałat Antoni Rewera*, Sandomierz 2002; J. Krasiński, *Ks. Prałat Antoni Rewera* (*1869–1942*) *– u progu beatyfikacji*, KDS 92 (1999), s. 62–69.

[43] F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 42 (1949), art. cyt., s. 35–36.

[44] J. Dąbek, A. Łyko, *Błogosławiony Ksiądz Antoni Rewera. Rewera, re quidem vera*, Sandomierz 2016, s. 67.

[45] K. Radczak, *Sprawa męczeństwa księdza Antoniego Rewery*, „Studia Sandomierskie" 6 (1990–1996), s. 561.

moralnym. Wygłaszał różne pogadanki religijne, walczył ze zwyczajem przeklinania wśród współwięźniów. Piątego czerwca 1942 r. przewieziono go do niemieckiego obozu koncentracyjnego Dachau, gdzie Niemcy przetrzymywali tysiące polskich duchownych. Otrzymał tam numer 30304. Pomimo niewyobrażalnie trudnych warunków, pracy ponad siły, nieustannego głodu, panoszących się chorób swój krzyż przyjmował w duchu wiary i poddania się woli Bożej. Jego współwięzień, kapucyn o. Józef Natorski, wspominał, że ks. Rewera był człowiekiem niesłychanie cichym i spokojnym. W przeraźliwie zatłoczonym baraku obozowym zazwyczaj stał cicho w kącie. Gdy wydawano żywność i wszyscy się przepychali, pojawiał się na końcu. Inni więźniowie lubili go za ów spokój i opanowanie. Któregoś dnia skradziono mu chleb. Nie poskarżył się niemieckiemu strażnikowi, lecz zrobił to ktoś inny. Zapytany, dlaczego sam nie doniósł, miał odpowiedzieć: „żeby nie było hałasu o takie głupstwo"[46]. Jako jeden z seniorów prowadził konferencje dla współwięźniów, m.in. o duchowej komunii świętej. Najsilniej zapamiętano jego wybaczającą postawę wobec nieludzkich postaw niemieckich strażników i katów, zgodną z wyrażoną kiedyś dewizą: „nigdy […] nie rozdzielajmy w naszym sercu miłości Boga od miłości bliźniego". Ciężkie warunki życia obozowego i jego wiek sprawiły, że bardzo szybko zaczął podupadać na zdrowiu. Już 27 czerwca 1942 r. jako niezdolnego do pracy skierowano go do bloku nr 27, tzw. szpitala dla inwalidów. Stamtąd większość uwięzionych czekała już tylko jedna droga. Ks. Antoniego śmierć wówczas ominęła. Po doświadczeniu nieludzkich cierpień i upokorzeń zmarł z głodu i wycieńczenia 1 października 1942 r. Jego ciało spalono trzy dni później w obozowym piecu krematoryjnym[47].

Innym kapłanem diecezji sandomierskiej, który zginął w obozie zagłady, był teolog i biblista, ks. prof. Franciszek Rosłaniec[48]. Całe jego kapłańskie życie było

[46] F. Jop, *Księża diecezji …*, KDS 42 (1949), art. cyt., s. 35.

[47] F. Jop, *Księża diecezji …*, KDS 42 (1949), art. cyt., s. 37.

[48] Ks. Franciszek Rosłaniec urodził się 19 grudnia 1889 r. w Wyśmierzycach. Jego rodzicami byli Adam Rosłaniec i Marianna Kawińska. Edukację na poziomie podstawowym pobierał w Szkole Elementarnej w Wyśmierzycach. Następnie w latach 1900–1905 uczył się w progimnazjum radomskim. W 1905 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. W 1911 r. przyjął święcenia subdiakonatu i został skierowany na dalsze studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Święcenia kapłańskie przyjął 10 czerwca z rąk kard. Bazylego Pompilego w bazylice św. Jana na Lateranie. Studia teologiczne uwieńczył doktoratem w 1915 r. Nie mogąc wrócić do kraju, podjął trzyletnie studia specjalistyczne w Papieskim Instytucie Biblijnym. Ukończył je w 1918 r., zdobywając licencjat z nauk biblijnych. Po powrocie do Polski podjął pracę naukową na Uniwersytecie Warszawskim, uzyskując w 1920 r. habilitację na Wydziale Teologii Katolickiej tej uczelni. Pracował tam do wybuchu II wojny światowej. Wykładał teologię biblijną, historię egzegezy, historię biblijną i prowadził seminarium z teologii biblijnej. W następnych latach podjął wykłady z palestynologii, introdukcji ogólnej, archeologii biblijnej oraz egzegezy wybranych ksiąg Nowego Testamentu. W 1928 r. uzyskał stanowisko profesora nadzwyczajnego Uniwersytetu Warszawskiego, a w roku akademickim 1937/1938 objął urząd dziekana Wydziału Teologicznego. Dwunastego listopada

związane z pracą naukową na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego. W okresie międzywojennym wraz z innymi biblistami stworzył tam najbardziej dynamiczny ośrodek biblijny w Polsce. Ponadto udzielał się także jako spowiednik sióstr zakonnych oraz sierot w Zakładzie Wychowawczym przy ulicy Brackiej[49]. Wojna zastała ks. Rosłańca w Warszawie. Pierwszy raz ks. Franciszek został zatrzymany 4 października 1939 r. i zwolniony po 13 dniach uwięzienia na Pawiaku. Drugi raz aresztowano go 12 listopada w zakrystii kościoła pw. Najświętszego Zbawiciela pod pretekstem czytania antyniemieckich ulotek. Początkowo był więziony przy ulicy Daniłowicza, a następnie na Pawiaku. Drugiego maja 1940 r. został wywieziony do obozu Sachsenhausen, a potem do Dachau, gdzie otrzymał numer 22687[50]. W obozie miał opinię kapłana żywej i głębokiej wiary, w niewyobrażalnie trudnych warunkach zachowującego spokój i wierność swemu powołaniu. Przez pewien czas głosił nawet wśród więźniów konferencje biblijne. Niestety ciężka, wyniszczająca praca oraz głodowe racje żywieniowe mocno nadszarpnęły jego kondycję fizyczną. W czerwcu 1942 r., fizycznie wyniszczony już do ostatnich granic przez choroby i głód, zemdlał na placu apelowym. Przeniesiono go do szpitala obozowego, zwanego rewirem. Usiłowano go dokarmiać. Pochodzący z parafii Ćmielów kleryk seminarium włocławskiego, Tadeusz Dulny, ofiarował mu swoje pożywienie. Kleryk ten uważał bowiem, że życie profesora uniwersytetu jest ważniejsze niż jego, zresztą sam zmarł z głodu 7 sierpnia 1942 r. Ks. Rosłańca przeniesiono na blok inwalidów. Śmiertelnie chory został wywieziony 14 października 1942 r. ostatnim transportem w kierunku Linzu. Tam na stacji kolejowej ładowano więźniów do samochodów, które służyły do zagazowywania więźniów w czasie jazdy. W taki też sposób prawdopodobnie 7 października 1942 r. zginął ks. Rosłaniec. Według urzędowego zawiadomienia władz obozowych zmarł on w Dachau 20 listopada 1942 r.[51] W pamięci współwięźniów ks. Franciszek zapisał się jako „kapłan święty, cichy, gruntownie

1939 r. został aresztowany przez Gestapo i przetrzymywany w więzieniu w Warszawie. Następnie 2 maja 1940 r. został wywieziony pierwszym transportem, liczącym 1500 mężczyzn, do obozu koncentracyjnego w Sachsenhausen koło Berlina, a 14 grudnia do KL Dachau. Już śmiertelnie chory 14 października 1942 r. został wywieziony w kierunku Linzu. Prawdopodobnie uśmiercono go gazem lub spalinami podczas transportu. Władze niemieckie podały, że zmarł w obozie w Dachau 20 listopada 1942 r. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 3, dz. cyt., s. 238–239; M. Zimałek, *Ks. prof. Franciszek Rosłaniec…*, art. cyt., s. 237–341; M. Zimałek, *Rosłaniec Franciszek*, art. cyt., s. 99–100, M. Zimałek, *Błogosławiony ks. Franciszek Rosłaniec*, Męczennicy 1939–1945 41, Włocławek 2001; S. Makarewicz, *Mistrzowie wiary…*, dz. cyt., s. 57–72; S. Makarewicz, *Sługa Boży ks. Franciszek Rosłaniec* (*1889–1942*), „Kronika Diecezji Radomskiej" (1994), nr 1, s. 22–26.

[49] *„Biała księga". Martyrologium duchowieństwa – Polska XX w.* (*lata 1914–1989*), Dane osobowe: *Rosłaniec Franciszek*, swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMs/POLISHRELIGIOUSmartyr2326.htm [dostęp: 12 XI 2019 r.].

[50] W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 334.

[51] M. Zimałek, *Ks. prof. Franciszek Rosłaniec…*, art. cyt., s. 235.

pobożny, usłużny, cierpliwy, zgadzający się we wszystkim z wolą Bożą". Z kolei ks. Stefan Biskupski, profesor Uniwersytetu Warszawskiego, zaświadczył: „W obozie można było wyróżnić nieliczną garstkę prawdziwych bohaterów, którzy pod wpływem niszczącego działania obozowego życia wznieśli się na szczyty świętości. Do nich należał ks. Rosłaniec"[52].

W obozie koncentracyjnym poniósł śmierć również ks. kmdr ppor. Władysław Miegoń[53]. Od 1919 r. był on związany z siłami zbrojnymi, pełniąc w nich funkcję kapelana Marynarki Wojennej. W ramach swojej posługi troszczył się o poziom religij-

[52] *„Biała księga". Martyrologium duchowieństwa – Polska XX w.* (*lata 1914–1989*), Dane osobowe: *Rosłaniec Franciszek*, art. cyt.

[53] Ks. Władysław Miegoń urodził się 30 września 1892 r. w Samborcu jako syn Stanisława i Marianny z domu Rewery. Edukację w zakresie podstawowym pobierał w domu rodzinnym. Następnie uczęszczał do Progimnazjum Męskiego w Sandomierzu. W 1908 r. wstąpił do sandomierskiego Wyższego Seminarium Duchownego. Święcenia kapłańskie przyjął 2 lutego 1915 r. z rąk bp. Ryksa. Po święceniach od marca do września 1915 r. zastępował proboszcza w Modliborzycach. Następnie był wikariuszem w Iwaniskach, Bodzentynie, Staszowie oraz Iłży. Po uzyskaniu zgody ordynariusza diecezji sandomierskiej od 1 grudnia 1919 r. rozpoczął posługę kapelana w Wojsku Polskim. Służył w Marynarce Wojennej w Aleksandrowie Kujawskim i Pucku. Był świadkiem symbolicznych zaślubin Polski z morzem, jakich dokonał gen. Józef Haller. Z wielkim poświęceniem uczestniczył w wojnie polsko-bolszewickiej. Dziewiątego sierpnia 1920 r. został ranny, a za okazane męstwo i pomoc rannym żołnierzom otrzymał z rąk marszałka Józefa Piłsudskiego Krzyż Srebrny Orderu Virtuti Militari i Krzyż Walecznych. Od 1924 r. pełnił funkcję kapelana komendy portu wojennego Gdynia, gdzie przeniesiono dowództwo floty Marynarki Wojennej. Został również proboszczem parafii Najświętszej Marii Panny Królowej Polski w Gdyni. W 1928 r. przerwał pracę duszpasterską w środowisku marynarskim, by odbyć studia z zakresu prawa kanonicznego na KUL, a następnie pracował jako kierownik wojskowego rejonu duszpasterskiego. W 1934 r. ordynat polowy na liczne prośby marynarzy ponownie przeniósł ks. Miegonia do Gdyni i awansował na stopień starszego kapelana (odpowiednik komandora podporucznika). Został kapelanem Dowództwa Floty, pełniąc jednocześnie obowiązki kapelana komendy portu wojennego. Zainicjował też budowę kościoła garnizonowego na Oksywiu. We wrześniu 1939 r. jako kapelan i sanitariusz uczestniczył w obronie Gdyni i Kępy Oksywskiej. Po dostaniu się do niewoli mimo możliwości zwolnienia pozostał ze swoimi żołnierzami. Z poświęceniem opiekował się rannymi marynarzami. Za patriotyczną postawę 18 kwietnia 1940 r. trafił do obozu w Buchenwaldzie, a 7 lipca 1942 r. został osadzony w obozie koncentracyjnym Dachau. Tam po trzech miesiącach wycieńczony ciężką pracą, głodem i licznymi chorobami 15 października 1942 r. został zamęczony. Jako oficjalną przyczynę śmierci podano tyfus plamisty i zapalenie płuc. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 3, dz. cyt., s. 58–59; F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 42 (1949), art. cyt., s. 72–75; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 332; Z. Jaworski, D. Nawrot, *Błogosławiony ks. kmdr ppor.* Władysław *Miegoń, pierwszy kapelan Marynarki Wojennej II RP*, Warszawa 1999; I. Ziembicki, Święci rodzą świętych, Sandomierz 1999; D. Nawrot, *Błogosławiony ksiądz…*, dz. cyt.; J. Więckowiak, *Sługa Boży ksiądz Władysław Miegoń, starszy kapelan Polskiej Marynarki Wojennej*, Gdynia 1988.

ny i moralny marynarzy. Tworzył amatorskie kółka teatralne, chóry, czytelnie, kina i świetlice. Żyjąc bardzo skromnie, wspierał kształcącą się niezamożną młodzież zarówno należącą do rodziny, jak i obcą[54]. We wrześniu 1939 r. podczas obrony Gdyni i Kępy Oksywskiej ks. Miegoń pomagał w szpitalu. Spowiadał tam rannych, udzielał sakramentu namaszczenia umierającym, posługiwał jako sanitariusz. Po kapitulacji zorganizował pogrzeb dowódcy obrony Gdyni, płk. Stanisława Dąbka. Zwolniony z niewoli sam dobrowolnie zgłosił się do swoich żołnierzy, aby opiekować się nimi w obozie jenieckim. Trafił najpierw do Flensburga, a potem do Oflagu IX A/Z Rotenburg koło Fuldy. Jednak za zorganizowanie w oflagu uroczystości patriotycznych 11 listopada został stamtąd przewieziony do obozu koncentracyjnego Buchenwald, a 8 lipca 1942 r. przetransportowano go do Dachau, gdzie otrzymał numer 21223. W obozie – jak potwierdzają współwięźniowie – ks. kmdr Miegoń zachowywał pogodę ducha. Nigdy nie narzekał, był bardzo uczynny dla kolegów, wierząc w zwycięstwo sprawiedliwości. Po trzech miesiącach ciężkiej pracy 15 października 1942 r. zmarł wycieńczony głodem i licznymi chorobami[55].

Okrutne represje nazistowskiego terroru dotknęły także ks. Kazimierza Sykulskiego[56], znanego jako niezwykle aktywny duszpasterz, dobry organizator oraz wielki społecznik. W czasie II wojny światowej pełnił funkcję prezesa Rady Głównej

[54] F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 42 (1949), art. cyt., s. 74.

[55] *„Biała księga". Martyrologium duchowieństwa – Polska XX w.* (*lata 1914–1989*), Dane osobowe: *Miegoń Władysław*, swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMs/POLISHRELIGIOUSmartyr1780.htm [dostęp: 13 XI 2019 r.].

[56] Ks. Kazimierz Sykulski pochodził z Końskich. Urodził się 29 grudnia 1882 r. jako syn Michała i Tekli z domu Cybińskiej. Początkowe nauki pobierał w domu rodzinnym. Następnie w latach 1896–1899 uczęszczał do sandomierskiego progimnazjum. W 1899 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Święcenia kapłańskie przyjął 2 lipca 1905 r. z rąk bp. Stefana Zwierowicza. Początkowo pracował jako wikariusz w Radoszycach oraz w Wierzbicy. W latach 1908–1911 studiował na Akademii Duchownej w Petersburgu, uzyskując stopień kandydata teologii. Po powrocie pełnił funkcję wikariusza w parafii Solec nad Wisłą, Słupia Nadbrzeżna, św. Jana w Radomiu, a także w kościele filialnym w Bzinach. Proboszczem był w parafii Policzna, gdzie przeprowadził renowację kościoła. Następnie został skierowany w 1921 r. na probostwo do parafii Opieki NMP w Radomiu, gdzie wybudował plebanię. Z kolei 31 stycznia 1929 r. mianowano go proboszczem w Końskich. Był także dziekanem dekanatu koneckiego. Pełnił funkcję posła na Sejm Ustawodawczy i kapelana w czasie wojny polsko-bolszewickiej. Pierwszego października 1941 r. został aresztowany przez Gestapo i był więziony w Radomiu. Następnie 26 października 1941 r. przewieziono go do Auschwitz. Tam 11 grudnia 1941 r. został rozstrzelany. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 4, dz. cyt., s. 108–110; F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 41 (1948), art. cyt., s. 246–250; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 335–336; *Życie, dzieło, męczeństwo ks. Kazimierza Sykulskiego*, red. K. Zemeła, G. Miernik, Prace Instytutu Historii Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Kielcach 19, Skarżysko-Kamienna 1999.

Opiekuńczej w Końskich. Zorganizował dwie kuchnie dla ubogich. Był dwukrotnie aresztowany w charakterze zakładnika. Wspierał rodaków wysiedlonych z innych części Polski. Urządzał stacje opieki nad matką i dzieckiem. Będąc dobrym kaznodzieją, umacniał ducha narodu[57]. Niestety popularność ks. Sykulskiego i jego dobroczynna działalność zwróciły na niego uwagę okupanta. Pierwszego października 1941 r. został aresztowany przez Gestapo i oskarżony o działalność patriotyczną. Podczas uwięzienia w Radomiu był wielokrotnie pobity[58]. W październiku 1941 r. został przewieziony do Auschwitz. Tam podtrzymywał współwięźniów na duchu, spowiadał i zawsze dzielił się swoimi racjami żywnościowymi ze współwięźniami. Jedenastego grudnia 1941 r. poniósł śmierć przez rozstrzelanie. W oficjalnym komunikacie władze obozowe podały, że został rozstrzelany za działalność wrogą wobec Rzeszy[59].

Pozostali księża

Okrutna śmierć w obozie koncentracyjnym nie ominęła także wspomnianego już ks. Józefa Sznury[60]. W swojej kapłańskiej posłudze odznaczał się on wielką gorliwością oraz troską o jak najlepsze wykonywanie swoich obowiązków. Wyróżniał się jako dobry kaznodzieja i wychowawca powierzonej sobie młodzieży, był lubianym i szanowanym kapłanem. Chętnie służył duszpasterską pomocą w okolicznych

[57] B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 4, dz. cyt., s. 109.

[58] K. Zemeła, G. Miernik, *Ks. Sykulski – lata okupacji, śmierć męczeńska w Oświęcimiu*, w: *Życie, dzieło, męczeństwo…*, dz. cyt., s. 111.

[59] F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 41 (1948), art. cyt., s. 249.

[60] Ks. Józef Sznuro urodził się 9 sierpnia 1898 r. w Siemoni koło Będzina. Tam też uczęszczał do szkoły powszechnej. Następnie uczył się w Szkole Dyrekcji Kolei Warszawsko-Wiedeńskiej w Dąbrowie Górniczej oraz w Męskim Progimnazjum w Pińczowie. W 1915 . wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Jeszcze jako kleryka skierowano go na studia na Wydziale Prawa Kanonicznego KUL. Święcenia kapłańskie przyjął 6 stycznia 1921 r. z rąk bp. Kubickiego. Jako student KUL brał udział w powstaniu śląskim w charakterze prelegenta. W 1922 r. został skierowany na studia do Strasburga, które ukończył w 1924 r., uzyskując tytuł doktora prawa kanonicznego. W latach 1922–1924 pracował w Polskiej Misji Katolickiej w Francji, obejmując opieką duszpasterską polskich robotników w Baudras. Po powrocie pełnił funkcję prefekta szkół powszechnych oraz Gimnazjum Żeńskiego im. Marii Konopnickiej w Radomiu. Był także wizytatorem nauki religii w dekanacie radomskim. Od 10 listopada 1938 r. był profesorem Instytutu Wyższej Kultury Religijnej w Radomiu. Po wybuchu II wojny światowej pomagał w parafii w Kuczkach, a od 13 kwietnia 1940 r. był proboszczem w Potworowie. W styczniu 1941 r. został aresztowany wraz z księżmi Stefanem i Kazimierzem Grelewskimi w Radomiu. Początkowo więziono go w Skarżysku-Kamiennej, a potem przewieziono do Auschwitz. Zmarł 8 marca 1941 r. W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 336; B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 4, dz. cyt., s. 128; F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 41 (1948), art. cyt., s. 196–199.

parafiach. Gestapo aresztowało go przypadkowo w nocy z 25 na 26 stycznia 1941 r., gdy zatrzymał się u ks. Stefana Grelewskiego w Radomiu. Pobity w czasie uwięzienia w Skarżysku-Kamiennej coraz bardziej podupadał na zdrowiu. Ósmego marca 1941 r. został przewieziony do obozu Auschwitz. Według relacji jednego ze świadków ks. Sznuro podczas przymusowej pracy został straszliwe pobity przez obozowego kapo. Przeniesiony do bloku zmarł po kilku godzinach 8 marca 1941 r.[61] Jego ciało zostało spalone w krematorium[62].

W obozie zagłady zginął również ks. Ludwik Brydacki[63], który od 1929 r. pełnił funkcję kapelana wojskowego. Po dostaniu się do niewoli we wrześniu 1939 r. przebywał w obozie jenieckim Oflag IX A/Z Rotenburg. Poprosił najbliższych o przysłanie brewiarza i różańca. Osiemnastego czerwca 1940 r. przeniesiono go do obozu koncentracyjnego Buchenwald, a stamtąd w lipcu 1942 r. do Dachau, gdzie otrzymał numer obozowy 31194. Zmarł z głodu i wyczerpania 3 października 1942 r.[64]

Kapłanem diecezji sandomierskiej, który zginął w obozie zagłady, był także ks. Antoni Dworzański[65], który zasłynął jako gorliwy i pokorny kapłan. Swoje obowiązki kapłańskie wykonywał solidnie, mimo że zmagał się z gruźlicą. W 1941 r. został oskarżony przez władze okupacyjne o współpracę z partyzantami. W rzeczywistości poszło o to, że odmówił uroczystego pogrzebu i eksponowanego miejsca na cmentarzu dla człowieka, który został zlikwidowany przez polskie podziemie za kolaborację. Aresztowany przez Gestapo najpierw przebywał w więzieniu w Końskich, a potem w Skarżysku-Kamiennej. Tam wraz ks. Sznurą został ciężko pobity w czasie przesłuchania. Wywieziony wkrótce do obozu Auschwitz zmarł 2 marca 1941 r.[66]

Śmierć w obozie koncentracyjnym nie ominęła także ks. Walentego Korczaka[67]. W okresie międzywojennym jego posługa ze względu na stan zdrowia ograniczała się do nauczania religii w szkołach i pomocy duszpasterskiej na parafiach. Wybuch II wojny światowej zastał go w parafii w Iłży. Tam 10 czerwca 1940 r. został aresztowany wraz z ks. Jaroszkiem. Ich uwięzienie było efektem szerszej fali zatrzymań po rozpracowaniu przez Gestapo jednej z organizacji podziemnych. Początkowo przetrzymywany był Starachowicach-Wierzbniku, potem przewieziono go do Sachsenhausen. W grudniu 1940 r. osadzony został w KL Dachau, gdzie otrzymał numer obozowy 22464. W obozie mimo wycieńczenia pracą zawsze był pogodny, uczynny i lubiany przez kolegów kapłanów. Głęboko pobożny, z całym spokojem przyjmował wszystkie upokorzenia i krzywdy obozowe[68]. W końcu lipca 1942 r., ważąc tylko 38 kg, z oznakami choroby płuc został odesłany do szpitala obozowego. Zmarł najprawdopodobniej na chorobę płuc 26 września 1942 r.[69]

Ofiara życia kolejnego kapłana, ks. Adama Krakowiaka, pokazuje, jak niewiele trzeba było, aby w czasie wojny zostać skazanym na pobyt w obozie koncentracyjnym, co często kończyło się śmiercią[70]. Po święceniach ks. Krakowiak pracował

[61] F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 41 (1948), art. cyt., s. 198.

[62] B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 4, dz. cyt., s. 129.

[63] Ks. Ludwik Brydacki urodził się 25 sierpnia 1894 r. w Sandomierzu. Swoją edukację rozpoczął w tym mieście w szkole elementarnej, a następnie w Progimnazjum Męskim. W 1912 r. wstąpił do miejscowego seminarium, które ukończył w 1918 r., przyjmując 5 maja tegoż roku święcenia kapłańskie. Następnie pracował jako wikariusz w Iwaniskach oraz jako kapelan sióstr miłosierdzia w Kobylanach w parafii Strzyżowice. W 1919 r. został przeniesiony na stanowisko wikariusza parafii katedralnej w Sandomierzu i notariusza Kurii Biskupiej. W październiku 1921 r. został skierowany na studia na Uniwersytecie Angelicum w Rzymie. Po uzyskaniu licencjatu z prawa kanonicznego wrócił do diecezji i podjął pracę prefekta szkół podstawowych i gimnazjum w Przysusze. W latach 1925–1928 przebywał w zgromadzeniu zmartwychwstańców. W listopadzie 1928 r. został wikariuszem parafii Waśniów. Po niecałym roku pracy 17 września 1929 r. został skierowany do duszpasterstwa wojskowego. Jako kapelan posługiwał m.in. w Lidzie i Łomży. Po klęsce wrześniowej przebywał w obozie jenieckim, potem został przeniesiony do Buchenwaldu, a następnie do Dachau. Zmarł 3 października 1942 r. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny…*, t. 1, dz. cyt., s. 80–81; F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 42 (1949), art. cyt., s. 65–67; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 323.

[64] W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 323.

[65] Ks. Antoni Dworzański pochodził z Sienna. Urodził się 5 stycznia 1892 r. jako syn Antoniego i Anny z domu Tokarskiej. Uczył się w progimnazjum w Sandomierzu. W 1907 r. wstąpił do miejscowego seminarium, które ukończył, przyjmując 30 maja 1914 r. święcenia kapłańskie z rąk bp. Ryksa. Jako wikariusz pracował w Klimontowie i Jastrzębiu. Był również kapelanem sióstr miłosierdzia w Kobylanach. Jako proboszcz posługiwał w parafii Strzegom, Gierczyce, Bieliny Opoczyńskie oraz Skotniki Koneckie. Tam w 1941 r. został aresztowany przez Gestapo. Po krótkim więzieniu w Końskich i Skarżysku-Kamiennej został wysłany do obozu Auschwitz. Tam zmarł 2 marca 1941 r. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny…*, t. 1, dz. cyt., s. 182.

[66] F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 41 (1948), art. cyt., s. 146–147; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 324.

[67] Ks. Walenty Korczak urodził się 17 stycznia 1906 r. w Stromcu. Początkową edukację pobierał w miejscowej szkole powszechnej, następnie uczył się w Gimnazjum im. Jana Kochanowskiego w Radomiu, a także w Męskim Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu. Po uzyskaniu świadectwa dojrzałości w 1926 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Święcenia kapłańskie przyjął 14 grudnia 1930 r. z rąk bp. Włodzimierza Jasińskiego. Początkowo pracował jako wikariusz w Szydłowcu, a następnie jako prefekt w Szkole Powszechnej w Drzewicy i miejscowy wikariusz. Ze względu na stan zdrowia zamieszkał na plebanii parafii Iłża, gdzie z czasem podjął obowiązki drugiego wikariusza. Jedenastego czerwca 1940 r. został aresztowany przez Niemców i wywieziony do Starachowic-Wierzbnika. Po miesięcznym uwięzieniu przetransportowano go do obozu koncentracyjnego w Sachsenhausen, a w 1941 r. do Dachau. Tam zmarł 26 września 1942 r. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny…*, t. 2, dz. cyt., s. 113–114; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 326–327.

[68] F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 42 (1949), art. cyt., s. 30–31.

[69] B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny…*, t. 2, dz. cyt., s. 114.

[70] Ks. Adam Krakowiak pochodził z Rzeczycy w guberni mińskiej. Urodził się 30 czerwca 1915 r. Po śmierci ojca, który pracował jako nauczyciel w guberni charkowskiej, przyje-

jako wikariusz w parafii Białobrzegi Opoczyńskie. Ucząc dzieci religii, katechizm trzymał otwarty na rozdziale: *Walka Machabeuszów o wolność ojczyzny*. Nie uszło to uwadze szkolnej komisji wizytacyjnej, która przebywała w tym dniu w szkole. Ks. Krakowiak musiał się ukrywać, gdyż następnego dnia przyjechała po niego żandarmeria niemiecka. Przebywał w parafiach: Gowarczów, Chlewiska, Rzeczniów, Janowiec. W Janowcu został aresztowany i następnie przewieziony do Zwolenia, a potem do Radomia. Finalnie osadzono go w KL Auschwitz. Niestety pobyt w tym straszliwym miejscu zagłady załamał psychicznie ks. Krakowiaka. Zmarł na tyfus 27 sierpnia 1942 r.[71]

Tragiczny los nie ominął także ks. Czesława Krzyszkowskiego[72], który w czasie okupacji pracował jako duszpasterz Polonii francuskiej. Wydał wiele publikacji pomocnych w duszpasterstwie emigracyjnym. Jako kapłan był bezpośredni w kontaktach, lubiany i szanowany zarówno przez kapłanów, jak i polską emigrację. W 1943 r. został aresztowany przez władze niemieckie i osadzony w więzieniu Montrambau

chał w 1922 r. do Polski i zamieszkał ze swoją matką w Zawichoście. Tam też uczył się w szkole powszechnej. Do gimnazjum uczęszczał w Sandomierzu. Dwudziestego czerwca 1933 r. uzyskał świadectwo dojrzałości. W latach 1933–1938 był alumnem sandomierskiego Wyższego Seminarium Duchownego. Święcenia kapłańskie przyjął 11 czerwca 1938 r. z rąk bp. Lorka. Po święceniach pracował jako wikariusz w Białobrzegach Opoczyńskich, Gowarczowie, Chlewiskach, Rzeczniowie i Janowcu. Został aresztowany w czerwcu 1942 r. i osadzony w więzieniu w Zwoleniu i Radomiu. Wywieziony do obozu koncentracyjnego w Auschwitz zmarł 27 sierpnia 1942 r. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny…*, t. 2, dz. cyt., s. 147; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 328–329.

71 F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 42 (1949), art. cyt., s. 27–29; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 328–329.

72 Ks. Czesław Krzyszkowski urodził się 2 maja 1898 r. w Skalbmierzu. Dzieciństwo spędził w Pińczowie. Początkowo pobierał naukę w domu rodzinnym, a następnie w progimnazjum w Pińczowie. W 1915 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Ukończył je w 1920 r., przyjmując 5 września święcenia kapłańskie z rąk bp. Ryksa. Po święceniach pracował jako wikariusz w Staszowie. W 1922 r. uczęszczał na wykłady na Wydziale Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Wkrótce jednak przeniósł się na Uniwersytet Poznański, gdzie studiował prawo i ekonomię. Sprawował także funkcję prefekta, nauczyciela i dyrektora na kursach maturalnych. Był wikariuszem parafii św. Jana w Poznaniu i bibliotekarzem w Instytucie Socjologii UP. Odwołany do diecezji pełnił funkcję prefekta gimnazjum i szkół powszechnych w Kozienicach. W 1929 r. wyjechał na studia na Katolickim Uniwersytecie w Lille we Francji. W 1930 r. udał się do Austrii, gdzie w Grazu studiował przez rok medycynę. Od 1931 r. pracował we Francji w Polskiej Misji Katolickiej, otaczając duszpasterską opieką polską emigrację w północnej Francji oraz w okolicach Lyonu. W czasie II wojny pozostał we Francji. Aresztowany przez Niemców w 1939 r. został wywieziony do obozu Neuengamme w Hamburgu. Najprawdopodobniej zginął 3 maja 1945 r. na morzu wraz z innymi więźniami. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny…*, t. 2, dz. cyt., s. 163–164; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 329–330.

pod Hamburgiem. W maju 1944 r. trafił do obozu koncentracyjnego Neuengamme, otrzymując numer 30720. Zginął wraz z innymi więźniami prawdopodobnie 3 maja 1945 r. w wyniku nalotu lotniczego na morzu[73].

Ofiarą niemieckiego nazistowskiego terroru był także inny kapłan diecezji sandomierskiej, ks. Henryk Szostak[74]. Wojna zastała go w parafii Chlewiska. Do jego uwięzienia doszło w wyniku splotu nieszczęśliwych okoliczności. W grudniu 1939 r. miejscowy organista Franciszek Koziołek kupił sobie radio, które w tajemnicy ukrył w kościele. Po odkryciu tego faktu Gestapo aresztowało 7 sierpnia 1940 r. proboszcza, ks. Romana Ścisłowskiego, i organistę Franciszka Koziołka. Księdza wikariusza Henryka Szostaka aresztowano dzień później w Garbatce podczas odwiedzin u swoich rodziców. Zatrzymanych przesłuchiwano, często stosując wobec nich przemoc fizyczną. Proboszcza zwolniono po 17 dniach, ks. Szostaka zaś i organistę wypuszczono na początku października 1940 r. Ponownie aresztowani 27 listopada obaj zostali wysłani do Auschwitz. Organista tam pozostał, a ks. Szostaka przewieziono do obozu Dachau i 13 marca stracono[75].

Śmierć w obozie koncentracyjnym stała się również udziałem ks. Antoniego Misiórskiego[76], który w okresie przedwojennym dał się poznać jako dobry duszpasterz i organizator. Odrestaurował np. kościół w Sulejowie po pożarze w 1923 r.,

73 F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 42 (1949), art. cyt., s 158–160; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 330.

74 Ks. Henryk Szostak pochodził z Radomia. Urodził się 13 lutego 1909 r. Początkowe nauki pobierał prywatnie w domu. Następnie uczęszczał do Państwowego Gimnazjum im. Jana Kochanowskiego w Radomiu, Koedukacyjnego Gimnazjum w Kozienicach oraz Męskiego Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu. W 1931 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Ukończył je, przyjmując święcenia kapłańskie 28 czerwca 1936 r. z rąk bp. Lorka. Jako wikariusz pracował we Wiązownicy, w Lipsku oraz Chlewiskach. Ósmego sierpnia 1940 r. został aresztowany przez Gestapo. Zwolniony w październiku tegoż roku ponownie został aresztowany 27 listopada 1940 r. W grudniu 1940 r. przewieziono go do obozu koncentracyjnego Dachau. Zmarł 13 marca 1942 r. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 4, dz. cyt., s. 130; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 336.

75 F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 41 (1948), art. cyt., s. 254–255.

76 Ks. Antoni Misiórski urodził się 13 stycznia 1891 r. w Ćmielowie. Podstawową edukację odebrał w miejscowej szkole powszechnej. Następnie uczęszczał do progimnazjum w Sandomierzu i Gimnazjum Męskiego w Kielcach. W latach 1907–1913 był alumnem Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Został wyświęcony na księdza 29 czerwca 1913 r. przez bp. Ryksa. Funkcję wikariusza pełnił w parafii Białaczów oraz Skaryszew. Jako administrator pracował w Niekrasowie i Goryniu. W 1923 r. został proboszczem w Sulejowie. Aresztowany przez Gestapo wraz z grupą 70 osób początkowo był przetrzymywany w Piotrkowie. Wkrótce został przewieziony do Auschwitz, a potem do Dachau. Zmarł 9 lipca 1942 r. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 3, dz. cyt., s. 64; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 332.

a także po działaniach wojennych w 1939 r. W czasie okupacji 11 lutego 1941 r. najprawdopodobniej na wskutek donosu Gestapo aresztował około 70 osób, w tym proboszcza Misiórskiego. Wszystkich wywieziono do Piotrkowa i tam poddano przesłuchaniom połączonym z torturami. Piątego kwietnia 1941 r. ks. Misiórski został wywieziony do obozu Auschwitz. Wkrótce jednak przetransportowano go do Dachau, gdzie otrzymał numer 25294. Był już wtedy mocno schorowany i wycieńczony. Jako niezdolny do pracy został przeniesiony do bloku inwalidów, gdzie zmarł 9 lipca 1942 r.[77]

Kolejnym kapłanem diecezji sandomierskiej, który został zamęczony w obozie koncentracyjnym, był ks. Antoni Tworek[78]. Wojna zastała go w Sandomierzu, gdzie pełnił funkcję rektora kościoła pw. św. Jakuba, a od 1940 r. wiceoficjała Sądu Biskupiego. Bardzo przeżywał utratę niepodległości przez Polskę i nie krył swoich patriotycznych poglądów. Najprawdopodobniej stało się to przyczyną jego aresztowania 12 marca 1942 r. Przetrzymywany w więzieniu na zamku w Sandomierzu był wielokrotnie bity i torturowany. Następnie został przewieziony do obozu Auschwitz, gdzie razem z ks. Rewerą pracował w komandzie Strassenbau przy budowie baraków. Byli tam często bici i maltretowani. Później przydzielono mu nieco lżejszą pracę[79], a w czerwcu 1942 r. przetransportowano go do Dachau, gdzie otrzymał numer obozowy 30275. Według relacji świadków nawet w tych ciężkich okolicznościach umiał zachować swą godność kapłańską, pozostając życzliwym i pomocnym dla współwięźniów[80].

Ostatnim z omawianych kapłanów diecezji sandomierskiej, którzy zginęli w obozach koncentracyjnych, był ks. Wincenty Wojtaśkiewicz[81]. Odznaczał się on

[77] F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 41 (1948), art. cyt., s. 258–260; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 332.

[78] Ks. Antoni Tworek pochodził z Łoniowa. Urodził się 6 stycznia 1897 r. Kształcił się w miejscowej szkole powszechnej, a potem w Progimnazjum Męskim w Sandomierzu. W latach 1914–1920 był alumnem sandomierskiego seminarium. Święcenia kapłańskie otrzymał 30 maja z rąk bp. Ryksa. Jako wikariusz pracował w Ćmielowie. Następnie w latach 1922–1926 studiował prawo na KUL. W 1926 r. uzyskał tam tytuł doktora prawa kanonicznego. Po studiach przebywał we Francji, gdzie działał wśród polskich robotników. Następnie pracował w Sądzie Biskupim w Sandomierzu, a od 26 sierpnia 1931 r. był rektorem kościoła św. Jakuba. Udzielał się również m.in. jako spowiednik alumnów, opiekun Stowarzyszenia Robotników Chrześcijańskich w Sandomierzu oraz asystent kościelny Katolickiego Stowarzyszenia Mężów i Kobiet Diecezji Sandomierskiej. Aresztowano go 16 marca 1942 r. Początkowo był więziony w Sandomierzu, następnie w KL Auschwitz, skąd przetransportowano go do KL Dachau. Zmarł 23 grudnia 1942 r. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 4, dz. cyt., s. 181–182.

[79] F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 42 (1949), art. cyt., s. 258–260.

[80] W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 337.

[81] Ks. Wincenty Wojtaśkiewicz urodził się 8 kwietnia 1890 r. w Pacanowie. Początkową edukację pobierał w Szkole Elementarnej w Pacanowie. Następnie uczył się w VII Męskim Gimnazjum w Warszawie. W 1915 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Święcenia kapłańskie otrzymał w 30 maja 1920 r. z rąk bp. Ryksa. Jako wikariusz pracował w parafii Klwów, Białaczów, Bodzentyn, Solec nad Wisłą, Zwoleń oraz Gródek z rezydencją w Garbatce. Od 25 lutego 1932 r. był proboszczem w parafii Garbatka. Dwunastego lipca 1942 r. został aresztowany wraz z parafianami przez Gestapo. Najpierw więziono go i przesłuchiwano w budynku szkolnym w Garbatce, następnie przewieziono do Kielc. Stamtąd 1 września 1942 r. przetransportowano go do obozu koncentracyjnego Auschwitz. Zmarł 9 października 1942 r. w szpitalu obozowym. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 4, dz. cyt., s. 228.

dużymi zdolnościami organizacyjnymi. Stworzył od podstaw parafię w Garbatce. Rozbudował istniejący drewniany kościół oraz wybudował nową murowaną plebanię. Rozwijał także działalność charytatywną, która nabrała rozmachu zwłaszcza po wybuchu wojny. Dwunastego lipca 1942 r. Gestapo przeprowadziło aresztowanie około 1 tys. mieszkańców Garbatki. Pośród nich był także ks. Wojtaśkiewicz. Wszystkie jego rzeczy skonfiskowano, a bibliotekę spalono. Osadzony w miejscowej szkole był wielokrotnie przesłuchiwany i bity. Namawiano go do podpisania zobowiązania do złamania tajemnicy spowiedzi, jak też do utworzenia Kościoła narodowego. Ks. Wojtaśkiewicz odrzucił owe propozycje, nawet za cenę zwolnienia. Wolał pozostać ze swoimi wiernymi także w chwilach niedoli. Pierwszego września 1942 r. przewieziono go wraz z innymi osadzonymi do KL Auschwitz. Ks. Wojtaśkiewicza przydzielono do ciężkiej pracy polegającej na rozładunku materiałów budowalnych. Skąpe pożywienie i mordercza praca szybko wyczerpały jego zdrowie. Zmarł z wycieńczenia w szpitalu obozowym 9 października 1942 r. Pozostał w pamięci swoich parafian jako dobry pasterz, który pozostał ze swoimi wiernymi do końca[82].

Postawa kapłanów diecezji sandomierskich w niemieckich obozach koncentracyjnych, które dehumanizowały, degradowały i poniżały człowieka, potwierdza, że zachowali oni ludzką godność i chrześcijański etos. Zapominając o własnej nędzy, służyli innym. Mieli świadomość, że na ich przykład czekają współwięźniowie, a nawet ich brutalni prześladowcy. Wiedzieli, że świadectwo wiary to ich powołanie niezależnie od warunków i miejsca przebywania. I tak też się stało. Jednakże ich ofiara nie poszła na marne. Krew męczenników stała się nasieniem nowych chrześcijan, stanowiła też dowód wierności Bogu i ojczyźnie.

Duchowni jako ofiary terroru okupanta

Ofiara z życia kapłanów diecezji sandomierskiej obejmowała również konsekwencje różnych zdarzeń w czasie okupacji lub w końcowym okresie działań wojennych. Były to różnego rodzaju rewizje, więzienia, przesłuchania, egzekucje, ludobójstwa czy też cierpienia związane z przechodzącym frontem. Doświadczając wielu okrucieństw wojny i składając na ołtarzu ojczyzny swoje życie, kapłani ci potwierdzili umiłowanie ojczyzny oraz wykazali odpowiedzialność za

[82] F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 42 (1949), art. cyt., s. 68–71.

powierzoną sobie wspólnotę wiernych, pozostając z nimi zwłaszcza w trudnych chwilach niewoli[83].

Jednym z przykładów takiej postawy jest choćby osoba ks. Józefa Kownackiego[84], dla którego miłość do Boga i ojczyzny były wartościami nadrzędnymi, tak że nie zawahał się poświęcić dla nich swego życia. Jeszcze w czasie zaborów jako wikariusz prowadził ożywioną działalność społeczno-narodową. Następnie w okresie międzywojennym jako proboszcz służył swoim wiernym, zachowując silne przywiązanie do wartości patriotycznych. W 1939 r. w obliczu zagrożenia wybuchem wojny prosił o zgodę na podjęcie służby kapelana w wojsku[85]. Z kolei w czasie okupacji niemieckiej odznaczał się odwagą i nieustępliwością w swoich działaniach. Wygłaszał w kościele patriotyczne kazania, angażował się w działalność spółdzielczą. Ze względu na swoją postawę był trzykrotnie aresztowany. Pierwszy raz 17 września 1940 r., po raz drugi 11 października tego samego roku, trzeci raz 3 października 1942 r. Bezpośrednią przyczyną drugiego aresztowania był list, jaki ks. Kownacki wysłał do burmistrza Góry Puławskiej, Johana Luzjuscha (Niemca), a konkretnie

[83] Autorka nie podjęła decyzji, czy do tego grona należy zaliczyć ks. Rajmunda Mateuszczyka, którego okoliczności śmierci nie są do końca wyjaśnione. Z całą pewnością przyczyniło się do niej zarażenie tyfusem plamistym. Zgon duchownego nastąpił jednak bezpośrednio po egzekucji 31 jego parafian, co miało być dla niego silnym wstrząsem psychicznym i przyczynić się do śmierci. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny…*, t. 3, dz. cyt., s. 42; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 331.

[84] Ks. Józef Kownacki pochodził ze wsi Rożki w parafii Kowala. Urodził się 10 marca 1874 r. Najpierw uczył się w domu rodzinnym, a następnie w latach 1884–1891 w Gimnazjum Męskim w Radomiu. W latach 1891–1895 był alumnem seminarium duchownego w Warszawie oraz w Sandomierzu (1895–1897). Święcenia kapłańskie przyjął z rąk bp. Sotkiewicza 28 listopada 1897 r. Jako wikariusz pracował w parafii Zwoleń, Radoszyce i Odrowąż. Tam bez zgody władz carskich zbierał składki i remontował dom parafialny. W 1902 r. został przeniesiony na wikariat do Połańca, następnie pracował w katedrze sandomierskiej. W 1903 r. był przez kilka miesięcy rektorem kościoła na Świętym Krzyżu, w grudniu zaś tegoż roku mianowano go wikariuszem w Smardzewicach. Tam w latach 1905–1906 rozwinął ożywioną działalność społeczno-narodową. Zorganizował np. szkołę na plebanii dla 30 dzieci, popierał manifestacje i wiece narodowe, głosił kazania patriotyczne oraz domagał się wprowadzenia języka polskiego we wszystkich instytucjach. W 1906 r. przeniesiono go na wikariat w Zemborzycach. Na wskutek represji władz carskich w latach 1907–1915 nie zajmował żadnego stanowiska. Jako administrator parafii pracował w Chotczy oraz Odrzywole. W 1921 r. został proboszczem w parafii Dąbrowa, a następnie w Odechowie, a od 1931 r. w Górze Puławskiej. W czasie okupacji został aresztowany w 1942 r. i wraz z grupą swoich parafian osadzony w więzieniu w Radomiu. W Górze Puławskiej 29 października 1942 r. został na oczach mieszkańców powieszony wraz z 20 mężczyznami. Zob. F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 42 (1949), art. cyt., s. 89–110; B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny…*, t. 2, dz. cyt., s. 138–139; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 328.

[85] B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny…*, t. 2, dz. cyt., s. 139.

ostatnie jego słowa w tym liście: „proszę mnie nie straszyć więzieniem, bo ksiądz katolicki więzienia się nie boi”[86]. Wtrącono go do więzienia w Radomiu: najpierw do ciemnicy, gdzie karmiono go tylko chlebem i wodą, następnie przeniesiono go do ogólnej sali, by po miesiącu zwolnić. Ks. Kownacki pozostał wierny swemu powołaniu i wyznawanym wartościom[87]. Bezpośrednią przyczyną trzeciego aresztowania 3 października 1942 r. był odwet za zlikwidowanie przez polskie podziemie konfidentów Gestapo. Wraz z grupą 30 swoich parafian ks. Kownacki został wywieziony do więzienia w Radomiu, gdzie go przesłuchiwano. Następnie 29 października 1942 r. Gestapo przywiozło go wraz z 20 mężczyznami do Góry Puławskiej. Tam w pobliżu kościoła wybudowano szubienicę, na której stracono ks. Kownackiego i pozostałych aresztowanych. Według świadków duchowny do końca zachował wierność Bogu i miłość do ojczyzny[88]. Pochowano w zbiorowym grobie. Zacierając ślady zbrodni wojennych, w 1944 r. Niemcy spalili ciała pomordowanych przez siebie ofiar[89].

Ks. Władysław Bobiński[90] po otrzymaniu święceń 24 sierpnia 1907 r. pracował z oddaniem w różnych parafiach jako wikariusz, następnie administrator parafii oraz proboszcz. Był kapłanem słynącym z gorliwości, cichości oraz życzliwości wobec duchowieństwa i wiernych. Ponadto odznaczał się dużym zamiłowaniem do języków starożytnych, a zwłaszcza do języka hebrajskiego. W czasie II wojny pracował jako proboszcz w Potworowie. Tam też 30 marca 1940 r. zmarł w wyniku najścia Gestapo na plebanię. Wieczorem tego dnia Niemcy przyjechali do Potworowa i udali się do ks. Bobińskiego. W kancelarii na plebanii przeprowadzono z nim rozmowę, która trwała około 15 minut. Treść tej rozmowy nie jest znana. Niestety zaraz potem w obecności gestapowców ks. Bobiński stracił przytomność i padł na podłogę. Próby ratowania go nie przyniosły rezultatu. Dokładne przyczyny jego śmierci do tej pory nie zostały wyjaśnione[91].

[86] F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 42 (1949), art. cyt., s. 100.

[87] T. Mizak, *Zapisani na kartach historii – ks. Józef Benedykt Kownacki*, „Kurier Gminy Puławy” 37 (2008), s. 38.

[88] F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 42 (1949), art. cyt., s. 109–110.

[89] B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny…*, t. 2, dz. cyt., s. 139.

[90] Ks. Władysław Bobiński urodził się 15 listopada 1882 r. Pochodził ze wsi Borowiec w parafii Gowarczów. Początkową edukację odbierał w Szkole Elementarnej w Gowarczowie. Następnie uczył się w gimnazjum w Radomiu. Maturę zdał 26 września 1901 r. Do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu wstąpił 15 października 1901 r. Święcenia kapłańskie przyjął 24 sierpnia 1907 r. z rąk bp. Zwierowicza. Jako wikariusz pracował w parafii w Ciepielowie, Żarnowie, Wąchocku, Zemborzynie i Głowaczowie. W 1913 r. został administratorem parafii Smardzewice. Jako proboszcz posługiwał w Miszewie oraz Potworowie. Tam zmarł 31 marca 1940 r., porażony paraliżem na wieść o najściu gestapowców na plebanię. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny…*, t. 1, dz. cyt., s. 98–99; F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 41 (1948), art. cyt., s. 143–145; B. Stanaszek, *Duchowieństwo diecezji…*, dz. cyt., s. 58, 170–171; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 323.

[91] F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 41 (1948), art. cyt., s. 143–145.

Kapłanem, który zginął na skutek działań wojennych, był również ks. Wincenty Krupa[92]. Jego kapłańska posługa przypadła na okres międzywojenny oraz okupację hitlerowską. Szóstego sierpnia 1937 r. mianowano go proboszczem w Piórkowie. Tam wraz z mieszkańcami parafii podjął się budowy kościoła parafialnego. Już w czasie wojny zakupił w 1941 r. działkę z przeznaczeniem pod nową świątynię. Kościół miał otrzymać wezwanie św. Marii Magdaleny. Koncepcję budowli sporządził architekt Stanisław Gałęzowski i Robert Kowalczyk. Niestety projekt ten nie otrzymał zatwierdzenia Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu. Władze kościelne wzięły pod uwagę niesprzyjające okoliczności do podejmowania nowych inwestycji (czas okupacji) i zaleciły, aby wznieść prostszą konstrukcję drewnianą. Ks. Wincenty Krupa rozpoczął więc budowę drewnianego kościoła o wymiarach nawy 10,7 m × 15 m, z prostokątnym prezbiterium o wymiarach 5 m × 6 m[93]. Niestety w 1944 r. został ranny w czasie nalotu. Zmarł 12 sierpnia tegoż roku po amputacji nogi[94]. Działania wojenne doprowadziły także do zniszczenia świątyni, którą budował w tak niesprzyjającym czasie[95].

Ks. Piotr Walczak[96] był człowiekiem o bardzo ciekawej historii życia. Przed seminarium pracował na kolei w środkowoazjatyckiej części ówczesnej Rosji. Zwiedził północne pogranicze Indii. Pasjonował się zielarstwem. Po ukończeniu seminarium w Sandomierzu gorliwie pracował jako wikariusz, a następnie jako proboszcz. Stan zdrowia nie pozwolił mu jednak na dalszą posługę. Jako rezydent od 1934 r. przebywał w majątku po rodzicach w Feliksowie. Tam doświadczył prześladowań ze strony nacjonalistów ukraińskich. W obawie o swoje życie schronił się w Łucku. Kiedy powrócił po kilku dniach do swojego domu, został zatrzymany przez Ukraińców[97]. Przez pewien czas przetrzymywano go w charakterze lekarza, gdyż wraz z aptekarzem o nazwisku Kowalski zgodził się leczyć swoich prześladowców. W połowie września został zabity we wsi Czarnków, a jego ciało wrzucono do studni[98].

Ostatnim ze wspomnianych w tej pracy duchownych jest ks. Wincenty Wróbel[99], którego powołanie można nazwać spóźnionym. Święcenia kapłańskie otrzymał dopiero w wieku 34 lat, niemniej energicznie włączył w pracę duszpasterską. Będąc proboszczem w parafii Klwów (1925–1934), odbudował kościół zburzony w czasie I wojny światowej. Ponadto dokonał też generalnego remontu plebanii i jej otoczenia[100]. Po przejściu do parafii Borkowice ks. Wróbel dzielił wraz mieszkańcami swojej parafii trudny czas okupacji, jak również przejście frontu w 1945 r. Szesnastego stycznia 1945 r. został ranny podczas nalotu lotniczego. Zmarł 9 lutego 1945 r.[101]

Zakończenie

Diecezja sandomierska w swojej ponad 200-letniej historii wydała wielu wybitnych kapłanów. Byli wśród nich znani duszpasterze, uczeni, działacze społeczni i charytatywni. Przyczynili się oni do rozwoju wiary i świadomości religijnej mieszkańców

[92] Ks. Wincenty Krupa urodził się 11 października 1902 r. w Rokitnie koło Szczekocin. Do szkoły podstawowej uczęszczał w Rokitnie, a następnie uczył się prywatnie w Częstochowie. Dalszą edukację pobierał w Gimnazjum im. T. Kościuszki w Szczekocinach oraz w Gimnazjum im. R. Traugutta w Częstochowie. W latach 1922–1928 był alumnem Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Święcenia kapłańskie przyjął 27 maja 1928 r. z rąk bp. Kubickiego. Posługiwał jako wikariusz w Białaczowie, Solcu nad Wisłą, Skórkowicach oraz Iwaniskach. W 1937 r. został mianowany proboszczem w Piórkowie. W czasie wojny wiernie trwał przy swoich wiernych, znosząc wszelkie trudności związane z okupacją hitlerowską. Zmarł 12 sierpnia 1944 r. w wyniku ran odniesionych w czasie nalotu niemieckiego. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny…*, t. 2, dz. cyt., s. 156; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 329.

[93] R. Mirowski, *Piórków. Kościół parafialny. Faza II: Kościół drewniany*, dawnekieleckie.pl/35-piorkow-kosciol-parafialny [dostęp: 25 XI 2019 r.].

[94] B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny…*, t. 2, dz. cyt., s. 156.

[95] R. Mirowski, *Piórków. Kościół parafialny…*, art. cyt.

[96] Ks. Piotr Walczak pochodził z diecezji łuckiej. Urodził się 19 kwietnia 1889 r. w Feliksowie w parafii Nieświcz. Początkowo uczył się prywatnie w domu. Potem pracował jako urzędnik w majątku w Równem i podłużańskim majątku rządowym. Od 1898 r. związał się z kolejnictwem. Najpierw pracował na prywatnej kolei żelaznej w Hucie Stepańskiej, a później jako żołnierz w 2. Zakaspijskim Batalionie Kolejowym. Po odejściu z wojska był telegrafistą, pomocnikiem naczelnika i naczelnika stacji w różnych miejscach środkowoazjatyckiej kolei żelaznej. Od 1908 r. mieszkał w Warszawie, ucząc się w zakresie szkoły średniej. W 1909 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Święcenia kapłańskie przyjął 2 lutego 1915 r. z rąk bp. Ryksa. Jako wikariusz pracował w Bałtowie, Janowcu nad Wisłą oraz w Żarnowie. Następnie w latach 1919–1920 był administratorem na Świętym Krzyżu. Funkcję proboszcza pełnił w parafii Czermno, Bukowno, Sobótka, Bogoria oraz Raków. W 1934 r. ze względu na stan zdrowia na własną prośbę został zwolniony z obowiązków proboszczowskich. Po krótkim pobycie w sanatorium wyjechał w rodzinne strony, zamieszkał w osadzie Feliksów, zarządzając majątkiem odziedziczonym po rodzicach. Zginął zamordowany przez Ukraińców w połowie września 1943 r. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 4, dz. cyt., s. 190–191; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 338.

[97] F. Jop, *Księża diecezji…*, KDS 42 (1949), art. cyt., s. 195.

[98] B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 4, dz. cyt., s. 191.

[99] Ks. Wincenty Wróbel pochodził z Iłży. Urodził się 12 października 1878 r. Początkowo uczęszczał do Szkoły Elementarnej w Iłży, a następnie do Seminarium Nauczycielskiego w Solcu nad Wisłą. Był nauczycielem szkół elementarnych w Janowcu i Zarzeczu. W 1907 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Święcenia kapłańskie przyjął 10 marca 1912 r. z rąk bp. Ryksa. Jako wikariusz pracował w parafii Klwów. Funkcje proboszcza pełnił w parafii Baćkowice, Klwów oraz Borkowice. Zmarł 9 lutego 1945 r. w Borkowicach. Został pochowany na cmentarzu w Iłży. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 4, dz. cyt., s. 246; B. Stanaszek, *Duchowieństwo diecezji…*, dz. cyt., s. 122, 155, 379, 421, 426, 461.

[100] Ł. Grzegorczyk, *Historia parafii Klwów do 1945 roku*, klwow.pl/asp/pliki/aktualnosci/l1.pdf [dostęp: 25 XI 2019 r.].

[101] W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa…*, z. 4, dz. cyt., s. 339.

diecezji. Jednakże charakterystycznym rysem duchowieństwa sandomierskiego był duch patriotyzmu i wpisane w to męczeństwo. Dotyczyło to zarówno czasu powstań narodowych[102], walki o niepodległość, jak i okresu II wojny światowej. Zwłaszcza lata 1939–1945 były dla duchowieństwa diecezji sandomierskiej czasem prześladowań i męczeńskiej śmierci.

W okresie okupacji hitlerowskiej ok. 75 księży zostało poddanych różnym represjom i prześladowaniom, które w wielu przypadkach zakończyły się śmiercią. W niniejszej pracy zgodnie z założonym celem autorka przedstawiła okoliczności śmierci 26 kapłanów diecezji sandomierskiej. Spośród nich czterech zginęło na skutek działań wojennych: w wyniku nalotów, przechodzącego frontu czy też uczestnictwa w ruchu oporu. Największa liczba (17 księży) poniosła śmierć w obozach koncentracyjnych. Wiara i postawa siedmiu z nich sprawiła, że zostali w 1999 r. włączeni w poczet błogosławionych męczenników II wojny światowej. Również pozostali kapłani zamęczeni w obozach koncentracyjnych zasługują na upamiętnienie ze względu na swój heroizm i chrześcijańskie świadectwo. Ostatnia grupa omawianych kapłanów to ofiary terroru okupacyjnego. Spośród nich trzech zginęło z rąk niemieckich oprawców, dwóch zmarło w wyniku odniesionych ran, jeden zaś został zabity w swym rodzinnym majątku na Wołyniu z rąk ukraińskich nacjonalistów. Zestawienie tych wszystkich postaci w całość ukazuje obraz eksterminacji duchowieństwa diecezji sandomierskiej zarówno co do liczby umęczonych kapłanów, jak też i okoliczności ich śmierci.

Warto by jeszcze opracować jeszcze inne kwestie związane z omawianym tematem. Na uwagę zasługuje choćby szersze omówienie okoliczności śmierci dwóch alumnów: Jana Guziaka z Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu i pochodzącego z terenu diecezji sandomierskiej alumna Tadeusza Dulnego, którzy zginęli w obozach zagłady. Ponadto wielu z omówionych tu księży nie doczekało się obszerniejszych, pogłębionych opracowań, chociaż ich postawa i świadectwo wiary na to by zasługiwały.

Bibliografia

Źródła internetowe

„Biała księga". Martyrologium duchowieństwa – Polska XX w. (*lata 1914–1989*), Dane osobowe: *Daleciński Antoni*, swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMs/POLISHRELIGIOUSmartyr0423.htm [dostęp: 5 XI 2019 r.].

„Biała księga". Martyrologium duchowieństwa – Polska XX w. (*lata 1914–1989*), Dane osobowe: *Miegoń Władysław*, swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMs/POLISHRELIGIOUSmartyr1780.htm [dostęp: 13 XI 2019 r.].

„Biała księga". Martyrologium duchowieństwa – Polska XX w. (*lata 1914–1989*), Dane osobowe: *Rosłaniec Franciszek*, swzygmunt.knc.pl/MARTYROLOGIUM/POLISHRELIGIOUS/vPOLISH/HTMs/POLISHRELIGIOUSmartyr2326.htm [dostęp: 12 XI 2019 r.].

Grzegorczyk Ł., *Historia parafii Klwów do 1945 roku*, klwow.pl/asp/pliki/aktualnosci/l1.pdf [dostęp: 25 XI 2019 r.].

J. Szczechowski, *Śladami pierwszego pionkowskiego proboszcza*, radioplus.com.pl kultura/22329-sladami-ksiedza-ptaszynskiego [dostęp: 28 XI 2019 r.].

Mirowski R., *Piórków. Kościół parafialny. Faza II: Kościół drewniany*, dawnekieleckie.pl/35-piorkow-kosciol-parafialny [dostęp: 25 XI 2019 r.].

Modlitwa w intencji kanonizacji „świętego Franciszka z Radomia", ekai.pl/modlitwa-w-intencji-kanonizacji-swietego-franciszka-z-radomia-d568900 [dostęp: 2 V 2019 r.].

Niemirski Z., *Kapo w Dachau: Zaraz cię wyślę do twojego Boga!*, radom.gosc.pl/doc/2457054.Kapo-w-Dachau-Zaraz-cie-wysle-do-twojego-Boga [dostęp: 20 XI 2019 r.].

Szczechowski J., *Śladami pierwszego pionkowskiego proboszcza*, radioplus.com.pl/kultura/22329-sladami-ksiedza-ptaszynskiego [dostęp: 28 XI 2019 r.].

Opracowania

Bobula M., *Błogosławiony ksiądz Antoni Rewera*, Męczennicy 1939–1945 44, Włocławek 2001.

Bobula M., Kwiatkowski J., *Ciernista droga prawdy. Błogosławiony ks. prałat Antoni Rewera*, Sandomierz 2002.

Dąbek J., Łyko A., *Błogosławiony Ksiądz Antoni Rewera. Rewera, re quidem vera*, Sandomierz 2016.

Franecki J., *Radomskie transporty więźniów do niemieckich obozów koncentracyjnych*, w: *Księga bólu i pamięci. Więźniowie hitlerowskich obozów koncentracyjnych z dystryktu radomskiego w latach 1939–1945*, cz. 1, kol. red. J. Franecki, H. Kisiel, J. Kosiec, Radom 1993, s. 19.

Jacewicz W., Woś J., *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*, z. 4, *Wykaz duchownych zmarłych, zamordowanych lub represjonowanych przez okupanta w archidiecezjach: mohylowskiej, poznańskiej i wileńskiej oraz w diecezjach: gdańskiej, kamienieckiej, łuckiej, pińskiej, przemyskiej, sandomierskiej, siedleckiej, tarnowskiej, warmińskiej, włocławskiej, w prałaturze pilskiej i wśród duszpasterstwa polonijnego*, Warszawa 1978.

[102] Zob. J. Wiśniewski, *Udział księży z diecezji sandomierskiej w powstaniu styczniowym 1863 r.*, Radom 1925; E. Orzechowska, *Duchowieństwo diecezji sandomierskiej w powstaniu styczniowym*, Sandomierz 2018.

Jaworski Z., Nawrot D., *Błogosławiony ks. kmdr ppor. Władysław Miegoń, pierwszy kapelan Marynarki Wojennej II RP*, Warszawa 1999.

Jop F., *Księża diecezji sandomierskiej zamęczeni podczas drugiej wojny światowej*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej" 41 (1948), s. 140–147, 196–201, 243–260; 42 (1949), s. 26–40, 65–75, 98–101, 151–160, 192–199.

Kaczmarek T., *Ks. Kazimierz Grelewski* (*1907–1942*), „Ku Beatyfikacji Męczenników. Biuletyn Postulacji sprawy beatyfikacji 108 Męczenników Kościoła w Polsce z okresu II wojny" (1998), nr 3, s. 25.

Krasiński J., *Błogosławiony ksiądz Stefan Grelewski*, Męczennicy 1939–1945 40, Włocławek 2001.

Krasiński J., *Grelewski Stefan*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H.E. Wyczawski, t. 5, Warszawa 1983, s. 513–515.

Krasiński J., *Ks. Prałat Antoni Rewera* (*1869–1942*) *– u progu beatyfikacji*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej" 92 (1999), s. 62–69.

Krzemińska A., *Życie i działalność ks. Bolesława Strzeleckiego* (*1896–1941*), Lublin 1998, mps w Bibliotece Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Makarewicz S., *Mistrzowie wiary. Błogosławieni męczennicy radomscy z grona 108 męczenników za wiarę z okresu drugiej wojny światowej*, Sandomierz 2001.

Makarewicz S., *Sługa Boży ks. Franciszek Rosłaniec* (*1889–1942*), „Kronika Diecezji Radomskiej" (1994), nr 1, s. 22–26.

Mizak T., *Zapisani na kartach historii – ks. Józef Benedykt Kownacki*, „Kurier Gminy Puławy" 37 (2008), s. 38–39.

Nawrot D., *Błogosławiony ksiądz komandor podporucznik Władysław Miegoń*, Męczennicy 1939–1945, Włocławek 2001.

Olszewski D., *Polscy męczennicy drugiej wojny światowej*, „Kieleckie Studia Teologiczne" 4 (2005), s. 109–117.

Orzechowska E., *Duchowieństwo diecezji sandomierskiej w powstaniu styczniowym*, Sandomierz 2018.

Radczak K., *Sprawa męczeństwa księdza Antoniego Rewery*, „Studia Sandomierskie" 6 (1990–1996), s. 557–566.

Saracyn T., *Działalność społeczno-religijna ks. Stefana Grelewskiego* (*1898–1941*), „Studia Sandomierskie" 11 (2007), z. 1, s. 5–67.

Stanaszek B., *Duchowieństwo diecezji sandomierskiej w latach 1918–1939*, Lublin 1990.

Stanaszek B., Nowakowski R., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 1, *A–G*, Sandomierz 2014.

Stanaszek B., Nowakowski R., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 2, *H–Ł*, Sandomierz 2015.

Stanaszek B., Nowakowski R., Tylec P., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 3, *M–R*, Sandomierz 2017.

Stanaszek B., Nowakowski R., Tylec P., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, *S–Ż. Biskupi i uzupełnienia*, Sandomierz 2019.

Szymański M., *Oddział majora Hubala*, Warszawa 1986.

Święci rodzą świętych, oprac. I. Ziembicki, Sandomierz 1999.

Wardzyńska M., *Był rok 1939. Operacja niemieckiej policji bezpieczeństwa w Polsce Intelligenzaktion*, Monografie 53, Warszawa 2009.

Więckowiak J., *Sługa Boży ksiądz Władysław Miegoń, starszy kapelan Polskiej Marynarki Wojennej*, Gdynia 1988.

Wiśniewski J., *Udział księży z diecezji sandomierskiej w powstaniu styczniowym 1863 r.*, Radom 1925.

Zemeła K., Miernik G., *Ks. Sykulski – lata okupacji, śmierć męczeńska w Oświęcimiu*, w: *Życie, dzieło, męczeństwo ks. Kazimierza Sykulskiego*, red. K. Zemeła, G. Miernik, Prace Instytutu Historii Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Kielcach 19, Skarżysko-Kamienna 1999, s. 105–118.

Zimałek M., *Błogosławiony ks. Franciszek Rosłaniec*, Męczennicy 1939–1945 41, Włocławek 2001.

Zimałek M., *Ks. prof. Franciszek Rosłaniec, teolog-biblista z Wyśmierzyc* (*1889–1942*), „Studia Sandomierskie" 5 (1985–1989), s. 237–341.

Zimałek M., *Rosłaniec Franciszek*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 32, z. 132, Wrocław–Warszawa 1989, s. 99–100.

Życie, dzieło, męczeństwo ks. Kazimierza Sykulskiego, red. K. Zemeła, G. Miernik, Prace Instytutu Historii Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Kielcach 19, Skarżysko-Kamienna 1999.

Abstrakt

Eksterminacja duchowieństwa diecezji sandomierskiej w czasie II wojny światowej

Druga wojna światowa była czasem niezwykle trudnym dla społeczeństwa polskiego. Przyniosła bowiem ogrom zniszczeń materialnych, jak również liczne sytuacje skutkujące uszczerbkiem na zdrowiu oraz utratą życia wielu osób. Ta eksterminacja narodu polskiego podejmowana przez Niemców i Sowietów nie ominęła również duchowieństwa. Niniejszy artykuł omawia wojenne straty wśród kapłanów należących do diecezji sandomierskiej. W wyniku agresji wroga śmierć poniosło 26 księży tej diecezji. Okoliczności tych tragicznych sytuacji były różne: bezpośrednie działania wojenne, skutki pobytu w obozach koncentracyjnych czy też terror okupantów. Stały się one podstawą podziału artykułu na trzy części. Jako podstawę źródłową do opisania eksterminacji duchowieństwa diecezji sandomierskiej w czasie II wojny światowej

wykorzystano dostępne opracowania naukowe. W ten sposób artykuł w głównej mierze ma charakter porządkujący dotychczasowy stan badań nad tym tematem.
Słowa kluczowe: II wojna światowa, diecezja sandomierska, eksterminacja, błogosławieni męczennicy II wojny światowej

Abstract

The Extermination of the Clergy of the Sandomierz Diocese During World War II

World War II was an extremely difficult time for Polish society. This is because it involved a great deal of material damage, as well as leading to a number of situations of damaged health or loss of life for many people. This extermination of the Polish nation undertaken by the Germans and the Soviets also affected the clergy. This article describes its course in relation to priests belonging to the Sandomierz diocese. As a result of warfare, 26 priests of this diocese were killed. The circumstances of these tragic situations were different: direct warfare, the effects of concentration camps, or the terror of the occupiers. This became the basis for dividing the article into three parts. The sources used for describing the extermination of the clergy of the Sandomierz diocese during World War II are the available academic studies. In this way, the article is mainly ordering the current state of research on this topic.

Keywords: World War II, Sandomierz diocese, extermination, blessed martyrs of World War II

Studia Sandomierskie
29 (2022)

KS. PIOTR BIERNACKI
Raniżów

Wyższe Seminarium Duchowne w Sandomierzu w latach 1939–1945

Seminaria duchowne odgrywają istotną rolę w działalności Kościoła katolickiego. Prawo kanoniczne stanowi, że każda diecezja powinna posiadać swoją uczelnię teologiczną. Ma ona charakter zamkniętego zakładu naukowo-wychowawczego. To w seminarium kształcą się przyszli kapłani, którzy na mocy otrzymanych święceń będą pasterzować ludowi Bożemu, aby mógł on osiągnąć zbawienie. Wychowanie alumnów, czyli kandydatów do kapłaństwa, polega na formacji duchowej, tj. przysposobieniu do prowadzenia świętego życia i do przodowania w cnotach i dobrych uczynkach, przez kultywowanie pobożnych praktyk życia modlitewnego i sakramentalnego. W seminarium trwa równocześnie formacja intelektualna, która polega na kształceniu kleryków w naukach filozoficznych i teologicznych.

Wyższe Seminarium Duchowne w Sandomierzu jest uczelnią o ponad 200-letniej historii. Powstało w 1820 r. w konsekwencji utworzenia diecezji sandomierskiej przez papieża Piusa VII bullą *Ex imposita nobis* z 30 czerwca 1818 r.[1] Jego założycielem był bp Adam Prosper Burzyński. Pierwsza siedziba uczelni mieściła

[1] B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska 1818–2018. Tradycje historyczne*, Sandomierz 2018, s. 20; T. Moskal, *Zarys dziejów diecezji sandomierskiej* (*1818–2018*), w: *Rocznik Jubileuszowy Diecezji Sandomierskiej*, Sandomierz 2018, s. 10; R. Pomerańska, *Z dziedzictwem w przyszłość. 200 lat diecezji sandomierskiej*, Sandomierz 2018, s. 19. Pierwsze seminarium duchowne zlokalizowane w Sandomierzu założono w 1636 r. Jego fundatorem był ks. Mikołaj Leopoldowicz, proboszcz miejscowej parafii św. Piotra, który na ten cel przeznaczył m.in. własną kamienicę. Grono profesorskie seminarium tworzyli jezuici z pobliskiego kolegium, przełożonymi zaś byli kapłani diecezjalni. Po śmierci ks. Leopoldowicza szkoła przeszła pod całkowity zarząd jezuitów. Placówka ta istniała do 1773 r. Szacuje się, że mogła przygotować do posługi duszpasterskiej około 200 alumnów. Po 1773 r. kleryków przeniesiono do Domu Księży Emerytów przy ulicy Panny Maryi, a 10 lat później do Kielc. L. Piechnik, *Seminarium diecezjalne w Sandomierzu* (*1635–1773*), „Studia Theologica Varsaviensia" 8 (1970), s. 159–229; J. Kaczor, *Seminarium duchowne archidiak*[*onatu*] *sandomierskiego* (*1636–1773*), „Kronika Diecezji Sandomierskiej" 63 (1970), s. 249–253; T. Białousz, *Collegium Gostomianum. Dzieje szkoły jezuickiej w latach 1602–1773*, t. 1, Sandomierz 2002, s. 93–123.

się przy ulicy Mariackiej, w obecnym budynku Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu. Gmach ten był jednak za mały, aby zapewnić dobre warunki życia i pracy. Okazja do zmiany lokum nadarzyła się w momencie, kiedy rząd rosyjski zlikwidował klasztor benedyktynek sandomierskich, zamierzając przeznaczyć budynki poklasztorne na urzędy powiatowe. Ówczesny administrator diecezji sandomierskiej, ks. Stanisław Zdzitowiecki, oraz późniejszy ordynariusz, bp Stefan Aleksander Zwierowicz, zwrócili się do władz z prośbą o przekazanie owych zabudowań na potrzeby seminarium, w zamian zaś zaproponowali oddanie dotychczasowej siedziby uczelni na cele administracji państwowej. Strona rządowa przystała na ten układ. Od 1904 r. Seminarium Duchowne przeniosło się do budynków poklasztornych. W 1906 r. dobudowano tam nowe skrzydło[2]. Po I wojnie światowej podjęto starania o przyznanie seminarium praw szkoły wyższej. Zakończyły się one sukcesem dopiero za bp. Jana Kantego Lorka w 1938 r.[3] We wrześniu 1924 r. przy seminarium utworzono tzw. kursy niższe, przeznaczone dla młodszych kandydatów do kapłaństwa. Dwa lata później przekształcono je w Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu, popularnie nazywanego niższym seminarium[4].

Przyjęta cezura czasowa obejmuje okres od września 1939 do sierpnia 1945 r., czyli lata akademickie przypadające na czas trwania II wojny światowej. Były to czasy walki i niepokoju, obfitujące w wiele dramatycznych wydarzeń. Od momentu wkroczenia wojsk niemieckich do Sandomierza życie w seminarium uległo całkowitej zmianie. Chociaż uczelnia nie przestała funkcjonować, wielokrotnie musiała tymczasowo przerywać działalność.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie dziejów Seminarium Duchownego w Sandomierzu w latach 1939–1945. Tak sformułowany temat pociąga za sobą również wiele zagadnień szczegółowych. Pierwsze z nich to kontekst wydarzeń w świetle trwającej wojny i sytuacji w Sandomierzu oraz jego okolicach. Konieczna jest

[2] S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne w Sandomierzu w latach 1820–1926*, oprac. i przygotowała do druku H.I. Szumił, Sandomierz 2010, s. 225; W. Gałązka, *175 lat Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu*, Sandomierz 1996, s. 6–10; P. Tylec, *Bp Marian Ryx* (*1853–1930*). *Ordynariusz Sandomierski*, Sandomierz 2020, s. 28–30; P. Tylec, R. Kobiałka, *Seminarium. 200 lat Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu*, Sandomierz 2020, s. 6–9.

[3] B. Stanaszek, *Duchowieństwo diecezji sandomierskiej w latach 1918–1939*, Lublin 1999, s. 158.

[4] Władze diecezjalne zdawały sobie sprawę, że placówka ta do normalnego i sprawnego funkcjonowania powinna posiadać własny budynek. Ze względu na brak odpowiednich zabudowań, które można by adaptować na ten cel, podjęto decyzję o wystawieniu nowego gmachu. O wsparcie tej inicjatywy bp Ryx zwrócił się do Polonii amerykańskiej. Nowy budynek, który zlokalizowano w południowo-wschodniej części placu seminaryjnego, powstał w latach 1927–1928. Zaprojektował go słynny architekt Stefan Szyller. Natomiast prace budowlane prowadziła firma „S. Pronaszko i R. Sobieszek" z Warszawy. R. Rędzio, *Prywatne Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu w latach 1928–1938*, Lublin–Sandomierz 2019, mps w Bibliotece Diecezjalnej w Sandomierzu, s. 19–20.

także wiedza, jak traktowano pozostałe uczelnie tego typu w Polsce oraz jak utrzymywało się ono finansowo i gospodarczo. Kolejny wątek dotyczy osób odpowiadających za uczelnię i posługujących w niej, tj. zarządu seminaryjnego, profesorów, a także pracowników świeckich oraz sióstr zakonnych. Następną ważną kwestią wymagającą omówienia jest najliczniejsza grupa tworząca seminarium, czyli klerycy. Ważna zatem będzie odpowiedź na pytania, jak liczebna była ta wspólnota, skąd pochodzili alumni i jak wyglądało ich życie codzienne. Na końcu niniejszego opracowania poruszono zagadnienie formacji sandomierskich alumnów. Wyjaśniono, jak przebiegała formacja intelektualna i duchowa, a także jak wyglądało przyjmowanie święceń niższych i wyższych.

Dotychczas żaden z historyków nie zajmował się szczegółowo i całościowo tym tematem. Nieliczni badacze podejmowali owe wątki częściowo albo pośrednio przy okazji innych badań[5]. Kilku autorów, zwłaszcza bp Walenty Wójcik, omawiało niektóre kwestie w artykułach biograficznych drukowanych w czasopiśmie „Studia Sandomierskie". Najobfitszy materiał zawierał artykuł o ks. Adamie Szymańskim, rektorze w prezentowanym okresie. Szeroko omówiono w nim funkcjonowanie seminarium[6]. Inną wartościową pozycją okazała się praca ks. Stanisława Kotkowskiego *Seminarium Duchowne w Sandomierzu w latach 1820–1926*, która zajmuje się, co prawda, wcześniejszym okresem, jednak rzuca dużo światła na wiele aspektów życia codziennego, które zasadniczo nie zmieniało się w czasie okupacji niemieckiej. Poza tym autor ten przybliża sylwetki profesorów seminaryjnych[7]. Szerszy kontekst historyczny można było ukazać na podstawie publikacji *Dzieje Sandomierza* pod redakcją Wojciecha Czajki oraz *Historii Kościoła* ks. Bolesława Kumora[8].

Wymienione powyżej publikacje nie odnoszą się bezpośrednio do tematu niniejszego artykułu i nie opisują w pełni wojennych dziejów sandomierskiego seminarium. Z tego powodu konieczne było przeprowadzenie kwerendy archiwalnej. Objęła ona Bibliotekę Diecezjalną w Sandomierzu, Archiwum Diecezji Sandomierskiej oraz Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Kwerenda w Bibliotece Diecezjalnej dotyczyła zespołu rękopisów. Najbardziej przydatna okazała się spuścizna archiwalna sandomierskiego seminarium (m.in. dokumentacja finansowa) oraz zapiski zawierające wspomnienia ks. Józefa Pastuszki, profesora seminarium w okre-

[5] Jeden krótki akapit poświęcił tej kwestii ks. Andrzej Zapart w swoim artykule opublikowanym w dziele zbiorowym pod redakcją ks. Zygmunta Zielińskiego. A. Zapart, *Diecezja sandomierska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, red. Z. Zieliński, Warszawa 1982, s. 443. Do tego zagadnienia nawiązuje również ks. Bogdan Stanaszek w albumie historycznym wydanym z okazji 200-lecia diecezji sandomierskiej. B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska 1818–2018…*, dz. cyt., s. 103.

[6] W. Wójcik, *Ks. Adam Szymański* (*1880–1956*), „Studia Sandomierskie" 2 (1981), s. 311–335.

[7] S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne…*, dz. cyt.

[8] *Dzieje Sandomierza*, t. 4, red. W. Czajka, Warszawa 1994; B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 8, Lublin 2001.

sie międzywojennym. Duchowny ten opisywał bardzo drobiazgowo wiele szczegółów dotyczących życia codziennego kleryków i wykładowców[9]. Autor wykorzystał również album z fotografiami, które pochodziły z czasu okupacji i obrazowały ówczesne życie seminaryjne. Największe rezultaty przyniosła kwerenda w Archiwum Diecezji Sandomierskiej. Bardzo wartościowe dla niniejszej pracy okazały się akta studiów wyższych i nauki[10] oraz akta święceń alumnów obcych diecezji i zakonników[11]. Zawierają one kilkaset kart dokumentów, tabel i listów szczegółowo opisujących zagadnienia prawne i formalne, będące jednocześnie świadkami wydarzeń w Sandomierzu i w całej Polsce, a nawet poza jej granicami. Nieocenioną pomocą w ustaleniu liczby kleryków przebywających w tym czasie na uczelni okazała się księga posług biskupich Jana Kantego Lorka[12]. Kwerenda w Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu pozwoliła odnaleźć trzy cenne pozycje: księgę ocen alumnów oraz dwie księgi protokołów posiedzeń rady pedagogicznej. Źródła te pozwoliły m.in. na ustalenie liczby wykładanych przedmiotów. Dzięki nim możliwe było przybliżenie tematów poruszanych przez kadrę na spotkaniach profesorskich. Odzwierciedlały one dokładnie to, co działo się na uczelni i czym ona żyła. Spośród źródeł archiwalnych przydatna okazała się kronika ceremoniarzy oraz kronika sióstr służek, szeroko opisująca prace prowadzone w gospodarstwie i niektóre ważniejsze wydarzenia. Podstawowym źródłem drukowanym okazała się „Kronika Diecezji Sandomierskiej", periodyk urzędowy diecezji wydawany od 1908 r., w którym zamieszczono noty biograficzne o zmarłych kapłanach oraz artykuły o tematyce historycznej.

Ze względu na profil przedstawionego artykułu i charakter materiałów źródłowych zastosowano tu metodę analizy źródeł oraz syntezy zgromadzonych informacji. Natomiast plan skonstruowano w układzie problematycznym. Niniejsza praca jest podzielona na cztery części. Pierwsza ukazuje kontekst polityczno-ekonomiczny. Druga jest poświęcona kadrze seminaryjnej i pracownikom: zarządowi, profesorom, siostrom zakonnym i pracownikom świeckim. W części trzeciej opisano życie codzienne kleryków oraz ich liczbę i pochodzenie. Ostatnia część prezentuje formację duchową oraz intelektualną alumnów.

Kontekst polityczno-ekonomiczny

Polityka Generalnego Gubernatorstwa wobec seminariów duchownych

W Generalnym Gubernatorstwie sytuacja Kościoła była nieco lepsza niż w innych regionach Polski okupowanej przez III Rzeszę i ZSRR. Pozostawiono jego mieszkańcom względną swobodę działania. W przeciwieństwie do pozostałych ziem

[9] Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu [dalej: BDS], Zespół Rękopisów [dalej: ZR], sygn. R 2116/1; BDS, ZR, sygn. R 2116/2.

[10] Archiwum Diecezji Sandomierskiej [dalej: ADS], Kuria Diecezjalna w Sandomierzu [dalej: KDwS], sygn. U-5.

[11] ADS, KDwS, sygn. F-16.

[12] ADS, KDwS, sygn. B-26.

tutejsi ordynariusze trwali na swoich urzędach. Gubernator Hans Frank przejawiał zdecydowanie wrogi stosunek do chrześcijaństwa. Stosowano krwawe metody prześladowań: aresztowania, egzekucje i obozy koncentracyjne[13].

Początkowo we wszystkich diecezjach seminaria duchowne działały, choć ich program był okrojony. Nie wolno było przyjmować nowych kandydatów, co miało doprowadzić do ich odłożonego w czasie wygaszenia. Okupanci zamierzali zamknąć wszystkie uczelnie teologiczne, a pozostawić tylko dwie: w Krakowie i w Sandomierzu. Spotkało się to ze stanowczym protestem Kościoła, a zwłaszcza abp. Adama Stefana Sapiehy, metropolity krakowskiego. Pod koniec 1940 r. władze niemieckie zażądały sporządzenia wykazu przedmiotów i wykładowców seminaryjnych. Jedenastego marca 1941 r. bp Jan Kanty Lorek i bp Teodor Kubina, ordynariusz częstochowski, na spotkaniu z podsekretarzem stanu Ernstem Kundtem zostali poinformowani o decyzjach w sprawie seminariów. Rozporządzenie gubernatora z 13 lutego tegoż roku pozwalało na prowadzanie seminariów w każdej diecezji i wykładanie zwykłych przedmiotów. Wszyscy alumni będący studentami według ewidencji z tego dnia mogli pozostać na uczelni. Biskupi mieli sporządzić pisma, w których należało przedstawić stan posiadanych budynków i liczbę kleryków. Zabroniono przebywania w seminariach poza diecezją. Postanowiono dodatkowo, że seminarium diecezji lubelskiej miało znajdować się poza obszarem Lublina. Również w 1941 r. Kuria Metropolitalna w Krakowie próbowała bezskutecznie uzyskać zgodę na przyjmowanie nowych kandydatów. Nie powiodły się też próby w 1942 r. Budynki seminarium w Krakowie skonfiskowano, a studia musiały odbywać się w pałacu biskupim i na plebaniach. W takich warunkach przygotowano i wyświęcono 103 kapłanów dla diecezji krakowskiej i tarnowskiej. Oprócz seminarium krakowskiego i sandomierskiego wszystkie tego typu uczelnie w Generalnym Gubernatorstwie zamknięto[14].

Kwestie ekonomiczne

Seminarium Duchowne w Sandomierzu, mając kościelną osobowość prawną, mogło posiadać zarówno majątek ruchomy, jak i nieruchomy, dokonywać aktów prawnych oraz samodzielnie prowadzić swoje sprawy. Prawo kanoniczne zastrzegało wówczas, że w przypadku braku oddzielnych funduszy na szeroko rozumiane utrzymywanie alumnów zapewnienie tych środków należało do biskupa. Mógł on w oznaczone dni zarządzić składki w kościołach diecezji, nawet nieparafialnych, mógł również nałożyć podatek, tzw. *seminaristicum*, a gdyby i te środki nie wystarczały, mógł przyłączyć do seminarium beneficjum proste. Beneficjum to urząd kościelny, z którym złączono pewne dochody z dóbr kościelnych[15]. *Seminaristicum*

[13] O. Kiec, *Kościoły w Polsce w okresie niemieckiej okupacji 1939–1945*, „Poznańskie Studia Slawistyczne" (2016), nr 10, s. 149–150.

[14] ADS, KDwS, sygn. U-5, k. 683, 686–688, 693; Z. Fijałkowski, *Kościół katolicki na ziemiach polskich w latach okupacji hitlerowskiej*, Warszawa 1983, s. 45–131.

[15] Więcej na temat beneficjów kościelnych: zob. F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Opole 1957, s. 334–412.

z kolei było podatkiem nałożonym na wszystkich wiernych, proporcjonalnie równym, w wysokości zależnej od potrzeb seminarium. Wedle przyjętego w diecezji zwyczaju źródło dochodów stanowiły ofiary wiernych, coroczna zbiórka na tacę w kościołach, stypendia z Mszy Świętych tzw. binowanych, dochody z gospodarstwa i opłaty alumnów (których wysokość ulegała częstym zmianom). Po wejściu w życie konkordatu z 1925 r. uczelnia otrzymywała dotację rządową, której z wiadomych powodów nie pobierano po wybuchu wojny. Konieczne było pobieranie opłat od alumnów, nawet mimo trudnych warunków okupacyjnych. Próbowano również zabezpieczać się składaniem opłaty częściowo w naturze, np. w tłuszczach i mące[16].

W zarządzaniu sprawami finansowo-gospodarczymi rektorowi seminarium miał służyć pomocą prokurator, czyli dyrektor administracyjny, zwany również ekonomem. Jednak w praktyce rektor ks. Adam Szymański przez cały okres swojego urzędowania pełnił obowiązki prokuratora, mimo że prawo kanoniczne stanowiło inaczej (kan. 1358). Lękał się, aby ktoś inny nie spowodował jakichś szkód. Biskup akceptował taki stan rzeczy, co świadczy o właściwym wywiązywaniu się rektora z dodatkowych obowiązków[17].

Zgodnie z prawem kanonicznym i statutami seminarium biskup wyznaczał dwóch deputatów do zarządzania majątkiem na sześcioletnią kadencję. Byli to zwykle członkowie kapituły, którzy przynajmniej raz w roku sprawdzali księgi rachunkowe i zapoznawali się z administracją gospodarczą uczelni. Swoje spostrzeżenia i uwagi umieszczali w protokole wizyty. W czasie wojny w wyniku trudności finansowych wynikających z utraty dotacji rządowej i przyjmowania coraz to nowych alumnów z pozamykanych seminariów oraz ogólnych trudności wojennych deputaci zwracali się do bp. Lorka z wnioskiem o zwiększenie dotacji lub zarządzenie składki na tacę, lub też zwiększenie *seminaristicum*. Wnioski te były zazwyczaj rozpatrywane pozytywnie[18].

Ks. Szymański, pragnąc zabezpieczyć podstawy gospodarcze uczelni i zaopatrzenie w żywność, nabywał ziemię w okolicach Sandomierza. W 1931 r. kupił grunty w Złotej, a w 1933 r. w Rzeczycy Mokrej. Gospodarstwo w Rzeczycy o łącznej powierzchni prawie 23 ha stało się głównym źródłem dostaw żywności dla seminarium. Rektor znalazł środki na nabycie ziemi również w czasie trwania wojny. Umowa podpisana 8 września 1943 r. stwierdza zakup gruntu ornego o powierzchni

[16] F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 2, Opole 1958, s. 487–488; W. Wójcik, *Ks. Adam Szymański…*, art. cyt., s. 320–322; A. Szylar, P. Tylec, *Osobliwości kuchni klasztornej i seminaryjnej, czyli o pokarmach, gotowaniu i jedzeniu w dawnych czasach*, Sandomierz 2020, s. 164–167.

[17] W. Wójcik, *Ks. Adam Szymański…*, art. cyt., s. 319–320.

[18] ADS, KDwS, sygn. U-5, k. 309; F. Bączkowski, *Prawo kanoniczne…*, t. 2, dz. cyt., s. 490; W. Wójcik, *Ks. Adam Szymański…*, art. cyt., s. 324.

2 ha 3 849 m^2 na tzw. Mansjonarii na własność Seminarium Duchownego od Julianny Biernickiej[19].

Finansowanie ze strony władz państwowych przywrócono dopiero pod koniec działań wojennych. Tuż przed sowiecką ofensywą zimową, 9 stycznia 1945 r. zebrała się komisja mająca oszacować zniszczenia zabudowań seminaryjnych. W jej skład weszli: ks. Edward Górski (delegat biskupa), ks. Adam Szymański (rektor), Józef Pietraszewski (budowniczy miejski)[20], Józef Amanowicz (z komisji śledczej Milicji Obywatelskiej) oraz Kazimierz Miernowski (mistrz murarski). Wykonany raport przekazano Ministerstwu Sztuki i Kultury (Wydział Ochrony Zabytków w Lublinie), które przyznało dotację na remont w wysokości 45 tys. zł. Była to jednak suma niewystarczająca wobec zniszczeń głównego gmachu (m.in. zawalone sklepienia nad środkowym korytarzem, zdemolowane pomieszczenia mieszkalne, sala biblioteczna, aula wykładowa, wybite okna, zniszczone zlewy, drzwi itp.[21]). Z tej racji do sfinansowania renowacji dołożył się jeszcze bp Włodzimierz Jasiński z Łodzi, zbierano też ofiary od wiernych[22].

Obsada personalna

Zarząd

Władza zwierzchnia nad seminarium znajdowała się w rękach biskupa diecezjalnego, który miał prawo i obowiązek wydawania wszelkich decyzji służących dobru zarządu, kierownictwa i rozwojowi seminarium. Jego obowiązkiem były częste wizytacje, czuwanie nad kształceniem alumnów i poznawanie ich charakteru,

[19] ADS, KDwS, sygn. G-133, k. 9; sygn. U-5, k. 709–713; W. Wójcik, *Ks. Adam Szymański…*, art. cyt., s. 323.

[20] Zob. J. Pietraszewski, *Sandomierz. 10 widoków piórkowych*, Sandomierz 1929, J. Pietraszewski, *Sandomierz. Przewodnik po mieście*, Sandomierz 1938.

[21] ADS, KDwS, sygn. U-5, k. 843.

[22] W. Wójcik, *Życie religijne*, w: *Dzieje Sandomierza*, t. 4, red. W. Czajka, Warszawa 1994, s. 195, 266. Treść raportu dotycząca zniszczeń w seminarium: „W kościele św. Michała: dach miedziany został uszkodzony w ok. 30%; szyby w oknach wybite w ok. 30%; ściana wschodnia zewnętrzna ma dużo śladów od pocisków. W gmachu seminarium: okna na I-ym piętrze zostały wybite (wraz z ramami) w 80%; sklepienie na korytarzu północnym I piętro zostało częściowo zerwane, częściowo jest porysowane, tak że grozi zawaleniem; ściana boczna północna na długości ok. 30 m jest nadwyrężona; 12 drzwi jest rozbitych; sześć obrazów ściennych z XVII w. [nieczytelne] jest podartych (dadzą się jednak naprawić); sklepienie na korytarzu zachodnim i wschodnim jest miejscami porysowane, w kilku miejscach groźnie; w pokojach nr 25 i 27 ściana działowa i część sklepienia rozbita; tram żelazny sklepienia zniszczony; w ścianie wewnętrznej jest wyłom o rozmiarach 1,50 m × 1,20 m; połowa instalacji wodociągowej uszkodzona; nad pokojem nr 21 i salą teologiczną jest uszkodzony gzyms, więźba dachowa, nad nimi dachówka rozbita; w pawilonie północnym rozbita jest ściana zewnętrzna [nieczytelne]; w pokoju nr 20 rozbita ściana zewnętrzna, piec zniszczony, (nieczytelne)”. ADS, KDwS, sygn. U-5, k. 714–716.

pobożności, powołania oraz postępów (kan. 1357)[23]. Ordynariusz czuwał też nad urządzeniem i utrzymaniem placówki. W sprawach większej wagi korzystał z opinii dwóch rad: do spraw naukowych i wychowawczych oraz do spraw gospodarczo-finansowych (kan. 1359). W myśl dekretu Kongregacji dla Seminariów i Uniwersytetów z 1924 r. miał obowiązek co trzy lata składać sprawozdanie ze stanu seminarium. W omawianym okresie biskupem diecezji sandomierskiej był Jan Kanty Lorek, który urodził się 20 października 1886 r. w Błażejowie na Śląsku. Ukończywszy seminarium Zgromadzenia Księży Misjonarzy św. Wincentego à Paulo, 2 lipca 1911 r. przyjął święcenia kapłańskie w Krakowie z rąk bp. Anatola Nowaka. Pracował wśród biednej i osieroconej młodzieży Krakowa. W 1916 r. został powołany do armii niemieckiej. Po zwolnieniu od 1917 r. opiekował się w Niemczech polskimi robotnikami sezonowymi. Po wojnie zaangażował się w plebiscyt na Śląsku. Później został kierownikiem krakowskiego Zakładu im. ks. Siemaszki zajmującego się opieką nad dziećmi i młodzieżą. Za działalność społeczną został odznaczony Orderem Polonia Restituta. W 1932 r. przeniósł się do Warszawy, gdzie został proboszczem parafii św. Krzyża. Natomiast w 1936 r. mianowano go administratorem apostolskim diecezji sandomierskiej. Święcenia biskupie przyjął 7 czerwca 1936 r. w Warszawie, a dwa dni później dokonał ingresu do katedry sandomierskiej. Czynnie uczestniczył w posiedzeniach zarządu i często wizytował seminarium. W czasie wojny już od jej pierwszych dni działał na rzecz ochrony ludności i duchowieństwa oraz interweniował w ich sprawie u władz okupacyjnych. Przyjmował do diecezji księży i kleryków wysiedlonych z ziem wcielonych do Rzeszy oraz uciekinierów, ukrywał ich przed Gestapo. Wspomagał również Żydów. Po zakończeniu wojny na skutek wypowiedzeniu konkordatu w 1946 r. został prekonizowany ordynariuszem diecezji sandomierskiej. Władze komunistyczne atakowały go i oskarżały o zdradę w czasie wojny. Zmarł 4 lutego 1967 r. w Sandomierzu i został pochowany w podziemiach katedry[24].

Bezpośredni zarząd nad seminarium sprawował regens, czyli rektor, który dbał o zachowanie porządku i karności, kierował pracą naukową i wychowawczą. Pomagał mu wicerektor, który zastępował go również w razie nieobecności. Do zarządu należał ekonom, czyli prokurator, który według prawa kanonicznego nie mógł być rektorem, zajmował się zaś sprawami finansowo-gospodarczymi. Prefekci piastowali stanowisko sekretarza seminarium, zastępowali nieobecnego wicerektora i sprawowali bezpośredni nadzór nad wychowaniem alumnów przez wspólne przebywanie z nimi. Oprócz nich w zarządzie było dwóch spowiedników zwyczajnych, ojciec duchowny i profesorowie (kan. 1358). Spowiednicy i ojciec duchowny nie brali udziału w posiedzeniach rady pedagogicznej[25].

[23] Kanony według *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1917 r. Por. F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1–3, Opole 1957–1958.

[24] Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu [dalej: ASD], Księgi protokołów sesji profesorskich Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu [dalej: KPS] (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952); B. Stanaszek, *Usunąć biskupa! Władze PRL wobec ordynariusza diecezji sandomierskiej Jana Kantego Lorka*, Sandomierz 2004, s. 19–41; A. Warso, *Bp Jan Kanty Lorek jak administrator apostolski diecezji sandomierskiej* (*1936–1946*), w: *Biskup Jan Kanty Lorek* (*1886–1967*). *Życie i dzieło*, red. B. Stanaszek, Sandomierz 2009, s. 45–115; A. Schletz, *Lorek Jan Kanty Rafał*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 17, Wrocław 1972, s. 547–548; B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, *S–Ż. Biskupi i uzupełnienia*, Sandomierz 2019, s. 313–316; F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne…*, t. 2, dz. cyt., s. 489; M. Zimałek, *„Był dobry”* (*wspomnienie o Ks. Bpie Janie Kantym Lorku 1886–1967*), KDS 60 (1967), nr 2–3, s. 46–50.

W omawianym czasie funkcję rektora pełnił ks. Adam Szymański, który urodził się 14 września 1880 r. w Zawichoście. Seminarium Duchowne w Sandomierzu ukończył w 1901 r. i został wysłany na dalsze studia na Akademii Duchownej w Petersburgu (gdzie w 1917 r. nadano mu doktorat *honoris causa* z teologii). Tam w 29 maja 1904 r. otrzymał święcenia kapłańskie z rąk abp. Jerzego Szembeka, metropolity mohylewskiego. Studia ukończył rok później z tytułem magistra teologii. Kontynuował studia w Instytucie Filozoficznym w Lowanium, które ukończył w 1907 r., uzyskując tytuł doktora filozofii. Po powrocie do Sandomierza został rektorem kościoła św. Józefa oraz wykładowcą w seminarium. W 1909 r. mianowano go wicerektorem (pełnił tę funkcję do 1910 r.). Natomiast w 1913 r. powołano go na stanowisko profesora Akademii Duchownej w Petersburgu, gdzie przebywał do zakończenia I wojny światowej. Wtedy został rektorem seminarium w Sandomierzu i pełnił tę funkcję aż do śmierci w 1956 r. Był również dyrektorem niższego seminarium duchownego, czyli Prywatnego Gimnazjum Kurii Sandomierskiej, kanonikiem gremialnym kapituły sandomierskiej (1918) i prałatem papieskim (1922). Opiekował się również wspólnotą sióstr służek NMP Niepokalanej, które pracowały w gospodarstwie seminaryjnym. Wykładał przedmioty filozoficzne i teologiczne. Dbał, aby profesorowie kładli nacisk na przygotowanie i poziom wykładów. Jak mawiał, wszyscy zatrudnieni mieli pracować dla alumnów. Bywał na egzaminach i w razie potrzeby ratował gorzej przygotowanych. Dał się poznać jako wnikliwy obserwator i wychowawca. Potrafił trafnie ocenić charakter alumnów oraz tchnąć w nich ducha miłości i przywiązania do Kościoła. Czuł się odpowiedzialny za formację wszystkich kleryków. Doskonale znał każdego z nich, czym wzbudzał podziw profesorów, kiedy charakteryzował na sesjach pedagogicznych kandydatów do święceń. Był wymagający, a jednocześnie wyrozumiały. Mimo sztywności i jego surowego wyglądu klerycy dostrzegali w nim człowieka o dobrym, matczynym sercu. Bardzo boleśnie przeżywał moment usunięcia kleryka z seminarium. Przemawiał do alumnatu przy wielu okazjach, zawsze mówiąc wtedy z pamięci, logicznie i przekonująco. Przy oficjalnych wydarzeniach, np. akademiach, mówił uroczyście, przeplatając swoje wystąpienie sentencjami zwłaszcza z pism ojców Kościoła i filozofów. Wygłaszał też do alumnów przemówienia zachęcające, np. przy okazji ich powrotu z ferii, lub

[25] ADS, KDwS, sygn. U-5, k. 308–309; S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne…*, dz. cyt., s. 232; F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne…*, t. 2, dz. cyt., s. 489–491.

pouczające na konferencji w każdy wtorek. Aktualne sprawy często poruszał na wykładach. Kiedy karcił, nigdy nie groził ani nie podawał nazwisk. Zwracał baczną uwagę na złe przygotowanie ceremonii, potknięcia w śpiewie lub zaniedbania w porządku i ubiorze. Miał ogromny talent organizacyjny i sprawami gospodarczymi zarządzał sam. Przez większość czasu swego urzędowania prowadził księgi rachunkowe i składał sprawozdania, dzierżył również pieczę nad kasą. Jak sam mawiał: „kto ma materialia, ten ma rządy". O całkowitym poświęceniu się sprawom seminarium świadczy przekazanie przez niego wszystkich swoich oszczędności na utrzymanie uczelni. W marcu 1942 r. ks. Szymański został na krótko aresztowany wraz z kilkoma innymi profesorami. Podczas śledztwa wypytywano go o czytanie podziemnej prasy. Szybko został zwolniony z aresztu i mógł wrócić do seminarium. Zwracał uwagę klerykom, aby czas poświęcali przede wszystkim na formację i nie zajmowali się bieżącą polityką, ograniczyli korespondencję do minimum, podobnie jak przyjmowanie gości. Alumni rozumieli powagę sytuacji i bez zastrzeżeń podporządkowali się zaleceniom rektora. W wyniku wylewu krwi do mózgu przez ostatnie dwa lata życia pozostał sparaliżowany. Zmarł 17 lutego 1956 r. w Sandomierzu, w swoim seminaryjnym mieszkaniu. Został pochowany w grobie rodzinnym w Zawichoście[26].

Jedynym wicerektorem w Seminarium był ks. Władysław Krawczyk, który urodził się 12 grudnia 1892 r. we wsi Pilica koło Grójca. Ukończył Seminarium Duchowne w Sandomierzu i 30 lipca 1916 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk bp. Mariana Ryksa. W 1920 r. zgłosił się jako ochotnik do wojska, gdzie pełnił funkcję kapelana aż do zawieszenia broni w 1921 r. Później podjął studia specjalistyczne polityczno-ekonomiczne na Uniwersytecie Poznańskim i ukończył je z tytułem magistra. Rozpoczął pisanie doktoratu, który jednak porzucił w związku z podjęciem pracy w diecezji. W 1928 r. udał się znowu do Poznania, gdzie pracował w Katolickiej Szkole Społecznej. Ostatecznie wrócił do diecezji w 1931 r. Od początku roku szkolnego objął funkcję profesora w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu, gdzie wykładał nauki społeczne, katechetyczne oraz homiletykę. Angażował się również w Akcję Katolicką oraz w redakcję prasy diecezjalnej. Powierzano mu także różne stanowiska kurialne. Był również znany jako wybitny kaznodzieja. We wrześniu 1939 r. jako oficer rezerwy udał się na miejsce zbiórki w rejon Grodna, gdzie się dowiedział, że ze względu na swój wiek nie podlega już mobilizacji. Szesnastego marca 1942 r. w kościele seminaryjnym został aresztowany przez Gestapo. Osadzono go na zamku sandomierskim wraz z kilkudziesięcioma innymi aresztantami. Został zwolniony 28 marca tegoż roku. Ks. Krawczyk był człowiekiem zdolnym i potrafił wnikliwie obserwować rzeczywistość, odznaczał się też zdrowym krytycyzmem. Do każdego człowieka odnosił się z głębokim szacunkiem. Przejawiał

[26] ADS, KDwS, sygn. FS-206; ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952); W. Wójcik, *Ks. Adam Szymański …*, art. cyt., s. 311–338, S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne…*, dz. cyt., s. 251–254; B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 4, dz. cyt., s. 137–138; J. Pastuszka, *Wspomnienie o ks. Adamie Szymańskim*, KDS 61 (1968), nr 11, s. 256–260.

skromność i nigdy nie zabiegał o awans. Jako wicerektor był zobowiązany pełnić funkcję wychowawcy, jednak zadanie to wykonywał już gorliwie ksiądz rektor, więc nie wchodził mu w paradę. Rzadko kontrolował kleryków, a ich mieszkania wizytował sporadycznie. Wobec alumnów zachowywał powagę i życzliwy dystans, nie szukał z nimi znajomości. Nigdy nie podnosił na nich głosu ani nie okazywał gniewu. Czasem wystarczało tylko jedno spojrzenie, aby przemówić komuś do rozsądku. Na sesjach profesorskich opowiadał się zwykle za klerykami. Alumni wyczuwali, że jest im przychylny, i darzyli go zaufaniem. Kiedy ks. Szymański po wylewie został sparaliżowany, wykonywał obowiązki rektora. Po jego śmierci w 1956 r. formalnie objął urząd rektora i pełnił go aż do śmierci. Zmarł nagle w następstwie wylewu krwi do mózgu 24 czerwca 1973 r. w Sandomierzu. Tu też został pochowany na cmentarzu katedralnym[27].

W omawianym okresie w sandomierskim seminarium pracowało dwóch prefektów. Jednym z nich był ks. Jan Stępień, który urodził się 10 czerwca 1910 r. w Osieku, ukończył Seminarium Duchowne w Sandomierzu i 4 czerwca 1933 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk bp. Jasińskiego. Jeszcze przed święceniami podjął specjalistyczne studia z biblistyki na Uniwersytecie Warszawskim zakończone doktoratem w 1936 r. Później kształcił się w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, gdzie w 1938 r. uzyskał licencjat kościelny z nauk biblijnych. Bp Lorek powołał go w 1939 r. na stanowisko profesora Pisma Świętego w sandomierskim seminarium. Od początku II wojny światowej włączył się w konspirację. Angażował się przede wszystkim w tajne nauczanie. Wiadomo, że pomagał ukrywającym się Żydom. W marcu 1942 r. podczas masowych aresztowań w Sandomierzu uniknął obławy, uciekając z seminarium w przebraniu. Ukrywał się w Warszawie i kontynuował pracę w konspiracji. Brał czynny udział w powstaniu warszawskim, sprawując kierownicze funkcje. Po powstaniu ukrywał się w Krakowie. Po wojnie podjął wykłady na Uniwersytecie Poznańskim. Ostrzeżony, że bezpieka gromadzi o nim informacje i że powinien spodziewać się rychłego aresztowania, pod zmienionym nazwiskiem podjął pracę duszpasterską na ziemiach odzyskanych. Został aresztowany w 1947 r. w Jezioranach na Mazurach. Skazano go na karę śmieci, zamienioną przez akt łaski prezydenta Bolesława Bieruta na 15 lat więzienia. W 1955 r. został zwolniony z odbywania kary, do czego z pewnością przyczynił się werbunek na tajnego współpracownika Urzędu Bezpieczeństwa (kontakty z bezpieką utrzymywał do 1987 r.). Po wyjściu z więzienia podjął pracę w seminarium w Sandomierzu i Drohiczynie oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1960 r. związał się z Akademią Teologii Katolickiej w Warszawie. W 1960 r. otrzymał habilitację, a w 1974 r. tytuł profesora zwyczajnego. W latach 1972–1981 był rektorem ATK. Pozostawił po so-

[27] ASD, KPS (1939–1943), ASD, KPS (1943–1952); W. Wójcik, *Ks. Władysław Krawczyk* (*1892–1973*), „Studia Sandomierskie" 3 (1982), s. 450–463; B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 2, *H–Ł*, Sandomierz 2015, s. 151–152; M. Ceglarek, *Kapelani Wojska Polskiego z okresu wojny polsko-sowieckiej 1919–1921*, Warszawa 2021, s. 100, 212, 239–240, 242.

bie bogaty dorobek naukowy w dziedzinie biblistyki. Był związany ze środowiskiem Zakładu dla Ociemniałych w Laskach. Zmarł 8 stycznia 1995 r. w Laskach koło Warszawy i tam został pochowany[28].

Drugim prefektem był ks. Stanisław Legięć, który urodził się 26 listopada 1911 r. w Skierniewicach. Do Seminarium Duchownego w Sandomierzu wstąpił w 1931 r., ukończył je, przyjmując 28 czerwca 1936 r. święcenia kapłańskie z rąk bp. Lorka. Na Uniwersytecie Warszawskim odbył specjalistyczne studia biblistyczne. Przygotowywał się do wyjazdu na studia w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, lecz plany te zniweczył wybuch wojny. W 1942 r. został mianowany profesorem w miejsce ks. Jana Stępnia, który musiał uciekać przed aresztowaniem. Piastował to stanowisko aż do końca życia. Objął również funkcję prefekta. Wykładał przedmioty biblijne. Ks. Legięć starał się wpajać alumnom umiłowanie Pisma Świętego, budził w nich pietyzm do słowa Bożego i pragnął, aby weszło ono w ich życie kleryckie i kapłańskie. Wymagał, aby każdy z nich przeczytał całą Biblię. Od czasu do czasu organizował na korytarzach wystawę biblijną, wykorzystując zbiory biblioteki. W późniejszych latach został mianowany wicerektorem seminarium (1947), którą to funkcję pełnił 10 lat. Był również diecezjalnym dyrektorem misyjnym, wspierając zwłaszcza misje w Afryce i dzieła prowadzone przez służki NMP Niepokalanej w Indiach. Przez 25 lat redagował „Kronikę Diecezji Sandomierskiej", na której łamach publikował wiele własnych artykułów. Brał czynny udział w Diecezjalnej Komisji Liturgicznej. Pracował nieustannie aż do końca życia. W ostatnich latach chorował na raka wątroby. Zmarł 1 czerwca 1982 r. w swoim mieszkaniu w domu kanonickim. Został pochowany na cmentarzu katedralnym w Sandomierzu[29].

Kadra profesorska

Profesorów seminarium mianował biskup diecezjalny. Wykładowcami mogli zostać tylko duchowni posiadający stopień naukowy na uniwersytecie uznanym przez Stolicę Apostolską. W przypadku braku odpowiedniej osoby biskup mógł tymczasowo powołać na stanowisko zastępcę. Obowiązkiem profesorów była praca na polu nauk katolickich, wykładanie pewnej gałęzi wiedzy filozoficznej lub teologicznej, kierowanie ćwiczeniami seminaryjnymi i przyczynianie się do wychowania światłych i cnotliwych kapłanów. Wszyscy z nich podlegali rektorowi, który z kolei

[28] ASD, KPS (1939–1943); J. Krasiński, *Ks. rektor Jan Stępień* (*1910–1995*), KDS 88 (1995), nr 12, s. 454–470; A. Kończak, *In vinculis Christo*, „Studia Sandomierskie" 6 (1990–1996), s. 439–453; J. Mandziuk, *Stępień Jan Piotr*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 9, Warszawa 2006, s. 617–623; B. Stanaszek, *Księża diecezji sandomierskiej więzieni przez władze komunistyczne po II wojnie światowej*, Rzeszów 2008, s. 25–40; B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 4, dz. cyt., s. 83–84.

[29] ASD, KPS (1939–1943); ADS, KPS (1943–1952); J. Krasiński, *Śp. Ks. Stanisław Legięć*, KDS 76 (1983), nr 9–10, s. 233–235; W. Wójcik, *Ks. Stanisław Legięć* (*1911–1982*), „Studia Sandomierskie" 4 (1984), s. 343–356; B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny…*, t. 2, dz. cyt., s. 199–200.

podlegał biskupowi. Razem stanowili radę pedagogiczną. W latach 1939–1945 w seminarium posługiwało 12 profesorów[30].

Ks. Adam Szymański przez długie lata wykładał wiele przedmiotów filozoficznych i teologicznych, metodologię, nauki społeczne, patrologię i język francuski[31]. W latach II wojny światowej nauczał teologii pastoralnej, historii filozofii i wstępu do filozofii. Chciał prowadzić taki zakres przedmiotów, aby mieć zajęcia na wszystkich kursach i w ten sposób móc oddziaływać na cały alumnat. Bardzo starannie przygotowywał się do wykładów i korzystał z własnych skryptów. Mówił jasno i zrozumiale, lecz bez polotu i dość monotonnie, rzadko gestykulował. Miał charakterystyczny głos: nieco podniesiony, jakby uroczysty. Przesadnie akcentował niektóre wyrazy i lubił stosować w mowie składnię łacińską, przesuwając orzeczenie na koniec zdania. Wplatał w treść wykładów przysłowia i porównania pomagające zrozumieć treść wykładu lub różne dygresje odnoszące się do aktualnych tematów i wydarzeń. Jako profesor pracował w latach 1907–1913 oraz 1918–1954[32].

Ks. Władysław Krawczyk wykładał homiletykę (wymowę kościelną), technikę wymowy, ekonomię społeczną, metodykę pracy społecznej, katechetykę teoretyczną i praktyczną oraz pedagogikę wraz z dydaktyką. Na zajęcia przynosił odpowiedni podręcznik i własne skrypty. Podawał też literaturę przedmiotu. Starannie przygotowywał się do wykładu i logicznie układał tok prelekcji. Mówił jednym tonem, językiem poprawnym i płynnym, czasem zbliżonym do potocznego. Lubił wtrącać wyraz „prawda". Klerykom trudno było odróżnić treści ważne od mniej istotnych. Nie było problemów z zaliczeniem materiału, jeśli korzystało się z podręcznika i notatek. Niewielu kleryków posiadało wówczas podręczniki, większość notowała więc treść wykładów. Ks. Krawczyk nie był wymagający podczas egzaminów oraz kolokwiów i nie stawiał zwykle ocen negatywnych, gdyż miał świadomość, że jego przedmioty mają charakter pomocniczy. Zajęcia z katechetyki kończyły się przeprowadzeniem katechezy, najpierw próbnej przed profesorem i kolegami kursowymi, a później w jednej z klas miejscowej szkoły. Ks. Krawczyk pomagał zwykle przy układaniu planu i korygował konspekt katechezy. W podobny sposób wyglądały ćwiczenia homiletyczne, począwszy od pierwszego kursu. Na początku klerycy głosili proste nauki podczas posiłków. Kurs czwarty głosił kazania w kościele seminaryjnym lub w jednym z innych kościołów Sandomierza. Ks. Krawczyk wysłuchiwał wcześniej próbnego kazania w pustym kościele i zgłaszał konieczne uwagi. Przy każdej okazji

[30] ADS, KDwS, sygn. U-5, k. 310; F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne…*, t. 2, dz. cyt., s. 495–496.

[31] W związku z corocznymi zmianami podano przedmioty wykładane przez wszystkie wymienione osoby w 1939 r. lub w pierwszym roku pracy. Co roku zmieniała się również liczba godzin.

[32] ADS, KDwS, sygn. FS-206; ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952); W. Wójcik, *Ks. Adam Szymański…*, art. cyt., s. 311–338; S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne…*, dz. cyt., s. 251–254.

wpajał uczniom poczucie odpowiedzialności za głoszone słowo Boże. Ks. Krawczyk uczył kleryków w latach 1931–1973[33].

Pierwszy prefekt, ks. Jan Stępień, w latach wojny wykładał egzegezę Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu, archeologię biblijną, introdukcję ogólną do ksiąg biblijnych i język hebrajski. Po ks. Józefie Stępniu objął również posługę prefekta. Przez krótki czas po zwolnieniu z więzienia wrócił z wykładami do seminarium, lecz władze komunistyczne nie udzieliły mu pozwolenia na działalność dydaktyczną. Pracował jak profesor na sandomierskiej uczelni w krótkim okresie od 1939 do 1942 r.[34]

Drugi prefekt, ks. Stanisław Legięć, przejął zajęcia po ks. Janie Stępniu. Wykładał następujące przedmioty: egzegezę Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu, archeologię biblijną i introdukcję ogólną do ksiąg biblijnych, pozostałych zaś powiązanych przedmiotów nie mógł prowadzić z powodu braku młodszych roczników. Z czasem wraz z ubywaniem kleryków liczba godzin dydaktycznych malała. Pełny wymiar godzin prefekt mógł osiągnąć dopiero kilka lat po zakończeniu wojny, po skompletowaniu wszystkich roczników. Cieszył się opinią dobrego wykładowcy. Zawsze korzystał z autorskiego skryptu, który w późniejszych latach udostępnił klerykom. Powtarzał sformułowania i definicje. Czasem przytaczał dowcipy. Po przerobieniu większej partii materiału przeprowadzał kolokwium, a także pracę klauzurową na koniec semestru. Zwykle chwalił najzdolniejszych uczniów. Miał bardzo głęboką wadę wzroku, co na wykładach i podczas kolokwiów klerycy bezwzględnie wykorzystywali na swoją korzyść. W czasie egzaminów był wymagający, a w ocenianiu sprawiedliwy, czasami dochodziło do zgrzytów wobec słabszych słuchaczy. Wtedy najczęściej przychodził im z pomocą rektor ks. Szymański. Pełnił obowiązki profesora seminaryjnego w latach 1942–1982[35].

Najstarszym wykładowcą był ks. Andrzej Wyrzykowski, który urodził się 24 listopada 1879 r. w Krakówce pod Sandomierzem. Ukończył Seminarium Duchowne w Sandomierzu i został wysłany na dalsze studia na Akademii Duchownej w Petersburgu. Tam 25 marca 1906 r. otrzymał święcenia kapłańskie z rąk bp. Gaspara Cyrtowta, sufragana żmudzkiego. Rok później ukończył studia z tytułem magistra teologii i został mianowany profesorem seminarium w Sandomierzu. Wykładał historię Kościoła, historię sztuki kościelnej i patrologię. Opiekował się również biblioteką seminaryjną, w której podjął się zadania katalogowania zbiorów. Prowadził zajęcia, chodząc po sali, przystając tylko wtedy, gdy zadawał pytania. Nigdy nie wykładał z katedry. Głos miał silny i przyjemny. Wykład miał zwykle formę pogadanki, często przeplatanej osobistymi refleksjami. Łączył dwie różne cechy: opowiadał bardzo

[33] ASD, KPS (1939–1943), ASD, KPS (1943–1952); W. Wójcik, *Ks. Władysław Krawczyk…*, art. cyt., s. 452, 455–457.

[34] ADS, KDwS, sygn. FS-120; ASD, KPS (1939–1943); B. Stanaszek, *Księża diecezji sandomierskiej…*, dz. cyt., s. 38.

[35] ADS, sygn. FL-20; ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952); W. Wójcik, *Ks. Stanisław Legięć…*, art. cyt., s. 343–356.

ciekawie, ale jednocześnie chaotycznie, bez planu. Przeżywał osobiście i emocjonalnie wydarzenia historyczne. Czasem opowiadał anegdoty o postaciach historycznych, przy czym śmiał się w charakterystyczny sposób. Miał pogodne usposobienie, był bardzo serdeczny i towarzyski, nigdy nie okazywał gniewu. Klerycy lubili i szanowali ks. Wyrzykowskiego, ale nie był ich przedmiotem podziwu. Przezywali go skrótowo „Wyrzyk" i wykorzystywali jego przychylne usposobienie. Na sesjach profesorskich rzadko zabierał głos, a jeżeli już, to z reguły w obronie kleryka. Był sędzią Trybunału Biskupiego, a w latach 1945–1951 jego oficjałem. Pełnił również funkcje kurialne. W 1942 r. został tymczasowo aresztowany przez Gestapo. W ostatnich latach życia chorował na serce. Zmarł w Sandomierzu 4 listopada 1955 r. w wyniku zawału. Został pochowany na cmentarzu parafialnym św. Pawła w Sandomierzu. Pracował jako profesor od 1907 r. aż do śmierci[36].

Jeszcze przed wybuchem I wojny światowej wykłady rozpoczął ks. Edward Górski, który urodził się 11 lipca 1888 r. w Radomiu. Wstąpił do Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 1903 r. Został wysłany na studia specjalistyczne na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, uzyskując tytuł doktora teologii. W bazylice laterańskiej 23 marca 1910 r. przyjął święcenia kapłańskie. W 1912 r. został mianowany profesorem sandomierskiego seminarium oraz prefektem, a później wicerektorem. W latach II wojny światowej nauczał liturgii teoretycznej i ceremonii kościelnych. W pozostałych latach wykładał również nauki biblijne. Zajęcia prowadził monotonnie, bez polotu, nie potrafił wzbudzić zainteresowania. Mówił powoli, jakby przez nos, co klerycy parodiowali. Nie przygotowywał się zbyt solidnie do wykładów. Od 1932 r. przeszedł do pracy w kurii, co stanowiło jego główne zajęcie. W 1952 r. został wikariuszem generalnym i pozostał nim aż do 1961 r. W tym czasie pełnił również funkcję rektora katedry. Zmarł w Sandomierzu 12 marca 1973 r. po ciężkiej chorobie, tuż przed peregrynacją do katedry obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej. Został pochowany w Radomiu, w grobie rodzinnym. Pracował w seminarium w latach 1912–1964[37].

Prawie 20-letnim stażem profesorskim mógł się wykazać ks. Franciszek Jop, który urodził się 8 października 1897 r. w Starej Słupi. Wstąpił do Seminarium Du-

[36] ADS, KDwS, sygn. 105; ASD, KPS (1939–1943), ASD, KPS (1943–1952); BDS, ZR, sygn. 2116/1, k. 65–67; BDS, ZR, sygn. 2116/2, k. 87–90; *Ks. Prałat Andrzej Wyrzykowski*, KDS 48 (1955), nr 6, s. 140–142; W. Wójcik, *Ks. Andrzej Wyrzykowski* (*1879–1955*), „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 2 (1960), z. 1–2, s. 298–302; B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 4, dz. cyt., s. 250–251; P. Matusak, *Wojna i okupacja*, w: *Dzieje Sandomierza*, dz. cyt., s. 168. Więcej na temat ks. Andrzeja Wyrzykowskiego: zob. F. Sidor, *Życie i działalność ks. Andrzeja Edmunda Wyrzykowskiego* (*1879–1955*), Lublin–Sandomierz 2019, mps w Bibliotece Diecezji Sandomierskiej.

[37] ADS, KDwS, FG-76; ASD, KPS (1939–1943); ADS, KPS (1943–1952); N., *Śp. Ks. Edward Górski*, KDS 66 (1973), nr 9, s. 215–216; A. Kończak, *Górski Edward*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 247–250; BDS, ZR, sygn. 2116/1, k. 56; S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne…*, dz. cyt., s. 271.

chownego w Sandomierzu w 1914 r. Przyjął święcenia kapłańskie 29 sierpnia 1920 r. w katedrze sandomierskiej z rąk bp. Mariana Ryksa. Jeszcze w 1919 r. został wysłany na dalsze studia z zakresu prawa kanonicznego do Rzymu, na Uniwersytet Gregoriański. W 1922 r. uzyskał doktorat i jeszcze tego samego roku został profesorem Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Wykładał prawo kanoniczne, w różnych latach prowadził również zajęcia z prawa świeckiego, kwestii społecznych, liturgii teoretycznej i praktycznej oraz ceremonii kościelnych. Po wprowadzeniu kursu szóstego objął również wykłady z kościelnego prawa publicznego. Prawo kanoniczne aż do 1936 r. wykładał po łacinie, potem przeszedł na język polski. Mówił z pamięci, dość szybko, przyciszonym głosem. Dodawał zawsze najnowsze przepisy Stolicy Apostolskiej oraz normy synodalne. Przekazywał też powiązane z tematem przepisy państwowe. Wykład bogato ilustrował przykładami. Wnikał w szczegóły praktyczne i odnosił się do pracy duszpasterskiej. Czasem opowiadał jakieś dowcipy. Pozwalał klerykom podczas wykładu zadawać swobodne pytania. Każde zajęcia rozpoczynał od zadawania symbolicznych pytań z przerobionego materiału. Z kolei na egzaminach był wymagający i stawiał sprawiedliwe oceny. Przez pytania pomocnicze starał się naprowadzić alumna na właściwą odpowiedź. Z funkcji wykładowcy został zwolniony już po konsekracji biskupiej w 1947 r. Pełnił również funkcję spowiednika zwyczajnego alumnów. W 1925 r. otrzymał nominację na stanowisko kanclerza kurii diecezjalnej, które pełnił do 1946 r. Po wybuchu II wojny światowej znalazł się na liście kapłanów upoważnionych do zarządu diecezją w okolicznościach uniemożliwiających rządy biskupa. Pracował również w Sądzie Biskupim oraz był redaktorem „Kroniki Diecezji Sandomierskiej". Angażował się w wiele dzieł diecezjalnych. W 1942 r. został tymczasowo aresztowany przez Gestapo. Po śmierci bp. Piotra Kubickiego, już po zakończeniu działań wojennych, w 1944 r. bp Lorek rozpoczął starania o mianowanie nowego sufragana dla diecezji. Ks. Jop został mianowany biskupem 24 października 1945 r., konsekrowany zaś 19 maja 1946 r. przez bp. Lorka. Włączył się aktywnie w obowiązki wobec diecezji. W 1952 r. został mianowany wikariuszem kapitulnym w Krakowie, a w 1956 r. został *de facto* biskupem opolskim. Brał udział w pracach Soboru Watykańskiego II. Zmarł w wyniku choroby 24 września 1972 r. w Opolu i został pochowany w kryptach katedry opolskiej. Pracował jako profesor seminaryjny w latach 1922–1946[38].

Wieloletni staż w pracy dydaktycznej miał też ks. Michał Łagocki, który urodził się 23 września 1899 r. w Darominie. W 1920 r. wstąpił do sandomierskiego seminarium. Trzydziestego pierwszego maja 1925 r. został wyświęcony w Sandomierzu przez bp. Kubickiego. Wysłano go na dalsze studia na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, gdzie po pięciu latach uzyskał doktorat z teologii i filozofii. Po

[38] ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952); W. Wójcik, *Działalność biskupa Franciszka Jopa w Sandomierzu*, KDS 70 (1977), nr 7–8, s. 161–170; T. Moskal, *Ks. Franciszek Jop* (*1897–1976*). *Biskup pomocniczy w Sandomierzu*, „Studia Sandomierskie" 25 (2018), s. 67–81; *Biskup Franciszek Jop* (*1897–1976*). *Wspomnienia w 40. rocznicę śmierci*, red. H.J. Sobeczko, Opole 2016; P. Matusak, *Wojna i okupacja…*, art. cyt., s. 168.

powrocie do Sandomierza otrzymał stanowisko profesora w seminarium. Wykładał teologię dogmatyczną, teologię moralną i etykę, a w innych latach również teologię dogmatyczną fundamentalną. Ponadto w latach 1931–1934 był ojcem duchownym kleryków. Poza pracą w seminarium zajmował się innymi funkcjami. Był sekretarzem diecezjalnym do spraw misyjnych, współpracował w redagowaniu prasy diecezjalnej i pełnił funkcję cenzora książek religijnych. Zmarł nagle 19 lipca 1947 r. w Sandomierzu. Pełnił posługę profesora w latach 1930–1947[39].

Długoletnim profesorem seminarium był również ks. Julian Jarzyna, który urodził się 31 grudnia 1901 r. w Winnicy koło Połańca. Brał udział w wojnie polsko-bolszewickiej, po niej w 1922 r. wstąpił do seminarium w Sandomierzu. Święcenia kapłańskie przyjął 29 maja 1926 r. z rąk bp. Ryksa. Po święceniach studiował filologię klasyczną na Uniwersytecie Jagiellońskim, którą ukończył w 1931 r. z tytułem magistra. W tym też roku został mianowany profesorem Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Wykładał język łaciński i grecki. Z powodu swojego charakteru nie miał jednak cierpliwości do systematycznego i konsekwentnego przekazywania wiedzy. Jego słuchacze cenili go jednak za dużą wiedzę i dobre serce. Pełnił również funkcję spowiednika alumnów i deputata do spraw gospodarczych. Poza pracą w seminarium był kapelanem II Pułku Piechoty Legionów oraz ZHP, pracował w Sądzie Biskupim w Sandomierzu. W czasie II wojny światowej zaangażował się w tajne nauczanie oraz współpracował z podziemiem. Szesnastego marca 1942 r. uciekł z niemieckiej obławy i pod zmienionym nazwiskiem ukrywał się w Ostrowsku koło Nowego Targu. W 1945 r. podjął pracę w Toruniu jako kapelan wojskowy. Wrócił do Sandomierza w 1947 r. W późniejszych latach został proboszczem parafii św. Pawła w Sandomierzu. Zrezygnował wówczas z prowadzenia wykładów w seminarium. Zmarł 18 grudnia 1978 r. w Połańcu i tam został pochowany. Był profesorem w latach 1931–1957[40].

Do najwybitniejszych wykładowców należał ks. Wincenty Granat. Późniejszy błogosławiony urodził się 1 kwietnia 1900 r. w Ćmielowie. Wstąpił do Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 1918 r., a następnie kontynuował studia na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, które ukończył w 1928 r. z doktoratem z teologii i filozofii. Święcenia kapłańskie przyjął 24 sierpnia 1924 r. w Sandomierzu z rąk bp. Ryksa. W 1933 r. został profesorem seminarium sandomierskiego. Wykładał teologię dogmatyczną i nauki filozoficzne: logikę, kryteriologię, kosmologię, psychologię, ontologię i teodyceę. Na zajęciach korzystał z podręczników i oczekiwał ich znajomości od kleryków. Starał się dorzucać od siebie rzeczy nowe. Argumenty

[39] ADS, KDwS, sygn. FŁ-1; ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952); R. Nowakowski, *Kapłani, których nekrologi nie znalazły się na łamach „Kroniki"*, KDS 103 (2010), nr 9–10, s. 721–722; B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny…*, t. 2, dz. cyt., s. 216–217.

[40] ADS, KDwS, sygn. FJ-42; ASD, KPS (1939–1943); W. Wójcik, *Śp. Ks. Julian Jarzyna*, KDS 72 (1979), nr 7–8, s. 185–192; B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny…*, t. 2, dz. cyt., s. 39.

teologiczne zawsze popierał Pismem Świętym w językach oryginalnych. Często naświetlał problemy od strony nauk przyrodniczych. Przynosił czasem inne materiały naukowe albo pisma popularne. Zawsze odnosił się do aktualnych prądów światowych i teorii filozoficznych, wiązał je też z życiem społecznym i religijnym. Miał zwyczaj odpytywać wyrywkowo z wiadomości z poprzednich wykładów. Ks. Granat imponował klerykom charakterem: bywał opanowany i uśmiechnięty, nawet mimo braku przygotowania ze strony kleryka. Odznaczał się szacunkiem i życzliwością do każdego słuchacza. Potrafił wiązać największe dogmaty z życiem. Obok funkcji profesora był również ojcem duchownym w niższym seminarium duchownym. W okresie okupacji uczestniczył w tajnym nauczaniu. W 1952 r. związał się z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, gdzie zaczął wykładać teologię dogmatyczną. Był również dyrektorem konwiktu księży studentów. W latach 1965–1970 objął stanowisko rektora tej uczelni. Po osiągnięciu wieku emerytalnego zrezygnował z tej funkcji, a po paru latach wrócił do Sandomierza, cały czas prowadząc działalność naukową. Był członkiem Rady Naukowej Episkopatu Polski. Zmarł w Sandomierzu 11 grudnia 1979 r. i został pochowany na cmentarzu katedralnym. W 1995 r. rozpoczął się jego proces beatyfikacyjny. Był profesorem w latach 1933–1958[41].

Jeszcze przed II wojną światową pracę w seminarium rozpoczął ks. Tadeusz Miazga, który urodził się 3 października 1906 r. we Frampolu w diecezji lubelskiej. W 1926 r. wstąpił do niższego seminarium duchownego w Sandomierzu, potem zaś kontynuował naukę w seminarium. Święcenia przyjął 4 czerwca 1933 r. z rąk bp. Jasińskiego. Podjął dalsze studia w Państwowym Konserwatorium Muzycznym w Warszawie, które zakończył w 1937 r. W tym też roku podjął w seminarium wykłady ze śpiewu kościelnego. W 1942 r. został aresztowany przez Niemców, a po dwóch tygodniach wypuszczony na wolność. W tym samym roku poprosił o zwolnienie z obowiązków profesora seminarium, na co bp Lorek wyraził zgodę. Po wojnie kontynuował studia muzyczne na Uniwersytecie Poznańskim oraz na Uniwersytecie Jagiellońskim. Później podjął wykłady w seminarium w Lublinie oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Zmarł 21 września 1988 r. w Radomiu, pochowany zaś został we Frampolu. Jako profesor pracował w latach 1937–1942[42].

[41] ADS, KDwS, sygn. FG-91; ASD, KPS (1939–1943); ADS, KPS (1943–1952); B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX-XX w.*, t. 1, *A–G*, Sandomierz 2014, s. 273–283; S. Sygnet, *Biogram*, „Studia Sandomierskie" 2 (1981), s. 7–9; H.I. Szumił, *Kalendarium życia i działalności*, „Studia Sandomierskie" 2 (1981), s. 10–21; H.I. Szumił, *Profesor i mistrz. Sługa Boży ks. Wincenty Granat*, Lublin 2017; H.I. Szumił, *Oddany Ojczyźnie. Sługa Boży ks. Wincenty Granat*, Sandomierz 2020.

[42] ADS, KDwS, sygn. FM-79; ASD, KPS (1939–1943); J. Bisztyga, *Ks. Tadeusz Miazga. Szkic biograficzny*, „Studia Sandomierskie" 8 (2001), s. 37–52; S. Makarewicz, *Śp. Tadeusz Miazga*, KDS 82 (1989), nr 11–12, s. 276–279; B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 3, *M–R*, Sandomierz 2017, s. 52–53.

Już w czasie trwania II wojny światowej pracę w sandomierskim seminarium podjął ks. Wendelin Świerczek CM, który urodził się 16 stycznia 1888 r. w Żytniej koło Rybnika. Wstąpił do Zgromadzenia Księży Misjonarzy w Krakowie. Śluby złożył 8 września 1908 r. Ukończył studia filozoficzno-teologiczne i 22 czerwca 1913 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk bp. Sapiehy. Brał czynny udział w II powstaniu śląskim jako referent oświatowy. Później odbył studia muzykologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim. Objął stanowisko wykładowcy w seminarium misjonarskim w Krakowie oraz w diecezjalnym seminarium częstochowskim i tarnowskim. Po wybuchu II wojny światowej pracował w Tarnowie. W 1942 r. bp Lorek zaprosił go do pracy w seminarium w Sandomierzu. Wykładał tu śpiew aż do powrotu do Krakowa w 1968 r. W Sandomierzu prowadził również chór katedralny. Odnalazł i opracował do druku kancjonały benedyktynek sandomierskich. Zmarł w Krakowie 12 sierpnia 1974 r. i został pochowany na cmentarzu Rakowieckim. Był profesorem w latach 1942–1968[43].

Na liście profesorów Wyższego Seminarium Duchownego figurowali również ojcowie duchowni. Pierwszym z nich był ks. Piotr Gołębiowski, który urodził się 10 czerwca 1902 r. w Jedlińsku. Ukończył sandomierskie seminarium jako wyróżniający się kleryk, następnie w 1923 r. został wysłany na studia filozoficzne i teologiczne na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, które ukończył w 1928 r. z najwyższą oceną *summa cum laude*. Święcenia kapłańskie przyjął 12 października 1924 r. z rąk bp. Kubickiego. Po powrocie ze studiów został wikariuszem w parafii katedralnej, a rok później, w 1929 r., otrzymał nominację na profesora seminarium, obejmując wykłady z apologetyki i teologii moralnej. W 1930 r. dotychczasowy ojciec duchowny, ks. Grzegorz Janiewski CM, został niespodziewanie odwołany do Krakowa przez wizytatora księży misjonarzy. Mimo zabiegów wikariusza kapitulnego diecezji bp. Kubickiego, decyzja nie została odwołana. Zdecydowano wtedy, aby stanowisko objął ks. Gołębiowski. Dotychczasowe przedmioty przejął ks. Łagocki, a nowy kierownik duchowy alumnów, oprócz pouczania, prowadzenia konferencji ascetycznych, spowiadania i innych obowiązków ojca duchownego, zaczął wykładać teologię ascetyczną i mistyczną oraz liturgię praktyczną. W 1941 r. przeżył załamanie nerwowe. Wysłano go na wypoczynek, a później na jego prośbę w marcu tegoż roku zwolniono z funkcji sprawowanych w seminarium. Później mianowano go proboszczem w Baćkowicach. W 1957 r. przyjął sakrę biskupią i został biskupem pomocniczym diecezji sandomierskiej ze stolicą tytularną Panium. Po śmierci bp. Lorka papież Paweł VI mianował go administratorem apostolskim diecezji, którą kierował aż do śmierci 2 listopada 1980 r. w Na-

[43] L. Sieńko, *Przemówienie na pogrzebie ks. prof. Wendelina Świerczka CM w Krakowie 15 VIII 1974*, KDS 67 (1974), nr 9–10, s. 235–240; M. Szymanowicz, *Leksykon muzyków kościelnych diecezji sandomierskiej 1818–1992* [w przygotowaniu]; B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny…*, t. 4, dz. cyt., s. 155–156.

łęczowie. Został pochowany w podziemiach katedry sandomierskiej. Profesorem w seminarium był w latach 1929–1941[44].

Miejsce ks. Gołębiowskiego na stanowisku ojca duchownego zajął ks. Jan Sinka CM, który urodził się 16 czerwca 1892 r. w Kryrach na Śląsku, w zaborze pruskim. Wstąpił w 1910 r. do Zgromadzenia Księży Misjonarzy, a 1 listopada 1912 r. złożył śluby wieczyste. Po powołaniu do armii niemieckiej w 1914 r. pełnił w randze podoficera różne obowiązki w wojskowej służbie zdrowia. Po demobilizacji kontynuował przerwaną drogę do kapłaństwa i rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne. Święcenia kapłańskie przyjął 17 kwietnia 1921 r. z rąk bp. Sapiehy. Pracował najczęściej przy wychowaniu kandydatów do kapłaństwa. Najpierw posługiwał w tzw. Małym Seminarium Księży Misjonarzy. W kolejnych zaś latach w małym seminarium w Wilnie, w małym seminarium w Bydgoszczy, w seminarium misjonarzy w Krakowie na Kleparzu, w Śląskim Seminarium Duchownym w Krakowie, a w końcu w konwikcie księży studentów na Uniwersytecie Warszawskim. W 1941 r. objął wakat w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu po ks. Gołębiowskim. Był ojcem duchownym, jak też wykładowcą teologii ascetycznej i mistycznej oraz liturgii praktycznej. W Sandomierzu pozostał aż do 1954 r., kiedy powrócił do krakowskiego seminarium misjonarzy. Zmarł w 1981 r.[45]

Członkowie zarządu i profesorowie spotykali się na tzw. radach pedagogicznych. Przewodniczącym takiej rady był rektor, sekretarzem zaś wicerektor. Chociaż figurował na liście profesorów, ojciec duchowny nie brał udziału w posiedzeniach, bardzo ściśle bowiem przestrzegano rozdziału forum wewnętrznego od forum zewnętrznego. Ojciec duchowny słuchał spowiedzi alumnów i był powiernikiem problemów ich życia wewnętrznego. Klerycy nie mieli pod tym względem żadnych wątpliwości i darzyli go pełnym zaufaniem. Działania rady obejmowały sprawy wykształcenia i wychowania. Układała ona programy wychowania i nauczania, podejmowała decyzje o przyjmowania i usuwaniu wychowanków, weryfikowała ich postępy naukowe i moralne, wydawała dyplomy ukończenia seminarium. Ponadto ustalała regulaminy dla poszczególnych działów w seminarium, decydowała o dopuszczeniu do święceń oraz rozpatrywała wszelkie sprawy wnoszone na posiedzeniu. Uchwały podejmowano zwykłą większością głosów, a w przypadku dopuszczenia do święceń większością trzech czwartych głosów. Uchwały stawały się prawomocne po zatwierdzeniu przez biskupa. Wyniki obrad przedstawiał rektor lub wicerektor

[44] W. Wójcik, *Ks. Piotr Gołębiowski – ojcem duchownym w seminarium sandomierskim*, „Studia Sandomierskie" 3 (1982), s. 47–55; J. Banaśkiewicz, *Bp Piotr Gołębiowski*, Sandomierz 1989; S. Makarewicz, *Sługa Boży biskup Piotr Gołębiowski* (*1902–1980*), Sandomierz 2000; B. Stanaszek, *„Wrogo ustosunkowany do naszego państwa". Biskup Piotr Gołębiowski w dokumentach komunistycznej bezpieki i władz wyznaniowych*, Sandomierz 2006; S. Kowalik, *Eksperyment. Władze PRL wobec biskupa Piotra Gołębiowskiego*, Radom 2006.

[45] T. Sinka, *Ksiądz Jan Sinka CM* (*1892–1981*), „Studia Sandomierskie" 4 (1983–1984), s. 468–477.

w porozumieniu z rektorem. Do zadań rektora należało wykonywanie powziętych uchwał. Uczestników obowiązywał tajemnica przebiegu i treści obrad. Posiedzenia według statutu miały się odbywać co miesiąc, a w razie potrzeby częściej[46].

W latach akademickich 1939/1940–1944/1945 odbyło się 19 udokumentowanych spotkań rady pedagogicznej, zaprotokołowanych w dwóch księgach (zob. Aneks 1). Najmniej zebrań zorganizowano w roku akademickim 1940/1941 – tylko jedno. W roku 1942/1943 odbyły się dwa spotkania, a w pozostałych latach po cztery. Początkowo protokoły sporządzał rektora, ks. Adam Szymański, a następnie ks. Stanisław Legięć. Redagowano je już po spotkaniu, odczytywano zaś podczas kolejnego; zwykle wszyscy obecni profesorowie popisywali się wtedy pod protokołem. Najwięcej tematów (18) podjęto podczas narady z 9 września 1941 r., najmniej z kolei (dwa) podczas obrad z 10 listopada 1943 r. Na wszystkich zebraniach byli obecni: Adam Szymański, Władysław Krawczyk, Michał Łagocki i Wincenty Granat. Najrzadziej w spotkaniach brał udział ks. Wendelin Świerczek – tylko sześć razy. Najmniej liczne spotkanie odbyło się 14 grudnia 1944 r., kiedy to obecnych było siedmiu uczestników, najliczniejsze zaś spotkania zgromadziły 12 uczestników (5 grudnia 1939 r., 28 marca 1940 r., 9 września 1940 r., 6 lutego 1942 r.)[47].

Siostry zakonne i pracownicy świeccy

Oprócz zarządu i profesorów, którzy czuwali na formacją alumnów, w seminarium pracowały osoby pełniące różne posługi, które swoją pracą utrzymywały cały kompleks. Zabudowania seminaryjne i ogród wymagały ogromnego nakładu pracy. Równie ważną kwestią było wyżywienie. Zajmowały się tym zarówno osoby świeckie, jak i siostry zakonne. Siostry służki były obecne w diecezji sandomierskiej już od samego początku istnienia Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej, gdy w 1905 r. powstała prowincja sandomierska tegoż zgromadzenia. Siostry mieszkały wówczas w domach przy ulicy Mariackiej, przy której mieściło się również seminarium. Wtedy zaczęły się pierwsze, jeszcze nieformalne posługi sióstr dla uczelni. W 1908 r. wspólną decyzją rektora ks. Kubickiego i bp. Zwierowicza pierwsze trzy siostry podjęły pracę w kuchni, zastępując częściowo dotychczasową służbę świecką. Z czasem liczba sióstr i podejmowanych przez nie dzieł zaczęła wzrastać. Siostry pracę tę widziały jako służbę swojego zgromadzenia na rzecz Kościoła[48].

[46] ADS, KDwS, sygn. U-5, k. 310–311; W. Wójcik, *Ks. Piotr Gołębiowski…*, art. cyt., s. 52.

[47] ASD, KPS (1939–1943); ASD, Księga protokołów (1944–1952).

[48] Archiwum Sióstr Służek NMPN przy Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu [dalej: ASS], Kronika Domu Sióstr Służek NMPN pod wezwaniem św. Michała Archanioła [dalej: KSN], k. 3; A. Szylar, P. Tylec, *Osobliwości kuchni…*, dz. cyt., s. 177–179; M. Grunt, *100-lecie domu Zgromadzenia Sióstr Służek NMPN przy Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu*, „Biuletyn Zgromadzenia Sióstr Służek NMP Niepokalanej" 40 (2008), s. 57–63.

W przededniu II wojny światowej siostry wykonywały następujące zajęcia: prowadziły chlewnię, oborę i kurnik, uprawiały pole i ogród z „ciepłownią", posługiwały w piekarni, kuchni i pralni. W chlewni było ok. 60 świń, którymi zajmowały się dwie siostry. Była to ciężka praca, więc wśród opiekunek często następowały zmiany. Z kolei w oborze było ok. 30 krów. Zajmowała się nimi jedna służka, a przy samym dojeniu pomagały jeszcze dwie inne. Zatrudniony był również starszy służący świecki, który wyrzucał obornik i prowadził krowy na pastwisko nad Wisłą. W kurniku hodowano dużą ilość drobiu: było w nim ok. 300 kur, 80 indyków, 15 kaczek, 30 perliczek, siedem gęsi i 11 pawi. Opiekowała się nimi jedna siostra. Do gotowania paszy używała kuchni polowej, zostawionej przez polskich żołnierzy we wrześniu 1939 r. Do ogrodu seminaryjnego przylegało 12-morgowe pole. Jedna z sióstr doglądała pracujących na nim robotników. W ogrodzie służki hodowały kwiaty i drzewa owocowe. Stały tam dwie cieplarnie, w których hodowano warzywa. Rosły w nich również kwiaty, które czasami sprzedawano. W sezonie pracowały przy roślinach dwie siostry i trzy probantki, a także świeccy. Członkinie zgromadzenia pracujące w ogrodzie pomagały również na polu. Z mięsa, mleka i jaj oraz płodów ziemi korzystano w kuchni seminaryjnej, gdzie przygotowywano posiłki dla wszystkich osób w seminarium: profesorów, kleryków, sióstr i pracowników. Oddzielna kucharka zajmowała się posiłkami dla profesorów i zarządzała całą kuchnią, druga zaś przygotowywała posiłki dla kleryków. Łącznie było sześć kucharek. Jedna z sióstr obsługiwała windę. Siostry pracujące w kuchni wyrabiały również wędliny. Dwie z nich co drugi dzień piekły chleb. Trwało to aż do końca wojny, kiedy zatrudniono dwóch dochodzących piekarzy zawodowych. Pralnia znajdowała się przy oborze. Pranie odbywało się co dwa tygodnie: prano tylko rzeczy osobiste sióstr i bieliznę gościnną. Później ubrania prasowano i maglowano[49].

Siostry mieszkały w kilku miejscach: siedem spało w budynku seminarium, w suterynach i na poziomie przy kuchni, 10 mieszkało w murowanym budynku obok cieplarni, który był chłodny i wilgotny. Członkinie zgromadzenia mieszkały jeszcze w jednej izbie przy wejściu na podwórko od strony ulicy Żeromskiego. Na początku wojny zajęły również dwa pokoiki obok drukarni, tak że trzy mieszkające tam siostry „jakby strzegły" jej inwentarza. Codziennie uczestniczyły we Mszy Świętej we własnej kaplicy położonej obok kuchni. Dzień zaczynały od pobudki o piątej rano, a kończyły modlitwami o dziewiątej wieczorem. Jako wynagrodzenie za pracę pobierały symboliczną pensję[50].

W 1939 r. stan osobowy służek w domu przy Seminarium Duchownym w Sandomierzu był następujący: Agnieszka Grzesiewicz (przełożona), Józefa Serwan (zastępczyni, praczka, zakrystianka), Maria Gordian (ekonomka), Maria Trzaska (ogrodniczka), Maria Mazur (obsługa windy), Katarzyna Klimczak (kurnik), Katarzyna Gałka (chlewnia), Florentyna Cieślak (piekarka), Ewa Kwiecień (kucharka kleryków), Jakubina Węska (kucharka), Józefa Ryciak (kucharka profesorów), Bronisława Mruk (ogrodniczka), Genowefa Rej (kucharka), Maria Żyła, Katarzyna Woźniak (obora) i pięć probantek[51].

[49] ASS, KSN, k. 6–10.

[50] ASS, KSN, k. 13–14.

W czasie okupacji Niemcy zajęli część budynków seminaryjnych na własne potrzeby, tj. dla około 100 osób, m.in. kuchnię i jadalnie. Dlatego posiłki dla profesorów i kleryków przygotowywano i podawano w pokoju gościnnym przy głównym wejściu do seminarium. Siostry i pracownicy świeccy mieli kuchnię i jadalnię w pralni obok obory. Czasami kucharz niemiecki prosił o pomoc w przygotowaniu posiłków siostrę pracującą w kuchni, za co odwdzięczał się produktami żywnościowymi dla kuchni profesorskiej. W czasie okupacji siostry musiały pracować więcej i ciężej, ponieważ ogólna zawierucha wojenna powodowała konieczność pomocy wszelkiego rodzaju potrzebującym i uchodźcom, zwłaszcza podczas działań wojennych w 1939 i 1944 r. Taka wyjątkowa sytuacja wymagała pomocy chorym i rannym, w czasie gdy ewakuowano do gmachu seminaryjnego Szpital Ducha Świętego. Często pomocna była znajomość języka niemieckiego s. Katarzyny Klimczak. Z kolei s. Helena Łaboda umożliwiła ucieczkę z obławy Gestapo ks. Janowi Stępniowi, przebierając go w strój zakonnicy i wyprowadzając z seminarium do domu prowincjalnego[52]. W lipcu 1944 r. do Sandomierza weszły oddziały radzieckie. Seminarium na swoją siedzibę w miejsce Niemców zajęła Milicja Obywatelska oraz Kielecki Urząd Wojewódzki, z kolei kuchni na swoje potrzeby używali partyzanci. W okresie po odejściu Niemców siostry opiekujące się drukarnią drukowały blankiety urzędowe. Sytuacja ustabilizowała się po przesunięciu się frontu w styczniu 1945 r.[53]

Obok sióstr zakonnych w seminarium pracowali także stali pracownicy świeccy zajmujący się służbą domową i ogólnym utrzymaniem zabudowań gospodarczych. Było to 13 mężczyzn, z których 11 miało opłacone ubezpieczenie społeczne. Wypłacana im pensja wynosiła mniej więcej 25 – 40 zł[54]. Zatrudnieni byli: Leon Woźny, Jan Orłowski, Stanisław Kula (bez ubezpieczenia), Andrzej Kula, Jan Dobek, Jan Chrobuta (bez ubezpieczenia), Antoni Sukiennik, Marcin Lipiec, Józef Włoch, Ludwik Korzeń, Józef Robótka, Jan Dała i Jan Socha[55].

Alumni

Liczebność i pochodzenie kleryków

Ustalenie stanu liczebnego alumnatu w sandomierskim seminarium w omawianym okresie nastręcza pewnych trudności. Przez uczelnię tę przechodziła bowiem

[51] ASS, KSN, k. 13.

[52] Zob. B. Stanaszek, *Księża diecezji sandomierskiej…*, dz. cyt.

[53] ASS, KSN, k. 15–17.

[54] Przeciętny tygodniowy zarobek służby i dozorców domowych w Polsce w 1935 r. wynosił ok. 15 zł. Por. Główny Urząd Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej, *Mały rocznik statystyczny 1939*, Warszawa 1939, s. 270.

[55] BDS, ZF, sygn. SD 131, k. 670, 676; BDS, ZF, sygn. SD 132, k. 133.

w różnych okresach wojny spora liczba kleryków z terenu niemalże całej Polski. Ich pobyt nie zawsze wiązał się z podejmowaniem studiów. Niektórzy klerycy jedynie przyjmowali w Sandomierzu święcenia albo tylko zaliczali egzaminy. Zwykle przybywali na prośbę swojego biskupa, lecz zdarzały się sytuacje, gdy klerycy sami trafiali do Sandomierza w wyniku wojennej tułaczki[56].

Tab. 1. Przynależność diecezjalna alumnów Seminarium Duchownego w Sandomierzu w latach 1939–1945

Przynależność do diecezji	Liczba alumnów
sandomierska	72
chełmińska	6
gnieźnieńska	1
katowicka (śląska)	3
łomżyńska	4
łódzka	5
łucka	4
pińska	1
płocka	5
poznańska	12
wileńska	2
włocławska	11
bez określenia	8
Razem	134

Źródło: ADS, KDwS, sygn. B-26, k. 102–133; ASD, KO (1939–1945).

Najwięcej kleryków (72), co całkiem nie dziwi, pochodziło z diecezji sandomierskiej. Większość z nich rozpoczynała swoją formację jeszcze przed wybuchem II wojny światowej. Najwięcej kleryków spoza diecezji sandomierskiej pochodziło

[56] Ustalenie pochodzenia społecznego alumnów jest niemożliwe z powodu szczątkowej dokumentacji na ten temat. Zresztą już badania dotyczące pochodzenia alumnów sandomierskiego seminarium w XIX w. napotykały na trudności. Przez lata zacierała się świadomość odrębności stanowej, zwłaszcza wśród szlachty, która zaczyna zanikać. Równie trudno jest ustalić wiek kleryków przechodzących przez seminarium, także ustalenie odpowiedniego kryterium jest kłopotliwe. Zdecydowana większość kleryków przyjmowała święcenia między 25. a 30. rokiem życia. Zob. S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne…*, dz. cyt., s. 328; ADS, KDwS, sygn. U-33.

z diecezji poznańskiej, a najmniej z pińskiej i gnieźnieńskiej. Razem było 134 alumnów, w tym 54 spoza diecezji sandomierskiej.

Arcybiskup w Poznaniu i Gnieźnie, kard. August Hlond, na wezwanie rządu we wrześniu 1939 r. opuścił Poznań i przez Rumunię udał się do Watykanu. Tamtejsze seminaria zostały zamknięte w listopadzie 1939 r., a kurie diecezjalne w kwietniu 1941 r. W Wielkopolsce wprowadzono rozdział narodowościowy dla Polaków i Niemców, w związku z czym zaczęto otwierać kościoły tylko dla jednych albo dla drugich. W 1941 r. namiestnik Kraju Warty, Arthur Greiser, wprowadził prawo o stowarzyszeniach religijnych, które praktycznie zakazywało działalności Kościoła, a duszpasterstwo ograniczało drakońskimi przepisami. Wikariusz generalny diecezji poznańskiej, bp Walenty Dymek, od października 1939 r. przebywał na internowaniu w Poznaniu[57]. Bp Dymek od 1940 r. utrzymywał korespondencję z bp. Lorkiem. Prosił w niej o umożliwienie kontynuowania studiów, udzielenie święceń (dołączał dymisorie) oraz powierzenie im pracy w diecezji sandomierskiej tak długo, dopóki nie będą mogli powrócić do Poznania. Prosił jednocześnie o przeprowadzenie wszelkich formalności poprzedzających święcenia, ponieważ sam nie miał takich możliwości. Ponadto z powodu braku dostępu do akt nie był w stanie poświadczyć święceń udzielonych dotychczas alumnom. Na tej zasadzie do Sandomierza trafili: Tadeusz Biela, Henryk Ćwikliński, Wacław Eborowicz, Tadeusz Kowalski, Teodor Lerch, Roman Michałek, Janusz Piechowiak, Jan Pohl, Jerzy Ponicki, Franciszek Robakowski, Roman Siwa (z Gniezna), Marian Wolniewicz i Mieczysław Smorawiński[58].

Większość obszaru diecezji włocławskiej znalazła się w granicach Kraju Warty. Podobnie jak działo się w Poznaniu i Gnieźnie, tutejsze seminarium zostało zamknięte w 1939 r., a kuria diecezjalna w 1941 r. Bp Karol Radoński opuścił diecezję jeszcze we wrześniu tegoż roku. Ostatni wikariusz generalny, ks. Ignacy Majewski, przestał pełnić swą funkcję na przełomie 1941 i 1942 r. Masowo mordowano kapłanów tej diecezji, toteż tych kilkudziesięciu, którzy uniknęli aresztowania, musiało się ukrywać, głównie w Generalnym Gubernatorstwie[59]. W taki sposób po uprzedniej poufnej prośbie napisanej w imieniu administratora, ks. Stefana Kulińskiego, do seminarium w Sandomierzu do trafiło aż 11 alumnów z Włocławka: Hieronim Brzozowski, Leon Dębowski, Zygmunt Grynagiel, Sylwester Janiak, Witold Romański, Stefan Smarzyński, Edward Smolarek, Józef Sobieraj, Aleksander Winiarski, Ste-

[57] J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 2, *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, Poznań 1964, s. 717–718; C. Madajczyk, *Polityka III Rzeszy w okupowanej Polsce*, t. 2, Warszawa 1970, s. 180–181; B. Kumor, *Historia Kościoła…*, dz. cyt., s. 434–439.

[58] ADS, KDwS, sygn. F-16, k. 12–15, 22, 28, 31, 35, 40–41, 45–49, 55–56, 60, 63–34, 73–75, 80–82, 84–85, 96.

[59] S. Librowski, *Diecezja włocławska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, dz. cyt., s. 111–131; zob. W. Frątczak, *Diecezja włocławska w okresie II wojny światowej*, Włocławek 2013.

fan Wojtas i Lucjan Zielonkiewicz. Rada pedagogiczna seminarium włocławskiego pozwoliła studiować klerykom poza macierzystym seminarium przez rok, gdyby nie byli w stanie kontynuować jej w innym działającym seminarium. W sprawie udzielania święceń profesorowie zdali się później całkowicie na radę pedagogiczną sandomierskiego seminarium duchownego, ponieważ zabrakło władzy zwierzchniej we Włocławku. Ze strony diecezji włocławskiej korespondencję w sprawie kleryków prowadził z Warszawy ks. Piotr Tomaszewski i ks. Stefan Wyszyński (będący przed wojną profesorem w seminarium we Włocławku), który prosił, aby aż do czasu zakończenia wojny już wyświęconym kapłanom znaleźć zajęcie w diecezji sandomierskiej. Święceń udzielano im bez dymisoriów, po powiadomieniu Nuncjatury Apostolskiej w Niemczech zgodnie z kanonem 992 prawa kanonicznego[60].

Teren diecezji chełmińskiej został w całości wcielony do Rzeszy, do Okręgu Gdańsk-Prusy Zachodnie, którego namiestnikiem był Albert Forster. Gauleiter rozpoczął drastyczną eksterminację duchowieństwa i germanizację struktur kościelnych. Zabroniono Polakom wstępu do kościołów, zakazano posługiwania się językiem polskim w duszpasterstwie i katechezie, a nawet przy spowiedzi. Duszpasterstwo zostało ograniczone do kościołów i objęte kontrolą Gestapo. Ponadto zamykano i grabiono wiele świątyń i innych posiadłości Kościoła. Na miejsce zamordowanych i aresztowanych księży sprowadzono duchownych z Niemiec. Jeszcze we wrześniu 1939 r. zamknięto seminarium w Pelplinie, a wszystkich profesorów zamordowano. Ordynariusz bp Stanisław Okoniewski uszedł przed Niemcami we wrześniu 1939 r., administrację zaś nad diecezją przejął bp Carl Splett, ordynariusz diecezji gdańskiej, który wspierał działania władz niemieckich[61]. Do sandomierskiego seminarium trafiło w tym czasie pięciu tamtejszych kleryków: Sylwester Kończal, Józef Lewandowski, Józef Małkiewicz, Paweł Müller i Feliks Piechowski. Nie wiadomo, jak dostali się do Sandomierza. Zachowały się tylko listy od alumna wysiedleńca Kończala, który z własnej inicjatywy prosił o przyjęcie do seminarium. Bp Splett, mimo swojej skrajnie proniemieckiej postawy, wystawiał wszystkim klerykom dymisorie do święceń w diecezji chełmińskiej. Po święceniach dwaj z nich: Lewandowski i Małkiewicz, dzięki pomocy bp. Lorka znaleźli pracę duszpasterską w diecezji tarnowskiej[62].

Terytorium diecezji płockiej w większości wcielono do Rzeszy. Jej ordynariuszem był bp Antoni Julian Nowowiejski, który razem z biskupem pomocniczym Le-

[60] ADS, KDwS, sygn. F-16, k. 278, 281, 284, 287, 290, 293–298, 301, 307, 314–316, 323, 328–333, 337–340; ADS, KDwS, sygn. U-33, k. 431–432.

[61] J. Walkusz, *Diecezja chełmińska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, dz. cyt., s. 86–97; zob. Z. Girzyński, *Towarzysze męczeńskiej drogi bł. ks. Stefana Frelichowskiego. Losy duchowieństwa diecezji chełmińskiej w latach 1939–1945*, Toruń 2005; L. Molendowski, *Zakony męskie diecezji chełmińskiej i ich losy w czasie II wojny światowej*, Gdańsk–Warszawa 2017.

[62] ADS, KDwS, sygn. F-16, k. 459–462, 469–474, 476–479, 484–485, 491–492, 501–502, 508–509, 515–523.

onem Wetmańskim zostali w 1940 r. aresztowani, a rok później zginęli śmiercią męczeńską w Działdowie. W grudniu 1939 r. zamknięto seminarium w Płocku, a wielu kleryków uciekło na tereny Generalnego Gubernatorstwa[63]. W tym czasie przez seminarium w Sandomierzu przeszło pięciu płockich alumnów: Witold Biały, Romuald Biedrzycki, Czesław Chojecki, Marian Olkowski i Józef Poskart. W sprawie ich przyjęcia do sandomierskiego seminarium i święceń korespondencję prowadził z Warszawy ks. Wacław Jezusek, który administrował parafiami diecezji płockiej położonymi w Generalnym Gubernatorstwie. Alumnów przyjęto pod warunkiem posiadania odpowiednich dokumentów i oficjalnego zameldowania[64].

Diecezja katowicka została wcielona do Rzeszy. W przeciwieństwie do Kraju Warty nie wprowadzono tam tak restrykcyjnej polityki kościelnej, co nie znaczy, że na Śląsku obyło się bez prześladowań Kościoła. Przede wszystkim konfiskowano tu majątek kościelny. Wprowadzono do duszpasterstwa jedynie język niemiecki. Władze okupacyjne usiłowały również włączyć te tereny do archidiecezji wrocławskiej. Aresztowano 114 kapłanów, do wojska zaś wcielono 20 alumnów. Biskup katowicki Stanisław Adamski od 1941 r. przebywał w Generalnym Gubernatorstwie. W 1939 r. skonfiskowano gmach seminarium. Alumni rozproszyli się i kończyli studia głównie w seminariach niemieckich[65]. Bp Adamski w liście z lipca 1940 r. prosił bp. Lorka o przyjęcie do seminarium sandomierskiego kilku swoich kleryków celem ukończenia studiów. W ten sposób do Sandomierza przybyło trzech alumnów: Jerzy Guttry, Czesław Kurzawski i Jan Rother[66].

Diecezję łódzką podzielano terytorialnie między Kraj Warty na ziemiach wcielonych do Rzeszy a Generalne Gubernatorstwo. W Kraju Warty panował wcześniej opisany terror niemiecki. Seminarium zostało zamknięte w 1939, a kuria diecezjalna w 1941 r. Bp Jasiński oraz sufragan łódzki byli od 1941 r. internowani, a potem deportowani do Biecza w diecezji tarnowskiej. Duszpasterstwo w Gubernatorstwie nie podlegało takim restrykcjom jak na ziemiach włączonych do Rzeszy. Zakazano tam elementów patriotycznych w celebracji nabożeństw, wprowadzano wobec ludności liczne restrykcje, które utrudniały jej praktyki religijne. Przy kościołach urządzano łapanki, wprowadzono nadzór nad treścią kazań, zamykano kościoły. Nauka religii została drakońsko ograniczona[67]. W tym okresie na prośbę bp. Jasińskiego do semi-

[63] M.M. Grzybowski, *Diecezja płocka*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, dz. cyt., s. 406–427; W. Lis, *Martyrologia duchowieństwa diecezji płockiej podczas II wojny światowej*, „Studia Płockie" 3 (1975), s. 382–397.

[64] ADS, KDwS, sygn. F-16, k. 174–177, 181–193, 195–198.

[65] J. Pawlik, *Diecezja katowicka*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, dz. cyt., s. 218–233; J. Myszor, *Historia diecezji katowickiej*, Katowice 1999, s. 293–394; C. Madajczyk, *Polityka III Rzeszy…*, t. 2, dz. cyt., s. 188.

[66] ADS, KDwS, sygn. F-16, k. 145–150, 156–160, 165–166, 170, 173.

[67] M. Budziarek, *Diecezja łódzka*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, dz. cyt., s. 380–405; zob. *Archi/diecezja łódzka. Zarys dziejów*, t. 1, *1920–1945*, red. M. Różański, W. Gliński, Łódź 2021.

narium sandomierskiego przyjęto pięciu łódzkich kleryków: Bolesława Grabowicza, Kazimierza Gorszwę, Tadeusza Kowalczyka, Jana Kulika i Edwarda Wilka. Bp Jasiński udzielił im wszystkim koniecznych dymisoriów i utrzymywał stałą korespondencję z władzami seminarium[68].

Diecezja łucka znalazła się pod okupacją radziecką, a od 1941 r. niemiecką. Rozwiązano wszelkie organizacje kościelne albo je upaństwowiono. Kościoły obłożono dodatkowymi podatkami, duszpasterstwo ograniczono i podporządkowano ustanowionym komitetom kościelnym. Wprowadzono agresywną ateizację w szkołach i na ulicach. NKWD siało terror przez aresztowania, deportacje i mordy. Władze radzieckie zamknęły seminarium, które biskup łucki Adolf Szelążek potajemnie zorganizował na nowo w Warszawie. Po wkroczeniu Niemców Gestapo aresztowało kilkudziesięciu księży, z których kilkunastu zginęło w obozach. Trwały również masowe mordy na Polakach dokonywane przez nacjonalistów ukraińskich, ginęli również kapłani, palono kościoły, prześladowano parafie, a ich majątki niszczono lub grabiono. Po ponownym wkroczeniu Sowietów bp Szelążek i pozostali kapłani byli represjonowani i aresztowani, a sam ordynariusz skończył na wygnaniu pod Toruniem[69]. W takich warunkach do Sandomierza przybyło czterech alumnów: Włodzimierz Gołkiewicz, Stanisław Myśliwiec, Stanisław Zaleski i Marcin Ziółkowski. Sprawa kleryka Gołkiewicza wymagała wielu formalności prawnych, ponieważ pochodził z rodziny obrządku wschodniego, a wybuch wojny przerwał proces prawny zmiany wyznania. Konieczna była korespondencja z Nuncjaturą Apostolską w Niemczech i Kongregacją ds. Kościołów Wschodnich, aby mógł przyjąć wszystkie stopnie święceń. Bp Szelążek prosił również, aby po udzieleniu święceń kapłańskich znaleźć Gołkiewiczowi zajęcie duszpasterskie w diecezji sandomierskiej. Z kolei Zaleski był zmuszony uciekać w 1944 r. z Wołynia przed napadami ukraińskimi, gdzie wcześniej prywatnie kontynuował studia. Na prośbę swego biskupa został przyjęty do seminarium sandomierskiego, natomiast święcenia przyjmował już po wojnie. Równie trudna była sytuacja kleryka Myśliwca, który w bliżej nieznanych okolicznościach przybył do Sandomierza w 1940 r. Z powodu braku jakiegokolwiek kontaktu z bp. Szelążkiem bp Lorek musiał prosić o potrzebne zgody Kongregację ds. Duchowieństwa, aby móc udzielić mu święceń. Takie zabiegi nie były już konieczne w przypadku dwóch alumnów: Zaleskiego i Ziółkowskiego, którzy otrzymali zwyczajne dymisorie od swojego biskupa[70].

Archidiecezja wileńska w wyniku wojny znalazła się pod okupacją radziecką, a jej część z samym Wilnem początkowo przekazano Litwie, którą potem zaanektował Związek Radziecki. Później nadszedł czas okupacji niemieckiej zakończony kolejnym wkroczeniem Sowietów. Sowieci i Niemcy podsycali również konflikt Litwinów z Polakami. Zginęło 56 alumnów tamtejszego seminarium, a 70 z nich trafiło do więzienia. Seminarium Duchowne działało do 1942 r. Polscy klerycy nie mogli uczęszczać do zorganizowanego później seminarium litewskiego. Metropolita wileński Romuald Jałbrzykowski został po wkroczeniu Niemców aresztowany i osadzony w Mariampolu, skąd wyszedł dopiero w 1944 r.[71] W tym okresie w seminarium w Sandomierzu uczyło się dwóch alumnów wileńskich: Czesław Łaszyński i Wacław Śnieg. Zachowała się korespondencja z diakonem Janem Zabańskim, który utknął na ziemiach okupowanych przez Niemców i nie mógł wrócić do Wilna, kiedy tamtejsze seminarium jeszcze działało. Brak jednak świadectw, aby przyjął w Sandomierzu święcenia albo podjął studia. Pozostali trafili do Sandomierza już po zamknięciu własnego seminarium, kiedy Litwa znalazła się pod okupacją niemiecką[72].

Diecezja pińska należąca do metropolii wileńskiej znalazła się w całości w granicach Związku Radzieckiego. Życie religijne zostało tu poddane ograniczeniom podobnym jak w diecezji łuckiej: konfiskowano majątki, ograniczano duszpasterstwo, ludność zaś poddawano agresywnej ateizacji i wysiedleniom. Zamknięto miejscowe seminarium, a w jego miejsce powstało tajne seminarium w Drohiczynie i w Miłkowicach. Po wkroczeniu Niemcy zaczęli podsycać białoruski nacjonalizm i niechęć prawosławnych do katolików, co wywołało kolejne antypolskie i antykatolickie represje. Trwały aresztowania i morderstwa księży, wskutek czego wzrastała liczba parafii pozbawionych duszpasterstwa[73]. Do diecezji sandomierskiej w tym okresie przybył jeden piński kleryk, Piotr Wilniewczyc. Nieznane są szczegóły jego pobytu w Sandomierzu, prawdopodobnie przyjmował tu tylko święcenia. Zachowały się dymisorie do święceń wystawione przez pińskiego biskupa pomocniczego, Karola Niemirę[74].

Diecezja łomżyńska została podzielona w 1939 r. między Niemcy a Związek Radziecki. W części niemieckiej masowo aresztowano księży i wysiedlano ludność, organizowano łapanki wśród ludzi uczęszczających na nabożeństwa, a samo duszpasterstwo drastycznie ograniczono. Z częścią, która została włączona do Związku Radzieckiego, postąpiono podobnie jak w innych wcielonych do tego państwa diecezjach. Rozwiązano wszelkie organizacje kościelne lub je upaństwowiono. Kościoły obłożono dodatkowymi podatkami, duszpasterstwo zredukowano i podporządkowano ustanowionym komitetom kościelnym. Wprowadzono agresywną ateizację. NKWD siało terror przez aresztowania, deportacje i mordy. Zamknięto seminarium w Łomży. Po wkroczeniu Niemców tereny te administracyjne włączono do Rzeszy,

[68] ADS, KDwS, sygn. F-16, k. 423–428, 432, 437–441, 454–455, 457–458; sygn. U-33, k. 429–430.

[69] L. Popek, *Diecezja łucka*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939–1945. Metropolie wileńska i lwowska, zakony*, red. Z. Zieliński, Katowice 1992, s. 497–502; zob. M. Dębowska, L. Popek, *Duchowieństwo diecezji łuckiej. Ofiary wojny i represji okupantów 1939–1945*, Lublin 2010.

[70] ADS, KDwS, sygn. F-16, k. 199–215, 226–228, 239–246, 258–259.

[71] T. Krahel, *Archidiecezja wieleńska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939–1945. Metropolie…*, dz. cyt., s. 11–29.

[72] ADS, KDwS, sygn. F-16, k. 97–104, 129, 133–134.

[73] T. Tararuj, *Diecezja pińska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939–1945. Metropolie…*, dz. cyt., s. 79–84.

[74] ADS, KDwS, sygn. F-16, k. 270–271, 275.

do Okręgu Białostockiego. Aresztowano i wysyłano do obozów wielu duchownych[75]. Do Sandomierza w tym czasie przybyło czterech alumnów łomżyńskich: Franciszek Januszewski, Jan Misiewicz, Józef Napiórkowski i Adolf Pogorzelski. Korespondencję w ich sprawie prowadził bp Tadeusz Zakrzewski, sufragan łomżyński przebywający w Ostrowi Mazowieckiej, tj. w niewielkiej części diecezji leżącej w Generalnym Gubernatorstwie. Udzielał im również dymisoriów, natomiast w sprawie ich gotowości do święceń zdawał się na opinię przełożonych seminaryjnych[76].

Życie codzienne

Warunki panujące w seminarium różniły się od codziennej sytuacji laikatu. W realiach sprzed Soboru Watykańskiego II był to zamknięty zakład naukowo-wychowawczy, w którym młodzi ludzie przygotowywali się do życia jako księża. Celem seminarium było m.in. wprowadzenie w posługę duszpasterską, a także pielęgnowanie i rozwijanie powołania kapłańskiego. Realizowano to przez kształtowanie pobożności, naukę i karność. Kapłaństwo, do jakiego przygotowywało seminarium, było przedłużeniem misji nadprzyrodzonej Jezusa Chrystusa i w ówczesnym rozumieniu polegało na szczególnych uprawnieniach do udzielania sakramentów świętych. Zakładało to nie tylko odpowiednią wiedzę teoretyczną, ale i właściwą postawę życiową, ducha apostolstwa i miłości bliźniego. Seminarium miało wydobyć i rozwinąć w kandydatach potrzebne cnoty kapłańskie, co wymagało czasu i pracy. Dlatego kandydaci musieli przejść pewien okres przygotowania, by poznać powołanie i przygotować się do pracy duszpasterskiej, czyli prowadzenia i uświęcania człowieka[77].

Przebywanie na uczelni o takim charakterze wymagało istnienia jasnych zasad życia codziennego i stosunków międzyludzkich. Regulował je regulamin, który szczegółowo określał wiele aspektów życia, począwszy od planu dnia.

Tab. 2. Plan dnia w Seminarium Duchownym w Sandomierzu według regulaminu z 1926 r.

Dni powszednie		**Niedziele i święta**	
5.30	Pobudka	6.00	Pobudka
6.00–7.10	Pacierze poranne, Msza Święta	6.30–7.40	Pacierze poranne, Msza Święta
7.20	Śniadanie	8.00	Śniadanie
7.50–12.35	Wykłady	10.00	Suma w katedrze
12.45–13.15	Rachunek sumienia, obiad	12.45–15.00	Rachunek sumienia, obiad, rekreacja
13.15–14.00	Rekreacja		
14.00–15.00	Spacer	15.00	Adoracja lub nieszpory w katedrze
15.00–18.00	Nauka prywatna		
18.00–18.30	Czytanie duchowne	15.30–18.30	Nauka prywatna
18.30–19.30	Kolacja, rekreacja	18.30–19.30	Kolacja, rekreacja
19.30–21.00	Nauka prywatna	19.30–21.00	Nauka prywatna
21.15	Pacierze wieczorne, spoczynek	21.15	Pacierze wieczorne, spoczynek

Źródło: *Regulamin Seminarjum…*, dz. cyt., s. 19–20.

[75] W. Jemelity, *Diecezja łomżyńska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939–1945. Metropolie…*, dz. cyt., s. 66–74.

[76] ADS, KDwS, sygn. F-16, k. 400, 403–406, 409, 412, 416–418, 422.

[77] ADS, KDwS, sygn. U-5, k. 308; BDS, sygn. 2116/2, k. 23; *Regulamin Seminarjum Duchownego Rz. Katolickiego w Sandomierzu* (*przepisy dla alumnów*), Sandomierz 1926, s. 4, 7, 10.

Rytm życia był wyznaczony przez plan dnia. Inaczej przedstawiał się on w dni powszednie, a inaczej w niedziele i święta. Wielką wagę przykładano do punktualności. Zwykłe dni rozpoczynały się o godzinie 5.30 pobudką na dźwięk dzwonka (zawieszonego do dziś przy wejściu do kaplicy, pozostałego jeszcze z czasów benedyktyńskich). Jego bicie ogłaszało kolejne punkty dnia. Alumn miał wówczas uczynić znak krzyża i zwrócić się myślą i sercem ku Bogu. Na powtórny dzwonek udawał się na modlitwę i rozmyślanie do kaplicy. Po modlitwach i Mszy Świętej klerycy kierowali się na śniadanie, a po nim na wykłady. Po wykładach odbywał się rachunek sumienia, następnie rekreacja i spacer. Później trwało studium i czytanie duchowne. Po kolacji znowu przychodził czas na studium. Dzień kończono modlitwami wieczornymi o godzinie 21.15. Niedziele i dni świąteczne różniły się od zwykłych dni, choć generalnie miały podobny plan. Pobudka zaplanowana była na godzinę 6.00, potem odmawiano pacierze, po nich następowało śniadanie. Przed południem uczestniczono we Mszy Świętej w katedrze, a po południu w adoracji Najświętszego Sakramentu lub nieszporach w katedrze. Później przewidziano studium, kolację, rekreację i modlitwy wieczorne. Alumn miał 15 minut na zgaszenie światła przed spoczynkiem[78].

Najważniejszym po formacji duchowej obowiązkiem alumna było pilne i staranne przykładanie się do nauki. Toteż wielką wagę przykładano do aktywności naukowej: przed południem odbywały się wykłady, po południu i wieczorem studium, dodatkowo zaś zachęcano kleryków do czytania książek (lecz pod żadnym pozorem nie mogły to być pozycje niezgodne z nauką Kościoła katolickiego) poza wyznaczonym czasem. Nauka w seminarium oznaczała dla alumna nie tylko zaznajomienie z prawdami wiary i ich zrozumienie, lecz całościowy rozwój intelektualny, przede

[78] *Regulamin Seminarjum…*, dz. cyt., s. 6, 17, 19–20.

wszystkim pod kątem jego zadań religijnych, jakie miał w przyszłości spełniać jako ksiądz. Kształtowała ona rozum i wolę jako główne władze człowieka[79].

Studium było czasem, który miał być poświęcony tylko i wyłącznie sprawom naukowym, tzn. odrabianiu zadanych lekcji, przygotowaniu do wykładów itp. Należało wtedy zachować milczenie i nie wychodzić na korytarz. Studium w pokoju zaczynał senior (czyli najstarszy z mieszkających) od modlitwy, zwykle do Ducha Świętego, po czym klerycy siadali do nauki. Studium kończyło się na dźwięk dzwonka. Następnie zazwyczaj udawano się do kaplicy[80].

Obok nauki zwracano dużą uwagę na karność, czyli wypełnianie obowiązków płynące nie ze strachu, lecz z prawego sumienia i miłości Chrystusowej. Regulamin normował obowiązki w każdym niemal aspekcie codziennego życia i wzajemnych relacji. Za niewypełnianie ich przewidziano kary. Uregulowane były sprawy porządku, ubioru, kontaktów ze światem zewnętrznym, spożywania posiłków, rekreacji, wychodzenia na zewnątrz itd.[81]

Ubiór kleryków wedle przyjętego zwyczaju stanowiła czarna sutanna, w której mieli chodzić cały czas[82], także w domu rodzinnym i na wakacjach. Poza seminarium dodatkowo ubierali się oni w miękki czarny kapelusz i płaszcz w formie pelerynki do pasa, zimą zaś w palto i czarną barankową czapkę. Obuwie przepisowo było czarne. Każdy alumn musiał posiadać komplet dwóch sutann i komż oraz osobistą garderobę w takiej ilości, by jej nie zabrakło. Pranie bielizny załatwiano sobie prywatnie z siostrami służkami. Alumni przy rozbieraniu i ubieraniu się zawsze byli zobowiązani przestrzegać skromności[83].

Klerycy mieszkali w pokojach (nazywanych przez nich „numerami") trzyosobowych lub pięcioosobowych. Mniejsze w liczbie 15 znajdowały się w pawilonie wschodnim i południowym, mieściły się w dawnych celach benedyktyńskich. Pomieszczenia te miały obniżony i sklepiony sufit. Dziewięć większych pokoi było położonych w nowym pawilonie północnym. Miały wysokie sufity. W każdym z pomieszczeń znajdowały się co najmniej dwa okna z drewnianymi parapetami. Umeblowanie we wszystkich izbach było jednakowe. Stał tam stół, dłuższy lub krótszy w zależności od liczby mieszkańców. Za oświetlenie służyły dwie lampy elektryczne: na suficie i na stole. Instalację elektryczną wykonano ze słabego materiału z demobilu wojskowego, dlatego też od czasu do czasu ulegała awarii. Wspomagano się wtedy starymi lampami naftowymi lub świecami. Łóżka były metalowe, na ramach układano drewniane deski, a na nich materace. W pomieszczeniu była również żelazna umywalka. Pościel, ręczniki, mydło i wszelkie przybory stanowiły osobistą własność kleryków. W każdym pokoju stał również piec kaflowy opalany węglem, przynoszonym w zimie przez służącego. Samo rozpalanie pieca należało do obowiązków kleryków. Podłoga była wyłożona białymi heblowanymi deskami, a ściany bielone wapnem. Zamykanie pokoju na klucz było zakazane[84].

Każdy z alumnów miał obowiązek dbać o porządek swojego otoczenia, m.in. poprzez szanowanie mebli i utrzymanie porządku w księgozbiorze. Raz na tydzień świecki służący zamiatał podłogi, na co dzień zaś mieszkańcy porządkowali pokoje wedle swojego uznania. Zakazywano wyrzucania czegokolwiek na korytarz oraz wylewania przez okno i plucia na podłogę. Nie wolno było wynosić mebli ani wnosić żadnych nowych sprzętów do pokoju. Wszelkie uszkodzenia należało niezwłocznie zgłosić przełożonym. Obok porządku w mieszkaniach zwracano uwagę na utrzymanie właściwego stanu ubrania i higienę osobistą. Warunki higieniczne w seminarium były bardzo złe. Nie było łaźni ani wanien do kąpieli. Soboty i środy były dniami, kiedy wydawano gorącą wodę. Kąpiele jednak ograniczały się jedynie do mycia nóg w miednicy. Budynek nie był skanalizowany w całości, toteż wodę doprowadzono jedynie do pisuarów na parterze. Jedynej ubikacji w budynku używali tylko profesorowie. Klerycy korzystali z położnych na podwórzu drewnianych wychodków. Zamontowana w seminarium instalacja za pomocą pompy elektrycznej doprowadzała wodę ze studni głębinowych w ogrodzie wyłącznie do zbiorników w budynku. Instalacje te, już nieużytkowane i częściowo niekompletne, wciąż znajdują się na poddaszu i w ogrodzie[85].

Alumni otrzymywali całodzienne wyżywienie składające się z trzech posiłków: śniadania, obiadu i kolacji. Na śniadanie podawano garnuszek (ćwierć litra) gotowanego mleka, herbatę i dwa kawałki chleba (razowego, żytniego, pytlowego). W omastę, tj. masło lub smalec, klerycy zaopatrywali się sami. Trzy razy w tygodniu na obiad podawano mięso, a w pozostałe dni posiłki były bezmięsne i składały się z talerza zupy i porcji kaszy lub okraszonych tłuszczem klusek czy też kotletów ziemniaczanych. Kolacje były z reguły bezmięsne: najczęściej podawano zupę kartoflaną albo kaszę lub kluski, kubek herbaty i kawałek chleba. Klerycy dostawali również paczki żywnościowe od rodziny, mogli też sami się zaopatrywać w odpowiednie produkty na mieście. Posiłki były wystarczające, a żywność świeża, gdyż na ogół pochodziła z własnego gospodarstwa. Klerycy (zwani serwitorami) sami roznosili dania na stoły. W czasie posiłków w refektarzu przebywał wicerektor lub prefekt. Podczas obiadu i kolacji odbywało się czytanie przez lektora jakiejś

[79] BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 30; *Regulamin Seminarjum…*, dz. cyt., s. 7–8.

[80] BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 28–29; *Regulamin Seminarjum…*, dz. cyt., s. 7–8; Relacja ustna ks. Kazimierza Skawińskiego z 11 stycznia 2022 r.

[81] *Regulamin Seminarjum…*, dz. cyt., s. 9–18. Niestety kwerenda nie wykazała bezpośrednich świadectw życia codziennego w czasach wojny, dlatego do jego zobrazowania konieczne było posłużenie się opisami z lat przedwojennych i powojennych. Można przypuszczać, że w przedstawianym okresie wyglądały zasadniczo tak samo, z małymi zmianami wywołanymi rzeczywistością okupacyjną i wojenną.

[82] Zwracano na to dużą uwagę. Jeszcze w latach 60. XX w. kiedy biskup zobaczył na korytarzu kleryka bez sutanny, stwierdził, że seminarium świecczeje. Relacja ustna ks. Kazimierza Skawińskiego.

[83] BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 24–25; *Regulamin Seminarjum…*, dz. cyt., s. 10, 12, 16.

[84] BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 11, 26; *Regulamin Seminarjum…*, dz. cyt., s. 14.

[85] BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 25–26; *Regulamin Seminarjum…*, dz. cyt., s. 12, 16.

książki naukowej, publicystycznej, wieczorami zaś prasy codziennej (klerycy nie mogli prenumerować gazet). Śniadania odbywały się w skupieniu i ciszy, aby nie rozpraszać tych, którzy przystąpili do komunii świętej. Przy pozostałych posiłkach również obowiązywała cisza, ponieważ słuchano wówczas lektora. Gdy przełożony pozwolił, można było rozmawiać, ale tak, by unikać hałasu. Poza posiłkami nie wolno było przychodzić do refektarza ani wynosić z niego naczyń i nakryć. W czasie okupacji Niemcy czasowo zajęli na własne potrzeby część budynków, między innymi refektarz. Posiłki dla kleryków podawano wówczas w pokoju gościnnym obok głównego wejścia. Poza tym zakazane było picie alkoholu oraz jedzenie poza wyznaczonym czasem[86].

Kontakty ze światem były ograniczone i kontrolowane. Nie wolno było wychodzić z seminarium ani nawet podchodzić do furty poza wyznaczonym czasem oraz bez wiedzy przełożonego. Wyjątek stanowili tu rzemieślnicy, którzy pojawiali się co jakiś czas, by świadczyć swoje usługi. Raz na tydzień przychodził z miasta fryzjer oraz szewc, który brał do warsztatu powierzone mu buty (a także krawcy i inni specjaliści). Odbywało się to jednak o stale ustalonych porach. Gości można było przyjmować za zgodą wicerektora w rozmównicy. Oczywiście nie było mowy o wprowadzaniu kogokolwiek za furtę seminaryjną. Korespondencja przychodząca do alumnów i przez nich wysyłana przechodziła przez kontrolę wicerektora[87].

Spacer odbywał się codziennie po zajęciach i brali w nim udział wszyscy klerycy. W sytuacji nadzwyczajnej kleryk mógł sam z wyznaczonym towarzyszem wyjść na miasto. Na przechadzce cel wędrówki wyznaczał dziekan w porozumieniu z prefektem. Spacerowano wówczas parami, w odpowiednim porządku, umiarkowanym krokiem, nie podnosząc głosu. Jedynie za miastem za zgodą przełożonego można było rozluźnić szyki. Nie zatrzymywano się, nie wstępowano do sklepów, nie rozmawiano z obcymi. Wchodząc do kościoła lub innego miejsca, klerycy trzymali się razem, nie mogli się rozchodzić. Najczęściej udawali się nad Wisłę, która była ulubionym celem spacerów, albo w stronę Chwałek. W soboty klerycy szli zwykle na „błonia", gdzie mogli grać w piłkę nożną lub odbyć dłuższy spacer w kierunku wsi Kamień. Jesienią udawano się w stronę Krakówki „na śliwki", z których słynęła tamta okolica. Bywały również spacery do bardziej oddalonych wiosek (np. Gór Wysokich, Sobótki, Trześni i Wielowsi). Tradycją była wędrówka wiosną i jesienią na wzgórze Salve Regina w Sandomierzu, aby porządkować umieszczony tam w ziemi napis, położony pod wieńczącą szczyt figurą Matki Boskiej[88].

Kolejnym ważnym punktem dnia była rekreacja, czyli czas poświęcony na wspólną rozrywkę. Zabronione było wówczas oddawanie się nauce. Czas ten spędzano zwykle na uprawianiu sportów i gier zespołowych albo na zwyczajnym odpoczynku. W przypadku dobrej pogody wychodzono na wirydarz. W przypadku deszczu, a także w zimie zostawano w środku. W seminarium można było oddawać się różnym rozrywkom, były tam bowiem zgromadzone liczne sprzęty do gier. Jeden z pokoi przeznaczono do gry w bilard. Popularne były szachy, a także warcaby, domino i inne „gry pokojowe". We wcześniejszych latach dość dużą popularnością cieszył się krykiet. W wirydarzu grywano również w kręgle, piłkę ręczną, nożną i w palanta. Czasami wychodzono na łąki nad Wisłą, by tam na rozległym i niezabudowanym terenie swobodnie uprawiać sport. Bywało, że zażywano w rzece kąpieli. W czasie rekreacji przyzwalano na palenie tytoniu, ale tylko w wyznaczonym miejscu[89].

[86] BDS, ZR, sygn. R 2116/1, k. 13; BDS, ZR, sygn. SD 2116/2, k. 26–27; ASS, KSN, k. 15; *Regulamin Seminarjum…*, dz. cyt., s. 13, 15. O innych aspektach żywieniowych: zob. A. Szylar, P. Tylec, *Osobliwości kuchni…*, dz. cyt., s. 109–192.

[87] BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 25; *Regulamin Seminarjum…*, dz. cyt., s. 11–12, 17.

[88] BDS, ZR, sygn. R 2116/1, k. 17; BDS, ZR, sygn. R 2116/2, k. 27–28; *Regulamin Seminarjum…*, dz. cyt., s. 15–16.

W regulaminie poświęcono wiele miejsca relacjom wzajemnym, a także wobec przełożonych. W osobie rektora klerycy mieli widzieć swojego drugiego ojca. Z tej racji mieli go słuchać z synowską miłością i okazywać mu szacunek, iść za jego radami i przyjmować z poddaniem jego napomnienia. Taki sam szacunek obowiązywał wobec innych przełożonych i profesorów. Wśród alumnów pierwszeństwo miał wyznaczony przez zarząd dziekan alumnatu wraz z pomagającym mu wicedziekanem. Ich obowiązkiem było czuwanie nad karnością i porządkiem wśród kleryków. W chwilach nieobecności wicerektora i innych przełożonych dziekani informowali o nadużyciach w alumnacie. Wyrazem szacunku do przełożonych było wstawanie w ich obecności oraz kłanianie się. Niedozwolone było wydawanie jakichkolwiek poleceń służbie. W stosunkach między klerykami obowiązywała zasada wzajemnej grzeczności i uprzejmości oraz unikanie stosowania przezwisk[90].

W razie choroby któregoś z alumnów należało to natychmiast zgłosić odpowiedzialnemu za niedomagających (zwanego *procurator infirmorum*), ten zaś zawiadamiał wicerektora. Nie było oddzielnej sali infirmeryjnej ani gabinetu lekarskiego czy dentystycznego. Lekko chorzy musieli przebywać razem ze zdrowymi. Wyjątkowo, jeśli diagnoza była nieustalona, izolowano ich w oddzielnym pokoju. Z porad lekarskich korzystano w Szpitalu Ducha Świętego położonym kilkaset metrów od seminarium. Koszty leczenia pokrywano z własnych środków. Ciekawą inicjatywą były szczepienia ochronne przeciwko tyfusowi, które zorganizowano 29 kwietnia 1944 r.[91]

W okresie wakacyjnym kleryk miał przebywać w domu rodzinnym lub u pozostałej rodziny czy u bliskich znajomych. W tym czasie miejscowy proboszcz miał zastępować mu zwierzchność seminaryjną, okazywać mu życzliwość i pomoc. Nie można było bez jego zgody opuszczać parafii. Jeżeli kościół parafialny był na miej-

[89] BDS, ZR, sygn. R 2116/1, k. 19–20; *Regulamin Seminarjum…*, dz. cyt., s. 14–16; R. Rędzio, *Prywatne Gimnazjum…*, dz. cyt., s. 51.

[90] ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952); *Regulamin Seminarjum…*, dz. cyt., s. 10–11, 16.

[91] ASD, KPS (1943–1952); BDS, ZR, sygn. R 2116/2 k. 25; *Regulamin Seminarjum…*, dz. cyt., s. 16.

scu, alumn miał obowiązek codziennie uczęszczać na Mszę Świętą, miał przyjmować komunię, spowiadać się i kultywować inne praktyki duchowe wzorem seminaryjnych. Podczas wakacji nie mógł głosić kazań. Na zakończenie wakacji proboszcz pisał do wiadomości rektora tajną opinię o charakterze, pobożności i zachowaniu alumna[92].

Formacja seminaryjna

Formacja duchowa i święcenia

Pierwszym obowiązkiem kapłana zawsze była świętość życia, stanowienie przykładu cnót i dobrych uczynków. Pobożność życia duchownego powinna przejawiać się odpowiednimi praktykami, to znaczy częstą spowiedzią, codziennym rozmyślaniem, rachunkiem sumienia, nawiedzaniem Najświętszego Sakramentu i odmawianiem różańca, czego wymagało prawo kościelne. Dlatego takiego życia duchowego wymagano również od kandydatów do stanu kapłańskiego. W pierwszej kolejności był za to odpowiedzialny biskup. Jego zadaniem było czuwanie, aby alumni codziennie odmawiali wspólne modlitwy poranne i wieczorne, oddawali się modlitwie myślnej oraz uczestniczyli we Mszy Świętej. Poza tym pilnował, aby spowiadali się co tydzień i z należytą czcią przystępowali do komunii świętej i innych sakramentów, a w niedziele i święta brali udział w uroczystej Mszy Świętej i nieszporach, usługując w ceremoniach świętych, odprawiali rekolekcje, a raz w tygodniu słuchali konferencji o sprawach duchowych[93].

Powyższe zadania dokładnie wypełniało sandomierskie seminarium. Jednym z ogólnych jego celów było pielęgnowanie i rozwijanie powołania kapłańskiego przez stosowanie w tym celu środków przyrodzonych i nadprzyrodzonych, co należy rozumieć jako rozwijanie głębokiej religijności. Jako podstawowe punkty takiego wychowania podawano: częste przystępowanie do sakramentów świętych, udział w nabożeństwach i praktyki, czyli ćwiczenia duchowne[94].

Rytm modlitwom nadawał przede wszystkim Regulamin Seminarium Duchownego, nadany w 1926 r. przez bp. Mariana Ryksa. Wszystkie praktyki pobożnościowe ujęto w jednym zdaniu: „Najważniejszym obowiązkiem alumna jest dążyć do doskonałości i starać się odtworzyć w swem życiu życie Chrystusa Pana". Jako drogę do osiągnięcia pobożności regulamin postulował ćwiczenia codzienne, cotygodniowe, comiesięczne i coroczne[95].

Codzienne modlitwy zaczynały się o godzinie 5.30 od wspólnego pacierza w kaplicy. Klerycy w ławkach odprawiali medytację. Trzymali się przy tym ustalonych

[92] *Regulamin Seminarjum…*, dz. cyt., s. 17–18; *Prima Synodus Dioecesana Sandomiriensis*, Sandomiriae 1923, s. 130 (p. 244, § 2).

[93] F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne…*, t. 1, dz. cyt., s. 316–317; F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne…*, t. 2, dz. cyt., s. 495–496.

[94] ADS, KDwS, sygn. U-5, k. 308, 312.

[95] *Regulamin Seminarjum…*, dz. cyt., s. 4.

schematów. Ojciec duchowny, ks. Gołębiowski, kładł duży nacisk na tę formę pobożności. Sam prowadził rozmyślania zazwyczaj przez pierwszy miesiąc roku szkolnego. Przez cały rok po modlitwach wieczornych podawał krótkie objaśnienie i punkty do rozmyślania na kolejny dzień. Medytacja trwała pół godziny, w tym kwadrans w pozycji klęczącej, a kolejny kwadrans stojąc. Każdy kleryk miał swój podręcznik do rozmyślania. Ks. Gołębiowski wprowadził następujące tytuły: *Rozmyślania dla kapłanów i kleryków* autorstwa Louisa Brancheraua (t. 1–8, Lwów1923–1924) oraz *Rozmyślania o życiu kapłańskim* Józefa Sebastiana Pelczara (t. 1–3, Kielce 1936). Po tych modlitwach uczestniczono we Mszy Świętej, cichej lub przy śpiewach kleryków, podczas której przyjmowano komunię świętą (regulamin zachęcał, aby przystępować do niej codziennie). Po Eucharystii trwano kilkanaście minut w dziękczynieniu i udawano się na śniadanie. Przed obiadem po szczegółowym rachunku sumienia nawiedzano Najświętszy Sakrament, odmawiano *Anioł Pański* lub zależnie od okresu *Regina caeli*. Wieczorem o godzinie 17.30 w kaplicy odbywało się czytanie duchowne, zwykle w milczeniu. Dobierano do niego klasyczne dzieła mistrzów ascetyki, zazwyczaj z Biblioteki Życia Wewnętrznego księży jezuitów z Krakowa. Czytał jeden z alumnów. Ojciec duchowny streszczał odczytany urywek, podkreślając aktualne punkty. Czasami kleryk czytał inne materiały lub życiorysy świętych podane przez przewodnika duchowego. Raz w tygodniu odbywała się konferencja ascetyczna. Konferencje te nawiązywały zazwyczaj do dni liturgicznych i do okresu roku kościelnego, czasem poruszały aktualne tematy. Miały głęboką podbudowę teologiczną i były ujęte pod kątem ascezy kapłańskiej. Przy pacierzu wieczornym odprawiano ogólny rachunek sumienia. Wspólne modlitwy należało odmawiać powoli, uważnie, z zachowaniem jedności głosu i należnych przystanków, bez przedłużania wyrazów, w naturalnym tonie prostej i szczerej pobożności, bez żadnego specjalnego artykułowania głosu[96].

W niektóre dni tygodnia plan modlitw ulegał pewnym zmianom. W święta, niedziele i czwartki klerycy chodzili na nabożeństwa do kościoła katedralnego (czwartkowa Msza Święta wotywna była nazywana „Cibavitem"). W niedziele i święta, jeśli alumnat nie udawał się do katedry, w kaplicy seminaryjnej od godziny 15.00 przez pół godziny był wystawiany Najświętszy Sakrament. W środy, soboty i w niedziele odmawiano wspólnie różaniec. Dniem spowiedzi świętej była sobota lub piątek. Spowiadać mogli tylko kapłani upoważnieni przez biskupa, czyli spowiednicy zwyczajni i nadzwyczajni. Ks. Gołębiowski spowiadał ponadto na każde życzenie alumnów, nie tylko w wyznaczony dzień. Był on stałym spowiednikiem większości z nich. W dniu spowiedzi proboszcz kaplicy (opiekujący się nią alumn) przez umówiony sygnał dzwonkiem dawał znak o nadejściu spowiednika[97].

[96] BDS, sygn. R2116/2, k. 28–29; Relacja ustna ks. Kazimierza Skawińskiego; *Regulamin Seminarjum…*, dz. cyt., s. 4, 7; W. Wójcik, *Ks. Piotr Gołębiowski…*, art. cyt., s. 49; S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne…*, dz. cyt., s. 450–455.

[97] Relacja ustna ks. Kazimierza Skawińskiego; *Regulamin Seminarjum…*, dz. cyt., s. 5; W. Wójcik, *Ks. Piotr Gołębiowski…*, art. cyt., s. 50; S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne…*, dz. cyt., s. 456–458.

W każdą pierwszą niedzielę miesiąca odprawiano rekolekcje miesięczne. W tym dniu klerycy mieli w skupieniu zachowywać *silentium* (święte milczenie). W ich programie było dłuższe od codziennego rozmyślanie poranne prowadzone przez ojca duchownego. Później brali udział w nabożeństwie katedralnym, a po południu ksiądz rektor wygłaszał naukę z uwagami na temat przestrzegania regulaminu seminaryjnego w mijającym miesiącu. Bezpośrednio po tej nauce odbywała się adoracja Najświętszego Sakramentu. Poza tym w każdy pierwszy piątek miesiąca odprawiano uroczystą Mszę Świętą o Najświętszym Sercu Jezusowym z wystawieniem *Sanctissimum*[98].

Dłuższe rekolekcje odprawiano w dwóch terminach: po wakacjach przez trzy dni i przed Wielkanocą przez cztery dni. Szczególne ważne były dla seminarium niektóre uroczystości w ciągu roku. Takim dniem było święto (13 listopada) św. Stanisława Kostki, patrona sandomierskich kleryków od 1855 r. Seminarium Duchowne posiadało relikwie świętego. Przed tym świętem odprawiano nowennę, a z dniem wspomnienia łączyły się często święcenia w różnych stopniach. Nowennę odprawiano również przed uroczystością Zesłania Ducha Świętego. Na przełomie lutego i marca w katedrze wypadało nabożeństwo czterdziestogodzinne, w którym alumnat brał udział. W tym czasie odprawiano Msze Święte, adorację Najświętszego Sakramentu, godziny kanoniczne (np. jutrznia, tercja, nieszpory) i różne inne modlitwy[99].

Klerycy mogli udawać się do ojca duchownego w różnym czasie, przy czym przychodzili do niego samorzutnie. Przyjmował ich w swoim mieszkaniu. Pożyczali książki ascetyczne z jego podręcznej biblioteki, która obejmowała kilkaset dzieł, przeważnie mistrzów życia wewnętrznego i życiorysy świętych. Ojciec duchowny dokupywał również nowe dzieła z zakresu duchowości. Czytelnikowi udzielał rad odnośnie do lektury, a czasem pytał o jego zdanie. Poza wymianą książek przy okazji zagadywał kleryka o samopoczucie, ewentualne trudności i wątpliwości. Klerycy przychodzili również ze swoimi problemami i wyrzutami sumienia[100].

Przygotowanie nabożeństw, czuwanie nad porządkiem spowiedzi i czystością w kaplicy było zadaniem kleryka z ostatniego kursu, zwanego proboszczem kaplicy, i pomagającego mu wiceproboszcza z przedostatniego kursu. Przy wyznaczaniu funkcji w alumnacie ojciec duchowny wskazywał radzie kandydatów za pośrednictwem wicerektora. Obok proboszczów w kaplicy pracowało dwóch tzw. sacelanów, wyznaczanych co tydzień przez dziekana alumnatu do prac porządkowych. Istniał

[98] *Regulamin Seminarjum…*, dz. cyt., s. 5–6; S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne…*, dz. cyt., s. 458.

[99] *Regulamin Seminarjum…*, dz. cyt., s. 6; S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne…*, dz. cyt., s. 458–461; ASD, *Kronika alumnów ceremoniarzy*, Wpis z 1960 r. Mimo że kwestie notowane w kronikach seminaryjnych działy się kilkanaście lat po opisywanych wydarzeniach, aż do reform Soboru Watykańskiego II nie zachodziły żadne zasadnicze zmiany w sposobie prowadzenia modlitw i nabożeństw, lecz były wierne zastanej tradycji.

[100] W. Wójcik, *Ks. Piotr Gołębiowski…*, art. cyt., s. 50–51.

zwyczaj, że proboszcz prowadził w kaplicy kronikę wydarzeń, z której korzystali jego następcy (niestety nie zachował się zeszyt z tamtych czasów)[101].

Ukoronowaniem kleryckich wysiłków były święcenia. W Kościele rzymskokatolickim rozróżniano wówczas siedem stopni święceń: trzy stopnie święceń wyższych (kapłaństwo, które obejmowało prezbiterat i episkopat, diakonat i subdiakonat) oraz cztery niższych (akolitat, egzorcystat, lektorat, ostiariat) i tonsura[102].

Tonsura nie należała, ściśle rzecz biorąc, do święceń, lecz była ceremonią, w której kandydata do święceń włączano przez postrzyżenie do stanu duchownego, przysposabiającą do przyjęcia święceń. Włączała go również w przywileje i obowiązki stanu duchownego oraz inkardynowała do diecezji. Pierwszy stopień święceń, ostiariat, udzielał klerykowi władzy otwierania i zamykania drzwi do świątyni oraz nakładał obowiązek strzeżenia jej, dbania o szacunek dla świętości kościoła i usuwania z niego niegodnych. Przygotowywał on również księgę Pisma Świętego dla kaznodziei i dzwonił, zwołując wiernych na nabożeństwa. Drugim stopniem święceń był lektorat, który dawał władzę i obowiązek czytania ksiąg świętych i pouczania wiernych. Lektor mógł nauczać wiernych, zwłaszcza dzieci, katechizmu oraz błogosławić chleb i owoce. Trzecim stopniem był egzorcystat, w którym duchowny nabywał władzę wypędzania złych duchów z ciał ludzi ochrzczonych i katechumenów. Z władzy tej mógł korzystać realnie tylko kapłan upoważniony przez biskupa. Czwartym święceniem był akolitat, który pozwalał przygotowywać i podawać ampułki z winem i wodą subdiakonowi, zapalać i nosić świece podczas nabożeństw, towarzyszyć diakonowi i subdiakonowi przy ołtarzu, przygotowywać ogień i kadzidło oraz obsługiwać kadzielnicę, a także służyć do prywatnych Mszy Świętych. Subdiakonat, uważany już za stopień wyższy święceń, wiązał się z pomocą diakonowi i kapłanowi. Zadaniami subdiakona była posługa diakonowi podczas uroczystej Mszy Świętej, śpiew epistoły, podtrzymywanie i podawanie księgi Ewangelii, podawanie diakonowi kielicha i pateny, przygotowanie chleba i wina oraz puryfikacja. Nosił również krzyż na czele uroczystej procesji. Diakonat był drugim święceniem wyższym, które wiązało się z innymi obowiązkami i prawami niż obecnie. Diakon mógł usługiwać bezpośrednio kapłanowi lub biskupowi podczas uroczystej Mszy Świętej, podając mu wino i wodę, śpiewać ewangelię, pośrednio dotykać postaci eucharystycznych oraz za pozwoleniem ordynariusza lub proboszcza rozdzielać komunię świętą wiernym. Mógł również za pozwoleniem biskupa głosić słowo Boże i błogosławić ręką przy udzielaniu wiatyku. Mógł za odpowiednimi pozwoleniami odprawiać egzekwie i był także nadzwyczajnym szafarzem chrztu. Zwieńczeniem formacji seminaryjnej były święcenia kapłańskie, które dawały władzę konsekrowania Ciała i Krwi Chrystusa, odpuszczania grzechów i pasterzowania wiernym[103].

[101] W. Wójcik, *Ks. Piotr Gołębiowski…*, art. cyt., s. 50.

[102] F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne…*, t. 2, dz. cyt., s. 62–74.

[103] F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne…*, t. 2, dz. cyt., s. 66–73.

Opinię o dopuszczeniu do święceń podejmowała rada pedagogiczna, a ostatecznie zatwierdzał ją biskup. Prawo kanoniczne wymagało przed przyjęciem sakramentu spełnienia następujących warunków: złożenia podania o święcenia, przedłożenia wymaganych świadectw, skrutynium, złożenia egzaminów, zapowiedzi święceń i odprawienia rekolekcji. Prośba o święcenia była wręczana biskupowi w formie własnoręcznie napisanego i podpisanego podania, które zawierało oświadczenie, że kandydat z własnej i nieprzymuszonej woli pragnie święceń, a przed święceniami wyższymi dochodziła jeszcze deklaracja potwierdzana przysięgą wobec ordynariusza, że do święceń przystępuje bez przymusu i zna wynikające z nich obowiązki, zwłaszcza celibatu. Z wymaganych świadectw do wszystkich święceń łącznie wymagano: świadectwa chrztu i bierzmowania oraz ostatniego święcenia, świadectwa odbytych studiów, świadectwa moralności wystawianego przez rektora lub innego kapłana, któremu kandydat był powierzony poza seminarium, a także świadectwa informacyjnego spoza diecezji, jeśli kandydat przebywał poza nią na tyle długo, by mógł zaciągnąć jakąś przeszkodę. Kolejnym wymaganiem były skrutynia, czyli badania kwalifikacji ordynandów, które z polecenia ordynariusza przeprowadzał rektor. Przed święceniami każdy kandydat zdawał egzamin z wiadomości o święceniu, które zamierzał przyjąć, a przed wyższymi święceniami z traktatów teologicznych. Kolejnym warunkiem były zapowiedzi. Nazwiska kandydatów do święceń wyższych ogłaszano publicznie w ich kościołach parafialnych. Przed przyjęciem sakramentu należało jeszcze odbyć rekolekcje. Klerycy przystępujący do święceń subdiakonatu i kapłaństwa odbywali pod kierownictwem ojca duchownego rekolekcje sześciodniowe, a przed pozostałymi czterodniowe. Alumni pochodzący spoza diecezji mogli być dopuszczeni do święceń niezależnie od odbytych studiów przez swojego ordynariusza lub za dimisoriami własnego biskupa, mieli napisać własnoręcznie prośbę i załączyć akt chrztu i bierzmowania. Do owej prośby należało również dołączyć opinię zarządu i profesorów seminarium, a gdzie było to możliwe – kwestionariusze wypełnione według podanego wzoru przez proboszcza i „uczciwych" ludzi świeckich. Jeśli z powodów wojennych nie było możliwe zdobycie świadectw z rodzinnej diecezji i od swojego ordynariusza, kandydat do święceń składał odpowiednią przysięgę uzupełniającą, że nie popadł w jakąkolwiek nieprawidłowość ani przeszkodę kanoniczną zabraniających przyjęcia tonsury lub święceń. Z kolei jeśliby brakowało nawet dimisoriów, kandydaci składali przysięgę, że święcenia przyjmują dla własnej diecezji i że powrócą do niej, jak tylko pozwolą na to warunki[104].

Stałego terminu święceń nie było. Chociaż czas i miejsce święceń określono w prawie kanonicznym (kan. 1006–1009), nie przestrzegano ich ściśle. Miejscem udzielania sakramentu była zwykle kaplica seminaryjna lub prywatna kaplica biskupia, a wyjątkowo kościół katedralny i kościół św. Michała w Sandomierzu[105]. Łącznie

[104] ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952); ADS, KDwS, sygn. F-16, k. 135–137, 139, 141; S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne…*, dz. cyt., s. 463; F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne…*, t. 2, dz. cyt., s. 128–136.

[105] ADS, KDwS, sygn. B-26; F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne…*, t. 2, dz. cyt., s. 137–138.

bp Lorek udzielał różnych święceń 125 alumnom, którzy przeszli przez Wyższe Seminarium Duchowne w Sandomierzu (zob. Aneks 2). Z diecezji sandomierskiej pochodziło 72 kleryków. Najczęściej udzielanym stopniem święceń był diakonat (104 osoby). Najrzadziej bp Lorek udzielał święcenia ostiariatu (tylko 53 razy). Pozostałych święceń udzielano odpowiednio: lektoratu – 54 razy, egzorcystatu – 69 razy, akolitatu – 68 razy, subdiakonatu – 104 razy, prezbiteratu – 98 razy. Postrzyżyny odbywały się 30 razy. Najwięcej święceń udzielono w 1940 r. (156). W pozostałych latach udzielano ich kolejno: w 1942 r. – 88, w 1943 r. – 118, w 1944 r. – 29, w 1945 r. – 40, a w latach 1939 i 1941 święceń nie udzielono. Mimo że w diecezji był obecny biskup pomocniczy Paweł Kubicki, nie udzielał on święceń[106].

Formacja intelektualna

Jak wspomniano, Wyższe Seminarium Duchowne w Sandomierzu miało charakter zamkniętego zakładu naukowo-wychowawczego, w którym młodzież duchowna przygotowywała się do stanu kapłańskiego. Jednym z jego określonych statutowo celów było kształcenie w naukach filozoficznych i teologicznych. Nauka w seminarium trwała pięć lat i obejmowała dwuletnie studia filozoficzne, będące jednocześnie przygotowaniem do trzyletniego studium teologicznego. We wrześniu 1943 r. przedłużono studia do sześciu lat, argumentując to trudnościami czasu wojennego. Zaliczono do nich zaległości powstające z powodu przeszkód wynikających z warunków okupacyjnych. Poza tym miało to podtrzymać działalność seminarium wobec zakazu przyjmowania nowych alumnów wydanego przez władze Generalnego Gubernatorstwa. W tym czasie zaczęto łączyć niektóre wykłady kursów teologicznych[107].

Rok szkolny rozpoczynał się we wrześniu i był podzielony na dwa semestry kończące się sesją egzaminacyjną. Nauczanie miało postać wykładów i ćwiczeń seminaryjnych, istniały również koła naukowe. Głównym językiem wykładowym był polski. Chociaż statuty głosiły, że po łacinie należało wykładać prawo kanoniczne, teologię dogmatyczną i teologię moralną, w praktyce profesorowie tych przedmiotów prowadzili zajęcia po polsku[108].

Na początku XX w. i w okresie międzywojennym czyniono starania, aby podnieść poziom nauczania w polskich seminariach, zauważono także duże rozbieżności w posiadanej wiedzy u zgłaszających się kandydatów. Wysiłki te nie ominęły też Sandomierza. W tym celu postanowiono założyć trzyletnie seminarium niższe. Powołano je do życia w 1924 r. Kandydaci mogli tam uzupełnić wykształcenie gimnazjalne[109]. Zaczęto również wymagać od kandydatów świadectwa maturalnego gimnazjum filologicznego (bez matury kierowano ich do seminarium niższego). Oprócz

[106] ADS, KDwS, sygn. B-26, k. 102–133.

[107] ASD, KSP (1939–1943); ADS, KDwS, sygn. U-5, k. 308, 311–312, 688.

[108] ADS, KDwS, sygn. U-5, k. 312.

[109] Niższe seminarium duchowne nosiło nazwę Prywatnego Gimnazjum Męskiego Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu.

matury i świadectwa lekarskiego do przyjęcia do seminarium wymagano metryki chrztu i bierzmowania, świadectwa pochodzenia, świadectwa prefekta (katechety), świadectwa proboszcza, które miały wykazać cnotliwe życie i chęć poświęcenia się stanowi kapłańskiemu. Konieczne było, aby małżeństwo rodziców kandydata miało charakter sakramentalny. Prawo przyjmowania do seminarium należało do ordynariusza[110].

We wrześniu 1939 r. wykładano następujące przedmioty: archeologię biblijną, ceremonie kościelne, ceremonie parafialne, egzegezę Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu, ekonomię społeczną (nazywaną też socjologią), etykę, historię filozofii, historię Kościoła, historię sztuki kościelnej, homiletykę (wymowę kościelną), introdukcję ogólną do ksiąg Pisma Świętego, język grecki, język hebrajski, język łaciński, katechetykę teoretyczną i praktyczną, metodykę pracy społecznej, patrologię, nauki filozoficzne (liczone razem: kosmologię, kryteriologię, logikę, ontologię, psychologię, teodyceę), pedagogikę wraz z dydaktyką, prawo kanoniczne, śpiew kościelny, technikę wymowy, teologię ascetyczną i mistyczną, teologię dogmatyczną generalną, teologię dogmatyczną specjalną, teologię moralną generalną, teologię moralną specjalną, teologię pastoralną, wstęp do filozofii i wstęp do życia duchowego. Z roku na rok liczba zajęć malała, ponieważ nie można było otwierać nowych roczników[111].

Tab. 3. Program zajęć według przedmiotów

	Nazwa przedmiotu	**Liczba godzin w tygodniu**					
		1939/ 1940	**1940/ 1941**	**1941/ 1942**	**1942/ 1943**	**1943/ 1944**	**1944/ 1945**
1	Teologia pastoralna	2	b.d.	2	2	2	2
2	Historia filozofii	4	b.d.	4	6	2	1
3	Historia Kościoła	2	b.d.	2	4	2	2
4	Historia sztuki kościelnej	2	b.d.	2	2	2	2
5	Patrologia	2	b.d.	2	2	–	–
6	Liturgia teoretyczna	3	b.d.	3	3	2	2
7	Ceremonie kościelne (liturgia praktyczna)	1	b.d.	–	–	–	1
8	Homiletyka	2	b.d.	2	4	4	2
9	Technika wymowy	1	b.d.	–	–	–	1
10	Ekonomia społeczna	2	b.d.	–	1	1	2

[110] ADS, KDwS, sygn. U-5, k. 312; *Regulamin Seminarjum*..., dz. cyt., s. 3; S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne*..., dz. cyt., 353–354; F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne*..., t. 2, dz. cyt., s. 491–492.

[111] ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952); ASD, Księga ocen alumnów Seminarium Duchownego w Sandomierzu [dalej: KO] (1939–1945).

11	Metodyka pracy społecznej	1	b.d.	1	1	1	1
12	Katechetyka praktyczna	4	b.d.	4	4	4	2
13	Katechetyka teoretyczna		b.d.				–
14	Prawo kanoniczne	4	b.d.	4	6	6	4
15	Pedagogika	2	b.d.	2	–	–	2
16	Dydaktyka		b.d.		–	–	–
17	Teologia ascetyczna i mistyczna	2	b.d.	2	2	2	–
18	Wstęp do życia duchowego	1	b.d.	–	–	–	1
19	Ceremonie parafialne	1	b.d.	1	2	2	1
20	Teologia dogmatyczna specjalna	6	b.d.	6	5	5	5
21	Teologia dogmatyczna generalna	7	b.d.	7	–	–	–
22	Teodycea	12	b.d.	2	–	–	7
23	Logika		b.d.	–	–	–	
24	Kryteriologia		b.d.	–	–	–	
25	Kosmologia		b.d.	–	–	–	
26	Psychologia		b.d.	–	–	–	
27	Ontologia		b.d.	–	–	–	
28	Teologia moralna specjalna	8	b.d.	8	4	4	4
29	Teologia moralna generalna		b.d.		–	–	–
30	Etyka	2	b.d.	2	–	–	–
31	Język łaciński	3	b.d.	–	–	–	2
32	Język grecki	2	b.d.	–	–	–	2
33	Język hebrajski	2	b.d.	–	–	–	2
34	Egzegeza Pisma Świętego	8	b.d.	8	10	6	4
35	Introdukcja ogólna do ksiąg Pisma Świętego	2	b.d.	–	–	–	2
36	Archeologia biblijna	2	b.d.	–	–	–	2
37	Śpiew kościelny	6	b.d.	5	6	4	3
38	Encyklopedia i metodologia filozofii (wstęp do filozofii)	1	b.d.	–	–	–	1
Razem godzin w tygodniu:		97	b.d.	69	64	49	60

b.d. – brak danych

Źródło: ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952); ASD, KO (1939–1945).

Liczba wszystkich wykładanych przedmiotów wynosiła 38. Z biegiem lat łączna tygodniowa liczba godzin wykładowych sukcesywnie malała: od 97 w roku szkolnym 1939/1940 przez 71 w 1941/1942 (rozkładu zajęć z 1940/1941 r. nie ma podanego w źródłach), 64 w 1942/1943, do 49 w 1943/1944. W roku szkolnym 1944/1945 możliwe stało się otwarcie kursu pierwszego, a co za tym idzie – liczba godzin wzrosła do 60 i przez kolejne lata zwiększała się. Niektóre pokrewne przedmioty wykładał jeden profesor i z tego powodu traktowano je jako spójny blok zajęć (np. teodyceę, logikę, kryteriologię, kosmologię, ontologię i psychologię traktowano razem jako „nauki filozoficzne" wykładane przez ks. Granata[112].

Nauki biblijne obejmowały: egzegezę Pisma Świętego, introdukcję ogólną i archeologię biblijną. Wykładowcą był ks. Jan Stępień (do 1942 r.) i ks. Stanisław Legięć, który podjął prowadzenie zajęć po ucieczce poprzednika przed aresztowaniem przez Gestapo. Ks. Jan Stępień miał licencjat kościelny zdobyty na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie. Z kolei ks. Legięć posiadał jedynie tytuł magistra teologii (z zakresu biblistyki) uzyskany na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, gdyż jego planowany wyjazd do Rzymu na Biblicum nie doszedł do skutku z powodu wybuchu wojny. Według rozkładu poszczególnych przedmiotów archeologię biblijną wykładano prawdopodobnie na kursie pierwszym filozoficznym, introdukcję na drugim, egzegezę zaś na trzech, a potem na czterech kursach teologicznych. Na pierwszym kursie teologicznym uczono o psalmach i prorokach Starego Testamentu, na drugim wykładano Ewangelie, listy i Apokalipsę św. Jana, a na trzecim pozostałe listy i Dzieje Apostolskie. Kurs szósty, jako uzupełnienie i pogłębienie dotychczasowo zdobytej wiedzy, przez dwie godziny tygodniowo przerabiał materiał z zakresu Nowego Testamentu. Wcześniej słuchacze uczyli się z podręczników opracowanych przez ks. Edwarda Górskiego, w omawianym okresie używano ich zapewne w dalszym ciągu[113].

Historii Kościoła nauczał ks. Andrzej Wyrzykowski, magister teologii Akademii Duchownej w Petersburgu. W ramach podręcznika stosował on książkę Władysława Krynickiego pt. *Dzieje Kościoła powszechnego*, opracował też własne skrypty. Na trzecim kursie teologicznym wykładał również historię sztuki kościelnej w wymiarze dwóch godzin. Omawiał na nich style budownictwa kościelnego i konserwację

[112] ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952).

[113] ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952); J. Krasiński, *Śp. Ks. Stanisław Legięć…*, art. cyt., s. 234; J. Krasiński, *Sandomiersko-warszawski biblista. Ks. Jan Stępień* (*1910–1995*), KDS 88 (1995), nr 12, s. 455; S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne…*, dz. cyt., s. 359–360. Zob. E. Górski, *Wstęp ogólny historyczno-krytyczny do Pisma świętego*, Sandomierz 1916; E. Górski, *Wykład Psałterza Dawidowego*, Sandomierz 1916; E. Górski, *Jezus Chrystus w świetle Ewangelii*, Sandomierz 1918; E. Górski, *Listy św. Pawła*, Sandomierz 1917.

zabytków. Do prowadzenia zajęć wykorzystywał książkę Charles'a Bayeta pt. *Krótki zarys historji sztuki*[114].

Języki starożytne obejmowały łacinę, grekę i hebrajski. Nauczał ich ks. Julian Jarzyna (z wyjątkiem języka hebrajskiego, który ks. Jan Stępień wykładał pod kątem biblijnym, i zajęć z łaciny w 1944/1945 r. prowadzonych przez ks. Wyrzykowskiego). Ks. Jarzyna uzyskał tytuł magistra filologii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Na zajęciach wykładał literaturę i kulturę klasyczną, większość czasu poświęcając na tłumaczenie i objaśnianie tekstów literackich[115].

Rozróżniano liturgikę teoretyczną (ceremonie kościelne), czyli *rubrum*, i praktyczną (ceremonie parafialne). Zajęcia prowadził ks. Edward Górski oraz ojciec duchowy (najpierw ks. Gołębiowski, potem ks. Sinka CM). Uczono posługiwania się mszałem, brewiarzem i rytuałem, objaśniano historyczny rozwój obrzędów i ich znaczenie mistyczno-dogmatyczne. Ks. Górski jako podręcznika używał książki Władysława Hozakowskiego pt. *Wykład i dzieje Mszy św.* (Poznań 1914). Celem wykładów z liturgii praktycznej ks. Gołębiowskiego było nauczenie kleryków odmawiania brewiarza, odprawiania Mszy Świętej oraz sprawowania sakramentów i sakramentaliów. Ponieważ podręcznika do wykładu brewiarza nie było, klerycy notowali i zapoznawali się z nim praktycznie. Zwieńczenie zajęć stanowił egzamin przed święceniami subdiakonatu. Do nauki ceremonii Mszy Świętej stosowano *Ceremoniał parafialny* Antoniego Nowowiejskiego, a później *Praxis celebrandi* autorstwa Michaela Gatterera. Jako źródło służyły rubryki mszału. Wykładowi towarzyszyły ruchy profesora przy ołtarzu ustawionym w sali wykładowej. Po przerobieniu całości wykładu jeden z kleryków, zwykle dziekan kursu, wobec profesora i kolegów odprawiał pokazową Mszę, nad którą potem dyskutowano. Później w obecności profesora powtarzali to pozostali klerycy. Źródłem do wykładów ceremonii parafialnej był rytuał rzymski. Tę część wykładów kończyło indywidualne kolokwium. Ks. Sinka dodatkowo stworzył dla alumnów skrypt pt. *Praxis Missam celebrandi*, opracowany na podstawie rytuałów, mszału i *Kodeksu prawa kanonicznego*. Na dalszą bibliografię składały się wzmiankowane już podręczniki Nowowiejskiego i Gatterera oraz inne dzieła. Skrypt zawierał zwarty i szczegółowy opis przebiegu całej Mszy Świętej, począwszy od przygotowania w zakrystii. Podawał również opisy uroczystych i żałobnych Mszy Świętych oraz obowiązki manduktora[116].

[114] ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952); S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne…*, dz. cyt., s. 374, 395–396; Zob. W. Krynicki, *Dzieje Kościoła powszechnego*, Włocławek 1908; Ch. Bayet, *Krótki zarys historji sztuki*, Warszawa 1911.

[115] ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952); W. Wójcik, *Śp. Ks. Julian Jarzyna…*, art. cyt., s. 185, 188–189.

[116] ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952); S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne…*, dz. cyt., s. 382–387; W. Wójcik, *Ks. Piotr Gołębiowski…*, art. cyt., s. 52; T. Sinka, *Ksiądz Jan Sinka CM…*, art. cyt., s. 475. Zob. W. Hozakowski, *Wykład i dzieje Mszy św.*, Poznań 1914; A. Nowowiejski, *Ceremoniał parafialny*, Płock 1931; M. Gatterer, *Praxis celebrandi*, Innsbruck 1940.

Do przedmiotów filozoficznych zaliczano: logikę, kryteriologię, kosmologię, psychologię, ontologię, etykę, teodyceę i historię filozofii. Wszystkie te przedmioty wykładał ks. Granat (z wyjątkiem historii filozofii i wstępu do filozofii, których nauczał ks. Szymański, oraz etyki prowadzonej przez ks. Łagockiego). Na kursach filozoficznych przerabiano: logikę, kosmologię, psychologię, ontologię, kryteriologię (czyli teorię poznania), teodyceę, a historię filozofii na kursach teologicznych. Przy nauczaniu filozofii obowiązującym podręcznikiem była dwutomowa publikacja Sebastiana Reinstadlera pt. *Elementa philosophiae scholasticae* w języku łacińskim, lecz uczniowie mający problemy z łaciną mogli uczyć się z innych książek po polsku[117].

Przedmioty pedagogiczno-katechetyczne (katechetyka praktyczna i teoretyczna, pedagogika, dydaktyka) prowadził ks. Władysław Krawczyk. Na wykładach korzystał z trzech podręczników: Stanisława Podoleńskiego pt. *Podręcznik pedagogiczny*, Wacława Kosińskiego pt. *Pedagogika* i Zygmunta Bielawskiego pt. *Pedagogika religijno-moralna*. Dla większości alumnów podstawą przygotowań do kolokwiów były jednak własne notatki. Jako zwieńczenie wykładów ostatni kurs prowadził z reguły lekcje w miejscowych szkołach, jednak z braku ocen z katechetyki praktycznej wynika, że w warunkach okupacji nie było to możliwe[118].

Prawo kanoniczne wykładał ks. Franciszek Jop, który zdobył doktorat na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Podstawę wykładów stanowił dla niego *Kodeks prawa kanonicznego*, a pomocniczo podręczniki Franciszka Bączkowicza pt. *Prawo kanoniczne* oraz Ignacego Grabowskiego pt. *Prawo kanoniczne według nowego kodeksu*. Wykładowca podawał również aktualne przepisy Stolicy Apostolskiej, synodu diecezjalnego, zarządzenia biskupa i przepisy państwowe[119].

Teologia dogmatyczna dzieliła się na generalną (ogólną, inaczej fundamentalną), która uwzględniała apologetykę, oraz specjalną, zajmującą się właściwymi

[117] ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952); ASD, KO (1939–1945); H.I. Szumił, *Działalność naukowa ks. prof. Wincentego Granata*, Lublin 2005, s. 26. Zob. S. Reinstadler, *Elementa philosophiae scholasticae*, Freiburg im Breisgau 1932 (główny podręcznik); F. Gabryl, *Logika ogólna*, Kraków 1912; F. Gabryl, *Metafizyka ogólna, czyli nauka o bycie*, Kraków 1903; F. Gabryl, *Noetyka*, Kraków 1930; M. Sieniatycki, *Problem istnienia Boga*, Poznań 1923; K. Weis, *Bóg, Jego istnienie i istota*, Lwów 1929; K. Weis, *Ontologia, czyli metafizyka ogólna*, Lwów 1926; K. Weis, *Psychologia*, t. 1–4, Warszawa 1902–1903; D.J. Mercier, *Psychologia*, tłum. A. Krasnowolski, Warszawa 1901.

[118] ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952); ASD, KO (1939–1945); W. Wójcik, *Ks. Władysław Krawczyk…*, art. cyt., s. 456. Zob. S. Podoleński, *Podręcznik pedagogiczny*, Kraków 1930; W. Kosiński, *Pedagogika*, Sandomierz 1924; Z. Bielawski, *Pedagogika religijno-moralna*, Lwów 1936.

[119] ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952); S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne…*, dz. cyt., s. 372; T. Moskal, *Ks. Franciszek Jop…*, art. cyt., s. 72. Zob. *Prima Synodus Dioecesana Sandomiriensis*, dz. cyt. Zob. I. Grabowski, *Prawo kanoniczne według nowego kodeksu*, Lwów 1921.

traktatami teologicznymi[120]. Teologię fundamentalną wykładał ks. Łagocki, a specjalną ks. Granat. Oficjalnym podręcznikiem była publikacja Adolfa Tanquereya pt. *Synopsis theologiae dogmaticae specialis*, korzystano również z czterotomowego dzieła Macieja Sieniatyckiego pt. *Zarys dogmatyki katolickiej* (Kraków 1930–1934). Niektórzy uczniowie przygotowywali skrypt na podstawie podręczników i wykładów. Korzystano również z Pisma Świętego i zbioru dokumentów dogmatycznych Kościoła *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* zebranego przez Heinricha Denzingera. Ks. Granat poza dziełami naukowymi zabierał na wykłady różne czasopisma i dzieła nieteologiczne. Jego wykładów słuchały jednocześnie wszystkie kursy teologiczne[121].

Teologię moralną, podobnie jak dogmatyczną, podzielono na generalną (fundamentalną) – wykładaną na kursach filozoficznych, oraz specjalną – wykładaną na kursach teologicznych. Zajęcia te prowadził ks. Łagocki posiadający tytuł doktora uzyskany na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Prawdopodobnie wciąż posługiwano się podręcznikami Hieronima Noldina pt. *Summa theologiae moralis* i Adolfa Tanquereya pt. *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*. Teoretyczną stronę wykładów uzupełniano rozwiązywaniem przypadków sumienia pod kątem spowiednictwa[122].

Teologia pastoralna miała na celu przygotowanie kleryków do praktyki życia kapłańskiego. W wykładzie uwzględniano aktualne rozporządzenia władzy diecezjalnej i zapoznawano z prowadzeniem kancelarii parafialnej. Wykładowcą był ks. Adam Szymański, który korzystał z własnych skryptów i *Podręcznika praktycznego teologii pastoralnej* autorstwa Karola Dębińskiego, a niemal wszyscy słuchacze sporządzali własne notatki[123].

Wymowę kościelną (jak wówczas nazywano homiletykę) wykładał na kursach teologicznych ks. Krawczyk, który uzyskał tytuł magistra nauk ekonomiczno-politycznych na Uniwersytecie Poznańskim. Na zajęciach jako podręcznika używał

[120] Do traktatów teologicznych zalicza się: angelologię, antropologię, charytologię, chrystologię z soteriologią, demonologię, eklezjologię, eschatologię, hamartiologię, kairologię, mariologię, pneumatologię, protologię, sakramentologię, trynitologię, a ponadto historię dogmatów i historię zbawienia. Por. W. Granat, *Dogmatyka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1985, k. 23.

[121] ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952); S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne…*, dz. cyt., s. 362; H.I. Szumił, *Działalność naukowa…*, dz. cyt., s. 27. Zob. A. Tanquerey, *Synopsis theologiae dogmaticae specialis*, Parisiis 1926–1929, Romae 1935; M. Sieniatycki, *Zarys dogmatyki katolickiej*, Kraków 1930–1934.

[122] ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952); R. Nowakowski, *Kapłani, których nekrologi…*, art. cyt., s. 721; S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne…*, dz. cyt., s. 364–366. Zob. H. Noldin, *Summa theologiae moralis*, t. 1–3, Oeniponte 1904; A. Tanquerey, *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, t. 1–3, Romae 1906–1912.

[123] ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952); W. Wójcik, *Ks. Adam Szymański…*, art. cyt., s. 317–318; S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne…*, dz. cyt., s. 367–368. Zob. K. Dębiński, *Podręcznik praktyczny teologii pastoralnej*, t. 1–2, Warszawa 1914.

dzieła Henryka Haducha pt. *Zasady wymowy ogólnej i kościelnej* oraz własnego skryptu. Podawał literaturę przedmiotu i zachęcał do zbierania przykładów homiletycznych lub korzystania z systematycznych zbiorów, takich jak *Homiletisches Handbuch* Antona Kocha. Duży nacisk kładł na przygotowanie praktyczne. Przedmiotem pomocniczym była technika wymowy (czasem nazywana dykcją), której uczył ks. Krawczyk, i patrologia prowadzona przez ks. Wyrzykowskiego. Patrologia nie była całkowicie podporządkowana homiletyce, chociaż dzieła ojców Kościoła były niezwykle użyteczne pod kątem kaznodziejskim, ukazywały też obraz życia pierwszych chrześcijan[124].

Socjologia i metodyka pracy społecznej były specjalnością ks. Krawczyka, który na wykładach korzystał z własnego skryptu i książki Antoniego Szymańskiego pt. *Zagadnienia społeczne*. Omawiano przede wszystkim pracę społeczno-oświatową na terenie parafii w organizacjach dla dorosłych, młodzieży i dzieci[125].

Zajęcia ze śpiewu kościelnego, które miały wszystkie kursy, prowadził ks. Tadeusz Miazga (do 1942 r.) i ks. Wendelin Świerczek CM. Pierwszy kurs przerabiał wiadomości teoretyczne i śpiewy chóralne. Pozostałe kursy dzielono na osoby ze słuchem muzycznym i bez słuchu. Ostatni kurs przerabiał śpiewy mszalne[126].

Oddzielną kategorię stanowiły wykłady prowadzone przez ojca duchownego: wstęp do życia duchowego oraz teologia ascetyczna i mistyczna. Wstęp do życia duchowego przewidziano na kursie pierwszym, natomiast teologię ascetyczną i mistyczną na kursie czwartym[127]. Alumni mieli do dyspozycji czytelnię biblioteczną, którą opiekował się ks. Wyrzykowski. Duchowny ten udostępniał zbiory i pomagał z nich korzystać. W czytelni znajdowały się również czasopisma krajowe i zagraniczne, których prenumerata w czasie okupacji została poważnie ograniczona. Ks. Wyrzykowski angażował również kleryków do pomocy w katalogowaniu zbiorów bibliotecznych[128].

Zakończenie

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie dziejów Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w latach 1939–1945. Od samego początku II wojny światowej

[124] ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952); W. Wójcik, *Ks. Władysław Krawczyk…*, art. cyt., s. 451, 456; S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne…*, dz. cyt., s. 377. Zob. H. Haduch, *Zasady wymowy ogólnej i kościelnej*, Kraków 1927; A. Koch, *Homiletisches Handbuch*, Freiburg im Breisgau 1939–1952.

[125] ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952); W. Wójcik, *Ks. Władysław Krawczyk…*, art. cyt., s. 455–456; S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne…*, dz. cyt., s. 393–394. Zob. A. Szymański, *Zagadnienia społeczne*, Lublin 1929.

[126] ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952); S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne…*, dz. cyt., s. 389.

[127] ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952); ASD, KO (1939–1945).

[128] F. Sidor, *Życie i działalność…*, dz. cyt., s. 46–50; S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne…*, dz. cyt., s. 429–430.

seminarium było świadkiem jej wydarzeń. Sandomierz, chociaż niewielkie miasto, odgrywał dość istotną rolę w jej przebiegu. Przeprawy na Wiśle miały znaczenie strategiczne i toczyły się o nie zażarte walki podczas wojny obronnej w 1939 oraz w 1944 r. podczas akcji „Burza" i ofensywy radzieckiej. Walkom tym towarzyszyły również bombardowania artyleryjskie wyrządzające ogromne szkody, także gmachom seminaryjnym. Terror okupacyjny pociągał za sobą mnóstwo ofiar: zabitych, aresztowanych i wywiezionych na roboty do Rzeszy. Rozwijały się struktury państwa podziemnego. Aktywna była konspiracja, w której uczestniczyły osoby związane z uczelnią, np. ks. Jan Stępień. Pod koniec wojny w mieście instalowały się władze komunistyczne, które zajęły na swoje potrzeby część zabudowań seminaryjnych, których już nie oddały.

W czasie gdy pozostałe seminaria w Polsce nie działały z powodu nieprzychylnej postawy okupanta i prowadzonych przez niego krwawych represji, sandomierska uczelnia nie przerywała swojej działalności. Funkcjonowała nadal, mimo że kilka razy musiała tymczasowo wstrzymać pracę z powodu walk frontowych, zajęcia budynków przez okupantów i aresztowania części profesorów z rektorem na czele. Była w stanie zapewnić sobie utrzymanie finansowe i zaopatrzenie w żywność, a nawet nabywać ziemię.

Seminarium Duchowne było prowadzone przez zarząd, na którego czele stał bp Jan Kanty Lorek, ordynariusz sandomierski, oraz rektor ks. Adam Szymański, przy pomocy wicerektora i prefektów. Kluczową rolę w działaniu uczelni odgrywali księża profesorowie i ojcowie duchowni. Byli oni odpowiedzialni za formację duchową i intelektualną. Wykładali pełny zakres przedmiotów filozoficznych i teologicznych konieczny do wykształcenia wartościowych kapłanów. Tworzyli też radę pedagogiczną, która zajmowała się sprawami kształcenia i wychowania, weryfikowała postępy alumnów i decydowała o dopuszczeniu do święceń. Poruszała również bieżące ważne sprawy dotyczące działania zakładu. Seminarium nie byłoby w stanie funkcjonować właściwie bez wzorcowo utrzymanego gospodarstwa rolnego. Troszczyło się o nie bezhabitowe Zgromadzenie Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej przy pomocy grupy pracowników świeckich. Ich ciężka praca chroniła mieszkańców przed koniecznością zabiegania o pożywienie i warunki mieszkaniowe. Byli oni również świadkami istotnych wydarzeń.

Najważniejsze osoby w seminarium, dzięki którym ono istniało, to klerycy. Było ich łącznie 134. W tym niespokojnym czasie wywodzili się z różnych stron kraju. Byli zmuszeni do wojennej tułaczki lub przysłani przez swoich biskupów wskutek zamknięcia własnych seminariów. Niektórzy z nich musieli przezwyciężyć wiele trudów, aby przyjąć święcenia kapłańskie. Trafiwszy pod dach sandomierskiej uczelni, byli zobowiązani podporządkować się jej trybowi życia. Seminaryjny regulamin wyznaczał większość aspektów codzienności nawet w drobnych szczegółach. Uregulowany odgórnie był plan dnia, relacje międzyludzkie, aktywność religijna, nauka itd.

Za rozwój duchowy alumnów odpowiadał ojciec duchowny. W tym okresie funkcję tę pełnił ks. Piotr Gołębiowski (późniejszy biskup sandomierski) i ks. Jan Sinka CM. Wprowadzali oni kleryków w życie ascetyczne i dbali o rozwój świętości ich życia. Służyła temu codzienna Msza Święta, nabożeństwa i inne praktyki duchowe, takie jak rekolekcje i dni skupienia. W rozwoju duchowym klerykom pomagały licznie zgromadzone książki na temat życia wewnętrznego. Zwieńczeniem rozwoju duchowego było przyjęcie święceń, których wyróżniano wówczas siedem stopni: ostiariat, lektorat, egzorcystat, akolitat, subdiakonat, diakonat i prezbiterat, czyli kapłaństwo. Święcenia kapłańskie przyjęło w omawianym okresie 98 kleryków. Równolegle z postępami w życiu wewnętrznym dbano o zdobywanie wiedzy. Służyły temu wykłady z przedmiotów filozoficznych i teologicznych oraz pomocniczych, np. pedagogiki. W nauce korzystano z licznych podręczników w języku polskim lub po łacinie, a także w innych językach. W omawianym okresie pracowało łącznie czterech wykładowców.

Autor ma świadomość, że przedstawiony artykuł nie wyczerpuje całości omawianego zagadnienia. Historycy z pewnością będą mogli bardziej szczegółowo zająć się niektórymi aspektami dziejów Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Dokładniejszego zbadania oczekują np. kwestie finansowe i pierwsze lata ustroju komunistycznego w Polsce, których nie można było rozwinąć ze względu na niewielką ilość materiałów źródłowych. Systematycznego opracowania wymagają również niektóre z przedstawianych sylwetek.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Diecezji Sandomierskiej

Kuria Diecezjalna w Sandomierzu:

Akta personalne ks. Adama Szymańskiego, FS-206.

Akta personalne ks. Andrzeja Wyrzykowskiego, FW-105.

Akta personalne ks. Edwarda Górskiego, sygn. FG-76.

Akta personalne ks. Jana Stępnia, FS-120.

Akta personalne ks. Juliana Jarzyny, sygn. FJ-42.

Akta personalne ks. Michała Łagockiego, sygn. FŁ-1.

Akta personalne ks. Stanisława Legięcia, sygn. FL-20.

Akta personalne ks. Tadeusza Miazgi, sygn. FM-79.

Akta personalne ks. Wincentego Granata, sygn. FG-91.

Akta święceń alumnów obcych diecezji i zakonników (1937–1951), sygn. F-16.

Lorek Jan Kanty – księga posług biskupich (1936–1950), sygn. B-26.

Seminarium Duchowne w Sandomierzu – akta ogólne (1918–1949), sygn. U-5.

Sprawa nieruchomości rolnej seminarium w Rzeczycy Mokrej (1965–1968), sygn. G-133.

Wyższe Seminarium Duchowne w Sandomierzu – akta alumnów (1930–1948), sygn. U-33.

Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego (brak sygnatur)

Kronika alumnów ceremoniarzy.

Księga ocen alumnów Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1939–1945).

Księgi protokołów sesji profesorskich Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1939–1943).

Księgi protokołów sesji profesorskich Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1943–1952).

Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu

Zespół Rękopisów

Ks. Józef Pastuszka, *Wspomnienia o Seminarium Sandomierskim z lat 1912–1914*, sygn. R 2116/1.

Ks. Józef Pastuszka, *Wspomnienia o sandomierskim Seminarium Duchownym w latach 1921–1930*, sygn. R 2116/2.

Pokwitowania wydane seminarium (1939), sygn. SD 131.

Pokwitowania wydane seminarium (1940), sygn. SD 132.

Archiwum Sióstr Służek NMPN przy Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu

Kronika Domu Sióstr Służek NMPN pod wezwaniem św. Michała Archanioła.

Źródła drukowane

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

Główny Urząd Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej, *Mały rocznik statystyczny 1939*, Warszawa 1939.

Krasiński J., *Śp. Ks. Stanisław Legięć*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej" 76 (1983), nr 9–10, s. 233–235.

Makarewicz S., *Śp. Tadeusz Miazga*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej" 82 (1989), nr 11–12, s. 276–279.

N., *Śp. Ks. Edward Górski*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej" 66 (1973), nr 9, s. 215–216.

Pastuszka J., *Wspomnienie o ks. Adamie Szymańskim*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej" 61 (1968), nr 11, s. 256–260.

Pietraszewski J., *Sandomierz. 10 widoków piórkowych*, Sandomierz 1929.

Prima Synodus Dioecesana Sandomiriensis, Sandomiriae 1923.

Regulamin Seminarjum Duchownego Rz. Katolickiego w Sandomierzu (*przepisy dla alumnów*), Sandomierz 1926.

Sieńko L., *Przemówienie na pogrzebie ks. prof. Wendelina Świerczka CM w Krakowie 15 VIII 1974*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej" 67 (1974), nr 9–10, s. 235–240.

Relacje ustne

Relacja ustna ks. K. Skawińskiego z 11 stycznia 2022 r.

Opracowania

Archi/diecezja łódzka. Zarys dziejów, t. 1, *1920–1945*, red. M. Różański, W. Gliński, Łódź 2021.

Banaśkiewicz J., *Bp Piotr Gołębiowski*, Sandomierz 1989.

Bayet Ch., *Krótki zarys historji sztuki*, Warszawa 1911.

Bączkowski F., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1–3, Opole 1957–1958.

Białousz T., *Collegium Gostomianum. Dzieje szkoły jezuickiej w latach 1602–1773*, t. 1, Sandomierz 2002, s. 93–123.

Bielawski Z., *Pedagogika religijno-moralna*, Lwów 1936.

Bisztyga J., *Ks. Tadeusz Miazga. Szkic biograficzny*, „Studia Sandomierskie" 8 (2001), s. 37–52.

Budziarek M., *Diecezja łódzka*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, red. Z. Zieliński, Warszawa 1982, s. 380–405.

Ceglarek M., *Kapelani Wojska Polskiego z okresu wojny polsko-sowieckiej 1919–1921*, Warszawa 2021.

Dębiński K., *Podręcznik praktyczny teologii pastoralnej*, t. 1–2, Warszawa 1914.

Dębowska M., Popek L., *Duchowieństwo diecezji łuckiej. Ofiary wojny i represji okupantów 1939–1945*, Lublin 2010.

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

Frątczak W., *Diecezja włocławska w okresie II wojny światowej*, Włocławek 2013.

Gabryl F., *Logika ogólna*, Kraków 1912.

Gabryl F., *Metafizyka ogólna, czyli nauka o bycie*, Kraków 1903.

Gabryl F., *Noetyka*, Kraków 1930.

Gałązka W., *175 lat Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu*, Sandomierz 1996.

Gatterer M., *Praxis celebrandi*, Innsbruck 1940.

Girzyński Z., *Towarzysze męczeńskiej drogi bł. ks. Stefana Frelichowskiego. Losy duchowieństwa diecezji chełmińskiej w latach 1939–1945*, Toruń 2005.

Górski E., *Jezus Chrystus w świetle Ewangelii*, Sandomierz 1918.

Górski E., *Listy św. Pawła*, Sandomierz 1917.

Górski E., *Wstęp ogólny historyczno-krytyczny do Pisma świętego*, Sandomierz 1916.

Górski E., *Wykład Psałterza Dawidowego*, Sandomierz 1916.

Grabowski I., Zob., *Prawo kanoniczne według nowego kodeksu*, Lwów 1921.

Granat W., *Dogmatyka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1985, k. 23.

Grunt M., *100-lecie domu Zgromadzenia Sióstr Służek NMPN przy Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu*, „Biuletyn Zgromadzenia Sióstr Służek NMP Niepokalanej" 40 (2008), s. 57–63.

Grzybowski M.M., *Diecezja płocka*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, red. Z. Zieliński, Warszawa 1982, s. 406–427.

Haduch H., *Zasady wymowy ogólnej i kościelnej*, Kraków 1927.

Hozakowski W., *Wykład i dzieje Mszy św.*, Poznań 1914.

Jemelity W., *Diecezja łomżyńska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939–1945. Metropolie wileńska i lwowska, zakony*, red. Z. Zieliński, Katowice 1992, s. 66–78.

Kaczor J., *Seminarium duchowne archidiak*[*onatu*] *sandomierskiego* (*1636–1773*), „Kronika Diecezji Sandomierskiej" 63 (1970), s. 249–253.

Kiec O., *Kościoły w Polsce w okresie niemieckiej okupacji 1939–1945*, „Poznańskie Studia Slawistyczne" (2016), nr 10, s. 145–160.

Koch A., *Homiletisches Handbuch*, Freiburg im Breisgau 1939–1952.

Kończak A., *Górski Edward*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 247–250.

Kończak A., *In vinculis Christo*, „Studia Sandomierskie" 6 (1990–1996), s. 439–453.

Kosiński W., *Pedagogika*, Sandomierz 1924.

Kotkowski S., *Seminarium Duchowne w Sandomierzu w latach 1820–1926*, oprac. i przygotowała do druku H.I. Szumił, Sandomierz 2010.

Kowalik S., *Eksperyment. Władze PRL wobec biskupa Piotra Gołębiowskiego*, Radom 2006.

Krahel T., *Archidiecezja wieleńska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939–1945. Metropolie wileńska i lwowska, zakony*, red. Z. Zieliński, Katowice 1992, s. 11–65.

Krasiński J., *Sandomiersko-warszawski biblista. Ks. Jan Stępień* (*1910–1995*), „Kronika Diecezji Sandomierskiej" 88 (1995), nr 12, s. 454–470.

Krynicki W., *Dzieje Kościoła powszechnego*, Włocławek 1908.

Ks. Prałat Andrzej Wyrzykowski, „Kronika Diecezji Sandomierskiej' 48 (1955), nr 6, s. 140–142.

Kumor B., *Historia Kościoła*, t. 8, Lublin 2001.

Librowski S., *Diecezja włocławska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, red. Z. Zieliński, Warszawa 1982, s. 111–131.

Lis W., *Martyrologia duchowieństwa diecezji płockiej podczas II wojny światowej*, „Studia Płockie" 3 (1975), s. 377–399.

Madajczyk C., *Polityka III Rzeszy w okupowanej Polsce*, t. 2, Warszawa 1970.

Makarewicz S., *Sługa Boży biskup Piotr Gołębiowski* (*1902–1980*), Sandomierz 2000.

Mandziuk J., *Stępień Jan Piotr*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 9, Warszawa 2006, s. 617-623.

Matusak P., *Wojna i okupacja*, w: *Dzieje Sandomierza*, t. 4, red. W. Czajka, Warszawa 1994, s. 165–200.

Mercier D.J., *Psychologia*, tłum. A. Krasnowolski, Warszawa 1901.

Molendowski L., *Zakony męskie diecezji chełmińskiej i ich losy w czasie II wojny światowej*, Gdańsk–Warszawa 2017.

Moskal T., *Ks. Franciszek Jop* (*1897–1976*). *Biskup pomocniczy w Sandomierzu*, „Studia Sandomierskie" 25 (2018), s. 67–81.

Moskal T., *Zarys dziejów diecezji sandomierskiej* (*1818–2018*), w: *Rocznik Jubileuszowy Diecezji Sandomierskiej*, Sandomierz 2018, s. 9–26.

Myszor J., *Historia diecezji katowickiej*, Katowice 1999.

Noldin H., *Summa theologiae moralis*, t. 1–3, Oeniponte 1904.

Nowacki J., *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 2, *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, Poznań 1964.

Nowakowski R., *Kapłani, których nekrologi nie znalazły się na łamach „Kroniki"*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej" 103 (2010), nr 9–10, s. 719–722.

Nowowiejski A., *Ceremoniał parafialny*, Płock 1931.

Pawlik J., *Diecezja katowicka*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, red. Z. Zieliński, Warszawa 1982, s. 218–233.

Piechnik L., *Seminarium diecezjalne w Sandomierzu* (*1635–1773*), „Studia Theologica Varsaviensia" 8 (1970), s. 159–229.

Pietraszewski J., *Sandomierz. Przewodnik po mieście*, Sandomierz 1938.

Podoleński S., *Podręcznik pedagogiczny*, Kraków 1930.

Popek L., *Diecezja łucka*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939–1945. Metropolie wileńska i lwowska, zakony*, red. Z. Zieliński, Katowice 1992, s. 497–502.

Pomerańska R., *Z dziedzictwem w przyszłość. 200 lat diecezji sandomierskiej*, Sandomierz 2018.

Reinstadler S., *Elementa philosophiae scholasticae*, Freiburg im Breisgau 1932.

Rędzio R., *Prywatne Gimnazjum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu w latach 1928–1938*, Lublin–Sandomierz 2019, mps w Bibliotece Diecezjalnej w Sandomierzu.

Schletz A., *Lorek Jan Kanty Rafał*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 17, Wrocław 1972, s. 547–548.

Sidor F., *Życie i działalność ks. Andrzeja Edmunda Wyrzykowskiego* (*1879–1955*), Lublin–Sandomierz 2019, mps w Bibliotece Diecezji Sandomierskiej.

Sieniatycki M., *Problem istnienia Boga*, Poznań 1923.

Sieniatycki M., *Zarys dogmatyki katolickiej*, Kraków 1930–1934

Sinka T., *Ksiądz Jan Sinka CM* (*1892–1981*), „Studia Sandomierskie" 4 (1983–1984), s. 468–477.

Stanaszek B., *Diecezja sandomierska 1818–2018. Tradycje historyczne*, Sandomierz 2018.

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., *Usunąć biskupa! Władze PRL wobec ordynariusza diecezji sandomierskiej Jana Kantego Lorka*, Sandomierz 2004.

Stanaszek B., *„Wrogo ustosunkowany do naszego państwa". Biskup Piotr Gołębiowski w dokumentach komunistycznej bezpieki i władz wyznaniowych*, Sandomierz 2006.

Stanaszek B., Nowakowski R., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 1, *A–G*, Sandomierz 2014.

Stanaszek B., Nowakowski R., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 2, *H–Ł*, Sandomierz 2015.

Stanaszek B., Nowakowski R., Tylec P., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 3, *M–R*, Sandomierz 2017.

Stanaszek B., Nowakowski R., Tylec P., *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, *S–Ż. Biskupi i uzupełnienia*, Sandomierz 2019.

Sygnet S., *Biogram*, „Studia Sandomierskie" 2 (1981), s. 7–9.

Szumił H.I., *Działalność naukowa ks. prof. Wincentego Granata*, Lublin 2005.

Szumił H.I., *Kalendarium życia i działalności*, „Studia Sandomierskie" 2 (1981), s. 10–21.

Szumił H.I., *Oddany Ojczyźnie. Sługa Boży ks. Wincenty Granat*, Sandomierz 2020.

Szumił H.I, *Profesor i mistrz. Sługa Boży ks. Wincenty Granat*, Lublin 2017.

Szylar A., Tylec P., *Osobliwości kuchni klasztornej i seminaryjnej, czyli o pokarmach, gotowaniu i jedzeniu w dawnych czasach*, Sandomierz 2020.

Szymanowicz M., *Leksykon muzyków kościelnych diecezji sandomierskiej 1818–1992* [w przygotowaniu].

Szymański A., *Zagadnienia społeczne*, Lublin 1929.

Tanquerey A., *Synopsis theologiae dogmaticae specialis*, Parisiis 1926–1929, Romae 1935.

Tanquerey A., *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, t. 1–3, Romae 1906–1912.

Tararuj T., *Diecezja pińska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939–1945. Metropolie wileńska i lwowska, zakony*, red. Z. Zieliński, Katowice 1992, s. 79–87.

Tylec P., *Bp Marian Ryx* (*1853–1930*). *Ordynariusz Sandomierski*, Sandomierz 2020.

Tylec P., Kobiałka R., *Seminarium. 200 lat Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu*, Sandomierz 2020.

Walkusz J., *Diecezja chełmińska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, red. Z. Zieliński, Warszawa 1982, s. 86–97.

Warso A., *Bp Jan Kanty Lorek jak administrator apostolski diecezji sandomierskiej* (*1936–1946*), w: *Biskup Jan Kanty Lorek* (*1886–1967*). *Życie i dzieło*, red. B. Stanaszek, Sandomierz 2009, s. 45–115.

Weis K., *Bóg, Jego istnienie i istota*, Lwów 1929.

Weis K., *Ontologia, czyli metafizyka ogólna*, Lwów 1926.

Weis K., *Psychologia*, t. 1–4, Warszawa 1902–1903.

Wójcik W., *Ks. Adam Szymański* (*1880–1956*), „Studia Sandomierskie" 2 (1981), s. 311–338.

Wójcik W., *Ks. Andrzej Wyrzykowski* (*1879–1955*), „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne" 2 (1960), z. 1–2, s. 298–302.

Wójcik W., *Działalność biskupa Franciszka Jopa w Sandomierzu*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej" 70 (1977), nr 7–8, s. 161–170.

Wójcik W., *Ks. Piotr Gołębiowski – ojcem duchownym w seminarium sandomierskim*, „Studia Sandomierskie" 3 (1982), s. 47–55.

Wójcik W., *Ks. Stanisław Legięć* (*1911–1982*), „Studia Sandomierskie" 4 (1984), s. 343–356.

Wójcik W., *Ks. Władysław Krawczyk* (*1892–1973*), „Studia Sandomierskie" 3 (1982), s. 450–463.

Wójcik W., *Śp. Ks. Julian Jarzyna*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej" 72 (1979), nr 7–8, s. 185–192.

Wójcik W., *Życie religijne*, w: *Dzieje Sandomierza*, t. 4, red. W. Czajka, Warszawa 1994, s. 195–200.

Zimałek M., *„Był dobry"* (*wspomnienie o Ks. Bpie Janie Kantym Lorku 1886–1967*), „Kronika Diecezji Sandomierskiej" 60 (1967), nr 2–3, s. 46–52.

Zapart A., *Diecezja sandomierska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, red. Z. Zieliński, Warszawa 1982, s. 440–418.

Aneks 1

Zebrania rady pedagogicznej Seminarium Duchownego w Sandomierzu w latach 1939–1945

	Data	Obecni	Tematy obrad
1	20 października 1939 r.	J.K. Lorek A. Szymański W. Krawczyk E. Górski M. Łagocki T. Miazga F. Jop J. Jarzyna J. Stępień W. Granat A. Wyrzykowski	1. Przedstawienie aktualnej sytuacji 2. Kandydaci na kurs I 3. Spóźnienia alumnów 4. Stan liczebny alumnatu 5. Zmiany personalne w kadrze profesorskiej i zarządzie 6. Rozkład wykładów między profesorami 7. Egzaminy powakacyjne 8. Wykłady w niższym seminarium 9. Przypomnienie alumnatowi o potrzebie zaopatrzeniu się w podręczniki i pomoce 10. Rozkład godzin wykładowych dla alumnatu 11. Inauguracja roku 12. Wykład inauguracyjny 13. Odczytanie regulaminu alumnatowi 14. Zachęta dla alumnatu
2	5 grudnia 1939 r.	J.K. Lorek A. Szymański W. Krawczyk E. Górski M. Łagocki T. Miazga F. Jop J. Jarzyna J. Stępień J. Stępień W. Granat A. Wyrzykowski	1. Sprawozdanie z prac 2. Dopuszczenie do obłóczyn kursu I 3. Dopuszczenie do tonsury 4. Przerwa świąteczna 5. Zawieszenie wyjazdów do domów rodzinnych 6. Odpuszczenie egzaminów semestralnych

	Data	Obecni	Tematy obrad
3	28 marca 1940 r.	J.K. Lorek A. Szymański W. Krawczyk E. Górski M. Łagocki T. Miazga F. Jop J. Jarzyna J. Stępień J. Stępień W. Granat A. Wyrzykowski	1. Sprawozdanie z prac 2. Rekolekcje wielkopostne 3. Ćwiczenia duchowne dla kandydatów do święceń niższych 4. Rekolekcje przed subdiakonatem i święcenia subdiakonatu 5. Święcenia diakonatu 6. Zakończenie wykładów 7. Święcenia kapłańskie 8. Kandydaci do święceń niższych 9. Absolutoria
4	19 czerwca 1940 r.	J.K. Lorek A. Szymański W. Krawczyk E. Górski M. Łagocki T. Miazga J. Stępień W. Granat A. Wyrzykowski	1. Dziękczynienie za miniony rok 2. Sprawozdanie z prac 3. Wyniki absolutoriów 4. Wyniki pierwszego i drugiego semestru, promocje na kolejny rok, egzaminy poprawkowe 5. Sprawy personalne alumnów 6. Urzędy w alumnacie 7. Dyżury wakacyjne 8. Zakończenie roku 9. Powrót alumnów po wakacjach 10. Słowo do alumnatu na wakacje
5	9 września 1940 r.	J.K. Lorek A. Szymański W. Krawczyk E. Górski M. Łagocki T. Miazga F. Jop J. Jarzyna J. Stępień W. Granat A. Wyrzykowski	1. Sprawozdanie z prac 2. Kandydaci na kurs I 3. Spóźnienia alumnów 4. Stan liczebny alumnatu i przyjęcie alumnów spoza diecezji 5. Sprawa al. Wieślika 6. Sprawa al. Gawęckiego 7. Grono profesorskie 8. Rozkład wykładów między profesorami 9. Egzaminy powakacyjne 10. Słowo do alumnatu 11. Inauguracja roku 12. Rozkład godzin wykładowych dla alumnatu 13. Wykład inauguracyjny 14. Odczytanie regulaminu alumnatowi 15. Modlitwa

	Data	Obecni	Tematy obrad
6	9 września 1941 r.	J.K. Lorek A. Szymański W. Krawczyk E. Górski M. Łagocki T. Miazga F. Jop J. Stępień J. Stępień W. Granat A. Wyrzykowski	1. Przerwanie roku 1940/1941 2. Dziękczynienie i sprawozdanie z prac 3. Zaległe egzaminy i kolokwia. Sprawy personalne alumnów i promocje 4. Sprawa al. Skąpskiego 5. Organizacja nowego roku akademickiego 6. Sprawa kursu I 7. Alumni przyjęci spoza diecezji 8. Stan liczebny alumnatu 9. Grono profesorskie 10. Rozkład wykładów między profesorami 11. Urzędy w alumnacie 12. Zapoznanie alumnatu z przepisami i ćwiczenia duchowne 13. Zachęta do zaopatrzenia się w podręczniki i pomoce 14. Rozkład godzin wykładowych dla alumnatu 15. Formacja alumnatu 16. Inauguracja roku 17. Wykład inauguracyjny 18. Słowo do alumnów
7	10 grudnia 1941 r.	J.K. Lorek A. Szymański W. Krawczyk E. Górski M. Łagocki T. Miazga F. Jop J. Jarzyna J. Stępień W. Granat A. Wyrzykowski	1. Postanowienia w sprawie kolokwiów i egzaminów 2. Opóźnienie egzaminów semestralnych 3. Zwolnienia alumnów spoza diecezji z wykładów 4. Ferie świąteczne i ćwiczenia duchowne 5. Dyżur bożonarodzeniowy 6. Rozkład egzaminów
8	6 lutego 1942 r.	J.K. Lorek A. Szymański W. Krawczyk E. Górski M. Łagocki T. Miazga F. Jop J. Jarzyna J. Stępień J. Stępień W. Granat A. Wyrzykowski	1. Stan liczebny alumnatu, przyjęcia alumnów spoza diecezji 2. Formacja alumnów 3. Egzaminy semestralne 4. Dopuszczenie alumnów do święceń niższych 5. Święcenia niższe 6. Rekolekcje przed subdiakonatem

	Data	Obecni	Tematy obrad
9	23 czerwca 1942 r.	J.K. Lorek A. Szymański W. Krawczyk E. Górski M. Łagocki T. Miazga F. Jop W. Granat A. Wyrzykowski	1. Dziękczynienie 2. Przypomnienie wydarzeń, stan liczebny alumnatu 3. Przebieg egzaminów i promocje 4. Urzędy w alumnacie 5. Dyżury wakacyjne 6. Ćwiczenia duchowne 7. Zakończenie roku 8. Powrót alumnów po wakacjach 9. Wykład inauguracyjny
10	1 września 1942 r.	J.K. Lorek A. Szymański W. Krawczyk E. Górski M. Łagocki T. Miazga F. Jop W. Granat A. Wyrzykowski S. Legięć	1. Wyjaśnienie nieobecności biskupa 2. Dziękczynienie i sprawozdanie z prac 3. Wykłady Pisma Świętego 4. Zawieszenie kursu I i II, ustalenie rozkładu wykładów 5. Grono profesorskie 6. Przyjęcia alumnów spoza diecezji 7. Sprawa al. Rudziaka 8. Spóźnienia alumnów 9. Stan liczebny alumnatu 10. Zachęta do zaopatrzenia się w ubrania, pomoce i podręczniki 11. Ćwiczenia duchowne 12. Inauguracja roku i wykład inauguracyjny 13. Odczytanie regulaminu alumnatowi 14. Słowo do alumnów
11	22 marca 1943 r.	J.K. Lorek A. Szymański W. Krawczyk E. Górski M. Łagocki F. Jop W. Granat A. Wyrzykowski S. Legięć	1. Stan liczebny alumnatu 2. Postępy alumnów w formacji 3. Urzędy w alumnacie 4. Rekolekcje wielkopostne, święcenia niektórych alumnów 5. Wolne wnioski

	Data	Obecni	Tematy obrad
12	4 września 1943 r.	J.K. Lorek A. Szymański W. Krawczyk E. Górski M. Łagocki F. Jop W. Granat A. Wyrzykowski S. Legięć W. Świerczek	1. Sprawa zakazu przyjęć kandydatów 2. Program studiów dla kursu VI 3. Rozkład wykładów między profesorami 4. Przyjęcie alumnów spoza diecezji 5. Sprawy personalne alumnów 6. Stan liczebny alumnatu 7. Postępy alumnów w formacji i promocje 8. Urzędy w alumnacie 9. Zachęta do zaopatrzenia się we wszystko, co umożliwia egzystencję i pracę 10. Inauguracja roku i wykład inauguracyjny 11. Odczytanie regulaminu alumnatowi 12. Słowo do alumnów
13	10 listopada 1943 r.	J.K. Lorek A. Szymański W. Krawczyk E. Górski M. Łagocki F. Jop W. Granat A. Wyrzykowski S. Legięć W. Świerczek	1. Ustalenie terminu egzaminów semestralnych i ułożenie programu zajęć dla kursu VI 2. Dopuszczenie alumnów do święceń niższych
14	28 kwietnia 1944 r.	J.K. Lorek A. Szymański W. Krawczyk E. Górski M. Łagocki F. Jop W. Granat A. Wyrzykowski S. Legięć W. Świerczek	1. Odczytanie protokołu z ostatniego posiedzenia 2. Omówienie absolutoriów 3. Dopuszczenie do święceń diakonatu 4. Omówienie egzaminów semestralnych 5. Zakończenie roku 6. Szczepienia ochronne
15	28 czerwca 1944 r.	J.K. Lorek A. Szymański W. Krawczyk E. Górski M. Łagocki F. Jop W. Granat S. Legięć	1. Odczytanie protokołu z ostatniego posiedzenia 2. Stan liczebny alumnatu 3. Omówienie egzaminów rocznych 4. Promocje alumnów 5. Urzędy w alumnacie 6. Dyżury wakacyjne 7. Zakończenie roku i rozpoczęcie kolejnego

	Data	Obecni	Tematy obrad
16	14 grudnia 1944 r.	A. Szymański W. Krawczyk M. Łagocki F. Jop W. Granat A. Wyrzykowski S. Legięć	1. Przedstawienie aktualnej sytuacji 2. Dopuszczenie do święceń subdiakonatu 3. Zgłoszenia kandydatów
17	22 lutego 1945 r.	J.K. Lorek A. Szymański W. Krawczyk E. Górski M. Łagocki F. Jop W. Granat A. Wyrzykowski S. Legięć W. Świerczek	1. Stan liczebny alumnatu. Zgłoszenia kandydatów 2. Rozkład wykładów między profesorami 3. Urzędy w alumnacie 4. Termin rozpoczęcia roku 5. Sprawy personalne alumnów
18	13 kwietnia 1945 r.	J.K. Lorek A. Szymański W. Krawczyk E. Górski M. Łagocki F. Jop W. Granat A. Wyrzykowski S. Legięć W. Świerczek J. Stępień	1. Stan liczebny alumnatu 2. Dopuszczenie do święceń subdiakonatu 3. Dopuszczenie do pozostałych święceń niższych 4. Sprawy personalne alumnów 5. Ustalenie terminów zajęć
19	21 czerwca 1945 r.	J.K. Lorek A. Szymański W. Krawczyk E. Górski M. Łagocki F. Jop W. Granat A. Wyrzykowski S. Legięć W. Świerczek J. Stępień	1. Stan liczebny alumnatu 2. Dopuszczenie do święceń diakonatu i subdiakonatu 3. Postępy w nauce kursu I 4. Ustalenie terminów zajęć 5. Zgłoszenia kandydatów

Źródło: ASD, KPS (1939–1943); ASD, KPS (1943–1952).

Aneks 2

Święcenia udzielone przez bp. Jana Kantego Lorka w latach 1940–1945

	Imię i nazwisko	Diecezja pochodzenia	Data święceń	Stopień święceń
1	Zbigniew Albert	sandomierska	6 kwietnia 1940 r. 7 kwietnia 1940 r. 17 listopada 1940 r. 21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
2	Stanisław Maciąg	sandomierska	6 kwietnia 1940 r. 7 kwietnia 1940 r. 17 listopada 1940 r. 21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
3	Tadeusz Michalski	sandomierska	6 kwietnia 1940 r. 7 kwietnia 1940 r. 17 listopada 1940 r. 21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
4	Ludwik Stefanowicz	sandomierska	6 kwietnia 1940 r. 7 kwietnia 1940 r. 17 listopada 1940 r. 21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
5	Józef Śliwak	sandomierska	6 kwietnia 1940 r. 7 kwietnia 1940 r. 17 listopada 1940 r. 21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
6	Mieczysław Adamski	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 17 listopada 1940 r. 21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
7	Tadeusz Bieganowski	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 17 listopada 1940 r. 21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat

	Imię i nazwisko	Diecezja pochodzenia	Data święceń	Stopień święceń
8	Jan Bystrzejewski	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 17 listopada 1940 r. 21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
9	Józef Gałan	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 17 listopada 1940 r. 21 listopada 1943 r. 8 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
10	Stanisław Jarzyna	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 17 listopada 1940 r.	ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat
11	Stanisław Kwieciński	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	ostiariat, lektorat subdiakonat diakonat prezbiterat
12	Jan Lalewicz	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 17 listopada 1940 r. 21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
13	Stanisław Łapiński	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 17 listopada 1940 r. 21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
14	Roman Mazurkiewicz	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 17 listopada 1940 r. 21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
15	Jan Molga	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 17 listopada 1940 r. 21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
16	Władysław Prząda	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 17 listopada 1940 r. 21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
17	Walenty Słabosz	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 28 lutego 1942 r.	ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat

	Imię i nazwisko	Diecezja pochodzenia	Data święceń	Stopień święceń
18	Jan Żelaśkiewicz	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 17 listopada 1940 r. 21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
19	Eugeniusz Cieślakowski	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 28 lutego 1942 r. 14 maja 1942 r. 8 grudnia 1942 r.	egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
20	Stanisław Dyło	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 28 lutego 1942 r. 14 maja 1942 r. 8 grudnia 1942 r.	egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
21	Tadeusz Jakubiak	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 28 lutego 1942 r. 14 maja 1942 r. 8 grudnia 1942 r.	egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
22	Józef Lipidalski	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 28 lutego 1942 r. 14 maja 1942 r. 8 grudnia 1942 r.	egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
23	Zygmunt Kwiatkowski	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 14 maja 1942 r. 29 czerwca 1942 r. 8 grudnia 1942 r.	egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
24	Czesław Pawłowski	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 28 lutego 1942 r. 14 maja 1942 r. 8 grudnia 1942 r.	egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
25	Marcin Popiel	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 29 czerwca 1945 r. 1 lipca 1945 r.	egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat
26	Władysław Stefański	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 28 lutego 1942 r. 14 maja 1942 r. 8 grudnia 1942 r.	egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
27	Tadeusz Szlenzak	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 28 lutego 1942 r. 14 maja 1942 r. 8 grudnia 1942 r.	egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat

	Imię i nazwisko	Diecezja pochodzenia	Data święceń	Stopień święceń
28	Bolesław Szymański	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 28 lutego 1942 r. 14 maja 1942 r. 8 grudnia 1942 r.	egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
29	Feliks Broś	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 28 kwietnia 1940 r. 9 czerwca 1940 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
30	Czesław Florkiewicz	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 28 kwietnia 1940 r. 9 czerwca 1940 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
31	Jan Gąsowski	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 28 kwietnia 1940 r. 9 czerwca 1940 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
32	Antoni Gołębski	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 28 kwietnia 1940 r. 9 czerwca 1940 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
33	Kazimierz Kończyk	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 28 kwietnia 1940 r. 9 czerwca 1940 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
34	Czesław Lisak	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 28 kwietnia 1940 r. 9 czerwca 1940 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
35	Józef Nowicki	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 28 kwietnia 1940 r. 9 czerwca 1940 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
36	Stanisław Orlik	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 28 kwietnia 1940 r. 9 czerwca 1940 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
37	Antoni Pałęga	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 28 kwietnia 1940 r. 9 czerwca 1940 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
38	Władysław Sadza	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 28 kwietnia 1940 r. 9 czerwca 1940 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
39	Józef Słaby	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 28 kwietnia 1940 r. 9 czerwca 1940 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
40	Adam Szeląg	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 28 kwietnia 1940 r. 9 czerwca 1940 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
41	Lucjan Wojciechowski	sandomierska	7 kwietnia 1940 r. 28 kwietnia 1940 r. 9 czerwca 1940 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat

	Imię i nazwisko	Diecezja pochodzenia	Data święceń	Stopień święceń
42	Wincenty Martusiewicz	sandomierska	27 kwietnia 1940 r. 9 czerwca 1940 r. 18 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	tonsura ostiariat, lektorat diakonat prezbiterat
43	Zygmunt Wieczorek	sandomierska	28 kwietnia 1940 r. 28 lutego 1942 r. 14 maja 1942 r. 8 grudnia 1942 r.	egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
44	Tadeusz Biela	poznańska	10 listopada 1940 r. 17 listopada 1940 r. 15 grudnia 1940 r. 10 maja 1941 r.	egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
45	Czesław Kurzawski	katowicka	10 listopada 1940 r. 17 listopada 1940 r. 15 grudnia 1940 r. 26 stycznia 1941 r.	egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
46	Wincenty Bień	sandomierska	16 listopada 1940 r. 17 listopada 1940 r. 28 lutego 1942 r. 15 kwietnia 1945 r. 22 kwietnia 1945 r. 6 maja 1945 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
47	Józef Głogowski	sandomierska	16 listopada 1940 r. 17 listopada 1940 r.	tonsura ostiariat, lektorat
48	Jan Guziak	sandomierska	16 listopada 1940 r. 17 listopada 1940 r. 28 lutego 1942 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat
49	Bronisław Kaszuba	sandomierska	16 listopada 1940 r. 17 listopada 1940 r. 28 lutego 1942 r. 15 kwietnia 1945 r. 22 kwietnia 1945 r. 6 maja 1945 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
50	Stanisław Socha	sandomierska	16 listopada 1940 r. 17 listopada 1940 r. 28 lutego 1942 r. 15 kwietnia 1945 r. 22 kwietnia 1945 r. 6 maja 1945 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat

	Imię i nazwisko	Diecezja pochodzenia	Data święceń	Stopień święceń
51	Stanisław Tusiński	sandomierska	16 listopada 1940 r. 17 listopada 1940 r. 28 lutego 1942 r. 15 kwietnia 1945 r. 22 kwietnia 1945 r. 6 maja 1945 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
52	Ignacy Ziembicki	sandomierska	16 listopada 1940 r. 17 listopada 1940 r. 28 lutego 1942 r. 15 kwietnia 1945 r. 22 kwietnia 1945 r. 6 maja 1945 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
53	Jerzy Guttry	katowicka	16 listopada 1940 r. 17 listopada 1940 r. 28 lutego 1942 r. 17 grudnia 1944 r. 11 marca 1945 r. 18 marca 1945 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
54	Roman Michałek	poznańska	16 listopada 1940 r. 17 listopada 1940 r. 28 lutego 1942 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat
55	Teodor Lerch	poznańska	17 listopada 1940 r. 28 lutego 1942 r. 14 maja 1942 r. 8 grudnia 1942 r.	egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
56	Julian Banaś	sandomierska	17 listopada 1940 r. 15 grudnia 1940 r. 10 maja 1941 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
57	Józef Barański	sandomierska	17 listopada 1940 r. 15 grudnia 1940 r. 10 maja 1941 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
58	Stanisław Czernik	sandomierska	17 listopada 1940 r. 15 grudnia 1940 r. 10 maja 1941 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
59	Stanisław Dudela	sandomierska	17 listopada 1940 r. 15 grudnia 1940 r. 10 maja 1941 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
60	Józef Dziadowicz	sandomierska	17 listopada 1940 r. 15 grudnia 1940 r. 10 maja 1941 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
61	Zygmunt Gaj	sandomierska	17 listopada 1940 r. 15 grudnia 1940 r. 10 maja 1941 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat

	Imię i nazwisko	Diecezja pochodzenia	Data święceń	Stopień święceń
62	Tadeusz Gawęcki	sandomierska	17 listopada 1940 r. 15 grudnia 1940 r. 26 stycznia 1941 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
63	Bronisław Kaczmarski	sandomierska	17 listopada 1940 r. 15 grudnia 1940 r. 10 maja 1941 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
64	Feliks Kowalik	sandomierska	17 listopada 1940 r. 15 grudnia 1940 r. 10 maja 1941 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
65	Jan Król	sandomierska	17 listopada 1940 r. 15 grudnia 1940 r. 10 maja 1941 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
66	Antoni Mąkosz	sandomierska	17 listopada 1940 r. 15 grudnia 1940 r. 10 maja 1941 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
67	Mieczysław Ośka	sandomierska	17 listopada 1940 r. 15 grudnia 1940 r. 10 maja 1941 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
68	Władysław Segiet	sandomierska	17 listopada 1940 r. 15 grudnia 1940 r. 10 maja 1941 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
69	Edward Stępień	sandomierska	17 listopada 1940 r. 15 grudnia 1940 r. 10 maja 1941 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
70	Jan Pohl	poznańska	17 listopada 1940 r. 15 grudnia 1940 r. 26 stycznia 1941 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
71	Stanisław Myśliwiec	łucka	19 stycznia 1941 r. 21 stycznia 1941 r. 26 stycznia 1941 r. 2 marca 1941 r. 10 września 1941 r.	ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
72	Franciszek Robakowski	poznańska	26 stycznia 1941 r. 2 marca 1941 r. 9 marca 1941 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
73	Henryk Ćwikliński	poznańska	29 marca 1941 r. 9 maja 1941 r. 10 maja 1941 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
74	Stefan Gawroński	sandomierska	10 maja 1941 r.	prezbiterat

	Imię i nazwisko	Diecezja pochodzenia	Data święceń	Stopień święceń
75	Piotr Wilniewczyc	pińska	18 października 1941 r. 19 października 1941 r. 26 października 1941 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
76	Janusz Piechowiak	poznańska	27 lutego 1942 r. 28 lutego 1942 r. 21 kwietnia 1943 r. 29 czerwca 1945 r. 1 lipca 1945 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat
77	Stanisław Słyk	sandomierska	27 lutego 1942 r. 28 lutego 1942 r. 21 kwietnia 1943 r. 29 czerwca 1945 r. 1 lipca 1945 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat
78	Józef Suligowski	sandomierska	27 lutego 1942 r. 28 lutego 1942 r. 21 kwietnia 1943 29 czerwca 1945 r. 1 lipca 1945 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat
79	Marcin Ziółkowski	łucka	27 lutego 1942 r. 28 lutego 1942 r. 14 maja 1942 r. 21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r. 13 lutego 1944 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
80	Jan Rother	katowicka	27 lutego 1942 r. 28 lutego 1942 r. 14 maja 1942 r. 29 czerwca 1942 r.	egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
81	Józef Lewandowski	chełmińska	28 lutego 1942 r. 14 maja 1942 r. 8 grudnia 1942 r. 28 marca 1943 r. 19 czerwca 1943 r.	ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
82	Józef Małkiewicz	chełmińska	28 lutego 1942 r. 14 maja 1942 r. 8 grudnia 1942 r. 28 marca 1943 r. 19 czerwca 1943 r.	ostiariat, lektorat egzorcystat, lektorat subdiakonat diakonat

	Imię i nazwisko	Diecezja pochodzenia	Data święceń	Stopień święceń
83	Paweł Müller	chełmińska	28 lutego 1942 r. 14 maja 1942 r. 8 listopada 1942 r. 6 grudnia 1942 r. 8 grudnia 1942 r.	ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
84	Feliks Piechowski	chełmińska	28 lutego 1942 r. 14 maja 1942 r. 21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
85	Marian Wolniewicz	poznańska	28 lutego 1942 r. 21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
86	Mieczysław Wieślik	sandomierska	28 lutego 1942 r.	egzorcystat, akolitat
87	Bolesław Grabowicz	łódzka	13 maja 1942 r. 14 maja 1942 r. 21 kwietnia 1943 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat
88	Stanisław Pytkowski	sandomierska	13 maja 1942 r. 14 maja 1942 r. 21 kwietnia 1943 r. 29 czerwca 1945 r. 1 lipca 1945 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat
89	Jan Kulik	łódzka	14 maja 1942 r. 21 kwietnia 1942 r.	ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat
90	Kazimierz Gorszwa	łódzka	14 maja 1942 r. 21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
91	Edward Wilk	łódzka	14 maja 1942 r. 21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
92	Tadeusz Kowalczyk	łódzka	14 maja 1942 r. 29 czerwca 1942 r. 8 grudnia 1942 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
93	Witold Biały	płocka	8 grudnia 1942 r. 28 marca 1943 r. 11 kwietnia 1943 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
94	Romuald Biedrzycki	płocka	8 grudnia 1942 r. 28 marca 1943 r. 11 kwietnia 1943 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat

	Imię i nazwisko	Diecezja pochodzenia	Data święceń	Stopień święceń
95	Marian Olkowski	płocka	8 grudnia 1942 r. 28 marca 1943 r. 11 kwietnia 1943 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
96	Józef Poskart	płocka	8 grudnia 1942 r. 28 marca 1943 r. 11 kwietnia 1943 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
97	Stefan Smarzyński	włocławska	8 grudnia 1942 r. 28 marca 1943 r. 19 czerwca 1943 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
98	Lucjan Zielonkiewicz	włocławska	8 grudnia 1942 r. 23 marca 1943 r. 19 czerwca 1943 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
99	Zygmunt Grynagiel	włocławska	20 kwietnia 1943 r. 21 kwietnia 1943 r.	tonsura ostiariat, lektorat
100	Aleksander Winiarski	włocławska	20 kwietnia 1943 r. 21 kwietnia 1943 r. 21 kwietnia 1943 r. 17 grudnia 1944 r. 11 marca 1945 r. 18 marca 1945 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
101	Stefan Wojtas	włocławska	20 kwietnia 1943 r. 21 kwietnia 1943 r. 21 listopada 1943 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat
102	Sylwester Kończal	chełmińska	20 kwietnia 1943 r. 21 kwietnia 1943 r. 21 listopada 1943 r. 24 czerwca 1945 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat prezbiterat
103	Czesław Łaszyński	wileńska	20 kwietnia 1943 r. 21 kwietnia 1943 r.	tonsura ostiariat, lektorat
104	Wacław Śnieg	wileńska	20 kwietnia 1943 r. 21 kwietnia 1943 r. 21 listopada 1943 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat
105	Wacław Eborowicz	poznańska	20 kwietnia 1943 r. 21 kwietnia 1943 r.	tonsura ostiariat, lektorat
106	Leon Dębowski	włocławska	21 kwietnia 1943 r. 21 listopada 1943 r. 8 grudnia 1943 r. 18 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
107	Sylwester Janiak	włocławska	21 kwietnia 1943 r. 21 listopada 1943 r.	ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat
108	Edward Smolarek	włocławska	21 kwietnia 1943 r. 21 listopada 1943 r.	ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat

	Imię i nazwisko	Diecezja pochodzenia	Data święceń	Stopień święceń
109	Józef Sobieraj	włocławska	21 kwietnia 1943 r. 21 listopada 1943 r.	ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat
110	Hieronim Brzozowski	włocławska	21 kwietnia 1943 r. 21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
111	Wacław Cieślakowski	sandomierska	21 kwietnia 1943 r. 29 czerwca 1945 r. 1 lipca 1945 r.	egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat
112	Leon Kuchta	chełmińska	21 kwietnia 1943 r. 21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat prezbiterat
113	Franciszek Januszewski	łomżyńska	30 maja 1943 r. 3 czerwca 1943 r. 19 czerwca 1943 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
114	Jan Misiewicz	łomżyńska	30 maja 1943 r. 3 maja 1943 r. 19 czerwca 1943 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
115	Włodzimierz Gołkiewicz	łucka	20 listopada 1943 r. 21 listopada 1943 r. 6 maja 1945 r. 29 czerwca 1945 r. 1 lipca 1945 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat
116	Czesław Chojecki	płocka	21 listopada 1943 r. 8 grudnia 1943 r. 18 grudnia 1943 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
117	Wincenty Martusiewicz	sandomierska	21 listopada 1943 r.	subdiakonat
118	Józef Napiórkowski	łomżyńska	21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r.	subdiakonat diakonat
119	Adolf Pogorzelski	łomżyńska	21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r.	subdiakonat diakonat
120	Witold Romański	włocławska	21 listopada 1943 r. 18 grudnia 1943 r. 7 maja 1944 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
121	Aleksander Ni[e] parko	sandomierska	21 kwietnia 1945 r. 22 kwietnia 1945 r. 6 maja 1945 r. 29 czerwca 1945 r. 1 lipca 1945 r.	tonsura ostiariat, lektorat egzorcystat, akolitat subdiakonat diakonat

	Imię i nazwisko	Diecezja pochodzenia	Data święceń	Stopień święceń
122	Tadeusz Kowalski	poznańska	7 kwietnia 1940 r. 8 kwietnia 1940 r. 14 kwietnia 1940 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
123	Roman Siwa	gnieźnieńska	7 kwietnia 1940 r. 8 kwietnia 1940 r. 14 kwietnia 1940 r.	subdiakonat diakonat prezbiterat
124	Jerzy Ponicki	poznańska	7 kwietnia 1940 r. 14 kwietnia 1940 r.	diakonat prezbiterat
125	Mieczysław Smorawiński	poznańska	7 kwietnia 1940 r.	prezbiterat

Źródło: ADS, KDwS, sygn. B-26, k. 102–133.

Abstrakt

Wyższe Seminarium Duchowne w Sandomierzu w latach 1939–1945

Artykuł ukazuje dzieje Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w latach 1939–1945. Problematykę tę przedstawiono w czterech częściach. Pierwsza z nich jest zatytułowana *Kontekst historyczno-prawny* i ukazuje sytuację społeczno-polityczną Sandomierza w latach II wojny światowej, represje stosowane przez okupantów wobec seminariów duchownych na terenie Polski oraz sposób finansowania sandomierskiej uczelni. Druga część pt. *Obsada personalna* zajmuje się pracownikami zakładu: zarządem, profesorami i tworzoną przez nich radą pedagogiczną, a także pozostałymi pracownikami, czyli siostrami zakonnymi i osobami świeckimi zajmującymi się utrzymaniem placówki. Trzeci fragment pt. *Alumni* traktuje o klerykach: ich liczbie i pochodzeniu, a także o codziennym życiu seminaryjnym. Ostatnia część jest opisem formacji seminaryjnej. Ukazuje zatem metody formacji intelektualnej i duchowej alumnatu w omawianym okresie. Opracowanie kwestii zawartych w artykule stało się możliwe dzięki szerokiej kwerendzie źródłowej, m.in. w Archiwum Diecezji Sandomierskiej, Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego oraz w Bibliotece Diecezjalnej w Sandomierzu. Artykuł jest uzupełnieniem dotychczasowego stanu wiedzy o dziejach seminarium duchownego w Sandomierzu oraz o funkcjonowaniu Kościoła katolickiego w czasie II wojny światowej.

Słowa kluczowe: seminarium duchowne, Sandomierz, II wojna światowa, diecezja sandomierska, bp Jan Kanty Lorek, ks. Adam Szymański

Abstract

he Higher Theological Seminary in Sandomierz from 1939-1945

This article presents the history of the Higher Theological Seminary in Sandomierz from 1939-1945. This issue is presented in four parts. The first is titled “Historical and Legal Context” and shows the socio-political situation in Sandomierz during World War II, the repressions used by the occupying forces against the seminaries in Poland, and how the Sandomierz university was financed. The second part, titled “Personnel”, deals with the seminary staff: the managers, the professors and the educational council they form, as well as the other employees, namely the religious sisters and lay people involved in the maintenance of the seminary. The third section, titled “Alumni”, deals with the seminarians: their numbers and backgrounds, as well as daily seminary life. The last part is a description of seminary formation. Thus, it shows the methods of spiritual and intellectual formation of the seminary students during the period in question. The elaboration of the issues contained in the article was made possible by an extensive source search, including: Sandomierz Diocesan Archives, the Archives of the Higher Seminary and the Sandomierz Diocesan Library. The article adds to the existing body of knowledge on the history of the Sandomierz Theological Seminary, as well as broadens knowledge on the functioning of the Catholic Church during World War II.

Keywords: seminary, Sandomierz, World War II, Sandomierz diocese, Bishop Jan Kanty Lorek, Fr. Adam Szymanski

Studia Sandomierskie
29 (2022)

RAFAŁ NAKONIECZNY
Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu
https://orcid.org/0000-0002-0935-7706

Twórczość Artapanosa – teza o synkretyzmie diaspory aleksandryjskiej

Piśmiennictwo autorów związanych choćby pośrednio z diasporą aleksandryjską w czasach hellenistycznych i wczesnorzymskich znane jest dziś jedynie częściowo. Zarówno liczne dzieła Filona Aleksandryjskiego, ciekawy *List Arysteasza*, jak i zachowane jedynie we fragmentach inne pisma świadczą o tym, że Żydzi z diaspory egipskiej opanowali doskonale nie tylko język grecki, lecz poznali dogłębnie również całą grecką kulturę, tradycję, literaturę, słowem: grecki sposób myślenia. Wiele wskazuje na to, że w dużej mierze hellenizm stawał im się coraz bardziej bliski. Było to możliwe dzięki dostępności hellenistycznej edukacji, którą w pewnym uproszczeniu można utożsamić z instytucją gimnazjonów. Nic bowiem nie wiadomo o tym, by w diasporze funkcjonowały szkoły żydowskie zapewniające wykształcenie na analogicznym poziomie[1].

Znakomitym wykształceniem i talentem mógł się poszczycić również tajemniczy pisarz żydowski, imieniem Artapanos, tworzący w Aleksandrii. Zamierzeniem niniejszego studium jest ukazanie twórczości Artapanosa przez pryzmat kulturowego obrazu diaspory aleksandryjskiej, jaki wyłania się z tekstów tego pisarza. W pierwszej kolejności przybliżono poniżej postać autora i jego utwór. Następnie ukazano jeden z głównych motywów utworu, jakim jest znaczenie Mojżesza tak w historii Żydów, jak i Egiptu (a przez to także kolejnych cywilizacji). W dalszej części studium omówiono osobno dwa nader interesujące aspekty analizowanego pisma, a mianowicie zawarte w nim elementy polemiczne oraz propagandowe. Już w tym miejscu należy jednak zaznaczyć, że wspomniana analiza zawsze stanowi efekt subiektywnych badań tekstu.

Artapanos i jego dzieło

Dla badaczy starożytnej literatury Artapanos od dawna stanowi obiekt żywego zainteresowania[2]. Na kartach historii jest to rzeczywiście postać nietuzinkowa, co zgrab-

[1] Por. J.M.G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan* (*323 BCE – 117 CE*), Berkeley–Los Angeles–London 1996, s. 68.

[2] Por. E. Schürer, *History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, vol. 3, part 2, Edinburgh 1987, s. 524–525.

nie ujął John Collins, nazywając go najbarwniejszym spośród wszystkich hellenistycznych pisarzy żydowskich[3].

Zagadkowe jest już samo brzmienie jego imienia, być może pochodzenia perskiego[4]. Nieznane pozostaje miejsce urodzenia Artapanosa, choć niewykluczone, że pochodził z Aleksandrii[5], równie dobrze jednak mógł tu przybyć z innego miasta, na przykład z Leontopolis lub Heliopolis. Wszelkie powiązania Artapanosa z konkretnym miastem są w praktyce bardzo trudne do udowodnienia[6].

W kwestii umieszczenia tego autora na osi czasu przyjmuje się ostrożny konsensus polegający na szacowaniu, że okres jego życia musiał przypadać na czasy po powstaniu Septuaginty (której wpływ na Artapanosa jest oczywisty), a jednocześnie przed Aleksandrem Polihistorem[7], to znaczy gdzieś w przedziale od 250 do 100 r. p.n.e. Jedną z propozycji ustalenia konkretniejszych ram czasowych życia Artapanosa jest koniec II w. p.n.e.[8]

Artapanos przeszedł do historii literatury jako autor utworu, którego tytuł brzmiał prawdopodobnie *O Żydach*[9]. Jego głównym bohaterem jest Mojżesz. Co do formy literackiej utworu, to zalicza się go do greckiego romansu (*hero romance*). Kategorię tę wprowadził do literaturoznawstwa Martin Braun[10]. Ów charakterystyczny dla epoki hellenistycznej nowy gatunek literacki koncentrował się przede wszystkim na niesamowitych przygodach bohaterów, nierzadko również na silnych uczuciach, jakimi przepełnione były utwory tworzone w tym duchu. Warto zauważyć, że gatunek ten, którego dobrym przykładem jest powstały w Aleksandrii *Romans Aleksandra*, przekształcił się później w inny, dobrze dziś znany gatunek literacki, a mianowicie w powieść[11]. Niewykluczone, że w tych samych czasach, co Artapanos, tworzył również Dionizjos Skytobrachion, autor romansu mitologicznego będącego dowodem niesłychanej fantazji pisarza[12].

Dzieło Artapanosa znane jest jedynie pośrednio (dzięki pracy Aleksandra Polihistora, którego z kolei cytuje Euzebiusz z Cezarei, a po nim Klemens Aleksandryjski[13]), i to jedynie w trzech fragmentach, z których dwa są relatywnie krótkie, natomiast trzeci zdecydowanie dłuższy[14]. Anna Świderkówna zaznacza przy tym, że zachowane urywki tekstu Artapanosa nie są właściwie fragmentami jego utworu, a jedynie ich streszczeniem[15].

Niezależnie od powyższych zastrzeżeń na podstawie tekstu Artapanosa, jakim dysponuje nauka, można sobie wyrobić zdanie o autorze i jego kulturze intelektualnej. Dostrzega się mianowicie w autorze Żyda wykształconego na modłę hellenistyczną, który traktuje Egipt jak swój dom, a egipska kultura (wraz ze sferą sakralną) nie tylko nie jest mu obca czy niemiła, lecz przeciwnie: odnosi się do niej pozytywnie, a co ciekawsze, ukazuje ją jako zakorzenioną w przeszłości narodu żydowskiego[16]. Trafnie scharakteryzował go Nikolaus Walter, pisząc o nim: „hellenistyczny

[3] Zob. J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Michigan–Cambridge 2000, s. 37.

[4] Por. P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, vol. 1, Oxford 1972, s. 706; J. Mélèze-Modrzejewski, *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*, Kraków 2000, s. 89, A. Świderkówna, *Rozmów o Biblii ciąg dalszy*, Warszawa 2001, s. 104. Na temat imienia Artapanos w kulturze Mezaopotamii: zob. także M. Sandowicz, *Artapanos in Babylonia*, w: *Awīlum ša la mašê – man who cannot be forgotten: Studies in Honor of Prof. Stefan Zawadzki Presented on the Occasion of His 70th Birthday*, eds. S. Zawadzki, R. Koliński, J. Prostko-Prostyński, W. Tyborowski, Alter Orient und Altes Testament 463, Münster 2018, s. 189–199.

[5] Por. P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, vol. 1, dz. cyt., s. 704; C. R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. 1, *Historians*, Texts and Translations 20, Pseudepigrapha Series 10, Chico 1983, s. 189.

[6] Zob. J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem…*, dz. cyt., s. 39, przyp. 50.

[7] To Aleksandrowi Polihistorowi współczesność zawdzięcza znajomość urywków twórczości Artapanosa. Por. J.M.G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora…*, dz. cyt., s. 127, 446; J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem…*, dz. cyt., s. 38–39, przyp. 42.

[8] Zob. H.M. Zellentin, *The End of Jewish Egypt: Artapanus and the Second Exodus*, w: *Antiquity in Antiquity: Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*, eds. G. Gardner, K. Osterloh, Tübingen 2008, s. 27–39.

[9] Zob. J.M.G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora…*, dz. cyt., s. 128. Wydanie tekstu omawianego utworu wraz z komentarzem: C.R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. 1, dz. cyt., s. 189–244. Bibliografię przedmiotu przedstawiają pozycje: E. Schürer, *History of the Jewish People…*, vol. 3, part 2, dz. cyt., s. 524–525; oraz J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem…*, dz. cyt., s. 896. Z nowszej literatury warto odnotować: E. Koskenniemi, *The Old Testament Miracle-Workers in Early Judaism*, Tübingen 2005, s. 98–107.

[10] M. Braun, *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, Oxford 1938. Por. K. Wierzbicka-Trwoga, *Cechy gatunkowe romansu*, „Terminus" 21 (2019), z. 2 (51), s. 197–214.

[11] Por. A. Świderkówna, *Rozmów o Biblii…*, dz. cyt., s. 105.

[12] Zob. A. Świderkówna, *Bogowie zeszli z Olimpu*, Warszawa 1991, s. 127–130.

[13] Euzebiusz z Cezarei, *Praeparatio evangelica* [dalej: *Praep. Ev.*], 9.18.1, 9.23.1–4, 9.27.1–37, w: *Patrologia Graeca*, t. 21, red. J.P. Migne, Paryż 1857; Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, 1.23.154, 2–3, w: *Patrologia Graeca*, t. 8, red. J.P. Migne, Paryż 1857 [= *Praep. Ev.* 9.27.23–5]. Zob. D. Barbu, *Artapanos*, w: *The Encyclopedia of Ancient History*, eds. R.S. Bagnall, K. Brodersen, C. B. Champion, A. Erskine, S. R. Huebner, Malden 2012, s. 792.

[14] Por. C.R. Holladay, *"Theios Aner" in Hellenistic-Judaism: A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 40, Missoula 1977, s. 199–232; S. Raup Johnson, *Historical Fictions and Hellenistic Jewish Identity: Third Maccabees in Its Cultural Context*, Berkeley 2005, s. 95; W. Adler, *Alexander Polyhistor's Peri Ioudaiōn and Literary Culture in Republican Rome*, w: *Reconsidering Eusebius: Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*, eds. S. Inowlocki, C. Zamagni, Leiden 2011, s. 225–240.

[15] Por. A. Świderkówna, *Rozmów o Biblii…*, dz. cyt., s. 105.

[16] Specyfikę żydowskich narracji pisanych z perspektywy egipskiej przedstawia ciekawie artykuł: N. LaCoste, *Writing the Exodus in Egypt: The Role of Place in Shaping Jewish Narratives*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha" 25 (2016), iss. 4, s. 274–298.

powieściopisarz żydowskiego wyznania w środowisku egipskim"[17]. Terminologia utworu w wielu miejscach zależna jest od Septuaginty[18], jednakże Artapanos w toku żywej narracji przedstawia w nim swoją własną wersję wydarzeń, krańcowo różną od historii znanej z Biblii.

Znamienne jest już to, że Artapanos na swych bohaterów wybrał tylko tych żydowskich patriarchów, którzy w przekazie biblijnym mieli jakiś związek z Egiptem. Jego Abraham (fragment pierwszy) przybliżył faraonowi tajniki astrologii. Podobnie przedstawiał Abrahama Pseudo-Eupolemos. Natomiast późniejsza literatura ukazuje tego patriarchę jako zdecydowanego przeciwnika astrologii[19]. Z kolei patriarcha Józef (fragment drugi) w relacji Artapanosa dobrowolnie przybył do Egiptu, gdzie szybko stał się jedną z najważniejszych osób w administracji faraona. Znalazł uznanie u władcy i poddanych jako mądry i sprawiedliwy zarządca, zasłynął głównie z podziału gruntu, wykorzystania nieużytków i wprowadzenia irygacji oraz systemu miar. Józef okazywał również życzliwość egipskim kapłanom.

Mojżesz jako bohater utworu Artapanosa

Tematem trzeciego fragmentu jest życie oraz liczne zasługi Mojżesza[20]. On sam także jest ukazany jako dobroczyńca Egiptu, a tym samym – co ciekawe – również cywilizacji greckiej, którą w powszechnym mniemaniu uznawano wówczas za spadkobierczynię kultury egipskiej[21]. Mojżesz zostaje utożsamiony u Artapanosa z Muzajosem, czym autor wpisuje się w nurt poszukiwań zasłużonych bohaterów całej ludzkości[22]. Warto zauważyć w tym miejscu, że podobnie przedstawia się rywalizacja wśród narodów wschodnich w ustalaniu starszeństwa i pokrewieństwa ich kultury z kulturą grecką[23]. U Artapanosa to, co wydaje się egipskim wkładem w rozwój cywilizacji jako takiej, było w rzeczywistości dziełem i zasługą działających

[17] N. Walter, *Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker*, Gütersloh 1980, s. 125.

[18] Por. G. E. Sterling, *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts, and Apologetic Historiography*, Leiden 1992, s. 173–174.

[19] Kwestię stosunku Żydów do astrologii omawia artykuł: J.H. Charlesworth, *Jewish Astrology in the Talmud, Pseudepigrapha, The Dead Sea Scrolls, and Early Palestinian Synagogues*, „Harvard Theological Review" 70 (1977), iss. 3–4, s. 183–200.

[20] Por. R. Kugler, *Hearing the Story of Moses in Ptolemaic Egypt: Artapanus Accommodates the Tradition*, w: *The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuizen*, eds. A. Hilhorst, G.H. van Kooten, Ancient Judaism and Early Christianity 59, Leiden 2005, s. 67–80.

[21] Por. G.E. Sterling, *Historiography and Self-Definition…*, dz. cyt., s. 175; J.M.G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora…*, dz. cyt., s. 128.

[22] Zob. A.J. Droge, *Homer or Moses?: Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen 1989, s. 1–35.

[23] Zob. N. Walter, *Der Thoraausleger Aristobulos*, Berlin 1964, s. 45–51. Problem poszukiwania źródeł cywilizacji klasycznych opisuje szeroko książka: S. Blundell, *The Origins of Civilization in Greek and Roman Thought*, London 1986.

w Egipcie Żydów[24]. Według Artapanosa bowiem Mojżesz jako Muzajos miał być nauczycielem Orfeusza, mimo że Grecy przedstawiali ich relację akurat na odwrót. Hekatajos pisał, że Orfeusz nauczył Greków tego, co sam poznał w Egipcie[25]. U Artapanosa natomiast wiedza pochodzi od Mojżesza[26]. Autor pisma *O Żydach* wykazuje wyraźną dążność do preferowania następującego ciągu logicznego: Żydzi przekazali wiedzę Egipcjanom, Egipcjanie – Grekom, a zatem dominujący dziś kulturowo Grecy (Hellenowie) zawdzięczają swą pozycję właśnie Żydom.

Wspomnianą wyżej identyfikację Mojżesza z Muzajosem (*Mousaios*) ułatwiało Artapanosowi stosowanie przez niego specyficznej transliteracji greckiej wersji hebrajskiego imienia *Mosze*, które oddawał jako *Mousos*, podczas gdy inni autorzy zgodnie z zapisem Septuaginty oddają to imię zawsze jako *Mouses*. Wariant przyjęty przez Artapanosa dyskretnie zaciera różnicę pomiędzy oryginalnym hebrajskim brzmieniem imienia Mojżesza a greckim imieniem legendarnego Ateńczyka Muzajosa.

Szczególnie wyraźne są u Artapanosa odniesienia do postaci legendarnego króla Egiptu Sezostrisa, o którym pisał Diodor, Herodot i Strabon[27]. To Sezostrisowi przypisywano tradycyjnie autorstwo militarnej potęgi kraju, dokonanie podziału administracyjnego Egiptu oraz początki tutejszej religii. Artapanos zaś wszystkie te zasługi przypisuje Mojżeszowi, który każdemu z wyznaczonych przez siebie nomów nadał opiekuńczego boga. Co więcej, Mojżesz miał również zapoczątkować kult Apisa w Memfis. Wspomniany faraon Sezostris uchodził także za pierwszego zdobywcę Etiopii. Mojżesz u Artapanosa odnosił sukcesy również i na tym polu.

To Mojżesz miał być pomysłodawcą wielu maszyn, w tym także umożliwiających podnoszenie ciężkich kamieni, co od razu w kontekście Egiptu przywodzi na myśl budowę piramid, jak również machin bojowych i okrętów wojennych. Odpowiedzią na działalność Mojżesza jest w utworze Artapanosa zrozumiała miłość Egipcjan[28]. Warto tu nadmienić, że motyw domniemanych zasług w dziedzinie wynalazczości miał się pojawić w przyszłości w nieoczekiwanym kontekście. Otóż w piśmie *Contra Apionem* Józef Flawiusz będzie usiłował obalić zarzut dotyczący sytuacji całkiem przeciwnej. Relacjonując poglądy Apolloniosa Molona, Flawiusz bowiem pisze tak: „Twierdzi również, że jesteśmy ze wszystkich barbarzyńców najmniej z natury uzdolnieni i dlatego jedynie my nie wnieśliśmy do życia ludzkiego

[24] Por. A.J. Droge, *Homer or Moses?…*, dz. cyt., s. 25–26.

[25] Diodorus, *Bibliotheca historica* 1, 96, 4–9, https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0540%3Abook%3D1%3Achapter%3D96 [dostęp: 8 II 2022 r.].

[26] Zob. A. Świderkówna, *Bogowie zeszli z Olimpu*, dz. cyt., s. 292–293.

[27] Zob. K. Berthelot, *The Use of Greek and Roman Stereotypes about the Egyptians by Hellenistic Jewish Apologists, with Special Reference to Josephus' "Against Apion"*, w: *Internationales Josephus-Kolloquium Åarhus 1999*, Hrsg. J.U. Kalms, Münster 2000, s. 188–221.

[28] Więcej na ten temat: M. Braun, *History and Romance…*, dz. cyt., s. 26–31; oraz G.E. Sterling, *Historiography and Self-Definition…*, dz. cyt., s. 182–183.

żadnego wynalazku”[29]. Nieco dalej zaś, podsumowując zarzuty autorów niechętnych Żydom, Flawiusz dodaje jeszcze: „niektórzy krytycy zarzucają nam, że nie wydaliśmy wynalazców w dziedzinie sztuk i literatury”[30].

Nader ciekawe jest, że w utworze Artapanosa, choć tak wiele mówi się o Mojżeszu, brak jakichkolwiek wzmianek o prawie i prawodawstwie[31]. Jest on natomiast ukazany w sposób frapujący i nieporównywalny z żadnym innym pismem żydowskiego autora[32] jako twórca egipskiego kultu zwierząt, sam zaś odbiera cześć jako Hermes. Wspomniana identyfikacja Mojżesza z Hermesem[33] opiera się na umiejętności interpretowania świętych pism, jednakże nie Tory, lecz egipskich hieroglifów, co z kolei w tym ciągu myślowym łączy Mojżesza nie z Jahwe, a z Thotem, gdyż to jego właśnie na podstawie *interpretatio Graeca* utożsamiano w Egipcie z Hermesem[34]. Pominięcie kwestii prawodawstwa w przypadku osoby Mojżesza jest jeszcze bardziej zaskakujące, gdy weźmie się pod uwagę fakt, że Hekatajos, z którego pism Artapanos ewidentnie korzystał, skupił się właśnie na tym aspekcie działalności Mojżesza[35]. To, co podkreślał grecki autor, żydowski – pominął. Mojżesz jest przedstawiony w utworze Artapanosa jako wybitny, a w zasadzie najwybitniejszy heros. Na podłoże historyczno-literackie takiego ujęcia słusznie zwraca uwagę John Barclay, gdy stwierdza, że w tamtym okresie wszystkie grupy etniczne podsycały swoją dumę opowieściami o bohaterach narodowych, natomiast Artapanos przedstawił Mojżesza jako największego z nich wszystkich[36]. Sytuację tę można zrozumieć, biorąc pod uwagę wzmiankowany już charakter utworu. Artapanos nie pisał bowiem syntetycznego traktatu ani pouczającej historii, lecz opowiadał o superbohaterach, a jego celem było wzbudzenie zainteresowania i podziwu u czytelników.

Elementy polemiczne w piśmie *O Żydach*

Badacze często wyrażają opinię, że w utworze Artapanosa można dostrzec również elementy polemiczne. Stosunek bohaterów do egipskich świątyń i obsługujących je

[29] Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi* (*Contra Apionem*), wstęp, tłum. i kom. J. Radożycki, Warszawa 2010 [dalej: *CAp*], 2, 148.

[30] *CAp* 2, 182.

[31] Zwraca na to uwagę Arthur J. Droge (*Homer or Moses?…*, dz. cyt., s. 29).

[32] Kult zwierząt stanowił jeden z zarzutów ciągle stawianych Egipcjanom przez żydowską literaturę hellenistyczną, np. „A nieszczęśni i w rzeczach martwych zadufani ci, co bogami zwą […] wyobrażenia zwierząt” (Mdr 13,10).

[33] *Praep. Ev.* 9, 27, 6.

[34] Zob. C.R. Holladay, *“Theios Aner”…*, dz. cyt., s. 226; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10, Mohr 1988, s. 552.

[35] Por. J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem…*, dz. cyt., s. 43.

[36] Zob. J.M.G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora…*, dz. cyt., s. 129.

kapłanów nacechowany jest życzliwością[37]. Może to być próba odpowiedzi na obraźliwe pomówienia przedstawione w antyżydowskiej historii Manethona. Jednakże trzeba w tym miejscu odnotować, że nie ma pewności co do charakteru pisarstwa Manethona. Wypowiedzi niechętne Żydom są prawdopodobnie późniejszym dodatkiem, ich autorstwo zaś prawdopodobnie należy przypisywać nieznanemu z imienia Pseudo-Manethonowi[38].

Polemikę z (Pseudo-)Manethonem, który kreśli sylwetkę Mojżesza jako Osarsifa – kapłana z Heliopolis, można zauważyć w kilku miejscach tego pisma[39]. Zaprzeczając jego twierdzeniom, Artapanos powiada na przykład, że Mojżesz nie tylko nie zakazał kultu bogów[40], a wręcz sam taki kult ustanowił. Zaprzecza jednocześnie zarzutowi, jakoby miał nakazywać zarzynanie i spożywanie czczonych w Egipcie zwierząt. Dalej Mojżesz bynajmniej nie był najeźdźcą[41], lecz obrońcą Egiptu przed Raguelem i Arabami. W historii opowiedzianej przez Artapanosa Mojżesz ma na swoim koncie również sukcesy militarne odniesione w zwycięskiej kampanii egipskiej przeciwko Etiopii, podczas gdy według Manethona patriarcha przebywał w gościnie u etiopskiego króla[42].

Trudno orzec, na ile ataki przypisywane Manethonowi były charakterystyczne dla poglądów Egipcjan, wydaje się jednak, że niektóre z jego argumentów krążyły po kraju już wcześniej, wywodząc się niejako ze starszej tradycji[43].

Elementy propagandowe u Artapanosa

Przeciwko polemicznemu charakterowi utworu przemawia fakt, że nie ma on bynajmniej wymowy negatywnej. Właśnie barwne, pełne pozytywnych cech przedstawienie Mojżesza jako bohatera, herosa, człowieka życzliwego i dobroczynnego decyduje o tonacji całości utworu[44]. Należy do tego dodać nieobecność wypowiedzi napastliwych, od których aż roi się *stricte* polemiczne pismo *Contra Apionem* Flawiusza.

[37] Por. G.E. Sterling, *Historiography and Self-Definition…*, dz. cyt., s. 182–183.

[38] Por. P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, vol. 1, dz. cyt., s. 705–706; C.R. Holladay, *“Theios Aner”…*, dz. cyt., s. 213; H. Conzelmann, *Heiden – Juden – Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit*, Beiträge zur historischen Theologie 62, Tübingen 1981, s. 74.

[39] Motyw Mojżesza Egipcjanina omawia szeroko publikacja: J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Darmstadt 1997.

[40] *CAp* 1, 239.

[41] *CAp* 1, 241: „wezwał do wspólnej wyprawy na Egipt”.

[42] *CAp* 1, 246.

[43] Jak zauważa Collins (*Between Athens and Jerusalem…*, dz. cyt., s. 40). Na możliwość apologetycznego charakteru dzieła zwraca uwagę Anna Świderkówna (*Bogowie zeszli z Olimpu*, dz. cyt., s. 297), dodając jednocześnie, że z pewnością nie był to główny cel Artapanosa.

[44] Collins podkreśla pozytywny charakter utworu Artapanosa (*Between Athens and Jerusalem…*, dz. cyt., s. 41).

Warto zwrócić uwagę na występowanie w tekście omawianego utworu elementów cudowności, tak silnie związanych z owym gatunkiem literackim (jeśli można spekulować na podstawie zachowanych fragmentów, druga cecha romansów, czyli uczucia bohatera, interesują Artapanosa już znacznie mniej). Motyw cudownego oswobodzenia się – z akcentem na stronę zwrotną tego czasownika[45] – Mojżesza z więzienia faraona, gdy „drzwi same się otwarły"[46], pojawia się w kontekście Pawła z Tarsu i innych apostołów w Dziejach Apostolskich (Dz 5,19; 16,26–27). Nadzwyczajnym działaniem Mojżesza jest również sprowadzenie na Egipt siedmiu plag przedstawione w sposób bliski wyobrażeniom o czarach. W podobną poetykę wpisuje się użycie cudownej laski (czczonej później w egipskich świątyniach[47]) bądź odwołanie się do ukrytego imienia Boga. Hołdowanie tego typu wzorcom odmalowania głównego bohatera skłoniło Annę Świderkównę do wyrażenia opinii o autorze, którego „«oświecony intelektualizm» nie jest zbyt wysokiej klasy"[48]. Zdanie to, samo w sobie bezsprzecznie słuszne, zupełnie niepotrzebnie sugeruje intelektualne ambicje autora utworu, nieskierowanego przecież do elity ówczesnego świata. Słuszniejsze wydaje się umieszczenie go w sferze opowiadań ludowych, których zbiór staje się materiałem dla zdolnego pisarza[49]. Cel Artapanosa jest najwyraźniej propagandowy, gdyż zgrabnie przedstawia argumentację przemawiającą za wyższością kulturową Żydów. Z tego zaś z kolei wynika, że potencjalnymi czytelnikami tego pisma mogli być w zamierzeniu autora zarówno Żydzi, jak i Grecy[50].

Podsumowanie

Wiele wskazuje na to, że omówione w niniejszym studium dzieło Artapanosa stanowiące przedmiot wielu analiz jest przede wszystkim ciekawym przykładem żydowskiego synkretyzmu[51]. Cechy tej nie wykazują utwory innych literatów związanych z Aleksandrią (jak Demetrios Chronograf, Arysteasz, Filon Starszy i tragik Ezechiel). U Artapanosa synkretyzm jest niezaprzeczalny. Jeśli odrzuci się teoretyczną możliwość, że Artapanos był kulturowym *outsiderem*, pozostaje bardziej naturalny

[45] Cudotwórczy charakter postaci Mojżesza zaniepokoił najwyraźniej Klemensa Aleksandryjskiego, który cytując Artapanosa, zaznacza w przeciwieństwie do wersji Euzebiusza, że drzwi więzienia otwarły się zgodnie z wolą Bożą. Por. J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem…*, dz. cyt., s. 43.

[46] *Praep. Ev.* 9, 27, 23–26.

[47] Zob. C. R. Holladay, *"Theios Aner"…*, dz. cyt., s. 228, przyp. 178, gdzie autor dopuszcza interpretację laski jako symbolu fallicznego.

[48] A. Świderkówna, *Bogowie zeszli z Olimpu*, dz. cyt., s. 297.

[49] Por. J. M. G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora…*, dz. cyt., s. 127.

[50] Taką przekonującą tezę stawia Collins (*Between Athens and Jerusalem…*, dz. cyt. s. 44).

[51] Por. N. Walter, *Fragmente jüdisch-hellenistischer…*, dz. cyt., s. 124. Dotychczasowy konsensus w tej kwestii próbuje zakwestionować Erkki Koskenniemi (*Greeks, Egyptians and Jews in the Fragments of Artapanus*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha" 13 (2002), iss. 1, s. 17–31).

wniosek wysnuty z zasady, że dzieło wyrasta na gruncie pewnej kultury, jest jej produktem. Jeżeli tak było w tym przypadku, należy uznać, że utwór Artapanosa nie jest ewenementem, przeciwnie: pismo to wykazuje silne tendencje do dostosowywania własnej tradycji do kultury ludu, na którego terenie osiedlali się imigranci żydowscy. Takie otwarte nastawienie do tradycji egipskiej mogło być charakterystyczną cechą alternatywną tutejszego judaizmu[52]. Trudna do precyzyjnego określenia część diaspory była skłonna do syntezy kultury przejętej po przodkach z kulturą miejscową, a nawet z egipską religią, w efekcie zaś takiego połączenia pojawiała się zatem możliwość współistnienia w jednej osobie dumnego Egipcjanina, jak i świadomego siebie Żyda[53].

Synkretyczny charakter pisma Artapanosa usiłuje złagodzić Collins, który podkreśla, że ów żydowski autor zawsze nazywa Jahwe Panem wszechświata, natomiast świat bogów egipskich ulega u niego demitologizacji zgodnie z koncepcją euhemeryzmu. Proces taki nigdy nie dotyczy Boga Żydów. Poza tym – jak rozumuje dalej Collins – kult bogów egipskich, biorący rzekomo początek od Mojżesza, ustanowiony jest tylko dla Egipcjan. Czczą oni te zwierzęta, które Mojżesz uznał za pożyteczne. Żydzi nie mają wobec tego żadnego powodu, by sprzeciwiać się kultowi egipskiemu[54]. Idąc tym tropem, należałoby zauważyć, że Egipcjanie zostali *a priori* uznani za ludzi niższej kategorii, dla których Mojżesz ustanawia pożyteczne kulty niższego szczebla, sam zostając wierny prawdziwemu Bogu. Jednakże wbrew interesującej analizie Collinsa takiej kategoryzacji ludzi według pochodzenia i narodowości w utworze bynajmniej nie ma.

W ścisłym związku z powyższym wnioskiem pojawia się u współczesnych autorów pytanie, jakim terminem dotyczącym wyznawanej religii można określić samego Artapanosa. Interpretacja utworu jako przykładu synkretyzmu uprawnia do odpowiedzi, że jego autor zdaje się być jednocześnie monoteistą, jak też politeistą[55], natomiast przyjęcie logicznego wywodu Collinsa może skłaniać do tezy, że Artapanos był henoteistą[56]. Utwór Artapanosa nie zajmuje się jednakże teologią i ma za zadanie raczej zacieranie granic niż ich wyznaczanie (choćby na płaszczyźnie terminologicznej). Wskazuje bowiem na możliwość kulturowej zbieżności tradycji żydowskiej i zhellenizowanej religii egipskiej. Gottfried Schimanowski pisze o Ar-

[52] Inne zdanie prezentuje Erich S. Gruen (*Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*, Hellenistic Culture and Society 30, Berkeley 1998, s. 158), który uważa, że Żydzi nie traktowali takiej postawy poważnie. Polemizuje z nim jednak Collins (*Between Athens and Jerusalem…*, dz. cyt., s. 44).

[53] Jak podsumowuje tę kwestię Barclay (*Jews in the Mediterranean Diaspora…*, dz. cyt., s. 132).

[54] Zob. J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem…*, dz. cyt., s. 42, przyp. 67; oraz s. 45. Kwestia interpretacji teologicznego charakteru utworu Artapanosa stanowi temat jednej z polemik pomiędzy Collinsem a Barclayem.

[55] Tak twierdzi Barclay (*Jews in the Mediterranean Diaspora…*, dz. cyt., s. 132).

[56] Zob. J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem…*, dz. cyt., s. 42, przyp. 68.

tapanosie, że był on był wyraźnie skłonny do przełamywania granic między tradycją żydowską a kulturą grecką[57]. Uwaga ta jest słuszna, aczkolwiek niekompletna. Utwór bowiem Artapanosa – chyba najbardziej z całej hellenistycznej literatury żydowskiej powstałej w świecie aleksandryjskim – jest bardzo mocno osadzony w tym konkretnym punkcie spotkania nie dwóch, lecz trzech starożytnych kultur. Jeśli można dopatrzyć się elementów konwergentnych w wyniku ich porównania w dowolnym zestawieniu, to synteza poświadczona przez utwór Artapanosa (choć należy sobie zdawać sprawę, że pozostał z niej jedynie ułamek nieuchwytnego już dziś obrazu) jest efektem spotkania wszystkich trzech kultur: egipskiej, greckiej i żydowskiej.

Bibliografia

Źródła drukowane

Artapanos, *O Żydach*, w: C.R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. 1, *Historians*, Texts and Translations 20, Pseudepigrapha Series 10, Chico 1983, s. 189–244.

Eusebius, *Praeparatio evangelica* [cytowane jako *Praep. Ev.*], w: *Patrologia Graeca*, t. 21, red. J.P. Migne, Paryż 1857.

Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi* (*Contra Apionem*), wstęp, tłum. i kom. J. Radożycki, Warszawa 2010.

Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, 1.23.154, 2–3, w: *Patrologia Graeca*, t. 8, red. J.P. Migne, Paryż 1857.

Źródła internetowe

Diodorus, *Bibliotheca historica* 1, 96, 4–9, https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0540%3Abook%3D1%3Achapter%3D96 [dostęp: 8 II 2022 r.].

Opracowania

Adler W., *Alexander Polyhistor's Peri Ioudaiōn and Literary Culture in Republican Rome*, w: *Reconsidering Eusebius: Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*, eds. S. Inowlocki, C. Zamagni, Leiden 2011, s. 225–240.

Assmann J., *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Darmstadt 1997.

Barbu D., *Artapanos*, w: *The Encyclopedia of Ancient History*, eds. R.S. Bagnall, K. Brodersen, C.B. Champion, A. Erskine, S. R. Huebner, Malden 2012, s. 792–793.

Barclay J.M.G., *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan* (*323 BCE – 117 CE*), Berkeley–Los Angeles–London 1996.

[57] G. Schimanowski, *Juden und Nichtjuden in Alexandrien. Koexistenz und Konflikte bis zum Pogrom unter Trajan* (*117 n. Chr.*), Münster 2006, s. 75.

Berthelot K., *The Use of Greek and Roman Stereotypes about the Egyptians by Hellenistic Jewish Apologists, with Special Reference to Josephus' "Against Apion"*, w: *Internationales Josephus-Kolloquium Åarhus 1999*, Hrsg. J.U. Kalms, Münster 2000, s. 185–221.

Blundell S., *The Origins of Civilization in Greek and Roman Thought*, London 1986.

Braun M., *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, Oxford 1938.

Charlesworth J.H., *Jewish Astrology in the Talmud, Pseudepigrapha, The Dead Sea Scrolls, and Early Palestinian Synagogues*, „Harvard Theological Review" 70 (1977), iss. 3–4, s. 183–200.

Collins J.J., *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Michigan–Cambridge 2000.

Conzelmann H., *Heiden – Juden – Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit*, Beiträge zur historischen Theologie 62, Tübingen 1981.

Droge A.J., *Homer or Moses?: Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen 1989.

Fraser P.M., *Ptolemaic Alexandria*, vol. 1, Oxford 1972.

Gruen E.S., *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*, Hellenistic Culture and Society 30, Berkeley 1998.

Hengel M., *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10, Mohr 1988.

Holladay C.R., *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. 1, *Historians*, Texts and Translations 20, Pseudepigrapha Series 10, Chico 1983.

Holladay C.R., *"Theios Aner" in Hellenistic-Judaism: A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 40, Missoula 1977.

Koskenniemi E., *Greeks, Egyptians and Jews in the Fragments of Artapanus*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha" 13 (2002), iss. 1, s. 17–31.

Koskenniemi E., *The Old Testament Miracle-Workers in Early Judaism*, Tübingen 2005.

Kugler R., *Hearing the Story of Moses in Ptolemaic Egypt: Artapanus Accommodates the Tradition*, w: *The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuizen*, eds. A. Hilhorst, G. H. van Kooten, Ancient Judaism and Early Christianity 59, Leiden 2005, s. 67–80.

LaCoste N., *Writing the Exodus in Egypt: The Role of Place in Shaping Jewish Narratives*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha" 25 (2016), iss. 4, s. 274–298.

Mélèze-Modrzejewski J., *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*, Kraków 2000.

Raup Johnson S., *Historical Fictions and Hellenistic Jewish Identity: Third Maccabees in Its Cultural Context*, Berkeley 2005.

Sandowicz M., *Artapanos in Babylonia*, w: *Awīlum ša la mašê – man who cannot be forgotten: Studies in Honor of Prof. Stefan Zawadzki Presented on the Occasion of His 70th Birthday*, eds. S. Zawadzki, R. Koliński, J. Prostko-Prostyński, W. Tyborowski, Alter Orient und Altes Testament 463, Münster 2018, s. 189–199.

Schimanowski G., *Juden und Nichtjuden in Alexandrien. Koexistenz und Konflikte bis zum Pogrom unter Trajan* (*117 n. Chr.*), Münster 2006.

Schürer E., *History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, vol. 3, part 2, Edinburgh 1987.

Sterling G. E., *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts, and Apologetic Historiography*, Leiden 1992.

Świderkówna A., *Bogowie zeszli z Olimpu*, Warszawa 1991.

Świderkówna A., *Rozmów o Biblii ciąg dalszy*, Warszawa 2001.

Walter N., *Der Thoraausleger Aristobulos*, Berlin 1964.

Walter N., *Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker*, Gütersloh 1980.

Wierzbicka-Trwoga K., *Cechy gatunkowe romansu*, „Terminus" 21 (2019), z. 2 (51), s. 197–214.

Zellentin H.M., *The End of Jewish Egypt: Artapanus and the Second Exodus*, w: *Antiquity in Antiquity: Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*, eds. G. Gardner, K. Osterloh, Tübingen 2008, s. 27–73.

Abstrakt

Twórczość Artapanosa – teza o synkretyzmie diaspory aleksandryjskiej

W niniejszym tekście przedstawiono wnioski z kontekstowej analizy pisma *O Żydach* Artapanosa. Specyfika twórczości tego aleksandryjskiego autora polega na plastycznym ukazaniu niespotykanego nigdzie indziej oblicza diaspory. Artapanos bowiem usiłuje przekonać czytelnika o bliskości dziedzictwa żydowskiego oraz tak kultury egipskiej, jak i hellenistycznej. Jego Mojżesz, ukształtowany na modłę herosa, jest ukazany jako największy dobroczyńca ludzkości jako takiej, głównie zaś jako bohater Egiptu. Spośród różnych możliwych interpretacji fenomenu twórczości Artapanosa niniejsze studium wskazuje na prawdopodobną tezę o synkretycznym nastawieniu jakiejś części diaspory aleksandryjskiej. Stanowiliby ją Żydzi, którzy żyli w przekonaniu o wierności swej tradycji, a jednocześnie chłonęli kulturę hellenistyczną i z życzliwością odnosili się do Egipcjan.

Słowa kluczowe: Artapanos, Egipt ptolemejski, Aleksandria, diaspora, Stary Testament, synkretyzm

Abstract

The Work of Artapanos - A Thesis on the Syncretism of the Alexandrian Diaspora

This text presents the findings of a contextual analysis of Artapanos' writing *On the Jews*. The peculiarity of this Alexandrian writer lies in his vivid depiction of the image of the Diaspora, which is unprecedented elsewhere. Artapanos tries to convince his reader of the closeness of Jewish culture to both the Egyptian heritage and Hellenistic culture. His Moses, shaped in the fashion of a hero, is shown as the greatest benefactor of mankind and, as such, mainly as the hero of Egypt. Of the various possible interpretations of the phenomenon of Artapanos' work, this study points to a plausible thesis of a syncretic orientation of some part of the Alexandrian Diaspora. This would include the Jews, who lived in the conviction of being faithful to their tradition, while at the same time absorbing Hellenistic culture and relating with kindness to the Egyptians.

Keywords: Artapanos, Ptolemaic Egypt, Alexandria, diaspora, Old Testament, syncretism

Studia Sandomierskie
29 (2022)

JUSTYNA TRYBEK
https://orcid.org/0000-0001-8732-6422
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Stawanie się darem jako realizacja człowieczeństwa

Niniejszy artykuł stawia sobie za cel znalezienie odpowiedzi na pytania dotyczące sensu ludzkiego życia, które od wieków towarzyszą człowiekowi. W obliczu wielu przemian społecznych i kulturowych oraz wielu wyzwań, jakie niesie ze sobą rozwijający się świat, nie tracą one nic ze swojej aktualności, wręcz przeciwnie, udzielenie na nie odpowiedzi zdaje się tym bardziej naglące. Postawy konsumpcjonizmu, materializmu bądź utylitaryzmu coraz mocniej przemawiające do współczesnych ludzi za pośrednictwem mediów czy też oferowane im wprost próbują zaspokoić najgłębsze pragnienia i tęsknoty. Poddanie się im skazuje jednak człowieka na rozminięcie się z samym sobą, z tym, co w najgłębszej istocie stanowi o nim samym, a także z tym, czego pragnie w głębi serca. Proponowana i – jak by się mogło zdawać – zewsząd narzucana droga, jak również wynikające z niej sposoby zaspokojenia ludzkich potrzeb okazują się zupełnie nieskuteczne, w dodatku często prowadzą do wielu dramatów, rozpaczy i zagubienia w świecie.

Odpowiedzią na nękające współczesnego człowieka pytania, wątpliwości i lęki odnoszące się do sposobu przeżywania jego życia na jakiejkolwiek wybranej przez niego drodze może być zarysowana w tym artykule wizja stawania się darem. Propozycja ta zakłada wzajemną wymianę darów, lecz szczególny akcent kładzie na bezinteresowność tego daru, którym człowiek ma się stawać. Artykuł stawia sobie za zadanie ukazanie drogi stawania się darem jako sposobu na odnalezienie siebie samego oraz realizacji w pełni swojego człowieczeństwa, co jest zadaniem każdego człowieka wynikającym z faktu stworzenia go przez samego Boga.

Wychodząc od samego początku Księgi Rodzaju i opisów stworzenia człowieka oraz słów zawartych w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*: „człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”[1], artykuł ten odwołuje się przede wszystkim do tekstów Karola Wojtyły – Jana Pawła II (m.in. *Miłość i odpowiedzialność*, *Osoba i czyn*, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*), a zwłaszcza do ukazanej w nich normy perso-

[1] Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Wrocław 2005 [dalej: GS], nr 24.

nalistycznej oraz teologii ciała. Opiera się również na opracowaniach współczesnych teologów, rozwijających zapoczątkowaną przez Jana Pawła II teologię ciała oraz propagujących ducha myśli personalistycznej. W obliczu problemów, z którymi zmaga się aktualnie ludzkość, takich jak np. zachwianie autorytetów, promowanie fałszywego obrazu miłości, kryzys ojcostwa, uciekanie od odpowiedzialności, ważnym zadaniem jawi się próba ukazania na nowo treści pozostawionych przez polskiego papieża. Przedstawione zagadnienie stawania się bezinteresownym darem dla drugiego ma stanowić nową, dla niektórych wręcz rewolucyjną propozycję pozostającą w zgodzie z cielesno-duchową naturą człowieka. Może być zarazem zaproszeniem do odkrycia pełni i piękna własnego człowieczeństwa oraz przeżywania go w sposób jak najbliższy boskiemu zamysłowi wpisanemu w ludzką naturę już w momencie stworzenia.

Pierwotny zamysł Boży

Zasadne wydaje się umiejscowienie początku niniejszych rozważań w pierwszych rozdziałach biblijnej Księgi Rodzaju. Jest to koniecznie, aby móc lepiej zrozumieć powołanie człowieka związane z jego funkcjonowaniem w świecie, a przede wszystkim w relacjach międzyludzkich. Nie sposób bowiem rozważać życia ludzkiego i wzajemnego odniesienia ludzi do siebie, nie wspomniawszy o Bożym zamyśle dotyczącym ludzkiego życia, który można odkryć, uważnie analizując dwa starotestamentowe opisy stworzenia człowieka.

Jan Paweł II poddaje owe opisy stworzenia człowieka (Rdz 1,26–28; 2,7–22) szczegółowej analizie w dziele *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Warto pokrótce przyjrzeć się omawianym przez niego pojęciom: pierwotnej samotności, pierwotnej jedności i komunii osób. Drugi opis stworzenia człowieka zawarty w drugim rozdziale Genesis należy do tradycji jahwistycznej i jest chronologicznie wcześniejszy w stosunku do poprzedzającego go opisu z pierwszego rozdziału. Padają w nim kluczowe słowa wypowiedziane przez samego Stwórcę: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc" (Rdz 2,18). Co ciekawe, w swojej analizie Jan Paweł II zwraca uwagę na padające w tekście hebrajskim słowa. Aż do momentu stworzenia niewiasty z żebra mężczyzny owa pierwsza istota ludzka jest określana słowem „człowiek". Dopiero pojawienie się drugiej istoty, kobiety, wprowadza rozróżnienie na mężczyznę i niewiastę[2]. A zatem samotność, o której mówi Bóg, nie jest domeną jedynie mężczyzny, co mógłby sugerować polski przekład *Biblii Tysiąclecia*[3]. To rzeczywistość, która wypływa z natury człowieka, z jego człowieczeństwa, a zatem będzie dotykać każdą istotę ludzką.

[2] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Kraków 2020, s. 35.

[3] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (*Biblia Tysiąclecia*), wyd. 5, Poznań 2000. Z innym tłumaczeniem, bardziej odpowiadającym językowi oryginalnemu, bliższym też rozważaniom Jana Pawła II, można się spotkać w *Biblii pierwszego Kościoła*, gdzie pojawia się sformułowanie o samotności człowieka, a nie

Odnosi się zarówno do mężczyzny, jak i do kobiety[4]. Człowiek, umieszczony przez Boga w ogrodzie rajskim, żyjący w stanie pierwotnej szczęśliwości, czuje się samotny. Otoczony różnego rodzaju istotami żyjącymi odkrywa ową pierwotną samotność i swoją niejako nadrzędność w stosunku do nich. Pomimo cielesności, jaka łączy go ze światem zwierząt, nie daje się sprowadzić do jakiegokolwiek gatunku istot zamieszkujących ziemię. Co za tym idzie – wśród nich nie znajduje odpowiedniej dla siebie pomocy[5].

Człowiek, będąc stworzony na obraz i podobieństwo Boże, jest wezwany do życia we wspólnocie osób na wzór miłości osób w Trójcy Świętej[6]. Ludzkie ciało objawia tę prawdę, wskazując na niesamowitą zdolność łączenia się mężczyzny i kobiety na sposób cielesny. O tej podstawowej prawdzie należy pamiętać, snując dalsze refleksje, gdyż fizycznemu pragnieniu zjednoczenia odpowiada to, co dzieje się na płaszczyźnie psychicznej człowieka, a mianowicie pragnienie jedności z ukochaną osobą oraz zafascynowanie płcią przeciwną. Jak pisze Mary Healy: „Dzięki płciowej komplementarności ciało ujawnia, że jesteśmy stworzeni do związku, do międzyludzkiej jedności"[7]. Dlatego też widać wyraźnie, dlaczego odpowiednią pomocą dla człowieka staje się drugi człowiek, szczególnie zaś kobieta dla mężczyzny, a mężczyzna dla kobiety. Warto zadać sobie tutaj pytanie, na czym owa pomoc polega. Bynajmniej nie oznacza ona tego, co powszechnie, a czasem nawet i stereotypowo może kojarzyć się ze słowem „pomoc", które można by zastąpić innymi terminami, jak np. pranie, sprzątanie, gotowanie. Jak już wcześniej podkreślono, stan pierwotnej samotności wypływa z samego faktu człowieczeństwa i jest doświadczeniem każdego człowieka. Należy zatem szukać tutaj o wiele głębszego znaczenia niż to, które jako pierwsze spontanicznie może się narzucać. Kobieta dla mężczyzny, tak jak i on dla niej samej pełni niezwykle doniosłą funkcję. Jedno drugiemu ma pomóc nie tylko odkrywać, ale i realizować najważniejszy cel swojego życia, dla którego oboje zostali stworzeni. Człowiek jest wezwany do tego, by kochać. Równocześnie dzięki drugiej osobie człowiek może w pełni stawać się sobą, w pełni być człowiekiem[8]. Obecność drugiej osoby – kobiety czy też mężczyzny – pozwala odkryć sens życia, nadając mu zarazem pełniejszy kształt. Dalsze rozważania prowadzą do ukazania, skąd bierze się owa pełnia życia: nie z samego faktu otrzymania drugiej osoby (tak jak to było w przypadku Adama, który od Stwórcy otrzymał Ewę), lecz z możliwości ofiarowywania się i życia dla tej osoby[9].

samotności mężczyzny. Por. *Biblia pierwszego Kościoła*, tłum. R. Popowski, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2016.

[4] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą…*, dz. cyt., s. 42.

[5] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą…*, dz. cyt., s. 43.

[6] M. Healy, *Mężczyźni i kobiety są z raju*, Warszawa 2008, s. 25.

[7] M. Healy, *Mężczyźni i kobiety…*, dz. cyt., s. 23.

[8] M. Healy, *Mężczyźni i kobiety…*, dz. cyt., s. 31.

[9] P. Kopycki, *Elementarz teologii ciała według Jana Pawła II*, Częstochowa 2013, s. 23–24.

Człowiek jako osoba

Uważna analiza opisów stworzenia człowieka, a zwłaszcza pierwszego, jahwistycznego opisu wyraźnie pokazała, że człowiek wyróżnia się na tle innych stworzeń oraz wszelkich pozostałych istot żyjących. Wynika stąd także to, że właściwym odniesieniem dla człowieka, jak też wsparciem i pomocą dla niego w przeżywaniu i realizowaniu swojego człowieczeństwa jest drugi człowiek. Jednakże by na tle wzajemnego odniesienia do siebie istot ludzkich nie doszło do żadnych nadużyć, konieczne jest zarysowanie horyzontu człowieka jako osoby. Karol Wojtyła podejmuje tę refleksję w *Miłości i odpowiedzialności*, zauważając, że osoba jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem działania. Nawet jeśli ktoś dla drugiego człowieka pozostaje w odniesieniu przedmiotowym, to zawsze będzie „kimś" w odróżnieniu od pozostałych widzialnych bytów, które w tej sytuacji zawsze będą „czymś". Nigdy nie będzie możliwie sprowadzenie ich do poziomu człowieka, tak by się stały „kimś". Natomiast określenie „osoba" jest adekwatne do tego, czym człowiek przekracza widzialny, stworzony świat zwierząt i rzeczy, a mianowicie do tej wyjątkowej pełni i doskonałości swojego bytowania, które ma w sobie[10].

Bycie osobą, nie zaś osobnikiem zwierzęcym ani też jakąś rzeczą wymaga określenia właściwych człowiekowi zasad normujących jego zachowanie i wzajemne traktowanie się tychże osób na różnych płaszczyznach ich wspólnego oddziaływania. Stąd wszelki naturalny porządek moralny musi mieć rys i właściwości personalistyczne. Istnieją sytuacje, w których drugi człowiek może stać się przedmiotem czyjegoś działania. Nie wolno jednak nigdy sprowadzić go do roli narzędzia prowadzącego do osiągnięcia wyznaczonego celu, ponieważ człowiek jest osobą. Takie działanie byłoby sprzeczne z jego naturą[11]. Na kanwie tego rozważania widać wyraźnie, jak nieadekwatne w stosunku do drugiego człowieka są wszelkie poglądy utylitarystyczne. Właściwe odniesienie do osoby nie może się zgodzić na traktowanie jej jako środka do celu, który w myśl zasady użyteczności miałby posłużyć do osiągnięcia jak największej przyjemności. Przyjemność w takim ujęciu staje się najwyższym dobrem i celem, do którego dąży człowiek[12]. Zaciera się pojęcie dobra obiektywnego, ponadto dokonywane wybory mają znamiona egoizmu ukierunkowanego tylko na przyjemność i unikającego tego, co niesie ze sobą przykrość. Na tej płaszczyźnie trudno mówić o miłości będącej zjednoczeniem osób dążących razem do dobra obiektywnego, które staje się ich dobrem wspólnym[13]. Jednakże taki sposób życia, pomimo swojej pozornej atrakcyjności, nie daje osobie nasycenia ani tak poszukiwanego obecnie spełnienia. Człowiek, wybierając to, co ma mu dać szczęście, wpada w sidła uzależnienia od coraz silniejszych bodźców, kiedy dotychczasowe doznania przestają wystarczać, traci tym samym swoją wolność i zdolność do samostanowienia.

[10] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2010, s. 23–24.
[11] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 30–31.
[12] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 38.
[13] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 40.

W celu zapobieżenia działaniu, które nie odpowiadałoby godności człowieka jako osoby, konieczne jest kierowanie się tzw. normą personalistyczną. Wojtyła wskazuje jej powiązanie z przykazaniem miłości, kiedy pisze, że „osoba jest takim bytem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość"[14]. Z kolei ks. Tadeusz Styczeń zaznacza, że „osobie ze względu na jej godność należna jest od każdej osoby afirmacja dla niej samej, czyli miłość w ewangelicznym, zarazem najbardziej podstawowym tego słowa znaczeniu"[15]. Każde ludzkie działanie powinno być nie tylko zanurzone w bezwarunkowej i bezinteresownej miłości, ale też dzięki niej niejako podniesione do poziomu godności człowieka. Wtedy możliwy staje się szacunek i pełna akceptacja człowieka jako osoby, jak również wartości, która z tego faktu wynika.

Mówiąc o człowieku jako osobie i o miłości wypływającej z normy personalistycznej, kształtującej właściwe odniesienie do niego, warto podkreślić jeszcze jedno. Człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boże, „nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego" (GS 24). Skoncentrowanie się na wymiarze daru może stać się skuteczną formą wyrażenia sprzeciwu wobec utylitaryzmu, który wbrew temu, co – zdawać by się mogło – oferuje człowiekowi, coraz bardziej go zniewala i unieszczęśliwia. Dar bowiem ma wymiar personalistyczny i nie ogranicza się tylko do rzeczy materialnej, lecz zawiera w sobie jakąś część samego dawcy. Ujęcie istnienia jako daru może pozwolić człowiekowi dostrzec, że dar jest źródłem wszystkiego, co istnieje, stanowi zatem także źródło otaczającej go rzeczywistości[16]. Podobieństwo do Boga wyraża się także w budowanych przez ludzi relacjach i wspólnotach. Nikt nie jest samotną wyspą i to właśnie życie dla innych w perspektywie daru z samego siebie pomaga człowiekowi odnajdywać sens nadany mu przez Stwórcę już w momencie stworzenia. W osobie ludzkiej ujawniają się „rysy bytu komunijnego, bytu uzdolnionego i wezwanego do wejścia w komunię z innymi osobami na zasadzie bezinteresownego daru"[17]. Albowiem to naturalne, wpisane w ludzkie serca pragnienie tworzenia osobowych relacji odzwierciedla najgłębsze ludzkie powołanie: zaproszenie do uczestnictwa w życiu samego Boga, do wspólnoty z Osobami Trójcy Świętej.

Miłość przenikająca życie Osób Bożych jest też tym elementem, który ma integrować osobę ludzką i jej działanie. Wojtyła nakreśla ów program „scalania się" jako właściwy dla człowieka i pomagający mu spełniać siebie. Integracja ta staje się kluczowa i niezbędna do tego, by człowiek jako osoba mógł posiadać siebie samego

[14] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 43.
[15] T. Styczeń, *Człowiek darem. Na marginesie Jana Pawła II „teologii ciała"*, w: *Człowiek darem. Życie – rodzina – państwo – prawo*, red. C. Ritter, Lublin 2014, s. 92. Por. T. Styczeń, *Urodziłeś się, by kochać*, Lublin 1993, s. 26–32.
[16] J. Kupczak, *Logika daru – koncepcja miłości w filozofii Karola Wojtyły*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL" 19 (2006), nr 4 (76), s. 149–151.
[17] T. Styczeń, *Człowiek darem…*, dz. cyt., s. 100.

i stanowić o sobie samym[18]. Miłość, a także wypływające z niej „miłowanie", polegające na pełnej afirmacji postawie przyjęcia i akceptacji godności drugiej osoby, zawsze będzie prowadzić do owego „scalania się" i spełnienia człowieka[19]. Toteż miłość, przez którą człowiek został stworzony i do której jest zaproszony, staje przed nim również jako swoiste zadanie. Wybierając w swoim życiu miłość oraz kierując się jej zasadami zgodnymi z normą personalistyczną i godnością osoby, może on doświadczać szczęścia i spełnienia siebie.

Spotkanie z Chrystusem, który jest Miłością

Ludzie od lat próbują odpowiedzieć sobie na pytanie, kim jest człowiek. Historia ludzkości pokazuje, że na przestrzeni lat wielokrotnie negowano wartość poszczególnych osób, plemion, narodów. Choć to pytanie powraca, nie zawsze udzielana na nie odpowiedź w pełni odpowiada całej strukturze cielesnej, psychicznej i duchowej człowieka ani też jego niezbywalnej wartości, która wymyka się temu, co widzialne i materialne. W swoim przemówieniu z 1979 r. na placu Zwycięstwa w Warszawie Jan Paweł II stwierdził, że to Chrystus jest kluczem do zrozumienia całej rzeczywistości, której na imię człowiek. Wszelkie próby dogłębnego zrozumienia istoty człowieka, odpowiadającej mu godności, a wreszcie powołania i tego, ku czemu ostatecznie jest skierowane jego życie, bez odniesienia do Jezusa stają się niepełne: „człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa"[20]. Obecny na świecie grzech i słabość natury ludzkiej nie pozwalają wśród wielości różnych idei i poglądów na otaczającą rzeczywistość oraz sens życia ludzkiego znaleźć pełnej i satysfakcjonującej odpowiedzi. Tym bardziej staje się to utrudnione, a zarazem prowadzące do coraz większej rozpaczy i zagubienia, im mocniej człowiek odsuwa od siebie Boga, myśląc, że sam sobie jest w stanie zapewnić wystarczającą odpowiedź[21].

W encyklice *Redemptor hominis* można dostrzec refleksję podobną do powyższej. Co więcej, papież podkreśla, że „człowiek nie może żyć bez miłości"[22]. Chrystus jest tą Miłością, której spotkanie nadaje życiu ludzkiemu sens i właściwe rozumienie. Człowiek jest zaproszony do uczestnictwa w miłości Chrystusa, a poprzez to w miłości Osób Trójcy Świętej. Może pozwolić się jej dotknąć i przemienić. Stawia to przed nim możliwość przyjęcia tej miłości i uczynienia swoją. Jak pisze dalej Jan Paweł II: „Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo!" (RH 10). Tylko Chrystus może istocie ludzkiej pomóc osiągnąć tę pełnię człowieczeństwa, do której została ona stworzona i przeznaczona. Ukazując prawdę Bożej miłości, tak ogromnej, że czasem aż niepojętej, osiągającej swój szczyt na krzyżu, Syn Boży unaocznia godność i wartość każdego życia ludzkiego. Przeżywając również człowieczeństwo w sposób doskonały, Chrystus staje się nie tylko wzorem, ale i dowodem na to, jak pięknie można przeżyć swoje życie, i że to nie do grzechu ani ludzkiej skłonności do wyboru zła należy ostatnie słowo. Daje przykład tego, że odnoszenie życia do Boga Stwórcy, który zna człowieka najlepiej, oraz zapraszanie Go do jego różnych sfer zmienia jakość przeżywania człowieczeństwa. Albowiem dzięki swojej łasce Chrystus „uzdrawia nasze człowieczeństwo i daje nam moc realizować je coraz prawdziwiej"[23].

Proces zanurzania się w rzeczywistość wcielenia i odkupienia prowadzi człowieka do Boga, ale też do odnajdywania oraz rozumienia samego siebie, ku odkrywaniu najgłębszej prawdy o sobie samym. Rodzące się wskutek tego zdumienie i wdzięczność, a także zachwyt nadają właściwy kształt postrzeganiu samego siebie, ale też każdego napotkanego człowieka. Bycie istotą rozumną sprawia, że człowiek ma zdolność dostrzeżenia tak wielkiego obdarowania przez Boga i odkrywania w sobie znamienia daru, jak to określił Jan Paweł II. Może również wchodzić w relację ze Stwórcą, która ma wymiar ściśle osobowy. Pozwala mu to też świadomie zgłębiać logikę daru[24] i na otrzymany dar odpowiedzieć swoim darem[25]. Dar, którym w odpowiedzi staje się człowiek, nie może być ani czymś wymuszonym, ani koniecznym. Jego cechą charakterystyczną jest darmowość[26]. Odpowiedzią na Bożą miłość i doświadczenie bycia kochanym jest miłość, którą człowiek chce obdarowywać innych. W sercu pojawia się pragnienie rozdawania siebie, stawania się darem na wzór życia i ofiary Chrystusa.

Komunia osób

Człowiek, jak to już powyżej wspomniano, potrzebuje w swojej egzystencji istoty sobie podobnej, czyli drugiego człowieka. Otoczony wielością innych istot żywych nie znajduje odpowiedzi na obecną w nim samym pierwotną samotność. Dopiero widok niewiasty wywołuje zachwyt mężczyzny: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!" (Rdz 2,23). Na tym gruncie uwidacznia się również pragnienie jedności realizowanej w dwoistości człowieczeństwa, w jego komplementarności, która objawia się jako męskość i kobiecość. Człowiek otwiera się na

[18] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 131.
[19] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 143.
[20] Jan Paweł II, *Homilia z mszy na placu Zwycięstwa* (2 czerwca 1979 r.), nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/538 [dostęp: 11 I 2022 r.].
[21] J. Salij, *„Człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa"*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 3 (1995), nr 1, s. 74–76.
[22] Jan Paweł II , *Redemptor hominis* [dalej: RH], nr 10, w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2009.
[23] J. Salij, *„Człowieka nie można"…*, art. cyt., s. 79.
[24] Czym jest logika daru, ukazuje w jednym ze swoich tekstów J. Kupczak: „logika daru może być rozumiana jako próba znalezienia nowego języka do opisania ludzkiej i Boskiej miłości". Por. J. Kupczak, *Logika daru…*, art. cyt., s. 144.
[25] J. Kupczak, *Dar i komunia. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006, s. 211–212.
[26] J. Kupczak, *Dar i komunia…*, dz. cyt., s. 213.

relację osobową i oczekuje komunii osób[27]. Bliska relacja zaistniała między kobietą i mężczyzną, dzięki której mogą się nawzajem uzupełniać oraz dopełniać, stanowi ową komunię osób – *communio personarum*. Co więcej, głębia tworzonej przez nich więzi wpływa na to, jak każde z nich może rozumieć samego siebie. Im głębsza więź, tym lepsze rozumienie siebie[28]. Wzbogacanie się człowieka w obliczu tych dwóch przejawów człowieczeństwa, męskości i kobiecości, Jan Paweł II wyraża w następujących słowach: „kobiecość niejako odnajduje siebie w obliczu męskości, podczas gdy męskość potwierdza się przez kobiecość"[29].

Z prawa daru wpisanego przez Stwórcę w osobę jasno wynika to, że nakreślenie „człowieka portretu własnego" nie jest możliwe bez uwzględnienia perspektywy bezinteresownego daru z siebie samego. A ponieważ człowiek składa się również z ciała, a zatem i ono ma swój udział w owej bezinteresownej wymianie darów, a także – co warte podkreślenia – ono samo jest darem. Komunia osób, z której wykluczono by ciało, byłaby niepełna. Zostałaby ona bowiem pozbawiona jednego z elementów współtworzących i konstytuujących ją samą[30]. Zgodnie z Bożym zamysłem ciało ludzkie jest stworzone i powołane do oblubieńczej jedności. To właśnie człowiek, nie przestając być istotą wolną, może całkowicie dobrowolnie stać się darem dla drugiego, oddając mu się w miłości. Z kolei ofiarowanie daru wyzwala w drugim człowieku pragnienie odpowiedzi na niego z miłością i złożenia siebie również jako daru. W komunii osób następuje nieustanna wymiana darów – wzajemnego przyjmowania i dawania siebie[31]. Człowiek, stając się darem, niczego nie traci, wręcz przeciwnie, dzięki temu na nowo się odradza, przyjmując dar, którym sam w tej wzajemnej wymianie zostaje obdarowany. Co więcej, wolność tego daru, urzeczywistniająca się dzięki zdolności do samostanowienia i samoposiadania siebie, umożliwia mężczyźnie i kobiecie nie tylko odkrycie, ale też radowanie się „całą prawdą, całą oczywistością człowieczeństwa[32]", zgodnie z tym, co Bóg objawił przez tajemnicę stworzenia. Kontynuując tę myśl, Jan Paweł II przywołuje stwierdzenie Soboru Watykańskiego II mówiące o podobieństwie Osób Trójcy i synów Bożych – ludzi, czemu wyraz daje zespolenie w prawdzie i miłości (GS 24). Miłosne zjednoczenie, stające się bezinteresowną wymianą darów, któremu towarzyszy przeżywanie całej prawdy człowieczeństwa, pozwala istocie ludzkiej odnajdywać siebie. Czynienie z siebie bezinteresownego daru sprawia, że człowiek w swoim życiu odbija wewnętrzne życie i jedność Osób Boskich.

[27] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą…*, dz. cyt., s. 55.
[28] P. Kopycki, *Elementarz teologii ciała…*, dz. cyt., s. 24–25.
[29] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą…*, dz. cyt., s. 58.
[30] T. Styczeń, *Człowieka portret własny. Karola Wojtyły – Jana Pawła II antropologia adekwatna*, w: *O Jana Pawła II teologii ciała. Filozoficzno-teologiczne komentarze do „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich"*, red. T. Styczeń, C. Ritter, Lublin 2009, s. 9.
[31] M. Healy, *Mężczyźni i kobiety…*, dz. cyt., s. 24.
[32] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą…*, dz. cyt., s. 76.

Optyka bezinteresownego daru z siebie daje mężczyźnie i kobiecie szansę spojrzenia na siebie z Bożej perspektywy. Umożliwia dostrzeżenie jedyności i niepowtarzalności drugiego oraz przyjmowanie siebie w taki sposób, w jaki są chciani przez swojego Stwórcę – ona „dla niej samej", a on „dla niego samego"[33]. Uwidaczniający się w zdolności do ofiarowywania i dawania siebie oraz życia dla drugiej osoby oblubieńczy sens ciała przynosi człowiekowi pełnię i spełnienie. Podkreśla to papież, mówiąc, że sens ten „jest zarazem uszczęśliwiający i jako taki ujawnia ostatecznie całą rzeczywistość daru i obdarowania, jaka przemawia do nas z pierwszych kart Księgi Rodzaju"[34].

Szczególny przejaw ofiarowywania się i życia dla drugiej osoby można zatem dostrzec w miłości małżeńskiej, a dokładniej w miłości oblubieńczej, do której mąż i żona są wezwani. Odpowiadają oni na to wezwanie przez tworzenie komunii osób. Małżeństwo i rodzina stwarzają zatem przestrzeń, w której jasno uwidacznia się i staje możliwe do odkrycia to, kim człowiek jest jako osoba. W tym środowisku każdy człowiek może się spełniać jako osoba[35]. Tutaj również, w atmosferze miłości i wzajemnego oddania, możliwa staje się bezinteresowna wymiana daru z siebie, zdolna do wydania owocu w postaci nowego życia.

Wezwani do bycia darem

Wezwanie do bycia darem, które odkrywa przed człowiekiem całą prawdę jego człowieczeństwa i umożliwia mu odnajdywanie, a także pełne realizowanie siebie, co w efekcie przynosi mu spełnienie i szczęście, jest skierowane do wszystkich ludzi. Trzeba pamiętać o tym, że przestrzeń życia w celibacie, jak również życia samotnego nie tylko nie wyklucza, ale też nie umniejsza możliwości stawania się darem dla drugiego człowieka. Każdy człowiek, niezależnie od stanu swojego życia, może realizować siebie i swoje człowieczeństwo, ofiarowując w darze siebie i swoje talenty tym, których w swojej codzienności spotyka. Dobrem bowiem, które ofiaruje się drugiemu człowiekowi, jest własna osoba w całej swojej psychofizycznej strukturze. Stąd też przyjaźń nie może być zawężana tylko do bliskości duchowej, gdyż osoby będące ze sobą w przyjacielskiej relacji dzielą się ze sobą także swoim czasem, umiejętnościami oraz tym, co posiadają[36].

Przeznaczenie do realizowania swojego człowieczeństwa w byciu darem, a więc wypełnianie i przeżywanie oblubieńczego sensu ciała, urzeczywistnia się poprzez męskość i kobiecość, które są dane przez Boga. Powołanie do życia miłością ofiarowującą samą siebie staje się możliwe do odkrycia dzięki pomocy osób obecnych na co dzień w życiu danego człowieka. Wszelkie, nawet najprostsze momenty dawania siebie drugiemu, wyrażające szacunek i miłość poprzez konkretny czyn, mają zdol-

[33] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą…*, dz. cyt., s. 76–77.
[34] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą…*, dz. cyt., s. 78.
[35] T. Styczeń, *Człowieka portret własny…*, dz. cyt., s. 9.
[36] J. Kupczak, *Logika daru…*, dz. cyt., s. 148.

ność tworzenia komunii osób. Dzieje się tak wtedy, gdy ofiarowany dar napotyka pełne afirmacji przyjęcie i wzajemną odpowiedź[37]. To nauka uczenia się kochania i bycia kochanym w taki sposób, w jaki kocha ludzi Bóg. Choć w małżeństwie oblubieńczy sens ciała znajduje swój najpełniejszy wyraz, niemniej droga stawania się darem stoi przed każdym człowiekiem jako uszczęśliwiające zadanie[38]. Kochanie bezinteresowne oraz pragnienie dobra dla drugiej osoby ma charakteryzować międzyludzkie relacje. Równocześnie całkowite i pełne afirmacji przyjmowanie się osób podczas wzajemnej wymiany darów, będące budulcem dla powstającej komunii osób, staje się miejscem potwierdzenia wartości i godności drugiego człowieka[39]. Przestrzeń, w której możliwe staje się doświadczanie takiej prawdziwej miłości, stanowi podatny grunt dla budzenia się zaufania, bliskości oraz wzajemności i oddania. Boży zamysł realizowania człowieczeństwa prowadzi do takiego zakorzenienia się w prawdziwej miłości, mającej swoje źródło w odwiecznej miłości Osób Bożych, które jest zdolne zrodzić w ludzkim sercu szczęście[40].

Wspomniane wcześniej prawo daru dotyczy zatem każdego człowieka. Prowadzi do komunii osób, która urzeczywistnia się zarówno w życiu małżeńskim, jak i w stanie bezżennym. Osoby konsekrowane, wybierające życie zgodne z radami ewangelicznymi, tworzą *communio personarum* w swojej wspólnocie zakonnej, a także w Kościele. A zatem ów dar stanowi właściwe przeznaczenie kobiety i mężczyzny, odzwierciedlające zarazem Boże działanie i Boży obraz w nich zawarty, niezależnie od tego, czy żyją oni w małżeństwie, samotnie, czy też wśród braci i sióstr własnego zgromadzenia zakonnego[41].

Spełnianie siebie w dopełnianiu innych

Jak pokazały wcześniejsze rozważania, człowiek jest powołany do stawania się darem dla drugiego. Realizacja tego wezwania najpełniej uwidacznia się w życiu małżeńskim i właściwej mu miłości oblubieńczej. Nie jest to jednak jedyny sposób stawania się darem. Także życie w celibacie lub życie samotne stwarza przestrzeń i możliwości ku temu. Idąc dalej za myślą Karola Wojtyły, warto przyjrzeć się jeszcze jednemu aspektowi, a mianowicie zarysowanej przez niego teorii uczestnictwa[42].

Człowiek nie tylko bytuje z innymi jako osoba, ale również działa w taki sposób[43]. Teoria uczestnictwa wskazuje na to, że człowiek, działając, dokonując różnych czynów, *u-czestniczy*, staje się i jest częścią czegoś[44]. Nie zamyka się więc na

[37] M. Healy, *Mężczyźni i kobiety…*, dz. cyt., s. 33.
[38] M. Healy, *Mężczyźni i kobiety…*, dz. cyt., s. 32.
[39] P. Kopycki, *Elementarz teologii ciała…*, dz. cyt., s.35.
[40] P. Kopycki, *Elementarz teologii ciała…*, dz. cyt., s.36.
[41] J. Kupczak, *Dar i komunia…*, dz. cyt., s. 215.
[42] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2020, s. 301–335.
[43] K. Wojtyła, *Osoba i czyn…*, dz. cyt., s. 303.
[44] J. Kupczak, *Wartości ważne i najważniejsze. Karol Wojtyła/Jan Paweł II o sztuce życia razem* – konferencja wygłoszona dla nauczycieli podczas konferencji w Małopolskim

wymiarze ściśle indywidualnym, ujmującym tylko i wyłącznie jego osobę, lecz wykracza dalej, poza siebie, w kierunku wspólnoty, którą tworzy. Wojtyła rozważa sposób, w jaki człowiek spełnia siebie poprzez działanie wraz z innymi, przyglądając się różnym relacjom pomiędzy ludźmi oraz istniejącym w przestrzeni społecznej[45]. To działanie wspólnie z innymi, określane także jako współdziałanie, pozwala osobie nie tylko spełniać czyn, ale też spełnianie siebie. Uczestnictwo sprawia, że w czynie są obecne tak ważne jego elementy jak realizacja transcendencji oraz integracja osoby. Co więcej, one nie tylko „zostają zachowane, ale wręcz urzeczywistnione właśnie dzięki uczestnictwu"[46]. Pogłębieniem tego rozważania jest myśl Stycznia, zgodnie z którą całkowite spełnianie się człowieka w czynie następuje wtedy, gdy „czyni prawdę w miłości". Zadaniem człowieka jest poznanie prawdy i jej wybranie, sprowadzające się do tego, że czyni on miłość[47].

Zarysowuje się tutaj kolejny ważny aspekt. Człowiek, współdziałając z innymi, spełnia w tym działaniu siebie, a tym samym z racji tego, że działa jako osoba, w tym czynie możliwe jest również urzeczywistnienie jego wartości personalistycznej. Na tej podstawie można mówić o pewnej normie i wypływającej z niej powinności. Jeśli bowiem człowiek, współdziałając z innymi, może realnie spełniać i urzeczywistniać samego siebie, jego uczestnictwo powinno przyjmować określoną formę. Po pierwsze, musi ono pozwolić mu tak działać jako osobie, by w czynie odzwierciedlała się rzeczywiście wartość personalistyczna. Ponadto norma ta zobowiązuje również każdego człowieka, by w jakimkolwiek podejmowanym współdziałaniu respektował możliwość urzeczywistniania siebie przez każdego człowieka, którego to wspólne działanie obejmuje[48].

Zaprzeczeniem tego według Wojtyły jest indywidualizm, który jednostkę i jej dobro wysuwa na pierwsze miejsce. Współdziałanie z innymi, przez które osoba może spełniać i realizować siebie, postrzegane jest jako ograniczenie, a z samego faktu uczestnictwa, działania wraz z innymi nie wypływa żadne dobro. Błędnym nurtem staje się także totalizm, który z kolei próbuje się zabezpieczyć przed działaniami jednostki, postrzeganej jako niezdolnej do owego współdziałania. Tutaj jednostka jawi się jako wróg wspólnoty i jej dobra, dlatego też konieczne staje się nakładanie na nią ograniczeń. Jednakże takie stanowiska nie uwzględniają tego, kim jest człowiek. Negują również właściwą mu jako osobie zdolność uczestnictwa[49].

Centrum Kształcenia Nauczycieli w Krakowie 24 listopada 2020 r. (zapis konferencji udostępniony uczestnikom spotkania przez MCDN w Krakowie), s. 8–10.
[45] K. Wojtyła, *Osoba i czyn…*, dz. cyt., s. 307.
[46] K. Wojtyła, *Osoba i czyn…*, dz. cyt., s. 310.
[47] K. Wojtyła, *Godność, prawda, miłość – fundamenty personalizmu ks. Tadeusza Stycznia SDS*, w: *„Przyjdź królestwo Twoje". Księga pamiątkowa dedykowana Jego Ekscelencji Księdzu Biskupowi Henrykowi Tomasikowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Jagodziński, J. Wojtkun, Radom 2016, s. 497–498.
[48] K. Wojtyła, *Osoba i czyn…*, dz. cyt., s. 312.
[49] K. Wojtyła, *Osoba i czyn…*, dz. cyt., s. 314–315.

W naturze człowieka zawiera się bowiem bytowanie wspólnie z innymi, jak również wspólne z nimi działanie, poprzez które „może osiągać właściwą sobie dojrzałość, która jest zarazem istotną dojrzałością osoby”[50]. W patrzeniu na człowieka i refleksji nad jego spełnianiem się oraz odnajdywaniem samego siebie nie można zapominać o tych fundamentalnych prawdach. Stawanie się darem w formie uczestnictwa w życiu społecznym czy też w różnych relacjach międzyludzkich jest przestrzenią, w której człowiek może odnajdywać i spełniać siebie. Wychodzenie poza własne „ja”, owo przekraczanie siebie, a poprzez nie dotykanie transcendencji prowadzi do integracji człowieka jako osoby. W efekcie daje mu w życiu głębokie poczucie sensu, spełnienia oraz szczęścia. Ponadto wszelkie działania człowieka, pozwalające mu realizować wartości oraz siebie samego, stanowią przygotowanie do wiecznego trwania we wspólnocie Osób Trójcy Świętej[51].

Podsumowanie

Powyższe refleksje wyraźnie pokazują, że nieodzowną podstawą do tego, by mówić o człowieku, jest zarysowanie perspektywy personalistycznej. W myśl jej przesłania człowiek jako osoba ma niezbywalną godność i wartość wynikającą z faktu stworzenia go przez Boga. Równocześnie samo stworzenie człowieka, jak ukazuje to Księga Rodzaju, zawiera już w sobie Boży zamysł co do życia człowieka. Odkrywanie tego zamysłu i życie według niego przynosi człowiekowi spełnienie i szczęście.

Jednakże jak pokazuje doświadczenie ludzkości na przestrzeni wieków, rozpoznanie Bożego planu na życie człowieka nie jest takie łatwe. Skłonność do wybierania zła i skażenie ludzkiej natury wskutek grzechu oraz mnogie propozycje świata przedstawiające pomysł na życie ludzkie – wszystko to często prowadzi ludzi do rozpaczy i beznadziei. Człowiek nie potrafi zrozumieć samego siebie. Z pomocą przychodzi Chrystus objawiający człowiekowi całą prawdę o nim samym. Dzięki Jego łasce zdolnej przemienić i uzdrowić człowieczeństwo możliwe staje się realizowanie go w pełni.

Doświadczenie spotkania z Bogiem i Jego bezinteresowną miłością, która pragnie człowieka dla niego samego, wyzwala w człowieku pragnienie stawania się darem. Odzwierciedla się tutaj wewnętrzne życie Osób Bożych nieustannie oddających i przyjmujących się we wzajemnej wymianie miłości. Przyjęcie przez człowieka tej miłości zarysowuje przed nim nową optykę postrzegania siebie i innych ludzi, a także taki sposób bycia i działania, by mógł stawać się dla innych bezinteresownym darem.

Jan Paweł II, pochylając się nad tajemnicą stworzenia, podkreśla komplementarność mężczyzny i kobiety. Ich obustronne uzupełnianie i dopełnianie się prowadzi

[50] K. Wojtyła, *Osoba i czyn…*, dz. cyt., s. 315.

[51] J. Merecki, *Rodzina jako niezbywalne miejsce dojrzewania i spełniania się człowieka*, w: *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk, P. Sulenta, T. Duma, Lublin 2016, s. 438–439.

do powstania komunii osób – *communio personarum* – dla której tworzywem jest owo wzajemne stawanie się darem. W wymianie tej kluczowy jest moment afirmacji, pełnego przyjęcia drugiej osoby wraz z jej darem. Człowiek jest wezwany do takiej miłości, która odsyła do miłości samego Boga – do tego, by przyjmować i kochać drugiego bezinteresownie, pragnąc jego dobra, a to wszystko ze względu na niego samego. Najgłębszy i najpełniejszy wyraz komunii osób stanowi miłość małżeńska, nade wszystko zaś miłosne zjednoczenie małżonków zdolne do powołania na świat nowego życia. Lecz nie tylko małżonkowie są wezwani do bycia darem. Wezwanie to jest skierowane do każdego człowieka. Niezależnie od obranego przez człowieka stanu życia, wszędzie tam, gdzie okazuje on drugiemu szacunek i miłość poprzez swoje czyny, tworzy się komunia osób. Ofiarowywanie w darze siebie oraz swoich talentów jest drogą możliwą do obrania przez każdego człowieka.

Warto zaznaczyć tutaj, że stawanie się darem jest ściśle powiązane z przyjmowaniem daru. Osoba ofiarowująca się równocześnie staje w roli tej, która przyjmuje dar drugiego. A zatem samo dawanie nie jest traceniem, lecz prowadzi do swoistego odradzania się i wzajemnego wzbogacania. W momencie stawania się bezinteresownym darem człowiek odbija w sobie życie Osób Trójcy Świętej. Owo wzajemne obdarowywanie się wnosi w ludzkie życie spełnienie i poczucie szczęścia.

Istotnym wątkiem dopełniającym powyższe rozważania jest nakreślona przez Karola Wojtyłę teoria uczestnictwa, w myśl której człowiek nie żyje sam dla siebie. Wszelkie formy uczestniczenia w działaniu wraz z innymi umożliwiają nie tylko samo spełnianie czynu, ale prowadzą człowieka dalej, ku własnej integracji oraz transcendencji przekraczającej jego samego. Tak ujmowany czyn pozwala człowiekowi spełniać siebie, dając mu szczęście. Wybierając drogę indywidualizmu, życia niejako tak, jak gdyby człowiek znajdował się zupełnie sam na bezludnej wyspie, traci się horyzont personalistycznego realizowania swojego człowieczeństwa jako osoby. Przekreśla się też zdolność człowieka do wybierania dobra, a także jego rozwój ku własnej dojrzałości. Zamykanie się na innych, w efekcie którego człowiek skupia się tylko na sobie, pozbawia go szans na coraz głębszą i obejmującą wszystkie sfery jego życia integrację. Nie pozwala mu również rozwinąć swojego człowieczeństwa ku takiej jego pełni, do jakiej już w momencie stworzenia zostało przeznaczone.

Widać zatem jasno, że tylko droga stawania się darem w sposób hojny i bezinteresowny, na wzór wewnętrznego obdarowywania się Osób Bożych, jest zdolna prowadzić istotę ludzką do spełniania siebie w swoim człowieczeństwie. Doświadczenie prawdziwej miłości nie pozwala człowiekowi skupić się na sobie samym, lecz wzbudza w nim pragnienie odpowiedzi, kierując go ku innym, by dzielić się z nimi tą miłością, której nie chce i nie jest w stanie zatrzymać tylko dla siebie. Im bardziej człowiek się daje, tym więcej odczuwa radości i spełnienia, a także wdzięczności z powodu tych darów, które sam otrzymuje. Droga dawania siebie pozwala odkrywać i rozumieć pełnię, prawdę oraz radość z przeżywania człowieczeństwa.

Bibliografia

Źródła drukowane

Biblia pierwszego Kościoła, tłum. R. Popowski, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2016.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (*Biblia Tysiąclecia*), wyd. 5, Poznań 2000.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Wrocław 2005.

Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2010.

Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2020.

Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2009, s. 5–48.

Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Kraków 2020.

Źródła internetowe

Jan Paweł II, *Homilia z mszy na placu Zwycięstwa* (2 czerwca 1979 r.), nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/538 [dostęp: 11 I 2022 r.].

Jan Paweł II, *Medytacja na temat „bezinteresownego daru”*, opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/inne/medytacja_08021994.html [dostęp: 13 XII 2021 r.].

Opracowania

Anderson C., Granados J., *Wezwani do miłości. Wprowadzenie do teologii ciała Jana Pawła II*, Warszawa 2011.

Healy M., *Mężczyźni i kobiety są z raju*, Warszawa 2008.

Kopycki P., *Elementarz teologii ciała według Jana Pawła II*, Częstochowa 2013.

Kupczak J., *Dar i komunia. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006.

Kupczak J., *Logika daru – koncepcja miłości w filozofii Karola Wojtyły*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 19 (2006), nr 4 (76), s. 144–154.

Kupczak J., *Wartości ważne i najważniejsze. Karol Wojtyła/Jan Paweł II o sztuce życia razem* – konferencja wygłoszona dla nauczycieli podczas konferencji w Małopolskim Centrum Kształcenia Nauczycieli w Krakowie 24 listopada 2020 r. (zapis konferencji udostępniony uczestnikom spotkania przez MCDN w Krakowie).

Merecki J., *Rodzina jako niezbywalne miejsce dojrzewania i spełniania się człowieka*, w: *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk, P. Sulenta, T. Duma, Lublin 2016, s. 433–447.

Salij J., *„Człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa”*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 3 (1995), nr 1, s. 73–79.

Styczeń T., *Człowiek darem. Na marginesie Jana Pawła II „teologii ciała”*, w: *Człowiek darem. Życie – rodzina – państwo – prawo*, red. C. Ritter, Lublin 2014, s. 89–114.

Styczeń T., *Człowieka portret własny. Karola Wojtyły – Jana Pawła II antropologia adekwatna*, w: *O Jana Pawła II teologii ciała. Filozoficzno-teologiczne komentarze do „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”*, red. T. Styczeń, C. Ritter, Lublin 2009, s. 9–18.

Styczeń T., *Urodziłeś się, by kochać*, Lublin 1993.

West C., *Teologia ciała dla początkujących*, Warszawa 2009.

Wojtyła K., *Godność, prawda, miłość – fundamenty personalizmu ks. Tadeusza Stycznia SDS*, w: *„Przyjdź królestwo Twoje”. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Ekscelencji Księdzu Biskupowi Henrykowi Tomasikowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Jagodziński, J. Wojtkun, Radom 2016, s. 489–498.

Abstrakt

Stawanie się darem jako realizacja człowieczeństwa

Niniejszy artykuł przedstawia Boży pomysł na przeżywanie ludzkiego życia, wedle którego człowiek spełnia siebie, stając się darem. Poddaje analizie biblijne opisy stworzenia człowieka oraz teksty Karola Wojtyły – Jana Pawła II dotyczące myśli personalistycznej, a także teologii ciała. Przedstawiona w tekście norma personalistyczna, zgodnie z którą człowiek jako osoba ma swoją niezbywalną godność i wartość, kształtuje właściwe odniesienia we wszelkich relacjach międzyludzkich. Kluczowe dla przeżywania tych relacji jest spotkanie z Chrystusem, który jest Miłością, jako jedyny może więc pomóc człowiekowi zrozumieć samego siebie. Równocześnie odkrywanie oblubieńczego sensu ciała prowadzi do ofiarowywania siebie jako daru w sposób całkowicie wolny i bezinteresowny. Na gruncie wzajemnej wymiany darów rodzi się komunia osób – *communio personarum*. Człowiek, będąc stworzonym na obraz i podobieństwo Boże, poprzez bezinteresowną wymianę darów odzwierciedla wewnętrzne życie Osób Bożych. Stawanie się darem jest drogą prowadzącą człowieka do realizowania w pełni swojego człowieczeństwa.

Słowa kluczowe: stworzenie, człowieczeństwo, norma personalistyczna, *communio personarum*, dar

Abstract

Becoming a Gift as the Realization of Humanity

The article below presents God’s idea for living a human life, according to which man fulfills himself by becoming a gift. The article analyses the biblical accounts of

the creation of man and texts by Karol Wojtyła - John Paul II regarding personalistic thought and the theology of the body. According to the personalistic norm presented in the text, a human being as a person has its inalienable dignity and value and shapes a proper attitude in all interpersonal relations. The key element in this interpersonal experience is the encounter with Christ - Love who is the only one to help a person understand him or herself. At the same time, discovering the nuptial meaning of the body leads to giving oneself as a gift in a completely free and gratuitous way. On the basis of mutual exchange of gifts, a communion of persons is born - *communio personarum*. Man, being created in the image and likeness of God, reflects the inner life of the Divine Person through the selfless exchange of gifts. Becoming a gift is the way leading a man to realize his humanity fully.

Keywords: creation, humanity, personalistic norm, *communio personarum,* gift.

Studia Sandomierskie
29 (2022)

ADAM KLAG OFMConv.
Matugga, Uganda

Kult i duchowość maryjna w plemionach grupy etnicznej Bantu Afryki Wschodniej

Każdy, kto kiedykolwiek odwiedził kontynent afrykański, natychmiast zauważa jego odmienność: inne pory roku, egzotyczna w stosunku do polskiej fauna i flora, setki, a nawet tysiące plemion, które pielęgnują swoją rodzimą kulturę i tradycję. Porównując ten kontynent chociażby z Europą, trzeba zdecydowanie zaznaczyć, że nie są to tylko różnice zewnętrzne. Mieszkańcy Czarnego Lądu nieco inaczej przeżywają także swoją duchowość, odmiennie postrzegają Boga i Jego działanie w świecie. Inaczej się modlą, inaczej wielbią Boga, inaczej też okazują cześć świętym. Podobnie w swoisty sposób pojmują rolę i wstawiennictwo Maryi w ich życiu duchowym. Wiedząc o tych wszystkich uwarunkowaniach, Kościół w swoich dokumentach często podkreśla potrzebę inkulturacji i zrozumienia miejscowej kultury, aby owocniej głosić naukę Chrystusa. „Należy sprawić, aby uczniowie Chrystusa mogli coraz lepiej przyswajać sobie ewangeliczne orędzie, dochowując równocześnie wierności wszystkim autentycznym wartościom afrykańskim. Inkulturacja wiary we wszystkich dziedzinach życia chrześcijańskiego i życia człowieka jawi się zatem jako trudne zadanie, które można wykonać tylko z pomocą Ducha Pańskiego, prowadzącego Kościół do całej prawdy (por. J 16,13)”[1].

Niniejsze opracowanie podejmuje temat kultu i roli Maryi, Matki Jezusa, w tradycji plemion Bantu zamieszkujących tereny Afryki Wschodniej. Owa analiza może pomóc w głębszym zrozumieniu obszarów wzajemnego przenikania się teologii katolickiej i tradycji afrykańskich.

Plemiona grupy językowej Bantu

Plemiona należące do bantuskiej grupy językowej, choć zróżnicowane antropologicznie i kulturowo, wykazują wiele wspólnych cech wierzeniowych. Zamieszkują one centralną, południowo-wschodnią i południową Afrykę. Północną granicę ich terytorium wyznacza Zatoka Gwinejska, północne obrzeża Konga i południowa granica Somalii. Zgodnie z danymi archeologicznymi około 3000–2000 lat temu pewna grupa ludów znających żelazo i posługujących się charakterystyczną ceramiką roz-

[1] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa*, Rzym 1995, nr 78.

przestrzeniła się po tropikalnej Afryce tak szybko, że zajęła za jednym zamachem krainę Wielkich Jezior Afrykańskich i Zambię, a jej obozowiska odkryto także w Katandze i na wschód od jeziora Tanganika. Początkowo ludy Bantu osiedlały się na terenach stepowych i na sawannie, potem jednak z powodu braku przestrzeni życiowej wkroczyły do lasów Konga. W następnych wiekach były w Afryce Wschodniej podbijane przez grupy pasterskich wojowników kuszyckich i nilotyckich, które na tych terenach organizowały swoje państwa. Po pewnym czasie, kiedy część plemion Bantu przejęła tryb życia najeźdźców i przestawiła się na pasterstwo nomadyczne, nastąpiło silne przemieszanie kulturowe i rasowe.

Dziś głównym źródłem utrzymania plemion Bantu jest rolnictwo oraz hodowla bydła, a wśród mieszkających nad rzekami i jeziorami kwitnie rybołówstwo. Pogłowie bydła w danym gospodarstwie jest wyznacznikiem bogactwa i źródłem prestiżu w społeczności. Mężczyźni zajmują się także obróbką drewna i metali, kobiety zaś rolnictwem, wyplataniem koszy i garncarstwem. Brak pór roku (rok podzielony jest jedynie na porę deszczową i suchą) sprawia, że prace na roli trwają przez cały rok. Na swoich poletkach mieszkańcy tych rejonów uprawiają ryż, pochrzyn, maniok, proso, sorgo i banany[2].

Koncepcja i kult Boga

Aby właściwie zrozumieć rolę Maryi w życiu duchowym plemion Bantu, trzeba najpierw się przyjrzeć, jak pojmują one istotę Boga i jego działanie. Religia dla ludów Bantu, podobnie jak dla innych ludów afrykańskich, nie jest odseparowana od reszty życia. Afrykańczyk z natury jest osobą religijną i nie akceptuje idei, że religię można oddzielić od życia rodzinnego czy też od polityki. Religia i wiara w Boga wyraża się w całym życiu społecznym, np. w takich celebracjach, jak śluby, pogrzeby i zaręczyny. Religia wiąże się też ściśle z pracą, odpoczynkiem oraz rozrywką. Cała przyroda mówi Afrykańczykowi o Bogu. Imiona ludzi, nazwy roślin i skał mają znaczenie religijne. Dla wszystkich jest oczywiste, że Bóg istnieje. Nawet rytmy i dźwięki bębna niosą religijne przesłanie[3].

Od samego początku swojego istnienia omawiana grupa etniczna wyznawała monoteizm, czyli wiarę w jednego Boga. Był on uznawany za Stworzyciela całego świata i Władcę, któremu wszystko, co istnieje, jest podporządkowane[4]. Bóg był Panem wszystkiego, co żyje, wszystkich bóstw oraz duchów i ludzi. On wszystko stworzył i wszystko widzi, nikt więc nie może się przed Nim ukryć. Swoje stworzenia obdarza różnymi darami. Jest wszechwładny i wszystko może. Bóg ten jest określany jako najwyższy, najdoskonalszy, najczystszy i najświętszy[5].

[2] A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, Kraków 2005, s. 103–105.
[3] J.S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, London 1969, s. 15.
[4] A. Waswa, H.F. Miirima, *Unveiling Witchcraft*, Kisubi 2007, s. 23–24.
[5] J.M. Lukwata, *The First Hundred Years of the Bugandan Church and Her Worship: A Historical and Liturgical Survey of the Means and Methods Used in the Communication and Celebration of Faith in Buganda, in Uganda from 1879 to 1979*, Rome 1991, s. 9.

Jeżeli się uważnie przeanalizuje dziedzictwo kulturowe i religijne społeczeństw tradycyjnych oraz ich spuściznę literacką, łatwo dochodzi się do wniosku, że większość ludzi wierzy w ideę Najwyższego Boga. Pojęcie, jakie ludzie od wieków mieli o Bogu, ujawnia się w różnorodności nadawanych Mu imion: Stwórca wszystkiego, Jedyny, Wszechmocny, Niestworzony Władca, Wielki Duch, Niebo, Słońce, Księżyc, Inny, Wielki Mistrz, Wielki Wódz itp.[6]

Świat duchów

Jedną z głównych cech charakteryzujących mieszkańców Afryki jest wiara w istnienie duchów dobrych i złych. W większości przypadków stanowi ona rozszerzenie wiary w Boga. Istnieją tradycje, które głoszą, że Bóg, Istota Najwyższa, co prawda, stworzył wszystko, lecz niektóre sprawy świata pozostawił istotom niższym lub duchom. Stąd właśnie biorą się modlitwy do duchów i zwyczaj składania im ofiar. Duchy są zwykle traktowane jako pośrednicy między Bogiem a ludźmi. Mogą one przebywać w różnych miejscach, takich jak busz, puszcza, rzeki, źródła, góry, jeziora lub święte gaje. Duchy są niemal naturalną częścią życia człowieka od narodzin do śmierci. Mają moc kontrolowania życia ludzkiego i wpływania na losy człowieka, dlatego często budzą strach. Sposobem na pozyskanie sobie przychylności duchów jest składanie im ofiar[7].

Pamięć i szacunek dla przodków

Niezmiernie istotną cechą duchowości afrykańskiej jest także oddawanie głębokiej czci przodkom. Dla rodzimej ludności plemię stanowi synonim szeroko pojętej rodziny. W skład tej rodziny wchodzą ludzie, duchy i dusze zmarłych przodków, którzy mimo fizycznej śmierci nigdy nie przestają być obecni we wspólnocie. Dlatego wyjątkowe miejsce pośród przodków przysługuje prarodzicowi plemienia. Jako jego założyciel w naturalny sposób jest on ojcem i bohaterem plemienia, nieustannie opiekującym się członkami swojej rodziny.

Cześć dla przodków jest oparta na głębokim przekonaniu i wierze, że zmarli są nieprzerwanie związani z osobami żyjącymi. Zarówno rodzina, jak i klan, plemię oraz grupa etniczna – wszyscy są ze sobą wzajemnie połączeni. Owa łączność rozciąga się również na zmarłych krewnych. Przodkowie spełniają w społeczności bardzo ważne zadania. Mogą zapewnić płodność i pomyślność plemienia, są stróżami tradycji danej grupy, a także wymagają od swoich współplemieńców postępowania zgodnie z wymogami moralnymi, społecznymi i religijnymi. Przodkowie często są uobecniani przez pamiątkowe przedmioty, takie jak kamienie, słupy, groby itp. Przy tych przedmiotach składa się im dary lub ofiary. W zamian za owe wyrazy pamięci praojcowie zapewniają członkom swojej plemiennej rodziny opiekę, pomyślność

[6] *Meeting the African Religions*, ed. by H. Gravrand, Roma 1969, s. 48–54.
[7] *Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii*, red. S. Karotempler, tłum. R. Dziura, A. Halemba, Warszawa 1997, s. 320–321.

i liczne potomstwo. Ludzie wierzą, że przodkowie działają również w świecie ludzkim przez sny, że mogą opanować kogoś swymi mocami lub ukazują się w postaciach zwierzęcych, jak np. tygrysy, psy, węże. Wciąż żyją w rodzinie jako jej opiekunowie, doradcy i sędziowie. Niektóre plemiona mają tak mocno rozwinięty kult przodków, że nawet Bóg traktowany jest jako „pierwszy przodek", „najdostojniejszy przodek" i „prarodzic plemienia"[8].

Maryja jako afrykański przodek w wierze

Z kart Pisma Świętego wiadomo, że Jezus narodził się w Betlejem. Jednak krótko po narodzinach Dziecięcia Maryja i Józef, Jego Rodzice, musieli uciekać do Egiptu, czyli *de facto* na kontynent afrykański: „Gdy oni się oddalili, oto anioł Pański ukazał się Józefowi we śnie i rzekł: «Wstań, weź Dziecię i Jego Matkę i uchodź do Egiptu; pozostań tam, aż ci powiem; bo Herod będzie szukał Dziecięcia, aby Je zgładzić». On wstał, wziął w nocy Dziecię i Jego Matkę i udał się do Egiptu; tam pozostał aż do śmierci Heroda. Tak miało się spełnić słowo, które Pan powiedział przez Proroka: Z Egiptu wezwałem Syna mego. […] A gdy Herod umarł, oto Józefowi w Egipcie ukazał się anioł Pański we śnie i rzekł: «Wstań, weź Dziecię i Jego Matkę i idź do ziemi Izraela, bo już umarli ci, którzy czyhali na życie Dziecięcia». On więc wstał, wziął Dziecię i Jego Matkę i wrócił do ziemi Izraela (Mt 2,13–15.19–21).

Ewangelista Mateusz szczegółowo opisuje ucieczkę Józefa i Maryi do Egiptu podyktowaną chęcią ratowania życia Ich Syna, Jezusa. Święta Rodzina przebywała w Egipcie aż do śmierci Heroda, przypuszczalnie więc około trzech lat. Maryja, która bez wątpienia spotkała w Egipcie afrykańskie kobiety, a równocześnie odziedziczyła po przodkach etos sławnych niewiast Izraela, takich jak Tamar, Rachab, Rut, Rachela czy Batszeba, żona Uriasza, w pełni rozumiała ideę osobistego poświęcenia się dla dobra rodziny i narodu. W tym sensie Maryja stała się typem afrykańskiej kobiety, na której w głównej mierze spoczywa powinność dbania o rodzinę. Maryja – również na podobieństwo afrykańskich kobiet – swoją miłością scalała rodzinę. To Ona odpowiadała na potrzeby członków rodziny, organizowała i przygotowywała posiłki, opatrywała rany i blizny. To głównie Maryja była odpowiedzialna za wychowanie i edukację małego Jezusa, ucząc Go, jak wchodzić w relacje, i stymulując rozwój emocjonalny. Zapewne czas spędzony w Egipcie, napotkani tam ludzie, tamtejsze krajobrazy, dźwięki i wspomnienia – wszystko to wywarło znaczący wpływ na Świętą Rodzinę[9].

Ucieczka Świętej Rodziny do Egiptu ma także kilka symbolicznych i teologicznych znaczeń. Po pierwsze, Egipt był symbolem bezpieczeństwa; po drugie zaś, w osobie Jezusa już we wczesnym etapie królestwo Boże było tam obecne. Ze względu na terror, jaki siał Herod, Nazaret nie był miejscem bezpiecznym dla

[8] *Kościół misyjny…*, dz. cyt., s. 321–322.

[9] V. Mrio, *The Handmaid of the Lord: Mariology of Its Doctrinal and African Perspectives*, Nairobi 2021, s. 129–130.

dziecka. Dlatego Bóg przez swego anioła wyraźnie pokierował Józefa, aby udał się w spokojną okolicę i tym samym ocalił życie Matki i Dziecka. Na podstawie przekazów biblijnych można stwierdzić, że Abraham, Jakub i Mojżesz znali Egipt jako symbol pokoju, kraj, który obfitował w zapasy żywności, gdzie synowie Izraela znaleźli schronienie. Niesnaski rodzinne, które doprowadziły do sprzedania Józefa do Egiptu – choć bardzo przykre – w ostatecznym rozrachunku okazały się błogosławieństwem dla Jakuba i jego synów. W czasie głodu to właśnie tam potomkowie Abrahama znaleźli schronienie i żywność (por. Rdz 37–42).

Czas spędzony przez Jezusa, Jego Matkę, Maryję, i Józefa w Egipcie stał się wielkim wyróżnieniem dla kontynentu afrykańskiego i jego mieszkańców. Ponadto w wydarzeniach, które towarzyszyły narodzinom Jezusa, także kryje się ważne dla Afrykańczyków przesłanie. Takie epizody, jak wizyta pasterzy i oddanie przez nich czci nowo narodzonemu Jezusowi (Łk 2,15–16) oraz hołd złożony Mu przez mędrców ze Wschodu (Mt 2,1–2), jasno wskazują, że narodzony Mesjasz jest Królem i Zbawicielem wszystkich plemion, ras i narodów. Dla Afrykańczyków jest to wyraźnie przesłanie, by idąc za przykładem pasterzy i mędrców, oddawać pokłon Królowi Pokoju, a nie egipskim bożkom czy też lokalnym królom[10].

Maryja i Józef wykazali wielką otwartość na inspiracje pochodzące od Ducha Świętego. Cały kontekst poczęcia, narodzin i ochrony małego Jezusa przed niebezpieczeństwami nadaje im miano obrońców życia. Taka postawa koresponduje z postawą rodzin afrykańskich, dla których wiara i życie stanowią najwyższą wartość. Pisze o tym Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Africa*. Papież zauważa u mieszkańców Afryki naturalny zmysł wiary, poczucie sacrum oraz świadomość istnienia Boga i świata duchowego. W afrykańskiej kulturze łatwo dostrzec ogromny szacunek dla życia i rodziny, dlatego nowe życie w rodzinie jest przyjmowane z radością jako dar Boży. Z szacunku do życia wynika również pamięć i szacunek dla przodków. Ludy Afryki niemal naturalne wierzą, że ci, którzy zmarli przed nimi, pozostają w duchowej łączności z żyjącymi. Stanowi to niejako przedsmak obcowania świętych (nr 42–43).

Niektórzy afrykańscy teologowie identyfikują Jezusa jako ich Starszego Brata albo jako jednego z ich przodków. Wykazują tym samym, że jako siostry i bracia ludzie rzeczywiście są potomkami Jezusa[11]. Umiejscowienie Jezusa wyłącznie wśród wielu przodków afrykańskich byłoby jednak daleko idącym uproszczeniem, a nawet spłyceniem tematu. Bliżej teologicznej prawdy leży stwierdzenie, że Jezus stał się przodkiem ludzi przez tajemnicę wcielenia. W takim przypadku termin „przodek" nabiera zupełnie nowego znaczenia, które jest nieobecne w afrykańskiej koncepcji pokrewieństwa przodków[12]. O roli Maryi jako dającej życie, nowej Ewie, mówi bardzo wyraźnie Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*: „Było zaś

[10] V. Mrio, *The Handmaid of the Lord…*, dz. cyt., s. 131.

[11] Ch. Nyamiti, *Studies in African Christian Theology*, cz. 2, *Jesus Christ, the Ancestor of Humankind: An Essay on African Christology*, Nairobi 2006, s. 5.

[12] Ch. Nyamiti, *Studies in African…*, cz. 2, dz. cyt., s. 17.

wolą Ojca miłosierdzia, aby Wcielenie poprzedziła zgoda Tej, która przeznaczona została na matkę, by w ten sposób, podobnie jak niewiasta przyczyniła się do śmierci, tak również niewiasta przyczyniła się do życia. Odnosi się to szczególnie do Matki Jezusa, która wydała na świat samo Życie odradzające wszystko i obdarzona została przez Boga godnymi tak wielkiego zadania darami. Nic przeto dziwnego, że u świętych Ojców przyjął się zwyczaj nazywania Bogarodzicy całą świętą i wolną od wszelkiej zmazy grzechowej, jakby utworzoną przez Ducha Świętego i ukształtowaną jako nowe stworzenie. […] Toteż niemało Ojców starożytnych w swoim nauczaniu chętnie twierdza: «Węzeł splątany przez nieposłuszeństwo Ewy rozwiązany został przez posłuszeństwo Maryi, co związała przez niewierność dziewica Ewa, to dziewica Maryja rozwiązała przez wiarę», przeprowadziwszy zaś to porównanie z Ewą, nazywają Maryję «matką żyjących» i niejednokrotnie stwierdzają: «śmierć przez Ewę, życie przez Maryję»" (nr 56). Biorąc więc pod uwagę wiarę Maryi, Jej posłuszeństwo i wierność aż do końca, „pełnię łaski" (Łk 1,28), godność Matki Boga, mądrość i świętość, można Ją nazwać zaszczytnymi imionami: Przodkinią w wierze i Matką afrykańskich chrześcijan[13].

Maryja wzorem Matki

W osobie Maryi można dostrzec przede wszystkim Jej wielką godność kobiety i matki. Maryja zachowała tę godność od momentu zwiastowania przez kolejne wydarzenia, w których brała udział. W czasie wesela w Kanie Galilejskiej to Ona wykazała głęboką matczyną troskę o nowożeńców. Na Jej prośbę Jezus niemal przyspieszył swoją publiczną działalność. Stając po stronie zakłopotanych małżonków, poinformowała Jezusa, że „nie mają już wina". I chociaż nie usłyszała jednoznacznej odpowiedzi, cały czas zachęcała służących: „zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie" (J 2,1–5). Także dziś Maryja ciągle wstawia się za swoimi zdesperowanymi i cierpiącymi dziećmi oraz zachęca, aby wypełniały wolę Bożą w swoim życiu.

Maryja, która do końca stała z odwagą przy swoim Synu nawet w obliczu cierpienia i śmierci, zasłużyła na specjalne wyróżnienie. W obliczu zbliżającego się odejścia Jezus powierzył swoją Matkę opiece św. Jana, ucznia zaś oddał pod opiekę Najświętszej Maryi Panny. Słowa: „Oto Matka twoja" i „Niewiasto, oto syn Twój" (J 19,26–27) stały się wyrazem troski Jezusa o tych, którzy jeszcze pozostali na ziemi. Taki akt miłości i troski o przyszłość rodziny koresponduje w pełni z tradycją i ze zwyczajami wielu plemion afrykańskich. Przeczuwając zbliżającą się śmierć, większość starszych ludzi zwołuje swoje dzieci i krewnych, aby osobiście rozporządzić, kto będzie głową rodziny i klanu oraz komu przypadnie majątek po ich odejściu. Jeżeli ktoś starszy nie ma bliskich krewnych, wtedy dalsza rodzina dziedziczy jego prawa i obowiązki. Jezus, który powierzył swojej Matce Maryi i św. Janowi swoje dziedzictwo, zaskarbił sobie tym gestem serca wielu Afrykańczyków. Duch i myśle-

[13] V. Mrio, *The Handmaid of the Lord…*, dz. cyt., s. 142.

nie Jezusa okazały się tożsame z ich kulturą i tradycjami. Tym samym Maryja stała się Matką Kościoła w Afryce[14].

Maryja pocieszycielką cierpiących kobiet Afryki

Tytuł „Matka Boża Bolesna" (łac. *Mater dolorosa*) słusznie przypisano Maryi ze względu na niewypowiedziane cierpienie, jakiego doświadczyła podczas męki i śmierci swojego Syna, Jezusa Chrystusa. W tradycyjnym rozumieniu to wielkie cierpienie nie było ograniczone tylko do momentu pasji Chrystusa, lecz obejmowało symboliczne „siedem boleści", które zapowiedział Maryi starzec Symeon w czasie ofiarowania Jezusa w Świątyni: „Symeon zaś błogosławił Ich i rzekł do Maryi, Matki Jego: «Oto Ten przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu, i na znak, któremu sprzeciwiać się będą – a Twoją duszę miecz przeniknie, aby na jaw wyszły zamysły serc wielu»" (Łk 2,34–35). W skład boleści Maryi wchodzą kolejno: proroctwo Symeona, ucieczka Świętej Rodziny do Egiptu, zgubienie Jezusa w czasie pielgrzymki do świątyni, spotkanie z Synem na Drodze Krzyżowej, ukrzyżowanie i śmierć Jezusa, zdjęcie z krzyża i złożenie w ramionach Matki oraz złożenie do grobu. Proroctwo Symeona mówiące o mieczu przeszywającym duszę Maryi wypełniło się we wszystkich przywołanych wydarzeniach. Jednak najważniejsze jest to, że Maryja przyjęła wszystkie te cierpienia z wielką odwagą, miłością i zaufaniem, jako echo Jej pierwszego *fiat*, które wybrzmiało w czasie zwiastowania: „niech Mi się stanie według słowa twego" (Łk 1,38)[15].

Taką samą intuicję wykazali ojcowie soborowi Vaticanum II, stwierdzając w *Lumen gentium*: „Błogosławiona Dziewica szła naprzód w pielgrzymce wiary i utrzymała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do krzyża, przy którym nie bez postanowienia Bożego stanęła, najgłębiej ze swym Jednorodzonym współcierpiała i z ofiarą Jego złączyła się matczynym duchem, z miłością godząc się, aby doznała ofiarniczego wyniszczenia żertwa z Niej narodzona, a wreszcie przez tegoż Jezusa Chrystusa, umierającego na krzyżu, oddana została jako matka uczniowi tymi słowy: «Niewiasto, oto syn Twój»" (nr 58).

Męka i śmierć krzyżowa w czasach Jezusa stanowiła najbardziej poniżającą formę kary śmierci przewidzianą dla najgroźniejszych przestępców. Skazaniec nie tylko tracił życie, ale przede wszystkim miał stracić dobre imię i honor. W przypadku Jezusa było jednak inaczej. Jezus, umierając na krzyżu, zyskał honor w oczach adresatów Ewangelii według św. Jana dzięki temu, że nawet w tak tragicznym położeniu zadbał o zabezpieczenie losu swojej Matki, która najprawdopodobniej była wdową[16]. Sytuacja wdowy, która w dodatku traciła swojego jedynego syna, w tamtej kulturze była

[14] V. Mrio, *The Handmaid of the Lord…*, dz. cyt., s. 133–134.

[15] W. Saunders, *Why do we call Mary, Our Lady of Sorrow?*, w: *Straight Answers: Answers to 100 Questions about the Catholic Faith*, Arlington 2000, s. 1.

[16] P. Rabczyński, *Postać św. Józefa w apokryfie „Żywot św. Józefa Cieśli"*, w: *Św. Józef w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, red. J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, Olsztyn 2012, s. 167–173.

nie do pozazdroszczenia. Kobieta traciła punkt oparcia swojego honoru, który zależał od honoru mężczyzny, pod którego opieką dotąd pozostawała, zdana zaś była na łaskę i niełaskę lokalnej społeczności. Wypowiadając formułę adopcyjną: „Niewiasto, oto syn Twój", a następnie zwracając się do umiłowanego ucznia: „Oto Matka twoja", Jezus zabezpieczył dalsze losy swojej Matki, wdowy. Św. Jan stał się od tego momentu pełnoprawnym synem Maryi i równocześnie bratem Jezusa. Wchodząc do rodziny, stał się gwarantem honoru swojej nowej matki. Stwierdzenie: „I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie" (J 19,27) oznacza, że od tego momentu Matka Jezusa i umiłowany uczeń stają się rodziną, nade wszystko duchową rodziną uczniów Jezusa, tzn. rodzącego się Kościoła. Przez ów akt Jezus ocalił honor swój i honor swojej Matki[17].

Wiele kobiet mieszkających na kontynencie afrykańskiego przeżywa podobne cierpienia, jakie przeżywała Maryja, Matka Jezusa, w swoim życiu. Niestabilna sytuacja ekonomiczna i polityczna sprawia, że kobiety muszę brać pełną odpowiedzialność za swoją rodzinę, często bez wsparcia mężczyzn. Padają też ofiarami przemocy w rodzinie, nierzadko doświadczają niepewności i osamotnienia już w chwili wydania na świat potomstwa, gdyż opieka zdrowotna w tym regionie świata pozostaje na niskim poziomie. Częste choroby, takie jak AIDS, tyfus, malaria czy gorączka krwotoczna ebola, zagrażają rodzinom i ich zdrowemu rozwojowi. Do tego trzeba dodać poniżające ubóstwo, konieczność emigracji do krajów lepiej rozwiniętych, niski poziom edukacji, korupcję na wszystkich szczeblach administracji publicznej, brak dostępu do czystej wody, napięcia plemienne i niestabilność polityczną. W tak trudnych warunkach egzystencjalnych muszą żyć kobiety afrykańskie. W Maryi mogą znaleźć wzór odważnej kobiety, cierpiącej Matki, która nie uciekła spod krzyża swojego Syna, lecz była obecna aż do Jego śmierci. Swoją postawą Maryja ukazała Ewangelię pokory, nadziei i wiary w Boga. Każde cierpienie ma swój wymiar zarówno fizyczny, jak i psychiczny. Cnota pokory Maryi staje się wskazaniem dla wszystkich cierpiących, aby nie pokładali nadziei tylko w samych sobie, ale w Bogu i Jego mocy według słów Maryi: „Gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny; a święte jest Jego imię" (Łk 1,49). Przykład Maryi może pomóc afrykańskim kobietom zjednoczyć się z całym Kościołem, który prosi Maryję o wstawiennictwo we wszystkich okolicznościach życia. W szczególności owa nadprzyrodzona pomoc jest potrzebna w okresach próby i cierpienia, aby kobiety mogły zachować wiarę, odwagę, zaufanie i miłość[18].

Maryja wzorem solidarności

Św. Jan w swojej Ewangelii zanotował, że u stóp krzyża Jezusa stała nie tylko Jego Matka, Maryja, ale także inne kobiety: „A obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena" (J 19,25). Przekaz ten autor odnosi do krewnych Maryi, którzy pozostali przy cierpiącym Jezusie w czasie

[17] J. Kręcidło, *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii. Szkice z egzegezy antropologiczno-kulturowej*, Warszawa 2013, s. 333–334.

[18] V. Mrio, *The Handmaid of the Lord…*, dz. cyt. s. 143–144.

Jego męki. Co prawda, Marek Ewangelista umieszcza towarzyszące Jezusowi niewiasty w pewnej odległości od krzyża (por. Mk 15,40–41), jednak św. Jan zaznacza, że Maryja wraz z umiłowanym uczniem i innymi niewiastami stali niemal u stóp krzyża. Potwierdza to fakt zapisany przez ewangelistę, że mogli oni wyraźnie słyszeć słowa wypowiadane przez Jezusa. Maryja, Matka Jezusa, wraz ze swoją fizyczną i duchową rodziną nie opuściła swojego Syna w godzinie męki i śmierci. Trwanie u stóp krzyża stało się najwyższym wyrazem solidarności z odrzuconym i ukrzyżowanym Jezusem[19].

Wyjątkowy przykład solidarności Maryi z rodziną i towarzyszami w czasie największej próby wiary jest wzorem dla afrykańskich kobiet, aby zawsze działały wspólnie oraz wspierały się w wierze i codziennych obowiązkach. Wielka macierzyńska miłość, jaka łączyła Maryję z Jezusem, zwłaszcza w czasie największego cierpienia na krzyżu, jest duchowo przekazywana afrykańskim kobietom. Maryja staje się pocieszycielką dla tych, którzy cierpią, i znakiem nadziei, że po ziemskim cierpieniu czeka ich wieczna chwała. Nieustannie wstawia się Ona u swego Syna za tymi, którzy doświadczają różnych cierpień. Matka Jezusa stała się ikoną wielkiej wiary i pociesza cierpiące kobiety, jednocześnie zachęcając je do czerpania przykładu i siły z Jej modlitwy i życia. Przykład Maryi wiernie stojącej obok krzyża Jezusa nadaje sens wszelkim cierpieniom i wyrzeczeniom, na które decydują się wierzący. Taka postawa Maryi zachęca też afrykańskie matki do objęcia krzyża Chrystusowego z wiarą, że to właśnie On daje owoce zbawienia[20].

Recepcja pobożności maryjnej w pierwszym głoszeniu Ewangelii wśród plemion Bantu nad Jeziorem Wiktorii

Pierwsi misjonarze katoliccy przybyli na tereny położone na północ od Jeziora Wiktorii (dzisiejsze tereny centralnej Ugandy) w lutym 1879 r. Przypłynęli łódkami przez jezioro z terenów dzisiejszej Tanzanii, a byli to o. Simeon Lourdel i brat Amans Delmans należący do Zgromadzenia Misjonarzy Afryki, potocznie zwani ojcami białymi. Podczas pierwszej audiencji u lokalnego króla Mutesy o. Lourdel poinformował władcę o celu swojej wizyty, czyli o zamiarze założenia Kościoła katolickiego. Tłumacz króla, protestant A. Mackay, przedstawił misjonarzy katolickich jako ślepo słuchających papieża, oddających cześć Maryi jako bogini i składających hołd obrazom wbrew temu, co naucza Biblia. Na szczęście nowo przybyły misjonarz, który znał język suahili, w porę się zorientował, że tłumaczenie jest niewłaściwe. Wyjaśnił królowi, że katolicy czczą Maryję, Matkę Jezusa, podobnie jak poddani króla czczą jego matkę; taka cześć wcale nie odbiera chwały królowi. To porównanie przekonało króla i obaliło argumenty protestantów. Król ostatecznie zezwolił misjonarzom na pozostanie i podjęcie pracy wśród jego plemienia[21].

[19] W.M. Sumani, *Mothers of Faith: Motherhood in the Christian Tradition*, New York 2017, s. 155.

[20] V. Mrio, *The Handmaid of the Lord…*, dz. cyt. s. 147–148.

[21] J.M. Lukwata, *The First Hundred Years…*, dz. cyt., s. 28.

W większości plemion spod znaku Bantu matka jest najbardziej szanowaną osobą w rodzinie zaraz po królu (jeżeli takowy jeszcze istnieje). Taka hierarchia wartości sprawiła, że nawróceni na katolicyzm bardzo szybko przyswajali sobie kult Maryi, Matki Jezusa. W tradycyjnych rodzinach łatwo było o asymilację roli Maryi jako pośredniczki, obrończyni, do której zanoszono prośby, aby następnie przekazywała je Ona swojemu Synowi. Pobożność ta rozwinęła się pomyślnie na terenie całej Ugandy wśród wszystkich plemion[22]. Misjonarze przechodzący przez Ugandę w 1938 r. zanotowali w swoich pamiętnikach, że „cały kraj klęka na uderzenie bębna dającego znak na *Anioł Pański*, a kobiety niosące wodę ze studni odmawiają po drodze różaniec"[23].

W plemieniu Buganda (w Ugandzie) Matkę Bożą jako Królową Pokoju czci się w sanktuarium narodowym Kiwamirembe w Lweza na obrzeżach Kampali, stolicy Ugandy. Kalendarz świąt maryjnych jest tożsamy z kalendarzem Kościoła powszechnego. Uroczyste modlitwy nowennowe odprawia się przed uroczystościami Zwiastowania, Wniebowzięcia i Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny oraz przed świętem Matki Bożej z Lourdes. Ponadto odmawia się wiele innych modlitw ku czci Matki Bożej. W kulcie Maryi korzystka się z różnych publikacji, jak np. *Nnyoko wuuno* (*Matka Twoja jest tutaj*). Napisana w lokalnym języku luganda zawiera ona rozważania nowennowe, litanie i tajemnice różańcowe[24].

Kościół powszechny w Afryce obchodzi także święto Matki Bożej Królowej Afryki. Początek tego święta ma związek z założycielem Zgromadzenia Misjonarzy Afryki, kard. Lavigerie, który był przekonany, że jego zakon powstał „pod okiem Maryi z Algierii". W państwie tym Maryja była czczona i nazywana w modlitwach właśnie Królową Afryki. Figurę Matki Bożej otrzymał pierwszy biskup Algieru, Dupuch, w 1840 r. od Dzieci Maryi z Lyonu we Francji. Po otrzymaniu tej figury biskup podjął decyzję o wybudowaniu kościoła ku czci Matki Bożej. Dzieło to ukończył kard. Lavigerie, który ustawił figurę Matki Bożej Królowej Afryki w dużym kościele pod Jej wezwaniem 4 maja 1873 r. Trzy lata później, 30 kwietnia 1876 r., na figurę Maryi nałożono drogocenną koronę – dar papieża Leona XIII. W tym samym dniu kościół pw. Matki Bożej Królowej Afryki został podniesiony do godności bazyliki. To właśnie z tego miejsca pierwsi misjonarze opuścili Afrykę Północną, udając się w głąb kontynentu[25]. We współczesnym kalendarzu liturgicznym święto Matki Bożej Królowej Afryki przypada 30 kwietnia[26].

[22] F. Tusingire, *The Evangelization of Uganda: Challenges and Strategies*, Kisubi 2003 s. 94.
[23] H. Howell, *Leaves from White Father's Diary*, London 1941, s. 47.
[24] A.T. Nsobya, *Nnyoko wuuno*, Masaka 1958, s. 1–88.
[25] *Święto Matki Bożej Królowej Afryki – 30 kwietnia*, siostrybiale.org/swieto-krolowej-afryki/ [dostęp: 29 IV 2017 r.].
[26] *Order of Celebration of the Liturgy of Hours and the Eucharist according to the Roman General Calendar, Liturgical Year 2021–2022*, Nairobi 2021, s. 89.

Podsumowanie

Kult i pobożność maryjna są głęboko zakorzenione w duchowości chrześcijańskiej. Zawsze wiążą się jednak z osobą Jezusa Chrystusa, który stoi w centrum, jest środkiem i przyczyną zbawienia człowieka. Gdziekolwiek więc pojawiają się ludzie wierzący w Chrystusa, pytają jednocześnie, kim jest Jego Matka, skoro narodził się On, żył, pracował i wchodził w relacje z innymi jak każdy inny człowiek. Pytanie to zadawali sobie również ludzie, którzy mieli styczność z Jezusem w czasie Jego ziemskiego życia i widzieli cuda, które nie mogły się dokonać ludzką mocą: „Czy nie jest to cieśla, syn Maryi, a brat Jakuba, Józefa, Judy i Szymona? Czy nie żyją tu u nas także jego siostry? I powątpiewali o Nim" (Mk 6,3).

Na przykładzie grupy etnicznej Bantu, która w większości zamieszkuje kraje Afryki Wschodniej, widać osobę Maryi jako Matki Zbawiciela w kontekście kulturowym i duchowym, w jakim żyją ich mieszkańcy. Należy stanowczo stwierdzić, że postrzeganie Maryi wśród omawianych plemion jest w większości tożsame z ideą Matki i Pośredniczki, jaką można znaleźć na kartach Pisma Świętego.

Bibliografia

Źródła drukowane

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich (*Biblia Tysiąclecia*), wyd. 5, Poznań 2003.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa*, Rzym 1995.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, red. nauk. E. Florkowski, J. Groblicki, wyd. 3, Poznań 1986, s. 104–166.

Źródło internetowe

Święto Matki Bożej Królowej Afryki – 30 kwietnia, siostrybiale.org/swieto-krolowej-afryki [dostęp: 29 IV 2017 r.].

Opracowania

Howell H., *Leaves from White Father's Diary*, London 1941.

Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii, red. S. Karotempler, tłum. R. Dziura, A. Halemba, Warszawa 1997.

Kręcidło J., *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii. Szkice z egzegezy antropologicznokulturowej*, Warszawa 2013.

Lukwata J.M., *The First Hundred Years of the Bugandan Church and Her Worship: A Historical and Liturgical Survey of the Means and Methods Used in the Communication and Celebration of Faith in Buganda, in Uganda from 1879 to 1979*, Rome 1991.

Meeting the African Religions, ed. by H. Gravrand, Roma 1969.

Mbiti J.S., *African Religions and Philosophy,* London 1969.

Mrio V., *The Handmaid of the Lord: Mariology of Its Doctrinal and African Perspectives*, Nairobi 2021.

Nsobya A.T., *Nnyoko wuuno*, Masaka 1958.

Nyamiti Ch., *Studies in African Christian Theology*, cz. 2, *Jesus Christ, the Ancestor of Humankind: An Essay on African Christology*, Nairobi 2006.

Order of Celebration of the Liturgy of Hours and the Eucharist according to the Roman General Calendar, *Liturgical Year 2021–2022*, Nairobi 2021.

Rabczyński P., *Postać św. Józefa w apokryfie „Żywot św. Józefa Cieśli"*, w: *Św. Józef w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, red. J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, Olsztyn 2012.

Saunders W., *Why do we call Mary, Our Lady of Sorrow?*, w: *Straight Answers: Answers to 100 Questions about the Catholic Faith*, Arlington 2000.

Sumani W.M., *Mothers of Faith: Motherhood in the Christian Tradition*, New York 2017.

Szyjewski A., *Religie Czarnej Afryki*, Kraków 2005.

Tusingire F., *The Evangelization of Uganda: Challenges and Strategies*, Kisubi 2002.

Waswa A., Mirima H. F., *Unveiling Witchcraft*, Kisubi 2007.

Abstrakt

Kult i duchowość maryjna w plemionach grupy etnicznej Bantu Afryki Wschodniej

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie duchowości i kultu maryjnego wśród chrześcijan, którzy należą do grupy etnicznej Bantu, zamieszkujących w większości rejony Afryki Wschodniej. Okazuje się, że wiele zwyczajów i tradycji biblijnego narodu wybranego, z którego pochodzili Jezus i Maryja, znajdują do dziś swoje odniesienia i podobieństwa wśród plemion afrykańskich. Warto tu wspomnieć tylko o takich wartościach, jak szacunek do życia, umiłowanie rodziny, ochrona dzieci i starszych, pamięć o dorobku i tradycji przodków czy solidarność międzyludzka, zwłaszcza w obliczu cierpienia. Owe ponadczasowe wartości tworzą w Afryce wspólnotę rodzinną i plemienną, a w duchowym rozumieniu wspólnotę wiary i Kościół Chrystusowy. Chrześcijaństwo zatem z całym bogactwem swoich wartości znalazło dobry grunt pod wzrost i ekspansję. Szacunek dla matki i przodków rodzinnych oraz plemiennych jest jedną z najważniejszych wartości, jakie pielęgnują mieszkańcy Afryki. Stąd wielki szacunek dla Maryi, Matki Jezusa, którą wierzący uważają również

za swoją duchową Matkę. Afrykańczycy przyjęli Maryję jako swoją Matkę, która pociesza i daje nadzieję w cierpieniu oraz oręduje u swego Syna, Jezusa.

Słowa kluczowe: Maryja, Matka Jezusa, przodek, plemiona Bantu, duchy, wiara

Abstract

Marian Worship and Spirituality in the Tribes of the Bantu Ethnic Group of East Africa

The aim of this article is to show the spirituality and Marian devotion among Christians who belong to the Bantu ethnic group, living in most parts of East Africa. It turns out that many customs and traditions of the biblical chosen people, from whom Jesus and Mary came, still find their references and parallels among African tribes today. It is worth mentioning only such values as respect for life, love of family, protection of children and the elderly, remembrance of the achievements and traditions of ancestors, and interpersonal solidarity, especially in the face of suffering. These timeless values create a family and tribal community in Africa, and in the spiritual sense, a community of faith and the Church of Christ. Christianity, therefore, with all the richness of its values, has found good ground for growth and expansion. Respect for the mother and family as well as tribal ancestors is one of the most important values that African people cherish. Hence the great reverence for Mary, the Mother of Jesus, whom believers also consider their spiritual Mother. Africans have accepted Mary as their Mother, who consoles and gives hope in suffering and intercedes with her Son, Jesus.

Keywords: Mary, Mother of Jesus, ancestor, Bantu tribes, spirits, faith

Studia Sandomierskie
29 (2022)

KS. MICHAŁ POWĘSKA
https://orcid.org/0000-0002-0096-5457
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

Znaczenie i rola słowa Bożego w przygotowaniu seminarzystów do kapłaństwa na podstawie dokumentu «Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia» z 2021 r.

W 2016 r. Kongregacja ds. Duchowieństwa przy Stolicy Apostolskiej zatwierdziła nowe *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*[1], czyli dokument odnoszący się do obecnych potrzeb w aspekcie formacyjnym przyszłych prezbiterów. Tekst ten posłużył do przygotowania przez właściwy zespół działający przy Konferencji Episkopatu Polski *Ratio institutionis sacerdotalis* dla diecezji polskich. Wytyczne te, zatwierdzone przez polskich biskupów w 2021 r., opatrzono tytułem *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*[2]. Zaczęły one obowiązywać na terytorium kraju od 1 października 2021 r.

Kościół od zawsze traktował sprawę przygotowania do kapłaństwa mężczyzn wyrażających chęć wstąpienia do stanu duchownego niezwykle poważnie. Formatorzy seminaryjni są więc zobowiązani do gruntownego zapoznania się z nową *Drogą formacji prezbiterów* celem przyswojenia sobie oraz wprowadzenia w życie wskazanych w dokumencie wytycznych. Niniejszy artykuł wpisuje się zatem w dyskusję nad obowiązującym już dokumentem oraz w jego interpretację[3]. Szczegółowym celem niniejszego opracowania jest wykazanie roli, jaką według nowej *Drogi formacji prezbiterów*

---

[1] Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Poznań 2017.

[2] Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, Poznań 2021 [dalej: RIS].

[3] Jak dotąd ukazały się następujące artykuły, w których autorzy odwołują się do interpretacji założeń nowej *Drogi formacji prezbiterów w Polsce*: R. Selejdak, *Formacja kandydatów do kapłaństwa w świetle nowego „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis”*, „Collectanea Theologica” 87 (2017), s. 97–133; G. Puchalski, *Etapy formacji początkowej według nowego „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia” w kontekście formacji w wyższych seminariach duchownych w Polsce*, „Studia Elbląskie” 19 (2018), s. 417–429; P. Fiałek, *Zdatność do święceń i przygotowanie do kapłaństwa według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku i „Ratio institutionis sacerdotalis” z 2016 roku*, „Kościół i Prawo” 21 (2019), s. 87–103; J. Kurosz, T. Wielebski, *Formacja pastoralnoteologiczna*

ma odgrywać słowo Boże, przy czym rozumie się je szeroko, tj. jako studium Pisma Świętego, pogłębioną modlitwę tekstem biblijnym oraz wcielanie w życie tak w życiu kandydata do święceń przygotowującego się w wyższym seminarium duchownym do posługi, jak i wyświęconego już prezbitera. W związku z tym analizie oraz interpretacji poddaje się te miejsca RIS, które odnoszą się do wspomnianego zagadnienia.

Już pobieżna lektura dokumentu pozwala wysnuć wniosek, że autorzy stosunkowo często odnoszą się do tematu słowa Bożego[4]. Wielkie znaczenie rozumianego szeroko słowa Bożego dostrzega się bowiem na każdym etapie życia duchowego zarówno rozeznającego i przygotowującego się do posługi, jak i wyświęconego już prezbitera. Istotne jest więc uwzględnienie obecności słowa Bożego w towarzyszeniu młodym ludziom, którzy wykazują predyspozycje do służby kapłańskiej oraz wyrażają chęci do wstąpienia do stanu prezbiteratu, następnie w formacji seminaryjnej, której celem jest ukształtowanie młodego mężczyzny, tak by mógł on podjąć obowiązki wynikające z przyjętych święceń, na koniec także w formacji stałej prezbiterów. Te trzy okresy życia wpisują się bowiem według prawodawcy w drogę formacji prezbiterów[5]. Niniejsze opracowanie odnosi się do ukazania roli słowa Bożego w formacji seminaryjnej.

Struktura artykułu przedstawia się następująco: początkowo omawia się przyczyny społeczne, których właściwa interpretacja mogła się stać przyczynkiem do przygotowania nowego dokumentu dotyczącego formacji prezbiterów w Polsce, dalej zostanie przedstawione się właściwe rozumienie roli słowa Bożego najpierw w formacji duchowej, a następnie w formacji intelektualnej mężczyzn przygotowujących się do przyjęcia sakramentu święceń, wreszcie zostanie ukazana konieczność odwoływania się do słowa Bożego w przepowiadaniu prezbiterów.

Przyczyny powstania nowej *Drogi formacji prezbiterów w Polsce*

Prawodawca zaznacza, że powodem reorganizacji formacji seminaryjnej stało się powszechne na świecie zjawisko kryzysu relacji międzyludzkich obserwowane już w pierwszej i podstawowej jednostce wychowawczej, jaką jest rodzina. Niedojrzałe

kleryków w świetle „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia" z 2021 roku, „Teologia i Człowiek" 56 (2021), s. 95–112.

4 Na 646 punktów, na które składa się RIS, w ponad 50 można znaleźć odniesienie do słowa Bożego (w tym dwukrotnie jest mowa o *lectio divina*).

5 Należy zauważyć, że samo odwoływanie się do roli słowa Bożego w formacji kapłańskiej nie ukazuje istoty tejże formacji. Mówiąc o biblijnym modelu przygotowania seminarzystów do posługi prezbitera, należy podkreślić także czynności liturgiczne (sakramenty Kościoła) oraz jego Tradycję (bogactwo nauczania). Odwoływanie się jedynie do słowa Bożego z pominięciem katolickiej liturgii oraz Tradycji może bowiem doprowadzić do zubożenia formacji i stać się kształtowaniem nie prezbiterów, a liderów katolickich czy też „pastorów" niedoceniających liturgii, a przy tym spłycających nauczanie. J. Chmiel, *Biblijny model formacji do kapłaństwa w adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Pastores dabo vobis"*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 45 (1993), s. 27–28.

relacje rodzinne czy społeczne zdają się stanowić źródło zachwiania autentycznej relacji człowieka z Bogiem. Winą za ten fakt należy obarczyć człowieka, który polegając jedynie na własnej pysze, odstępuje od przekazu ewangelicznego, tracąc w ten sposób możliwość duchowego rozeznania rzeczywistości, która go otacza i w której funkcjonuje[6]. „To, czego zwykle nie słyszy współczesny człowiek, to słowo Boże i prawda o nim samym, co prowadzi do zredukowanego przeżywania człowieczeństwa oraz do zniekształcania obrazu Boga" (RIS, nr 13). W aspekcie społecznym kryzys relacji międzyludzkich przejawia się kryzysem szeroko rozumianych wartości. Na problem ten zwracał uwagę już papież Jan Paweł II, stwierdzając, że „we współczesnym społeczeństwie wychowanie do wartości jest bez wątpienia najpoważniejszym wyzwaniem dla całej społeczności edukacyjnej"[7].

Formacja kandydatów do kapłaństwa i samych kapłanów odnosi się do istoty życia prezbitera, którą powinna być autentyczna relacja z Jezusem. Stan tej relacji wskazuje także na indywidualny rozwój osoby powołanej[8]. Stwierdzenie to należy uznać za podstawę do tworzenia nowych programów formacyjnych przyszłych prezbiterów[9]. Aby relacja ta mogła się właściwie rozwijać, konieczne są narzędzia, czyli środki, dzięki którym seminarzysta będzie mógł postępować w swoim rozwoju duchowym. Stąd w *Drodze formacji prezbiterów* przedstawia się trzy wielkie wartości i nakazy, którymi przede wszystkim powinien cechować się program formacyjny kandydatów do prezbiteratu. Są to: nieustanne poszukiwanie oraz odnajdowanie Boga poprzez słuchanie i rozważanie słowa Bożego, żywy udział w świętych tajemnicach Kościoła, a także oddana służba miłości wobec najbardziej potrzebujących (RIS, nr 63)[10].

6 G. Puchalski, *Etapy formacji…*, art. cyt. s. 420–421.

7 Jan Paweł II, *Wychowanie do wartości moralnych. Audiencja dla uczestników XIV Światowego Kongresu Szkół Katolickich, 5 III 1994 r.*, w: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II* (*1978–1999*), red. S. Urbański, Warszawa 2000, s. 361–362. Więcej na temat pedagogiki wartości: zob. M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej*, Lublin 1999, s. 361–435.

8 K. Wons, *Towarzyszenie alumnowi w przełomowych momentach formacji. Rola kierownika duchowego*, „Studia Salvatoriana Polonica" 7 (2013), s. 91. W tradycji chrześcijańskiej mówi się raczej o życiu duchowym jako o „drodze". Klasyczny przykład rozwoju duchowego prezentuje Wiesława Przybyło SAC. Autorka wyróżnia: (1) drogę oczyszczenia (czy też przebudzenia bądź pierwszego nawrócenia); (2) drogę oświecenia (polegającą docelowo na całkowitym wyrzeczeniu się siebie i rzeczy materialnych); (3) drogę zjednoczenia (cel formacji: doświadczenie Boga oraz całkowite zaufanie woli Bożej). W. Przybyło, *Formacja osoby powołanej jako istotny proces rozwoju psychiczno-duchowego człowieka*, „Perspectiva" 1 (2008), s. 169–174.

9 Na każdym etapie formacyjnym człowieka należy uwzględnić formy katechezy oraz ewangelizacji, dzięki którym zostaje zachowana istota formacji chrześcijańskiej. Por. D. Kiełb, *Pojęcie formacji chrześcijańskiej*, w: *Wybrane aspekty formacji chrześcijańskiej*, red. D. Kiełb, M. Powęska, Rzeszów 2022, s. 22.

10 Na owe wartości zwrócono uwagę już we wcześniejszym nauczaniu Kościoła. Zob. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis"*, Wrocław 1992, nr 46.

Słowo Boże w formacji duchowej seminarzysty

Początek formacji duchowieństwa rozpoczyna się już na etapie formacji w duszpasterstwie młodzieży, toteż niezwykle istotne jest roztropne towarzyszenie młodym ludziom w ich rozwoju i podejmowaniu decyzji życiowych, co wpisuje się także mocno w wychowanie chrześcijańskie[11]. Dla młodych ludzi rozeznających powołanie do służby Bogu w Kościele uczenie się słuchania sercem słowa Bożego powinno stać się podstawą modlitwy osobistej (RIS, nr 128, 155)[12]. Duszpasterz ma więc formować swoich podopiecznych w ten sposób, aby sami nauczyli się konfrontować swoje życie ze słowem Bożym. Do tego potrzebne jest jednak osobiste przekonanie duchownego o słuszności tego rodzaju modlitwy oraz jej indywidualne praktykowanie. Taka postawa osobistego słuchania słowa Bożego może być jednak efektem tylko właściwie prowadzonej formacji seminaryjnej duszpasterza.

Prawodawca w *Drodze formacji prezbiterów* wyraźnie zaznacza, że podczas formacji seminaryjnej i dalszej formacji permanentnej konieczne jest przyjęcie „nadrzędnej roli Boga i Jego Słowa". A zatem całe życie powołanego, jego formacja oraz posługa powinny opierać się na treściach zawartych w Piśmie Świętym. Konieczna jest medytacja tych treści oraz rzetelnie konfrontowanie ich z własnym życiem. Dąży się do tego, by od wieków znana metoda życia Biblią i jej czytania, *lectio divina*, stała się kulturą życia oraz formacji (RIS, nr 88)[13]. W podobnym duchu wypowiedział się wcześniej papież Benedykt XVI w swojej adhortacji apostolskiej *Verbum Domini*: „Biskupi, prezbiterzy i diakoni nie mogą absolutnie myśleć o przeżywaniu swojego powołania i misji bez zdecydowanego i wciąż odnawianego wysiłku uświęcania się, którego jednym z filarów jest kontakt z Biblią"[14]. Droga życia

[11] Podstawę towarzyszenia w rozeznawaniu powołania zawsze powinien stanowić dialog między wychowawcą a wychowankiem, co ostatecznie prowadzi do nawiązania dojrzałej relacji. W Ewangeliach przykładem dojrzewania do relacji z Jezusem staje się osoba Apostoła Piotra, który szczególnie w relacji św. Marka przechodzi proces przemiany dzięki właściwemu prowadzeniu przez Jezusa. Zob. więcej: M. Powęska, *Jezus jako Wychowawca dla Szymona Piotra. Ewangelia Markowa a pedagogika dialogu*, w: *Wybrane aspekty…*, dz. cyt., s. 29–45.

[12] Duszpasterstwo powołaniowe wyraża się w następującym procesie: sianie, towarzyszenie, wychowywanie, formowanie i rozpoznawanie. Zob. Kongregacja ds. Edukacji Katolickiej, Kościołów Wschodnich, Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Nowe powołania dla nowej Europy* (*In verbo tuo…*). *Dokument końcowy Kongresu poświęconego powołaniom do Kapłaństwa i Życia Konsekrowanego w Europie, Rzym, 5–10 maja 1997 r.*, nr 32–37. Słowo Boże jako gleba dla wzrostu powołania powinno towarzyszyć także formacji służby liturgicznej ołtarza (RIS 143).

[13] W celu zrozumienia roli *lectio divina* w życiu współczesnego człowieka warto odnieść się do wywiadu, jaki na łamach czasopisma „Pastores" przeprowadziła z Krzysztofem Wonsem SDS Anna Foltańska. Zob. „Pastores" 24 (2004), s. 91–104.

[14] Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini" do biskupów i duchowieństwa, do osób konsekrowanych i wiernych świeckich o Słowie Bożym i misji Kościoła*, Kraków 2010, nr 78.

słowem Bożym prowadzi następnie do przyjmowania sakramentów sprawowanych w Kościele, dzięki którym otrzymuje się „skarby życia Bożego" (RIS, nr 89), a także staje się fundamentem modlitwy alumna oraz prezbitera, będącej „ośrodkiem postępu duchowego" (RIS, nr 91). Codzienna medytacja słowa Bożego jako stały element dnia podczas formacji ma stanowić dla seminarzysty czas odpowiedzi na pytanie, jakim prezbiterem chce zostać w przyszłości. Czas spotkania z tekstem świętym to także świadomy moment dialogu między alumnem a Bogiem, w którym seminarzysta odpowiada Bogu na Jego słowo. Taka relacja ma charakter fundamentalny we właściwym rozeznawaniu powołania, a także w kształtowaniu przyszłej duchowości kapłańskiej[15]. Zdaniem Krzysztofa Wonsa SDS pierwszym i najważniejszym podręcznikiem pedagogiki powołaniowej powinny stać się cztery Ewangelie, które należy uznać za cztery etapy dojrzewania chrześcijańskiego[16].

W nowej *Drodze formacji prezbiterów* wymienia się cztery etapy formacyjne przyszłych prezbiterów. Pierwszym i *de facto* przedseminaryjnym okresem jest tzw. etap propedeutyczny[17]. Kolejne trzy okresy formacji seminaryjnej to: „etap stawania się uczniem Jezusa", dalej „etap upodabniania się do Chrystusa" i wreszcie „etap syntezy powołaniowej", tzw. etap pastoralny. Należy zauważyć, że jako zwyczajne środki formacji na wszystkich czterech etapach wymienia się kolejno: słowo Boże, sakramenty, modlitwę, wspólnotę eklezjalną, towarzyszenie indywidualne oraz służbę wspólnocie Kościoła (RIS, nr 6).

Słowo Boże stanowi podstawę kształtowania indywidualnej relacji z Bogiem kandydata do seminarium przeżywającego etap propedeutyczny (RIS, nr 264). Tak więc już u progu formacji należy zaproponować kandydatom pogłębioną lekturę Pisma Świętego jako słowa Bożego, które powinno przenikać egzystencję czytającego. Należy tak prowadzić uczestników tego etapu, aby w duchowej lekturze Biblii nauczyli się konfrontować wszystkie aspekty własnego życia z tekstem świętym. Trzeba więc stopniowo zapoznawać uczestników etapu propedeutycznego z dostępnymi narzędziami i sposobami duchowego czytania słowa Bożego (RIS, nr 610)[18].

[15] L. Sadowski, *Duchowa formacja kapłana katolickiego według „Pastores dabo vobis"*, „Studia Diecezji Radomskiej" 7 (2005), s. 338–339.

[16] K. Wons, *Towarzyszenie alumnowi…*, art. cyt., s. 91–92.

[17] Wprowadzenie „kursu wstępnego trwającego przez odpowiedni okres czasu" proponowali już ojcowie Soboru Watykańskiego II wraz z papieżem Pawłem VI. Zob. *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius"*, Kraków 1966, nr 14. W Polsce etap ten został uwzględniony w *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* i *Ratio studiorum* z 1999 r., w *Pastores dabo vobis* nr 62 oraz w dokumencie z 350. zebrania Konferencji Episkopatu Polski z 26 listopada 2009 r. (*Okres propedeutyczny w diecezjalnych wyższych seminariach duchownych w Polsce*, „Akta Konferencji Episkopatu Polski" 16 (2009), s. 47–48). Zob. więcej: P. Wierzbicki, *Znaczenie okresu propedeutycznego w formacji kandydatów do kapłaństwa*, „Kościół i Prawo" 17 (2015), s. 101–117.

[18] Przydatne w tym okresie mogą być następujące pozycje, które warto polecić i przepracować z uczestnikami kursu propedeutycznego: I. Gargano, *Lectio divina. Wprowadzenie. Wskazania metodologiczne z wyjaśnieniem niektórych fragmentów zaczerpniętych*

W drugim okresie formacyjnym, czyli na „etapie stawania się uczniem Chrystusa", słowo Boże także uznaje się za fundamentalny i pierwszorzędny środek szukania i odnajdowania Jezusa (RIS, nr 283). Wskazane jest tu praktykowanie *lectio divina*, metody, której podstaw seminarzysta uczy się w trakcie etapu propedeutycznego. Ma ono pomóc w modlitwie (szczególnie adoracyjnej), w przeżywaniu liturgii oraz kształtowaniu relacji braterskich między alumnami (RIS, nr 285). Dla trzeciego etapu formacyjnego, czyli „upodabniania się do Chrystusa", w którym seminarzysta jest zaproszony do szczególnego towarzyszenia Jezusowi, codzienne rozważanie słowa Bożego w kontekście życiowych wydarzeń staje się wejściem w doświadczenie dwunastu Apostołów. Nawracając się, kandydat do prezbiteratu przez swoją indywidualną relację z Jezusem oraz pełną wiary kontemplację Jego osoby staje się Jego wyraźnym świadkiem, biorąc także udział w misji głoszenia Ewangelii (RIS, nr 304–305). Etap ten łączy się ściśle z udzieleniem posługi lektora i akolity. Lektorat to publiczne proklamowanie słowa Bożego oraz służenie mu. Seminarzysta jest więc zaproszony, aby dał się „przemienić Słowu Bożemu, które ma być przedmiotem jego modlitwy i studium" (RIS, nr 317). Oczekuje się, że na ostatnim etapie na drodze do kapłaństwa, którą jest pastoralna synteza drogi ucznia-misjonarza, relacja kandydata do słowa Bożego osiągnie taką dojrzałość, aby w jego kontekście odczytywał on swoje życie, rozumnie za tym słowem podążając, przy uwzględnieniu łaski powołania, które jest dla seminarzysty niepowtarzalnym darem (RIS, nr 353). Częste przebywanie z Bogiem *mówiącym* w słowie oraz Bogiem *obecnym* w sakramencie Eucharystii, który w ten sposób przenika rodzące się w prezbiterze myśli i uczucia, prowadzi do wypracowania w powołanym nowej mentalności, w której z każdym dniem będzie on rozwijał swoją relację z Jezusem[19]. Życie słowem Bożym oraz adorację eucharystyczną należy uznać za zasadnicze i stałe elementy, dzięki którym kapłani zachowają świeżość ewangelizacji, mądrość w prowadzeniu duchowym, własną wrażliwość oraz gotowość do współpracy z Duchem Świętym (RIS, nr 125). Wszystkie etapy dojrzewania do kapłaństwa powinny zakończyć się weryfikacjami oraz skrutyniami prowadzonymi przez formatorów. Uporządkowane rozeznawanie oraz wzajemne słuchanie siebie i przyjmowanie słowa Bożego są podstawowymi środkami w celu rzetelnego i obiektywnego podsumowania danego etapu (RIS, nr 335).

z Ewangelii św. Mateusza, Kraków 2001, s. 9–90; K. Wons, *Jak żyć Słowem Bożym na co dzień?*, Kraków 2010; K. Wons, *Uwierzyć Jezusowi. Rekolekcje ze św. Markiem opatrzone wprowadzeniem do dynamiki „lectio divina"*, Kraków 2012, s. 13–57. Warto także obejrzeć rozmowę, jaką K. Wons SDS przeprowadził z I. Gargano OSBCam: *Historia miłości do Słowa. Lekcja czytania Biblii*, Kraków 2013 [DVD]. Jako dodatkowe lektury w tym czasie, które pomogą kandydatowi przybliżyć sobie środowisko biblijne, można zaproponować: R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, Kraków 2015; R. Brandstaetter, *Jezus z Nazaretu. Księgi I–IV*, t. 1–2, Kraków 2015.

[19] C. Parzyszek, *Obraz kapłana w świetle adhortacji „Verbum Domini"*, „Homo Dei" 3 (2011), s. 52.

W formacji duchowej alumna pierwszorzędne miejsce winna zająć więc lektura słowa Bożego, której towarzyszy rozmyślanie oraz pogłębiona modlitwa. Wypracowanie w sobie potrzeby i pragnienia spotykania się ze słowem Boga tak w formacji seminaryjnej, jak i w życiu kapłańskim zauważyli także ojcowie soborowi w konstytucji dogmatycznej *Dei verbum*: „Konieczną przeto jest rzeczą, by wszyscy duchowni, zwłaszcza kapłani Chrystusowi, i inni, którzy, jak diakoni i katechiści, zajmują się prawowicie posługą Słowa, dzięki wytrwałej lekturze i starannemu studium przylgnęli do Pisma Świętego, aby żaden z nich nie stał się *próżnym głosicielem Słowa Bożego na zewnątrz, nie będąc wewnątrz jego słuchaczem*" (DV, nr 25). Należy jednak zwrócić uwagę na sposób, w jaki seminarzysta u początku formacji czyta słowo Boże. Samej lektury Biblii nie można uznać za praktykowanie *lectio divina*. Aby mogła się dokonać wewnętrzna przemiana czytającego, niezwykle istotne jest pełne otwarcie się na słowo oraz dyspozycyjność. Słowo Boże jest względem człowieka wyjątkowo wymagające. Konieczna jest więc głęboka modlitewna relacja z samym słowem, właściwe jego rozumienie oraz duchowe przeżywanie. Wszystko to powinno być poprzedzone autentycznym przyzywaniem Ducha Świętego, który wszak natchnął autorów biblijnych do spisania Pisma[20]. Włoski kanosjanin Amedeo Cencini przestrzega, aby *lectio divina* nie stało się jedynie codzienną pobożną praktyką w życiu seminarzysty bez dostrzeżenia piękna tej modlitwy, będącej przecież spotkaniem z Bogiem, gdy słowo czyta życie powołanego[21]. Praktykę *lectio divina* należy także uznać za element swoistego stylu życia nie tylko kandydatów do kapłaństwa, ale przede wszystkim prezbiterów, co trzeba uwzględnić w *formatio premanens* (RIS, nr 360, 385).

Słowo Boże w formacji intelektualnej

W samej zaś kwestii dotyczącej formacji intelektualnej kandydatów do kapłaństwa studium Pisma Świętego oraz tego, co z nim związane, należy uznać za podstawowe i fundamentalne (RIS, nr 412). „Nie ma niczego poza perspektywą Słowa Bożego, niczego *autonomicznego*", przy czym samego słowa Bożego nie można postrzegać jedynie jako środka do oznajmiania i przekazywania doktryny. Jest ono „wydarzeniem, faktem, darem, propozycją, powołaniem" (RIS,

[20] R. Selejdak, *Stawać się i być kapłanem Chrystusa*, Częstochowa 2013, s. 99. Życiu w dynamice słowa Bożego i w jego kontekście winna towarzyszyć obecność formatorów, których zadaniem jest właściwe ukierunkowywanie seminarzysty i prowadzenie go w jego konfrontacji ze słowem Bożym (RIS, nr 269). Na właściwe przygotowanie formatorów zwracają uwagę choćby następujące opracowania: K. Dyrek, *Formacja ludzka do kapłaństwa*, Kraków 1999, s. 163–216; K. Dyrek, *Formacja formatorów*, w: *Kształtowanie tożsamości kapłańskiej w formacji seminaryjnej*, red. P. Kot, Legnica 2020, s. 91–113.

[21] A. Cencini proponuje tu zmianę podmiotu czytającego. Wydaje się, że to człowiek czyta słowo Boże, poznając w ten sposób Boga, tymczasem jest odwrotnie. To słowo czyta życie człowieka. A. Cencini, *Słowo Boże i formacja*, Zeszyty Formacji Duchowej 31, Kraków 2006, s. 11–12.

nr 478)[22]. Trzeba się jednak wystrzegać biblicyzmu, który traktuje Pismo Święte jako jedyną wykładnię objawienia Bożego z pominięciem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, który posiada mandat do interpretacji ciągle żywej Tradycji[23]. W związku z tym, że słowo stało się „zbawczym darem" Boga, dzięki któremu żyje Kościół wraz z jego Tradycją (RIS, nr 468), winno ono być postrzegane jako „światło", w którego blasku właściwe byłoby odczytywanie ciągle pojawiających się nowych problemów teologicznych (RIS, nr 471), co wcześniej dostrzegł już Benedykt XVI, zalecając, aby „studium Pisma Świętego, czytanego w komunii Kościoła powszechnego, naprawdę stało się niejako duszą studium teologicznego" (DV, nr 47).

Studium Pisma Świętego i przedmiotów biblijnych podczas formacji w wyższym seminarium duchownym powinno doprowadzić alumna do „postawy słuchania Słowa Bożego" w aspekcie indywidualnym oraz wspólnotowym. Ponadto ma ono „stanowić swoistą obiektywizującą przeciwwagę dla tendencji przeakcentowujących znaczenie osobistej intuicji w odczytywaniu Słowa Bożego" (RIS, nr 486)[24]. Pismo Święte powinno być odczytywane w tym samym duchu, w jakim je spisano. Stanowi ono bowiem jedną całość, było przekazywane poprzez Tradycję, którą także należy uwzględnić przy interpretacji, przy czym konieczne jest uwzględnienie analogii wiary (DV, nr 12). W związku z tym, że prezbiterzy na mocy autorytetu sakramentu święceń powołani są do wyjaśniania wiernym słowa Bożego, konieczne jest ich właściwe przygotowanie w tym zakresie, które dokonuje się podczas formacji seminaryjnej. Papież Franciszek w swoim liście apostolskim *Scripturae Sacrae affectus* w 1600. rocznicę śmierci św. Hieronima, odnosząc się do kompetencji studiujących zagadnienia biblijne oraz interpretujących słowo, zaznacza, że w interpretacji Pisma Świętego konieczne są kwalifikacje egzegetyczne. Papież zaleca więc, aby „zapewnić studentom kompetentne umiejętności interpretacji, zarówno w egzegezie tekstów, jak i w syntezie teologii biblijnej"[25]. Celem zatem uniwersyteckich zajęć

[22] Niestety mimo podkreślania istoty i wagi Pisma Świętego tak w życiu duchowym, jak i intelektualnym seminarzysty, liczba godzin dydaktycznych w nowej *Drodze formacji prezbiterów* została zmniejszona.

[23] J. Chmiel, *Biblijny model…*, art. cyt., s. 30.

[24] Wydaje się, że stwierdzenie to stanowi istotę studiów biblijnych na etapie seminaryjnym. Nie brak w dzisiejszym nauczaniu, zarówno na ambonie w czasie liturgii, jak i podczas konferencji (zwłaszcza dostępnych w Internecie) nauk, w których interpretowanie słowa Bożego nie ma podstaw w oficjalnym tekście biblijnym. Powodem takiego przepowiadania może być brak znajomości kontekstów literackich oraz odwołujących się do czasu i środowiska spisania interpretowanego fragmentu Biblii, a także chęć odkrycia w Biblii czegoś nowego, dzięki czemu kaznodzieja czy też głosiciel stanie się znany i popularny. Takie przepowiadanie wraz z brakiem rzetelnej wiedzy biblijnej należy uznać za szkodliwe oraz powodujące wiele zamieszania i niepokoju w życiu odbiorcy.

[25] Franciszek, *List apostolski „Scripturae Sacrae affectus" w XVI stulecie śmierci św. Hieronima*, Watykan 2020, nr 35–36, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20200930_scripturae-sacrae-affectus.html [dostęp: 3 XI 2022 r.].

biblijnych (a przecież są nimi studia seminaryjne) jest właściwe rozumienie słowa Bożego będącego wszelką podwaliną uprawiania teologii[26].

Błędem byłoby poprzestanie na racjonalnym jedynie podejściu do studiowania, z pominięciem jego duchowego wymiaru, gdyż słowo Boże ma być „obecne, przeżywane oraz wyjaśniane" (RIS, nr 467). Całe przyjmowanie wiedzy podczas studiów seminaryjnych powinno być więc ukierunkowane na refleksję teologiczną, której celem jest ostateczne przylgnięcie do Jezusa. Seminarzyści w okresie studiów muszą zatem wypracować w sobie z jednej strony nawyk naukowej precyzji i dociekania, z drugiej zaś umiejętność wykorzystania zdobytej wiedzy w rozwoju swojej relacji z Jezusem i z Jego Kościołem[27].

Studiowanie teologii w tym celu, aby jej później samemu nauczać, jest równoznaczne z poddaniem się słowu Bożemu, co łączy się z doświadczeniem tajemnicy Boga i przyjęciu jej w zgodzie z wiarą i miłością. Taka też postawa powinna przyświecać każdemu prowadzącemu zajęcia w wyższym seminarium duchownym (RIS, nr 481). Warto w tym miejscu przywołać pouczenia dotyczące roli wykładowców podmiotów teologicznych zawarte we *Wskazaniach dotyczących przygotowania wychowawców w seminariach*: „nauczający powinien ukazywać całym sobą, że wiedza teologiczna stała się dla niego wartością głęboko przyswojoną, duchowym dziedzictwem, które oświeca i przemienia jego życie. W tym sensie nauczanie winno przybrać postać wykładu prowadzonego przez człowieka wiary i modlitwy, który nie tylko rozumie tajemnicę, ale również głęboko ją przeżywa. Jednym z podstawowych przymiotów profesora w seminarium, poza kompetencją naukową i dydaktyczną, jest postawa świadka przekonanego o prawdziwości wiary"[28]. Teologiem jednak (w pewnym sensie) staje się każdy wierzący, który korzystając z własnej inteligencji, poświęca się studiowaniu, rozważaniu, a także podziwianiu słowa Bożego oraz prowadzi swoje życie zgodnie z treścią przekazu biblijnego. Sama teologia staje się więc „rozumieniem Słowa Bożego w Kościele i zapałem w stosunku do niego" (RIS, nr 480).

[26] Także studia filozoficzne powinny zapewnić seminarzyście właściwe środowisko życia człowieka, które będzie otwarte na przyjęcie i głoszenie słowa Bożego (RIS, nr 469).

[27] J. Miąso, *Wychowanie do kapłaństwa w świetle posynodalnej adhortacji Ojca Świętego Jana Pawła II „Pastores dabo vobis"*, „Resovia Sacra" 5 (1998), s. 229; R. Selejdak, *Stawać się…*, dz. cyt., s. 145–149.

[28] Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego dla Seminariów i Instytutów Wychowawczych, *Wskazania dotyczące przygotowania wychowawców w seminariach*, Warszawa 1996, nr 46. Więcej na ten temat: zob. R. Selejdak, *Stawać się…*, dz. cyt., s. 191–198; J. Adamczyk, *Urząd wykładowcy wyższego seminarium duchownego*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 28 (2019), s. 19–36.

Słowo Boże w przepowiadaniu prezbitera

Prezbiter-teolog to także ten, którego zadaniem jest przekazywanie słowa dalej. Jego powołaniem i obowiązkiem jest głoszenie słowa Bożego, tak by było ono zrozumiałe przez odbiorców, z uwzględnieniem ich wrażliwości i kultury w aspekcie językowym, stąd głoszenie Ewangelii powinno zawsze uwzględniać „inkulturację" (RIS, nr 483). Proklamowanie Bożego słowa jest zadaniem wykonywanym na wielu poziomach. Równie ważne jest głoszenie słowa podczas liturgii (homilie i kazania)[29], jak w czasie szeroko rozumianej katechezy, podczas której dokonuje się wprowadzenie w życie wiarą, synteza wyznawanej wiary oraz ukazywanie roli życia we wspólnocie Kościoła, także lokalnego (diecezja, parafia)[30].

Metody głoszenia seminarzysta poznaje na akademickich zajęciach z homiletyki. Zajęcia z homiletyki fundamentalnej mają ukazywać zadanie słowa Bożego w wypełnianiu się historii zbawienia. Ważne jest więc, aby seminarzysta przygotowujący się do głoszenia słowa Bożego zapoznał się wcześniej z jego teologią, uwzględniając zbawczą moc tego słowa oraz związek między nim a sakramentem (RIS, nr 578). Tematy dotyczące głoszenia kerygmatu na podstawie treści zaczerpniętych z Biblii wraz z odzwierciedleniem tego przepowiadania w życiu kaznodziei poonny stać się także przedmiotem studiów w ramach homiletyki materialnej, formalnej oraz szczegółowej (RIS, nr 580, 582, 632).

Prezbiter podejmujący posługę względem powierzonej mu przez biskupa społeczności jest zobowiązany w pierwszej kolejności do przepowiadania Ewangelii. Wcześniej jednak sam zobowiązany jest do przyjmowania „sercem" słowa Bożego (RIS, nr 43), toteż fundamentem formacji w przygotowaniu do kapłaństwa powinno być ciągłe nawracanie się, jednoczenie z Chrystusem poprzez sprawowane sakramenty[31], ale zawsze wpierw poprzez „słuchanie z wiarą Słowa Bożego" (RIS, nr 47). Owo „słuchanie" staje się podstawą do głoszenia dzieła Jezusa, albowiem bez osobistej relacji ze słowem każde przepowiadanie wydaje się nieautentyczne. Przyjmuje ono wtedy postać faryzeizmu, który prowadzi do aktorstwa zamiast do dawania świadectwa. Prezbiter powinien być całkowicie przekonany do słuszności głoszenia słowa Bożego, które dla niego samego jest codziennym słowem życia.

[29] Zdaniem Edwarda Stańka głoszenie słowa Bożego podczas liturgii staje się zarówno „preewangelizacją", jak i „proewangelizacją". Preewangelizacja odnosi się do głoszenia wiary i pokuty, natomiast proewangelizacja dotyczy przygotowaniu wierzących do sakramentów. E. Staniek, *Kapłańska codzienność*, „Pastores" 1 (1998), s. 76.

[30] W. Kasper, *Sługa radości. Życie i posługa kapłańska*, Kielce 2009, s. 104.

[31] Sprawowana liturgia, w której uczestniczą seminarzyści i do której celebrowania się przygotowują, zdaniem Stanisława Czerwika posiada także wymiar pedagogiczny. Powinna ona także „chronić alumnów i kapłanów przed dychotomią, rozdźwiękiem między wiarą, teologią i życiem z wiary, między teorią i życiem chrześcijańskim, a także między teorią na temat liturgii i treściami przekazywanymi w innych dyscyplinach teologicznych". S. Czerwik, *Liturgia szkołą formacji kapłańskiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 44 (1991), s. 113.

Przepowiadający słowo nie może zapomnieć, że ma się stać rzeczywistym świadkiem Ewangelii[32].

Taka postawa prowadzi do dojrzałości przyszłego prezbitera, która przejawia się w życiu duchownego w jego właściwych relacjach z biskupem, prezbiterium i wspólnotą. Środkami niezbędnymi do rozwinięcia takiej postawy jest przede wszystkim życie słowem Bożym, dalej lektura duchowa, rozwój intelektualny, ofiarność oraz nieustanne rozpoznawanie natchnień Bożych (RIS, nr 48).

Podsumowanie

Na podstawie dokonanej analizy nowego dokumentu dotyczącego formacji alumnów w wyższych seminariach duchownych *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* można stwierdzić, że prawodawca zaleca, aby formację powołaniową, seminaryjną oraz stałą prezbiterów ponownie oprzeć na tym, co w Kościele od zawsze było zachowywane i pielęgnowane jako najcenniejszy klejnot. Skarbem tym jest rozważane i interpretowane w duchu Tradycji słowo Boże prowadzące do poznania Chrystusa obecnego w Kościele w sprawowanej Eucharystii, do której celebrowania ze czcią i wiarą powołani są prezbiterzy. Nowa *Droga formacji prezbiterów* staje się więc powrotem do źródeł, do początków chrześcijaństwa w podążaniu za Jezusem i wybieraniu drogi wiary, gdyż dzisiejsze czasy, choć ponad dwadzieścia wieków później, do złudzenia przypominają czasy Kościoła pierwotnego. Słowo Boże, z którym alumn powinien nawiązać bliską, wręcz osobową relację, należy uznać za fundament towarzyszący powołanemu na każdym etapie formacji duchowej oraz intelektualnej. Głoszone przez niego po przyjęciu sakramentu święceń ma w zamyśle stać się miejscem spotkania powierzonego jego opiece człowieka z żywym Chrystusem.

Bibliografia

Źródła drukowane

Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini" do biskupów i duchowieństwa, do osób konsekrowanych i wiernych świeckich o Słowie Bożym i misji Kościoła*, Kraków 2010.

Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis"*, Wrocław 1992.

Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, Poznań 2021.

Konferencja Episkopatu Polski, *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia. Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999.

[32] P.P. Ogórek, *W poszukiwaniu istoty stałej formacji kapłańskiej*, „Studia Gdańskie" 23 (2008), s. 307.

Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Poznań 2017.

Kongregacja ds. Edukacji Katolickiej, Kościołów Wschodnich, Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Nowe powołania dla nowej Europy* (*In verbo tuo…*). *Dokument końcowy Kongresu poświęconego powołaniom do Kapłaństwa i Życia Konsekrowanego w Europie, Rzym, 5–10 maja 1997 r.*, Poznań 1998.

Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego dla Seminariów i Instytutów Wychowawczych, *Wskazania dotyczące przygotowania wychowawców w seminariach*, Warszawa 1996.

Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius"*, Kraków 1966.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum"*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 350–356.

Źródła internetowe

Franciszek, *List apostolski „Scripturae Sacrae affectus" w XVI stulecie śmierci św. Hieronima*, Watykan 2020, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20200930_scripturae-sacrae-affectus.html [dostęp: 3 XI 2022 r.].

Opracowania

Adamczyk J., *Urząd wykładowcy wyższego seminarium duchownego*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 28 (2019), s. 19–36.

Brandstaetter R., *Jezus z Nazaretu*. *Księgi I–IV*, t. 1–2, Kraków 2015.

Brandstaetter R., *Krąg biblijny*, Kraków 2015.

Cencini A., *Słowo Boże i formacja*, Zeszyty Formacji Duchowej 31, Kraków 2006.

Chmiel J., *Biblijny model formacji do kapłaństwa w adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Pastores dabo vobis"*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 45 (1993), s. 26–31.

Czerwik S., *Liturgia szkołą formacji kapłańskiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 44 (1991), s. 104–117.

Dyrek K., *Formacja formatorów*, w: *Kształtowanie tożsamości kapłańskiej w formacji seminaryjnej*, red. P. Kot, Legnica 2020, s. 91–113.

Dyrek K., *Formacja ludzka do kapłaństwa*, Kraków 1999.

Fiałek P., *Zdatność do święceń i przygotowanie do kapłaństwa według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku i „Ratio institutionis sacerdotalis" z 2016 roku*, „Kościół i Prawo" 21 (2019), s. 87–103.

Foltańska A., *Wywiad z Krzysztofem Wonsem SDS*, „Pastores" 24 (2004), s. 91–104.

Gargano I., *Lectio divina. Wprowadzenie. Wskazania metodologiczne z wyjaśnieniem niektórych fragmentów zaczerpniętych z Ewangelii św. Mateusza*, Kraków 2001.

Jan Paweł II, *Wychowanie do wartości moralnych. Audiencja dla uczestników XIV Światowego Kongresu Szkół Katolickich, 5 III 1994 r.*, w: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II* (*1978–1999*), red. S. Urbański, Warszawa 2000, s. 361–362.

Kasper W., *Sługa radości. Życie i posługa kapłańska*, Kielce 2009.

Kiełb D., *Pojęcie formacji chrześcijańskiej*, w: *Wybrane aspekty formacji chrześcijańskiej*, red. D. Kiełb, M. Powęska, Rzeszów 2022, s. 15–27.

Kurosz J., Wielebski T., *Formacja pastoralnoteologiczna kleryków w świetle „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia" z 2021 roku*, „Teologia i Człowiek" 56 (2021), s. 95–112.

Miąso J., *Wychowanie do kapłaństwa w świetle posynodalnej adhortacji Ojca Świętego Jana Pawła II „Pastores dabo vobis"*, „Resovia Sacra" 5 (1998), s. 223–235.

Nowak M., *Podstawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej*, Lublin 1999.

Ogórek P.P., *W poszukiwaniu istoty stałej formacji kapłańskiej*, „Studia Gdańskie" 23 (2008), s. 295–314.

Okres propedeutyczny w diecezjalnych wyższych seminariach duchownych w Polsce, „Akta Konferencji Episkopatu Polski" 16 (2009), s. 47–48.

Parzyszek C., *Obraz kapłana w świetle adhortacji „Verbum Domini"*, „Homo Dei" 3 (2011), s. 46–55.

Powęska M., *Jezus jako Wychowawca dla Szymona Piotra. Ewangelia Markowa a pedagogika dialogu*, w: *Wybrane aspekty formacji chrześcijańskiej*, red. D. Kiełb, M. Powęska, Rzeszów 2022, s. 29–45.

Przybyło W., *Formacja osoby powołanej jako istotny proces rozwoju psychiczno-duchowego człowieka*, „Perspectiva" 1 (2008), s. 158–175.

Puchalski G., *Etapy formacji początkowej według nowego „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia" w kontekście formacji w wyższych seminariach duchownych w Polsce*, „Studia Elbląskie" 19 (2018), s. 417–429.

Sadowski L., *Duchowa formacja kapłana katolickiego według „Pastores dabo vobis"*, „Studia Diecezji Radomskiej" 7 (2005), s. 335–346.

Selejdak R., *Formacja kandydatów do kapłaństwa w świetle nowego „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis"*, „Collectanea Theologica" 87 (2017), s. 97–133.

Selejdak R., *Stawać się i być kapłanem Chrystusa*, Częstochowa 2013.

Staniek E., *Kapłańska codzienność*, „Pastores" 1 (1998), s. 73–78.

Wierzbicki P., *Znaczenie okresu propedeutycznego w formacji kandydatów do kapłaństwa*, „Kościół i Prawo" 17 (2015), s. 101–117.

Wons K., *Historia miłości do Słowa. Lekcja czytania Biblii. Rozmowa z I. Gargano OSBCam* [DVD], Kraków 2013.

Wons K., *Jak żyć Słowem Bożym na co dzień?*, Kraków 2010.

Wons K., *Towarzyszenie alumnowi w przełomowych momentach formacji. Rola kierownika duchowego*, „Studia Salvatoriana Polonica" 7 (2013), s. 89–105.

Wons K., *Uwierzyć Jezusowi. Rekolekcje ze św. Markiem opatrzone wprowadzeniem do dynamiki „lectio divina"*, Kraków 2012.

Abstrakt

Znaczenie i rola słowa Bożego w przygotowaniu seminarzystów do kapłaństwa na podstawie dokumentu «Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia» z 2021 r.

Niniejszy artykuł dotyczy tematu słowa Bożego (rozumianego w szerokim sensie, tj. jako studium Pisma Świętego, pogłębiona modlitwa tekstem biblijnym oraz wcielanie go w życie) w nowej *Drodze formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* z 2021 r. Poddano analizie wszystkie punkty dokumentu, w których prawodawca porusza wskazany temat. Celem opracowania było wykazanie, jaką rolę powinno odgrywać słowo Boże w formacji seminaryjnej alumna wyższego seminarium duchownego. Wykazano, że słowo Boże – rozważane w duchu Tradycji Kościoła oraz studiowane – powinno stać się podstawą i fundamentem formacji powołaniowej (przedseminaryjnej), formacji seminaryjnej oraz permanentnej.

Słowa kluczowe: *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, słowo Boże, formacja kapłańska, powołanie kapłańskie

Abstract

The Importance and Role of the Word of God in the Preparation of Seminarians for the Priesthood on the Basis of the Document 'The Way of Formation of Presbyters in Poland. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia' of 2021

This article deals with the Word of God (in the broad context of the term - study of Scripture, in-depth prayer with the biblical text, and implementation) in relation to the new *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* of 2021. All numbers of the document in which the legislator addresses the indicated topic were analyzed. The goal of the study is to demonstrate what role the Word of God should play in the seminary formation of an alumna of a higher seminary. It was shown that the Word of God - pondered in the spirit of the tradition of the Church as well as being studied - should become the basis and foundation of formation, such as vocational (pre-seminary) formation, seminary formation and permanent formation.

Keywords: *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, Word of God, priesthood formation, vocation to the priesthood

Studia Sandomierskie
29 (2022)

KS. WITOLD PŁAZA
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

Linguaggio religioso e teologico nel pensiero di Tischner

L'opera di Tischner viene talmente inserita in categorie religiose ed espressa in un linguaggio teologico che il lettore può avere una giustificata difficoltà a definire se si tratta di un testo filosofico o teologico. Sorge quindi una domanda fondamentale: Tischner è più filosofo o teologo? Va sottolineato che nelle sue opere la verità è spesso visibile istantaneamente, in molti casi indirettamente, ed in altri ancora è difficile da cogliere, in un certo senso eludendo le capacità conoscitive sensuali dell'uomo. L'obiettivo che si pone l'autore di questo testo è mostrare l'armonia e la cooperazione del pensiero filosofico e teologico nell'opera del filosofo-teologo di Cracovia e mostrare che, secondo lui, l'uso del pensiero religioso e del linguaggio teologico nelle indagini filosofiche è pienamente giustificato.

Il pensare religioso

Il linguaggio teologico specifico proveniente dal *pensare religioso*, caratteristico per Tischner, cioè dall'apertura a Dio e alla dimensione spirituale dell'uomo, ha inizio, come accenna il pensatore stesso, nell'ammirazione del mondo creato. Tale ammirazione, assieme con la sua inclinazione naturale "verso l'adorazione, imprime sul pensare la specifica impronta religiosa"[1] e curata adeguatamente cresce in maniera che alla fine guida l'attenzione dell'uomo verso la trascendenza[2]. Con il pensare religioso, la filosofia tischneriana si oppone alle concezioni che assolutizzano il mondo e non lasciano prolungare il pensare intenzionale-oggettivo verso quello trascendentale. Tischner, allora, fa parte della cerchia dei pensatori che stanno nella posizione opposta a tutte le concezioni delle *filosofie terrestrizzanti*[3].

Il pensare religioso può nascere quando l'uomo pensante non cessa le ricerche ed è convinto che tra la fede e la ragione non c'è esclusione reciproca, né volontà di "di-

[1] J. Tischner, *Myślenie religijne,* in: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2005, p. 34.

[2] Cf. A. Bobko, *Myślenie religijne a myślenie polityczne*, in: *Bądź wolność Twoja. Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym,* red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków 2005, p. 35.

[3] Cf. J. Tischner, *Myślenie religijne,* art. cyt., p. 354–355; cf. K. Wieczorek, *Rola kategorii 'spotkania' w antropologii filozoficznej Tischnera*, "Studia Filozoficzne", 1 (1984), p. 63.

struggersi l'un l'altra"[4]. La parola 'cercare' è la chiave per capire l'essenza del pensare religioso: la fede cerca la ragione e la ragione cerca la fede. Secondo Tischner "l'uomo, la cui ragione cerca la fede e la cui fede cerca la ragione, pensa religiosamente"[5]. Tali ricerche sono le ricerche della ragione che consistono nel fare le domande[6]. Se la ragione fa le domande, significa che non tutto è per essa chiaro, che è cosciente di propri limiti, che non è in grado di capire tutto e dominare su tutto: allora fa le domande della fede. Il pensare religioso, dunque, si costituisce sulla base del riconoscimento della legge della religione e della ragione[7]. Il pensatore di Cracovia intuisce, a differenza di tanti altri pensatori contemporanei, il rapporto specifico tra la fede e la ragione. Perciò non accetta la concezione né del razionalismo estremo, che concepisce il pensare religioso come pensare secondo dogmi della fede, né il fideismo, per cui l'unico giusto pensare si appoggia sulla Rivelazione. Inoltre, si oppone all'idea kantiana dell'abisso tra la fede, che è la facoltà della ragione pratica, e la ragione. Non è in accordo nemmeno con Hegel che ha voluto sostituire la fede con il sapere filosofico assoluto[8]. Per Tischner la fede e la ragione sono come due luci: se manca una di loro, il mondo diventa, per l'uomo, più povero[9].

Tale modo di comprendere la filosofia non è qualcosa di nuovo. Basta solo ricordare Sant'Agostino con il suo *credo ut intelligam* o Anselmo da Canterbury con *fides querens intellectum*, oppure, tra i pensatori contemporanei, Ricoeur che ripeteva: "bisogna capire per credere, però si deve credere per capire"[10], per essere coscienti della esistenza di una corrente della filosofia che non vede il problema dell'aprirsi alle scoperte religiose, e che, nella scoperta della verità, attinge dall'esperienza religiosa.

L'esperienza religiosa

Negli ultimi secoli, però, il pensare religioso molte volte è stato utilizzato in modo tendenzioso e piegato alle diverse necessità dei singoli sistemi filosofici e con il pas-

[4] J. Tischner, *Myślenie religijne,* art. cyt., p. 336; cf. J. Tischner, *Świadectwo heroicznemu myśleniu*, in *Myślenie według wartości*, dz. cyt., p. 446–448.

[5] J. Tischner, *Myślenie religijne,* art. cit., p. 336.

[6] Cf. K. Tarnowski, *Filozof dojrzałej wiary,* "Znak", 3 (2001), p. 43.

[7] J. Tischner, *Myślenie religijne,* art. cyt., p. 336.

[8] J. Tischner, *Myślenie religijne,* art. cyt., p. 337.

[9] Tischner ritorna, in questo caso, al simbolismo antico e usa la metafora della luce: "La luce rende possibile la conoscenza, anche se da sola non è la conoscenza. Quando la fede nasce nella ragione, significa che vi è nata la luce. Quando la ragione nasce nella fede, similmente, vi è nata la luce. Chi pensa nella luce e crede nella luce diventa, secondo il metaforismo antico, 'figlio della luce'. […]. Questo è dunque l'ideale religioso dell'uomo. E' essenziale che questo ideale non si può raggiungere senza il pensare, cioè senza cercare la ragione nella fede e la fede nella ragione". J. Tischner, *Myślenie religijne,* art. cyt., p. 356–357. Un rapporto simile, tra la fede e la ragione nel conoscere la verità, lo intuisce Giovanni Paolo II, che nell'introduzione alla sua enciclica *Fides et ratio* scrive: "La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità".

[10] P. Ricouer, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie,* Warszawa 1985, p. 18.

sar del tempo ha perso il suo senso vero e proprio per la mancanza, in esso, dell'esperienza religiosa. "La filosofia contemporanea religiosa e anti-religiosa ha trattato abbastanza severamente l'idea del pensare religioso"[11]. Il discostamento della fede e della ragione ha il suo inizio sia nella critica del razionalismo che nel conflitto della religione con le scienze naturali. In questo caso l'unica possibilità dei credenti era la caduta nel fideismo, che ha causato l'idea della fede irrazionale. La razionalizzazione della teologia, invece, l'ha staccata dall'esperienza religiosa viva e ha cambiato la riflessione sulla sostanza della fede nelle speculazioni delle nozioni vuote[12]. Secondo Tischner, invece, il pensare religioso dovrebbe inserirsi nel principio fenomenologico della fedeltà all'esperienza immediata perché ha, come suo fondamento, l'esperienza religiosa. L'esperienza religiosa, quindi, costituisce il punto di partenza del pensare religioso che non può essere identificato con la filosofia della religione, in quanto descrizione oggettiva e sistematica del fenomeno della religione oppure con la prova della sua spiegazione, e nemmeno con la teologia stessa perché il pensare religioso avviene prima di qualsiasi riflessione ragionevole sulle sostanze della fede[13]. Il pensare religioso, dunque, è soprattutto l'esperienza di Dio ed è il fatto essenziale, perché avviene "prima di qualsiasi teoria di questo pensare. Bisogna tendere di ridargli la giustizia. Il primo atto consiste nella descrizione fedele. Dopo questo può venire il tempo per la critica ed eventuali modifiche"[14].

L'ispirazione biblica

Per quando riguarda invece l'influsso immediato sul pensare religioso di Tischner e il suo coraggioso attingere dalla sapienza biblica, sembra che un ruolo particolare l'abbiano svolto Kierkegaard e Lévinas, i quali, penetrando il mistero del senso dell'esistenza umana, indicano la Trascendenza. Lo fanno, però, in modo del tutto diverso dai loro predecessori non ripetendo semplicemente, sotto la forma nuova, le idee già esistenti oppure cercando gli argomenti nuovi per l'esistenza di Dio[15]. Nel centro della loro filosofia sta l'uomo con il suo 'desiderio metafisico', perché "'la vera vita è assente'. Ma noi siamo nel mondo. La metafisica sorge e si mantiene in questo alibi. Essa è rivolta all' 'altrove', e all''altrimenti', e all''altro'"[16].

Il desiderio enorme della conoscenza di ciò che si trova 'aldilà' avvicina sia Kierkegaard che Lévinas al pensiero biblico, da cui attingono ispirazione per le loro analisi filosofiche. Li divide solo il metodo del vedere e anche la diversa chiave

[11] J. Tischner, *Myślenie religijne,* art. cyt., p. 337.

[12] J.A. Kłoczowski, *Józef Tischner – strategie 'myślenia religijnego'*, in: *Pytając o człowieka,* red. W. Zuziak, Kraków 2001, p. 129.

[13] J. Tischner, *Myślenie religijne,* art. cyt., p. 339; cf. *Dyskusja,* in: *Bądź wolność Twoja. Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym,* dz. cyt., p. 119.

[14] J. Tischner, *Myślenie religijne,* art. cyt., p. 339.

[15] S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera,* Kęty 2005, p. 31.

[16] E. Lévinas, *Totalità e infinito: saggio sull'esteriorità,* Milano 1982, p. 31.

interpretativa, che ha la sua origine nella fede che professano: Kierkegaard guarda la Bibbia dal punto di vista cristiano, Lévinas, invece, la legge nell'orizzonte della religione di Mosè. Tischner cristiano cattolico, anzi, sacerdote, volendo approfondire il dramma dell'esistenza umana in modo scrupoloso, non ha paura di attingere le ispirazioni per il suo pensiero anche dalla tradizione ebraica[17]. Nella Bibbia trova la testimonianza della grande metafisica, il cui centro non è né l'ente né il nulla, ma "il desiderio umano, derivante dai desideri del viaggiare, l'attesa meravigliosa della paternità, le controversie dell'uomo, il custodire in lui la speranza. L'esperienza fondamentale consiste non nell'astrazione, ma nel sentire il fatto concreto, soprattutto il concreto umano, cioè la presenza oppure l'assenza dell'altro uomo. In quanto nell'ontologia greca la sostanza si è impadronita indivisibilmente dell'uomo, in tanto nella metafisica ebraica l'uomo ha spinto la sostanza e la sua problematica fuori di sé, nell'ombra. Tutto comincia dall'incontro con l'uomo che promette oppure nega. Chi evita l'uomo, perde il paradiso e Dio"[18].

Per poter comprendere il pensiero di Tischner è necessario, quindi, guardarlo nell'orizzonte del suo pensare ispirato alle immagini bibliche. Tali ispirazioni hanno influito sull'utilizzo del linguaggio religioso e teologico e hanno causato la presenza, nel suo pensiero, di filoni teologici incrociati con analisi filosofiche[19]. Questo metodo di filosofare, passando in modo quasi naturale, dalle analisi antropologiche alle questioni del pensare religioso, è difficile, anzi, impossibile da comprendere e perciò ha suscitato diverse critiche[20].

Il fatto che Tischner nelle sue analisi si serve delle immagini bibliche e utilizza le nozioni teologiche, non testimonia ancora il varcare ingiustificato metodologicamente di qualsiasi limite riservato alla teologia o alla filosofia. L'approfittare delle molte forme linguistiche e l'utilizzo delle scoperte fatte da molte facoltà scientifiche, inclusa la teologia, non dimostrano assolutamente, nel caso di Tischner, la cancellazione del confine tra le discipline diverse ma la connessione reciproca, una certa *coincidenza oppositorum*, che sognava Nikolai di Kuza[21]. Tutto questo, per poter, ancora meglio, capire l'uomo. Il pensare religioso di Tischner e la sua ispirazione biblica sostituiscono una parte dell'antropologia, il suo prolungamento nella dimensione spirituale del singolo umano; perché qualsiasi problema antropologico viene analizzato abbastanza radicalmente, si deve arrivare al momento di una certa

[17] S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu…,* dz. cyt., p. 32.

[18] J. Tischner, *Emmanuel Lévinas,* in: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., p. 168–169.

[19] J. Tischner, *Rozważanie o Kainie i Ablu, czyli: co po nas zostanie*?, "W Drodze", 2 (1985), p. 30–36.

[20] Cf. D. Oko, *Mówić o łasce i naturze,* "Logos i Ethos", 1 (2001), p. 91; M. Bielawski, *Teologiczne manowce Tischnera*, "Znak", 3 (2001), p. 12; W. Chudy, *O silne serce kultury. Polemika syntetyzująca z ks. Józefem Tischnerem*, "Znak", 4 (1982), p. 244.

[21] S. Świeżawski, *Jedna tęsknota nas gnała… Przemówienie z okazji wręczenia Nagrody Tischnera*, in: *Pytając o człowieka,* dz. cyt., p. 156.

'meta-fiducia', a un senso di affidarsi, a qualcosa dal quale dipende il nostro esserci. Poiché l'uomo cerca e ha bisogno della salvezza, il pensatore nelle sue analisi non può evitare le questioni che riguardano le sue domande più importanti. L'uomo, come sembra, è religioso di natura e se si vuole descriverlo integralmente bisogna essere coscienti anche di quel fenomeno. Non è dunque solo il problema confessionale[22], ma il problema dell'uomo in quanto uomo. La filosofia, come amore della sapienza, non può funzionare in un cielo lontano da dove guardare i problemi umani. Perciò il pensiero di Tischner viene criticato da tanti filosofi che "l'hanno segregato e gli hanno proibito di entrare nei templi e occuparsi di Dio"[23]. Secondo il pensatore di Cracovia, invece, l'evitare questo campo dello spirito umano testimonierebbe addirittura una crisi della filosofia stessa, la quale si potrebbe accusare di uno certo pregiudizio originale di alcuni temi e, nello stesso tempo, del tradimento del suo principio fondamentale, cioè del cercare e dell'amare la verità. Tischner nelle sue analisi antropologiche non vuole fermarsi a metà strada, ma, per portarle alla fine, si occupa anche della questione di Dio. Concepisce bene che la filosofia dovrebbe aiutare l'uomo a misurarsi anche con quel problema che, prima o poi, diventa la questione tormentante per ogni uomo[24].

Il cristianesimo

Il pensiero tischneriano partendo dall'interesse dell'uomo e dalla ricerca delle risposte alle sue domande esistenziali[25] si serve, come già è stato accennato prima, del patrimonio del pensiero ebraico per poter conseguentemente, in modo naturale, prolungarsi nella meditazione sul cristianesimo. Il radicamento particolare del pensiero di Tischner nella tradizione cristiana si può vedere nella sua *Controversia dell'esistenza dell'uomo*. Non è, però, l'apologetica del cristianesimo minacciato dagli attacchi del mondo contemporaneo. Tischner tratta la tradizione cristiana come fonte inesauribile delle ispirazioni nelle sue analisi per comprendere meglio l'uomo[26]. Non è nemmeno "la prova dell'assorbimento delle verità cristiane nella filosofia, del chiuderle in essa, perché la filosofia stessa è, nel suo più profondo nucleo filosofico, aperta al cristianesimo, assieme con tutta la dimensione del mistero che

[22] La questione, però, rimane, come ha notato giustamente T. Gadacz, se esiste qualcosa come il desiderio puro della religione e se questo desiderio non presuppone un'esperienza primaria connessa con una definita confessione religiosa. Esiste ovviamente la possibilità del pensare religioso sul livello del bene, del desiderio, della speranza; ma non ci sarà, alla fine, il bisogno della manifestazione della sua base del pensiero che è connessa necessariamente con la categoria della grazia, oppure della Chiesa, e non, per esempio, del nirvana? Cf. *Wokół myślenia religijnego,* art. cyt., p. 47.

[23] J. Wadowski, *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne,* Wrocław 1999, p. 90.

[24] A. Karoń-Ostrowska, *Każdy ma swojego Tischnera?,* "Więź", 5 (2002), p. 45.

[25] Cf. J. Wadowski, *Dramat pytań egzystencjalnych…,* dz. cyt., p. 15.

[26] A. Bobko, *Czy człowiek jeszcze istnieje*, "Logos i Ethos", 1 (2001), p. 49.

contiene"[27]. Essendo molto convinto della veridicità di questa tesi, Tischner non evita il dialogo con le altre tradizioni utilizzando il linguaggio della filosofia moderna e contemporanea. Lo fa senza paura perché questa filosofia, come spesso accenna il nostro pensatore, al centro delle sue analisi ha messo l'uomo e non Dio. Anche lui, discutendo dell'esistenza dell'uomo fa parte di questa corrente. D'altra parte quella contrapposizione può mostrarsi, nel futuro prossimo, come del tutto apparente[28] perché, soprattutto nel cristianesimo, le avventure di Dio e dell'uomo si intrecciano assieme. Il cercare la natura di Dio è connesso sempre, in modo inseparabile, con la ricerca della verità dell'uomo e viceversa[29].

Il significato della fede nel pensiero tischneriano

Nonostante il fatto che Tischner entri nelle regioni riservate prima solo alla teologia, per cui il suo pensiero può essere definito anche come etica religiosa, oppure filosofia teologica o biblica[30], il suo pensare religioso non è nessuna delle teologie perché non si appella né ai dogmi né al Magistero. Il pensatore tratta le sue analisi come modo integrale di guardare l'uomo, per cui il suo pensiero non viene a contrasto con la religione, anzi, la religione può aiutarlo nelle considerazioni filosofiche. Sembra, dunque, che Tischner ha avvicinato a vicenda due modi di pensare, che di solito vengono separati, la filosofia e teologia; ha avvicinato molte nozioni che sembravano non avere nessun punto di contatto tra di loro, perché appartengono alle diverse facoltà. Inoltre, le nozioni che Tischner spesso utilizza, nonostante il loro forte significato teologico, non hanno esclusivamente la caratteristica di nozioni tratte dal campo della religione[31]. Questo è possibile grazie a due livelli caratteristici per il suo pensiero: antropologico e assiologico[32]. Tischner si serve del pensare religioso solo per illuminare, nel modo più preciso possibile, la questione dell'uomo. In questa prospettiva sembra del tutto giustificato l'utilizzo del linguaggio filosofico e di quello

[27] K. Tarnowski, *Wiara i myślenie,* Kraków 1999, p. 238; K. Tarnowski, *Książka o sprawach ludzkich,* "Znak", 8–9 (1976), p. 1291.

[28] Cf. *Wokół myślenia religijnego,* art. cyt., p. 64.

[29] J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2001, p. 324. "Lo sviluppo del pensiero di Dio assomiglia un'immagine della spirale. Dalla comprensione dell'uomo si passa alla comprensione di Dio e dalla comprensione di Dio si passa alla comprensione dell'uomo".

[30] Cf. J. Wadowski, *Dramat pytań egzystencjalnych…,* dz. cyt., p. 91.

[31] Succede così, per esempio, con la nozione della grazia, che, oltre il significato teologico, possieda anche la sua riflessione nelle relazioni interpersonali. In questo modo una nozione, trattata a priori come teologica, può mostrare nello spazio interpersonale qualcosa che prima era poco leggibile. Secondo Kłoczowski, nel pensiero di Tischner ci sono molte nozioni puramente religiose che il pensatore interpreta in modo non teologico, facendo in questa maniera una certa antropizzazione della teologia. Così Tischner è il continuatore di ciò Rosenzweig ha nominato *il pensare nuovo*. *Wokół myślenia religijnego,* art. cyt., p. 49.

[32] Cf. K. Tarnowski, *Filozof dojrzałej wiary,* art. cyt., p. 50, 52.

teologico. Secondo lui, tutte e due sono indispensabili per poter descrivere le verità fondamentali dell'uomo[33].

Inoltre la filosofia può tanto guadagnare grazie alla connessione della religiosità e delle altre varie visioni dell'uomo. L'uomo è l'unità e tutto in lui si penetra reciprocamente, perciò Tischner vuole guardarlo in maniera nuova, 'dal di dentro' della religione. Poiché la sua premessa consiste nel guardare complessivo l'uomo, considera che solo l'intellettualismo o solo il razionalismo nelle indagini sull'uomo, così diffuse nella filosofia, sono le forme del riduzionismo. Sembra che, secondo il suo punto di vista, non ci siano le possibilità per essere filosoficamente 'neutrale', perché neutralità è, nello stesso tempo, dichiarazione di una certa forma dell'ateismo. Ma questo non dice tutta la verità dell'uomo e conduce alla sua umiliazione[34].

Per Tischner la fede nel pensare filosofico è una certa chiave ermeneutica. Se qualcuno è un pensatore cristiano e possiede la tradizione enorme del pensiero e della teologia, è ovvio che non deve rifiutarla[35]; se crede, non può far finta di non credere, soprattutto quando la fede è la fonte della comprensione migliore della realtà[36]. Il filosofo non può essere 'un osservatore indifferente': vivendo in una certa «pre-distanza» e, nello stesso tempo, nella 'partecipazione' nonostante l'atteggiamento critico necessario, non può evitare la propria situazione esistenziale[37]. Non esiste nessun pensiero filosofico che provenga da certi principi puri, perché non esistono tali principi. Esso comincia sempre con certe premesse, con una certa 'visione prefilosofica del mondo'. Ai fondamenti di ogni filosofia si trova una visione: religiosa o filosofica, materialistica o spirituale[38]; nel caso del nostro pensatore è l'orizzonte di una certa fede, la fede religiosa. Poiché nell'uomo esiste il bisogno dell'unità dell'unificazione del senso, Tischner pensa che anche il pensare filosofico non può dividersi in due, completamente. Perciò le distinzioni radicali metodologiche sono superficiali e false, soprattutto se si tratta di ciò che è fondamentale, che riguarda la 'filosofia prima'[39]. Tischner, similmente al pensiero contemporaneo, afferma il principio che la domanda esistenziale di Dio non deve assolutamente essere caratterizzata come domanda esclusiva del teologo o del filosofo. Si mette, dunque, sulla scia dei dialogici, i quali hanno mostrato che la tradizione biblica trasmette la luce

[33] K. Tarnowski, *Człowiek w przestrzeni dobra i zła*, "Znak", 9 (1999), p. 130; cf. K. Tarnowski, M. Drwięga, J.A. Kłoczowski, J. Makowski, *Filozofia z wnętrza metafory,* "Kontrapunkt", 10 (2000), p. 12.

[34] J. Wadowski, *Dramat pytań egzystencjalnych…,* dz. cyt., p. 88.

[35] *Wokół myślenia religijnego,* art. cyt., p. 53.

[36] *Tischnerowskie spojrzenia. Głosy uczniów i przyjaciół,* "Znak", 5 (2004), p. 42–43; cf. K. Tarnowski, M. Drwięga, J.A. Kłoczowski, J. Makowski, *Filozofia z wnętrza metafory,* art. cyt., p. 12.

[37] *Tischnerowskie spojrzenia…,* art. cyt., p. 42.

[38] *Wokół myślenia religijnego,* art. cyt., p. 46.

[39] *Tischnerowskie spojrzenia…,* art. cyt., p. 43.

ermeneutica, che permette di capire meglio l'uomo[40]. Nelle sue analisi indica che bisogna scoprire la verità dell'uomo nello spazio delle domande e delle risposte, le quali arrivano a Dio, perché "la domanda su Dio è la domanda fondamentale dell'uomo in quanto essenza drammatica. Essa stessa è il dramma"[41]. La domanda su Dio è la domanda dell'uomo che esiste 'qui e adesso' e mette davanti ai propri occhi il problema fondamentale del senso della sua esistenza; è, dunque, la domanda riguardante l'uomo stesso, che si interroga sulle esperienze fondamentali di sé in quanto uomo e poi prova ad esaminare se la religione, oppure più precisamente il cristianesimo, ha qualche risposta interessante da proporre. Mettendo in dubbio, dal punto di vista filosofico, il patrimonio del pensiero cristiano e tutte le dottrine teologiche riguardanti la grazia, la salvezza, il peccato, la dannazione, e guardando l'uomo soltanto dal punto di vista antropologico, si saprebbe di lui molto meno e si potrebbe rischiare l'ignoranza colpevole in tante questioni importanti, che riguardano la stessa natura umana e l'essenza dell'umanità dell'uomo[42].

Conclusione

Riassumendo le analisi va detto che la questione della relazione fra il pensare religioso e la filosofia è, per Tischner, fondamentale; in tutta la sua attività filosofica si snoda la domanda: "come è possibile la riconciliazione dell'ispirazione religiosa con il pensare razionalistico nella filosofia"?[43].

Tischner, fedele all'ideale della ricerca della verità, costruisce la sua filosofia come l'esempio perfetto del pensiero, la cui metodologia si basa sulla spirale ermeneutica[44]: è la filosofia partecipante al concreto dramma esistenziale dell'uomo contemporaneo[45]. Nonostante sia una proposta del pensiero che, tante volte, riprende il linguaggio religioso per le sue considerazioni filosofiche, è una concezione tipicamente antropologica, è la filosofia dell'uomo. Riguardo all'uomo e solo a lui, all'uomo che sperimenta il dramma della sua autenticità e del giusto modo di essere riguardo al suo bene più importante – Dio stesso – Tischner analizza l'esperienza dell'esistenza umana, utilizzando spesso l'ispirazione biblica e il linguaggio teologico, che tratta come altra luce che aiuta a pensare nella scoperta della verità[46].

---

[40] Cf. F. Rosenzweig, *Nowe myślenie. Kilka późniejszych uwag do 'Gwiazdy zbawienia',* in: *Filozofia współczesna,* red. J. Tischner, Kraków 1989, p. 445.

[41] J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2001, p. 22.

[42] *Wokół myślenia religijnego,* art. cyt., p. 54.

[43] J. Tischner, *Totalitarne wyzwanie*, "Res Publica", 5 (1989), p. 79.

[44] Cf. J. Tischner, Fenomenologia i hermeneutyka, in: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii,* red. J. Perzanowski, Warszawa 1989, p. 138; J. Tischner, *Hermeneutyka. Zagadnienie języka i zagadnienie interpretacji dzieł językowych*, "W drodze", 9 (1980), p. 27.

[45] Cf. I. Strapko, *Apologia nadziei w filozofii i pedagogice Józefa Tischnera*, Kraków 2004, p. 146.

[46] Cf. J. Tischner, *Myślenie religijne,* art. cyt., p. 338.

Letteratura

Fonti stampate

Tischner J., *Emmanuel Lévinas,* in: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2005, 166–180.

Tischner J., *Fenomenologia i hermeneutyka,* in: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii,* red. J. Perzanowski, Warszawa 1989, p. 130–144.

Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2001.

Tischner J., *Hermeneutyka. Zagadnienie języka i zagadnienie interpretacji dzieł językowych,* "W drodze", 9 (1980), p. 23–30.

Tischner J., *Myślenie religijne,* in: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2005, p. 336–357.

Tischner J., *Rozważanie o Kainie i Ablu, czyli: co po nas zostanie*?, "W Drodze", 2 (1985), p. 30–36.

Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2001.

Tischner J., *Świadectwo heroicznemu myśleniu,* in: *Myślenie według wartości*, Kraków 2005, p. 438–448.

Tischner J., *Totalitarne wyzwanie*, "Res Publica", 5 (1989), p. 75–83.

Studi

Bielawski M., *Teologiczne manowce Tischnera*, "Znak", 3 (2001), p. 9–24.

Bobko A., *Czy człowiek jeszcze istnieje*, "Logos i Ethos", 1 (2001), p. 40–49.

Bobko A., *Myślenie religijne a myślenie polityczne*, in: *Bądź wolność Twoja. Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym,* red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków 2005, p. 31–43.

Chudy W., *O silne serce kultury. Polemika syntetyzująca z ks. Józefem Tischnerem*, "Znak", 4 (1982), p. 242–253.

Dyskusja, in: *Bądź wolność Twoja. Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym,* red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Znak, Kraków 2005, p. 117–132.

Karoń-Ostrowska A., *Każdy ma swojego Tischnera?,* "Więź", 5 (2002), p. 42–55.

Kłoczowski J.A., *Józef Tischner – strategie 'myślenia religijnego'*, in: *Pytając o człowieka,* red. Kraków 2001, p. 127–138.

Lévinas E., *Totalità e infinito: saggio sull'esteriorità,* Milano 1982.

Oko D., *Mówić o łasce i naturze,* "Logos i Ethos", 1 (2001), p. 91–92.

Ricouer P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie,* Warszawa 1985.

Rosenzweig F., *Nowe myślenie. Kilka późniejszych uwag do 'Gwiazdy zbawienia',* in: *Filozofia współczesna,* red. J. Tischner, Kraków 1989, p. 432–455.

Strapko I., *Apologia nadziei w filozofii i pedagogice Józefa Tischnera*, Kraków 2004.

Szary S., *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera,* Kęty 2005.

Świeżawski S., *Jedna tęsknota nas gnała… Przemówienie z okazji wręczenia Nagrody Tischnera*, in: *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Kraków 2001, p. 155–157.

Tarnowski K., Drwięga M., Kłoczowski J.A., Makowski J., *Filozofia z wnętrza metafory,* "Kontrapunkt", 10 (2000), p. 12–13.

Tarnowski K., *Człowiek w przestrzeni dobra i zła*, "Znak", 9 (1999), p. 130–143.

Tarnowski K., *Filozof dojrzałej wiary,* "Znak", 3 (2001), p. 39–55.

Tarnowski K., *Książka o sprawach ludzkich,* "Znak", 8–9 (1976), p. 1283–1294.

Tarnowski K., *Wiara i myślenie,* Kraków 1999.

Tischnerowskie spojrzenia. Głosy uczniów i przyjaciół, "Znak", 5 (2004), p. 19–44.

Wadowski J., *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne,* Wrocław 1999.

Wieczorek K., *Rola kategorii 'spotkania' w antropologii filozoficznej Tischnera*, "Studia Filozoficzne", 1 (1984), p. 55–68.

Abstrakt

Język religijny i teologiczny w myśli Tischnera

Twórczość Tischnera jest w tak wysokim stopniu ujęta w kategoriach religijnych i wyrażona językiem teologicznym, że odbiorca może mieć uzasadnioną trudność ze zdefiniowaniem, czy ma do czynienia z tekstem filozoficznym czy teologicznym. Powstaje zatem fundamentalne zagadnienie: Tischner jest bardziej filozofem czy teologiem? Należy podkreślić, że w jego dziełach prawda niejednokrotnie uwidacznia się natychmiast, w wielu przypadkach pośrednio, a w niektórych kwestiach jest trudna do uchwycenia, w pewnym sensie wymykając się zmysłowym możliwościom poznawczym człowieka. Celem jaki postawił sobie autor tego tekstu jest ukazanie harmonii i współdziałania myśli filozoficznej z teologiczną w twórczości krakowskiego filozofa-teologa i ukazanie, że według niego użycie myśli religijnej i języka teologicznego w dociekaniach filozoficznych jest w pełni uzasadnione.

Tischner, wierny ideałowi poszukiwania prawdy, konstruuje swoją myśl jako doskonały przykład refleksji, której metodologia oparta jest na spirali hermeneutycznej: to zarówno myśl teologiczna jak i rozważania filozoficzne uczestniczą w konkretnym dramacie egzystencjalnym współczesnego człowieka. W odniesieniu do człowieka i tylko do niego, do człowieka przeżywającego dramat swojej autentyczności i właściwego sposobu bycia w odniesieniu do jego najważniejszego Dobra – samego Boga – Tischner analizuje doświadczenie ludzkiej egzystencji, często posługując się biblijną inspiracją i językiem teologicznym, które traktuje jako kolejne światło pomagające myśleć w procesie odkrywania prawdy.

Słowa klucze: Tischner, język teologiczny, myśl religijna, doświadczenie religijne, myśl biblijna, Chrześcijaństwo

Abstract

Religious and theological language in Tischner's thought

Tischner's entire work is so permeated by religious thought and theological language that the truth sometimes becomes immediately apparent, sometimes indirectly, while other times it is difficult to grasp, in a sense it eludes the sensory abilities of man. The author's goal is to answer the question of the coherence of the Cracow thinker's message. To answer it accurately, we must solve the problem of whether the use of religious thought and theological language in philosophical inquiry is legitimate.

Tischner, faithful to the ideal of searching for the truth, constructs his thought as a perfect example of a reflection whose methodology is based on the hermeneutic spiral: it is both theological and philosophical considerations that participate in the concrete existential drama of modern man. In relation to man and only to him, to man experiencing the drama of his authenticity and the right way of being in relation to his most important Good - God himself - Tischner analyzes the experience of human existence, often using biblical inspiration and theological language, which he treats as another light that aids in thinking during the process of discovering the truth.

Keywords: Tischner, theological language, religious thought, religious experience, biblical thought, Christianity

KS. BARTŁOMIEJ KRZOS
https://orcid.org/0000-0002-5589-1184
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

Studia Sandomierskie
29 (2022)

Platońska doktryna wojny sprawiedliwej

Chrześcijańska koncepcja wojny sprawiedliwej opracowana przede wszystkim przez św. Augustyna z Hippony należy bez wątpienia do znaczących zdobyczy osiągnięć cywilizacji. Zagadnienie to powraca w dyskusjach wszędzie tam, gdzie w miejscu zdominowanym przez cywilizację chrześcijańską toczy się konflikt zbrojny, w który zaangażowani są, choćby biernie, wyznawcy Chrystusa. Mowa tutaj przykładowo o wojnie toczącej się w tym roku na terenie Ukrainy. Koncepcja św. Augustyna opiera się na pewnych fundamentach. Z jednej strony jest to objawiona religia chrześcijańska, z drugiej zaś koncepcje filozoficzne, na których bazował ów doktor Kościoła. Nie od dziś wiadomo, że jest to filozofia platońska. W związku z tym niniejszy artykuł poświęcono właśnie filozoficznym podstawom augustyńskiej teorii, a w szczególności platońskiej koncepcji wojny, aby dociec, na ile i w jakich przypadkach można według Platona usprawiedliwić prowadzenie wojen. Pozwoli to na odkrycie śladowych elementów doktryny wojny sprawiedliwej w pismach wspomnianego filozofa. To zadanie wykonano w dwóch krokach. Po pierwsze, omówiono ogólnie filozoficzny, kulturowy i historyczny kontekst myśli platońskiej, po drugie zaś, z tekstów *Dialogów* Platona wydobyto jego doktrynę wojny i możliwości jej usprawiedliwienia. W pierwszym etapie przeanalizowano wybrane fragmenty dzieł Hezjoda, Heraklita z Efezu, Empedoklesa oraz Tukidydesa. W drugim etapie skupiono się na wybranych fragmentach wielkich dialogów *Państwa* i *Praw* Platona, nie bez odwoływania się do dialogów pomniejszych oraz do opracowań takich autorów takich, jak: Seth Jaffe, Saram Monoson i Henrik Syse, a także kilku autorów rodzimych, zwłaszcza z kręgów naukowych filozofii wojskowości.

Analizując wspomniane tutaj rozważania, a także inne badania na temat wojen, dochodzi się od razu do dwóch spostrzeżeń. Najpierw nasuwa się stwierdzenie, że wojny zdają się towarzyszyć ludzkości od samego jej zarania. Ponieważ wielu autorów dochodzi do tego wniosku, fakt ten należy uznać za powszechnie wiadomy[1]. Następne stwierdzenie dotyczy związku wojen z naturą człowieka[2]. Tutaj zwykła

[1] Por. J. Reginia-Zacharski, *Wojna w świecie współczesnym. Uczestnicy, cele, modele, teorie*, Łódź 2014, s. 129.

[2] Por. J. Świniarski, M. Marcinkowski, *Rola wojny w życiu społecznym. Część I – Wojna w historii myśli przednowożytnej*, „Zeszyty naukowe WSOWL" (2012), nr 2 (164), s. 193.

logika podpowiada, że albo wojny wypływają z natury ludzkiej i tym samym są niezbędnym elementem historii, albo są wypaczeniem człowieczeństwa i tym samym czymś obcym w historii ludzkości, co można i należy usunąć. Przykładem pierwszego poglądu jest choćby nowożytne stanowisko Thomasa Hobbesa[3]. Warto w tym kontekście sprawdzić, jak na zagadnienie wojny zapatrywali się filozoficzni poprzednicy Platona oraz sam filozof, z doktryny którego czerpał potem obficie św. Augustyn.

Filozoficzno-historyczne tło koncepcji platońskiej

Ogólnie można stwierdzić, że u podstaw wojny zawsze leży jakiś konflikt i rywalizacja, które pojawiają się w historii wszędzie tam, gdzie istnieje praca na roli i jej zabezpieczenie. Zaawansowana kultura rolnicza, w przeciwieństwie do zwyczajów wędrownych plemion łowieckich i uprawiających zbieractwo, wymaga osadzenia w konkretnym miejscu, nie da się jej ukryć i nie da się razem z nią uciec. Starożytny poeta i pisarz Hezjod w swoim dziele *Prace i dnie*[4] zauważył, że wojny biorą się z rywalizacji. Rywalizacja ta może być zdrowa i niezdrowa. Jeśli jest zdrowa, człowiek chwali ją, gdy ją rozumie, lecz jej niezdrowy rodzaj jest godny nagany. Niezdrowa rywalizacja sprzyja wojnie i prowadzi do walki, w której przejawia się okrucieństwo. I chociaż nikt jej nie kocha, niemniej jest kwestią honoru i tak silną pobudką, że starożytny poeta nazywa ją „siłą woli nieśmiertelnych", bogowie zaś i ludzie płacą surową cenę za walkę o to, co według nich im się słusznie należy[5]. Z kolei zdrową rywalizację, jak pisze Hezjod, dla ludzi miłą, bogowie zasadzili w korzeniach ziemi. Ona to pobudza do pracy nawet nieruchawych[6]. Starożytny wieszcz dodaje, że człowiek mobilizuje się do pracy, gdy myśli o swoim bogatym bliźnim. Wtedy sam spieszy do orki, do sadzenia i porządkowania swojego domu. W ten sposób sąsiad rywalizuje z sąsiadem i tak jak on śpieszy do bogactwa[7]. Owa walka jest zdrowa dla ludzi i rozgrywa się jednocześnie we wszystkich stanach i zawodach. „A garncarz jest zły na garncarza, i rzemieślnik rywalizuje z rzemieślnikiem, a żebrak jest zazdrosny o żebraka, a minstrel o minstrela"[8]. Z kolei od owej wojny, za którą bogowie i ludzie płacą wysoką cenę, może ich uchronić specjalne błogosławieństwo Zeusa. Przypada jednak ono w udziale tylko tym, którzy sądzą sprawiedliwie tak współziomka, jak i przybysza. Błogosławieństwo to objawia się pokojem dokoła wszystkich granic, dzięki któremu państwo czuje się bezpiecznie jak pielęgnowane

[3] T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1974, s. 109.
[4] Zob. Hezjod, *Prace i dnie*, tłum. W. Steffen, Warszawa 1952.
[5] Hezjod, *Prace i dnie*, dz. cyt., II, 11–15.
[6] Por. Hezjod, *Prace i dnie*, dz. cyt., II, 16–17.
[7] Por. Hezjod, *Prace i dnie*, dz. cyt., II, 20–22.
[8] Hezjod, *Prace i dnie*, dz. cyt., II, 23–24.

dziecko i zaraz rozkwita[9]. Ten barwny opis literacki znajduje odzwierciedlenie we współczesnych Hezjodowi dociekaniach filozoficznych. Wśród nich należy zacząć od wariabilizmu Heraklita (zm. ok. 480 p.n.e.). Filozof ten uważał, że oparta na wzajemnej rywalizacji walka przeciwieństw leży w naturze rzeczy: „Wojna jest ojcem wszystkiego, dlatego że konflikt jest metafizyczną różnicą potencjałów, która napędza ruch, a ten jest istotą rzeczy. Wojna jest powszechna dla wszystkich, a walka jest sprawiedliwością. Wszystkie byty stały się z konieczności dzięki walce"[10]. Empedokles, który urodził się niedługo po śmierci Heraklita, utrzymywał, że nienawiść jest siłą odpychającą i dzielącą, a więc wywołującą konflikty niezdrowej rywalizacji. Z zachowanych fragmentów wynika, że w dziele *O naturze* myśliciel rozwinął swoją teorię o tworzeniu i ginięciu wszechświata za pomocą dwóch wzajemnie przeciwstawnych „sił" boskich[11]. Nikos Georgakellos przywołuje opinię Arystotelesa o tym, że myślenie Empedoklesa jest bardzo nasycone, a przez to alegoryczne i trudne, a jego pisma – często złożone i niejednoznaczne. Jednak dzięki temu, co pisali o Empedoklesie starożytni komentatorzy, tacy jak Teofrast czy sam Arystoteles, którzy prawdopodobnie czytali całe dzieło ich poprzednika, stało się możliwe zdefiniowanie podstawowych zasad filozofii Empedoklesa wraz z filarami, na których jest zbudowana. Tymi filarami są: teoria kulistego świata tożsamego z bytem, składającego się z czterech elementów: ognia, powietrza, wody i ziemi, oraz para sił zarządzająca wszystkim, czyli miłość i nienawiść, które to siły pozostają w ciągłej walce między sobą. Miłość odpowiada za przyciąganie poszczególnych elementów do siebie i scalanie świata, nienawiść zaś powoduje ich rozpraszanie i podział. Te siły raz po raz przemagają się wzajemnie, a jednym z momentów zwycięstwa nienawiści jest wojna[12]. Trzeba jednak dodać, że walka przeciwnych sił, a więc powstawanie (scalanie) i ginięcie (rozkład) są niezbędnym tworzywem świata i siłą napędzającą jego działanie[13]. Wydaje się, że w duchu Heraklita i Empedoklesa pisał starożytny historyk, ale i filozof Tukidydes, który jednak – jak twierdzi Pierre Hassner – tych przeciwstawnych sił nie upatrywał w miłości i nienawiści, lecz w umiarkowaniu i namiętności. Tukidydes sądził, że procesy dziejowe można przyrównać do ruchu i spokoju. Ruch może mieć charakter zarówno umiarkowany, jak i namiętny, jednak namiętnego spokoju nigdy nie ma. Umiarkowanie, podobnie jak empedoklesowska miłość, utożsamia się z dobrem, które zawsze jest zagrożone przez namiętność lub przypadek[14]. Według słynnego starożytnego historyka, autora wiekopomnej *Wojny*

[9] Por. Hezjod, *Prace i dnie*, dz. cyt., II, 225–237.
[10] Heraklit z Efezu, *Fragment B80*, za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, *Od początków do Sokratesa*, tłum. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 96.
[11] Por. G. Reale, *Historia filozofii…*, t. 1, dz. cyt., s. 172.
[12] Por. N. Georgakellos, *Empedocles of Arcagas: His Theory and the Exact Sciences*, Newcastle 2019, s. 11.
[13] Empedokles, *Fragment 26*, za: G. Reale, *Historia filozofii…*, t. 1, dz. cyt., s. 175.
[14] Por. P. Hassner, *Przekraczając trzy tradycje: filozofia wojny i pokoju w perspektywie historycznej*, „Res Publica" (1998), s. 51, publica.pl/wp-content/uploads/2018/05/Hassner_Przekroczyc-trzy-tradycje_RPN2-31998.pdf [dostęp: 2 XI 2022 r.].

peloponeskiej[15], mieszkańcy Peloponezu stale przedstawiali Ateńczyków jako ludzi o skłonnościach do tyranii. W opozycji Perykles twierdził, że to Sparta knuje wciąż przeciw Ateńczykom, którzy kierują się przecież demokratycznie ustanowionym prawem. Traktat między tymi dwiema wspólnotami państwowymi wymagał rozwiązywana konfliktów na drodze arbitrażu. Sparta nie zaoferowała mediacji i nie zaakceptowała oferty złożonej jej przez Ateny[16]. Historyk uważał, że Sparta rozpoczęła wojnę bezprawnie, a więc to Ateńczycy będą pokrzywdzeni, doznając niesprawiedliwości. Z tego powodu to oni właśnie będą toczyć sprawiedliwą wojnę przeciw niesprawiedliwym agresorom[17]. We wspomnianych fragmentach Tukidydes stwierdza, że prawdziwa przyczyna (αἰτία) wojny była następująca: „Wzrost potęgi Ateńczyków (τοὺς Ἀθηναίους μεγάλους γιγνομένους) sprawił, że Spartanie zaczęli się bać (φόβον), co zmusiło (ἀναγκάσαι) ich stronnictwa do walki"[18]. Na uwagę zasługuje użycie słów dobrze znanych z języka polskiego i funkcjonujących w nim w takich wyrażeniach, jak megalomania, fobia i przeznaczenie. Seth Jeff, analizując ten fragment *Wojny peloponeskiej*, zauważa filozoficznie brzemienne twierdzenie Tukidydesa o kompulsywnej, a więc bezwzględnie popychającej do nieprzemyślanego działania naturze strachu wytworzonego przez niekontrolowany wzrost potęgi innego państwa leżącego w pobliżu. Wspomniana bezwzględność w filozofii nosi miano konieczności, czyli czynnika zwalniającego z odpowiedzialności moralnej. Zdaniem starożytnego historyka obie strony konfliktu, a więc Ateny i Sparta, powoływały się na konieczność prowadzenia wojny[19]. Drogi do wojny i usprawiedliwienie jej prowadzenia są tutaj, jak widać, różne. Od strony Spartan należałoby dojrzeć działanie negatywnej siły przeciwnej niż rywalizacja w dobrym tego słowa znaczeniu, o jakiej pisał Hezjod. Od strony Greków pojawia się negatywnie oceniana przez Hezjoda nieprzyjemna i nielubiana walka o honor, motywowana „nadludzką siłą", która zmusza do płacenia za nią wysokiej ceny i bogów, i ludzi[20]. Tukidydes rozróżniał jednak konieczność strachu, która prowadzi do walki, oraz kosztowną i nieprzyjemną konieczność honoru, która prowadzi do oporu. Każde z tych miast-państw jest opętane innym rodzajem konieczności. Jak się można przekonać, strach albo honor występuje jako bodziec do osiągnięcia tego, co w każdym mieście-państwie greckim jego władcy uznają za korzystne i dobre. Grają one niebanalną rolę w retoryce przygotowań do wojny. Tym sposobem od porywających przemówień na miejskich agorach przechodzi się do czynów, przygotowując i prowadząc wojny. Mechanizmy konieczności działające w procesie wywoływania i prowadzenia wojen mogą być, i faktycznie bywają wykorzystywane przez stosowanie w nich odpowiedniej retoryki. Według autorów te przeciwne sobie konieczności zakorzenione w jakże różnych punktach widzenia Aten i Sparty doprowadziły do niespotykanej dotąd eskalacji konfliktu w wojnie peloponeskiej, która wybuchła w 460 r. p.n.e. i złamała *status quo* Hellady[21]. W tej wojnie wsławił się Sokrates, Alcybiades zaś został potępiony za kierowanie się „celem, który uświęca środki"[22]. Z dialogu *Charmides* można wyczytać, że Sokrates brał udział w wojnie peloponeskiej[23], w *Uczcie* zaś – że wsławił się w walce i znosił wielkie niewygodny wojny[24].

[15] Zob. Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. T. Kumaniecki, Warszawa 1953.
[16] Tukidydes, *Wojna peloponeska*, dz. cyt., 1.140.2.
[17] Por. S. N. Jaffe *Thucydides on the Outbreak of War: Character and Contest*, Oxford 2017, s. 250.
[18] Tukidydes, *Wojna peloponeska*, dz. cyt., 1.23.5–1.23.6.
[19] Por. S. N. Jaffe, *Thucydides on the Outbreak of War…*, dz. cyt., s. 17–18.
[20] Por. Hezjod, *Prace i dnie*, dz. cyt., II, 11–15.

Wojna w wybranych dialogach Platona

Sokrates, jako postać platońskich *Dialogów*, w swojej *Obronie* powołuje się na swój udział w wojnie oraz konieczność i sprawiedliwość wojny. Zdaniem twórcy etyki jedynie obecność człowieka na wojnie usprawiedliwia nieobecność w państwie i brak zaangażowania w jego sprawy[25]. Saram Monson twierdzi, że problem z podejściem Sokratesa do wojny można rozdzielić na dwie części: jego osobiste zaangażowanie w wojnę oraz jego filozoficzne rozważania na temat wojny, za którymi najprawdopodobniej kryją się poglądy Platona – autora *Dialogów*. W związku z powyższym już na początku pojawia się słynny dylemat Sokratesa związany z wojną: obywatelski obowiązek każe mu się w nią angażować, gdy jego zdaniem nieuprawniona przyczyna wojny sprawia, że myśliciel staje się „niechętnym poborowym", który mówi, że wolałby „krzywdy doznawać niż ją zadawać"[26]. W *Państwie* Sokrates, a w gruncie rzeczy Platon, stara się zająć stanowisko między obowiązkiem mówienia prawdy, czyli zaistnienia słusznej przyczyny wojny, a obowiązkiem spełnienia społecznej powinności, czyli zaspokojenia konkretnej potrzeby państwa[27]. Wydaje się, że sięga on w tym miejscu do opisanej przez Hezjoda podwójnej konieczności: rywalizacji i honoru[28]. W ten oto sposób można u Platona doszukiwać się korzeni doktryny wojny sprawiedliwej, choć już samo to wyrażenie brzmi niemalże jak oksymoron. Teoria usprawiedliwionej wojny powstaje na skutek wzajemnego asymilowania sił wzajemnie sobie różnych, a czasem nawet wręcz przeciwnych.

Platon w *Prawach* uważał za nierozsądnych tych, którzy nie zdają sobie sprawy z tego, że tak naprawdę wszystkie państwa wciąż toczą nieustanną wojnę ze wszystkim państwami. Podobnie mówi także Konstytucja duszpasterska o Koście-

[21] Por. S. N. Jaffe, *Thucydides on the Outbreak of War…*, dz. cyt., s. 24.
[22] Por. S. Monoson, *Socrates in Combat: Trauma and Resilience in Plato's Political Theory*, w: *Combat, Trauma and The Ancient Greeks*, eds. P. Meineck, D. Konstan, New York 2014, s. 137.
[23] Platon, *Charmides*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 43.
[24] Platon, *Uczta*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 1997, s. 86.
[25] Platon, *Obrona Sokratesa*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, dz. cyt., s. 567.
[26] Platon, *Gorgiasz*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, dz. cyt., s. 372.
[27] Por. S. Monoson, *Socrates in Combat…*, art. cyt., s. 149.
[28] Hezjod, *Prace i dnie*, dz. cyt., II, 11–15.

le w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, która powstawała w latach zimnej wojny i jej autorzy na pewno zgadzali się z tym, że samego braku działań wojennych niepodobna nazwać pokojem[29]. To bowiem, co większość ludzi nazywa pokojem, może być pustym słowem, gdyż w rzeczywistości każde państwo na mocy prawa natury prowadzi wciąż wojnę z każdym innym państwem, choćby jej nie wypowiedziało. W istocie w życiu publicznym wrogami są wszyscy dla wszystkich, w prywatnym zaś każdy dla siebie samego, gdyż w każdym człowieku toczy się wojna przeciwko samemu sobie[30]. Jak widać, doktryna społeczna, a w tym także i wojenna Platona jest odzwierciedleniem jego antropologii. Platon wspomina o tym w *Fedonie*: Wojny, rozruchy i bitwy pochodzą z ciała i z jego żądzy, prowadzą one coś w rodzaju walki lub wojny wewnętrznej. We wszystkich ludzkich wojnach dąży się do zdobycia dóbr niższego rzędu, a owe niższe dobra człowiek jest zmuszony zdobywać dla ciała i jego pobudek, którym służy jak niewolnik. A dodatkowo los człowieka można określić jako marny, dlatego że pobudki ciała, nawet na wszelkie sposoby zaspokojone, i tak sprawią zamieszanie i niepokój oraz „spłoszą myśl"[31]. W wojnach wewnętrznych albo się zwycięża samego siebie, albo samemu sobie ulega. Analogicznie to samo dzieje się w poszczególnych domach, wioskach i państwach: jedne z nich zwyciężają same siebie, inne znów ulegają samym sobie. Zharmonizowane wartości „boskie" układają się w następujący porządek: roztropność, umiarkowanie, sprawiedliwość, męstwo, odpowiadające zaś im wartości ludzkie to zdrowie, piękno, siła i bogactwo[32]. W państwie sprawiedliwym nie chodzi jednak o panowanie rozumu i zdrowia, lecz o zachowanie równowagi między poszczególnymi wartościami. Zwycięstwo wewnętrzne polega na tym, że to, co lepsze, odnosi je nad tym, co gorsze. Jeśli takie zwycięstwo odnosi się w skali państwa, wtedy słusznie można powiedzieć, że państwo to ma przewagę nad samym sobą i że zasługuje na pochwałę z powodu tego zwycięstwa. Takie państwo można nazwać sprawiedliwym i tylko takie państwo prowadzi sprawiedliwe wojny. Niesprawiedliwe państwo prowadzi wojnę niesprawiedliwą[33]. Niestety w kręgach kultury greckiej ku rozpaczy filozofów toczono niesprawiedliwe wojny. W dialogu melijskim Tukidydes odwołuje się do wspólnego porozumienia, które powinno obowiązywać między wszystkimi Grekami także w czasie wojny. Porozumienie takie jest jednak tylko marnym pocieszeniem dla słabych i nie ma możliwości powstrzymania niesprawiedliwego pragnienia potęgi i mocy. Oczywiście wspomniano kontrowersyjną postać Alcybiadesa, w którego historii osobista korzyść wzięła górę nad najbardziej wzniosłymi ideami[34].

[29] Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań 2002, nr 78.

[30] Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1997, s. 14–16.

[31] Platon, *Fedon*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, dz. cyt., s. 686.

[32] Por. J. Świniarski, M. Marcinkowski, *Rola wojny w życiu społecznym…*, art. cyt., s. 195.

[33] Platon, *Uczta*, dz. cyt., s. 16–17.

Platon wstępnie rozróżnił dwa rodzaje wojen. Jako pierwsze wymieniał wojny wewnętrzne, które odbywają się między miastami-państwami Hellady. Wojny te powstają na skutek wewnętrznego zmagania pomiędzy poszczególnymi państwami, tak jak odbywa się to między poszczególnymi częściami duszy w człowieku. Nie jest dobrze, kiedy w takich wojnach przegrywa sprawiedliwość, a więc harmonia między państwami. Dzieje się tak dlatego, że państwo tworzone przez ludzi niesprawiedliwych samo w sobie jest niesprawiedliwe[35]. Takie wewnętrzne wojny Platon potępia: „Wojna z tego samego źródła pochodzi, skąd najobficiej w państwie płyną nieszczęścia prywatne i publiczne"[36]. Pochodzą one przecież z braku sprawiedliwości, czyli harmonii między częściami duszy – z tego samego źródła, z jakiego pochodzą ludzkie nieszczęścia i złe uczynki. Wojny wewnętrzne są to więc wojny chorego społeczeństwa. Kiedy postać Sokratesa z *Dialogów* pyta o to, czy sprawiedliwa jest wojna między Grekami, a w konsekwencji zniewalanie jednych przez drugich, udziela od razu odpowiedzi negatywnej. Wśród ludzi o podobnej kulturze zrzeszonych w miastach-państwach powinna panować zgoda, a nie wojna. Jeśli jednak taka wojna się zdarzy, bo przecież nie wszystkie wspólnoty są idealne, to nie warto jej nazywać wojną (gr. πολεμος), lecz rozłamem. Tymczasem w czasach Sokratesa Helladą wstrząsały wojny wewnętrzne (rozłamy), które były bardziej brutalne i tragiczne w skutkach niż wojny z obcokrajowcami. Z tego powodu Platon uważał, że Grecy nie powinni nigdy traktować się wzajemnie z brutalnością lub nienawiścią[37]. Wszelkie konflikty między nimi powinno się rozwiązywać na mocy sprawiedliwych układów. Sokrates nauczał właśnie, że zarówno ludzie, jak i ich miasta powinny zachowywać harmonię między poszczególnymi częściami. Wszystko wówczas będzie uśrednione i sprawiedliwe. Uniknie się wówczas napadów i grabieży. Należy także wyeliminować zniewolenie lub mordowanie pokonanych. Zamiast tego powinno się prowadzić dysputę i dialog, by osiągnąć sprawiedliwość i akceptowalny wspólnie pokój, żeby nie prowadzić wojny w nieskończoność.

Obok wojen wewnętrznych możliwe są także wojny zewnętrzne, kiedy wróg, np. Persja, naciera na Helladę. Wojny te powstają wtedy, kiedy całe państwo w oczach wrogów staje się dobrem niższego rzędu, które ma służyć „koniecznemu" zaspokojeniu potrzeb niesprawiedliwego agresora[38]. Wojny zewnętrzne wynikają z odmienności, a w gruncie rzeczy z niższości, czyli niesprawiedliwości kultury obcej. Dają one

[34] Por. H. Syse, *The Platonic Roots of Just War Doctrine: A Reading of Plato's Republic*, „Diametros" (2010), no. 23, s. 106.

[35] Por. P. Hassner, *Przekraczając trzy tradycje…*, art. cyt., s. 52.

[36] Por. Ł. Barański, *Zarys postrzegania wojny na przestrzeni dziejów*, „Obronność. Zeszyty Naukowe Wydziału Zarządzania i Dowodzenia Akademii Obrony Narodowej" (2012), nr 3, s. 5–6.

[37] Platon, *Państwo*, w: Platon, *Państwo, Prawa*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1997, s. 107–108.

[38] Por. H. Syse, *The Platonic Roots of Just War Doctrine…*, art. cyt., s. 109.

prawo do obrony sprawiedliwej, czyli zharmonizowanej kultury wyższej przed niższą, w której wewnętrznej harmonii brakuje. Kultura wyższa panuje wszędzie tam, gdzie ostatecznie zwycięża sprawiedliwość, a więc harmonia. Taką kulturę Platon upatruje w Helladzie[39]. Za Przemysławem Rutkowskim należy jeszcze przypomnieć, że Platon jako przedstawiciel kultury wyższej podkreślał potrzebę humanizmu na wojnie: „zmarli już nie są niczyimi wrogami". Tymczasem w starożytności powszechne było stosowanie praktyki zemsty nad zmarłymi w postaci odmowy godziwego pochówku, zniewalanie pokonanych lub po prostu dokonywania na nich masakry[40]. W państwie, w którym sprawiedliwość istnieje i działa, pojawiają się pewne dobra luksusowe, a w tym filozofia[41]. Mając na uwadze to, że istnieją państwa sprawiedliwe (zrównoważone) i niesprawiedliwe (zaspokajające potrzeby), wojna zdaje się nieunikniona. Filozof odrzuca więc koncepcję pacyfistyczną. Pokój staje się okazją do przygotowań wojennych w celu ewentualnej obrony lub rozszerzania sprawiedliwości[42]. Spór, który analizował Platon, o jakość państwa niesprawiedliwego i sprawiedliwego prowadzony był między Glaukonem a Sokratesem. Glaukon przyznał, że Grecy powinni rozstrzygać konflikty między sobą właśnie przez mediacje, podczas gdy obcych trzeba zwalczać z taką zaciekłością, z jaką podczas wojny peloponeskiej walczyli między sobą Grecy[43]. Na tej podstawie można wyciągnąć wniosek, że starożytni Grecy nie popierali wojny tak mocno, jak się dziś wydaje. Wypracowali także swoistą doktrynę wojny sprawiedliwej, którą potem udoskonalili chrześcijanie, a zwłaszcza św. Augustyn.

Zakończenie

Po dokonaniu powyższej analizy można się pokusić o podsumowanie koncepcji wojny i możliwości jej usprawiedliwienia w świetle dzieł Platona. Otóż uczeń Sokratesa uważał, że istnieją wojny indywidualne prowadzone przez człowieka z samym sobą, wojny wewnętrzne, czyli wojny domowe i bunty, oraz wojny zbrojne z wrogami. Zakończeniem poszczególnych wojen jest odpowiednio: pokój wewnętrzny i harmonia, zniewolenie oraz eliminacja. W pierwszej księdze *Praw* Platon rozważa pogląd, że wszystkie państwa są z natury w stanie wzajemnej wojny, i rozszerza go, powiadając, że każdy człowiek może być wrogiem drugiego, a w życiu prywatnym nawet wrogiem samego siebie. W tej potrójnej paraleli zawiera się jednak podstawowy dualizm. Związek między częściami duszy i częściami miasta stanowi wątek przewodni *Państwa*. Dla Platona niezgoda wewnątrz duszy lub miasta stanowi największe zło, wobec tego celem polityki jest zapewnienie pokoju, który można odnaleźć jedynie w harmonii opartej na sprawiedliwości o charakterze hierarchicznym.

[39] Platon, *Państwo*, dz. cyt., s 106–107.
[40] Por. P. Rutkowski, *Konflikty i wojny w kontekście wybranych myśli filozoficznych od starożytności do renesansu*, „Zeszyty Naukowe Ruchu Studenckiego" (2011), nr 1, s. 120.
[41] Por. H. Syse, *The Platonic Roots of Just War Doctrine…*, art. cyt., s. 106.
[42] Por. H. Syse, *The Platonic Roots of Just War Doctrine…*, art. cyt., s. 110.
[43] Por. Platon, *Prawa*, dz. cyt., s. 120.

Jednak owa jedność i hierarchia nie mogą istnieć w stosunkach między miastami. Pokój między nimi może mieć jedynie charakter negatywny, gdyż polega on nie tyle na unikaniu wojny, ile wzajemnych wpływów, które prowadziłyby do zakłócenia wewnętrznej jedności. Dlatego właśnie platońskie miasto będzie kultywowało, by posłużyć się tzw. szlachetnym kłamstwem, mit autochtoniczności czy też różnicy między naturą jego obywateli a innymi ludźmi. Pozostawione w rękach ambasadorów i filozofów, będzie położone z dala od morza, niechętne podróżom i kontaktom z obcymi[44]. Za Platonem można podzielić wojny – a w szerszym znaczeniu konflikty i rywalizacje – na wewnętrzne, czyli toczone przez człowieka z samym sobą oraz toczone wśród swoich i przeciwko swoim, a także wojny zewnętrzne toczone z wrogami. Dąży się w nich do zapanowania wyższego nad niższym, i to przede wszystkim nie wśród wartości ludzkich, lecz wśród wartości boskich. Czyli ma panować rozum w człowieku, filozof w państwie i mądrość między narodami. Ale rozum rządzi sprawiedliwością i harmonią, a więc pojednaniem, a nie zniszczeniem siły przeciwnej. Tylko w takiej sytuacji ma się do czynienia z człowiekiem sprawiedliwym i sprawiedliwym państwem, a takowe jest usprawiedliwione w przypadku prowadzenia wojen, ponadto jego wojny nie będą powodowały zbędnego okrucieństwa ani zemsty.

Bibliografia

Źródła drukowane

Hezjod, *Prace i dnie*, tłum. W. Steffen, Warszawa 1952.

Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1974.

Platon, *Charmides*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 33–84.

Platon, *Fedon*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 611–714.

Platon, *Gorgiasz*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 333–452.

Platon, *Obrona Sokratesa*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 539–584.

Platon, *Państwo*, w: Platon, *Państwo, Prawa*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1997.

Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1997.

Platon, *Uczta*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 1997, s. 3–90.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań 2002, s. 526–606.

Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. T. Kumaniecki, Warszawa 1953.

[44] Por. P. Hassner, *Przekraczając trzy tradycje…*, art. cyt., s. 51.

Opracowania

Barański Ł., *Zarys postrzegania wojny na przestrzeni dziejów*, „Obronność. Zeszyty Naukowe Wydziału Zarządzania i Dowodzenia Akademii Obrony Narodowej" (2012), nr 3, s. 5–19.

Georgakellos N., *Empedocles of Arcagas: His Theory and the Exact Sciences*, Newcastle 2019.

Hassner P., *Przekraczając trzy tradycje: filozofia wojny i pokoju w perspektywie historycznej*, „Res Publica" (1998), s. 49–58, publica.pl/wp-content/uploads/2018/05/Hassner_Przekroczyc-trzy-tradycje_RPN2-31998.pdf [dostęp: 2 XI 2022].

Jaffe S. N., *Thucydides on the Outbreak of War: Character and Contest*, Oxford 2017.

Monoson S., *Socrates in Combat: Trauma and Resilience in Plato's Political Theory*, w: *Combat Trauma and the Ancient Greeks*, eds. P. Meineck, D. Konstan, New York 2014, s. 131–156.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, *Od początków do Sokratesa*, tłum. I. Zieliński, Lublin 2005.

Reginia-Zacharski J., *Wojna w świecie współczesnym. Uczestnicy, cele, modele, teorie*, Łódź 2014.

Rutkowski P., *Konflikty i wojny w kontekście wybranych myśli filozoficznych od starożytności do renesansu*, „Zeszyty Naukowe Ruchu Studenckiego" (2011), nr 1, s. 119–125.

Syse H., *The Platonic Roots of Just War Doctrine: A Reading of Plato's Republic*, „Diametros" (2010), no. 23, s. 104–123.

Świniarski J., Marcinkowski M., *Rola wojny w życiu społecznym. Część I – Wojna w historii myśli przednowożytnej*, „Zeszyty Naukowe WSOWL" (2012), nr 2 (164), s. 192–205.

Abstrakt

Platońska doktryna wojny sprawiedliwej

Chrześcijańska koncepcja wojny sprawiedliwej należy bez wątpienia do znaczących osiągnięć cywilizacji. Owa wypracowana przez św. Augustyna koncepcja opiera się na fundamentach filozofii platońskiej. Za Platonem można podzielić wojny – a w szerszym znaczeniu konflikty i rywalizacje – na wewnętrzne, czyli toczone przez człowieka z samym sobą oraz toczone wśród swoich i przeciwko swoim, a także na zewnętrzne toczone z wrogami. Dąży się w nich do zapanowania wyższego nad niższym, i to przede wszystkim wśród wartości boskich. Czyli ma panować rozum w człowieku, filozof w państwie i mądrość między narodami. Ale rozum rządzi sprawiedliwością i harmonią, a więc pojednaniem, a nie zniszczeniem siły przeciwnej. Tylko w takiej sytuacji ma się do czynienia z człowiekiem sprawiedliwym i sprawiedliwym państwem, a takowe jest usprawiedliwione w przypadku prowadzenia wojen.

Słowa klucze: wojna sprawiedliwa, Platon, historia, filozofia

Abstract

The Platonic Doctrine of a Just War

The Christian idea of justified war is undoubtedly one of the significant achievements of civilization. This concept, developed by St. Augustine is based on the foundations of Platonic philosophy. According to Plato, wars, and in a broader sense, conflicts and rivalries, can be divided into internal conflicts, i.e., those fought by a man with himself and fought among his own people or against his own people, and external conflicts, wars fought with enemies. These are about the domination of the "higher" over the "lower" especially among divine values. Meaning that it goes precisely to the reign of reason in man, philosophy in the state and wisdom among nations. But reason governs with justice and harmony, and therefore reconciliation, not the destruction of the opposing force. Only in such a situation do we have a just man and a just state, and such a state is justified in waging wars.

Keywords: war, just, Plato, history, philosophy

Studia Sandomierskie
29 (2022)

OLGA CYREK
Rzeszów

Wieczność jako pełnia życia i nieskończoność aktualna w kontekście doświadczenia czasu w ujęciu Boecjusza i Tomasza z Akwinu

Człowiek jako istota świadoma jest zdolny do głębokiej refleksji nas sensem swego życia i ma poczucie jego upływania[1]. Jednak ludzki rozum jako skończony[2] nie może pojąć nieskończonej wieczności. Człowiek doświadcza swego czasowego bytu, a zarazem wie, że jest zakorzeniony w fundamentalnej rzeczywistości wieczności. Zatopiony w wirze czasowości potrafi jednak zastanowić się i wznieść ponad nią, stać się obserwatorem przemijalności świata. Gdy doświadcza czasowości, wówczas pojmuje swoją egzystencję jako ciąg następujących nowych możliwości. Jako istota stworzona istnieje dlatego, że wciąż tkwi w nim potencja, czyli otwierają się przed nim różne możliwości do zrealizowania[3]. Gdy uświadamia sobie swoją skończoność i ograniczoność, tym samym odczuwa jarzmo czasowości. Zdaje sobie sprawę ze zjawiska upływającego czasu i nie tylko go obserwuje jako zewnętrzny widz, ale i pojmuje siebie jako istotę temporalną umieszczoną „wewnątrz" czasowości, którą świadomie przeżywa[4]. Bez tej refleksji nie mógłby doświadczać przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Człowiek zastanawia się też nad nieskończonością całości stworzenia przez Boga, ideę nieskończoności kojarząc z czymś absolutnym i nieuwarunkowanym, chociaż idea ta ujawnia się przy świadomości skończoności.

Ogólnie istnieją dwie koncepcje ujmowania czasu: prezentyzm i eternalizm. Prezentyzm głosi, że realna jest tylko teraźniejszość, natomiast przeszłość i przyszłość nie mają realnego bytu. Zgodnie z prezentyzmem istnieje upływ czasu. Teraźniejszość istnieje, dlatego że odchodzi w przeszłość, przyszłość zaś staje się te-

---

1 Zob. H. Grzybek, L. Węgrzynowicz, *Subiektywne doświadczanie czasu i jego wpływ na kształtowanie przeżyć*, „Gestalt" (1998), nr 2 (32), s. 31–35.

2 Zob. H.M. Baumgartner, *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 1996.

3 Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 376–423.

4 Zob. R. Safranski, *Czas. Co czyni z nami i co my czynimy z niego*, tłum. B. Baran, Warszawa 2017.

raźniejszością[5]. Taka jest koncepcja Augustyna z Hippony (zm. 430). Eternalizm zaś zakłada, że wszystkie czasy mają zupełną realność[6].

Natomiast wieczność to nieustannie aktualna teraźniejszość, w której nic nie jest odczuwane jako przeszłość czy przeszłość. Jednocześnie wieczność zakłada realność wszystkich czasów.

Trudno dokładnie zdefiniować samą wieczność[7]. Z jednej strony uważa się, że Byt wieczny jest bezczasowy i nie lokuje się go w czasie z obawy, by nie umniejszać jego mocy, musi więc pozostać transcendentny. Z drugiej zaś strony można uznać, że Byt wieczny jako wszechczasowy działa w obrębie czasowości, którą w tym przypadku trzeba by traktować jako nieskończoną. Bóg istnieje zawsze w teraźniejszości, nie ma w Nim przeszłości ani przyszłości. Raczej nie należałoby ujmować bytu, który jest wiecznością, w kategoriach trwania od zamierzchłej przeszłości ku niekończącej się przyszłości[8].

Św. Augustyn ujmował wieczność jako prawdziwe istnienie, niezmienne, pozaczasowe i nieuwarunkowane. Według niego różnica między czasem a wiecznością polega na tym, że czas jest wynikiem ruchu następujących po sobie zmian, natomiast wieczność jest niezmienna[9].

Bezczasowy byt jest obecny w maksymalnym stopniu. Jako czysta jedność bytu egzystencja w najwyższym stopniu może być jednak realizowana w stanie zarazem bezczasowym i czasowym. Byt absolutny, chociaż bezczasowy, posiada jednak maksymalną obecność w każdym czasie. Jest to widoczne również w koncepcji Plotyna, zgodnie z którą z pozaczasowej transcendentnej Jedni na pewnych poziomach emanują zmienne – czasowe szczeble bytu[10].

Czas i wieczność wydają się odrębnymi rzeczywistościami[11], chociaż w rzeczywistości są odmiennymi świadomościami, sposobami poznania jednego świata. Wieczność można określić jako nieustanne i nieograniczone życie, jako bycie poza podmiotem czasu, czyli nieposiadanie czasowej rozciągłości. Wieczność to pełnia aktywności, która jest cała zrealizowana bez przechodzenia przez różne stadia rozwoju. Bóg jest nieskończoną pełnią istnienia, jest zawsze obecnie istniejący. Współ-

[5] J. Gołosz, *Presentism and the Notion of Existence*, „Axiomathes" (2018), no. 28 (4), s. 397n.

[6] J. Gołosz, *Upływ czasu i ontologia*, Kraków 2011, s. 35n.

[7] Na temat wieczności, Boga i czasu: zob. A. G. Padgett, *God, Time and the Nature of Time*, Eugene 2000; W.L. Craig, *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time*, Wheaton 2001.

[8] Na ten temat: zob. G.J. DeWeese, *God and the Nature of Time*, London–New York 2004; J. Yates, *The Timelessness of God*, Lanham 1990.

[9] Św. Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, XI, 6, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 15.

[10] Por. B. Leftow, *Time and Eternity*, Ithaca 1991, s. 73–111.

[11] Zob. J. Salamucha, *Czas, przestrzeń i wieczność*, w: J. Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J.J. Jadacki, K. Świętorzecka, Lublin 1997, s. 83–88.

istnieje On z każdym czasowym stworzeniem w czasie jego trwania. Wieczność można też traktować jako rzeczywistość będącą całą naraz bez części. Jest to pełnia życia, która od razu jest cała wiadoma bez konieczności jej poznawania w pewnej sekwencji, jest totalną jednoczesnością, to najlepszy sposób bycia. Byt absolutny w jednym akcie poznawczym ujmuje wszystkie czasy, gdyż wszystko ma odwiecznie w swej świadomości.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie koncepcji wieczności w kontekście upływającego czasu w ujęciu dwóch średniowiecznych myślicieli: Boecjusza i Tomasza z Akwinu, na podstawie ich najważniejszych dzieł: *De consolatione philosophiae* autorstwa Boecjusza oraz *Summa theologiae* i *De aeternitate mundi* autorstwa Akwinaty. Obaj autorzy, chociaż w odmienny sposób podeszli do tematu, doszli jednak do podobnych konkluzji. Boecjusz ujmował wieczność jako pełnię życia i doskonałe jego poznanie, wszechświadomość Boga, opatrzność, która wszystkim zarządza. Wieczność to jednoczesne posiadanie rzeczywistości naraz, nic w niej nie przemija i nie ma w niej kierunku przepływu czasowego. Tomasz z Akwinu podobnie jak Boecjusz wieczność utożsamiał z Bytem absolutnym, który jest pełnią jestestwa. Uznał istnienie nieskończoności aktualnej, która cała naraz jest istniejąca w Bogu. Obydwaj autorzy, pisząc o wieczności, nawiązywali do koncepcji czasu, który utożsamiali ze zmiennością. Boecjusz twierdził, że stworzenia przechodzą przez ciąg następujących po sobie momentów zgodnie z kierunkiem czasu od przeszłości ku przyszłości. W rzeczywistości jednak linearne pojmowanie czasu jest ludzkim niepełnym stopniowym sposobem poznawania rzeczywistości, która istnieje w całości. Również Tomasz z Akwinu uważał, że tylko w świadomości człowieka czas płynie w jednym kierunku i niejako wzrasta do przodu. W rzeczywistości Boga nie ma takiego dodawania do siebie rzeczy, lecz wszystko jest aktualne i istnieje od zawsze. Akwinata podkreślał też wieczność świata (jako całości stworzenia), który jest stwarzany przez Boga w jednym akcie stwórczym. Koncepcje obu myślicieli stały się punktem wyjścia do próby zdefiniowania, czym jest wieczność, i zostały uzupełnione o przemyślenia dotyczące przemijalności czasu.

Wieczność w ujęciu Boecjusza

Wieczność jako posiadanie w pełni życia i wiedzy o wszystkich czasach

Na uwagę zasługuje ciekawa koncepcja wieczności, jaką przedstawił Boecjusz (zm. 526), pisarz i myśliciel działający w Italii, żyjący na przełomie schyłku starożytności i rozpoczynającego się średniowiecza[12]. Według poglądu Boecjusza przedstawionego w dziele *De consolatione philosophiae*[13] wieczność to natura Boga bę-

[12] Zob. *A Concordance of Boethius: The Five Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, comp. by L. Cooper, Cambridge 1928; S. Swieżawski, *Boethius ostatni Rzymianin*, Lwów 1935.

[13] Wydania źródłowe: zob. Boetius, *De consolatione Philosophiae libri quinque*, Patrologia Latina [dalej: PL] 63, accurante J.P. Migne, Paris 1847; Boethius, *The Theological*

dąca Jego wiedzą o wszystkim, cokolwiek istnieje. Bóg jako wieczność to doskonałe posiadanie wszystkiego naraz w całości, czyli nieskończonego życia manifestującego się we wszystkich stworzeniach.

Boecjusz stwierdza: „Że Bóg jest wieczny, jest to wspólny sąd wszystkich istot obdarzonych rozumem. Rozważmy więc, co to jest wieczność? Bo to nam objaśni zarówno naturę boską, jak i jej wiedzę. Wieczność jest to więc jednocześnie całkowite i zarazem doskonałe posiadanie nieskończonego życia, co z porównania z rzeczami czasowymi jaśniej się uwypukli”[14].

Byt absolutny jako wieczność posiada całość istniejącego życia w pełni. Życie zaś samo w sobie jest odwieczne i nieskończone, a Bóg to pełnia życia przejawiająca się na nieskończenie wiele sposobów na różnych poziomach bytu. Objawia On swoją obecność jako posiadacz życia wszystkich istot. Stwórca naraz, jakby jednocześnie, absolutnie wszystko unifikuje jako jedność i jako właściciel wszystkich elementów rzeczywistości skupia je w całości nieograniczonej, ma więc posiadanie rozciągnięte w nieskończoność. Jest pełnią całości, a zarazem nieskończoną i odwiecznie dopełniającą się na niższych poziomach bytu. Byt absolutny jako źródło kreuje życie, ani nie rozpoczynające się, ani nie kończące, lecz w koncepcie Boga istniejące od zawsze. W swej świadomości ma posiadanie wszystkiego jednoczesne, czyli całościowe.

Według filozofa: „nie mają słuszności ci, którzy słysząc, że Platonowi świat ten widział się takim, jakoby ani nie miał w czasie początku, ani nie miał doznać w czasie końca, sądzą, jakoby w ten sposób świat stworzony był współwiecznym ze stwórcą[15]. Co innego jest bowiem snuć się przez czasowo nieograniczone życie, co Platon przypisuje światu, a co innego objąć w posiadanie życie bez początku i bez końca naraz jako całą teraźniejszość, co jest oczywiście właściwością istoty boskiego ducha”[16].

To, że świat jest stwarzany od zawsze, nie oznacza, że jest współwieczny z samym Stwórcą. Świat istnieje zawsze, gdyż Bóg odwiecznie daje życie światu, co nie

Tractates: The Consolation on Philosophy, ed. by H. F. Stewart, transl. H. F. Stewart, E.K. Rand, Cambridge–London 1962; wyd. polskie: Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. W. Olszewski, oprac. L. Joachimowicz, Warszawa 1962.

[14] Boecjusz, *O pocieszeniu…*, V, 6, tłum. pol., dz. cyt., s. 141; PL 63, 858: „Deum igitur aeternum esse, cunctorum ratione degentium commune iudicium est. Quid sit igitur aeternitas, consideremus. Ilaec enim naturam nobis pariter divinam scientiamque patefecerit. Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Quod ex collatione temporalium clarius liquet”.

[15] Boecjusz, *O pocieszeniu…*, V, 6, tłum. pol., dz. cyt., s. 141; PL 63, 859: „Unde non recte quidam, qui cum audiunt visum Platoni, mundum hunc nec habuisse initium temporis, nec habiturum esse defectum, hoc modo conditori conditum mundum fieri coaeternum putant”.

[16] Boecjusz, *O pocieszeniu…*, V, 6, tłum. pol., dz. cyt., s. 142; PL 63, 859: „Aliud est enim per interminabilem duci vitam, quod mundo Plato tribuit: aliud interminabilis vitae totam pariter comlexam esse praesentiam, quod divinae mentis proprium esse manifestum est”.

znaczy, że stworzenie samo z siebie to życie posiada. Tym bardziej żadne indywidualne stworzenie nie posiada życia w całości, w pełni, tak jak Bóg. Obecność bowiem w całym bezkresnym życiu jest właśnie wiecznością, czyli domeną samego Boga. Żadne uwarunkowane stworzenie nie jest w stanie objąć poznaniem całej rzeczywistości naraz, ponieważ jest istotą temporalną uczestniczącą w ciągach przyczynowo-skutkowych. Istota żyjąca w czasie nie ma bezpośredniego wglądu w informacje z innych czasowości, oprócz swojej teraźniejszości, w której jest naprawdę aktualna.

„Co więc podlega warunkom czasu, to choćby, jak sądzi o świecie Arystoteles, nigdy się nie zaczęło ani nie przestało istnieć i choćby życie tegoż w nieskończoność czasu się przeciągało, jednak nigdy nie przedstawia się w ten sposób, aby można je słusznie uważać za wieczne”[17].

Nawet jeśli jakieś stworzenie nie ma początku i końca i jest nieskończone pod względem czasowym, to i tak nie można go uznać za wieczność. Rzeczywistością wieczności jest jedynie Stwórca, który nie tylko nie ma początku ani końca, lecz obejmuje całe swoje życie naraz. Natomiast stworzenie, nawet jeśli trwałoby w nieskończoność, to i tak nie jest w stanie w całości objąć trwania tego życia, gdyż zawsze odczuwa, że coś jest wobec niego przeszłe, czyli minęło, albo przyszłe, czyli dopiero nastąpi. „Nie obejmuje bowiem i nie mieści w sobie naraz choćby nawet nieskończonego okresu życia, ale przyszłości – jeszcze nie ma, przeszłości – już nie ma”[18].

Bóg wszystkie momenty poznaje jako realne, ponieważ we wszystkich zawiera się całościowo, dokładnie je zna i obejmuje wszystkie naraz. Posiada poznanie całej rzeczywistości niejako blokowo, ale zarazem w jej zmienności. „Co więc naraz pełnię nie mającego granic życia jednocześnie obejmuje i posiada, czemu nie brak nic z przyszłości ani mu nic nie uleciało z przeszłości, to się słusznie uważa za wieczne i to z konieczności musi przy pełnej świadomości siebie, a jako teraźniejsze zawsze pozostawać przy sobie i nieskończoność w ruchu znajdującego się czasu mieć jako czas teraźniejszy[19].

Byt absolutny jako życie w najwyższym stopniu jednocześnie posiada całość życia wszystkich stworzeń, ma pełnię poznania różnego rodzaju egzystencji, to doskonała wiedza o całym wszechświecie, to świadomość, która wnika we wszelkie

[17] Boecjusz, *O pocieszeniu…*, V, 6, tłum. pol., dz. cyt., s. 141–142; PL 63, 859: „Quod igitur temporis patitur conditionem, licet illud, sicut de mundo censuit Aristoteles, nec coeperit unquam esse, nec desinat, vitaque eius cum temporis infinitate tendatur, nondum tamen tale es tut aeternum esse iure credatur”.

[18] Boecjusz, *O pocieszeniu…*, V, 6, tłum. pol., dz. cyt.; PL 63, 859: „Non enim totum simul, inifinitae licet vitae spatium comprehendit, atque complectitur: sed futura nondum transacta iam non habet”.

[19] Boecjusz, *O pocieszeniu…*, V, 6, tłum. pol., dz. cyt.; PL 63, 859: „Quod igitur interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit, ae possidet, cui neque futuri quidquam absit, nec praeteriti fluxerit, id aeternum esse iure perhibetur: idque necesse est, et sui compos praesens sibi semper assistere et infinitatem mobilis temporis habere praesentem”.

struktury świata i za jej pośrednictwem organizuje życie we wszelkich wymiarach. A skoro wszechwiedza Boga przejawia się na każdym szczeblu bytowym, to znaczy że wszędzie realizuje życie. Życie to sam Bóg wcielający się w struktury bytu, który manifestuje się jako odwiecznie żyjący.

Bóg jako wieczność to posiadanie i doskonała świadomość wszystkich czasów, w których On sam się zawiera. Jako wszechwiedzący jest bytem doskonale świadomym siebie samego, istnieje realnie w świecie i poznaje świat, w ten sposób się samorealizuje. Bóg to byt, który świadomie kreuje rzeczywistość, będąc jej całkowicie świadomym. Wieczność Bytu absolutnego ma pełną wiedzę o sobie samej, czyli o wszystkim, co w sobie posiada, jako wszechświadomość dosięga istoty rzeczy.

Bóg nie doświadcza żadnego czasu jako przeszłości, wówczas bowiem nie miałby na niego wpływu. Dla istot ludzkich przeszłość jest już zamknięta i nie mogą one jej zmienić. Bóg nie odczuwa też żadnego czasu jako przyszłości, gdyż wówczas musiałby jej nie znać, a przecież wszystkie czasy są Mu doskonale wiadome. To jedynie ludzie nie mają wglądu w informacje z czasów, które jeszcze nie nastąpiły. W świadomości Boga wszystkie czasy realnie istnieją na tych samych zasadach jako teraźniejsze. Byt absolutny ma poznanie wszystkich czasów i swoje działanie przejawia w każdym czasie. W Jego umyśle nic nie przemija, lecz wszystkie wymiarowości i oddziaływania od zawsze są zarazem na stałe i w zmienności jako swojej właściwości. Świadomość Bytu absolutnego kreuje odwiecznie, co oznacza, że i świat istnieje zawsze, chociaż poszczególne elementy świata nie są Mu współwieczne.

Bóg jako najwyższa istność aktualizuje się w każdej chwili, realizuje naraz całą swoją istotę w sposób nieskończony. Skoro jest On wszędzie i zawsze, to nie pozostawia żadnej przestrzeni ani czasu bez swej obecności. Byt absolutny przejawia swoją aktywność jako świadomość, która penetruje wszystkie czasowości, czyli relacje między stworzeniami. Dobrowolnie wchodzi w te oddziaływania i tak sam staje się uczestnikiem gry na arenie wszechświata.

Świadomość Boga, będąc w pełni we wszystkich czasach, jest samoświadoma siebie, w pełni zrealizowana, a jednak wciąż odwiecznie się realizująca na poszczególnych poziomach bytu. Jest ona koniecznością dla zaistnienia świata, zasadą i źródłem wszystkich prawidłowości w oddziaływaniach. Jest zawsze teraźniejsza i samorealizująca się. Chociaż sama w sobie pozaczasowa, to jednak realizująca się w świecie temporalnym, w działaniach elementów rzeczywistości. Bóg jest we wszystkich teraźniejszościach wszystkich stworzeń i obejmuje je jako całość w jakimś bezczasowym momencie. Dla Niego każdy moment czasu jest teraźniejszą aktualnością. Jest w każdym teraz, czyli cały jest aktualny, to odwieczna aktualność przenikająca każdy czas.

Podobną myśl Boecjusz przedstawił w swym dziele *W jaki sposób Trójca jest jednym Bogiem, a nie trzema bogami*, gdzie podkreśla, że Bóg istnieje zawsze. To oznacza, że zawsze jest w Nim czas teraźniejszy, a gdy mówi się, że znajduje się On we wszystkich czasach (w tym, co określa się jako przeszłość i przyszłość),

to rozumie się przez to, że zawsze są one dla Niego teraźniejsze. Ludzkie „teraz" jako istot przemijających różni się od „teraz" Boga jako bytu wiecznego. Człowiek przechodzi z jednego „teraz" do innego „teraz" i ten nieustanny ciąg jego czasowych „teraz" tworzy wiecznotrwałość. Można by to określić jako ruchome trwanie wieczne. Natomiast „teraz" Boga trwa w sposób niezmienny i jako stałość jest wiecznością. Według Boecjusza nieustanne istnienie ciągu „teraz" można by nazwać wiecznotrwałością, co wyjaśnił w następującym tekście: „Orzekane zaś o Bogu wyrażenie «jest zawsze» oznacza właśnie coś jednego, jak gdyby był On przez całą przeszłość, jest, jakkolwiek można by to rozumieć, w całej teraźniejszości, będzie w całej przyszłości. Zdaniem filozofów «zawsze» można odnieść do nieba i pozostałych niezniszczalnych ciał, ale w odniesieniu do Boga nie rozumie się tego w ten sposób. Otóż Bóg jest zawsze, ponieważ «zawsze» jest w Nim czasu teraźniejszego, a między teraźniejszością naszego świata, którą jest «teraz», a teraźniejszością Bożą jest wielka różnica. Biegnący jakby czas tworzy nasze «teraz» i tworzy wiecznotrwałość (*sempiternitas*), Boże zaś «teraz» trwa i nie porusza się, i stoi, a stanowi wieczność (*aeternitas*). Jeśli do słowa «wieczność» dołączysz «zawsze», otrzymasz nieprzerwany i nieustanny, a przez to ciągły bieg owego «teraz», a to jest wiecznotrwałością (*sempiternitas*)"[20].

Bóg jako wieczność jest nieporuszony, czyli nie podlega zmianom, jednak odwiecznie porusza świat, co wskazuje, że jest pierwszym poruszycielem. Kieruje całością stworzenia, ale wedle trwałych i niewzruszonych praw, których sam jest źródłem. Stwórca odwiecznie nakazuje wychodzić czasowi z wieczności[21]. Oznacza to, że czas jest zakorzeniony w fundamentalnym odwiecznym poziomie bytu.

Z powyższych rozważań wynika, że dla Boecjusza istnieje nieskończoność czasu znajdującego się w ruchu. Czas to zmienność czy też wynik ruchu stworzeń i jako całość stworzenia wraz ze swoimi relacjami jest nieskończony. Bóg zaś posiada absolutne poznanie rzeczywistości i dla Niego całość stworzenia nie posiada granic, gdyż Stwórca nie stawia sobie granic w stwarzaniu, lecz odwiecznie kreuje.

Bóg jako pełnia, opatrzność (*providentia*)

Stwórca, jako byt w pełni, ma poznanie wielowymiarowe, posiada wizję rzeczywistości z różnych aspektów i wymiarów. Widzi rzeczywistość przez pryzmat poznania wszystkich stworzeń, poznaje za pośrednictwem istot, które sam stwarza, a ponieważ żyje we wszystkich istotach, więc ma wizję wszechogarniającą, ze wszystkich czasoprzestrzeni naraz w jednym bezczasowym momencie. Byt absolutny jako pełnia jest zarazem nieskończony, a jednak siebie w całości obejmuje, gdyż to całość życia naraz, czyli doskonała pełnia jestestwa. Żadne stworzenie nie jest doskonałe w swym poznaniu i doświadczaniu rzeczywistości ani nie może być

[20] Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2007, s. 67n.

[21] Boecjusz, *O pocieszeniu…*, III, 9, tłum. pol., dz. cyt.; PL 63, 758: „O qui perpetua mundum ratione gubernas terrarum caelique sator, qui tempus ab aevo ire iubes stabilisque manens das cuncta moveri".

całe we wszystkich etapach swego życia, tym bardziej nie doświadcza też realnie żywotów innych istot.

Wedle Boecjusza fundamentalny poziom rzeczywistości jest opatrznością Boga[22], który w swej wszechwiedzy nadaje wszystkiemu odpowiednie miejsce i porządek jako opatrzność (*providentia*), która wszystkim rozporządziła odwiecznie[23]. Opatrzność jest boskim rozumem zarządzającym wszystkim, co istnieje[24]. Boska opatrzność to konieczna prawidłowość, która wyznaczyła i uregulowała rzeczy zmienne i ich doczesny przebieg[25]. Jest to uniwersalny porządek, który reguluje następowanie po sobie pór roku, żywiołów i przeciwieństw, tworzących zjawiska w świecie[26]. Opatrzność przedwiecznie wciela plan stwórczy, w którym wszystko się już dokonało, dokonuje i zarazem ma się dokonać. Bóg z perspektywy wieczności od zawsze zna doczesny bieg dziejów w przeciwieństwie do istot temporalnych nieposiadających tej wiedzy[27]. Stworzenia w poszczególnych wymiarach poprzez swoje działania oddalają się od niezmiennego źródła, powodując pojawienie się czasowości, czyli ruchu[28]. Natomiast sama opatrzność jako zasada organizacji życia stworzeń pozostaje niewzruszona i niezmienna.

Opatrzność jest określona jako swoiste fatum, czyli pewna dyspozycja istot stworzonych istniejąca już w przedwiecznym planie Stwórcy. *Providentia* (*fatum*) działa we wszystkich zmiennych rzeczach jako założona tendencja, która wszystkie elementy rzeczywistości wpisuje w odgórny porządek[29]. Byt absolutny jako opatrzność odwiecznie ustala zachodzenie zjawisk i zna od zawsze wszystkie oddziaływania stworzeń. Oczywiście nie oznacza to, że determinuje działania istot stworzonych, skoro daje im przecież swobodę ruchu i możliwość podejmowania wyborów, nie ingerując w ich wolność[30]. Najwyższy byt jednak w swej przedwiedzy doskonale zna decyzje stworzeń, „zanim" jeszcze istoty świadome podejmą je w czasie. Według Boecjusza przedwiedza[31] Boga nie zakłada żadnej konieczności dziejących się zdarzeń, które dokonują się na podstawie wolnej woli. Przedwiedza Bytu absolutnego nie jest koniecznością dla stania się przyszłych zjawisk, jednak jest zapowiedzią,

[22] Boecjusz, *O pocieszeniu…*, IV, 6, tłum. pol., dz. cyt., s. 111.

[23] Boecjusz uznaje, że wiedza Stwórcy o całej rzeczywistości to opatrzność. Bóg nie musi niczego przewidywać lecz od razu wszystko wie, a opatrzność (*providentia*) to nie „przewidywanie" (*praevidentia*) (Boecjusz, *O pocieszeniu…*, V, 6, tłum. pl., cyt., s. 143).

[24] Boecjusz, *O pocieszeniu…*, IV, 6, tłum. pol., dz. cyt. s. 111; PL 63, 820:„Nam providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe contituta, quae cuncta disponit".

[25] Zob. Boecjusz, *O pocieszeniu…*, IV, 6, 33, tłum. pol., dz. cyt., s. 112.

[26] Boecjusz, *O pocieszeniu…*, IV, 6, tłum. pol., dz. cyt., s. 118–1119.

[27] Boecjusz, *O pocieszeniu…*, V, 4, tłum. pol., dz. cyt., s. 135. Boecjusz zakłada, że przedwiedza Boga nie sprawia, iż przyszłe zjawiska są konieczne, lecz jest to wiedza o tych zjawiskach, chociaż nie mają one konieczności zaistnienia w przyszłości.

[28] Boecjusz, *O pocieszeniu…*, IV, 6, tł. pol., dz. cyt., s. 113.

[29] Boecjusz, *O pocieszeniu…*, IV, 6, 9, tł. pol., dz. cyt. s.113.

[30] Boecjusz, *O pocieszeniu…*, V, 6, tłum. pol., dz. cyt., s. 146.

[31] Zob. Boecjusz, *O pocieszeniu…*, V, 4, tłum. pol., dz. cyt., s. 134.

że z konieczności one nastąpią. „A ponieważ Bóg te rzeczy przyszłe, które pochodzą z wolności woli, widzi jako teraźniejsze, zatem w odniesieniu do boskiego punktu widzenia rzeczy te stają się konieczne przez warunek boskiego poznania, ale rozważane same przez się, nie tracą zupełnej wolności swojej natury"[32].

Argument Boecjusza wydaje się jednak niepełny i należałoby dodać, że to Bóg za pomocą wolnych decyzji stworzeń stwarza rzeczywistość, ponieważ doskonale wie, jak te stworzenia „będą" działać w danych okolicznościach, w których je umieszcza. Trzeba by uznać, że Bóg ma doskonałą wiedzę o aktualnym działaniu stworzeń (jako że w wieczności nie ma relacji „przed" ani „potem"). Tak naprawdę Bóg stwarza rzeczywistość taką, jaką chce, mimo że jej realizację pozostawia stworzeniom, dając im wolną wolę i swobodę działania.

Świadomość Boga ustala prawa działania dla poszczególnych wymiarów świata, lecz sama niejako elastycznie realizuje się w opatrznościowy sposób. Bóg odwiecznie działa wedle stwórczego planu, ale na różnych szczeblach bytowych go przekształca. W swym umyśle posiada już ukończoną kreację, lecz na niższych poziomach bytu wciąż ją kształtuje jako niedokończoną. Jako obserwator, który nie jest podmiotem czasu, widzi w bezczasowości całą ewolucję świata, ogarnia ją jedną myślą jako widzący i słyszący wszystko[33]. Natomiast ludzie jako wewnętrzni obserwatorzy i podmioty czasowości na różnych poziomach bytowych obserwują rozwój świata jako proces. Nie posiadają więc dostępu do informacji ze wszystkich czasów i przestrzeni, mają wgląd tylko w swoją teraźniejszość, zaledwie jeden moment, w którym są obecni. Mają odczucie, że moment ten realnie jest, gdyż go właśnie kreują i doraźnie przeżywają. Nie mogą czerpać wiedzy z innych momentów, gdyż gdyby były one od razu z góry wiadome, to nie mogliby ich twórczo kreować, a tak nie znając przebiegu dalszych dziejów, mogą tkać sieć czasoprzestrzenną tylko w swojej teraźniejszości. Oczywiście tworząc własną teraźniejszość, tworzą też inne czasy, wpływając na nie kauzalnie.

Strzałka czasu, upływanie momentów

Boecjusz podkreśla, że „cokolwiek żyje w czasie, to jako teraźniejszość z przeszłości przesuwa się w przyszłość, i nie ma nic utworzonego w czasie, co by cały rozmiar swego życia jako równoczesność mogło objąć, ale tego, co jutrzejsze, jeszcze nie obejmuje, a to, co wczorajsze, już utraciło"[34]. Jedynie Absolut ogarnia wszystkie stworzone rzeczy naraz i nie doświadcza rzeczywistości, sekwencyjnie posuwając się od przeszłości ku przyszłości. W swej świadomości nie widzi żadnego czasu ani jako przeszłego, ani przyszłego, lecz całość stworzenia jest dla Niego aktualną teraź-

[32] Boecjusz, *O pocieszeniu…*, V, 6, tłum. pol., dz. cyt., s. 145.

[33] Boecjusz, *O pocieszeniu…*, V, 2, tłum pol., dz. cyt., s. 127–128.

[34] Boecjusz, *O pocieszeniu…*, V, 6; tłum. pol., dz. cyt. s. 146; PL 63, 858–859: „Nam quidquid vivit in tempore, id praesens a praeteritis in futura procedit: nihilique est in tempore constitutum, quod totum vitae sue spatium pariter possit amplecti. Sed crastinum quidem nondum apprehendit: hesternum vero iam perdidit".

niejszością. Stwórca ma poznanie całościowe wszystkich czasowości realizujących się poprzez wszystkie istoty i elementy rzeczy. Bóg sam manifestuje się w poszczególnych stworzeniach i w ten sposób posiada całość życia przejawiającą się we wszelkich wymiarach i poziomach rzeczywistości. Byt, który jest pełnością bycia, nie polega na trwaniu w etapach czasowych, nie przechodzi przez różne fazy trwania i nie uczestniczy w relacjach następowania i poprzedzania. Istnieje we wszystkich „teraz" wszystkich stworzeń, nie przechodzi po kolei przez różne „teraz", lecz od razu całościowo je ogarnia.

W ujęciu Boecjusza kierunek strzałki czasu polega na przesuwaniu się z przeszłości przez teraźniejszość w kierunku przyszłości. Człowiek przechodzi przez różne momenty czasowe, niejako płynnie przesuwając się do przodu. Tak naprawdę przebywa tylko w jednym momencie teraźniejszym, z którego wyciąga aktualne informacje o świecie, dlatego że tylko tej doraźnej chwili realnie doświadcza. Pozostałych momentów, w których nie jest, teraz nie przeżywa. Momentów przeszłych już doświadczył, ale momentów przyszłych jeszcze nie zna. Posiada tak nikłe poznanie i słabą naturę, że nie może objąć równocześnie wszystkich momentów naraz.

Można by się tutaj głębiej zastanowić, czy istnieje strzałka czasu biegnąca od przeszłości poprzez teraźniejszość ku przyszłości. Czy też jest odwrotnie, czyli proces zjawiska przebiega od stanu potencji (możliwości), czyli przyszłości, następnie poprzez aktualizację w teraźniejszości, aby potem przepaść w przeszłość? Gdy ujmuje się czas chronologicznie, to z ludzkiego logicznego punktu widzenia zdarzenia przeszłe są wcześniejsze, a przyszłe późniejsze, czyli zdarzenia przeszłe są przyczynami przyszłych skutków. Z tej perspektywy zdarzenia przeszłe kształtują teraźniejszość, teraźniejszość zaś wpływa na przyszłość. W ten sposób jedne czasy kreują inne czasy.

Istoty ludzkie właściwie są tylko w teraźniejszości, lecz mają odczucie, że ich teraźniejszość zaraz umyka. W takim ujęciu kierunek czasu wygląda tak, że coś z przyszłości wchodzi w teraźniejszość, staje się aktualne, aby następnie przepaść w przeszłości. Ogólnie zakłada się, że zdarzenia rozgrywają się niejako procesowo i wszystko biegnie do przodu, czyli jest nakierowane ku przyszłości. Po zdarzeniach wcześniejszych następują późniejsze, w świecie, gdzie obowiązują związki kauzalne, występują relacje następowania i poprzedzania (*prius* i *posterius*).

Niemniej można by założyć, że kreacja rzeczywistości rozgrywa się w takim kierunku, że coś, co jest w potencji w przyszłości, aktualizuje się w teraźniejszości, aby następnie przepaść w przeszłości, stać się faktem dokonanym. W takim ujęciu powiększa się zasób przeszłości. Taki kierunek czasu równie dobrze może być złudzeniem poznawczym wynikającym z faktu, że człowiek nie zna swojej przyszłości, wciąż pozostaje ona przed nim otwarta. Jako że jest nieskrystalizowana (z perspektywy jego teraźniejszości), to może być kształtowana „jeszcze" w jego teraźniejszości.

Można założyć, że to, co jest stworzone w teraźniejszości, zaraz przechodzi w przeszłość, co by oznaczało, że w obecnej teraźniejszości tworzy się przeszłość.

Zazwyczaj jednak zakłada się, że to czasy przeszłe ukształtowały teraźniejszość, lecz można też przyjąć założenie, że to człowiek tu i teraz tworzy również przeszłość. Tak też można myśleć o przyszłości. Z perspektywy ludzkiej teraźniejszości przyszłość wydaje się tylko ewentualnością do zaistnienia czegoś, dlatego że pozostaje dla ludzi niewiadoma. Już w swojej teraźniejszości kreują więc oni zdarzenia, które za chwilę nastąpią. Jednak można też stwierdzić, że zdarzenia, których się oczekuje, w końcu następują w teraźniejszości, co by oznaczało, że coś, będąc „najpierw" w przyszłości, następnie zaczęło się aktualizować w teraźniejszości. W takim ujęciu trzeba by założyć, że przyszłość gdzieś istnieje i wpływa na kształt teraźniejszości, chociaż ogólnie zakłada się, że to człowiek tworzy przyszłość w swojej teraźniejszości.

Jak więc przemija czas i jak czas w ogóle upływa? Przechodząc przez różne momenty czasowe, człowiek jest przekonany, że czas upływa, chociaż tak naprawdę to przechodzi on w sposób zmienny przez różne chwile, zawsze będąc w teraźniejszości. Właściwie momenty tylko jawią się mu jako przeszłe czy przyszłe w odniesieniu do jego teraźniejszości.

W wiecznej rzeczywistości Bytu absolutnego wszystkie momenty istnieją naraz całościowo, żaden nie jest specjalnie wyróżniony, lecz pełni rolę teraźniejszości. Stwórca korzysta z informacji ze wszystkich momentów w sposób całkowity, ma aktualne poznanie wszystkich „punktów" czasoprzestrzeni, traktując je jako aktualizujące się teraźniejszości. Z perspektywy wieczności wszystkie „teraz" rozgrywają się od zawsze, wszystkie chwile są wiecznie, nieustannie trwają, nie upływają.

Posiadając niepełne poznanie rzeczywistości, ludzie mają poczucie upływania momentów, skoro nie mogą utrzymać się w nich na stałe, lecz płynnie przechodzą z momentu w moment, w sposób niezauważalny zmieniając jedną chwilę na następną, lecz czerpią dane tylko z jednego teraźniejszego momentu, którego aktualnie doświadczają, natomiast inne momenty, w których się nie realizują, traktują jako przeszłe czy przyszłe. Na jakimkolwiek etapie życia są, nigdy nie korzystają całościowo z informacji o rzeczywistości, gdyż w żadnym stanie nie utrzymują się na stałe, nie obejmują całego swojego żywota naraz, a jedynie w jakimś stopniu ujmują swój moment teraźniejszy, poza który nie umieją się przebić. Wydaje się, że zawsze są więźniami teraźniejszości a jednak wciąż w jakiś sposób wychodzą z tego momentu, przeskakują na kolejny moment czy też płynnie przez nie podróżują, od zawsze działając w ruchu. W ten niedoskonały sposób poznają rzeczywistość i doświadczają jej, przechodząc z chwili na chwilę. Ujmują ją fragmentarycznie, sekwencyjnie, element po elemencie, przy czym zdobywają dane nie całościowo, lecz z każdego momentu po kolei, w ich świadomości wszystko wydaje się rozciągnięte w czasie, chociaż tak naprawdę ich poznanie jest rozciągnięte na różne momenty czasowe. Zdobywają informacje ze świata z różnych teraźniejszości odnoszących się do własnego indywidualnego przeżycia w pewnej kolejności, nie widzą bowiem rzeczywistości wieloaspektowo, w jej istocie.

Nierozciągłość teraźniejszości, skupienie świadomości w aktualności

Według Boecjusza człowiek w tym aktualnym życiu właściwie żyje nie dłużej niż tylko „w owym ruchomym i przelotnym momencie”[35]. Istota ludzka istnieje w momencie tak krótkim, że aż nierozciągliwym. Można więc wysnuć wniosek, że skoro moment nie ma rozciągłości, to nie posiada również trwania. W takim ujęciu można by się zapytać, czy w ogóle istnieje. Z jednej strony można by założyć, że realnie istnieje, lecz z drugiej można by też uznać, że nie ma tylko trwania czasowego, natomiast sam w sobie ciągle jest, ma bytowanie wieczne.

Z perspektywy poznania ludzkiego momenty są ulotne i ruchome. W szerszym ujęciu to nie momenty przechodzą, tylko człowiek przepływa przez te momenty, przechodzi z momentu do momentu, zdobywając z nich dane w jakiejś ustalonej kolejności. Informacje te realnie przeżywa, utrwalając je w swej świadomości. Z różnych momentów zdobywa informacje w różnym czasie, ale w ten sposób, że gdy realnie te informacje przetrawia, to każdy czas, z którego czerpie dane, jest teraźniejszy. Oznacza to, że aktualnie przeżywa się prawdziwie tylko jeden moment. Oczywiście istota ludzka zdobywa wiedzę ze wszystkich chwil swojego życia i ma o nich poznanie, tyle że przeżywa je w różnych etapach czasowych. W ten sposób w swoim umyśle kreuje spójne kontinuum zdarzeń, ciąg kauzalny danych, które poprzez swoją świadomość gromadzi w swym umyśle.

Poza teraźniejszość wybić się nie można, człowiek zawsze jest w „teraz”, chociaż przechodzi przez różne „teraz”, to dla jego przeżywania zawsze jest to aktualność. Nie przebywa we wszystkich „teraz” jednocześnie, lecz tylko momentalnie jest w jednej teraźniejszości, pozostałe są dla niego nieznane. Informacje ze świata zbiera właściwie tylko z chwili, w której aktualnie się znajduje, i tak tka rzeczywistość, przechodząc z jednego teraz do innego teraz. Przechodzi przez momenty czasowe sekwencyjnie, tak by zachować związek przyczynowo-skutkowy. Nie zna całego swojego życia ani w całości w nim nie uczestniczy. Co prawda, momenty, które określa jako przeszłe, były mu kiedyś dostępne, ale teraz już nie czerpie z nich bezpośrednich informacji. Natomiast z momentów, które określa jako przyszłe, nie ma w ogóle żadnych informacji. Nie jest w całej rzeczywistości jednocześnie, znajduje się tylko w drobnym fragmencie rzeczywistości.

Można też założyć, że istnieje tylko teraźniejszość i wszystko się w niej skupia, zarówno pamięć przeszłości, jak i wyobrażenie przyszłości. Jakkolwiek przyjąć, zawsze bezpośrednie dane o świecie czerpie się z teraźniejszości, w której aktualnie się tkwi, gdyż świadomość ludzka zawsze jest w „teraz”. Swoją wiedzą obejmuje się tylko obecne teraz, natomiast inne chwile nie są dla człowieka prawdziwie realne. Tego obecnego momentu jednak nigdy na powrót nie będzie on jeszcze raz przeżywać, ponieważ w każdej chwili swego życia jest tylko raz i powtórek żadnych nie będzie.

[35] Boecjusz, *O pocieszeniu…*, V, 6, tłum. pol. dz. cyt. s. 146; PL 63, 859: „In hodierna quoque vita non amplius vivitis, quam in illo mobili transitorioque momento”.

Tak naprawdę swoją świadomość istota ludzka posiada tylko w jednej chwili tak krótko, że można odnieść wrażenie, że nie ma jej w tym momencie. Z jednej strony jest ona w momentach, a zarazem nie ma jej. Jeśli znajduje się w „teraz”, które nie ma rozciągłości, to wynikałoby z tego, że tej rozpiętości nie może ona posiadać. Właściwie można dojść do wniosku, że świadomość nie ma rozpiętości, jest czystym istnieniem i sposobem przeżywania bytu. Nierozciągła odwieczna świadomość jest więc w nierozciągłym odwiecznym momencie. Świadomość ma jednak poczucie upływu czasu, właśnie dlatego że jest mało pojemna i gromadzi informacje tylko z wąskiego zakresu rzeczywistości, czyli z teraźniejszości. Świadomość zamknięta jest w czymś, co trudno nawet określić jako „jeden” moment. Nie sposób nawet określić, czy on właściwie istnieje.

Nierozciągliwe momenty nie są „czasowe”, lecz wieczne i trwają w Bogu od zawsze w Jego świadomości, a jedynie przez człowieka są przeżywane na sposób czasowy, w oddziaływaniu. Wszystkie razem tworzą swoiste kontinuum, a ponieważ nie ujmuje go całościowo, dlatego dzieli on sobie rzeczywistość na „drobniejsze” okresy, dni, godziny, minuty czy też chwile. I tu jest kres podziału czasu, granica ludzkiego poznania. Człowiek zaledwie dotyka rzeczywistości, zbiera dane fragmentarycznie i subiektywnie przez niego przetwarzane. Żyje „niedługo”, gdyż tylko w aktualności, która dla niego zarazem jest i jej nie ma.

Tylko i wyłącznie Byt absolutny ma doskonałe poznanie rzeczywistości ze wszystkich chwil naraz, sam umieszcza się w momentach, jak też je razem obejmuje w pełni. Na macierzystym poziomie bytu najwyższa świadomość ma wiedzę o każdej czasowości. Ponieważ żaden moment nie ma trwania, czyli jest niejako bezczasowy, to świadomość Absolutu jest zarazem w bezczasie, gdyż zawiera się w każdym bezczasowym momencie. Boska świadomość zawiera się wszędzie, lecz jako niższe świadomości stworzenia nie poznają jej całościowo. Świadomość Boga całościowo organizuje wszystkie chwile i zestraja spójnie ze sobą w jedną rzeczywistość.

Z perspektywy ludzkiej momenty łączą się przez relację następowania i poprzedzania, lecz wszystkie razem tworzą funkcjonalną sieć wymiaru czasoprzestrzennego. Dysponując niewystarczającymi władzami poznawczymi, człowiek poznaje świat w zmienności i ruchu. Jest w jednym momencie, a potem znów w innym momencie i znów na nowo zradza się w innej chwili, i wciąż zaczyna żyć niejako od nowa, ale jakby tylko chwilę, gdyż w kolejnej chwili nie jest już tym samym, kim był wcześniej. W każdej aktualności wciąż się transformuje, rodzi od nowa, a zarazem umiera. Manifestując się w czasie, żyje jakby w nieczasowym trwaniu, w ciągłym kreowaniu siebie, które z konieczności musi zachodzić w zmienności i przemijaniu. To, co na chwilę ma w określonej aktualności, natychmiast traci, zyskując coś następnego, lecz nie utrzymuje tego na stałe, czyli nie ma w trwałym posiadaniu. Posiadaczem w pełni wszystkiego jest sam Bóg, który trwale całościowo naraz wszystko ma w sobie.

Wieczność w ujęciu Tomasza z Akwinu

Bóg jako nieskończoność aktualna

Wedle koncepcji Tomasza z Akwinu (1225–1274), jednego z najwybitniejszych myślicieli pełni średniowiecza[36], wyrażonej w jego najgenialniejszym dziele, *Summie teologicznej*[37], Boga niewłaściwie nazywa się „wiecznym", należałoby zaś uznać, że Byt absolutny sam w sobie jest wiecznością[38]. Wieczność nie daje się ująć w kategoriach trwania, nawet jeśli trwanie to miałoby być nieskończone i nieograniczone. Człowiek natomiast ujmuje Boga przez pryzmat czasowości, nadając mu właściwość nieskończonego trwania, chociaż jest to kategoria temporalna.

Wieczność to posiadanie całego życia ze wszystkimi przejawami jego aktywności. Nie ma w niej żadnej potencjalności, czyli możliwości działania, lecz wieczność to zawsze realizująca się aktualność, pełnia aktywności Absolutu, bezwzględna niezmienność aktu istnienia. Wieczność jest istnieniem całym naraz (*tota simul existens*), wszechogarniającym, „natychmiastowym" poznaniem rzeczywistości i ogarnianiem istoty rzeczy. Wieczność nie ujmuje rzeczywistości w kategoriach przyczynowo-skutkowych i relacjach sekwencyjnego następowania po sobie zjawisk, lecz jest to zawsze istniejąca aktualna teraźniejszość. Oczywiście inna jest teraźniejszość temporalna zmiennych istot żyjących w czasie, a inna jest teraźniejszość niezmiennego Bytu absolutnego[39]. Teraźniejszość, w której aktualnie jest istota ludzka, zaraz przeminie i pojawi się kolejna teraźniejszość. Natomiast teraźniejszość wieczności jest zawsze pozaczasowa i nie przemija, lecz obejmuje wszystkie teraźniejszości wszystkich czasów.

[36] O życiu i twórczości Tomasza z Akwinu: zob. P. Boehner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 489–529; J. Borgosz, *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1962; G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Warszawa 1999; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2, *Od Augustyna do Szkota*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2000, s. 351–495; R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Kęty 1999, s. 196–216; A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, tłum. R. Piotrowski, Warszawa 1999; J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*, tłum. Z. Włodkowa, Warszawa 1966; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2000, s. 643–703; J. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. C. Wesołowski, Poznań 1985.

[37] Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, opr. F. Bednarski, t. 1–2, Kraków 1997; M.D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2001; E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960.

[38] *Summa theologiae* [dalej: Sth] I, q. 10, a. 2, ad 3 (*Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani*, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 4–12, Roma 1888–1906; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1, opr. P. Bełch, Londyn 1975).

[39] Sth I, q. 10, a. 4, ad 2.

Według Akwinaty czas zaczął istnieć z chwilą zaistnienia świata, co zapoczątkowało ruch materii[40]. Czas jest nierozerwalnie związany z ruchem, zarówno czas jest miarą ruchu, jak i ruch jest miarą czasu. Czas to następujące po sobie zmiany bytów przygodnych, które polegają na relacji poprzedzania i następowania po sobie rzeczy. Konsekwencją powstania bytu stworzonego jest zapoczątkowanie porządku czasowego. Gdy istota temporalna się aktualizuje, rozpoczyna się czas powstania tego bytu. Aktualizacja, czyli wejście w byt, to nabycie cech zmienności, wkroczenie w jakiś porządek zmian następujących w czasoprzestrzeni. Byt przygodny (czyli nie konieczny) wciąż modyfikuje swoje istnienie i na tym właśnie polega czasowość. Natomiast Bóg jest bytem koniecznym dla zaistnienia wszystkich stworzeń[41] i nie modyfikuje swojej istoty.

Akwinata zastanawia się, czy możliwe jest istnienie równoczesne nieskończonej liczby rzeczy (nieskończoność aktualna), czy też istnienie nieskończonej liczby rzeczy, ale w sposób sukcesywny, jako dodawanie rzeczy do już istniejącego skończonego zbioru (nieskończoność potencjalna). Początkowo Tomasz z Akwinu uznał, że możliwe jest istnienie tylko nieskończoności potencjalnej[42]. Później jednak stwierdził, że nieskończoność aktualna istnieje.

Przecież Bóg z perspektywy wieczności wszystkie zdarzenia ogarnia jako rozgrywające się naraz. Natomiast człowiek ze swojej niepełnej perspektywy poznania rzeczywistości sądzi, że istnieje tylko obiekty mu współczasowe, a inne obiekty z innych czasów nie istnieją. Znajduje się bowiem w jednym stanie, który jest jego stanem aktualnym. Ponieważ ze swojej perspektywy nie ma informacji o zdarzeniach, które dla niego jeszcze nie nastąpiły, stąd też uznaje, że są one w stanie potencjalnym.

Natomiast obserwator spoza czasu ogarnia swym poznaniem całą nieskończoność i nie musi wciąż dokładać poszczególnych rzeczy do skończonego zbioru. Na poziomie wieczności wszystkie zdarzenia są jakby równoczesne, a w wymiarze czasoprzestrzennym wydają się następować sekwencyjnie. Wszystko w Bogu jest aktualne i nic nie pozostaje w stanie potencji, natomiast w ludzkiej świadomości zdarzenia, jakich się oczekuje, znajdują się w stanie możliwości.

Świadomość Boga jest nieskończona, więc tworzy nieskończoność, w której wszystko jest aktualne. W rzeczywistości pozaczasowej nie ma trwania procesowego, sekwencyjność odczuwana jest w rzeczywistości temporalnej. Nieskończoność jest odwiecznie czymś aktualnym. Bóg nie musi wciąż dodawać nowych bytów do siebie, by tworzyć ciąg nieskończony. Z ujęcia wieczności stwarza On zawsze jednym bezczasowym aktem ogarniającym wszystko. Pełnia wieczności jest nieskończona, a zarazem aktualna, wciąż realizująca się, a zarazem istniejąca jako całość, chociaż od zawsze kreowana.

[40] Sth I, q. 46, a. 3, ad 1.

[41] Por. P. Brown, *St. Thomas' Doctrine of Necessary Being*, w: *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, ed. by A. Kenny A., London 1970.

[42] Sth I, q. 7, a. 4.

Według Tomasza z Akwinu wieczność jest tożsama z Bytem absolutnym[43]. Absolut bowiem to optymalne jestestwo ogarniające wszystkie wymiary, w tym czas. Byt absolutny jako wieczność jest doskonałym istnieniem absolutnym.

Akwinata zastanawia się nad tym, czy wszechświat jest skończony, czy nieskończony, w komentarzu do dzieła Arystotelesa *De caelo*. Jeśli wszechświat ujmuje się jako całość, wówczas można go uznać za doskonały i nieskończony[44]. Jeśli założyć, że tworzywo wszechświata jest nieskończone, oznaczałoby to, że rzeczy wiecznie zradzają się z nieskończonej zasady. Natomiast gdyby istniała tylko ograniczona liczba elementów rzeczywistości, oznaczałoby to, że wciąż tylko te same pierwiastki łączą się i rozdzielają[45].

Wieczność świata

Tomasz z Akwinu rozważał założenie o wieczności świata w dziele o tym samym tytule[46]. Według niego nic poza Bogiem nie może istnieć zawsze jako przez Niego nie stworzone[47]. Wszystko bowiem, co istnieje, może istnieć tylko dlatego, że jest przyczynowane przez byt posiadający istnienie w najwyższym stopniu[48]. Jednak uzasadnione jest również twierdzenie, że istnieje coś, co jest zawsze, ale jako uprzyczynowane przez Byt Najwyższy. Przecież Bóg, posiadając nieskończoną potęgę, może uczynić coś, co było zawsze[49], innymi słowy, sprawić coś, co jest odwieczne[50].

Można paradoksalnie przyjąć, że Bóg jest w stanie sprawić, by przeszłość przestała być przeszłością[51]. Oznacza to, że Bóg może odwrócić bieg dziejów i to, co dla

[43] Sth I, q. 10, a. 2, ad 3.

[44] Por. Tomasz z Akwinu, *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. III, Roma 1886, lib. 1, l. 9, n. 1: „quia, ut dicitur in III Physic., quidam rationem perfecti attribuerunt infinito".

[45] Tomasz z Akwinu, *In libros Aristotelis De caelo…*, lib. 1, l. 9, n. 3: „componitur enim substantia corporis mixti ex corporibus simplicibus".

[46] Por. Tomasz z Akwinu św., *O wieczności świata. Teksty i studia*, opr. A. Pokulniewicz, Warszawa 2003; A. Pokulniewicz, *Problem wieczności świata w filozofii starożytnej i średniowiecznej na tle poglądów św. Tomasza z Akwinu w świetle ujęć M. Gierensa, É. Gilsona i J. Gredta*, „Edukacja Filozoficzna" 32 (2001), s. 309–320; A. Pokulniewicz, *Problem wieczności świata w traktacie „De aeternitate mundi" św. Tomasza z Akwinu*, „Edukacja Filozoficzna" 24 (1997), s. 351–358.

[47] Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata. De aeternitate mundi*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. i oprac. J. Salij, Warszawa 2002, s. 277; św. Tomasz z Akwinu, *De aeternitate mundi*, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 43, Roma 1976.

[48] Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata*, tłum. J. Salij, dz. cyt., s. 277. Zob. M. Jaworski, *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu*, Lublin 1958.

[49] Tomasz z Akwinu, *O wieczności…*, dz. cyt., s. 277.

[50] Tomasz z Akwinu, *O wieczności…*, dz. cyt., s. 278.

[51] Tomasz z Akwinu, *O wieczności…*, dz. cyt., s. 278.

człowieka jest zamknięte, skrystalizowane, dla Boga jest wciąż otwarte, gdyż to On od zawsze kształtuje każdy czas.

Akwinata uzasadnia możliwość istnienia czegoś stworzonego przez Boga, co by zarazem było zawsze. Moc Boga przecież jest nieograniczona, dlatego stwarza On od zawsze. Teolog podaje też argumenty uzasadniające to, że bycie stworzonym przez Boga w zakresie swojej substancji nie wyklucza nieposiadania początku trwania[52]. Teolog odpiera tutaj argumenty tych, którzy zakładają, że przyczyna działająca musi wyprzedzać trwaniem swój skutek i że niebyt musi wyprzedzać trwaniem byt, Bóg bowiem stwarza niejako „z niczego".

Według Akwinaty nie ma konieczności, by przyczyna działająca, czyli Byt absolutny, wyprzedzała w trwaniu swój skutek. Taka sytuacja występuje wtedy, gdy sama Najwyższa Przyczyna tak zadecyduje. Wówczas taka przyczyna sprawia swój skutek natychmiastowo i nie musi trwać przed swoim skutkiem[53]. Bóg zaś to przyczyna sprawiająca skutek nie poprzez zmianę, lecz natychmiast, dlatego nie wyprzedza On w trwaniu czasowym swego skutku.

Wniosek z tego taki, że Byt Najwyższy zaprzyczynowuje w sobie świat od zawsze i nie istnieje taki czas, w którym Stwórca by nie stwarzał, gdyż wówczas nie byłby prawdziwym kreatorem. Przyczyna Najwyższa kreująca świat jest od zawsze w wykreowanym świecie. Można powiedzieć, że świat tworzy się zawsze mocą i odwieczną wolą Boga, która jest niezmienna. Wola Boga nie zaczyna kreować w jakimś momencie, lecz akt stwarzania jest odwieczny.

Można przecież uznać, że w tej samej chwili, w której pojawia się istnienie rzeczy, nastaje też początek jej działania. W takim natychmiastowym działaniu jego początek i koniec są równoczesne[54]. Wówczas gdy pojawia się czynnik sprawiający, natychmiast też pojawia się skutek[55]. Natomiast w wymiarze czasoprzestrzennym przyczyny sprawiają swoje skutki poprzez zmianę. W takim wypadku początek zmiany musi wyprzedzać jej koniec. W uwarunkowanym świecie zjawiska dokonują się poprzez zmianę, dlatego też poznanie ludzkie nie może pojąć, że działająca przyczyna nie wyprzedza w trwaniu swojego skutku[56]. Natomiast Bóg jest przyczyną działającą przez wolę, która nie musi wyprzedzać trwaniem swego skutku[57].

Stwórca jako ten, który tworzy całą substancję, może sprawić zarazem, że to, co jest przez Niego uprzyczynowane, istnieje w każdym momencie Jego istnienia[58]. Jeśli zaś jakaś przyczyna nie może w jakimś momencie sprawić natychmiast swego skutku, oznacza to, że nie jest pełnią[59]. Oznacza to, że nie jest to przyczyna doskona-

[52] Tomasz z Akwinu, *O wieczności…*, dz. cyt., s. 279.

[53] Tomasz z Akwinu, *O wieczności…*, dz. cyt., s. 279.

[54] Tomasz z Akwinu, *O wieczności…*, dz. cyt., s. 279.

[55] Tomasz z Akwinu, *O wieczności…*, dz. cyt., s. 280.

[56] Tomasz z Akwinu, *O wieczności…*, dz. cyt., s. 280.

[57] Tomasz z Akwinu, *O wieczności…*, dz. cyt., s. 280.

[58] Tomasz z Akwinu, *O wieczności…*, dz. cyt., s. 280.

[59] Tomasz z Akwinu, *O wieczności…*, dz. cyt., s. 280.

ła. Po tym można poznać w pełni doskonałą przyczynę, że jest ona równoczesna ze swym skutkiem[60]. Bóg, będąc pełnią, stwarza w sposób doskonały swoje dzieło od zawsze. Całość stworzenia istnieje zawsze wtedy, kiedy i sam Bóg ma istnienie. Dlatego Akwinata uzasadnia, że nie jest konieczne, aby Bóg wyprzedzał swoje dzieło w czasowym trwaniu[61]. Ponieważ wszystkie stworzone rzeczy odwiecznie pochodzą od Boga, mogą przecież być też przez Niego uprzyczynowane zawsze[62]. Sprawca, który w tym wypadku jest absolutną przyczyną, nie wyprzedza w czasowym trwaniu tego, co stwarza.

Na tej samej zasadzie można uzasadniać, że stworzenie jako istniejące zawsze nie jest poprzedzone niebytem. Gdy mówi się, że Najwyższa Istota stwarza wszystko „z niczego", znaczy to, że nie było czegoś, z czego wszystko zostało uczynione[63]. Nie można twierdzić, że to, co istnieje, było najpierw „niczym", aby potem musiało zaistnieć jako coś. W porządku natury rzeczywiście pierwsza jest nicość niż byt. W ten sposób podkreśla się, że stworzenie same w sobie jest niczym ze swej natury, czyli niejako jest ono dla siebie wcześniej niczym niż bytem[64]. Oczywiście nie chodzi tutaj o jakąś kolejność w trwaniu, że stworzenie jest najpierw niczym, a potem bytem. Nie należy przyjmować, że stworzenie w jakimś swoim czasie było niczym. Należy jednak uznać, że gdyby stworzenie zostało pozostawione same sobie, to jego natura bez źródła bytu stanowiłaby nicość[65].

Można więc uznać, że stworzenie zostało uczynione przez Boga, ale też że nie było momentu, kiedy by stworzenie nie zaistniało[66]. Zarówno Stwórca, jak i stworzony świat istnieją zawsze, chociaż stworzenie jest zależne od Boga. Świat może mieć początek nie w czasie, ale w porządku stworzenia, czyli w jakiś sposób tworzony jest zawsze[67]. Stworzenie, które z niebytu jest wyprowadzone do istnienia, nie ma zdolności, by być współwiecznym Bogu, który istnieje zawsze, bez początku[68].

Akwinata w pewnym stopniu nawiązuje do koncepcji Augustyna z Hippony, według którego stworzenie świata nie dokonało się poza czasem, lecz wraz z czasem. Nie istnieje bowiem coś „przed" stworzeniem ani „po" zaistnieniu stworzenia[69]. Nie ma nieskończonego istnienia czasu przed stworzeniem świata[70]. Początek istnienia świata jest równoznaczny z początkiem czasu[71].

To, że świat jest odwieczny, to wcale nie znaczy. że jest zrównany w istnieniu z Bogiem[72]. Tylko Bóg wystarcza sam sobie w swoim istnieniu i obejmuje całość bytu jako wieczność. Świat, nawet jako całość stworzenia, nie jest współwieczny Bogu, gdyż nie obejmuje całości życia tak jak Bóg, nie jest życiem samym w sobie, lecz posiada życie nadane przez Stwórcę. Wobec tego nic nie może być współwieczne Bogu, który tylko sam jeden jest niezmienny[73].

Zakończenie

Zagadnieniem czasowości i wieczności zajmuje się wiele nauk, takich jak filozofia, psychologia, teologia czy fizyka. W niniejszym artykule problem ten ukazano przez pryzmat myśli dwóch myślicieli: Boecjusza i Tomasza z Akwinu, którzy utożsamili wieczność z samym Bogiem. Akwinata rozwinął dodatkowo temat wieczności, omawiając ją w kontekście nieskończoności. W ujęciu ludzkim nieskończoność może jawić się jako mnogość bytów, która jest nieograniczona. Jednak tak naprawdę błędnie ujmuje się wieczność jako nieskończone trwanie od minus nieskończoności do plus nieskończoności zamiast uznać, że jest to jednoczesna doskonałość dzieła stwórczego Bytu absolutnego. Pełnia doskonałości wyraża się bowiem w nieskończoności nie mającej ograniczeń.

Analizy wieczności nie można odrywać od aspektu przemijania czasu, o czym pisał Boecjusz. Filozof ten podkreślał, że człowiek zawsze żyje w teraźniejszości, czyli w momencie przemijającym. A ponieważ nie ma on rozciągłości, czyli trwałości, daje mu to poczucie przepływu chwil. Z punktu widzenia istot zamkniętych w ciągu przyczynowo-skutkowym czas wydaje się „rosnąć" w sposób nieprzerwany jako skierowany ku przyszłości. W rzeczywistości jednak to świadomość zwraca się ku czemuś, czego się oczekuje.

Jednak prawdziwe poznawanie świata jest związane z chwilą teraźniejszą, gdzie zdobywa się aktualne informacje, nie doświadcza się bowiem wszystkich momentów naraz i nie ma się pełni wiedzy o całej rzeczywistości. Człowiek poznaje rzeczywistość fragmentarycznie, przechodząc przez poszczególne chwile, stąd ma poczucie upływu czasu, chociaż sam płynnie podróżuje przez rzeczywistość. Znajduje się w fazie stawania się i realizowania w przeciwieństwie do Boga, który jest w pełni zrealizowany, jak też od zawsze aktualizujący się.

Wieczność zaś to wiedza o wszystkich chwilach czasowych, czyli niejako „punktach" czasoprzestrzeni. Wszechwiedza Boga to nieskończona pełnia, zara-

[60] Tomasz z Akwinu, *O wieczności*..., dz. cyt., s. 280; por. Arystoteles, *Metafizyka* V, 3 1014 a, oprac. M. Krąpiec, A. Maryniarczyk, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1996, s. 121–122.
[61] Tomasz z Akwinu, *O wieczności*..., dz. cyt., s. 280.
[62] Tomasz z Akwinu, *O wieczności*..., dz. cyt., s. 281.
[63] Tomasz z Akwinu, *O wieczności*..., dz. cyt., s. 281.
[64] Tomasz z Akwinu, *O wieczności*..., dz. cyt., s. 281.
[65] Tomasz z Akwinu, *O wieczności*..., dz. cyt., s. 282.
[66] Tomasz z Akwinu, *O wieczności*..., dz. cyt., s. 282.
[67] Tomasz z Akwinu powołuje się tutaj na słowa św. Augustyna z dzieła *Państwo Boże* (PL 41, 319; *Państwo Boże*, t. 2, Warszawa 1977, s. 9.
[68] Tomasz z Akwinu odwołuje się tu do twierdzenia Jana Damasceńskiego; por. św. Jan Damasceński, *Wykład wiar prawdziwej*, Warszawa 1969, s. 36.
[69] Św. Augustyn, *O państwie Bożym*..., 11, 4, dz. cyt., s. 10–12.
[70] Św. Augustyn, *O państwie Bożym*..., 11, 5, dz. cyt., s. 13.
[71] Św. Augustyn, *O państwie Bożym*..., 11, 6, dz. cyt., s. 15.
[72] Tomasz z Akwinu, *O wieczności*..., dz. cyt., s. 284.
[73] Tomasz z Akwinu, *O wieczności*..., dz. cyt., s. 284.

zem odwiecznie dopełniająca się. Stwórca nie jest podmiotem czasu, nie spostrzega momentów czasu jako następujących po sobie, lecz jako wszystkie będące naraz. Wszystkie informacje ze świata zawarte są w jednym akcie poznania Bytu absolutnego. Na podstawowym fundamentalnym poziomie rzeczywistości wszystkie momenty istnieją naraz i we wszystkich zawiera się sam Bóg, który wszystko ogarnia w jednej bezczasowej chwili.

W swojej percepcji człowiek ma przeświadczenie, że czas biegnie do przodu, co jest iluzją wynikającą z jego sposobu poznawania rzeczywistości, jako że ciągle przechodzi on przez momenty, wkraczając w chwile nieznane. To jest sposób czerpania informacji ze świata i jego doświadczania polegający na tym, że istota ludzka jest tylko w jednym momencie. Bóg zaś jest aktualny we wszystkich czasach naraz, chociaż swą istotą pozostaje pozaczasowy. Człowiek tylko teraźniejszy moment uznaje za realny, natomiast inne momenty pamięta jako przeszłe lub też oczekuje ich jako przyszłe. Ponieważ nie utrzymuje się w żadnym momencie na stałe, sądzi więc, że rzeczywistość jest ulotna, chociaż to on przez swoją zmienność tka strukturę rzeczywistości. Z perspektywy obserwatora bezczasowego cała rzeczywistość jest zapisana jako realizująca się i zrealizowana, z perspektywy zaś uczestnika czasowości każdy moment kreuje się w jego „teraz". Zawsze przebywa on w aktualnym momencie, w którym jest tylko raz i realnie doświadczane informacje zdobywa tylko w momencie, w którym aktualnie jest. Sądzi, że czas upływa linearnie zgodnie z jednokierunkową strzałką czasu, gdyż jego świadomość jest skierowana niejako do przodu. Kreuje ogląd świata na podstawie chwili teraźniejszej. Chociaż doświadcza tylko jednej chwili, ma jednak poczucie rozciągłości czasowej, pamiętając przeżytą chwilę i oczekując przyszłej.

Z perspektywy człowieka czas wydaje się otwarty i biegnie do przodu, przed nim zaś otwierają się różne możliwości. Ujmuje on rzeczywistość rozciągniętą w różnych czasowościach i wszystko dla niego rozgrywa się w ciągu dziejów. Bóg zaś ogarnia całą rzeczywistość całościowo, blokowo, doskonale znając jej zmienność. Bóg stwarza czasoprzestrzeń przez swoje doskonałe poznanie. Poznawanie jest równoznaczne z kreacją.

Stworzenie zawsze jest podmiotem zmian, czyli bytem uwarunkowanym, i nie może wyjść poza zmianę, ponieważ zmienność jest jego cechą charakterystyczną. Czas istnieje dlatego, że składa się z etapów *prius* i *posterius*. Odczuwanie relacji poprzedzania i następowania jest czasowym doświadczaniem rzeczywistości. Czas nie posiada samoistnego istnienia, lecz jego „byt" jest nierozerwalnie związany z ruchem materii. Gdyby nie było stworzeń i poruszających się elementów materii, to nie byłoby ruchu, czyli czasu. Czas jest więc wypadkową relacji zachodzących między stworzeniami.

Bóg zaś wchodzi w stwarzaną przez siebie rzeczywistość w sposób nieskończony, to znaczy kontempluje samego siebie, obserwuje wszystko, co kreuje we własnym umyśle. W ten sposób wieczność jest w każdym momencie czasu. Istota ludzka

zaś, będąc zawsze w swojej aktualnej teraźniejszości, od zawsze jest w wieczności i nigdy z niej nie wychodzi.

Czas i wieczność wydają się przeciwstawne sobie, a jednak są to dwa różne sposoby poznawania jednej i tej samej rzeczywistości. Istoty uwarunkowane poznają w relacjach i zmienności, co jest poznaniem czasowym. Natomiast Byt absolutny poznaje w sposób całościowy i doskonały, co oznacza że jest wiecznością.

Wieczność jest stanem posiadania wszystkiego, całego życia naraz, a nie tylko stanem trwania. O czasie można powiedzieć, że trwa i płynie. Natomiast wieczności nie powinno się wyobrażać sobie jako trwanie od minus nieskończoności (przeszłości) do plus nieskończoności (przyszłości). W wieczności nie można ustalić żadnego kierunku upływania. Trwanie zaś to przechodzenie przez różne momenty czasu w pewnej sekwencji. Każde stworzenie przebywa w jednym teraźniejszym momencie, by zaraz automatycznie wejść w kolejny moment. Tymczasem Byt absolutny nie przechodzi w jakimś ciągu przez momenty, lecz w każdym momencie jest cały naraz. I stan ten utrzymuje, będąc zawsze i wszędzie. Istoty stworzone nieustannie zmieniają swój stan, przechodząc z chwili do chwili, nie przeżywają całego życia naraz. Bóg zaś skupia pełnię życia w swej wieczności. Stworzenia realnie tkwią w teraźniejszości, zaraz jednak z tego „teraz" wychodzą do innego „teraz". Stworzenie istnieje dlatego, że jest bytem płynącym, nie utrzymuje się w żadnym stanie, jest w jakiejś aktualności, po to, by zaraz w niej nie być. Dla niego rzeczywistość jest nieuchwytna i żaden moment nie ma trwałości. Realnie może być tylko w jednej teraźniejszości tylko raz. Bóg zaś jest we wszystkich teraźniejszościach wszystkich istot naraz, posiadając wieloaspektową informację ze wszystkich wymiarów. Zmienność przysługuje bytom przygodnym, które są podmiotem zmian, ale wszelkie ich oddziaływania Bóg doskonale zna.

Z perspektywy człowieka czas to nieskończoność potencjalna polegająca na ciągłym dodawaniu rzeczy i zjawisk do teraźniejszości obecnej. Sądzi on, że czas w sposób liniowy wzrasta, i nie ma pojęcia o istnieniu nieskończoności aktualnej obejmującej całość rzeczywistości bez żadnego dodawania. Nie umie sobie wyobrazić, że nieskończoność może być pełna. A zarazem pełnia ta odwiecznie się dopełnia.

Umysł ludzki odróżnia wieczność od czasowości. A być może istnieje tylko niezmienna wieczność, która jest poznawana w sposób zmienny, czyli czasowy. Człowiek poznaje wieczność etapowo i to jest właśnie doświadczeniem czasowym. Natomiast w wieczności wszystko istnieje od zawsze. Wieczność bowiem ogarnia nie tylko wszystkie rzeczywistości bytowe, ale jest zarazem ich częścią.

Dla Tomasza z Akwinu „bycie" nie jest równoznacznie z istnieniem w czasie. Bóg to istnienie w najwyższym stopniu i niekoniecznie musi istnieć na sposób czasowy, chociaż przejawia się w rzeczywistości temporalnej. W umyśle Stwórcy wszystkie stworzenia i ich oddziaływania istnieją od zawsze (preegzystencja), „zanim" każda poszczególna rzecz uaktualni się w czasie. Bóg zarazem jest czasowy i bezczasowy, gdyż żyje w bezczasowych momentach niemających rozciągłości i posiada wiedzę o wszystkich czasowościach, dlatego że wnika w nie. Świadomość

Bytu Najwyższego wchodzi w uwarunkowaną rzeczywistość i zna doskonale związki przyczynowo-skutkowe, kontroluje czas, będąc poza czasem. Byt Najwyższy dobrowolnie wchodzi w świat temporalny, czyli w relacje między stworzeniami, jest bytem optymalnym, więc przybiera wszystkie tryby istnienia. Stwórca w kreacji posługuje się czasem, aby stworzyć różnorodność rzeczy, nadaje światu cechę zmienności, dzięki której możliwy jest rozwój. Bóg chce działać w stworzonej przez siebie rzeczywistości w sposób omnipotentny i nieskończony, w swej istocie pozostaje niezmienny, lecz objawia się w zmiennym świecie, gdzie realizuje swój precyzyjny koncept jako nieskończoność cała aktualna – doskonałe jestestwo.

Bibliografia

Źródła drukowane

Arystoteles, *Metafizyka,* oprac. M. Krąpiec, A. Maryniarczyk, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1996

Augustyn św., *O państwie Bożym*. *Przeciw poganom ksiąg XXII*, tłum. i oprac. W. Kornatowski, Warszawa 1977.

Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2007.

Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. W. Olszewski, oprac. L. Joachimowicz, Warszawa 1962.

Boethius, *The Theological Tractates: The Consolation on Philosophy*, ed. by H.F. Stewart, transl. H.F. Stewart, E.K. Rand, Cambridge–London 1962.

Boetius, *De consolatione Philosophiae libri quinque*, Patrologia Latina 63, accurante J. P. Migne, Paris 1847.

Jan Damasceński, *Wykład wiar prawdziwej*, Warszawa 1969.

Sancti Aurelii Augustini, *De civitate Dei*, Patrologia Latina 41, accurante J. P. Migne, Paris 1864.

Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 4–12, Roma 1888–1906.

Tomasz z Akwinu *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. III, Roma 1886.

Tomasz z Akwinu, *De aeternitate mundi*, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 43, Roma 1976, s. 49-89.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1, opr. P. Bełch, Londyn 1975.

Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata*. *De aeternitate mundi*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. i oprac. J. Salij, Warszawa 2002.

Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata. Teksty i studia*, opr. A. Pokulniewicz, Warszawa 2003.

Opracowania

A Concordance of Boethius: The Five Theological Tractates and the Consolation of Philosophy, comp. by L. Cooper, Cambridge 1928.

Baumgartner H.M., *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 1996.

Boehner P., Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962.

Borgosz J., *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1962.

Brown P., *St. Thomas' Doctrine of Necessary Being*, w: *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, ed. by A. Kenny A., London 1970.

Chenu M.D., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2001.

Chesterton G.K., *Święty Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Warszawa 1999.

Copleston F., *Historia filozofii*, t. 2, *Od Augustyna do Szkota*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2000.

Craig W.L., *Time and Eternity. Exploring God's Relationship to Time*, Wheaton 2001.

DeWeese G.J., *God and the Nature of Time*, London–New York 2004.

Gilson E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960.

Gołosz J., *Presentism and the Notion of Existence*, „Axiomathes" (2018), no. 28 (4), s. 395–417.

Gołosz J., *Upływ czasu i ontologia*, Kraków 2011.

Grzybek H., Węgrzynowicz L., *Subiektywne doświadczanie czasu i jego wpływ na kształtowanie przeżyć*, „Gestalt" (1998), nr 2 (32), s. 31–35.

Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.

Heinzmann R., *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Kęty 1999.

Jaworski M., *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu*, Lublin 1958.

Kenny A., *Tomasz z Akwinu*, tłum. R. Piotrowski, Warszawa 1999.

Leftow B., *Time and Eternity*, Ithaca 1991.

Padgett A.G., *God, Time and the Nature of Time*, Eugene 2000.

Pieper J., *Tomasz z Akwinu*, tłum. Z. Włodkowa, Warszawa 1966.

Pokulniewicz A., *Problem wieczności świata w filozofii starożytnej i średniowiecznej na tle poglądów św. Tomasza z Akwinu w świetle ujęć M. Gierensa, É. Gilsona i J. Gredta*, „Edukacja Filozoficzna" 32 (2001), s. 309–320.

Pokulniewicz A., *Problem wieczności świata w traktacie „De aeternitate mundi" św. Tomasza z Akwinu*, „Edukacja Filozoficzna" 24 (1997), s. 351–358.

Safranski R., *Czas. Co czyni z nami i co my czynimy z niego*, tłum. B. Baran, Warszawa 2017.

Salamucha J., *Czas, przestrzeń i wieczność*, w: J. Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J.J. Jadacki, K. Świętorzecka, Lublin 1997, s. 83–88.

Swieżawski S., *Boethius ostatni Rzymianin*, Lwów 1935.

Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2000.

Tomasz z Akwinu św., *Suma teologiczna w skrócie*, opr. F. Bednarski, t. 1–2, Kraków 1997.

Weisheipl J., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. C. Wesołowski, Poznań 1985.

Yates J., *The Timelessness of God*, Lanham 1990.

Abstrakt

Wieczność jako pełnia życia i nieskończoność aktualna w kontekście doświadczenia czasu w ujęciu Boecjusza i Tomasza z Akwinu

Artykuł opisuje koncepcję wieczności w kontekście poczucia upływania czasu w ujęciu dwóch średniowiecznych myślicieli: Boecjusza i Tomasza z Akwinu. Celem artykułu jest ukazanie wieczności jako pełni życia Bytu absolutnego i nieskończoności aktualnej, czyli odwiecznie istniejącej teraźniejszości. Na podstawie myśli owych filozofów zauważono, że wieczność jest wszechogarniającą świadomością wszystkiego, co istnieje, i posiadaniem wszystkiego naraz. Wieczność to doskonałość życia, w którym nie ma przemijania i doświadczania sekwencji czasowej. Obydwaj autorzy uznali wieczność za pełnię jestestwa Bytu absolutnego, który jest niezmienny. Podkreślono też, że uświadomienie sobie istnienia wieczności zachodzi na gruncie doświadczania czasowości. Istoty uwarunkowane i zmienne postrzegają czas na sposób linearny, co wiąże się z ich fragmentarycznym poznaniem rzeczywistości. Natomiast absolutna świadomość wszystkiego nie postrzega czasowości jako upływania momentów, lecz wszystkie je całościowo naraz ogarnia w jednym natychmiastowym, bezczasowym akcie poznawczym. W ludzkiej percepcji rzeczywistości czas płynie jednokierunkowo, co wynika z faktu, że człowiek poznaje fragmenty rzeczywistości w określonej kolejności, które tworzą ciąg przyczynowo-skutkowy. Natomiast w świadomości Stwórcy wszystkie przyczyny i skutki są od razu istniejące od zawsze naraz, a wszystko jest odwiecznie aktualne. Byt absolutny jako wieczność kreuje od zawsze jednym aktem stwórczym, stąd też można założyć, że i świat jako całość stworzenia istnieje wiecznie.

Słowa klucze: wieczność, czas, Boecjusz, Tomasz z Akwinu, nieskończoność

Abstract

Eternity as the Full Life and Actual Infinity in the Context of the Experience of Time in Boethius and Thomas of Aquinas

The article describes the concept of eternity in the context of the sense of the passage of time in terms of two medieval thinkers: Boethius and Thomas Aquinas. The aim of the article is to show eternity as the fullness of life of the absolute being and the current infinity, that is, the eternally existing present. Based on the thoughts of philosophers, it was emphasized that eternity is the all-encompassing awareness of everything that exists and the possession of everything at once. Eternity is the perfection of life in which there is no passing or experiencing a sequence of time. Both authors recognized eternity as the fullness of the nature of absolute being, which is unchanging. It was also emphasized that becoming aware of the existence of eternity takes place on the basis of experiencing temporality. Conditioned and mutable beings perceive time in a linear way, which is related to their fragmentary cognition of reality. The absolute awareness of everything, on the other hand, does not perceive temporality as the passing of moments, but embraces them all at once in one instantaneous, timeless act of cognition. In our perception of reality, time flows in one direction, which is due to the fact that we come to know fragments of reality in a certain order, which create a cause and effect sequence. However, in the consciousness of the Creator, all causes and effects are immediately existing from always at once and everything is eternally present. The absolute being as eternity always has always created with one creative act, hence it can be assumed that the world as a whole of creation also exists eternally.

Keywords: eternity, time, Boethius, Thomas Aquinas, infinity

Studia Sandomierskie
29 (2022)

MICHAŁ STACHURSKI
https://orcid.org/0000-0002-2877-3895
Fundacja Obserwatorium Społeczne we Wrocławiu

Problem zaangażowania w filozofii Józefa Tischnera – wybrane tropy

Słownik języka polskiego definiuje czasownik „zaangażować" jako czynność włączającą „kogoś lub coś w jakąś działalność"[1]. Czy można zatem uznać, że rzeczownik odsłowny „zaangażowanie" oznacza coś ważniejszego od rutynowanych zadań wykonywanych w ramach np. obowiązków służbowych? Czy zaangażowanie wymaga większych nakładów intelektualnych, emocjonalnych lub innych od osoby, która się w coś angażuje?

Powyższe pytania sprawiają, że zagadnienie zaangażowania coraz wyraźniej dochodzi do głosu w literaturze związanej z zarządzaniem zasobami ludzkimi, jest też poruszane przez osoby, które na co dzień zajmują się wolontariatem oraz aktywnością w różnych dziedzinach życia społecznego. Dzisiejsze społeczeństwo, zwłaszcza europejskie, aspiruje do dojrzałości pod względem promocji postaw społecznych, takich jak np. walka z wykluczeniem, dbanie o środowisko (postawy proekologiczne) itp. Również w sferze umacniania wartości demokratycznych podejmuje się działania na rzecz rozwoju społeczeństwa obywatelskiego[2]. Wszystkie te aktywności wymagają zaangażowania, które określa się mianem „wspólnego działania na rzecz czegoś bądź kogoś". A zatem zaangażowanie wykracza poza pewien przyjęty schemat działania, często nie będący przedmiotem odrębnego wynagrodzenia materialnego. Zaangażowanie w jakąś sprawę wymaga pewnego rodzaju poświęcenia, m.in. swojego wolnego czasu, a czasem nawet prywatnych środków finansowych.

To wszystko sprawia, że problematyka ta wymaga pewnego namysłu również od strony filozoficznej, a szczególnie etycznej. Wszelkie ludzkie działanie wpływa zarówno na konkretną jednostkę, jak i na społeczeństwo. Celem artykułu jest refleksja nad zaangażowaniem z uwzględnieniem stanowiska krakowskiego etyka Józefa Tischnera w kontekście perspektywy wychowawczej, zawodowej i politycznej, z uwzględnieniem zagadnień związanych z filozofią dialogu.

---

[1] *Słownik języka polskiego*, sjp.pwn.pl/slowniki/zaangazowanie.html [dostęp: 15 XI 2022 r.].

[2] Zob. A. Rozalska, *Ruchy społeczne a potrzeba zmiany w społeczeństwie obywatelskim. Podstawowe zagadnienia teoretyczne*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne" (2015), nr 12, s. 34–54.

O potrzebie etycznej refleksji nad problematyką zaangażowania

W pierwszej kolejności należy się zastanowić nad tym, dlaczego etyka w ogóle powinna podejmować zagadnienie zaangażowania. Wydaje się przecież, że wszelkie działanie na rzecz kogoś lub czegoś pod względem etycznym jest dobre i słuszne. Warto jednak podkreślić fakt, że każde działanie człowieka powinno być poprzedzone pewnym namysłem obejmującym również analizę możliwych skutków. Tutaj z pomocą przychodzi etyka, zwłaszcza w jej klasycznym rozumieniu. Etyka filozoficzna, której źródła sięgają starożytności i jej wybitnych przedstawicieli: Sokratesa, Platona, Arystotelesa, a później Augustyna czy Tomasza z Akwinu, ukazuje horyzont takich wartości, jak prawda, wolność i odpowiedzialność. W kontekście zaangażowania kluczowa wydaje się trzecia w wyżej wymienionym porządku, czyli odpowiedzialność. Jak zaznacza Jacek Filek, XX w. przyniósł pewne zachwianie w rozumieniu i stosowaniu wolności ludzkiej. Stąd pojawiła się palącą potrzeba namysłu filozoficznego nad relacją między wolnym działaniem człowieka a jego odpowiedzialnością za to działanie[3].

Perspektywa odpowiedzialności w świetle zaangażowania obejmuje kwestię związaną z rozwojem osobowym, jak też oddziaływaniem na problemy społeczne. Coraz częściej podkreśla się, że obecnie dochodzi do pewnego przełomu zarówno w wymiarze kulturowym, jak i gospodarczym. Polska jest wyjątkowym podmiotem, który uczestniczy w owej zmianie paradygmatu. Do 1989 r. przy gospodarce centralnie planowanej praca zawodowa miała na celu podtrzymanie założeń ekonomii socjalistycznej[4]. Czas przemian po tej cezurze pokazał jednak, że zysk przedsiębiorstwa buduje się nie tylko przez troskę o jakość i rozwój produkcji, ale także przez dbanie o rozwój pracownika w zakresie kompetencji merytorycznych oraz wspomaganie rozwoju w kompetencjach społecznych. Zwraca się także uwagę, że wydajność zależy od zaangażowania pracownika w życie organizacji[5]. A zatem świat etyki wkroczył w świat ekonomii, co spowodowało, że pojawiły się nowe zagadnienia, które można nazwać interdyscyplinarnymi. Wydaje się, że np. zagadnienia źródeł motywacji działań na rzecz podnoszenia zaangażowania pracowników stają się także problemem o charakterze etycznym. Coraz częściej podkreśla się, że brak zasad etycznych w poszczególnych przedsiębiorstwach negatywnie rzutuje na ich rozwój i wynik finansowy[6]. Obecnie nie wystarczy dbać wyłącznie o wzrost wynagrodzeń pracowniczych. Zauważa się, że pracownik powinien być traktowany na zasadzie

[3] J. Filek, *Podstawowe pytanie etyczne w horyzoncie prawdy, wolności i odpowiedzialności*, „Argument" (2013), nr 1, s. 172–174.

[4] Zob. G. Miernik, *„Socjalistyczny zakład pracy" w listach do władz z pierwszej połowy lat siedemdziesiątych*, „Polska 1944/45–1989. Studia i Materiały" 17 (2019), s. 195–234.

[5] Zob. A. Matuszewska, *Istota i znaczenie etyki w biznesie*, „Zeszyty Naukowe PWSZ w Płocku. Nauki Ekonomiczne" (2017), nr 2, s. 405–416.

[6] A. Dziadkiewicz, *Znaczenie etyki biznesu w kształtowaniu współczesnych norm i wartości*, „Przedsiębiorczość – Edukacja" (2012), nr 8, s. 155–156.

równości i godności. Zaangażowanie pracownicze przejawia się w wykonywaniu zadań związanych ze stanowiskiem, niemniej dotyczy również kwestii o wiele szerszych, jak dbanie o wspólnotę zawodową, udział w związkach zawodowych, wymiana doświadczeń oraz zgłaszanie innowacyjnych pomysłów usprawnienia przedsiębiorstwa. Powyższe postulaty często są nazywane „zwrotem personalistycznym". Na marginesie należy zaznaczyć, że poglądy te są głoszone przynajmniej od połowy XX w. przez filozofów reprezentujących nurt klasyczny i chrześcijański filozofii. Polskim przykładem może tu być myśl Tadeusza Ślipki, który zaznacza w jednej ze swoich prac, że praca nie jest karą, lecz możliwością rozwoju zarówno dla konkretnej osoby, jak i dla społeczeństwa, a także nie jest celem samym w sobie, lecz twórczym działaniem nakierowanym na dobro indywidualne i dobro wspólne[7].

Podobne kwestie związane z zaangażowaniem pojawiają się w obszarze działań społecznych i politycznych. Podkreśla się, że zaangażowanie polityczne nie jest obecnie tylko prawem, lecz wartością samą w sobie[8]. Przejawem aktywności politycznej jest m.in. udział w wyborach, uczestniczenie w protestach, ale także działalność wolontariuszy na rzecz danego ugrupowania politycznego. Człowiek podejmuje te aktywności, gdyż chce przez to wyrażać swoje poglądy. Jak to określa amerykański politolog Andrew Heywood, „uczestnicząca kultura polityczna to taka, w której obywatele przypisują szczególną wagę polityce, a zaangażowanie społeczne uznają za pożądane i efektywne"[9]. Ale i tutaj należy się zastanowić nad relacją między zaangażowaniem społeczno-politycznym a etyką. Można się w tym miejscu odwołać do dwóch porządków etycznych związanych ze światem polityki: starożytnym i nowożytnym. Pierwszy z nich jest reprezentowany np. przez Arystotelesa, który pojmował działanie polityczne jako zmierzające do realizacji ogólnie pojętego dobra wspólnego[10]. Nowożytność przynosi zmianę myślenia w tych sprawach za przyczyną Niccola Machiavellego, który widział już w polityce możliwość dążenia do jej zdobycia i utrzymania za wszelką cenę[11]. Innym etycznym spojrzeniem może być myśl francuskiego personalisty Emmanuela Mouniera. W swojej etyce zaangażowania uznał on bowiem, że czyn człowieka (działanie ludzkie) jest wymogiem etycznym. Na etyczny wymiar działania ludzkiego Mounier patrzył zaś w perspektywie teleologicznej. Uznawał przy tym, że zaangażowanie wpisuje się w rozwój ludzki i wpływ na rozwój ludzkości, jak też umacnia tożsamość oraz godność[12]. Wszystkie wyżej wymienione elementy pozwalają uznać, że istnieje potrzeba etycz-

[7] T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, Kraków 2005, s. 402.

[8] A. Turawska-Kawa, *Nadzieja podstawowa oraz orientacja pozytywna jako predyktory zaangażowania politycznego młodych*, „Przegląd Politologiczny" (2016), nr 1, s. 7–8.

[9] A. Heywood, *Politologia*, tłum. B. Maliszewska, M. Masojć, N. Orłowska, D. Stasiak, Warszawa 2006, s. 253.

[10] V. Possenti, *Zarys filozofii polityki*, tłum. A. Fligel, Lublin 2012, s. 98.

[11] F. Del Lucchese, *The Political Philosophy of Niccolò Machiavelli*, Edinburgh 2015, s. 71.

[12] K. Witko, *Refleksje wokół teorii zaangażowania i czynu w ujęciu E. Mouniera*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej" (2010), nr 2, s. 136.

nej refleksji nad problematyką dotyczącą zaangażowania. Refleksja ta skupia się w dalszej części na stanowisku Józefa Tischnera, filozofa krakowskiego.

Tischnerowski dialog jako podstawa zaangażowania

O tym, czym jest filozofia dialogu

Johann Mader, niemiecki profesor filozofii, w rozdziale swojego autorstwa z książki *Filozofia współczesna* z 1989 r., której redaktorem jest Józef Tischner, przedstawia definicję filozofii dialogu z dwóch punktów widzenia: Ludwiga Feuerbacha i Martina Bubera. W pierwszej kolejności jednak zauważa, że mówiąc o filozofii dialogu, należy mieć na uwadze filozofię spotkania, która oznacza taki rodzaj myślenia, w którym dialog oraz wydarzające się spotkanie są pewną zasadą filozofii[13]. Cel refleksji powyżej wymienionych filozofów jest egzystencjalny, jednostka zaś powinna urzeczywistnić się w swojej niepowtarzalności. W ocenie Madera tezę o dialogu będącym naczelną zasadą filozoficzną jako pierwszy wysunął Feuerbach, który uznał dialog za praktyczną zasadę filozofii – określenie życia jednostki i całego społeczeństwa[14]. Niemniej niemiecki materialista bardziej skupiał się na kwestiach życia jednostki niż społeczeństwa, co w ocenie Madera różni Feuerbacha od Bubera. Zdaniem Madera Buber opiera swoją wizję filozofii dialogu na kwestiach społecznych, przyjmując, że kryzys życia społecznego ma związek z walką między indywidualizmem a kolektywizmem. W książce *Problem człowieka* Buber stwierdza: „Obie ideologie – nowoczesny indywidualizm i nowoczesny kolektywizm, choć ich pozostałe przyczyny bywają bardzo różne, są w istocie skutkami lub manifestacjami tej samej ludzkiej sytuacji, tylko w różnych jej stadiach. Sytuację tę znamionuje nałożenie się na siebie bezdomności kosmicznej i społecznej, lęku przed światem i lęku przed życiem, skutkiem czego jest taki stan egzystencjalnej samotności, jaki nigdy chyba jeszcze nie był udziałem człowieka. Człowiek czuje się porzucony przez przyrodę jak niechciane dziecko, a jako osoba – izolowana pośród tętniącego świata ludzi. Pierwszą reakcją ducha na poznanie tej nowej przejmującej grozą sytuacji jest nowoczesny indywidualizm, drugą nowoczesny kolektywizm"[15]. Buber widział w dialogu i spotkaniu „Ja – Ty" ratunek dla społeczeństwa widzianego jako „My". Byt ludzki tylko wtedy się rozwija, gdy dopuszcza możliwość relacji „między"[16].

Inne zdanie w tej materii prezentuje Adam Węgrzecki w swojej publikacji *Wokół filozofii spotkania*. Mimo że terminy „dialog" i „spotkanie" łatwo można by uznać za synonimy, lecz po głębszej analizie dochodzi on do wniosku, że nie opisują tej samej rzeczywistości. W jego ocenie spotkanie jest doświadczeniem pierwotnym

[13] J. Mader, *Filozofia dialogu*, tłum. R. Kijowski, w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 374.
[14] J. Mader, *Filozofia dialogu*, art. cyt., s. 377.
[15] M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktór, Warszawa 1993, s. 88.
[16] J. Mader, *Filozofia dialogu*, art. cyt., s. 387.

w stosunku do dialogu. Jak pisze: „w spotkaniu możliwie pełnym i autentycznym dialog nie tylko może wystąpić, ale wręcz trudno sobie wyobrazić, żeby do niego nie doszło […]. Chociaż obecność dialogu w spotkaniu jest czymś naturalnym, to nie znaczy, że musi wypełniać całe spotkanie"[17]. Węgrzecki podkreśla przy tym, że różnicę pomiędzy dialogiem a spotkaniem najwyraźniej widać wówczas, gdy dialog odbywa się w formach kontaktu nie wymagających spotkania – dialog zatem może odbywać się poza doświadczeniem spotkania[18].

Tym, co na pewno wyróżnia filozofię dialogu od innych nurtów filozofii XX w., jest nakierowanie na podmiotowość osoby, ale także doświadczenie własnej wartości w relacji do drugiego. W innym swoim tekście Buber wskazuje na cechy tzw. prawdziwej rozmowy. Według niego do prawdziwej rozmowy (dialogu) dochodzi wtedy, gdy spełnionych jest kilka warunków. Pierwszym z nich jest nakierowanie na chęć poznania prawdy. Drugi warunek dotyka kwestii zaangażowania całego siebie w dialog z drugim człowiekiem: intelektualnie, emocjonalnie i fizycznie. Trzeci element dotyczy odrzucenia wszelkiego zachowywania pozorów[19]. Te trzy kluczowe elementy sprawiają, że dialog jest wartościowy i stanowi wartość dla każdej ze stron dialogu.

Dialog i spotkanie, czyli wstęp o tischnerowskim zaangażowaniu

Podobną intuicją w swojej refleksji wykazuje się Tischner. Dialog definiuje on na sposób egzystencjalny, a zarazem praktyczny. W *Etyce solidarności* można znaleźć klasyczny tischnerowski wykład na temat dialogu i jego znaczenia dla rozwoju indywidualnego oraz społecznego. Warto jednak podkreślić, że wszelka refleksja krakowskiego etyka dokonuje się na gruncie aksjologii. Dialog jest wartością, która niesie za sobą konkretne skutki pozytywne bądź negatywne. Tischner w pierwszej kolejności zauważa, że dialog wymaga konkretnego zaangażowania i działania. Stwierdza, że „początek dialogu […] jest dużym wydarzeniem. Trzeba się wychylić, przekroczyć próg, wyciągnąć rękę, znaleźć wspólne miejsce do rozmowy […]. Ileż przeszkód trzeba niekiedy pokonać, aby rozpocząć dialog"[20]. W ujęciu Tischnera bez woli działania, ale także bez zaangażowania na rzecz spotkania nie ma możliwości dialogu człowieka z człowiekiem. Zaangażowanie to wynika z chęci poznania prawdy o sobie. Widać tutaj głębokie nawiązanie do myśli Bubera oraz innych przedstawicieli filozofii dialogu. Krakowski filozof uznaje bowiem, że rzetelność dialogu jest zbudowana na potrójnym fundamencie: na prawdzie, chęci otwarcia się na drugą osobę i wzajemności. W swoich rozważaniach wskazuje także na kluczowy element dialogu, jakim jest cierpienie. Podkreśla, że przedmiotem dialogu jest „ogólnie mówiąc: cierpienie – cierpienie, które człowiekowi zadał drugi człowiek.

[17] A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, Kraków 2014, s. 20.
[18] A. Węgrzecki, *Wokół filozofii…*, dz. cyt., s. 20.
[19] M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktór, Warszawa 1992, s. 151–154.
[20] J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 2000, s. 17.

Tego rodzaju cierpienie oburza w sposób szczególny”[21]. W tischnerowskim pojęciu dialogu zaangażowanie, działanie i praca mogą być rozpatrywane w dwóch kategoriach aksjologicznych: dobra i zła. W ocenie Tischnera nie każde działanie ludzkie, nie każda ludzka działalność sprzyja rozwojowi ludzkiemu. Doświadczenie wartości w dialogu jest powiązane z perspektywą spotkania. Spotkanie – jak pisze Tischner – „rozpoczyna […] jakiś dramat”[22]. Ten dramat oprócz tego, że ma swoje miejsce, czas (a zatem scenę), obejmuje też najważniejsze problemy człowieka: relacje. Relacje te zachodzą między człowiekiem a człowiekiem, ale także między człowiekiem a Bogiem. Oprócz uczestnictwa w dramacie występuje jeszcze problem przedmiotu spotkania. Podobnie też jak w dialogu spotkanie to rozgrywa się w sferze aksjologicznej, w sferze wartości. Toteż na pytanie, w czym człowiek uczestniczy, będąc „aktorem” w przestrzeni filozofii dramatu, należy odpowiedzieć, że uczestniczy w dramacie między dobrem a złem[23]. Egzystencja, której człowiek doświadcza nieustannie, zdaniem Tischnera wymusza dokonywanie wyborów między dobrem a złem, między wolnością a zniewoleniem, między prawdą a kłamstwem. Wszystkie te elementy stają się przedmiotem namysłu nad tym, czym jest zaangażowanie w życiu człowieka z perspektywy wychowawczej, zawodowej i politycznej.

Trzy wymiary zaangażowania w ujęciu Józefa Tischnera

Zaangażowanie w wychowanie

Rozpatrując różne formy zaangażowania, słuszne wydaje się poruszenie w pierwszej kolejności kwestii dotyczącej wychowania. Szczegółowo relacje między edukacją a zaangażowaniem oraz wychowaniem a zaangażowaniem opisuje współczesna pedagogika społeczna. Zajmuje się ona promowaniem postaw i zachowań wychowawczych łączących w sobie przekazywanie wiedzy o człowieku oraz świecie, lecz wychowanie traktuje także jako proces zaangażowania w przygotowanie młodego człowieka do pełnienia odpowiedzialnych ról społecznych, uwzględniając dynamikę zmian politycznych, ekonomicznych lub gospodarczych[24]. W myśl przedstawicieli pedagogiki społecznej w procesie tym powinni uczestniczyć zarówno rodzice, jak i nauczyciele, wychowawcy, pedagodzy.

Tischner podejmował kwestie wychowania w podobny holistyczny sposób. Należy jednak podkreślić, że przekazywanie wartości młodemu pokoleniu należy według niego do sfery antropologii i etyki. Dla krakowskiego filozofa zawsze najważniejszy jest człowiek oraz jego doświadczenie wartości lub jego brak. Wydaje się zatem, że tischnerowska koncepcja wychowania i zaangażowania w wychowanie

[21] J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 19.

[22] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 534.

[23] Ł. Kołoczek, *Struktury uczestnictwa w filozofii dramatu Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos” (2018), nr 2, s. 63–64.

[24] Zob. W. Theiss, *Edukacja i zaangażowanie Sto lat pedagogiki społecznej w Polsce* (*1908–2008*). *Wprowadzenie*, „Pedagogika Społeczna” (2018), nr 2, s. 9–34.

skupia się na pytaniu o to, jaką drogą człowiek powinien podążyć, aby jak najpełniej realizować własne człowieczeństwo. We wspominanej *Etyce solidarności* Tischner o wychowaniu, a raczej o relacji między dzieckiem a wychowawcą (rodzicem, nauczycielem) pisze tak: „Wychowanie to praca z człowiekiem i nad człowiekiem – z tym, kto znajduje się w stanie dojrzewania. Wychowanie stwarza między wychowawcą a wychowankiem więź analogiczną do więzi ojcostwa […]. Ojcostwo to nie tylko przekazanie życia, ojcostwo to również przekazanie nadziei. Między ojcem a dzieckiem istnieje więź powiernictwa nadziei”[25]. Nieprzypadkowo Tischner odwołuje się w opisie tej relacji do swojej tradycji filozoficznej związanej z nadzieją. Refleksja na temat nadziei zajmuje dużą część jego dorobku filozoficznego. Pojęcie to nie jest wyłącznie odpowiednikiem cnoty teologicznej, w kontekście relacji ludzkich dla krakowskiego filozofa jest czymś znacznie ważniejszym. Nadzieja dla Tischnera ma znaczenie w kontekście życia konkretnego człowieka, jak również znaczenie społeczne, relacyjne, a zatem dialogiczne. Z jednej strony nadzieja aktywizuje człowieka do działania, gdyż wiąże się z perspektywą „lepszego jutra”[26]. Z drugiej zaś zawiera w sobie pewien akt powiernictwa, który dotyczy relacji człowieka z człowiekiem, ale też człowieka z Bogiem[27]. Jest też aktem wynikającym z dojrzałego rozumienia odpowiedzialności za siebie i drugiego[28]. W kwestii wychowania zagadnienie nadziei stanowi swoisty klucz rozumienia tego procesu w ujęciu Tischnera. Człowiek wychowuje tylko wówczas, gdy jest zaangażowany, tzn. autentyczny w swoim przekazie. Zaangażowanie w ten proces jest możliwe tylko wtedy, gdy ojciec, matka, nauczyciel, katecheta, wykładowca przekazują wartości nie tylko słowem, lecz także swoim codziennym postępowaniem. Wychowywać można wówczas, gdy słowo jest poparte świadectwem życia[29]. Wymaga to zgodności między słowem a czynem. Gdy wychowanek nie widzi tej zależności, zaczyna odczuwać, że jest oszukiwany, a zatem w ujęciu Tischnera jest wówczas okradany z nadziei.

Drugi, równie istotny wątek dotyczący zaangażowania w wychowanie dotyczy wyboru odpowiedniej metody. Zagadnienie to Tischner analizuje również w kontekście właściwej sobie antropologii i stanowiska etycznego. Krakowski filozof nie zajmuje się tzw. sukcesem pedagogicznym, który można rozumieć jako uzyskanie wymiernego efektu w postaci dobrze wychowanego dziecka lub ucznia przyswajającego wiedzę w sposób zadowalający. Metoda w procesie wychowania znów przenosi je – jak to traktuje Tischner – w świat wartości, w świat dramatycznego wyboru między dobrem a złem. W jego ujęciu wychowywać można na co najmniej

[25] J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 87.

[26] J. Tischner, *Wiara ze słuchania. Kazania starosądeckie 1980–1992*, Kraków 2009, s. 135.

[27] J. Tischner, *Wiara ze słuchania…*, dz. cyt., s. 137.

[28] A. Wojciechowski, *Pedagogika obecności. Śladem księdza Józefa Tischnera „Filozofii dramatu”*, Toruń 2012, s. 108.

[29] M. Stachurski, *Rola świadectwa w personalistycznej filozofii wychowania. Ze szczególnym uwzględnieniem stanowiska Józefa Tischnera*, w: *Wypatrywanie. Filozoficzne aspekty języka, literatury i edukacji*, red. M. Wójcik-Dudek, E. Zygan, Katowice 2020, s. 193.

dwa sposoby: w myśl metody Sokratesa bądź Georga Hegla. Metoda sokratejska stawia nauczyciela w roli lekarza położnika, który niejako zmusza wychowanka do myślenia oraz podejmowania samodzielnych decyzji. Natomiast zgodnie z myślą Hegla nauczyciel jest czymś w rodzaju „mistrza wolności", który pokazuje, czym jest wolność oraz jakie są skutki jej właściwego bądź niewłaściwego wykorzystania[30]. Wydaje się jednak, że Tischner promuje wybór metody pośredniej, zgodnie z którą raz pomaga się w procesie myślenia, a innym razem w procesie dojrzewania do wolności[31]. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku dąży się zawsze do możliwości wyboru dobra, czyli stworzenia takiej przestrzeni w procesie wychowania, aby dziecko mogło poznać, czym jest dobro, czym jest zło i jakie konsekwencje mogą się pojawić przy ewentualnym błędnym wyborze. W tym procesie zaangażowanie wychowawcy ma sens głęboko aksjologiczny – jest on wszak tą osobą, która podsuwa wartości dziecku, a dziecko na nich skupia swoją uwagę[32].

Podsumowując, należy uznać, że zaangażowanie w wychowanie jest możliwe tylko wówczas, gdy jest poparte autentyzmem życia wychowawcy. Jego brak może spowodować fałsz, a w konsekwencji utratę nadziei, która jest jednym z fundamentów rozwoju i wpływa na chęć podejmowania zmian w swoim życiu.

Zaangażowanie w pracę

Zastanawiając się nad problemem ludzkiej pracy podjętym przez Tischnera, warto podkreślić dwa wątki wyznaczone przez dwa zasadnicze pytania. Pierwsze pytanie dotyczy przyczyn, dla których krakowski filozof zajął się tematem pracy. Drugie pytanie porusza kwestię merytoryczną, czyli jak Tischner rozumiał to zagadnienie, a jak się później okaże – tę specyficzną relację.

W pierwszej kolejności należy się zastanowić nad przyczyną, a może nad przyczynami refleksji podejmowanej w różnych wypowiedziach oraz publikacjach krakowskiego filozofa. Wydaje się, że fundamentalną inspiracją dla tego typu troski o kwestie społeczne, gospodarcze i ekonomiczne była tischnerowska polemika z marksizmem. Kierunek ten dążył w swojej zasadniczej treści do tego, aby na nowo odczytać znaczenie pracy w życiu człowieka. Karol Marks uważał, że to praca powinna wyznaczać i wyznacza ścieżkę rozwoju dialektycznego człowieka oraz państwa. Will Kymlicka zauważa, że w „socjologii Marksa walka z kapitalistycznym wyzyskiem przyjmie postać coraz bardziej spolaryzowanego konfliktu między dwiema klasami: robotnikami i kapitalistami. Kapitaliści muszą uciskać robotników, gdyż źródłem ich majątku jest wyzysk, a robotnicy muszą występować przeciwko kapitalistom, bo nie mają nic do stracenia oprócz kajdan"[33]. Dlatego też Marks wywyższył (choć jak pokazała historia i praktyka, tylko pozornie) robotników jako

[30] J. Tischner, *Krótki przewodnik po życiu. Teksty nieznane*, Kraków 2017, s. 77.
[31] J. Tischner, *Krótki przewodnik…*, dz. cyt., s. 78.
[32] M. Adamczyk, *Wychowanie ku dobru – w perspektywie Tischnerowskiej koncepcji człowieka agatologicznego*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" (2015), nr 22, s. 224.
[33] W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1998, s. 218.

uprzywilejowaną grupę społeczną. Dla Tischnera jednak koncepcja ta, mimo że zbudowana na szczytnych celach, jest błędna. Jakkolwiek Tischner uznał diagnozę Marksa dotyczącą wyzysku za trafną[34], jednakże sposób walki z wyzyskiem stał się kolejną utopią społeczną, która doprowadziła do tragicznej w skutkach rewolucji politycznej, gospodarczej, a w ostateczności etycznej. To właśnie marksistowska utopia społeczna, głosząc hasła przywrócenia godności i wartości pracy, sama doprowadziła do upadku jej sensu[35]. Gdzie zatem Tischner szukał źródła dla zmiany tej sytuacji? Jak doprowadzić do tego, by praca nie była wyzyskiem, lecz wyzwoleniem ku większej wolności, ku rozwojowi ludzkiemu? Jakie kroki (intelektualne, duchowe) poczynić, aby praca ludzka nabrała sensu i jednocześnie nadawała sens innym ludziom? Jarosław Jagiełło, jeden z uczniów Tischnera, odnajduje przynajmniej trzy źródła pozytywnego myślenia o pracy u krakowskiego etyka: dyskusje w ramach seminarium naukowego u Romana Ingardena, refleksję teologiczno-filozoficzną o pracy ludzkiej autorstwa Jana Pawła II oraz dojrzałą myśl na tematy społeczno-polityczne wyrażoną w *Etyce solidarności*[36].

Te trzy wyżej wymienione elementy sprawiły, że Tischner przedstawił koncepcję pracy ludzkiej, którą opiera na dwóch filarach: podmiotowości i dialogiczności. Podmiotowość wyraża w dwojaki sposób: teologiczny i filozoficzny. W teologicznej refleksji o podmiotowości pracy Tischner zaznacza, że praca ludzka wpisuje się w pewną ekonomikę zbawienia[37]. Oznacza to, że celem pracy ludzkiej jest nie tylko osiągnięcie szczęścia ziemskiego poprzez zapewnienie sobie właściwych warunków bytowych, ale również realna troska o zbawienie swoje i innych. Natomiast w sensie filozoficznym Tischner ponownie kieruje swoją uwagę w stronę etyki oraz aksjologii. Głównie skupia się na pewnych swoistych absurdach związanych z rozumieniem pracy. Dochodzi do wniosku, że „utożsamienie pracy, etyki i polityki odbija się fatalnie na rozwoju pracy. Oznacza ono bowiem radykalne upolitycznienie pracy […]. Absurdem jest, że racje polityczne są zarazem racjami etycznymi […]. Absurdem jest przypuszczenie, że wspólny rytm pracy ocali naszą pracę, skoro jej chorobą nie jest brak mocy, ale brak sensu. Absurdem jest, że praca sama przez się uczłowiecza człowieka, ponieważ prawdą jest, że praca nonsensowna odczłowiecza człowieka"[38]. Wszelkie powyższe przykłady wskazują, że Tischner, diagnozując problemy ludzkiej pracy, wskazuje na ogólny delikt związany z jej uprzedmiotowieniem. Aby przejść od uprzedmiotowienia do upodmiotowienia pracy ludzkiej, Tischner proponuje metodę dialogu. Jego zdaniem jedną z wartości społeczeństwa dialogicznego, czyli społeczeństwa zaangażowanego we wspólne sprawy, dobro wspólne jest to pluralizm pozytywny, zakładający, że każdy członek społeczeństwa

[34] J. Tischner, *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 313.
[35] J. Tischner, *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 315.
[36] J. Jagiełło, *Spojrzenie w przyszłość. Ks. Józefa Tischnera myślenie o pracy*, „Verbum Vitae" (2014), nr 25, s. 229–230
[37] J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994, s. 72.
[38] J. Tischner, *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 318.

nosi w sobie jakąś cząstkę prawdy[39]. Praca w tischnerowskim wykładzie jest rozumiana jako swoista rozmowa człowieka z człowiekiem, przy czym rozmowa ta nie jest skupiona wyłącznie na wytworze pracy ludzkiej, lecz na wartościach. Tischner w *Etyce solidarności*, korzystając z metafory rozmowy, przekonuje, że podobnie jak w rozmowie, tak również i w pracy ludzkiej wszystko opiera się na dramatycznym wyborze. Wybór ten dokonuje się między dobrem a złem, ale w perspektywie prawdy i kłamstwa. Wątek ten Tischner akcentuje w ten oto sposób: „powiedziałem na początku: praca to szczególna forma rozmowy człowieka z człowiekiem. Wytwór ludzkiej pracy wyrasta z porozumienia i służy porozumieniu […]. Wartość prawdy odnosi się do pracy, podobnie jak się odnosi do mowy. […]. Prawdziwa praca to praca rzeczywiście służąca życiu […]. Kłamstwo pracy to wyzysk […]”[40]. Powyższy cytat wskazuje, że zarówno praca, jak i jej owoc w ujęciu krakowskiego filozofa jest rozmową o wartości w życiu człowieka. Jakość zaangażowania w pracę jest więc odpowiedzią na pytanie, czy człowiek opowiada się za prawdą o sobie, czy dąży w stronę kłamstwa. Oznacza to, że nie wystarczy wyłącznie wykonać swoją pracę w sposób automatyczny. Dotyczy to wszystkich uczestników owej swoistej relacji ekonomicznej. Jakość zaangażowania pracownika wynika z zaangażowania pracodawcy w rozwój przedsiębiorstwa; ponadto poziom jego zaangażowania wpływa na jakość wytworzonego produktu lub usługi. W takim ujęciu prawda powiększa owoc pracy, kłamstwo zaś zdaniem Tischnera doprowadza do powolnego upadku człowieka w sensie etycznym, niweczy również sens ludzkiej pracy.

Zaangażowanie w politykę

Tischner żywo interesował się polityką wraz ze wszelkimi relacjami zachodzącymi w tym świecie, toteż ostatni wątek związany z pojęciem zaangażowania w jego ujęciu dotyczy sfery polityki. Nietrudno zauważyć, że wątek ten Tischner ponownie buduje na dramatyzmie aksjologicznym, który można rozumieć jako stan permanentnego wyboru między wartościami a antywartościami.

W książce *Ksiądz na manowcach* Tischner, zastanawiając się nad ówczesnym stanem kultury i debaty politycznej – czy też szerzej: publicznej – odwołuje się do relacji prawdy i kłamstwa[41]. Tekst jest polemiką w odpowiedzi na zarzuty stawiane przez jednego z ówczesnych publicystów, niemniej zawiera w sobie przynajmniej dwa ciekawe spostrzeżenia. Pierwsze dotyczy rozróżnienia na dwa rodzaje kłamstwa politycznego: nawiązującego do klasycznej teorii prawdy, gdzie kłamstwo powstaje wtedy, gdy polityk mówi o czymś, czego nie było, oraz zrywającego z tą teorią, gdy polityk posługuje się kłamstwem, aby rzeczywistość fałszywą zbudować[42].

[39] J. Tischner, *Myśli o wolności, władzy i wspólnocie*, Kraków 2016, s. 107.

[40] J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 24–25.

[41] Na marginesie należy dodać, że wszelkie refleksje na tematy polityczne Tischner opierał na przemianach, które nastąpiły w Polsce po 1989 r. Jednak po latach można uznać, że wiele z tych myśli nadal jest aktualnych i cennych.

[42] J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 2007, s. 165.

Opis ten motywuje do szukania odpowiedzi na pytanie, dlaczego należy angażować się politycznie. Odpowiedź wydaje się nazbyt prosta, a jednak w swojej istocie fundamentalna. Celem zaangażowania politycznego jest, a przynajmniej powinna być w ocenie Tischnera troska o prawdę. Troska ta wpływa z kolei na troskę o większe dobro, jakim jest dobro wspólne. Jak zaznacza Miłosz Hołda, promując rozwój społeczeństwa obywatelskiego, czyli społeczeństwa zaangażowanego politycznie, Tischner realizuje projekt etyki prawdy, w tym prawdy politycznej. Etyka prawdy w polityce w jego przekonaniu wyraża się tym, że człowiek ma prawo do życia w prawdzie, również w aspekcie społecznym, ekonomicznym i politycznym. Jest to etyka podstawowa, która pozwala na dokonywanie wyborów[43].

Czas teraz, aby zastanowić się nad drugim wątkiem pojawiającym się w książce *Ksiądz na manowcach*. Pozwoli to postawienie innego, równie ważnego pytania: Kto powinien się zaangażować politycznie? Tischner wyjaśnia, że „polityka jest domeną władzy, a dążenie do władzy to jedno z najgłębiej zakorzenionych dążeń człowieka”[44]. W innym miejscu myśl tę rozwija w kontekście uprawianej przez siebie aksjologii. Przestrzega tam, że „pragnienie władzy jest w człowieku bardzo niebezpiecznym instynktem. To ono gubi człowieka […]. Patrząc na takiego człowieka, od razu czujemy: ten człowiek udaje samego siebie”[45]. Według krakowskiego filozofa warunkiem zaangażowania politycznego pod względem etycznym i aksjologicznym jest nakierowanie na dobro i prawdę poparte autentyzmem postępowania, czyli czynem zgodnym z właściwą intencją osoby. W tym przypadku zaangażowanie polityczne nie jest związane z realizacją interesów partyjnych, lecz powinno być podyktowane wspomnianą troskę o dobro wspólne. Gdy interes prywatny lub interes partii zaczyna górować nad dobrem ogółu, wówczas – jak zaznacza Tischner – solidarność uniwersalna staje się solidarnością frakcyjną, której skutkiem zawsze była utrata zaufania do klasy politycznej[46].

Zaangażowanie polityczne powinno być wyrazem troski o wspólny dom, jakim jest ojczyzna. Tischner nie odrzuca świata polityki, dąży jedynie do tego, aby świat ten stał się światem wartości, gdzie prawda i kłamstwo mają jednoznaczne denotacje. Czy Tischner występuje przeciwko władzy? Odpowiedź również wydaje się jednoznaczna: nie. Uważa jednak, że świat polityki i świat władzy wymaga szczególnego namysłu. Refleksja ta może jego zdaniem sprawić, że zarówno obywatel, jak i polityk poznają prawdę o sobie, ale także o wspólnocie, w której wspólnie żyją i dla której wspólnie pracują bądź wspólnie powinni pracować[47].

[43] M. Hołda, *Józef Tischner's Epistemology of "Political Reason" and the "Ethics of Truth"*, „Studies in East European Thought” 71 (2019), iss. 4, s. 390–393.

[44] J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt. s. 165–166.

[45] J. Tischner, *Myśli o wolności…*, dz. cyt., s. 61–62.

[46] J. Tischner, *Kot pilnujący myszy. Nieznane teksty*, Kraków 2019, s. 86–87.

[47] J. Tischner, *Myśli o wolności…*, dz. cyt., s. 63–64.

Podsumowanie

Trzy formy zaangażowania: wychowawcza, zawodowa i polityczna w ujęciu Tischnera ukazują szerokie spektrum problemu pod względem etycznym. Zaangażowanie to dotyczy nie tylko wykonywania powierzonych zadań, czy to w związku z przyjętymi rolami społecznymi, czy zawodowymi. Jak wykazują powyższe rozważania, tischnerowskie myślenie na temat wszelkiego działania i aktywności ludzkiej krąży wokół wyboru wartości oraz budowania własnej autentycznej bądź nieautentycznej tożsamości również przez dialog.

Zaangażowanie w wychowanie jest procesem wpływającym na rozwój dziecka, a zatem jest także wyrazem odpowiedzialności za rozwój społeczeństwa. Zaangażowanie zawodowe rzutuje nie tylko na jakość wytworu ludzkiej pracy, lecz przede wszystkim na relacje międzyludzkie: między pracownikiem a pracodawcą, między przedsiębiorcą a klientem. Praca jest – jak to ujmuje Tischner – formą rozmowy, która może być prawdziwa albo fałszywa. Zaangażowanie polityczne może mieć dwojaką formę: zatroskania o sprawy prywatno-partyjne bądź o sprawy społeczno-publiczne. Forma zależy od pierwotnego wyboru: prawdy albo kłamstwa, autentyzmu bądź obłudy.

Wszystkie te powyższe elementy występują w refleksji Tischnera, krakowskiego filozofa, etyka, społecznika. Na zakończenie można zadać dwa dodatkowe pytania. Czy po 20 latach od śmierci autora myśli te są nadal aktualne? Wydaje się, że nawet jeśli w niektórych aspektach społeczeństwo polskie czy europejskie poczyniło pewne postępy, to nadal głos Tischnera w powyższych sprawach jest istotny z tego względu, że dotyka kwestii ważnej: wyboru wartości. Jak pokazuje powyższy artykuł, zaangażowanie jest też wyborem wartości, także wyborem dramatycznym aksjologicznie. Drugie pytanie podejmuje kwestię wyczerpania tematu. Wydaje się, że na pewno ciekawą kwestią pozostają takie wątki, jak zaangażowanie w życie Kościoła czy wątek dotyczący zaangażowania w stan demokracji w świetle oceny przemian po 1989 r. Tematy te są[48] i zapewne nadal będą przedmiotem refleksji filozoficznej oraz etycznej.

Bibliografia

Źródła drukowane

Tischner J., *Etyka solidarności*, Kraków 2000.

Tischner J., *Kot pilnujący myszy. Nieznane teksty*, Kraków 2019.

Tischner J., *Krótki przewodnik po życiu. Teksty nieznane*, Kraków 2017.

Tischner J., *Ksiądz na manowcach*, Kraków 2007.

Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 2011.

Tischner J., *Myśli o wolności, władzy i wspólnocie*, Kraków 2016.

[48] Np. J. Gowin, *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*, Kraków 2003.

Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei,* Kraków 1994.

Tischner J., *Wiara ze słuchania. Kazania starosądeckie 1980–1992*, Kraków 2009.

Opracowania

Adamczyk M., *Wychowanie ku dobru – w perspektywie Tischnerowskiej koncepcji człowieka agatologicznego*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" (2015), nr 22, s. 211–228.

Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przekł. J. Doktór, Warszawa 1992.

Buber M., *Problem człowieka*, przekł. J. Doktór, Warszawa 1993.

Del Lucchese F., *The Political Philosophy of Niccolò Machiavelli*, Edinburgh 2015.

Dziadkiewicz A., *Znaczenie etyki biznesu w kształtowaniu współczesnych norm i wartości*, „Przedsiębiorczość – Edukacja" (2012), nr 8, s. 155–168.

Filek J., *Podstawowe pytanie etyczne w horyzoncie prawdy, wolności i odpowiedzialności*, „Argument" (2013), nr 1, s. 161–175.

Gowin J., *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*, Kraków 2003.

Heywood A., *Politologia*, tłum. B. Maliszewska, M. Masojć, N. Orłowska, D. Stasiak, Warszawa 2006.

Hołda M., *Józef Tischner's Epistemology of "Political Reason" and the "Ethics of Truth"*, „Studies in East European Thought" 71 (2019), iss. 4, s. 387–397.

Jagiełło J., *Spojrzenie w przyszłość. Ks. Józefa Tischnera myślenie o pracy*, „Verbum Vitae" (2014), nr 25, s. 227–258.

Kołoczek Ł., *Struktury uczestnictwa w filozofii dramatu Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos" (2018), nr 2, s. 53–79.

Kymlicka W., *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1998.

Mader J., *Filozofia dialogu*, tłum. R. Kijowski, w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner Kraków 1989, s. 372–392.

Matuszewska A., *Istota i znaczenie etyki w biznesie*, „Zeszyty Naukowe PWSZ w Płocku. Nauki Ekonomiczne" (2017), nr 2, s. 405–416.

Miernik G. *„Socjalistyczny zakład pracy" w listach do władz z pierwszej połowy lat siedemdziesiątych*, „Polska 1944/45–1989. Studia i Materiały" 17 (2019), s. 195–234.

Possenti V., *Zarys filozofii polityki*, tłum. A. Fligel, Lublin 2012.

Rozalska A., *Ruchy społeczne a potrzeba zmiany w społeczeństwie obywatelskim. Podstawowe zagadnienia teoretyczne*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne" (2015), nr 12, s. 34–54.

Słownik języka polskiego, sjp.pwn.pl/slowniki/zaangazowanie.html [dostęp: 15 XI 2022 r.].

Stachurski M., *Rola świadectwa w personalistycznej filozofii wychowania. Ze szczególnym uwzględnieniem stanowiska Józefa Tischnera*, w: *Wypatrywanie. Filo-*

zoficzne aspekty języka, literatury i edukacji, red. M. Wójcik-Dudek, E. Zygan, Katowice 2020, s. 183–196.

Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, Kraków 2005.

Theiss W., *Edukacja i zaangażowanie Sto lat pedagogiki społecznej w Polsce* (*1908–2008*). *Wprowadzenie*, „Pedagogika Społeczna" (2018), nr 2, s. 9–34.

Turawska-Kawa A., *Nadzieja podstawowa oraz orientacja pozytywna jako predyktory zaangażowania politycznego młodych*, „Przegląd Politologiczny" (2016), nr 1, s. 7–20.

Węgrzecki A., *Wokół filozofii spotkania*, Kraków 2014.

Witko K., *Refleksje wokół teorii zaangażowania i czynu w ujęciu E. Mouniera*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej" (2010), nr 2, s. 131–142.

Wojciechowski A., *Pedagogika obecności. Śladem księdza Józefa Tischnera „Filozofii dramatu"*, Toruń 2012.

Abstrakt

Problem zaangażowania w filozofii Józefa Tischnera – wybrane tropy

Zagadnienia związane z zaangażowaniem coraz częściej pojawiają się w literaturze na temat zarządzania zasobami ludzkimi, są również poruszane przez osoby, które na co dzień zajmują się wolontariatem oraz aktywnością na różnych płaszczyznach życia społecznego, czy też szerzej: publicznego. Ujęcie Tischnera trzech form zaangażowania: wychowawczej, zawodowej i politycznej, ukazuje szerokie spektrum problemu, przede wszystkim pod względem etycznym. Zaangażowanie dotyczy nie tylko wykonywania powierzonych zadań, czy to w związku z przyjętymi rolami społecznymi, czy zawodowymi. Tischnerowskie myślenie na temat wszelkiego działania i aktywności ludzkiej krąży wokół wyboru wartości oraz budowania własnej autentycznej bądź nieautentycznej tożsamości, również za pomocą takiego narzędzia, jakim jest dialog. Celem artykułu jest przedstawienie najważniejszych refleksji Józefa Tischnera nad zaangażowaniem społeczno-politycznym w aspekcie etycznym (aksjologicznym).

Słowa kluczowe: Tischner, aksjologia, wychowanie, praca, polityka, zaangażowanie

Abstract

The Problem of Engagement in the Philosophy of Józef Tischner – Selected Tropes

Issues related to engagement appear more and more often in the literature related to human resource management, as well as by people who deal with voluntary work and activity on various levels of social life, or in a broader sense - public life. Three forms of engagement: educational, professional and political, as defined by Tischner,

show a broad spectrum of the problem, especially in terms of ethics. Engagement does not only concern the performance of assigned tasks, whether in connection with the assumed social or professional roles. Tischner's thinking about all human action and activity focuses on the choice of values and building one's own authentic or inauthentic identity, also with the use of such a tool as dialogue. The aim of the article is to present the most important thoughts of Józef Tischner on the subject of socio-political commitment in the ethical (axiological) aspect.

Keywords: Tischner, axiology, education, work, politics, engagement

KS. JANUSZ KRÓLIKOWSKI
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
https://orcid.org/0000-0003-3929-6008

Studia Sandomierskie
29 (2022)

Korespondencja Achillego Rattiego, wizytatora i nuncjusza apostolskiego w Polsce, z Ignacym Dub-Dubowskim, biskupem łucko-żytomierskim, z lat 1919–1921

Achille Ratti jako wizytator i nuncjusz apostolski w Polsce słusznie cieszy się w ostatnim czasie dużym zainteresowaniem badaczy. Czołową rolę odgrywa w tym względzie ks. Stanisław Wilk SDB, który opublikował siedem tomów dokumentacji nuncjatury z czasów Rattiego w prestiżowej serii Acta Nuntiaturae Poloniae[1]. Dochodzą do tego dwa tomy dzienników wydrukowanych w Watykanie, które opracowali Sergio Pagano i Gianni Venditti[2]. Pod patronatem Papieskiego Komitetu Nauk Historycznych ukazał się osobny tom studiów poświęcony działalności nuncjusza Rattiego w Polsce[3]. Do dyspozycji pozostaje dostateczny materiał, by poznać działalność pierwszego nuncjusza w odrodzonej Polsce oraz ocenić jego znaczenie. Kiedy Ratti został papieżem, zdecydowanie wspierał zawsze nie tylko Kościół w Polsce, ale także Polskę i Polaków na arenie międzynarodowej, co umocniło jeszcze jego pozycję nad Wisłą[4]. Zagadnienie to czeka na dalsze poszerzone opracowania, by ukazać, jak wielkim przyjacielem Polaków był Pius XI. W każdym razie należałoby wreszcie skończyć z cytowaniem w publikacjach na temat Rattiego broszury Jarosława Jurkiewicza napisanej na zlecenie propagandy stalinowskiej, który ośmielił się napisać: „Wydano wiele prac poświęconych działalności Rattiego w Polsce, dają one jednak obraz fałszywy i celowo zniekształcony”[5], gdy tymczasem to jego broszurę można by zakwalifikować w ten właśnie sposób.

---

1 *Achilles Ratti* (*1918–1921*), ed. S. Wilk, Acta Nuntiaturae Poloniae 57/1–7, Romae 1995–2003.

2 *I diari di Achille Ratti*, vol. 1, *Visitatore apostolico in Polonia* (*1918–1919*), a cura di S. Pagano, G. Venditti, Collectanea Archivi Vaticani 93, Città del Vaticano 2013; *I diari di Achille Ratti*, vol. 2, *Nunzio apostolico in Polonia* (*1919–1920*), a cura di G. Venditti, Collectanea Archivi Vaticani 94, Città del Vaticano 2013.

3 *Nunzio in una terra di frontiera: Achille Ratti, poi Pio XI in Polonia* (*1918–1921*), a cura di Q. Bortolato, M. Lenart, Città del Vaticano 2017.

4 M. Hyjek, *Achille Ratti – Pius XI. „Znalazłem w Polsce drugą Ojczyznę”*, Białystok 2020; J. Królikowski, *Achille Ratti* (*późniejszy Pius XI*) *w Polsce na progu niepodległości*, „Wiara, Patriotyzm i Sztuka” (2021), nr 11, s. 54–60.

5 J. Jurkiewicz, *Nuncjatura Achillesa Rattiego w Polsce*, Warszawa 1953, s. 7. To samo trzeba powiedzieć o książce tegoż autora *Watykan a Polska w okresie międzywojennym 1918–1939*, Warszawa 1958 i 1960.

Jako niewielki przyczynek do głębszego poznania sylwetki Achillego Rattiego zaproponowano tu jego listy skierowane do bp. Ignacego Dub-Dubowskiego z lat 1919–1921[6]. Dotyczą one spraw kościelnych, niemniej wyrażają też osobiste związki łączące nuncjusza z biskupem łucko-żytomierskim. Autor odnalazł je w 2005 r. w jednym z rzymskich antykwariatów. W zbiorze znajduje się 10 oryginalnych listów, spośród których dwa (w nieco zmienionej wersji) zostały opublikowane we wspomnianym wyżej tomie akt nuncjatury. Wynika z nich, że Achille Ratti i bp Dub-Dubowski dobrze się znali już przed rokiem 1919, chociaż okoliczności tej relacji nie są bliżej znane. Być może poznali się w czasie studiów ks. Dub-Dubowskiego w Rzymie w latach 1901–1904. Należy zatem stwierdzić, że Ratti utrzymywał z nim także osobiste kontakty, które odzwierciedlają się w niektórych listach. Potwierdzają to także odnalezione wraz z listami fragmenty wspomnień bp. Dub-Dubowskiego z czasu jego pobytu w Rzymie po 1925 r.

Omawiane listy zestawiono w porządku chronologicznym w całość, sklejoną z lewej strony w jeden poszyt. Być może pochodzą z jakiegoś większego zbioru korespondencji bp. Dub-Dubowskiego. Napisano je w języku łacińskim, francuskim i włoskim. Na ich podstawie przygotowano niniejszą edycję.

Edycja

1

Wizytator apostolski A. Ratti pozytywnie odpowiada na prośbę bp. I. Dub-Dubowskiego dotyczącą przywrócenia do świętej posługi kapłana Józefa z diecezji łucko-żytomierskiej po odbyciu odpowiedniej pokuty i naprawieniu zgorszenia.

Varsaviae, die 6 februarii anno 1919

Apostolica Visitatio Poloniae
N° 609

[6] Ignacy Dub-Dubowski (1874–1953) – ukończył seminarium w Żytomierzu, tam też w 1899 r. przyjął święcenia kapłańskie. W latach 1901–1904 studiował na Angelicum w Rzymie. W 1916 r. został biskupem łucko-żytomierskim i administratorem diecezji kamienieckiej. W 1925 r. zrezygnował z zarządu diecezją i przeniósł się do Rzymu. Doradzał Piusowi XI w sprawach wschodnich. Otaczał opieką Polonię w Rzymie i działał na rzecz kultury polskiej. Zmarł w Rzymie. Por. L. Krajewski, *Jego Ekscelencja Ksiądz Biskup dr Ignacy Dub-Dubowski i jego działalność*, Łuck 1924. Zob. też: L. Krajewski, *Jego Ekscelencja Ksiądz Biskup dr Ignacy Dub-Dubowski i jego działalność*, w: *Listy pasterskie ks. dr. Ignacego Dub-Dubowskiego, biskupa łuckiego i żytomierskiego*, Warszawa 1927, s. 96–110); J. Szelchaus, *Dub-Dubowski Ignacy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985, k. 268; K. Krasowski, *Biskupi katoliccy II Rzeczypospolitej. Słownik biograficzny*, Poznań 1996, s. 56–58; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000, s. 52; K.R. Prokop, *Sylwetki biskupów łuckich*, Biały Dunajec–Ostróg 2001, s. 194–201; W.J. Kowalów, *Abp Ignacy Dub-Dubowski* (*1874–1953*), „Wołanie z Wołynia" 5 (1998), nr 5, s. 37–39.

Excellentissime et Reverendissime Domine,

Visis litteris Excellentiae Tuae Reverendissimae datis Zytomiriae die 23 ianuarii anni currentis n° 178, quibus facultatem petis sacerdotem Iosephum, dioecesis Luceorio-Zytomiriensis, ad sacros ordines restituendi, Nos, eius exemplum secuti qui non vult mortem peccatoris sed ut convertatur et vivat, vigore facultatum quas nuper a Sancta Sede Apostolica accepimus, etsi infelix ille sacerdos clericalem habitum deponens, sacrilegum matrimonium attentans mendaciumque haereticae pravitatis professus gravissime deliquit, tamen cum eius paenitentia Excellentiae Tuae Reverendissimae vera sincera procul suspitione nunc videatur, petitam facultatem, imposita iudicio Tuo salutari paenitentia scandalisque auteactae vitae congrue reparatis, in Domino benigne concedimus.

A. Ratti
vistator apostolicus

2

Wizytator apostolski A. Ratti udziela bp. I. Dub-Dubowskiemu, znajdującemu się poza granicami metropolii mohylewskiej, stosownych pozwoleń kanonicznych do rozpatrywania spraw małżeńskich i innych spraw kościelnych dotyczących wiernych diecezji żytomierskiej w archidiecezji warszawskiej.

Varsaviae, die 12 februarii anno 1919

Apostolica Visitatio Poloniae
N° 657

Excellentissime et Reverendissime Domine,

Quod Tuis litteris datis Zytomiriae die 21 ianuarii anni 1919, n° 125 petis, ut ob fere vel prorsus impossibilem accessum his temporibus ad metropolitanum Tuum Mohiloviensem, Tibi concedatur ut durantibus tam difficilibus circumstantiis, causae matrimoniales aliaeque ecclesiasticae causae in prima instantia in iudicio consistoriali, episcopo suffraganeo praeside, in secunda vero instantia in alio iudicio, idest aliis prorsus membris constituto ipsoque loci ordinario praeside, cognosci valeant; in tertia vero instantia archiepiscopo metropolitano Varsaviensi iudicandae committantur, Nos, Tuis precibus rationibusque perpensis, vigore facultatum ab Apostolica Sede acceptarum, concedimus ut matrimoniales caeteraeque ecclesiasticae causae in curia Zytomiriensi, modo supra exposito, in prima et secunda instantia iudicentur; causae vero matrimoniales in tertia instantia archiepiscopo metropolitano Varsaviensi committi possint, qui iam tertiam instantiam pro causis matrimonialibus et pro sua provincia habet a Sancta Sede litteris datis 20 iulii 1918; quae nostra concessio toto tempore belli et duobus mensibus post pacem conclusam valeat et non ultra, prout pro suprascripto archiepiscopo Varsaviensi Apostolica Sedes memoratis litteris dispsuit.

A. Ratti
visitator apostolicus

3

Wizytator apostolski A. Ratti pozytywnie odpowiada na prośbę bp. I. Dub-Dubowskiego o przyjęcie ks. Bazylego Stysły obrządku wschodniego do grona kapłanów obrządku łacińskiego w diecezji łucko-żytomierskiej, wykluczając jednak zgorszenie wiernych obrządku wschodniego.

Wersja z niewielkimi zmianami w stosunku do wersji drukowanej w: *Achilles Ratti* (*1918–1921*), t. 4, *1 II 1919 – 30 IV 1919*, ed. S. Wilk, Acta Nuntiaturae Poloniae 57/4, Romae 1998, s. 54.

Varsaviae, die 12 februarii anno 1919

Apostolica Visitatio Poloniae
N° 659

Excellentissime et Reverendissime Domine,

Visis Excellentiae Tuae Reverendissimae litteris, datis die 21 ianuarii anni currentis, n° 128, quibus preces commendas Basilii Stysło, sacerdotis catholici, ritus orientalis, vidui, qui illicite de manibus schismatici eulogii accepta presbiterali ordinatione, nunc facti poenitens, eiurato schismate, in sinum catholicae Ecclesiae iterum receptus ab Apostolica Sede humiliter petit, ut sibi licea ad ritum latinum transire; cum ex eiusdem precibus appareat eum non ex contemptu ritus orientalis catholici, quem Ecclesia agnoscit et tuetur, sed ut utilius et uberius suum ministerium in Tua dioecesi exerceat, transitum ad latinum ritum desiderare, cumque de iam episcopum benevolem receptorem invenerit, Nos, vigore apostolicae potestatis, qua ex Summi Pontificis benigna concessione pollemus, facultatem Tibi facimus suprascriptum sacerdotem Basilium Stysło ad ritum latinum inter sacerdotes Tibi subditos recipere, remoto periculo offensionis et scandali pro populo ritus orientalis catholici, si quod forte timendum esset.

A. Ratti
visitator apostolicus

4

Nuncjusz apostolski A. Ratti informuje o przyznaniu ks. Dionizemu Bączkowskiemu krzyża „Pro Ecclesia et Pontifice", o co wnioskował bp. I. Dub-Dubowski.

Varsaviae, die 29 novembris 1919

Nuntiatura Apostolica Poloniae
N° 963

Excellentissime Domine,

Roma accepi iunctas litteras, quas ad Excellentiam Tuam transmitterem; quod eo libentius praesto quod laetum Tibi nuncium dare possum, transmissum nempe mihi fuisse ab Eminentissimo Cardinali Status diploma quo conceditur reverendo presbytero Tuo Dionysio Bonczkowski[7] ius deferendi crucem „Pro Pontifice et Ecclesia" iuxta Excellentiae Tuae petitionem: tradam venienti et quaerenti in nomine Tuo.

Spero Excellentiam Tuam bene et optime valere, obsequia mea illi exhibeo meoque illi in Domino commendo.

Addictissimus
+ A. Ratti archiepiscopus Naupactensis
nuntius apostolicus

5

Nuncjusz apostolski A. Ratti zapytuje bp. I. Dub-Dubowskiego, czy posiada jakieś informacje na temat rodziny s. Luizy Pieńkowskiej. Stwierdza, że poruszyła go książka na temat wiernych diecezji łucko-żytomierskiej oraz że przekaże informacje na jej temat papieżowi.

Wersja z niewielkimi zmianami w stosunku do wersji drukowanej w: *Achilles Ratti* (*1918–1921*), t. 7, *1 XI 1919 – 31 I 1921*, ed. S. Wilk, Acta Nuntiaturae Poloniae 57/7, Romae 2003, s. 128–129.

Varsavie, le 2 decembre 1919

Nuntiatura Apostolica Poloniae
N° 980

Excellence,

Avec les deux lettres qui me sont arrivées de Rome à votre adresse, je crois vous faire plaisir en vous transmettant aussi ce que m'écrive la religieuse Louise Pienkowska, qui de nouveau me domande des nouvelles de sa famille. Dès mon arrivée ici j'en ai intéressé monsegneur Gnatowski[8], suivant les indications de sœur Pienkowska, mais, comme vous le voyez, sans fruit, peut-être vous allez lui écrire, en relations avec ses désirs et je serai heureux de lui faire avoir votre lettre.

C'est avec profonde émotion que j'ai lu votre „Plainte Suppliante". Vos idée sont nobles comme votre cœur et je ne doute pas que le Saint Père s'en ferait le haut

[7] Dionizy Bączkowski (1868–1953) – kapłan diecezji żytomierskiej, proboszcz w Berdyczowie, gdzie próbował przywrócić świetność tamtejszemu sanktuarium. Autor prac o charakterze formacyjnym dla duchowieństwa i młodzieży, a także pism społeczno-politycznych. Wraz ze Zdzisławem Próchnickim wydał np. broszurę: D. B[ączkowski] i Z. P[róchnicki], *Wyborca. Przewodnik obywatelsko-społeczny Polaka*, Warszawa 1930.

[8] Jan Gnatowski (1855–1925) – pochodził z Podola, teologię studiował w Innsbrucku. W 1887 r. został wyświęcony na kapłana. W latach 1887–1890 był sekretarzem nuncjatury w Monachium. Od 1890 r. uczył w gimnazjum we Lwowie; w 1905 r. wrócił do Warszawy, gdzie pełnił funkcję rektora kościoła Ducha Świętego. Założył czasopisma „Wiara" i „Przegląd Katolicki". Por. A. Bednarek, *Gnatowski Jan*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, red. J. Bieńkowski, Lublin 1989, k. 1159.

patrocinateur si la chose n'était pas si compliquée de difficultés politiques provenant de tous les côtés et surtout du côté de l'Entente, à ce qui semble.

Je ne sais ce que les évêques ont répondu ou vont répondre à votre „Plainte"; s'ils seront d'avis que la „Plainte" doit aller au Saint Père avec leurs signatures, je me ferai un honneur de la transmettre avec la plus cordiale participation.

Je saisis avec empressement l'occasion pour vous remercier encore une fois de votre gracieuse présence à ma consécration episcopale, comme aussi des choses aimables que vous avez bien voulu en faire entrer dans votre éloquente supplique.

Venillez, Excellence, agréer mes hommages et venillez aussi prier pour moi.

+ A. Ratti archevêque de Lepante
nonce apostolique

6

Nuncjusz apostolski A. Ratti dziękuje bp. I. Dub-Dubowskiemu za list przesłany z Łucka oraz za informację skierowaną do duchowieństwa i podziękowanie dla biskupów, zamieszczone w „Kurierze Warszawskim". Pyta, czy znany jest biskupowi Aleksander Weryha-Darowski.

Varsavia, 29 IX 1920

Nuntiatura Apostolica Poloniae

Eccellenza Reverendissima,

Le sono molto obligato della cara sua lettera 21 IX 1920 da Łuck, lieto di saperla felicemente arrivata alla prima méta del suo viaggio. La mano di Dio La protegga e La conduca per le sue vie alla maggior gloria sua ed al maggior bene delle anime.

Ho visto nel „Kurier Warszawski" la sua notificazione al clero ed i suoi ringraziamenti agli Eccellentissimi Vescovi. Non dubito che il clero risponderà pronto e generoso alla voce del suo vescovo, come non è dubbio che i vescovi saranno gradevolmente impressionati dalla gratitudine a loro pubblicamente attestata, che è anche edificazione per il pubblico.

La riverisco e saluto cordialmente, Le auguro e prego ogni bene; mi raccomando alle sue orationi. Afettuoso come fratello in Cristo

A. Ratti arcivescovo di Lepanto
nunzio apostolico

P.S. È venuto a visitarmi il signor Alessandro de Weryha-Darowski[9] presentandosi come nuovo cameriere d'onore di spada e cappa sopranumerario di Sua Santità. Lo conosce Vostra Eccellenza?

[9] Aleksander Weryha-Darowski (1874–1952) – pochodził z diecezji łucko-żytomierskiej. Por. *Annuario Pontificio per l'anno 1923*, Roma 1923, s. 626.

7

Nuncjusz apostolski A. Ratti informuje bp. I. Dub-Dubowskiego o przesłaniu z Rzymu zalecenia skierowanego do biskupów polskich, aby szczególnie czuwali i zwalczali studia dotyczące spirytyzmu i teozofii.

Varsaviae, die 24 ianuarii 1921

Nuntiatura Apostolica Poloniae
N° 3848

Excellentissime Domine,

Pervenit hesterna die ad manus meas venerabilem rescriprum Eminentissimi Secretarii Sacrae Congregationis Sancti Officii datum die 24 p. currentis mensis decembris, anno 1920 sub n° autem 3/1921, quo dictus Eminentissimus nomine suo ceterorum Sacrae Congregationis Purpuratorum Patrum mihi in mandatis dare dignatus est, ut rogem Excelentissimos Ordinarios Poloniae de peculiari vigilantia et actione contra spiritica et theosophica studia, heic quoque grassantia, apographis etiam ad me transmissis decretorum, quibus eadem Sacra Congregatio dicta studia iam pridem damnavit, quorumque memoria seu notitia in clero et populo in primis excitanda et differenda sit, nec non sententia explicanda.

Commissum fidei meae officium sine mora dum adimplere studeo, Excellentiae Tuae Reverendissimae obsequia mea exhibeo meque illi in Domino commendo. Addictissimus

+ A. Ratti
nuntius apostolicus

8

Nuncjusz apostolski A. Ratti prosi bp. I. Dub-Dubowskiego o ewentualne wiadomości na temat gen. Aleksandra Pietrowicza Moerdera i jego córki Ireny Nazgnildiewy, o które pyta go żona generała przebywająca w Salonikach.

Varsavia, 2 maggio 1921

Nuntiatura Apostolica Poloniae
N° 4125

Eccellenza Reverendissima,

Mi domandano notizie del generale Alessandro Petrovich Moerder e della sua figlia Irene Nazgnildieva che abitavano a Kiew, Luteranskaia 28 log. 4. Le notizie mi sono domandate a nome della moglie del generale, la quale circa un anno fa si trovava fuori della città di Kiew all'arrivo dei bolscevichi, dovette fuggire con molti altri e dopo penose vicende ora si trova a Salonico nella miseria, ammalata e desolata di non avere notizie dei suoi.

Forse Ella può per qualche buona occasione fare alcuna ricerca a Kiew; anch'io Gliene farei molto riconoscente. Sperandola bene ed ogni bene pregandole La riverisco e di cuore me Le raccomando.

Devotissimo
+ A. Ratti arcivescovo di Lepanto
nunzio apostolico

9

Nuncjusz apostolski A. Ratti przekazuje bp. I. Dub-Dubowskiemu do odprawienia intencje mszalne i stosowną jałmużnę.

Varsavia, 6 maggio 1921

Eccellenza Reverendissima,

Come può vedere dalla lettera del Reverendo Padre Genocchi annessa a questa mia, Ella dispone di 200 intenzioni di messe coll'elemosina di cinque lire italiane per ciscuna messa. Ella può dunque far celebrare quando e da chi crede. La somma di lire mille sta presso di me; la consegnerò alla persona da lei autorizzata; molto meglio per me se farà nuova occasione per rivederLa.

Con ogni ossequio La riverisco e me Le raccomando.

Devotissimo
A. Ratti arcivescovo di Lepanto
nunzio apostolico

10

Nuncjusz apostolski A. Ratti dziękuje za list otrzymany od bp. I. Dub-Dubowskiego z Bereźna, informując przy okazji o wezwaniu go przez papieża do Rzymu i o wyjeździe z Warszawy, aby przyjąć purpurę kardynalską i objąć archidiecezję mediolańską. Poleca się modlitwom biskupa, a także przekazuje mu pieniądze, ubrania i pościel.

Varsavia, 20 maggio 1921

Nuntiatura Apostolica Poloniae
N° 4589

Eccellenza Reverendissima,

Tengo la gradita e venerabile sua lettera da Berezno, del 5 corrente e vivamente La ringrazio delle notizie che mi dà, sebbene non siano, di gran lunga, tutte liete e consolanti.

Posso però bene, anzi devo congratularmi delle sue sante fatiche pastorali, che senza dubio non saranno senza grande frutto; e rimane sempre la grande speranza del seminario.

Purtroppo devo rinnunciare a vedere da vicino questa Sua grande e legittima speranza, perchè il giorno 1° di giugno o al più tradi il giorno 4 dovrò partire per

Roma e chissà se potrò tornare mai più in Polonia, dopo che al Santo Padre è piaciuto nominarmi arcivescovo di Milano e di promuovermi alla sacra porpora, ciò che sarà nel consistoro del giorno 13 giugno. Una cosa e l'altra mi riempie di gratitudine da mia parte, ma dell'altra parte di confusione e di timore, pensando alla indegnità e miseria mia. Una cosa e l'altra mi fa sentire più che mai il bisogno che ho dell'aiuto di buone e sante preghiere. Per questo di cuore me Le raccomando.

La vedrò ancora prima di lasciare Varsavia? Certamente mi sarebbe gratissima cosa; ma in ogni caso Ella conosce i mei sentimenti per Lei e non ho bisogno di assicurarLa che mi porto e conserverò di lei la più grata ed affettuosa memoria.

Stanno qui a Sua disposizione un poco di danaro, degli abitini e delle coperte; sarà tutto consegnato a chi si presenterà con di lei mandato scritto.

La riverisco e saluto in Domino e di nuovo, di cuore, me Le raccomando. Affettuosissimo e come fratello

+ A. Ratti
nunzio apostolico

Bibliografia

Achilles Ratti (*1918–1921*), ed. S. Wilk, Acta Nuntiaturae Poloniae 57/1–7, Romae 1995–2003.

Annuario Pontificio per l'anno 1923, Roma 1923.

B[ączkowski] D., P[róchnicki] Z., *Wyborca. Przewodnik obywatelsko-społeczny Polaka*, Warszawa 1930.

Bednarek A., *Gnatowski Jan*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, red. J. Bieńkowski, Lublin 1989, k. 1159.

Hyjek M., *Achille Ratti – Pius XI. „Znalazłem w Polsce drugą Ojczyznę"*, Białystok 2020.

I diari di Achille Ratti, vol. 1, *Visitatore apostolico in Polonia* (*1918–1919*), a cura di S. Pagano, G. Venditti, Collectanea Archivi Vaticani 93, Città del Vaticano 2013.

I diari di Achille Ratti, vol. 2, *Nunzio apostolico in Polonia* (*1919–1920*), a cura di G. Venditti, Collectanea Archivi Vaticani 94, Città del Vaticano 2013.

Jurkiewicz J., *Nuncjatura Achillesa Rattiego w Polsce*, Warszawa 1953.

Jurkiewicz J., *Watykan a Polska w okresie międzywojennym 1918–1939*, Warszawa 1958, 1960.

Kowalów W.J., *Abp Ignacy Dub-Dubowski* (*1874–1953*), „Wołanie z Wołynia" 5 (1998) nr 5, s. 37–39.

Krajewski L., *Jego Ekscelencja Ksiądz Biskup dr Ignacy Dub-Dubowski i jego działalność*, Łuck 1924.

Krajewski L., *Jego Ekscelencja Ksiądz Biskup dr Ignacy Dub-Dubowski i jego działalność*, w: *Listy pasterskie ks. dr. Ignacego Dub-Dubowskiego, biskupa łuckiego i żytomierskiego*, Warszawa 1927, s. 96–110.

Krasowski K., *Biskupi katoliccy II Rzeczypospolitej. Słownik biograficzny*, Poznań 1996.

Królikowski J., *Achille Ratti* (*późniejszy Pius XI*) *w Polsce na progu niepodległości*, „Wiara, Patriotyzm i Sztuka" (2021), nr 11, s. 54–60.

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

Nunzio in una terra di frontiera. Achille Ratti, poi Pio XI in Polonia (*1918–1921*), a cura di Q. Bortolato, M. Lenart, Città del Vaticano 2017.

Prokop K.R., *Sylwetki biskupów łuckich*, Biały Dunajec–Ostróg 2001.

Szelchaus J., *Dub-Dubowski Ignacy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985, k. 268.

Abstrakt

Korespondencja Achillego Rattiego, wizytatora i nuncjusza apostolskiego w Polsce, z Ignacym Dub-Dubowskim, biskupem łucko-żytomierskim, z lat 1919–1921

Achille Ratti, późniejszy papież Pius XI, cieszy się w ostatnim czasie dużym zainteresowaniem historyków. Należy on do wybitnych postaci w dziejach Kościoła, w tym także Kościoła w Polsce na progu niepodległości, gdzie przebywał najpierw jako wizytator, a potem nuncjusz apostolski (1919–1921). W niniejszym artykule opublikowano odnalezione listy, które Ratti skierował do biskupa łucko-żytomierskiego, Ignacego Dub-Dubowskiego. Dotyczą one spraw kościelnych, ponadto wyrażają również osobiste związki łączące nuncjusza z tym hierarchą. Odnaleziono je w jednym z antykwariatów rzymskich w 2005 r. Zostały napisane w języku łacińskim, francuskim i włoskim. Na ich podstawie przygotowano niniejszą edycję.

Słowa kluczowe: Achille Ratti, Ignacy Dub-Dubowski, Łuck, Żytomierz, nuncjusz, nuncjatura w Warszawie

Abstract

The Correspondence of Achille Ratti, Visitor and Apostolic Nuncio to Poland, with Bishop Ignacy Dub-Dubowski, Bishop of Łuck and Żytomierz, from 1919-1921

Achille Ratti, who later became Pope Pius XI, has recently attracted great interest among historians. He is one of the outstanding figures in the history of the Church, including the Church in Poland on the verge of independence, where he stayed first as a visitor and then as an apostolic nuncio (1919–1921). The found letters he addressed to Ignacy Dub-Dubowski, the bishop of Lutsk-Zytomyr, are published here. They concern both ecclesiastical matters and express personal ties between the nuncio and this bishop. I managed to find them in one of Rome's antique shops in 2005. They are written in Latin, French and Italian. Based on these letters, this edition has been prepared.

Keywords: Achille Ratti, Ignacy Dub-Dubowski, Łuck, Żytomierz, nuncio, nunciature in Warsaw

Studia Sandomierskie
29 (2022)

KS. RAFAŁ KUŁAGA
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w roku akademickim 2021/2022

Mijający rok akademicki 2021/2022 wspólnota Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu przeżywała jako 202 od chwili powstania. Studia w seminarium podjęło sześciu nowych kandydatów do kapłaństwa, którzy swoją formację rozpoczęli 1 września 2021 r. tzw. okresem propedeutycznym. Celem czasu przygotowawczego jest pogłębienie wiary młodych kandydatów, zapoznanie ich z życiem wspólnoty seminaryjnej oraz z różnymi zagadnieniami związanymi z funkcjonowaniem Kościoła powszechnego. Okres ten obejmował również wyjazd integracyjny w Bieszczady, do ośrodka Caritas w Nasicznem. Na początku roku sprawozdawczego do kapłaństwa przygotowywało się 29 alumnów. Pierwszy rocznik zasiliło czterech wspomnianych już adeptów, na roku drugim studiowało dwóch kleryków, na roku trzecim – trzech, na czwartym – czterech, na piątym – również czterech, na szóstym zaś dziesięciu studentów.

Kadra wychowawczo-naukowa

Pracą formacyjną w minionym roku akademickim kierował Zarząd Seminaryjny, w skład którego wchodził rektor ks. dr Rafał Kułaga, a także prefekci ks. mgr Piotr Przysucha oraz ks. dr Michał Powęska. Nad formacją duchową czuwali ojcowie duchowni: ks. dr Rafał Kobiałka i ks. mgr Szymon Brodowski. Funkcję dyrektora administracyjnego pełnił ks. mgr Stanisław Tylus. Ojców duchownych w sprawowaniu sakramentu pokuty i pojednania wspierał swoją posługą ks. dr Jacek Beksiński.

Kadrę dydaktyczną stanowili: ks. dr Jan Biedroń, ks. dr Marcin Biegas, ks. mgr Leszek Chamerski, ks. dr Jerzy Dąbek, ks. dr Konrad Fedorowski, ks. dr Michał Grochowina, ks. dr Roman Janiec, ks. dr Krzysztof Kida, ks. dr Rafał Kobiałka, s. dr Maria Konopka, ks. dr Adam Kopeć, ks. dr Marek Kozera, ks. dr Mariusz Kozłowski, ks. dr Bartłomiej Krzos, ks. dr Rafał Kułaga, ks. dr Marek Kumór, ks. dr Paweł Lasek, ks. dr hab. Jacek Łapiński, prof. KUL, ks. dr Jacek Marchewka, mgr Izabela Marciniak, ks. dr hab. Tomasz Moskal, prof. KUL, mgr Witold Nowakowski, ks. dr Waldemar Olech, mgr Agnieszka Pierzchała, ks. dr Witold Płaza, ks. dr Michał Powęska, ks. dr Dariusz Sidor, ks. dr hab. Leon Siwecki, ks. mgr lic. Grze-

gorz Słodkowski, dr Beata Skrzydlewska, ks. dr Piotr Tylec oraz ks. mgr Adam Warchoł. Wykładowcy prowadzili zajęcia edukacyjne również poza seminarium, m.in. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie. Podejmowali także działalność na rzecz Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu, miejscowego Sądu Biskupiego oraz na licznych odcinkach działalności duszpasterskiej w diecezji sandomierskiej. W minionym roku akademickim zmarli byli księża wykładowcy sandomierskiego seminarium: biblista ks. dr Adam Kończak (6 listopada 2021 r.) oraz dogmatyk ks. prof. dr hab. Józef Krasiński (30 sierpnia 2022 r.).

Formacja seminaryjna

Formacja ludzka

Formację ludzką realizowano zarówno poprzez rozmowy indywidualne, jak i spotkania wychowawców z poszczególnymi rocznikami oraz z całym alumnatem. Starano się w ten sposób ukształtować w klerykach postawę i osobowość przyszłych kapłanów. Wskazywano ponadto na potrzebę ciągłej pracy nad sobą celem wyrobienia w sobie takich cech osobowości, jak prawość, uczciwość i wzajemny szacunek. Miało temu służyć także podjęcie przez alumnów działalności apostolskiej na terenie Sandomierza i szerszym w czasie kilku wyjazdów związanych z funkcjonowaniem kół apostolatu, m.in. Koła Misyjnego, Caritas, Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży, harcerstwa, krwiodawstwa, grupy „Pro Life" oraz oazy Ruchu Światło-Życie. Seminarzyści uczestniczyli również w życiu kulturalnym, biorąc udział w sympozjach, spotkaniach, zawodach sportowych i innych wydarzeniach tego typu. Klerycy rywalizowali m.in. w zorganizowanych 6 listopada 2021 r. X Mistrzostwach Wyższych Seminariów Diecezjalnych i Zakonnych w Piłce Siatkowej, zdobywając tytuł wicemistrza Polski.

Formacja duchowa

Podstawę tej formacji stanowiły codzienne ćwiczenia duchowe w kaplicy seminaryjnej skoncentrowane wokół Eucharystii oraz indywidualna praca z ojcami duchownymi. W pogłębianiu duchowości pomagała regularna spowiedź, adoracja Najświętszego Sakramentu, medytacja, lektura duchowa, modlitwa różańcowa i koronka do Bożego Miłosierdzia.

W roku akademickim 2021/2022 odbywały się również dni skupienia, które prowadzili ojcowie duchowni oraz ks. Józef Niżnik, kustosz sanktuarium św. Andrzeja Boboli w Strachocinie, ks. dr hab. Adam Kubiś, prof. KUL, ks. dr Adam Kopeć oraz ks. dr Marek Kozera. Wyjątkowym czasem dla studentów były rekolekcje. Jesiennym ćwiczeniom rekolekcyjnym trwającym od 26 do 30 października 2021 r. przewodniczył ks. dr Tomasz Jaklewicz, proboszcz parafii Świętej Rodziny i św. Maksymiliana Kolbego w Katowicach, wieloletni redaktor „Gościa Niedzielnego". Po tych rekolekcjach ks. bp dr Edward Frankowski poświęcił strój duchowny trzem alumnom z trzeciego kursu oraz przyjął do grona kandydatów do święceń diakonatu i prezbiteratu kleryka z kursu piątego. Rekolekcje wielkopostne, które odbywały się

od 3 do 7 kwietnia 2022 r., wygłosił ks. dr Krzysztof Wons SDS, dyrektor Centrum Formacji Duchowej w Krakowie.

Oddzielne rekolekcje przeżywali alumni roku piątego przed przyjęciem święceń diakonatu oraz diakoni roku szóstego przed święceniami prezbiteratu. Święcenia diakonatu odbyły się 28 maja 2022 r. w kościele parafialnym w Jastkowicach. Natomiast święceń kapłańskich w sandomierskiej katedrze 19 czerwca udzielił dziewięciu diakonom bp dr Krzysztof Nitkiewicz, ordynariusz diecezji sandomierskiej.

W roku sprawozdawczym odbyła się pielgrzymka do sanktuarium św. Andrzeja Boboli w Strachocinie. Zorganizowano ją 28 września na rozpoczęcie okresu formacyjnego. Do kształtowania duchowej postawy alumnów przyczyniał się udział w niektórych celebracjach liturgicznych w sandomierskiej katedrze, jak np. uroczystości ku czci patrona miasta, bł. Wincentego Kadłubka (10 października 2021 r.); inauguracja fazy diecezjalnej Synodu Biskupów (17 października); Msza Święta za zmarłych biskupów, kapłanów i osoby konsekrowane (2 listopada); Msza Święta z okazji 103. rocznicy odzyskania przez Polskę niepodległości (11 listopada); uroczyste zakończenie III Synodu Diecezji Sandomierskiej pod przewodnictwem abp. Stanisława Budzika, metropolity lubelskiego (2 czerwca 2022 r.), oraz Msza Święta na zakończenie IV Kongresu Eucharystycznego Diecezji Sandomierskiej pod przewodnictwem byłego prefekta Kongregacji Nauki Wiary, kard. Gerharda Müllera (26 czerwca).

Miejsce duchowego formowania alumnów stanowił też kościół seminaryjny pw. św. Michała Archanioła. Wspólnota WSD w Sandomierzu uczestniczyła tam w wielu podniosłych wydarzeniach, jak np. uroczystości odpustowe ku czci św. Michała Archanioła, którym przewodniczył nowy prefekt roku pierwszego, ks. dr Michał Powęska (29 września 2021 r.), Msza Święta inaugurująca 202. rok akademicki, której głównym celebransem był bp Krzysztof Nitkiewicz (18 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), obchody ku czci św. Tomasza z Akwinu (29 stycznia 2021 r.); uroczyste rozpoczęcie nowenny za kapłanów i o nowe powołania do służby Bożej za przyczyną św. Andrzeja Boboli (3 marca); ekspiacyjna droga krzyżowa, której przewodniczył bp Krzysztof Nitkiewicz (4 marca); udzielenie przez bp. Edwarda Frankowskiego posługi lektoratu i akolitatu alumnom trzeciego i czwartego roku oraz włączenie do grona kandydatów do święceń kleryka piątego roku (5 marca); Msza Święta z racji uroczystości św. Józefa oraz zawierzenie wspólnoty seminaryjnej temuż świętemu (19 marca); Msza Święta dla alumnów i profesorów seminaryjnych, której przewodniczył kard. Gerhard Müller (25 czerwca).

Formację duchową kleryków pogłębiały również celebracje liturgiczne na terenie Sandomierza oraz diecezji: uroczystości odpustowe w sandomierskiej parafii św. Józefa (4 października 2021 r.), spotkanie ekumeniczne połączone z modlitwą o jedność chrześcijan w kościele pw. Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Tarnobrzegu (22 stycznia 2022 r.); uroczystości Bożego Ciała na terenie miasta wraz z procesją z kościoła pw. Podwyższenia Krzyża Świętego do świątyni seminaryjnej (16 czerwca).

Formacja intelektualna

Formacja ta polegała przede wszystkim na systematycznej pracy w ramach wykładów oraz ćwiczeń prowadzonych według *ratio studiorum*. Oprócz tego seminarzyści mieli okazję rozwijania swoich zainteresowań naukowych, biorąc udział w różnych sympozjach, czy to indywidualnie, czy to wraz z całą wspólnotą. Ponadto program studiów w WSD w Sandomierzu obejmował liczne wykłady, ćwiczenia i konwersatoria, przy czym wyniki nauczania były weryfikowane przez kolokwia, zaliczenia i egzaminy. Alumni przygotowywali się do nich podczas studium indywidualnego wpisanego w program dnia. Wszyscy klerycy uczęszczali na zajęcia z języka angielskiego. Dodatkowo prowadzono też lektoraty z języka włoskiego i francuskiego oraz języka migowego. Zwieńczenie formacji naukowej w ramach studiów teologiczno-filozoficznych stanowiła obrona prac magisterskich diakonów. Dziesięciu diakonów złożyło swoje prace magisterskie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i zdało egzamin magisterski, kończąc tym samym swoje studia na polu naukowym. 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. Klerycy wydali również dwa numery czasopisma „Powołanie", do których artykuły sami napisali i zredagowali, co dało im możliwość rozwinięcia swoich zdolności i talentów. W ramach formacji intelektualnej 5 listopada 2021 r. zorganizowano wieczór poświęcony pamięci śp. ks. Bonifacego Miązka, absolwenta sandomierskiego seminarium, wieloletniego wykładowcy literatury na Uniwersytecie Wiedeńskim. Podczas tego spotkania Czesław Ryszka zaprezentował książkę swojego autorstwa: *Dwa powołania ks. Bonifacego Miązka.* Poza tym odbyło się spotkanie z abp. Eduardem Pinem, metropolitą Portoviejo w Ekwadorze, oraz ks. Krzysztofem Kudławcem, biskupem nominatem diecezji Duale w tymże państwie, którzy podzieli się doświadczeniem pracy misyjnej w Ameryce Południowej (12 maja 2022 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 w ramach formacji duszpasterskiej alumni pełnili na wakacjach 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.

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 2021 r.). W minionym roku akademickim w ramach czynnego apostolatu seminarzyści 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 Księży Emerytów, czynnie udzielali się podczas praktyk w sandomierskim Domu Pomocy Środowiskowej, w ramach praktyk brali udział w pracach ośrodka „Radość Życia" prowadzonego przez Caritas Diecezji Sandomierskiej.

Zwyczajna forma praktyki duszpasterskiej polegała na codziennej posłudze alumnów w kościele seminaryjnym. Klerycy mogli sprawdzić swoje umiejętności i zdobyć nowe doświadczenia przez posługę kaznodziejską. W ramach praktyk alumni piątego roku głosili próbne kazania w kościele św. Michała Archanioła.

Ważne miejsce we wspólnocie seminaryjnej pełnił prowadzony przez ks. mgr. Leszka Chamerskiego chór kleryków, który uświetniał swoim śpiewem liczne spotkania i uroczystości. Dwudziestego listopada 2021 r. odbył się Wieczór Cecyliański połączony ze spotkaniem przedstawicieli Stowarzyszenia Przyjaciół WSD w Sandomierzu, podczas którego oprócz chóru alumnów wystąpił chór Gaude Vitae ze Spółdzielczego Domu Kultury w Stalowej Woli.

Trzydziestego kwietnia 2022 r. bramy seminarium zostały otwarte dla przyjaciół i sympatyków uczelni podczas XX Dnia Otwartej Furty. W okresie świąt Narodzenia Pańskiego odbywa się również koncert kolęd. Gościem specjalnym był ks. Jakub Bartczak, raper i twórca muzyczny. Spotkanie to stanowiło dla kleryków doskonałą okazję do sprawdzenia swoich zdolności organizacyjnych oraz umiejętności nawiązania kontaktu z wiernymi.

Sprawy administracyjno-gospodarcze

Budynek Wyższego Seminarium Duchownego należy do wyróżniających się zabytków miasta, sięgając swymi początkami XVII w. Wspólnota seminaryjna dokładała wszelkich starań, aby jej dom był utrzymany w należytym stanie. W minionym roku akademickim przeprowadzano prace związane z izolacją fundamentów tzw. dworku kapelana przy kościele pw. św. Michała Archanioła. Ponadto wykonywano bieżące prace niezbędne do funkcjonowania kompleksu seminaryjnego.

Za możliwość realizacji prac w tylu sferach 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.

**Wykaz prac magisterskich
obronionych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez diakonów
Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 2022 roku**

1. Konrad Bąk, *Synodalność jako konstruktywny wymiar Kościoła na podstawie dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej oraz teologii współczesnej*, promotor: ks. dr hab. Leon Siwecki, ss. 123.
2. Piotr Biernacki, *Dzieje Seminarium Duchownego w Sandomierzu w latach 1939–1945*, promotor: ks. dr Piotr Tylec, ss. 102.
3. Paweł Kania, *Powołanie małżeńskie w świetle adhortacji apostolskiej „Familiaris Concortio”*, promotor: ks. dr Waldemar Olech, ss. 102.
4. Paweł Kida, *Umiłowanie Eucharystii w nauczaniu Benedykta XVI*, promotor: ks. dr hab. Leon Siwecki, ss. 118.
5. Paweł Klusek, Życie w Bogu w świetle encyklik trynitarnych Jana Pawła II, promotor: ks. dr hab. Leon Siwecki, ss. 108.
6. Damian Surowiec, *Kryzys tożsamości ojca w rodzinie i postulaty jego przezwyciężenia. Studium katechetyczne w świetle nauczania papieża Franciszka i literatury polskojęzycznej,* promotor: ks. dr Roman Janiec, ss. 88.
7. Adrian Trybulski, *Miłość istotą chrześcijaństwa w nauczaniu Papieża Franciszka,* promotor: ks. dr hab. Leon Siwecki, ss. 87.
8. Bartosz Wawrzkiewicz, *Teologia ciała w nauczaniu Jana Pawła II,* promotor: ks. dr Roman Janiec, ss. 131.

KS. ŁUKASZ SADŁOCHA
https://orcid.org/0000-0001-8093-3289
Akademia Nauk Stosowanych im. Józefa Gołuchowskiego

Studia Sandomierskie
29 (2022)

Stanisław Zięba, *Informacyjny wymiar wszechświata, życia i człowieka*, Warszawa 2020, Wydawnictwo Naukowe PWN, ss. 456.

Najnowsza pozycja naukowa Stanisława Zięby, profesora nauk biologicznych szczególnie zainteresowanego podejściem humanistycznym, składa się ze *Wstępu*, pięciu rozdziałów, *Zakończenia*, streszczenia w trzech językach (angielskim, francuskim i niemieckim), wykazu wykorzystanej literatury (głównie polsko- i francuskojęzycznej) oraz *Indeksu nazwisk*.

Wstęp informuje, że praca ma charakter szkicowy oraz interdyscyplinarny. Stanowi kontynuację badań nad życiem prowadzonych przez autora z perspektywy biologii teoretycznej. Jest komplementarna wobec dwóch wcześniejszych książek Zięby: Życie. Koncepcja *emergentystyczna*[1] oraz Życie. System biologiczny[2], a „jej zadaniem jest ukazanie z różnych punktów widzenia aplikacji informacji do wyjaśnienia organizacji kosmosu, przyrody i człowieka" (s. 21). Mimo to poruszane problemy wymagają dalszych studiów.

W rozdziale pierwszym pt. *Epistemologiczny wymiar informacji* Zięba nawiązuje do starożytnej koncepcji *archē* jako preformy informacji oraz dwóch nurtów poszukiwań *archē*: teoretycznego (zapoczątkowanego przez Pitagorasa z Samos) oraz praktycznego (rozpoczętego przez Talesa z Miletu). Informacja w wymiarze teoretycznym jest niesprowadzalna do materii. Nie da się jej sprowadzić do określonej formy materii, gdyż zawarta jest ona nie tyle w niej samej, ile w jej konfiguracjach. Informacja w wymiarze praktycznym stanowi czynnik kreatywny w świecie, organizując materię i energię ku stanom porządku i złożoności. Tym samym kategoria informacji pozwala zrozumieć organizację nie na sposób filozoficzny, jako pewną całość składającą się z elementów, lecz jako przyrodniczą zasadę złożoności organizującą skomplikowaną sieć stosunków i zależności ujednoliconej całości. Całość nieorganiczna, organiczna i antropologiczna powstaje w wyniku integracji oraz interakcji poszczególnych układów. Tak rozumiana informacja jest podłożem wielorakich potencjalności. W uzasadnianiu osobliwości nowych struktur pomaga

[1] S. Zięba, *Życie. Koncepcja emergentystyczna*, Warszawa 2013.
[2] S. Zięba, *Życie. System biologiczny*, Warszawa 2016.

zjawisko emergencji. Informacja bowiem zawiera treść danego organizmu, która jest realizowana poprzez emergencję.

Rozdział drugi pt. *Informacyjny wymiar wszechświata* dotyczy aplikacji kategorii informacji do wszechświata oraz relacji wszechświata wobec informacji fizycznej pod kątem zaistnienia życia i człowieka. Wszechświat na wszystkich poziomach organizacji jest poznawany za pomocą tych samych metod. Jest zatem urządzony zgodnie z logicznym porządkiem. Pomimo jego rozszerzania się od kilkunastu miliardów lat i związanego z tym procesem wzrostu entropii wszechświat pozostaje wciąż bardzo uporządkowany. Zasadę tę, która pozwala zrozumieć organizację wszechświata, można powiązać z kategorią informacji. Jest ona bowiem zachowana w czasie rozszerzania się przestrzeni. Różni się jednak od praw przyrody. Wykluczona jest tu zatem przypadkowość w układaniu się składników. Historia samego człowieka, jak też ludzkiej świadomości zaczyna się od kreatywności wszechświata. Człowiek pozostaje w ścisłej symbiozie ze wszechświatem właśnie dlatego, że nie zaistniał przypadkowo. Historia ludzkiej inteligencji zaczyna się od możliwości wszechświata do kodowania informacji i jej przetwarzania. Próba zrozumienia tego wszechświata za pomocą ludzkiej wiedzy mającej charakter częściowy i ograniczony nadaje mu znaczenie – sens esencjalny.

Rozdział trzeci pt. *Informacyjny wymiar życia* jest zbiorem refleksji nad rolą informacji w organizacji systemów biologicznych na poziomie molekularnym i makroskopowym. Z perspektywy molekularnej, związanej z DNA lub RNA, życie jest przede wszystkim informacją, znakami, kodem, przekazem i kompleksowością. Istota życia jawi się wtedy jako proces informacji. Proces emergencji realizuje informację o rozwoju danej struktury, w tym organizmu. Odbiorcą informacji z poziomu molekularnego jest komórka na poziomie makroskopowym, która jest już układem molekularnym zdolnym magazynować i przetwarzać informację. Nie tylko powiela informację, do czego są zdolne proste kryształy soli, lecz chroni ją, uniezależniając od rozpadu charakterystycznego dla materii nieożywionej, jak również nią zarządza. Proces przetwarzania i powielania informacji przez komórkę stanowi klucz do zrozumienia funkcji życiowych. Tym samym pytanie związane z zagadką biogenezy dotyczy już nie tylko reakcji chemicznych wywołujących przejście do materii ożywionej, lecz poszerza się również o zagadnienie możliwości spontanicznego magazynowania, powielania i przetwarzania informacji.

W rozdziale czwartym pt. *Rewolucja neolityczna a homo sapiens* autor omawia transformację neolityczną z perspektywy kategorii informacji, której skutkiem jest człowiek rozumny. *Homo sapiens* jest najbardziej złożonym układem w historii ewolucji biologicznej na Ziemi. Genetyka jest kluczem do przeszłości człowieka, niesie informację o historii jego ewolucji. Drzewo życia łączące różnorodne gatunki ukazuje je jako rezultat dystrybucji informacji. Z punktu widzenia molekularnego i genetycznego jest ono ciągle modyfikowane i wzbogacane, stąd trudno jest uzyskać kompletny obraz. Jeszcze trudniej jest udowodnić zmiany dotyczące zdolności poznawczych i zachowań społecznych. Jednakże człowiek, będąc najbardziej złożonym układem adaptacyjnym w historii ziemskiej ewolucji biologicznej, jako jedyny gatunek na Ziemi jest w stanie wykorzystać doświadczenia nagromadzone w czasie i w milionach gatunków.

Ostatni rozdział pt. *Informacyjny wymiar człowieka* stanowi niejako kontynuację poprzedniego, gdyż dotyczy człowieka jako wyniku działania informacji genetycznej (cechy biologiczne) i pozagenetycznej (cechy ludzkie), a także jego miejsca w organizacji wszechświata. Zięba prowadzi czytelnika poprzez historię dwóch strategii badawczych człowieka: (1) ciągłej, pojmującej człowieka jako części świata biotycznego, oraz (2) skokowej, wyróżniającej w człowieku szczególne cechy form życia. Sam opowiada się za połączeniem tych dwóch strategii. Kultura jest czymś nieredukowalnym do natury biologicznej, nie da się jej sprowadzić do zdolności adaptacji do środowiska. Od czasu rewolucji neolitycznej nie nastąpiło udoskonalenie genetyczne, a jedynie ewolucja kulturowa będąca wytworem świadomości i przebiegająca z dala od drzewa ewolucji biologicznej.

Ze względu na zainteresowania Zięby zjawiskami życia i emergencji nie dziwi podział książki na rozdziały związane z najczęściej przywoływanymi zjawiskami emergentnymi. Każdy bowiem rozdział zawiera bezpośrednie nawiązania do emergencji, np. „Emergencja zawiera ideę, że zespół oddziaływujących składników może «spontanicznie» wytworzyć właściwości wspólne, które nie są zawarte w żaden sposób w jednostkowych częściach (emergencja jest regułą wyłaniania się reguł wyższego poziomu z reguł niższego poziomu)" (s. 109), „Gdy wzrasta poziom złożoności lub wzrasta liczba składników, pojawiają się jakościowo nowe zjawiska (zasada emergencji)" (s. 157), „Życie jest zjawiskiem emergentnym wyłaniającym się z DNA" (s. 213), „Scenariusz skoku neolitycznego obejmuje dane biologiczne (determinizm genetyczny), emergencję kultury, zaistnienie myślenia symbolicznego, zdolności myślenia o sobie samym i myślenia o naturze" (s. 259), „Człowiek to zespół jakości emergentnych tworzących swoistą organizację, w której zasadą jest informacja" (s. 311). Prócz tych bezpośrednich nawiązań pojawiają się również nawiązania pośrednie. Trudno jednak doszukiwać się już opracowanej[3] bądź też autorskiej metodologii dotyczącej zjawiska emergencji. Tym samym publikację można by podzielić według schematu: emergencja wszechświata z pierwotnych składników, emergencja życia i emergencja istoty świadomej – człowieka. Na uwagę zasługuje fakt poświęcenia aż dwóch rozdziałów emergencji człowieka. Wydaje się, że według Zięby należałoby zatem mówić najpierw o emergencji hominidów, a następnie o emergencji świadomości egzystencjalnej.

Omawianą w książce informację autor traktuje jako obiektywny element przyrody związany z porządkiem zachodzącym we wszechświecie. Roboczo przyjmuje, „że porządek to informacja decydująca o miejscu w przestrzeni (porządek statyczny)

[3] A. Stephan, *Varieties of Emergentism*, „Evolution and Cognition" 5 (1999), no. 1, s. 49–59; R. Poczobut, *Odmiany emergencji w zastosowaniach do ontologii umysłu*, „Roczniki Filozoficzne" 50 (2002), z. 1, s. 403–427.

lub też następstwie w czasie (porządek dynamiczny) poszczególnych elementów lub zdarzeń danego układu" (s. 137). Informacja rządzi ewolucją układów złożonych, posiada moc stwórczą w przeciwieństwie do praw fizyki tylko opisujących porządek. Takie rozumienie informacji – związanej poprzez kategorię porządku z zasadą determinizmu i zasadą przyczynowości we wszechświecie emergentnym, częściowo indeterministycznym – wydaje się zgadzać z poglądami Anny Lemańskiej. W takim wszechświecie, mając do czynienia z różnymi poziomami, przyjęcie determinizmu na którymś z poziomów nie zmusza do przyjęcia go na innym poziomie[4]. Jednocześnie uporządkowany wymiar wszechświata jest powiązany z jego racjonalnością opisywaną przez Michała Hellera. Racjonalność świata jest jego cechą, dzięki której można go racjonalnie badać[5].

Należy jednak wspomnieć, że w recenzowanej pracy brakuje kilku nazwisk znanych polskich naukowców podejmujących refleksję nad informacją, łącznie ze wspomnianą Anną Lemańską. Obok przywoływanej myśli Mieczysława Lubańskiego wypadałoby również wspomnieć o poglądach Tadeusza Tellera i Mariana Wnuka. Teller jest autorem hipotezy zakładającej istnienie pierwotnej informacji (tzw. ingenezy) działającej we wszechświecie jako czynnik niematerialny wyróżniany obok materii i energii. Wnuk natomiast wykorzystał koncepcję Toma Stoniera hipotetycznego kwantu informacji (tzw. infonu) w celu oryginalnego ujęcia procesów życiowych. Koncepcje obu naukowców nie pojawiają się na łamach książki. Nie ma ich nawet w bibliografii, co dziwi zwłaszcza w przypadku Wnuka. Po pierwsze, Wnuk podobnie jak i Zięba zajmuje się zagadnieniami związanymi z filozofią przyrody ożywionej. Po drugie, obu łączyła jedna uczelnia – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.

Brak również koncepcji chyba najbardziej obecnie znanego filozofa informacji – Luciana Floridiego, który w swoich publikacjach opisuje i wyjaśnia informacyjną naturę rzeczywistości. Wyróżnia on m.in. trzy strategie podejścia do informacji: redukcjonistyczną, antyredukcjonistyczną i nieredukcjonistyczną. Pierwsza z nich zakłada możliwość istnienia jednolitej teorii informacji z jednym prostym pojęciem informacji stanowiącym o rodzinie innych pojęć. Według drugiej, uwzględniając różne zjawiska informacyjne, można mówić tylko o podobieństwie różnych pojęć informacji związanych z tymi zjawiskami. Trzecia strategia opiera się na modelu rozproszonej sieci powiązanych ze sobą pojęć informacji. Floridi wyróżnia dwa warianty jej realizacji: scentralizowany i zdecentralizowany. Zwolennicy pierwszego wariantu skupiają się wokół jednego, teoretycznie uprzywilejowanego pojęcia informacji. Natomiast zwolennicy drugiego wariantu nie stawiają w centrum żadnego pojęcia, badając różne pojęcia pokrewne. Sam zalicza się do zwolenników pierwszego wariantu, koncentrując się na pojęciu informacji związanym z kategorią danych

[4] A. Lemańska, *Determinizm*, w: *Encyklopedia filozofii przyrody*, red. Z.E. Roskal, kul.pl/files/57/encyklopedia/lemanska_determinizm.pdf [dostęp: 23 V 2022 r.].

[5] M. Heller, *Czy świat jest racjonalny?*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce" 20 (1997), s. 66–78.

(ang. *data*)[6]. Do tej grupy można zaliczyć również Ziębę z jego koncepcją informacji opartej na kategorii porządku.

Podsumowując, książkę można uznać za kompendium filozoficznej refleksji nad informacją we wszechświecie. Ponadto w zakończeniu autor, przyjmując informację jako zasadę uniwersalną (niezależną od wymiaru poznawczego), dokonuje zwrotu z ujęcia filozoficznego ku ujęciu teologicznemu. Źródło informacji wiąże z istotą szczególną – Bogiem, którego działanie jest świadome i może być traktowane jako metainformacja.

Bibliografia

Opracowania

Dąbrowski A., *Filozofia informacji Luciano Floridiego* (*ekspozycja nieformalno-logiczna*), „Zagadnienia Naukoznawstwa" 206 (2015), s. 447–465.

Heller M., *Czy świat jest racjonalny?*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce" 20 (1997), s. 66–78.

Lemańska A., *Determinizm*, w: *Encyklopedia filozofii przyrody*, red. Z.E. Roskal, kul.pl/files/57/encyklopedia/lemanska_determinizm.pdf [dostęp: 23 V 2022 r.].

Poczobut R., *Odmiany emergencji w zastosowaniach do ontologii umysłu*, „Roczniki Filozoficzne" 50 (2002), z. 1, s. 403–427.

Stephan A., *Varieties of Emergentism*, „Evolution and Cognition" 5 (1999), no. 1, s. 49–59.

Zięba S., *Życie. Koncepcja emergentystyczna*, Warszawa 2013.

Zięba S., *Życie. System biologiczny*, Warszawa 2016.

Streszczenie

Niniejszy artykuł stanowi recenzję ostatniej książki Stanisława Zięby na temat informacyjnego wymiaru wszechświata, będącej kontynuacją poprzednich publikacji dotyczących emergentystycznego podejścia do tematu życia. Omówiono poszczególne rozdziały poświęcone zagadnieniu informacji na poszczególnych emergentnych poziomach: wszechświata, życia i człowieka. Opisaną przez Ziębę kategorię informacji powiązano ogólnie również z koncepcjami przedstawionymi przez Annę Lemańską, Michała Hellera oraz Luciana Floridiego.

Słowa kluczowe: teoria informacji, emergencja, poziomy rzeczywistości, wszechświat, życie, człowiek

[6] A. Dąbrowski, *Filozofia informacji Luciano Floridiego* (*ekspozycja nieformalno-logiczna*), „Zagadnienia Naukoznawstwa" 206 (2015), s. 447–465.

Summary

This article is a review of Stanisław Zięba's latest book on the information dimension of the universe, which is a continuation of previous publications on the emergentist approach to the subject of life. Individual chapters devoted to the issue of information at individual emergent levels are discussed: universe, life, and man. The category of information described by Zięba has also been generally associated with the concepts presented by Anna Lemańska, Michał Heller and Lucian Floridi.

Keywords: information theory, emergence, levels of reality, universe, life, man

Table of Contents

History

fr. Emil Hapak, *Circumstances, Events, and Consequences of the Relocation of the Relics of Blessed Vincent Kadlubek to Sandomierz Cathedral in 1845* 5

Sebastian Graniczkowski, *Russian Elites and the Events of May 1926 in Poland* 23

fr. Franciszek Sidor, *Social and Political Activities of Fr. Andrzej Wyrzykowski* 37

fr. Robert Rędzio, *Formation and Daily Life of the Seminarians of the Lower Seminary in Sandomierz from 1928–1938* 51

fr. Krzysztof Tryk, *The Socio-Professional Training Organized by the Union of Associations of Polish Youth in the Diocese of Sandomierz* 77

Teresa Mierzwa, *The Extermination of the Clergy of the Sandomierz Diocese During World War II* 97

fr. Piotr Biernacki, *The Higher Theological Seminary in Sandomierz from 1939–1945* 127

Theology

Rafał Nakonieczny, *The Work of Artapanos - A Thesis on the Syncretism of the Alexandrian Diaspora* 203

Justyna Trybek, *Becoming a Gift as the Realization of Humanity* 217

Adam Klag OFMConv., *Marian Worship and Spirituality in the Tribes of the Bantu Ethnic Group of East Africa* 233

fr. Michał Powęska, *The Importance and Role of the "Word of God" in the Preparation of Seminarians for the Priesthood on the Basis of the Document The Way of Formation of Presbyters in Poland. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia of 2021* 247

fr. Witold Płaza, *Religious and theological language in Tischner's thought* 261

Philosphy

fr. Bartłomiej Krzos, *The Platonic Doctrine of a Just War* 273

Olga Cyrek, *Eternity as the Full Life and Actual Infinity in the Context of the Experience of Time in Boethius and Thomas of Aquinas* 285

Michał Stachurski, *The Problem of Engagement in the Philosophy of Józef Tischner – Selected Tropes* 311

Materials

fr. Janusz Królikowski, *The Correspondence of Achille Ratti, Visitor and Apostolic Nuncio to Poland, with Bishop Ignacy Dub-Dubowski, Bishop of Łuck and Żytomierz, from 1919–1921* 327

fr. Rafał Kułaga, *Report from the Seminary in Sandomierz in the Academic Year 2021–2022* 337

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 2022 343

Reviews, Polemics

Stanisław Zięba, *Informacyjny wymiar wszechświata, życia i człowieka,* Warszawa 2020, rec. fr. Łukasz Sadłocha..... 345

Spis treści

Historia

ks. Emil Hapak, *Okoliczności, przebieg i następstwa sprowadzenia relikwii bł. Wincentego Kadłubka do katedry sandomierskiej w 1845 r.* 5

Sebastian Graniczkowski, *Elity rosyjskie wobec wydarzeń z maja 1926 r. w Polsce* 23

ks. Franciszek Sidor, *Działalność społeczna i polityczna ks. Andrzeja Wyrzykowskiego* 37

ks. Robert Rędzio, *Formacja i życie codzienne kleryków niższego seminarium duchownego w Sandomierzu w latach 1928–1938* 51

ks. Krzysztof Tryk, *Szkolenia społeczno-zawodowe organizowane przez Związek Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej w diecezji sandomierskiej* 77

Teresa Mierzwa, *Eksterminacja duchowieństwa diecezji sandomierskiej w czasie II wojny światowej* 97

ks. Piotr Biernacki, *Wyższe Seminarium Duchownego w Sandomierzu w latach 1939–1945* 127

Teologia

Rafał Nakonieczny, *Twórczość Artapanosa – teza o synkretyzmie diaspory aleksandryjskiej* 203

Justyna Trybek, *Stawanie się darem jako realizacja człowieczeństwa* 217

Adam Klag OFMConv, *Kult i duchowość maryjna w plemionach grupy etnicznej Bantu Afryki Wschodniej* 233

ks. Michał Powęska, *Znaczenie i rola słowa Bożego w przygotowaniu seminarzystów do kapłaństwa na podstawie dokumentu Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia z 2021 r.* 247

ks. Witold Płaza, *Linguaggio religioso e teologico nel pensiero di Tischner*..... 261

Filozofia

ks. Bartłomiej Krzos, *Platońska doktryna wojny sprawiedliwej* 273

Olga Cyrek, *Wieczność jako pełnia życia i nieskończoność aktualna w kontekście doświadczenia czasu w ujęciu Boecjusza i Tomasza z Akwinu*.. 285

Michał Stachurski, *Problem zaangażowania w filozofii Józefa Tischnera – wybrane tropy* 311

Materiały

ks. Janusz Królikowski, *Korespondencja Achille Rattiego, wizytatora i nuncjusza apostolskiego w Polsce, z biskupem Ignacym Dub-Dubowskim, biskupem łucko-żytomierskim, z lat 1919–1921* 327

ks. Rafał Kułaga, *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w roku akademickim 2021/2022*..... 337

Wykaz prac magisterskich obronionych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez diakonów Wyższego Seminarium Duchownego w 2022 roku..... 343

Recenzje, polemiki

Stanisław Zięba, *Informacyjny wymiar wszechświata, życia i człowieka,* Warszawa 2020, rec. ks. Łukasz Sadłocha 345