

STUDIA SANDOMIERSKIE

TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA

TOM XXX

2023

STUDIA SANDOMIERSKIE

TEOLOGIA – FILOZOFIA – HISTORIA

TOM XXX

2023



Wydawnictwo Diecezjalne
i Drukarnia Sandomierz 2023

Na okładce:

Fragment ilustracji (pierwotnie z widokiem Biecza) z szóstego tomu atlasu *Civitas orbis terrarum* Geорга Brauna i Fransa Hogenberga wydanego w Kolonii w 1617 i 1618 r. Ukazuje najstarszą panoramę Sandomierza od strony Wisły. Na rycinie odnaleźć można nieistniejący obecnie kościół pw. Świętych Piotra i Pawła (jako numer 6 – *S. Petri*). Świątyni tej, jak również funkcjonującej przy niej parafii, w niniejszym numerze poświęcono obszerny artykuł śp. prof. dra hab. Feliksa Kiryka oraz dra Romana Chyły. Kopia z miedziorytu kolorowanego ze zbiorów prywatnych ks. dra Piotra Tylca.

Kolegium redakcyjne:

ks. Bogdan Stanaszek (UP JP II, Kraków) – redaktor naczelny
ks. Piotr Tylec (KUL, Lublin) – zastępca redaktora naczelnego i sekretarz
ks. Kazimierz Skawiński (Sandomierz)
ks. Leszek Pachuta (Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, Sandomierz)

Rada naukowa:

prof. dr Marko Jacov (Uniwersytet Salento, Lecce), prof. 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 Ferfogli, prof. UP JP II

Redakcja techniczna:

Jan Kunysz

Recenzenci tomu:

ks. dr hab. Andrzej Bruździński, ks. dr Jerzy Dąbek, o. dr hab. Tomasz Gałuszka OP, prof. UP JP II, dr hab. Jerzy Gapys, prof. UJK, dr hab. Tomisław Giergiel, ks. dr Piotr Herok, dr hab. Wojciech Kęder, ks. dr Adam Kopeć, ks. dr Bartłomiej Krzos, ks. dr Paweł Lasek, ks. dr hab. Jacek Łapiński, prof. KUL, ks. dr hab. Tomasz Moskał, prof. KUL, prof. dr hab. Zdzisław Pietrzyk, ks. dr Michał Powęska, ks. dr hab. Andrzej Proniewski, prof. UWB, ks. dr Łukasz Sadłocha, ks. dr hab. Leon Siwecki, dr Robert Stępień, ks. dr hab. Kazimierz Talarek, ks. prof. dr hab. Jacek Urban, ks. dr Albert Warso, ks. prof. dr hab. Józef Wolczański, ks. dr hab. Lech Wołowski, 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 2023

Wersją podstawową czasopisma jest wersja papierowa

ISSN 0208-7626

Za zezwoleniem Władzy Diecezjalnej

Copyright © 2023 by Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia Sandomierz
Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Adres redakcji: ul. Żeromskiego 6a, 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 Sandomierz Sp. z o.o., ul. Żeromskiego 6a,
27-600 Sandomierz, tel. 15 64 99 700, zamowienia@wds.com.pl, www.wds.pl

FELIKS KIRYK

ROMAN CHYŁA

Sandomierz

historia2@onet.pl

Studia Sandomierskie

30 (2023)

Parafia miejska przy kościele pw. Świętych Piotra i Pawła w Sandomierzu

W stosunkach kościelnych średniowiecznego i nowożytnego Sandomierza wyjątkową rolę odegrała świątynia pw. Świętych Piotra i Pawła wzniesiona na Wzgórzu Gostomianum, które stanowiło jeden z najważniejszych elementów kształtującego się od drugiej połowy X w. ośrodka grodowo-miejskiego i obecnej tu władzy feudalnej. Istnienie kościoła i jego funkcje parafialne są potwierdzone źródłowo w trzeciej ćwierci XII w., a od czasów lokacji miejskiej z 1286 r. obiekt ten stał się głównym kościołem gminy sandomierskiej przeniesionej na sąsiednie Wzgórze Miejskie.

Początki tego kościoła nie zostały dotychczas w pełni wyjaśnione, a z najstarszą fazą jego funkcjonowania w XII w. łączono zaledwie kilka romańskich detali architektonicznych. Dalsze losy budowli w epoce średniowiecza także budzą ożywione dyskusje, dotyczące głównie kolejnych faz jego przebudowy, funkcjonującego tu cmentarzyska, jak również sąsiadujących z nim umocnień obronnych oraz obiektów mieszkalnych.

Badania na tym obszarze rozpoczęto jeszcze w 1958 r. i kontynuowano w 1963 r., a następnie już kompleksowo w latach 1969–1973. W trakcie prac archeologicznych odsłonięto m.in. znaczny odcinek fundamentów kościoła św. Piotra i przykościelne cmentarzysko, a także inne pozostałości umocnionej osady¹. Ustalenia archeologów

¹ Zob. R. Kunkel, P. Mrozowski, *Kościół św. Piotra w Sandomierzu. Analiza historyczno-architektoniczna*, w: *Sandomierz. Badania 1969–1973*, red. S. Tabaczyński, t. 2, Warszawa 1993–1996, s. 144–156; T. Rysiewska, *Średniowieczny i nowożytny zespół sakralny oraz późniejsze układy archeologiczne – analiza stratygraficzna*, w: *Sandomierz. Badania...*, t. 2, dz. cyt., s. 112–143; T. Rysiewska, H. Rysiewski, *Historia Wzgórza Collegium Gostomianum i kościoła św. Piotra – hipotezy i fakty*, w: *Sandomierz. Badania...*, t. 2, dz. cyt., s. 459–468; A. Tomaszewski, *Ekspertyzy dotyczące relikwów architektury odkrytych na terenie Collegium Gostomianum w Sandomierzu (fragmenty)*, w: *Sandomierz. Badania...*, t. 2, dz. cyt., s. 157–162; M. Weber-Kozińska, *Fundamenty kościoła św. Piotra w Sandomierzu*.

uzupełniały badania interdyscyplinarne, koncentrujące się na poszukiwaniach źródeł pisanych do dziejów świątyni i jej kolejnych przekształceń oraz próbach rekonstrukcji tego niezwykle interesującego obiektu sakralnego². Wzgórze Gostomianum z kościołem św. Piotra było też przedmiotem analiz w szerszej perspektywie początków grodu sandomierskiego, a także interpretacji zachowanych źródeł pisanych do dziejów średniowiecznego Sandomierza. Interesujące szkice dotyczyły również historii kolegium jezuickiego oraz licznych konfraterni mieszczańskich istniejących przy parafii św. Piotra od czasów późnośredniowiecznych³.

Pomimo trwających już od ponad pół wieku badań nad tym obiektem sakralnym nadal daje się odczuć wyraźny niedostatek szerszych opracowań obejmujących parafię miejską. Wiele uwagi poświęcił świątyni ks. Melchior Buliński, pierwszy i do dzisiaj aktualny monografista Sandomierza⁴. Zagadnieniem tym zajmował się również słynny regionalista i kolekcjoner zabytków przeszłości, ks. Jan Wiśniewski⁵. Dlatego też w celu poznania dziejów parafii i kościoła św. Piotra konieczne okazało się przeprowadzenie kwerendy archiwalnej. W badaniach dziejów samej świątyni i jej bogatego życia parafialnego od XVI do początku XIX w. podstawowego znaczenia nabierają źródła z dawnego archiwum kapitulnego w Sandomierzu. Zawierają one nieznane dotąd informacje o wyglądzie i wyposażeniu świątyni w okresie nowożytnym, formacji intelektualnej i religijnej obecnych przy niej duszpasterzy oraz o fundacjach poczynionych na jej rzecz przez sandomierskie mieszczaństwo i szlachtę. Kwerendę uzupełniającą przeprowadzono również w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie oraz w Archiwum Państwowym w Kielcach Oddział w Sandomierzu.

Ze względu na podjętą tematykę, a także charakter zebranego materiału źródłowego artykuł podzielono na dziewięć części. Pierwsza omawia najstarsze informacje źródłowe o kościele i parafii miejskiej w Sandomierzu. Druga przybliży dzieje

Analiza materiału i techniki budowy, w: *Sandomierz. Badania...*, t. 2, dz. cyt., s. 163–177; S. Tabaczyński, *Badania sandomierskie – refleksje po latach*, „Z Otchłani Wieków” 60 (2005), nr 1–4, s. 7–20; M. Florek, *Sandomierski ośrodek grodowo-miejski w średniowieczu. Przemiany przestrzenne i funkcjonalne*, Warszawa 2005; M. Florek, *Początki kościołów sandomierskich w świetle wyników badań archeologicznych*, „Zeszyty Sandomierskie” (2017), nr 43, s. 15–20.

² F. Kiryk, *Kościół i parafia św. Pawła w Sandomierzu w okresie staropolskim*, w: *Ecclesia, cultura, potestas*, Kraków 2006, s. 105–125.

³ Zob. W. Kieszkowski, *Kolegium jezuickie w Sandomierzu*, w: *Pamiętnik Koła Sandomierzan 1925–1935*, Warszawa–Sandomierz 1936, s. 5–49; J. Kaczor, *Seminarium duchowne archidiaconatu sandomierskiego (1636–1773)*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” (1970), nr 1, s. 248–250; D. Burdzy, *Działalność bractwa literackiego pod wezwaniem Najświętszej Marii Panny przy kościele św. Piotra w Sandomierzu w XVII stuleciu*, „Zeszyty Sandomierskie” (2004), nr 18, s. 17–19; D. Burdzy, *Kapela przy kolegium jezuickim i jej udział w życiu religijnym Sandomierza w XVII–XVIII wieku*, „Res Historica” 49 (2000), s. 289–314.

⁴ M. Buliński, *Monografia miasta Sandomierza*, Warszawa 1879, s. 375–391.

⁵ J. Wiśniewski, *Dekanat sandomierski*, Radom 1915, s. 198–201.

świątyni w okresie późnego średniowiecza, tj. w XIV i XV w. Kolejne koncentrują się wokół kwestii uposażenia parafii oraz istniejącej przy niej szkoły. Osobna część dotyczy kolegium jezuickiego oraz funkcjonującego tam seminarium duchownego. Dwie kolejne prezentują stan i wyposażenie kościoła w XVII w. oraz dzieje parafii po potopie szwedzkim. Ważnym elementem artykułu jest fragment poświęcony wybitnemu proboszczowi parafii miejskiej, ks. Stefanowi Żuchowskiemu. Natomiast ostatnia część przybliża zagadnienia związane z przeniesieniem parafii do kolegiaty sandomierskiej oraz losy kościoła po kasacie kolegium jezuickiego.

Na koniec warto podkreślić, że niniejszy artykuł jest ostatnim, jaki został napisany przez śp. prof. Feliksa Kiryka. W 2019 r. za pośrednictwem ks. dr. Waldemara Gałązki tekst przekazano redakcji „Studiów Sandomierskich” w formie wydruku komputerowego. Po uzyskaniu pozytywnych recenzji przepisał go ks. Aleksander Zdun. Natomiast jego porecenzyjnej redakcji naukowej tekstu podjął się dr Roman Chyła. Członkowie redakcji czasopisma wyrazili zgodę, aby po publikacji artykułu wydać go także w rozszerzonej formie jako broszurę. Szkic ten symbolicznie kończy też naukowe badania mediewistyczne i nowożytne śp. prof. Feliksa Kiryka nad przeszłością miast małopolskich, wśród których jednym z głównych tematów stał się Sandomierz i jego kościelna przeszłość.

Najstarsza informacja źródłowa o kościele i parafii

Kościół Świętych Apostołów Piotra i Pawła należał do najdawniejszych obiektów sakralnych Sandomierza. Pierwsza wiadomość źródłowa o nim pochodzi z 1166 r., jakkolwiek przedstawia go jako świątynię istniejącą wcześniej i mającą uprawnienia parafialne. Podaje bowiem, że Maria, żona księcia Bolesława Kędzierzawego, dokonała z Gedeonem (Gietką), biskupem krakowskim, zamiany wsi Złotej oraz niedalekich Łojowic na położone niedaleko od nich wioski Skotniki i Świeżyce oraz pasma lasu za rzeką (Koprzywianką), z zastrzeżeniem że zamiana owa nie dotyczy należącej do kościoła św. Piotra w Sandomierzu dziesięciny ani miejscowej karczmy⁶. Ze sporą dozą trafności można również sądzić, że sandomierski kościół św. Piotra pozostawał w grupie najdawniejszych świątyn przekazanych biskupstwu krakowskiemu w głośnym niegdyś akcie pokuty za dokonane z rozkazu króla w 1079 r. zabójstwo biskupa Stanisława. Do biskupstwa krakowskiego należało odtąd prawo patronatu nad tymi kościołami. Patronat królewski nad nimi (w tym i nad kościołem św. Piotra w Sandomierzu) przywrócono dopiero w 1415 r. w wyniku starań wysłanników króla Władysława Jagiełły na sobór w Konstancji przez ówczesnego antypapieża Jana XXIII⁷. Pozostawał w gestii królewskiej do początków XVII w., kiedy

⁶ *Kodeks dyplomatyczny katedry krakowskiej ś. Wacława*, cz. 1, wyd. F. Piekosiński, Kraków 1874, nr 1; M. Buliński, *Monografia miasta...*, dz. cyt., s. 376; O. Balzer, *Genealogia Piastów*, Kraków 2005, s. 285.

⁷ *Kodeks dyplomatyczny katedry krakowskiej ś. Wacława*, cz. 2, wyd. F. Piekosiński, Kraków 1883; nr 557; por. T. Lalik, *Lokacja Sandomierza w 1286 roku*, w: *Dzieje Sandomierza*, red. H. Samsonowicz, t. 1, *Średniowiecze*, red. S. Trawkowski, Warszawa 1993, s. 99–114.

król Zygmunt III – wspierając fundację sandomierskiego Gostomianum – zrzekł się owego patronatu nad kościołem św. Piotra w Sandomierzu na rzecz miejscowego kolegium jezuickiego⁸.

Warto zwrócić uwagę na *patrocinium* sandomierskiej świątyni. Nadano jej imię Apostołów Piotra i Pawła, powiązane również z akcją misyjną na ziemiach polskich i przyjęte przez wiele wznoszonych wówczas krajowych kościołów (Poznań, Kruszwica, Łekno, Kraków, Tyniec i in.)⁹. Nie zmieniono go w całej kościelnej historii Sandomierza, jakkolwiek okazało się rychło niepraktyczne, a nawet mylące po wybudowaniu w XIII w. kościoła Nawrócenia św. Pawła w Sandomierzu na Wzgórzu Staromiejskim¹⁰. Aby odróżnić obie świątynie, stosowano w obiegu powszechnym w odniesieniu do starszej z nich wezwanie skrócone: św. Piotra, chociaż nie trzymano się tego konsekwentnie. Ze względu na walor związłości stosuje się je także w niniejszym opracowaniu. Do dalszych rozważań o pozycji tegoż kościoła wśród świątyń wczesnośredniowiecznych nie tylko Sandomierza, lecz całej diecezji krakowskiej odnosi się ważna informacja, że kościół św. Piotra w Sandomierzu w połowie XII w. spełniał już funkcję świątyni parafialnej, dysponował swoim budynkiem sakralnym i wydzielonym obszarem oddziaływania na wiernych z Sandomierza i sąsiednich osad wiejskich¹¹. Jest to więc wiadomość kluczowa, z której wiele wynika, chociaż ową znaczącą parafialność otaczała przez całe dziesięciolecia źródłowa próżnia informacyjna.

Z usytuowania kościoła św. Piotra na odrębnym wzgórzu w znacznej odległości od zamku wypływa wniosek, że jego budowa była wynikiem osadnictwa we wschodniej czy też południowo-wschodniej części sandomierskiej aglomeracji. Badania archeologiczne, bez których odtworzenie wczesnośredniowiecznej sieci grodowo-miejskiej byłoby zabiegiem chybionym, wykazały na tym obszarze wielowarstwowość i zarazem bogactwo następujących po sobie kultur: od neolitu po wczesnopiastowskie średniowiecze. Odkryły bowiem pozostałości obiektu sakralnego, wskazując na drewniane, a następnie na kamienno-ceglane fazy jego istnienia. Doprowadziły one do spostrzeżenia identyfikacyjnego, w którego świetle owym obiektem był wzmiankowany w 1166 r. właśnie kościół św. Piotra, stanowiący wówczas murowaną budowlę w stylu romańskim¹².

Były to czasy władania na ziemiach polskich synów i wnuków księcia Bolesława Krzywoustego, których przychylny stosunek do Sandomierza nie był nigdy kwestionowany. Dotyczy to zwłaszcza księcia Henryka, który ustanowił Sandomierz

⁸ M. Buliński, *Monografia miasta...*, dz. cyt., s. 381.

⁹ Por. J. Rajman, *Średniowieczne patrocinia krakowskie*, Kraków 2002, s. 106, 110, 122, 125–126 (tam też obszerna literatura przedmiotu, głównie w przypisach).

¹⁰ Zob. F. Kiryk, *Kościół i parafia św. Pawła...*, art. cyt., s. 105–125.

¹¹ Zob. Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu [dalej: BDS], Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu [dalej: AKKKS], sygn. 591, k. 8–10, 13–18; BDS, AKKKS, sygn. 242 II, k. 32.

¹² A. Buko, *Sandomierz wczesnopiastowski*, w: *Dzieje Sandomierza*, t. 1, dz. cyt., s. 60.

stolicą odrębnego księstwa, a także Kazimierza zwanego Sprawiedliwym, który podtrzymał stołeczną rangę tego grodu, oraz jego starszego syna, Leszka Białego, który doprowadził w Sandomierzu, a zapewne i w Zawichoście do lokacji miejskiej na czynszowym prawie niemieckim. Był to więc okres świetności sandomierskiego grodu i miasta, w tym również czas poczesnego znaczenia tutejszego kościoła i parafii św. Piotra. Wielka szkoda, że z powodu niesłychanej posuchy źródłowej nie sposób tego wystarczająco opisać ani udokumentować. Z tego względu nie da się również przedstawić stanu kościoła i parafii w okresie najazdów mongolskich w 1241 r. oraz w latach 1259–1260, które gwałtownie przerwały istnienie grodu i miasta oraz wyludniły go niemal doszczętnie¹³.

Parafia w świetle źródeł z XIV i XV w.

Rozsądne rządy księcia Bolesława Wstydlwego, a potem jego następcy, Leszka Czarnego, przywróciły grodowi i miastu żywotność, zaludniły go i odbudowały. Przyczyniło się to również do odrodzenia sandomierskiej parafii św. Piotra. Stulecie XIV okazało się okresem dalszego rozwoju gospodarczego i przestrzennego oraz życia kulturalnego. Można to prześledzić w znacznym stopniu dzięki informacjom zawartym w rachunkach świętopietrza, rejestrujących nie tylko stan kościołów i parafii w kraju, lecz także imiona duchownych posiadających beneficja parafialne i kolegiackie, a więc ich konkretne uposażenie. Najpoważniejszym ośrodkiem kościelnym w latach 1325–1327 była jednak sandomierska kolegiata złożona z pięciu bogato uposażonych prałatur (prepozyta, dziekana, kustosza, scholastyka i kantora) oraz z 11 kanonii; dalej wymieniono trzy sandomierskie parafie: św. Piotra, następnie św. Pawła na Wzgórzu Staromiejskim oraz św. Wojciecha. Dostojnikom kolegiackim i parafialnym przewodził archidiakon sandomierski. W drugiej ćwierci XIV w. urząd ten sprawował Jan Jarlic, ściągający co roku ze swoich prebend i dziesięcin dochód w wysokości 26 grzywien. Niemniej najwyższe uposażenie z prałatur kolegiackich, obliczane na 30 grzywien, przypadało oddzielnie prepozytowi oraz kantorowi, z kolei kustoszowi – 20, dziekanowi – 15, a także scholastykowi – 8 grzywien. Powodziło się także kanonikom kolegiackim, których dochody sięgały 16 grzywien. Na czele kościołów i kleru parafialnego umiejscowiła się od wieków parafia i kościół św. Piotra. Jej reprezentantem był wówczas ksiądz magister Frowin, kanonik sandomierski i pleban sandomierskiej parafii miejskiej, który osiągał rocznie 45 grzywien dochodu. Posiadał on również kanonię tytularną, czyli gracyjną, jednak nie przynosiła ona żadnych korzyści materialnych. Stać go było jednak na pomocnika do obsługi duszpasterskiej parafii, którym był podkustoszy tego kościoła, ks. Paweł, z wynagrodzeniem rocznym 2 grzywien. Teodoryk, pleban kościoła św. Pawła na Starym Mieście zadawał się natomiast 7 grzywnami, natomiast Gunterus, pleban św. Wojciecha na Przedmieściu Opatowskim – 6 grzywnami rocznego dochodu. Mimo wyraźnych różnic w wynagrodzeniu sandomierskie duchowieństwo świeckie było w porówna-

¹³ Por. M. Buliński, *Monografia miasta...*, dz. cyt., s. 25–28.

niu z większością plebanów wiejskich, osiągających dochody niewiele wyższe niż 1–2 grzywny, świetnie opłacane i skupiało ludzi bardzo zamożnych¹⁴.

Nie dziwi więc fakt, że o prałatury i kanonie oraz sandomierskie probostwa, czyli zamożne prebendy, zabiegali ludzie wpływowi. Nie brakowało również kandydatów aspirujących do kanonii nieuposażonych, a więc tytularnych. Godność kanonika gracialnego piastował wspomniany pleban parafii św. Piotra, magister Frowin, na długo przed powstaniem Akademii Krakowskiej wyróżniający się wśród duchowieństwa sandomierskiego wykształceniem z tytułem uniwersyteckim. Polscy historycy docenili wartość źródłową oraz informacyjną rachunków świętopietrza. Na ich podstawie powstało sporo opracowań o charakterze ogólnym, a także o zasięgu regionalnym i lokalnym¹⁵, lecz na szczególną uwagę zasługują opracowania Tadeusza Ładogórskiego o demografii czternastowiecznej Polski¹⁶. W wykazie parafii całego kraju sporządzonym na podstawie rejestrów świętopietrza autor ten zestawiał według archidiakonatów i dekanatów stan kościołów parafialnych, podał przybliżoną wielkość obszaru każdej parafii, a także obliczył zbliżone do rzeczywistości ich zaludnienie. Powstał więc obraz demograficzny Polski XIV w., krytykowany przez polemistów, lecz pobudzający do dalszych badań i ogólnie przyjęty przez historyków i demografów.

Interesujące, że archidiakoniat sandomierski obejmował w połowie tego wieku 30 parafii, przy czym parafia św. Piotra w Sandomierzu skupiała 3630 osób zamieszkałych na obszarze 37 km², podczas gdy rozmieszczona na 34 km² sąsiednia parafia św. Pawła liczyła zaledwie 270 wiernych. Drugie miejsce pod względem zaludnienia obliczonego na podstawie rachunków świętopietrza zajmowała na obszarze 86 km² parafia w Koprzywnicy, zamieszkała przez 2300 parafian, parafia w Obrazowie – 1830 parafian, Gorzyce – 1530 parafian, Osiek – 1470 parafian, a także Malice – 1410 parafian. Jedenaście kolejnych parafii przekraczało liczbę 500 dusz każda, natomiast 13 pozostałych parafii archidiakonatu skupiało od 270 do 450 wiernych¹⁷.

Porównując liczbę parafii archidiakonatu sandomierskiego uzyskaną na podstawie rachunków świętopietrza, można zauważyć, że znacznie przewyższał on pod względem zaludnienia archidiakoniat zawichojski i lubelski. Zbliżony zaś był pod tym względem do niektórych rejonów Małopolski południowej, a więc do dekanatu wysocickiego, nowosądeckiego, krakowskiego i lelowskiego. W rysującym się na tej podstawie obrazie zaludnienia uwagę zwracają centra miejskie, przede wszystkim skupisko kościelne Krakowa ze społecznością określaną na 12 tys. głów, następ-

¹⁴ *Monumenta Poloniae Vaticana* [dalej: MV], opr. J. Ptaśnik, Kraków 1913, s. 161–162, 166, 177, 240.

¹⁵ Por. K. Buczek, *Rachunki świętopietrza jako podstawa badań nad zaludnieniem Polski XIV wieku*, w: *Mediaevalia. W 50. rocznicę pracy naukowej Jana Dąbrowskiego*, opr. J. Garbacik, Warszawa 1960, s. 77–102 (tam też obszerna literatura przedmiotu).

¹⁶ T. Ładogórski, *Zaludnienie Polski na początku panowania Kazimierza Wielkiego*, Lwów 1930; T. Ładogórski, *Studia nad zaludnieniem Polski XIV wieku*, Wrocław 1958, s. 5–29.

¹⁷ T. Ładogórski, *Studia nad zaludnieniem...*, dz. cyt., s. 206–207.

nie aglomeracji sandomierskiej, której ludność szacuje się na niespełna 4 tys. osób, oraz samego miasta Sandomierza – na co najmniej 2 tys. mieszkańców w połowie XIV w.¹⁸ Tak więc odnoszące się do ziem polskich w XIV w. spisy świętopietrza, jako ważne i wiarogodne źródło informacji, rzucają światło na sandomierskie stosunki kościelne. Dotyczą one ulokowanej na wzgórzu kolegiaty oraz świątyni św. Piotra – na miejskim wzniesieniu, która skupiała od XI w. ludność grodowo-miejską oraz mieszkańców okolicznych wiosek, a po rozwinięciu się tu lokacyjnego ośrodka miejskiego – żywioł miasta i owych wiejskich przyległości. Stanowiła jednak przede wszystkim sakralne centrum sandomierskiej parafii miejskiej¹⁹.

Jego istnienie poświadcza dokument z 1405 r. o szczególnej wartości informacyjnej. Dotyczy bowiem sporu dziesięcinnego między Klemensem, archidiaconem zawichojskim, a Mikołajem Łukaszem z Wielkiego Koźmina, rektorem sandomierskiej szkoły kolegiackiej, oraz głównym śpiewakiem chóru kolegiackiego, Wacławem, który jako głosiciel kazań w języku polskim pomnażał w sandomierskim kościele św. Piotra swoje zasoby pieniężne²⁰. Owo kaznodziejstwo po polsku ujawniło właśnie fakt, że do kościoła św. Piotra uczęszczali w 1405 r. także wierni, którzy nie rozumieli już innej mowy niż polska, ale też dowiodło, że przybywali doń i tacy, którzy porozumiewali się jeszcze językiem obcym. Nietrudno się zorientować (wynika to z brzmienia imion i nazwisk członków ławy i rady miejskiej), że na przełomie XIV i XV w. znaczna część sandomierzan posługiwała się jeszcze językiem niemieckim. Pozwala to na realniejsze spojrzenie na proces lokacji miasta w 1286 r. i jej skutki etniczne, a więc także na przebieg polonizacji żywiołu mieszczańskiego w XIV i pierwszej połowie XV w.

Trzeba jeszcze zauważyć, że przyśpieszenie polonizacji mieszkańców Sandomierza i nieodległych osad parafialnych było powiązane z działalnością osiadłych tu przedstawicieli Akademii Krakowskiej, którzy wybierali się do Sandomierza czasowo, ale również na stałe miejsce pobytu oraz kontynuowanie działalności edukacyjnej i duszpasterskiej. W 1414 r. Stanisław ze Skarbimierza, rektor kościoła św. Piotra w Sandomierzu, zakupił za 80 grzywien folwark w pobliskiej wsi Kamień od Franciszka, mieszczanina sandomierskiego²¹, ale jego pobyt w Sandomierzu na tym stanowisku sięgał jeszcze ostatniej dekady XIV w. Miasto zetknęło się więc z pierwszym rektorem odrodzonego Uniwersytetu Krakowskiego, uczonym europejskiej sławy, który ów zakupiony folwark w Kamieniu przeznaczył na uposażenie altarysty w kaplicy św. Mikołaja i Stanisława w kierowanej przez siebie farze sandomierskiej. Towarzyszył mu początkowo Bartłomiej z Jasła, rektor szkoły kolegiackiej, a po

¹⁸ Por. T. Ładogórski, *Studia nad zaludnieniem...*, dz. cyt., s. 147–150; MV, s. 161–167, 246.

¹⁹ Por. M. Buliński, *Monografia miasta...*, dz. cyt., s. 375–378; B. Krasnowolski, *Lokacyjne układy urbanistyczne na obszarze ziemi krakowskiej w XIII i XIV wieku*, cz. 2, Kraków 2004, s. 196–206.

²⁰ *Zbiór dokumentów katedry i diecezji krakowskiej*, wyd. S. Kuraś, cz. 1, Lublin 1965, s. 300–304.

²¹ *Zbiór dokumentów małopolskich*, cz. 1, opr. S. Kuraś, Wrocław 1962, nr 307.

nim wspomniany wyżej Mikołaj Łukasz z Wielkiego Koźmina²², który związał się z Sandomierzem już w 1400 r. W latach 1405–1412 był plebanem w Beszowej, ale przede wszystkim wybitnym uczonym, profesorem i rektorem Akademii Krakowskiej. Dołączyli do nich wówczas inni luminarze nauki i kultury polskiej²³.

Kolejny przywilej potwierdzający wysoką pozycję sandomierskiego kościoła farnego w zespole świątyni diecezji krakowskiej przedstawia przywołany już w tym szkicu, a wystawiony przez króla, zapewne nie bez starań Stanisława ze Skarbimierza, akt przywrócenia mu w 1415 r. patronatu królewskiego²⁴. Jakkolwiek dyplomy z 1414 i 1415 r. składają się na opinię, że sprawy sandomierskiego kościoła farnego oraz całej parafii miejskiej układały się pomyślnie, nie zmienia to jednak faktu, że współczesna wiedza o nich przedstawia się nad wyraz skromnie. Utrata archiwaliów parafialnych wskutek pożarów i nieprzyjacielskich interwencji zbrojnych, a także zwykłych zaniedbań spowodowała dzisiejszy brak pierwszorzędnych, bezpośrednich wiadomości źródłowych o tym niezwykłym obiekcie sakralnym, a także o związanych z nim duchownych i ich oddziaływaniu na społeczność parafialną.

Uposażenie parafii i dobroczyńcy świątyni

Najstarszy dokument z 1166 r. świadczy o tym, że kościół św. Piotra posiadał już wówczas karczmę w podsandomierskiej Złotej i ściągał dziesięcinę z tej wsi oraz z pobliskich Łojowic²⁵. Stanowiło to – jak można sądzić – zaledwie częśćkę jego uposażenia. Nie zachowały się o nim wiadomości późniejsze z XIII i XIV w. Przekazał je dopiero Jan Długosz, który w tej mierze również nie okazał się hojny. Jakkolwiek jego informacje o kościele i parafii pominęły wiele czynników ich bytu materialnego (jak chociażby niemałe dochody dziesięcenne), to jednak okazały się wystarczające do stwierdzenia, że uposażenie kościoła i parafii św. Piotra w Sandomierzu było istotnie bogate. Podał on, że królewskie stołeczne miasto Sandomierz miało murowany kościół parafialny, obejmujący posługą duszpasterską miasto z Przedmieściem Zawichojskim oraz wioski: Mąkoszyn, Dwikozy, Szczytniki, oba Kamienie, Mściów i nieistniejącą już Niecieczę, czyli Opatkowice. Posiadał rozległe pola i liczne ogrody w granicach miasta, z których dziesięcina przypadała kantorii i kustodii kolegiackiej, a częściowo tylko altarystom kościoła macierzystego, czyli świątyni św. Piotra. Posiadał też nad Wisłą folwark z gajem i łąką z czterema zagrodami w obrębie wsi kościelnej Kamień Mniejszy, zwanej również Kamieniem Ple-

²² Zob. M. Zwiercan, *Łukasz z Wielkiego Koźmina*, www.ptta.pl/pef/pdf/11/lukaszzwk.pdf [dostęp: 8 IX 2023 r.].

²³ Zob. F. Kiryk, *Z dziejów szkolnictwa sandomierskiego w XV wieku*, w: *Spółeczeństwo Polski Średniowiecznej*, z. 6, red. S.K. Kuczyński, Warszawa 1994, s. 197–200; F. Kiryk, *Sandomierz w czasach Długosza*, w: *Jan Długosz w pięćsetną rocznicę śmierci*, red. F. Kiryk, Olszyn 1983, s. 24–27.

²⁴ Zob. przyp. 3.

²⁵ *Kodeks dyplomatyczny katedry krakowskiej...*, cz. 1, dz. cyt., nr 1.

bańskim²⁶. W wyniku wygranego w 1496 r. procesu z magistratem sandomierskim dołączono do nich spory odcinek brzegu wiślanego „sub Monte Wytowska Gora in predio plebanali Camyen”²⁷.

Ważnych i dość kompletnych informacji o dziesięcinach kościoła św. Piotra dostarczyła dopiero księga retaksacji dóbr diecezji krakowskiej z 1529 r. Odnotowano w niej, że należały do niego dziesięciny snopowe ze Złotej, Malczyc i Łojowic wartości 30 grzywien oraz z folwarku złockiego – 12 grzywien, ponadto ze Mściowa – 12 grzywien, Strachocina w parafii Wrzawy – 3 grzywiny, z Łoniowa – 3 grzywiny, ze Skowierzyna – 3 grzywiny i z drugiego Skowierzyna – 4 grzywiny, ze Skowierzynka – 2 grzywiny, z Kamienia Klasztornego – 3 grzywiny, z Kamienia Słupeckiego – 1 grzywina, a zatem w sumie 73 grzywiny²⁸.

Pierwszym odnotowanym w źródłach dobroczyńcą kościoła farnego był miejscowy kapłan, ks. Bartłomiej, który w 1435 r. ufundował ołtarz Nawiedzenia Najświętszej Marii Panny. Dziesięć lat później powstał ołtarz Bożego Ciała sumptem Bruszmanowskich, miejscowej rodziny mieszczańskiej, wspierany mocno przez biskupa krakowskiego Zbigniewa Oleśnickiego²⁹.

W drugiej połowie XVI w. parafią miejską rządził ks. Jan Młodziejowski, kustosz opatowski, kanonik i oficjał sandomierski. W 1568 r. potwierdził pozyskanie niegdyś przez parafię niwki przy drodze do Zawichostu od Stanisława Zabora, rajcy sandomierskiego, która trafiła do rąk rektora szkoły parafialnej przy kościele św. Piotra. Następnie poświadczył, że stanął przed nim Baltazar Zwolski, kuchmistrz królewski, poprzedni proboszcz sandomierskiego kościoła farnego św. Piotra, oraz potwierdził liczne kościelne fundacje mieszczan sandomierskich³⁰. W 1574 r. baka-

²⁶ Jan Długosz, *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis* [dalej: DLB], t. 2, w: *Opera omnia*, z. 7–9, opr. A. Przeździecki, Kraków 1863–1864, s. 312. W innym miejscu J. Długosz podaje, że kościelne dobra ziemskie były rozrzucone dookoła miasta oraz rozłożone przy drodze do Dwikóz i przy miejskiej granicy z Rzeczą, tworząc w sumie 12 folwarków o areale od 2 do 5 (i więcej) łanów, poza tym obejmowały jeszcze pola wójtowskie i pola zw. Żagiewką, wreszcie zaś 4 łany na przedmieściu (zapewne Zawichojskim). Dołożył do tego również, że w mieście Sandomierzu klasztor koprzywnicki posiadał siedem jatek mięsnych, które zakupił i nabył drogą darowizny; należał do niego też dom przy ulicy św. Piotra kupiony za 18 grzywien oraz zwolniony przez magistrat sandomierski od opłat miejskich. Rozpisuje się dalej o należącym do parafii św. Piotra Kamieniu, wsi klasztoru wąchockiego, w którym uprawiano winorośl i produkowano wino, oraz stwierdza, że graniczy on z Kamieniem Plebańskim, włością kościoła św. Piotra, oraz z Kamieniem trzecim, należącym do Jakuba z Konieczpola. Por. DLB, t. 3, s. 378–379, 409–410; zob. DLB, t. 1, s. 323.

²⁷ *Matricularum Regni Poloniae summaria*, t. 4, wyd. T. Wierzbowski, Warszawa 1905–1919, supl. 1181.

²⁸ *Księga dochodów beneficjów diecezji krakowskiej z roku 1529, tzw. Liber retaxationum*, wyd. Z. Leszczyńska-Skrętowa, Wrocław 1968, s. 397.

²⁹ BDS, AKKKS, sygn. 246, k. 2–3.

³⁰ BDS, AKKKS, sygn. 246, k. 5–6.

łarzowi tej szkoły przeznaczyła 2 złp Anna, wdowa po organiście sandomierskim Janie, a następnie żona mieszczanina Walentego Leopolicy. W 1574 r. Bartłomiej Serny przekazał 100 złp na szpital dla ubogich w Sandomierzu, a także dom po Janie Cholewie przy ul. Zawichojskiej stojący przy tamtejszym szpitalu³¹. Dochody przynosiła również cegielnia kamieńska, jednak pozostawała stale w zastawie u zamożnych mieszczan sandomierskich. W ostatnich dziesięcioleciach XVI w. jej dzierżawą zajmował się wybitny lekarz sandomierski, Stanisław Bartolon, który wyrabiał cegły, ulepszając ten proces i zwiększając w ten sposób dochód parafii. Zakład przejęli odeń jego synowie, Stanisław i Michał, po czym produkcją cegły zajęli się jezuita, płacąc czynsz za cegielnię oraz przyległy obszar niwki w wysokości 2 złp, a nieco później 4 złp, który pobierał pleban św. Piotra i przeznaczał go nadal na uposażenie rektora szkoły parafialnej. Mimo to stosunki między jezuitami a plebanem kościoła św. Piotra uległy nagłemu pogorszeniu³². Musiało się to odbić negatywnie także na kamieńskiej produkcji cegły i innych materiałów budowlanych.

Do grona patrycjatu sandomierskiego związanego ściśle z miejscową farą należał niewątpliwie Joannes Cieszkowski, *civis et consul Sandomiriensis*, burmistrz i pisarz kamery sandomierskiej, który posiadał w stallach tego kościoła reprezentacyjne krzesło po mieszczaninie Stanisławie Goczałku, stając się jednym z najbardziej wpływowych reprezentantów miasta. W 1565 r. przywdział tę wójtowską w sądzie wyższego prawa magdeburskiego na zamku sandomierskim, poza tym był jeszcze długoletnim dzierżawcą klucza złockiego dóbr biskupich i dysponentem tamtejszych dziesięcin³³. Ołtarzem Bożego Ciała w farze interesował się w tym czasie żywo Wawrzyniec Brosmanowski alias Stawirejowiec z Czudca, jego kolator i patron w sandomierskim kościele farnym. Po jego śmierci opiekę nad ołtarzem przejął Mikołaj Brosman, celnik sandomierski, a następnie jego syn Andrzej Brosmanowicz, mieszczanin strzyżowski, który z różnych względów, ale także z powodu odległości przekazał opiekę nad ołtarzem Wawrzyńcowi Lenartowskiemu, burmistrzowi sandomierskiemu. W 1569 r. nowy opiekun ołtarza w kościele św. Piotra przekazał na jego oświetlenie pół kamienia łożu z jatki rzeźnika Szczuki przy ul. Najświętszej Marii Panny³⁴. Do dobrodziejów świątyni farnej należał w tym czasie także czynny w życiu gospodarczym miasta Marcin z Urzędowa, doktor medycyny i filozofii, związany od lat z farą sandomierską jako altarysta ołtarza św. Mikołaja i św. Stanisława, ale także (jako pleban) z kościołem w ojcystym Urzędowie oraz

³¹ BDS, AKKKS, sygn. 579, k. 434.

³² BDS, AKKKS, sygn. 590, k. 1–4; BDS, AKKKS, sygn. 813, k. 15, 28, 263, 430, 460; F. Kiryk, F. Leśniak, *Mieszkańcy*, w: *Dzieje Sandomierza*, t. 2, *XVI–XVIII wiek*, red. F. Kiryk, cz. 1, *W okresie świetności*, Warszawa 1993, s. 207, 211.

³³ BDS, AKKKS, sygn. 506, k. 228, 767; BDS, AKKKS, sygn. 810, k. 247; BDS, AKKKS, sygn. 809, k. 104; F. Kiryk, F. Leśniak, *Mieszkańcy*, art. cyt., s. 203.

³⁴ F. Kiryk, F. Leśniak, *Mieszkańcy*, art. cyt., s. 203. BDS, AKKKS, sygn. 810, s. 627, 729. Zob. D. Burdzy, *Szesnastowieczny Sandomierz. Kościół i miasto*, Kielce 2012, s. 306–314, 324–326.

w niedalekich Modliborzycach. Interesujące, że altarię w sandomierskiej farze przekazał kompozytorowi Mikołajowi Gomulce³⁵.

W 1576 r. folwarkiem należącym do jednego z ołtarzy w kościele św. Piotra zawiadywał znany lekarz Stanisław Bartolon z żoną Dorotą, kiedy ich dzieci szukały jeszcze odpowiedniego zawodu. W 1592 r. Stanisław Bartolon junior, *artium et philosophiae magister*, był plebanem w Wilkołazie pod Lublinem, powiązany z krakowskim ośrodkiem franciszkańskim i protekcją Szymona, księcia ślucckiego, oraz jego żony, Zofii Mieleckiej. Jednak kariera duchowna nie była przeznaczeniem Stanisława. Już w 1593 r. został oskarżony przez ks. Kaspra Cichockiego o napad „cum cumplicibus suis, bombardis et manu armata” na folwark Cichockiego w Kamieniu (Wyższym), będący w zarządzie Szymona, brata ks. Kaspra, który został solidnie poturbowany, a folwark złupiony. Młody Bartolon nie usiłował się bronić. Stwierdził tylko, że do plebana kościoła św. Piotra żywił wiele uraz i zastrzeżeń, które uzasadniały niewygasłe pretensje. Ojciec sprawcy konfliktu, lekarz Stanisław Bartolon starszy, dzierżący dobra ołtarza św. Mikołaja i św. Stanisława w kościele św. Piotra, doprowadził skłócone strony do porozumienia. Młody Bartolon zrezygnował przy tym także z probostwa w Wilkołazie³⁶.

Zapiska z 1609 r. odnosi się z kolei do rajcy sandomierskiego Piotra Sebastiańskiego i nieżyjącego już brata Kaspra, fundatora stypendium dla sandomierskich studentów Akademii Krakowskiej. Piotr Sebastiański zeznał jednak, że owo stypendium pobierał jego syn Andrzej, student tamtejszej Akademii. Pozwala to więc na opinię, że stworzono je także zgodnie z założeniami familijnymi³⁷.

W grupie zamożnego mieszczaństwa sandomierskiego znalazł się Maciej Łosicki, mieszczanin z Zamościa, absolwent tamtejszej Akademii³⁸. Po okresie aktywnej działalności na rzecz rodzinnego miasta osiedlił się w 1639 r. w Sandomierzu, gdzie przyjął prawo miejskie, korzystając z pochlebnej opinii zamojskiego burmistrza i rajców, a także Hieronima Kołakowskiego, filozofa i lekarza oraz profesora Akademii Zamojskiej. W Sandomierzu musiał się zetknąć ze Stanisławem Szczuką, bakałarzem krakowskiego uniwersytetu, kontynuatorem tradycji kulturalnych i naukowych, skoro ojciec Andrzej Szczuka należał do światłego patrycjatu sandomierskiego jako ławnik miejski i właściciel spichlerza na Przedmieściu Krakowskim (przy spichlerzu głośnego intelektualisty, pana Krzysztofa Ossolińskiego, wojewody sandomierskiego), który w 1640 r. sprzedał za 230 florenów Sewerynowi Lipowskiemu. Zapewne była mu znana również sandomierska rodzina Porembnych, zwłaszcza Jan Porembny, *magister artium* i doktor filozofii, oraz Nikodem Porembny, jego rodzony brat – synowie rajcy Jana i zmarłej niedawno

³⁵ BDS, AKKKS, sygn. 809, k. 259; BDS, AKKKS, sygn. 811, k. 249, 334, 399, 401–403.

³⁶ BDS, AKKKS, sygn. 811, k. 474

³⁷ BDS, AKKKS, sygn. 815, k. 424; F. Kiryk, F. Leśniak, *Mieszkańcy*, art. cyt., s. 199, 222, 228.

³⁸ *Album studentów Akademii Zamojskiej (1595–1781)*, opr. H. Gmiterek, Archiwum Dziejów Oświaty 11, red. K. Bartnicka, Warszawa 1994.

ich matki Reginy³⁹. Znali się zapewne blisko z Szafrącami, zwłaszcza Wojciechem, w 1600 r. prepozytem słupskim (*Slupnensis*), synem Krzysztofa i Agnieszki, mieszczan sandomierskich, a także z Augustynem Szafrąncem, w 1614 r. studentem wydziału *artium* Uniwersytetu Krakowskiego⁴⁰. Byli niewątpliwie potomkami Krzysztofa Szafrąca, mieszczanina sandomierskiego, którego syn Jan, bakałarz *artium* Uniwersytetu Krakowskiego, przebywał w 1584 r. w Kaliszu i kierował tamtejszą szkołą kolegiacką⁴¹.

Od czasów średniowiecznych w Sandomierzu działało bractwo literackie, uprzywilejowane później przez bp. Jerzego Radziwiłła. Posiadało ono browar za miastem od strony Zawichostu, następnie *allodium*, nadane niegdyś przez ks. Hangułowicza i przynoszące 8 grzywien czynszu, z którego korzystało także sandomierskie bractwo żebraków oraz bractwo rybackie. Organizacje te miały zapewnioną łaźnię „pro scholaribus et pro fraternitate pauperibus”. W kościele parafialnym od dawna istniały też ołtarze cechów rzemieślniczych z najbardziej uprzywilejowanymi ołtarzami cechu krawieckiego i rzeźniczego na czele⁴². Wracając do bractwa literackiego, warto podać, że jego seniorzy, Krzysztof Kurzelowski oraz Wojciech Południowic (pisarz w urzędzie ławniczym), zostali w 1612 r. posądzeni przez ks. Kaspra Cichockiego o sprzeczną ze statutem działalność niejawną, unikającą kontroli finansowej. Oskarżeni o nią działacze towarzystwa poczuli się dotknięci i poprosili o pomoc ks. Jana Wielickiego, dziekana i oficjała sandomierskiego, oraz za jego pośrednictwem biskupa krakowskiego, stwierdzając, że pomówienia ks. Cichockiego są tendencyjne i krzywdzące, gdyż działalność finansowa bractwa jest daleka od nadużyć, a ponadto nie podlega plebanom, lecz magistratowi. Spór ten trudno było załagodzić. Skończył się na częściowym wyciszeniu zarzutów przez ks. Cichockiego, który bronił jednak prawa do kontrolowania działalności zarządu brackiego, w tym zwłaszcza jego decyzji finansowych. Spory z ks. Cichockim przycichły, lecz nie zakończyły się całkowicie. Ożyły w 1614 r., kiedy ks. Cichocki wystąpił przeciw Wojciechowi Południowicowi o działanie na niekorzyść towarzystwa oraz niezaspalanie w kościele farnym świec, grożąc przez to zarządowi tej organizacji cenzurami kościelnymi, zwłaszcza że konfraternia literacka nie miała problemów finansowych i prowadziła korzystną akcję kredytową. Kłopoty bractwa z rozliczeniem się z finansów wobec rzeszy członków nastąpiły więc w 1628 r., lecz udało się je przezwyciężyć. Natomiast trzy lata później Południowic został wybrany na burmistrza. Pod jego wpływem wystawiono w kościele farnym nowy ołtarz bracki, skupiając wokół burmistrza elitę mieszczańską z rajcami i ławnikami na czele. Problemy zaczęły się później, kiedy Południowic został posądzony o działalność wywrotową. Nie prze-rwał jej nawet wobec zmiany stanu cywilnego. Jako duchowny poróżnił się również

³⁹ BDS, AKKKS, sygn. 822, k. 133.

⁴⁰ BDS, AKKKS, sygn. 822, k. 356; BDS, AKKKS, sygn. 829, k. 24.

⁴¹ BDS, AKKKS, sygn. 832, k. 12.

⁴² *Akta wizytacji katedry wawelskiej oraz kościołów diecezji krakowskiej 1602–1604*, opr. E. Bularz, Kraków 2014, s. 386.

z władzami miejskimi, nawołując mieszczan do nieposłuszeństwa, a także do obalenia miejskiego porządku ustrojowego. Wystąpiono więc z groźbą wydalenia Południowica z Sandomierza, chociaż część mieszczan skłaniała się do porozumienia z nim, nie dopuszczając do rozruchów grożących wybuchem w mieście. Z upływem czasu napięcie słabło, zwłaszcza że umilkł Wojciech Południowic, obejmując (przed 1639 r.) probostwo w Modliborzycach⁴³.

Szkoła parafialna

Piętnastowieczny Sandomierz tętnił życiem umysłowym i stanowił znaczący rezerwar inteligencji, której reprezentanci – poza kolegiatą i parafiami – osiedli również w instytucjach klasztornych. Miasto było poważnym ośrodkiem szkolnictwa, które reprezentowała od głębokiego średniowiecza sandomierska szkoła kolegiacka, szkoły parafialne i szkoły klasztorne dominikanów i duchaków⁴⁴.

Szkołę parafialną przy omawianej parafii powołał proboszcz miejscowego kościoła, Bernard ze Strzałkowa, w 1414 r. student, a następnie bakałarz (1415) oraz *magister artium* krakowskiego uniwersytetu⁴⁵, osobowość o szerokich horyzontach intelektualnych i twardym charakterze. Na sandomierskiej placówce parafialnej znalazł się więc znacznie przed 1434 r., kiedy zdołał już wznieść budynek szkolny, upatrzeć sobie nauczyciela (obciążając się kosztami jego utrzymania) i rozpocząć starania o zaaprobowanie fundacji i zgodę na rozpoczęcie nauki przez zgłaszającą się młodzież. Plany otwarcia szkoły parafialnej przy kościele farnym św. Piotra natrafiły jednak na bardzo trudne przeszkody do sforsovania. Zdecydowanie sprzeciwiła się ich urzeczywistnieniu miejscowa kapituła kolegiacka, uznając powołanie parafialnej placówki szkolnej za akt nieprzyjazny, obniżający prestiż szkoły kolegiackiej. Postanowiła temu przeciwdziałać. Kiedy magister Bernard nie odstąpił od realizacji swoich projektów szkolnych, spór o szkołę parafialną nabrał rozgłosu w królestwie i stanął rychło przed sądem biskupim. Powstał w związku z tym wyjątkowo oryginalny i ważny w historii dawnego szkolnictwa parafialnego dokument z 20 sierpnia 1434 r. (zredagowany uroczystie na polecenie bp. Zbigniewa Oleśnickiego w jego rezydencji w pod-sandomierskiej wsi Złota przez historyka Jana Długosza) o próbie rozstrzygnięcia konfliktu między plebanem Bernardem a kapitułą kolegiacką. Można w nim przeczytać, że aby kolegiata sandomierska mogła istnieć nadal w pełnym blasku, nie można otwierać na jej szkodę szkoły przy kościele św. Piotra. Wynika z tego niewątpliwie, że bp Oleśnicki nie poparł fundacji magistra Bernarda i sprzeciwił

⁴³ BDS, AKKKS, sygn. 815, s. 803, 814, 819; BDS, AKKKS, sygn. 818, k. 124, 133, 152; BDS, AKKKS, sygn. 819, k. 13.

⁴⁴ Zob. F. Kiryk, *Z dziejów szkolnictwa...*, dz. cyt., s. 19–205.

⁴⁵ *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis*, t. 1, Kraków 1887, s. 35; *Księga promocji Wydziału Sztuk Uniwersytetu Krakowskiego z XV wieku*, opr. A. Gąsiorowski [i in.], Kraków 2000, s. 15, 17.

się, niewątpliwie pod naciskiem miejscowej grupy kanonickiej, powstaniu nowej szkoły. Magister Bernard, świadomy jednak zarządzeń kościelnych zachęcających od wieków do otwierania szkół przy parafiach, nie pogodził się z wyrokiem biskupa krakowskiego. Odwołał się od niego do soboru powszechnego w Bazylei i uzyskał poparcie swojej szkolnej akcji fundacyjnej. Nastąpił więc niespodziewany, a nawet szokujący opinię publiczną obrót sprawy, gdy założono szkołę na korzyść jej fundatora, magistra Bernarda, plebana sandomierskiego. Stała się ona nagle głośna w soborowych kręgach kościelnych za granicą. Aby zaoszczędzić upokorzenia przeciwnikom skromnego, lecz odważnego plebana, do których należała nie tylko sandomierska kapituła kolegiacka, lecz także Zbigniew Oleśnicki, biskup krakowski, i towarzyszący mu Jan Długosz, jego sekretarz i niebawem powiernik – doprowadzono rychło do ugody skonfliktowanych stron, dopuszczając do otwarcia szkoły pod warunkiem nieprzyjmowania do niej więcej niż 36 uczniów⁴⁶. Placówka owa była czynna przez kolejne dziesięciolecia XV w. i wkroczyła raczej pomyślnie w XVI, kiedy doszło do tarć między jej rektorem a ks. Jakubem Wolskim, plebanem sandomierskim, w 1512 r. zaś do zniszczenia budynku i sezonowego zamknięcia szkoły⁴⁷.

W drugiej połowie XVI w. w zachowanych źródłach pojawili się rektorzy szkoły parafialnej przy kościele św. Piotra, a więc w 1561 r. Jakub, wynagradzany 2 grzywnami czynszu z ogrodu Jakuba złotnika, a w 1570 r. *Sykstus ludi magister*

⁴⁶ BDS, AKKKS, perg. 55; BDS, AKKKS, perg. 57; BDS, AKKKS, perg. 58; BDS, AKKKS, perg. 59. Szczegóły sporu: zob. F. Kiryk, *Z dziejów szkolnictwa...*, dz. cyt., s. 200–203. Opisany tu epizod z Długoszem, który na fundację szkoły patrzył oczami swojego protektora, być może zaważył na niechęci historyka do kościoła św. Piotra, o którym – mimo że był to w Sandomierzu po kolegiacie kościół drugi, traktowany wysoko także w hierarchii diecezjalnych świątyń parafialnych – podał informacje niesłychanie skąpe. Istnieją także przesłanki, aby osłonić nieco Zbigniewa Oleśnickiego przed zarzutami pełnej niechęci do buntującego się plebana sandomierskiego, skoro biskup krakowski pogodził się ze swoją soborową porażką i zdobył się w 1434 r. na gest pojednawczy, nakazując magistrowi Bernardowi wypłacać nauczycielowi nowo powstałej szkoły przy kościele św. Piotra 4 grzywny rocznie uposażenia i wpływać na niego, aby podjął przyjazną współpracę z rektorem szkoły kolegiackiej. Zob. J. Wiśniewski, *Diplomata regum, et privilegia. In archivo capituli Sandom. Conservata*, Warszawa 1927, nr 13. Istnieje jeszcze inny dowód porozumienia rządcy diecezji z plebanem kościoła św. Piotra, a mianowicie wystawiony 15 marca 1435 r. w Złotej pod Sandomierzem akt biskupiej erekcji ołtarza Nawiedzenia NMP w kaplicy pod tym samym wezwaniem w kościele św. Piotra, o czym miejscowy proboszcz musiał wiedzieć, a także fakt pozostawienia magistra Bernarda jako zwierzchnika parafii św. Piotra, o czym zachowała się wiadomość z 1437 r. oraz dokument z 1451 r. *Zbiór dokumentów katedry i diecezji krakowskiej*, wyd. S. Kuraś, cz. 2, Lublin 1973, nr 341; Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie (dalej: AKMwK), *Acta officialia Cracoviensis*, sygn. 5, k. 215.

⁴⁷ AKMwK, *Acta episcopalia Cracoviensis*, sygn. 5, k. 228.

*ecclesiae parochialis s. Petri*⁴⁸. Obowiązkiem rektora tej szkoły było uczenie, odpłacanie kantora, organizacja i prowadzenie śpiewu przez uczniów w niedziele i święta oraz podczas modlitw porannych. Jego dom stał w 1602 r. przy dzwonnicy, kolejne zaś elementy jego uposażenia to: ogród zwany Żabieniec na Przedmieściu Zawichojskim przynoszący rocznie 17 gr, cegielnia – 60 gr, łąka i sadzawka rybna na tym przedmieściu – 24 gr, zagroda przy kościele św. Pawła – także 24 gr, z sadu złotniczego na Przedmieściu Krakowskim – 2 grzywny, z ratusza również – 2 grzywny (od altarzysty Tylmana), z domu przy ul. Mariackiej – 6 gr; natomiast od dzwonu na pogrzeb pobierał połowę (niepodanej bliżej) opłaty⁴⁹.

Kolegium jezuickie i seminarium duchowne

Postać ks. Kaspra Cichockiego – duchownego o tarnowskich korzeniach mieszczańskich, wykształconego i wpływowego zwolennika reform w Kościele w duchu kontrreformacji, a także autora pism o treści polityczno-religijnej – odbiła się wyraziście nie tylko na przebiegu dziejów kościelnych Sandomierza przełomu XVI i XVII w. Z materiałów źródłowych wyłania się także postać zwolennika gruntownych reform w Kościele, kard. Jerzego Radziwiłła, biskupa krakowskiego, oraz innych czołowych reprezentantów polskiej i europejskiej kontrreformacji. Cichocki stał się zwolennikiem działalności jezuitów w kraju, a w szczególności w Małopolsce i Sandomierzu, poddając się ich założeniom ideowym jako rycerzy kontrreformacji.

Siedemnastego marca 1602 r. przyjął pierwszy poczet jezuicki do swojej sandomierskiej parafii miejskiej, dzięki wpływom starosty sandomierskiego Hieronima Gostomskiego dzieląc się z jego uczestnikami opieką i władzą nad wiernymi. Był to więc plan od dawna przemyślany i uzgodniony z czynnikami władzy stołecznej. Za poparciem magistratu sandomierskiego zapewniono przybyšom zbudowanie kolegium jezuickiego, oddając im do zamieszkania wygodną siedzibę parafialną. Instalację jezuitów w Sandomierzu poparł Bernard Maciejowski, biskup krakowski, a w 1607 r. jego następca – bp Piotr Tylicki. W 1611 r. nadeszło pismo Stolicy Apostolskiej aprobujące osiedlenie się jezuitów w Sandomierzu, akceptujące także – ku wielkiemu zadowoleniu Bernarda Radziwińskiego, rektora kolegium i otaczających go braci zakonnych – plan i realizację budowy obszernej i okazałej siedziby jezuickiej⁵⁰. W 1604 r. Hieronim Gostomski, fundator Szpitala św. Hieronima, a także

⁴⁸ BDS, AKKKS, sygn. 809, k. 266; Archiwum Państwowe w Kielcach Oddział w Sandomierzu [dalej: APKoS], Akta radzieckie miasta Sandomierza, sygn. 7, k. 368.

⁴⁹ *Akta wizytacji...*, dz. cyt., s. 384.

⁵⁰ BDS, AKKKS, sygn. 596, s. 118, 126, 136–140, 143–144; por. F. Kiryk F. Leśniak, *Mieszkańcy*, art. cyt., s. 199. Warto tu jeszcze dodać, że za ks. Cichockim przybyło do Sandomierza, zapewne również z Tarnowa, młodsze pokolenie, zasilając pod względem rodzinnym i gospodarczym mieszczaństwo sandomierskie, a więc odnotowany w źródłach w 1638 r. Kasper Cichocki młodszy, który przyjął tu prawo miejskie, może brat wspomnianego w 1640 r. Jana Cichockiego, kotlarza sandomierskiego. Zob. APKoS, Akta radzieckie miasta Sandomierza, sygn. 10, k. 234, 378.

kościół szpitalnego pod tym wezwaniem, uposażył mieszkających w nim ubogich oraz wpisał do akt sądowych dokument ich fundacji. W 1610 r. Piotr Tylicki, biskup krakowski, poświadczył, że Gostomski przekazał na utrzymanie i mieszkanie ludzi pozbawionych środków do życia 5 tys. złp, pozostając w tej mierze w pełnym porozumieniu z ks. Kasprem Cichockim, proboszczem sandomierskiej fary miejskiej⁵¹.

W 1616 r. sandomierski kościół farny św. Piotra objął ks. Mikołaj Leopoldowicz jako jego proboszcz. Duchowny był fundatorem i twórcą seminarium kleryków świeckich, które powołał do życia sporo lat po objęciu probostwa. Skłonił go do tego pogłębiający się brak księży zwłaszcza w parafiach małomiasteczkowych i wiejskich, a także potrzeba umożliwienia młodzieży męskiej z tych środowisk odpowiedniego wykształcenia i zdobywania uprawnień duszpasterskich. Dla wielu kandydatów do pracy w parafiach długo były one bowiem nazbyt kosztowne i niechęcane. Z drugiej strony trafnie dostrzegano, że przeciwstawieniem rozprze-strzeniającej się do niedawna reformacji były małomiasteczkowe i wiejskie kościoły oraz gminy katolickie⁵². Wiedziano przecież dobrze, że nauczanie i wychowanie społeczeństwa zależało od dziesięcioleci także od przygotowania kadr duchowieństwa. Ks. Leopoldowicz podjął więc decyzję ogromnie odważną: powołał do życia seminarium duchowne ze względów głęboko ideowych i na bazie własnych, niewątpliwie niemałych zasobów materialnych, które odziedziczył po przodkach i sam je znacznie powiększył. Plan otwarcia seminarium przedstawiony Jakubowi Zadzikowi, biskupowi krakowskiemu, zyskał jego aprobatę. Seminarium zlokalizowane w niedawno wybudowanej kamienicy własnej przy ul. Świętych Piotra i Pawła od strony północnej umożliwiło rychło mieszkanie dziesięciu klerykom i czterem przełożonym, a ich nauczanie i praktyka zawodowa odbywały się w kościele Świętych Piotra i Pawła, konkretnie w odnowionej przez fundatora seminarium kaplicy św. Mikołaja i Stanisława. Nauczanie w seminarium ks. Leopoldowicz powierzył miejscowemu kolegium jezuickiemu, zachowując funkcję przełożonego zakładu. Fundację seminarium kleryków świeckich poparł wyraźnie nuncjusz papieski abp Loriscen⁵³, przytaczając w akcie tej aprobaty z 12 czerwca 1635 r. opinie o utworzeniu owej placówki oświatowej ze strony polskiej, a więc komisji reprezentowanej przez Szymona Dzierżęę, kanonika i oficjała sandomierskiego, oraz Seweryna Roszkowskiego, dziekana zawichojskiego, a także dokumenty dotyczące wsi, które stanowiły gospodarczą podstawę całego założenia. Kolejny akt dotyczący fundacji głosi, że ks. Leopoldowicz przekazał temu seminarium nie tylko ową odziedziczoną po rodzicach nową kamienicę przy cmentarzu kościoła św. Piotra, lecz także wieś Sternalice (z dworem i folwarkiem, nabytą za 15 tys. grzywien od Jerzego

⁵¹ BDS, AKKKS, sygn. 480, s. 251, 253, 258.

⁵² J. Kracik, *Vix venerabiles*, Kraków 1982. Zob. J. Kracik, *Potrydencki system rekrutacji duchowieństwa w diecezji krakowskiej XVI–XVII*, „Analecta Cracoviensia” 10 (1978), s. 471–492.

⁵³ Zob. T. Chynczewska-Hennel, *Mario Filonardi – nuncjusz Stolicy Apostolskiej w latach 1636–1643. Rys biograficzny*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 42 (1999), s. 151–162.

Ossolińskiego, podskarbiego królestwa) z 4 kmieciami w Żukowie, a także inne wsie, a więc Buszkowice oraz Pobroszyn z dworem i folwarkiem (zakupione za 20 tys. złp) oraz wieś Rosochy z dworem i folwarkiem, pozyskane przezeń za 10 tys. złp. Nadto zapisał seminarium 6 tys. złp, które miały wpłynąć do kasy seminaryjnej po śmierci jego siostry, Felicji Leopoldowiczówny. Zwrócił się również do rektora całego kolegium jezuickiego w sprawie tych braci, którzy mieli uczyć i wychowywać kleryków świeckich, aby traktowali ich jako zbiorowość odrębną od jezuickiego zakonu, współpraca zaś z formacją jezuicką winna się uzewnętrznić w dyscyplinie regulaminowej w życiu codziennym, w dbaniu o budynek kościelny i mieszkalny. Zajął się dalej przygotowaniem kleryków do ceremonii kościelnych, liturgii, brewiarza, czytania ksiąg pobożnych, a także ich ubiorem, czyli sutannami, udziałem w nabożeństwach i modlitwach codziennych, eksponując pamięć o fundatorze seminarium i jego rodzinie, a także ubogich w przytułkach i szpitalach parafialnych. Nie zapomniał o wydatkach na utrzymanie grona seminarzystów, złożonego z chłopców po 10. roku życia. Akt ten wystawił 15 marca 1635 r. na plebanii w Sandomierzu, przybijając pieczęć własną; swoje pieczęcie przywiesił też Madej Gronkowic – mansonarz kolegiaty sandomierskiej, oraz Jan Żelazko – altarysta w kościele św. Piotra, a rzecz spisał Piotr Studziński – także miejscowy altarysta parafialny⁵⁴.

Kolegium sandomierskie Towarzystwa Jezusowego w drugiej ćwierci XVII w. stanowiło skupisko wygnańców z jezuickich ośrodków wschodnich, które musieli opuścić w obliczu wydarzeń wojennych i udać się do zachodnich rejonów królestwa. Znajdowali w Sandomierzu gościnę, a czasowo nawet propozycję zatrudnienia i dłuższego pobytu. Nie trwało to jednak długo. Najazd szwedzki w 1656 r. nie oszczędził Sandomierza, doprowadzając do znacznego zniszczenia zamku i kolegiaty, a także kościoła parafialnego św. Piotra i naruszenia zabudowań kolegium. Rok później miasto i jego otoczenie wiejskie padło łupem rabunków i ogromnych zniszczeń dokonanych przez Kozaków, Siedmiogrodzian i Węgrów z oddziałów ks. Jerzego Rakoczego. Rozproszyło się grono nauczycielskie, budynki kolegium rozgrabiono i zdewastowano, a majątki jezuickie zrabowano, zresztą jak inne dobra kościelne. Nastąpiły czasy bardzo niespokojne, a wojny z Turkami i najazdami tatarskimi wypędziły jezuitów nie tylko z Kamieńca Podolskiego, lecz także z Ostroga, a nawet ze Lwowa i Jarosławia. Uruchomienie jezuickich szkół sandomierskich stało się możliwe dopiero po zakończeniu wojen, co nastąpiło zwłaszcza w wyniku działalności dwóch rektorów: Samuela Podolskiego i Kaspra Solskiego. Trudno nie zauważyć, że owa wędrówka spowodowana przez wydarzenia wojenne przysporzyła miejscowemu kolegium znakomitych sił nauczycielskich, umożliwiając wzmocnienie kadrowe nie tylko szkół, lecz także teatru szkolnego, zespołu muzycznego, a także powołanie do życia i rozwój miejscowej drukarni. Wznowiło ono swoją dzia-

⁵⁴ BDS, AKKKS, sygn. 480, k. 193–246; zob. J. Kaczor, *Seminarium duchowne...*, art. cyt., s. 248–250.

łałość dydaktyczną i uruchomiło – tak jak w Gdańsku, Toruniu, Kaliszu, Lublinie, Jarosławiu, Rawie, Ostrogu, Łucku, Kamińcu – klasy gramatyczne, przechodząc z kolei do realizacji humaniorów i retoryki, zgodnie z programem gimnazjum humanistycznego. Liczba uczniów przekroczyła niebawem 300 osób, gdyż dzięki fundacji Jakuba Boboli możliwości przyjmowania młodzieży poszerzyły się o konwikt ubogich chłopców szlacheckich, a także o dalsze istnienie seminarium kleryków świeckich. W 1678 r. powiększono (wskutek fundacji jezuita Tomasza Ujejskiego) konwikt dla niezamożnej młodzieży szlacheckiej, dzięki zaś współpracy z jezuitami poznańskimi utworzono w Sandomierzu studium filozofii i teologii. W nauczycielskim gronie konwentu nie zabrakło znakomitych propagatorów mowy ojczystej. Języka polskiego domagał się u progu XVIII w. w miejsce makaronizmów w mowie potocznej i literackiej Aleksander Swarzewski, idąc w tej sprawie za głównym poetą i nauczycielem konwentu, Kasprem Kostkowskim, oraz wybitnym dramaturgiem jezuickim, Andrzejem Temberskim. Nic dziwnego, że w drugiej połowie XVII w. rozwinął się teatr szkolny, za którego twórcę uchodzi ks. Andrzej Pyzowski – nie tylko zdolny poeta, lecz także reżyser, ponadto prefekt kongregacji mieszczan sandomierskich, który ściągał wiernych na nabożeństwa w kościele jezuickim utworami scenicznymi. Preferowano też muzykę, a kapela jezuicka stała się szybko obiektem zazdrości duchowieństwa kolegiackiego, które wobec tego zdobyło się także na orkiestrę. Rywalizacja trwała nie tylko na tym polu, ale to muzycy jezuicy odegrali właśnie poczesną rolę w oddziaływaniu religijnym i kulturalnym w środowisku sandomierskim⁵⁵. W 1702 r. obchodzono uroczyste 100-lecie pojawienia się w Sandomierzu zakonników Towarzystwa Jezusowego. Prowadzone przez nich szkoły uczyły pieśniami w różnych językach bohaterów i fundatorów klasztorów, a więc rodziny Gostomskich oraz Bobolów, króla Zygmunta III, biskupa krakowskiego B. Maciejowskiego oraz jezuitów: Trzebieckiego, Konariusza i Radziwińskiego. Na uroczystościach nie zabrakło też dygnitarzy koronnych i reprezentantów znaczniejszej szlachty⁵⁶.

Czasy nie sprzyjały jednak pracy w kościele i salach szkolnych. Miasto przeżyło z trudem kolejny najazd szwedzki Karola XII i uciążliwą pod każdym względem obecność wojsk rosyjskich cara Piotra I, a także pobyt w Sandomierzu wojsk saskich króla Augusta II. Jego przeciwnicy zawiązali konfederację warszawską, popieraną przez króla szwedzkiego, który przeforsował w lipcu 1704 r. elekcję Stanisława Leszczyńskiego na króla polskiego. Wydarzenia te zatrzymały w Sandomierzu Augusta II i wojska jego zwolenników, podupadłe zaś pomieszczenia kolegium jezuickiego udostępniono na poufne obrady królewskie. W pomieszczeniach sąsiednich zatrzymali się inni goście, głównie ze świata możnowładczego, zwolennicy króla saskiego.

⁵⁵ F. Kiryk, *Stosunki kościelne, oświata i opieka społeczna*, w: *Dzieje Sandomierza*, red. H. Samsonowicz, t. 2, *XVI–XVIII w.*, red. F. Kiryk, cz. 2, *W czasach stagnacji i upadku*, Warszawa 1993, s. 81.

⁵⁶ F. Kiryk, *Stosunki kościelne...*, art. cyt., s. 83.

W 1705 r. pojawiły się w Małopolsce wojska carskie, zmieniając jej zagospodarowany obszar w krajobraz pustynny. Sandomierz został zniszczoną kwaterą wojsk cudzych, a po ich ustąpieniu – miejscem równie niespokojnego pobytu wojsk koronnych. Tymczasem w Małopolsce rozszalała się zaraza, która w 1708 r. szczególnie mocno przetrzebiła ludność Sandomierza, do którego po zwycięstwie nad Szwedami pod Połtawą ponownie wkroczyły wojska carskie i zatrzymały się tu do 1710 r., dokonując znowu zuchwałych grabieży w mieście i okolicznych wioskach⁵⁷. Kolegium sandomierskie przetrwało jednak ciężkie czasy, starając się chronić młodzież uczniowską i materialne warunki jej egzystencji. Obejmowało seminarium duchowne i głośny wówczas konwikt szlachecki, wprowadzając do programu nauczania naukę języka francuskiego i niemieckiego, a niedługo później (1703), nie uszczuplając humaniorów i retoryki – wielki kurs teologii i filozofii. Doceniono również przedmioty ścisłe, a więc matematykę i fizykę, których zaczęto nauczać obok logiki i retoryki, traktując księgozbiór i gabinet matematyczno-fizyczny jako znaczącą pomoc dydaktyczną i zarazem jako ozdobę kolegium. Zatrudniało ono siedmiu księży profesorów, pięciu magistrów, dwóch regensów (konwiktu oraz seminarium), poza tym prowadziło aptekę. Ambicją personelu nauczającego było wyposażenie uczniów w wiedzę encyklopedyczną o świecie, nie pomijając przy tym historii ojczystej ani znajomości dobrych obyczajów. Starano się także przygotować młodzież do występów publicznych na sejmikach i sejmach, prowadząc skuteczną propagandę na rzecz kolegium wśród szlachty województwa sandomierskiego⁵⁸.

Po śmierci Augusta II na początku 1733 r. i po dwóch latach rozstrojów wewnętrznych nastąpiły czasy spokojniejsze, stanowiąc okres względnego rozwoju szkół jezuickich w mieście. Przerwał go po 20 latach dopiero wielki pożar w kwietniu 1757 r., który strawił niemal całe śródmieście, nie naruszając jednak samego kolegium, kościoła ani innych świątyń sandomierskich. Nastąpił ostatni, lecz dynamiczny okres rozwoju kolegium i jego szkolnictwa dzięki zgromadzeniu znakomitej kadry nauczycielskiej, kiedy to weszło ono do grona najlepszych kolegiów jezuickich na ziemiach polskich. Otwarto przy nim dwa konwikty studenckie (szlachecki i mieszczański), bursę dla muzyków oraz drukarnię i aptekę. Kolegium sandomierskie mogło kontynuować modernizację nauczania, toteż znalazło się pod tym względem wśród najlepszych kolegiów jezuickich w Koronie. Zajęcia dydaktyczne prowadziło wielu wybitnych profesorów, znawców kultury i języków klasycznych, poetów i dramaturgów jezuickich. Mimo to końcowe lata pobytu jezuitów w Sandomierzu nie należały do pomyślnych. Odczuli oni bowiem dotkliwie kłopoty materialne, wynikłe w 1761 r. z dewaluacji pieniądza, która sprawiła poważną redukcję dochodów z folwarków zakonnych i wydzierżawionych ogrodów, a także z obniżenia procentów od zapisanych sum przez różnych darczyńców. Wzrastała niechęć kleru diecezjalnego i biskupa krakowskiego Kajetana

⁵⁷ F. Kiryk, *Stosunki kościelne...*, art. cyt., s. 85.

⁵⁸ F. Kiryk, *Stosunki kościelne...*, art. cyt., s. 85.

Sołtyka do zakonu i jezuickich metod wychowania młodzieży, a wreszcie obawa przed klęskami żywiołowymi i wojennymi. W 1764 r. okolice Sandomierza nawiedziła zaraza wśród bydła, a w lecie przykre ulewy i gradobicia, które nadszarpane były majątki jezuickie. W 1768 r. kolegium odczuło mocno kontrybucję narzuconą przez konfederatów barskich, za którymi postępowały wojska rosyjskie, ściągające bezwzględnie żywność i paszę z jezuickich folwarków. Kolegium zamieniono na szpital dla rannych i chorych żołnierzy carskich, których jezuici musieli leczyć i pielęgnować na swój koszt. Apteka została ogłoszona z lekarstw, a piwnice i spiżarnie opróżnione z żywności. Maciej Szembek, rektor kolegium, musiał rozesłać młodzież do domów, a grono profesorskie rozmieścić po okolicznych wioskach, aby można było przetrwać ciężkie czasy. Nie udało się więc przywrócić szkołom jezuickim dawnego blasku. Dwudziestego siódmego listopada 1773 r. wysłannik biskupa krakowskiego odczytał jezuitom sandomierskim papieskie brewe kasacyjne. Niechęć do zakonu i metod wychowywania młodzieży okazywana przez bp. Kajetana Sołtyka znalazła zatem oparcie w decyzji kasacyjnej Stolicy Apostolskiej. Likwidacja zgromadzenia nie mogła rozwiązać poważnych kłopotów materialnych jezuitów wywołanych przez niedawną dewaluację pieniądza oraz redukcję dochodów płynących z czynszów płaconych przez folwarki i wydzierżawianych ogrodów, a także wynikających z klęski pomoru bydła spowodowanej przez zarazę oraz nieurodzaj wynikły z gradobicia wiosenno-letniego, nie wspominając już o kontrybucjach nałożonych przez konfederatów barskich oraz najeźdźców moskiewskich. Decyzją papieską Towarzystwo Jezusowe zostało rozwiązane⁵⁹.

Wśród rękopisów kapituły sandomierskiej przechowywanych w Bibliotece Diecezjalnej znalazły się jeszcze materiały Sodalitacji Mariańskiej, rzucające snop światła na życie religijne w mieście w XVII i XVIII w., w tym na dewocyjną działalność wychowawczą jezuitów sandomierskich. Są to akta Bractwa Niepokalanego Poczęcia NMP, skupiającego męską młodzież szlachecką z lat 1664–1738 (tom pierwszy), a także tom drugi z lat 1717–1797, odnoszący się do skupionej w takim samym bractwie sandomierskiej młodzieży miejskiej. Materiały te dotyczyły masowej organizacji młodzieżowej obu środowisk społecznych, poddającej swych członków znakomicie zorganizowanemu oddziaływaniu wychowawczemu zakonu w duchu kontreformacji. Zasługują więc nie tylko na odnotowanie, lecz także na szczegółową analizę stosowanych metod wychowawczych, odpowiednich i atrakcyjnych w wieku dorastania i kształtowania poglądów na świat. Były rozpisane na cały rok, lecz skupiały się przede wszystkim na świętach maryjnych, następnie świętach otaczanych kulcie jezuickim, a więc następujących świętych: Józefa, Michała, Wojciecha, Stanisława, Kazimierza, Floriana, Ignacego, Wacława i Barbary oraz Katarzyny. Eksponowano jednak świętych polskich oraz związanych ściśle z kalendarzem jezuickim, wyróżniając wśród celów i zadań odmawianie Różańca św., uczestniczenie w nabożeństwach, świadczenie jałmużny, wspomaganie chorych

⁵⁹ F. Kiryk, *Stosunki kościelne...*, art. cyt., s. 85–89.

i odwiedzanie ich w przytułkach dla ubogich. Obie sodalicje prowadziły czytanie Pisma Świętego oraz śpiewy religijne i wymianę pism pobożnych; zajmowały się ponadto zdobywaniem funduszy na działalność charytatywną i jałmużniczą, a także na potrzeby kaplicy i kapelana brackiego. W dążeniu do wpływu na krzewienie życia religijnego i kulturalnego w mieście i okolicy nie wystarczało jezuitom jednak szkolnictwo i teatr. Po upływie ponad wieku od otwarcia kolegium założyli w Sandomierzu drukarnię, co niektórzy łączą z prośbami o otwarcie przy kolegium kursów z zakresu teologii i filozofii, ale w grę wchodziły tu również potrzeby dydaktyczne i środowiskowe oraz zapotrzebowanie na książkę. Dostarczała ona pism drukowanych nie tylko szkołom miejscowym, lecz także dworom szlacheckim ziemi sandomierskiej, jak również konwentom benedyktyńskim i pijarskim. Ustalono, że w latach 1716–1773 wyprodukowała 254 tytuły różnych pism religijnych, a także poetyckich, panegirycznych i okolicznościowych. Nie brakowało wśród nich opracowań z zakresu historii, geografii i przyrody. Mieściła się w suterrenach wschodniego skrzydła kolegium, po przejęciu jej przez Komisję Edukacji Narodowej (KEN) pracowała na potrzeby szkoły świeckiej⁶⁰.

Jezuici potrafili dotrzeć, o czym już wzmiankowano, do szlachty ziemi sandomierskiej i skłonić ją nie tylko do swojego programu politycznego, lecz także do wsparcia roli oświatowej i kulturalnej zgromadzenia. Nie na darmo w 1710 r. Piotr Zborowski zapisał kolegium w testamencie 1000 złp na potrzeby budowlane, a Teresa Malczewska ufundowała w kościele jezuickim dwie kaplice. Równie wielkiej fundacji dokonał dla nich ks. Franciszek Łuczkwicz, który wznosił przy kolegium w tym czasie bursę dla 12 ubogich uczniów, przeznaczając na ten cel 12 tys. złp. W trzecim dziesięcioleciu XVIII w. możliwości dydaktyczne i naukowe kolegium zostały więc w pełni przywrócone, skoro teologii nauczało dwóch profesorów, fizyki zaś, matematyki, logiki i retoryki oraz języka francuskiego i niemieckiego – sześciu magistrów wspomaganych przez 12 zakonników. Poza kolegium znajdowało zatrudnienie jeszcze 10 zakonników, którzy doglądali folwarków jezuickich, apteki oraz drukarni. Był to okres względnej stabilizacji szkolnictwa jezuickiego w mieście, osłabionej okresowo przez wspomniany już pożar w 1757 r., który strawił niemal całe śródmieście, lecz nie naruszył samego kolegium, kościoła i innych świątyń sandomierskich. Drukarnia działała do 1773 r., czyli do kasacji przez papieżstwo zakonu jezuickiego⁶¹.

Stan i wyposażenie kościoła w XVII w.

Czwartego stycznia 1617 r. przy udziale ks. Mikołaja Leopoldowicza spisano inwentarz kościoła pw. Świętych Piotra i Pawła. Stanowi on pewne i znakomite źródło do poznania ogromnego bogactwa aparatury mszalnej, wystroju ołtarzowego oraz mebli i obrazów kościelnych na ołtarzach i przywieszonych na ścianach świątyni oraz

⁶⁰ BDS, AKKKS, sygn. 436; BDS, AKKKS, sygn. 452; BDS, AKKKS, sygn. 453.

⁶¹ S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, t. 4, cz. 2, *Kolegia i domy założone w pierwszej dobie rządów Zygmunta III. 1588–1608*, Kraków 1904, s. 884–901.

pomieszczeniach zakrystii. Owo bogactwo nie przetrwało zbliżających się czasów rabunków i ogromnych zniszczeń, dlatego zasługuje na szersze omówienie⁶².

Uwagę zwracała monstrancja srebrzysto-złocista, wielki krzyż srebrny, pozłacany, z postaciami patronów kościoła, św. Piotra i św. Pawła, a także poświęcony niegdyś przez bp. Bernarda Maciejowskiego krzyż drewniany z metryką świątyni. Dalej wymieniono pozłacany krzyż srebrny mniejszy i srebrne postacie apostołów św. Piotra i św. Pawła. Następnie wymieniono kilka par lichtarzy srebrnych z wizerunkiem św. Anny oraz srebrną miednicę i trybularz srebrny oraz puszkę do Najświętszego Sakramentu razem ze srebrną czareczką i ampułkami, wśród których nie brakowało ampułek srebrnych dawnej roboty. Wspomniano dalej kubek srebrny i dwie faskule srebrne. Przy kielichach podano, że dwa z nich były staroświeckiej roboty, trzeci z pateną, czwarty srebrny, pozłacany (od Agnieszki Kozubowskiej). Ponadto duży kielich pozłocisty (od Barbary Sieroczyńskiej), szósty srebrny (od Jana Pieprzyka) oraz nieco uszkodzony siódmy kielich srebrny. W kaplicy św. Anny przechowywano trzy kielichy srebrne z patenami. W kaplicy Świętych Mikołaja i Stanisława stał kolejny pozłacany kielich srebrny, starożytnej roboty, z pozłacanymi kamykami i srebrnymi ampułkami pozłacanymi. Kielich srebrny pozłacany z odlewanyymi obrazami św. Katarzyny, św. Wojciecha, św. Andrzeja i św. Jana Ewangelisty z herbami Wojciecha Wnuka Sławińskiego i jego żony Katarzyny stał w ołtarzu Bożego Ciała i św. Małgorzaty razem z pacyfikałem i ampułkami. Podobnie wyposażony w kielich srebrny z pateną i ampułkami białymi był ołtarz św. Mikołaja, a także ołtarz bractwa literackiego, legitymujący się pozłocistym kielichem srebrnym, srebrnym krzyżem pozłacanym oraz krzyżem staroświeckiej roboty z ampułkami, z których jeden darował bractwu literackiemu Lorenc Stogniew, a także kolejnymi dwoma pozłocistymi krzyżami. Własne kielichy srebrne pozłociste z patenami miały oddzielnie ołtarze krawców oraz kuśnierzy. Ważne miejsce wśród paramentów kościelnych zajmowały ornaty: koloru czerwonego – sześć, białego – trzynaście, zielonego – cztery, fioletowego – dwa, czarnego – pięć, czyli razem 30; następnie osiem antepediów, cztery kapy, cztery alby, dziewięć obrusów, dziesięć ręczników, trzy kobierce, pallas z krucyfiksem jeden oraz dwa białe, osiem welonów, sześć burs. Nadto kaplica św. Anny była zaopatrzona w osiem ornatów, trzy antepedia, trzy mszały, dwie agendy, nowe graduale, nowe antyfonale i dwa psalterze pergaminowe, a także graduale magnum. Doszły do tego jeszcze fundacje: w 1622 r. kielich na ołtarz Świętych Mikołaja i Stanisława fundacji ks. Pawła, miejscowego altarzysty, a także od Zofii Bartoszowej srebrne ampułki oraz ornat czerwony i chorągiew nowa. W 1637 r. inni darczyńcy dołożyli do tego dziewięć ornatów oraz antepedia białe, czerwone i kolejne białe, adamaszkowe i inne drobniaki. Należy dodać, że powyższy inwentarz sporządzono w 1608 r. na podstawie wizyty ks. Wojciecha Kochlewskiego i Kaspra Cichockiego *ex mandato* Piotra Tylickiego, biskupa krakowskiego.

⁶² BDS, AKKKS, sygn. 591, k. 13–17.

Porównując z przytoczonym przed chwilą kolejny inwentarz tej samej świątyni farniej z 1664 r., można zauważyć ogromne i niewątpliwie tragiczne zmiany w jej wyglądzie nie tylko zewnętrznym, lecz także w nawie głównej i zespole kaplic oraz ołtarzy bocznych.

Przejmując parafię Świętych Piotra i Pawła, Mikołaj Leopoldowicz, oddany pracy kapłańskiej doktor medycyny, był świadomy, że podjął się prowadzenia fary sandomierskiej w trudnych warunkach. Nie uległ entuzjazmowi wspólnej służby kościelnej z jezuitami, przejawianemu przez swojego poprzednika, ks. Kaspra Cichockiego. W tej bowiem współpracy stwierdził wiele nieuregulowanych spraw organizacyjnych, niemało zaniedbań gospodarczych i duszpasterskich. Zwrócił się więc już w 1617 r. do Jakuba Boboli, aby uregulował sprawę dziesięciny za rok 1616. W zawiązku z tym zajął się od razu dobrami pana Kieleńskiego, a także innych szlacheckich dziedziców z najbliższych okolic Sandomierza oraz Samborca, gdzie kościół również wymagał poprawy zabudowań i licznych działań naprawczych. Zniszczony z zewnątrz został także sandomierski kościół parafialny. Interwencji naprawczych wymagał przede wszystkim dach świątyni. Koszty jego remontu obliczono na co najmniej 400 złp. Na uruchomienie czekały organy, których naprawa została przez specjalistów skalkulowana na nie mniej niż 200 złp. Uznał wreszcie, że „niemałego kosztu potrzebuje również wewnątrz świątyni”, na co brakowało gotówki, gdyż nie wystarczała na to wszystko dziesięcina złocka i trzeba było szukać finansów nawet drogą jałmużny. Parafia zatrudniała poza proboszczem jeszcze trzech kapłanów oraz zapewniała byt materialny ministrowi *ecclesiae*. Przeszkadzał temu wszystkiemu nie tylko spadek dochodów z dziesięcin, lecz także drożyzna żywności, rabunki żołnierskie i obniżenie wartości pieniądza. Folwark przy parafii był niewielki i przynosił (z zagrodami) zaledwie kilkadziesiąt kop zboża i nieco jarzyn; natomiast samborzecka filia parafialna dostarczała jeszcze mniejszego dochodu, skoro obliczano go na tylko 30 złp. Sprawiało to, że potrzeby kościoła św. Piotra pozostawały nadal ogromne, dochody kościelne zaś niesłychanie skromne. Wyglądało to wszystko inaczej jeszcze w 1609 r. za „zacnej pamięci pana Hieronima Gostomskiego, wojewody poznańskiego”, który nie żałował pieniędzy ani innych środków materialnych, „takiego dobrodzieja też tu plebania nie ma”, czego świadomi byli bracia jezuitów; „dochodów trzeba więc szukać chociażby u dzierżawców dziesięcin i preferować, jak to radził kardynał Radziwiłł, dziesięcinę wytyczną, i biskup Tylicki także”. Interesujące pozostaje nadal, że owe koncepcje dziesięcinne ks. Leopoldowicza podzielał w 1618 r. także Marcin Szyszkowski, kolejny biskup krakowski⁶³.

Z wizytacji kościoła św. Piotra w Sandomierzu, przeprowadzonej w 1643 r. z inicjatywy Piotra Gembickiego, biskupa krakowskiego, wiadomo, że ów kościół farny znajdował się w końcowej fazie restauracji, skoro zajmowano się w nim tylko odnowieniem organów⁶⁴. Remontu wymagała jednak nadal plebania i stojący w po-

⁶³ BDS, AKKKS, sygn. 591, k. 8–10, 18.

⁶⁴ Zob. S. Litak, *Struktura i funkcje parafii w Polsce, w: Kościół w Polsce, wieki XVI–XVIII*, t. 2, red. J. Kłoczowski, Kraków 1999, s. 314–327.

blizu nadwątlony starością budynek szkolny. Do stanu gruntownego zapuszczenia doliczał się nadal cmentarz parafialny, poddany opiece bractwa literackiego oraz nowego plebana, ks. Franciszka Czerniakowskiego, zajmującego się jednak bardziej bractwem św. Anny. Przeprowadzona w 1644 r. wizytacja zajmowała się z kolei specjalnie stanem zadaszania świątyni farnej, gdyż stwierdzono potrzebę gruntownego remontu dachu, a potem także przebudowy domu wikarych oraz budynku kleryków świeckich i dzwonnicy parafialnej⁶⁵. Nadchodziły jednak czasy potopu szwedzkiego i siedmiogrodzkiego przynoszące zniszczenie miasta i kościoła, a także niezmiernie dotkliwe straty demograficzne.

Obecny stan wiedzy o tych wydarzeniach pozostaje jednak bardzo skromny. Warto więc zwrócić uwagę na informacje o tych wydarzeniach – mimo że niepełne – zawarte w księdze chrztów parafii miejskiej⁶⁶. W świetle tego źródła najcieńsze,

⁶⁵ BDS, AKKKS, sygn. 591, k. 32. Wizytator podaje dalej, że świątynia farna została w 1607 r. (za zgodą króla oraz bp. Piotra Tylickiego) złączona z parafią w Samborcu, co poszerzyło istotnie jej obszar i wzmocniło siłę oddziaływania na wiernych sandomierskiego proboszcza i jego kapłańskiego otoczenia. Zauważa dalej, że przygarnięcie przez niego w 1602 r. jezuitów w niewielkim stopniu obniżyło dochody parafii, spowodowało jednak większe problemy we współżyciu i współgospodarzeniu farą miejską z jezuitami. Pleban św. Piotra cieszył się nadal folwarkiem w Kamieniu ze znacznym ogrodem, dobrze utrzymanym sadem oraz okazałym warzywnikiem, czyli grzędami, korzystał nadal z dziesięcin w Złotej, Milczanach, Łojowicach, Kamieniu, a także z licznych pól mieszczańskich, pobierał nadto środki pieniężne od niektórych darczyńców. Brakowało jednak nadal plebanii, toteż proboszcz zamieszkiwał w domu altarzysty, wikariusze zaś (po utracie budynku z powodu pożaru) zajmowali dwa inne, nieokazałe i niezbyt wygodne domki. Wyraża się niepochlebnie również o szkole, stwierdzając że budynek szkolny jest bardzo zniszczony i wymaga remontu. Chłopcy więc nie uczyli się śpiewu, udawali się sporadycznie na zajęcia z tego przedmiotu do jezuitów, co nie było właściwym rozwiązaniem, zwłaszcza że (co mocno podkreśla) między proboszczem kościoła św. Piotra a jezuitami istniała atmosfera fatalna, niemierzająca ku jakiegokolwiek współpracy. Zob. Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, *Visitatio Sandomiriensis Archidiaconatus a. D. 1646 ex commissione R. D. Petri Gembicki, episcopi Cracoviensis, ducis Severiae per Gregorium Kownacki IUD, custodem Tarnoviensem, Venceslaum Kostecki, praepositum Opocnensem, plebanum Malicensem Expedia*, sygn. AV 7, k. 2. Odnotowuje to wyraźnie wizytacja bp. Piotra Gembickiego z 1 sierpnia 1654 r., wskazując na czynniki sporu obu stron, a zwłaszcza na postawę i działalność ks. Czerniakowskiego, który posiadał nadal trzy prebendy parafialne i nie panował nad sytuacją w podległych sobie parafiach ani ich materialnych fundamentach. Jednakże próby uregulowania tych spaw zgodnie z uchwałami soboru trydenckiego nie przynosiły spodziewanych zmian. Ks. Czerniakowski nie poddał się nakazom soborowym, niewiele się liczył również z krytycznymi uwagami rządcy swojej diecezji. Zaniedbania z jego strony stały się widoczne we wszystkich wymienionych parafiach, a szczególnie w złączonej z kościołem w Samborcu sandomierskiej parafii św. Piotra. BDS, AKKKS, sygn. 242 II, k. 85.

⁶⁶ Por. BDS, AKKKS, sygn. 594, s. 75–80.

a nawet tragiczne czasy dla miasta i jego wiejskiego otoczenia trwały od czerwca 1656 do października 1657 r. Przywołane tu źródła skupiają się zwłaszcza na zniszczeniach ze strony grasujących w mieście i okolicy Kozaków w sierpniu, wrześniu i październiku 1657 r. Bilans strat materialnych i ludnościowych przedstawiał się istotnie dramatycznie⁶⁷.

W 1664 r. spisano „Regestrum rerum [...] ecclesiae parochialis s. Petri Sandomiriensis”, a więc sporo lat po najeździe szwedzkim i inkursji siedmiogrodzkiej. Mimo to dokument ten przedstawia ogromny spadek oddziaływania świątyni na społeczność miejską, jej zniszczenie materialne i niedające się ustalić do końca próby jego przewycięzania. Nie ulega jednak wątpliwości, że budynek kościelny nie oparł się zaproszonemu przez napastników wojennych ogniowi, który nadwyrężył filary świątyni i spowodował co najmniej częściowe opadnięcie jej sklepienia. Pożar wzniecony przez Szwedów trawił ją 12 lipca 1656 r., kolejnych zniszczeń ocalałych kościołów sandomierskich, klasztorów oraz domów mieszczańskich dokonali Kozacy, Siedmiogrodzianie i Węgrzy, którzy znaleźli się w Sandomierzu w poniedziałek 16 lutego 1657 r. i grasowali w mieście jeszcze w lecie i na jesieni owego roku⁶⁸.

⁶⁷ Z lat tych nie zachowały się zapiski w księdze chrztów. W 1656 r. wykazano ich zaledwie 25, co widać z ich niepełnego rejestru. Rok później ochrzczono 80, w 1660 – 44 osoby, a w 1662 r. przeprowadzono 46 chrztów, po czym liczba chrzczonych oscylowała między 40 a 60. Warto tu jeszcze przytoczyć, że najazdy i zniszczenia przetrwali dawni duchowni, jak ks. Jan Umieński, komendarz kościoła św. Piotra oraz prepozyt kaplicy szpitalnej św. Hieronima, następnie ks. Wojciech Kukulski, Jan Czaputowicz, Kasper Cichocki (młodszy) wykazani w 1658 r., następnie (1658) ks. Franciszek Czerniakowski, pleban kościoła św. Piotra, i wikariusze: Maciej Morawiec, Kasper Cichocki oraz Paweł Chronowski, a także ks. Jan Naszkowski i ks. Andrzej Pągowski, kanonik sandomierski, i (1660) ks. Paweł Złomański, pisarz konsystorski. BDS, AKKKS, sygn. 594, k. 81–111.

⁶⁸ BDS, AKKKS, sygn. 568, s. 26; BDS, AKKKS, sygn. 594, s. 75–80. Inwentarz kościoła farnego z 6 marca 1664 r. poświadcza ogromne i niewątpliwie tragiczne zmiany nie tylko w jej wyglądzie zewnętrznym, lecz także wewnątrz, w nawie głównej i zespole kaplic oraz ołtarzy bocznych. Informuje, że dało się uratować najważniejsze naczynia liturgiczne, ze srebrną puszką monstrancji na czele, niemal wszystkie (w sumie 19) kielichy oraz krzyże przenośne w liczbie 14, następnie trzy lichtarze, zabezpieczyć pokaźną ilość ułamek srebrnych. Uratowano również 13 ornatów, trzy alby, osiem welonów, dziewięć burs, 21 korporaliów, kilkanaście obrusów oraz siedem antepediów, a także baldachim, pięć mszałów i tyleż mszałików oraz w zakrystii 45 ksiąg różnych. Utrzymało się 11 ołtarzy, jednakże nie bez istotnych ubytków indywidualnych. Zniszczono kazalnicę, ławki dla uczestników nabożeństw, zdemontowano i zabrano dzwony, naruszono dach świątyni, który usiłowano naprawić, jednakże w sposób bardzo nieudolny, skoro osiem lat po nieprzyjacielskiej inwazji zgnił całkowicie i musiał przejść kolejną naprawę. W pożodze wojennej doznały zniszczeń budynki towarzyszące kościołowi. Utrzymała się tylko wiekowa, ale znacznie zniszczona plebania oraz tylko jeden z budynków obsługi przykościelnej, zajęty przez kantora i jednego z księży parafialnych. Fakt, że należało odgruzować nawę główną i kaplice boczne, a przede wszystkim poprawić nadwątlone pożarem sklepienie świątyni (jej opis sporządzono po 10 latach od owych zniszczeń szwedzkich i siedmiogrodzkich) nastraja pozytywnie. Świą-

W zrujnowanym kościele farnym długo nie odbywały się nabożeństwa. Jakiś czas opiekował się nim jedynie ks. Jan Umiński. Zabrakło również bakałarza, co oznacza, że przez wiele lat nie funkcjonowała również szkoła parafialna. Upadek miasta i jego kościołów, w tym domostw mieszkańców wszystkich stanów, był całkowity i niewyobrażalny. O owych ciężkich, a nawet tragicznych latach upadku i nędzy materialnej miasta nie zachowały się wystarczające świadectwa źródłowe. Wiadomo jednak, że powrót Sandomierza do życia okazał się również niesłychanie trudny i długi. Rozpoczęto odbudowę zrujnowanej i pozbawionej niektórych ołtarzy świątyni farniej. Należało ją przede wszystkim zadaszyć i zabezpieczyć przed rabunkiem. W 1664 r. stało w tym ciągle zrujnowanym obiekcie 11 ołtarzy na czele z nowym, ufundowanym przez Umińską, ołtarzem NMP oraz ołtarzem Świętego Krzyża po lewej stronie nawy, po którym pozostał jednak sam obraz. Zrujnowany był nadal ołtarz piąty, maryjny, oraz ołtarz siódmy. Z nadzieją pełnej odbudowy patrzono na ołtarz trzeci, św. Anny, a także na ołtarz krawiecki, którym zajęli się sprawnie rzemieślnicy tekstylni. Uwagę przyciągał jeszcze dziewiąty ołtarz, literacki, oraz jedenaście w kaplicy seminaryjnej⁶⁹.

Trzeba było postawić nową kazalnicę, którą ufundowała Umińska, wykonaną pod okiem aktualnego proboszcza kościoła św. Piotra, ks. Stanisława Umińskiego. Usiłowano szukać możliwości postawienia nowej plebani oraz domków wikariuszy. Odbudowany został wreszcie chór muzyczny, także za pieniądze Umińskiej. Najgorzej przedstawiała się sprawa zadaszenia kościoła, lecz zrujnowaną i częściowo zgorzałą świątynię pokryto dachem zaraz po jej zniszczeniu przez nieprzyjaciela. Okazało się jednak, że dach ten został wadliwie wykonany i uległ szybko degradacji. Świątynię trzeba było więc pokryć na nowo. Brakowało przy niej nadal dzwonnicy oraz dzwonów, które nie dotrwały czasów względnego spokoju i odbudowy.

Udało się jednak uratować przed nieprzyjaciółmi znaczną część przenośnych krzyży, obrazów i naczyń liturgicznych, a więc 19 kielichów, siedem krzyży, trzy lichtarze i całe bogactwo innych naczyń ze srebra, następnie 12 ornatów, kapy

tynię farną i jej otoczenie musiano nie tylko uprzętnąć, lecz także w znacznej mierze odbudować. Okazało się dalej, że pełnego zniszczenia doświadczył folwark kamiczki, gdzie nie przetrwała zniszczeń wojennych cała zabudowa folwarczna, „gdzie ani stodoły, ani obory [...] nie masz”. Poza izbą z komorą pozostał pusty plac. Wycięto niemal cały sad, gdzie zostało zaledwie siedem drzew. Ogołocono ze sprzętów zupełnie zakrystię i kościół św. Hieronima, których pozbawiono okien, a opiekujący się nimi kapelan nie miał gdzie mieszkać. Całkowicie zniszczony został również kościół samborzecki, który w świetle zachowanych relacji z 1686 r. był przywrócony już do pełnego ładu, a plebania z folwarkiem, sadem i winnicą oraz obora i sadzawki rybne przynosiły obfite dochody. Stodoły i spichlerz były pełne zboża, a i karczma z otoczeniem gospodarskim zasilala budżet plebański. Wzbogacały go również opłaty ze strony dwóch zagrodników z rolami oraz ośmiu chałupników, a przede wszystkim ściągane (z trudem) dziesięciny. BDS, AKKKS, sygn. 591, k. 73–78.

⁶⁹ BDS, AKKKS, sygn. 591, k. 77.

i alby, liczne antepedia, baldachim, pięć mszałów i inne księgi w zakrystii oraz inne drobiazgi srebrne. Zostały zabrane zapewne z kościoła i dobrze schowane. Nie można było jednak zdemontować i ukryć poszczególnych ołtarzy. Wiele z nich przetrwało, wiele uległo pełnemu spustoszeniu. Ale fara sandomierska nie przestała istnieć⁷⁰.

Parafia po potopie szwedzkim

Miasto po okresie wojen połowy XVII w. z trudem dochodziło do siebie. Skąpiło więc na jakiegokolwiek wydatki publiczne, w tym także kościelne i religijne. Ilustruje to wyraźnie ostry konflikt między plebanem Stanisławem Umińskim a starszyzną cechu rzeźniczego na tle opieszałości, a nawet kilkuletniej odmowy płacenia przez rzeźników corocznych danin łogu na oświetlenie świątyni. Odmowę płacenia na rzecz fary zgłosiły także inne organizacje cechowe posiadające tam ołtarze, a więc krawcy, kotlarze i kowale, tkacze i kuśnierze, bednarze, miecznicy, ślusarze i prochnownicy oraz szewcy. Na tym tle dochodziło w mieście niemal do rozruchów, na co reagował ostro jeszcze następca ks. Umińskiego, ks. Stefan Żuchowski, który przesadnie przypisywał opór rzemieślników wobec obowiązków kościelnych słabemu wrażliwości religijnej i niepodtrzymywaniu tradycji wśród majstrów, czeladzi i rodzin rękodzielniczych, zapominając jednak o ich pełnej pauperyzacji. Z upływem lat udało się ten konflikt nieco załagodzić, lecz nadeszły znowu lata ponure, których wyrazem okazały się nowe najazdy nieprzyjacielskie i nieproszone wizyty sąsiadów z północy i wschodu. Od 1666 r. zarządzał z trudem zniszczoną materialnie i duchowo parafią miejską św. Piotra wspomniany już ks. Stanisław Umiński, doktor praw obojga i kanonik sandomierski. Usiłował przeciwstawić się – nie mniej gorliwie niż jego poprzednik, ks. Sebastian Kokwiński – rezultatom zdziesiątkowania ludności miasta i należących do niego wsi przez śmierć z rąk wrogów zewnętrznych i w wyniku powtarzających się ciągle chorób zakaźnych⁷¹. Liczył głównie na dochody z folwarku kamieńskiego i na inne – znaczne do niedawna, ale w zubożałym i wyludnionym kraju bardzo niepewne – środki materialne. W 1684 r. nie wytrzymał napastliwości ze strony miejscowych jezuitów i stanął przed oficjałem sandomierskim ze skargą na Jana Kwiatkiewicza, rektora miejscowego kolegium jezuickiego, został jednak potraktowany z pogardą i musiał szukać sprawiedliwości w Krakowie, gdzie bronił 200-letniej przynależności brzegu Starej Wisły do kościoła św. Piotra, powołując się

⁷⁰ BDS, AKKKS, sygn. 591, k. 59–65.

⁷¹ W 1665 r. ks. Sebastian Kokwiński, wizytujący folwark w Kamieniu, zastał go w stanie pełnej odbudowy, łącznie z ogrodem Paluchowskim, sadzawką rybną i łakami oraz niwkami. Przytoczono przy okazji także inne nadania na rzecz parafii miejskiej, w tym przynależność (w sporze z magistratem sandomierskim) brzegu wiślanego *sub monte, qui Witowska Gora apellatur*, oraz sadzawki rybnej, zaaprobowanej jeszcze przez króla Jana Olbrachta, następnie (1510 r.) Zygmunta Starego oraz Zygmunta Augusta w 1569 r., kiedy plebanem parafii miejskiej był Jan Młodziejowski, kanonik i oficjał sandomierski. Zob. BDS, AKKKS, sygn. 591, k. 21–22, 64.

na przywilej króla Jana Olbrachta z 1496 r. Przeciwstawiał się (1691) magistratowi w procesie o Nadbrzezie, którego określona część należała od wieków do parafii św. Piotra, ale sprawę wygrał ostatecznie na rzecz probostwa dopiero w 1703 r. jego parafialny następca⁷². Utrzymywał się długo na fotelu proboszcza, łącąc ubytki architektoniczne zniszczonego kościoła i dokonując trudnej w czasie klęsk wojennych konsolidacji wiernych. Jego staraniom kościół zawdzięczał odrodzenie działalności bractwa św. Anny i trwające nieprzerwanie reperacje dachu, mebli kościelnych i budynków mieszkalnych wikariuszy i altarzystów. Wewnątrz świątyni stało częściowo uszkodzonych 16 ołtarzy⁷³, pozbawiona schodów czarna kazalnica i ławki bez spodków i podnóżków. Do chóru muzycznego prowadziły zniszczone schody, tylko pozytywny był nowy, kupiony niedawno przez proboszcza. Wzrok przyciągała jeszcze stara plebania i wymagające rychłej restauracji zabudowania gospodarcze. Ks. Stanisław Umiński zmarł w 1692 r. w wieku 66 lat, pozostawiając parafię w miarę uporządkowaną i mając opinię kapłana gorliwego oraz zasłużonego⁷⁴.

Działalność ks. Stefana Żuchowskiego

Parafię przejął po nim ks. Stefan Żuchowski – były prepozyt szpitalny w Pacanowie, poparty przez Stanisława Trzebieckiego – rektora miejscowego kolegium jezuickiego, oraz Jana Małachowskiego – biskupa krakowskiego, chociaż jej poważnymi problemami gospodarczymi i duszpasterskimi zajmował się nadal ks. Jakub Orzechowski – altarysta sandomierskiego kościoła farnego⁷⁵. Poparcie ks. Żuchowskiego jako prepozyta przez miejscowych jezuitów nie trwało długo. Notatka z 12 lipca 1701 r. informująca, że jezuita wpuścili do swojego sadu wodę uruchamiając świeżo wybudowany w nim młynek, która zalewała i dewastowała położony niżej tzw. sad stągiewski należący do kościoła św. Piotra, pozostaje wystarczającym dowodem, iż między plebanią św. Piotra i konwentem jezuickim istniało od lat poważne napięcie przeradzające się w otwarty konflikt. Ludzie wysłani przez plebana dla zaradzenia powstałym trudnościom zostali przez załogę jezuicką na czele z br. Rychlickim mocno poturbowani i stracili swój wóz z zaprzęgiem⁷⁶.

⁷² BDS, AKKKS, sygn. 589, s. 17, 19, 21; BDS, AKKKS, sygn. 590, k. 1–4, 24–26, 37–40.

⁷³ Ołtarz wielki Świętych Piotra i Pawła nowy, potem Bożego Ciała (nowo postawiony przez altarystę ks. Jakuba Orzechowskiego), trzeci – św. Anny, czwarty – św. Ignacego, piąty – Zwiastowania NMP (bez obudowy, tylko sam obraz), szósty – MB Bolesnej (krakowiecki), siódmy – św. Borgiusza, ósmy, drewniany, z tarcic – św. Sebastiana, dziewiąty – św. Męczenników; dziesiąty – św. Ksawera; jedenasty – Trzech Króli (szewski, *sine structura*), dwunasty – bł. Stanisława Kostki, trzynasty – cechu kuśnierzy, czternasty – bł. Alojzego, piętnasty w kaplicy seminaryjnej, szesnasty – św. Józefa (bractwa literatów). BDS, AKKKS, sygn. 591, k. 79.

⁷⁴ BDS, AKKKS, sygn. 591, k. 67–72.

⁷⁵ BDS, AKKKS, sygn. 591, k. 69–72; BDS, AKKKS, sygn. 81, k. 6.

⁷⁶ BDS, AKKKS, sygn. 591, k. 131.

Sandomierskie beneficjum kościelne ks. Żuchowski przejął 2 sierpnia 1692 r. Była to miejska placówka parafialna złączona z konwentem jezuitów, a także z parafią filialną w Samborcu, nadal prestiżowa w zespole kościołów parafialnych diecezji krakowskiej. Objęcie przez ks. Żuchowskiego plebanii tej świątyni oznaczało znakomity awans młodego kapłana, osiągnięty za poparciem Stanisława Szembeka – krakowskiego biskupa pomocniczego, niebawem biskupa kujawskiego oraz arcybiskupa gnieźnieńskiego, a także Stanisława Trzebickiego – rektora miejscowego kolegium jezuickiego oraz sandomierskiej rady miejskiej⁷⁷. Obejmował jednak parafię trudną, zrujnowaną przez przemarsze wojsk obcych, kontrybucje i rabunki wojenne, narażoną na niesłychane zubożenie. Szesnastego września 1694 r. ks. Żuchowski poddał więc świątynię farną i jej finanse gruntownej lustracji, którą przeprowadził ks. Rafał Rościcki, archidiakon sandomierski, konstatując, że w ciągu dwuletniego proboszczowania ks. Żuchowskiego przybyło kościołowi św. Piotra wiele mebli oraz ołtarz i przywieziona z Gdańska marmurowa posadzka do kaplicy św. Anny, jak też wyłożony obraz do ołtarza cechu rzeźników, nadto sporo paramentów liturgicznych, wreszcie zaś poźłocenie ołtarza Matki Boskiej Bolesnej. Zajął się także sprawą Nadbrzezia, a więc tamtejszymi łakami i obszernymi nieużytkami, które przywłaszczył sobie nielegalnie magistrat sandomierski. W wyniku procesu przegranego w 1701 r. przed trybunałem królewskim został jednak zobowiązany do zwrotu parafii miejskiej tych ważnych areałów⁷⁸.

Były to zatem działania równie obiecujące jak i początek rządów ks. Żuchowskiego w parafii. Dziesięciolecie jego działalności proboszczowskiej na tym polu, ocenione w protokole kolejnej wizytacji 15 marca 1702 r. przez ks. Dominika Lochmana, kanonika krakowskiego i dziekana sandomierskiego jako wizytatora komisyjnego, znacznie jeszcze podniosło zasługi ks. Żuchowskiego. Wizytator stwierdził wstawienie do kościoła siedmiu nowo wykonanych ołtarzy, które zastąpiły rozsypujące się ołtarze dawne, świeży nabytek w postaci takichż stall, poźlacanych balasek, kamiennej posadzki w nawie głównej. Odnotował też pełną rekonstrukcję kaplicy św. Anny, chóru muzyków i śpiewaków oraz upiększenie całej świątyni i zadbanie o jej cmentarne otoczenie. Nie uszło uwagi wizytatora wykupienie i przyłączenie do uposażenia kościoła gruntu ze stągniewskim sadem owocowym, odzyskanie karczmy w Łojowicach z prawem swobodnej propinacji i pozyskanie nowych ról w Złotej. Mniej pochlebną opinię wizytator przekazał o miejscowych jezuitach, współgospodarzach kościoła, wytykając im absencję seminarzystów w jego życiu, nieodnowienie działalności bractwa literackiego, brak przy kościele kantora, a także przeciekający dach kolegium⁷⁹.

⁷⁷ Zob. F. Kiryk, *Ksiądz Stefan Żuchowski, archidiakon sandomierski – próba portretu*, w: *Stosunki chrześcijańsko-żydowskie w historii, sztuce i pamięci. Europejski kontekst dzieł w katedrze sandomierskiej*, red. U. Stępień, M. Teter, Sandomierz 2013, s. 163–164.

⁷⁸ BDS, AKKKS, sygn. 590, k. 94–97, 105; por. BDS, AKKKS, sygn. 129 II.

⁷⁹ BDS, AKKKS, sygn. 591, k. 83; BDS, AKKKS, sygn. 259 II, k. 83.

Z księgi wydatków z lat 1700–1701 wynika, że trwał końcowy już etap odnawiania świątyni św. Piotra, skoro właśnie wprawiano dębowe ramy okienne i nowe wierzaje, zajmowano się też drobniejszymi kamieniarskimi i malarskimi pracami dekoracyjnymi, poprawiając przy tym również zewnętrzne ogrodzenie budynku. Niemalże nakłady przeznaczono na podtrzymanie w nim kultury muzycznej, zdobywając się na przyzwoite wynagrodzenie zespołu muzyków i kapelmistrza oraz chóru, solistów i chórmistrza. Trzeba tu dodać, że rządca parafii miał już wówczas na uwadze nie tylko potrzeby inwestycyjne sandomierskiego kościoła farnego oraz kościoła i parafii w Samborcu. Zaangażował się także w budowę murowanej rezydencji plebana w kształcie belwederu, głównie zaś w restaurację kolegiaty. Wywołało to nie tylko niezadowolenie płacących, lecz nawet opór i ostre protesty. Ciągłe potrzebował nowych środków finansowych, potrafił je jednak zdobywać i gromadzić. Trudno dzisiaj wyrokować, czy w sferze budowlanej był wybitnym planistą, czy tylko wytrawnym i wyrachowanym gospodarzem dóbr kościelnych, z których umiał konsekwentnie ciągnąć należne czynsze i dziesięciny. Zadziwiał rozmachem prac budowlanych, ale jeszcze bardziej skutecznością zarządzania podległymi sobie dobrami w celu powiększania zasobów finansowych. Warto przypomnieć, że wszystko to działo się w okresie niepokoju politycznego w kraju: drugiego najazdu szwedzkiego (1704–1705), wielokrotnego pobytu wojsk moskiewskich, a także oddziałów saskich⁸⁰, które nagminnie nakładały kontrybucje i rabowały.

W działalności politycznej, a zwłaszcza gospodarczej przydawały się ks. Żuchowskiemu zainteresowania historyczne. Jako prawnik i użytkownik beneficjów kościelnych znał bowiem wartość dawnych dokumentów i potrafił je wykorzystać przy różnych kwestiach spornych z zakresu zastawów i dzierżaw dóbr ziemskich o charakterze rolniczym, a także dziesięcin, klerykatur, kołęd i mesznego. Zbierał je systematycznie i zestawiał w swego rodzaju sumariusz, który nazwał potocznie *Volumen iurium et privilegiorum obydwu kościołów*, a więc zbiór przywilejów kościoła i parafii św. Piotra w Sandomierzu oraz kościoła w Samborcu. Wykorzystywał go w dążeniu do rozpoznania pełnego uposażenia obu kościołów w dobra ziemskie i przynależne do nich dziesięciny. Wielka szkoda, że ten ważny zabytek źródłowy nie dotrwał do czasów współczesnych⁸¹.

W 1706 r. ks. Żuchowski uzyskał poparcie miejscowej kapituły w sprawie objęcia wakującego po śmierci ks. Rafała Rościckiego urzędu archidiacona sandomierskiego, lecz także ks. Kazimierza Łubieńskiego – biskupa chełmskiego oraz biskupa krakowskiego *sede vacante*. W 1711 r. bp Łubieński poparł ks. Żuchowskiego, archidiacona i plebana sandomierskiego, w jego ostrym konflikcie z jezuitami w sprawach nabożeństw w kościele św. Piotra, akcentując mocno potrzebę ugody. Nawoływał przy tym do przestrzegania napomnień powizytacyjnych, a zwłaszcza

⁸⁰ F. Kiryk, *Ksiądz Stefan Żuchowski...*, art. cyt., s. 158–160.

⁸¹ F. Kiryk, *Ksiądz Stefan Żuchowski...*, art. cyt., s. 224; M. Buliński, *Monografia miasta...*, dz. cyt., s. 376.

dekretu z 1701 r. regulującego sprawy śpiewu podczas uroczystych nabożeństw, świąt kościelnych i kalendarza usług w kościele, zwłaszcza na Boże Narodzenie, Trzech Króli, soboty przed rezurekcją, Zesłanie Ducha Świętego, Świętej Trójcy, Boże Ciało oraz Świętych Piotra i Pawła i Wszystkich Świętych, do których proboszcz św. Piotra miał pełne prawo⁸².

W 1714 r. ks. Żuchowski zawarł umowę z Teresą Chotomską, stolnicową owrucką, przekazując jej w dzierżawę za corocznym wynagrodzeniem 100 złp cegielnię plebańską w Kamieniu, którą odbudował i przywrócił w niej produkcję cegieł. Dzierżawczyni przejęła się bowiem planem budowy odrębnego kościoła dla jezuitów sandomierskich i potrzebne jej były materiały budowlane. Umowę zawarto na razie na jeden rok, tyle że właściciel zakładu mógł podczas jej trwania wypalać cegłę także na swoje potrzeby albo na szpital kapłański czy też na zrujnowaną plebanię w Górach Wysokich⁸³. Z planów tych jednak niewiele wyszło. Nie wiadomo, czy w ich realizacji przeszkodziła zbliżająca się śmierć ks. Żuchowskiego, czy także inne, nieznanne przyczyny.

Zachował się własnoręcznie napisany przez ks. Żuchowskiego w 1714 r. akt jego ostatniej woli. Wynika z niego, że testator czuł się mocno związany z kościołem i parafią św. Piotra w Sandomierzu. Toteż wyraził wolę pogrzebienia swoich cielesnych szczątków w grobie murowanym w tej świątyni, gdzie zostali pochowani jego rodzice, i prosił o to egzekutorów testamentu⁸⁴. Wikariuszom i altarystom ze swojego otoczenia parafialnego pozostawił po 3 tymfy, kanonikom kolegiaty po imperiale, klasztorom sandomierskim po 30 florenów, ale miejscowym jezuitom 50; po 50 florenów także jezuitom krakowskim od św. Barbary oraz tamtejszemu szpitalowi św. Marcina. Znaczne sumy w postaci aparatów i naczyń pozostawił w zakrystii parafii św. Piotra, w stallach tego kościoła, ołtarzach i grobowcach murowanych. Pozostawił kwitnący niegdyś i dochodowy folwark plebański w Kamieniu, aktualnie dotknięty kontrybucjami szwedzkimi, moskiewskimi i saskimi, będący stale w odbudowie, ale przynoszący już duże zyski. Przekazał też majątki i dochody plebańskie w Sandomierzu oraz Samborcu, których przywrócenie do normalnego funkcjonowania pochłonęło sporo zabiegów organizacyjnych i środków finansowych. Niezależnie od tego, co sprawił i ofiarował kościołowi farnemu podczas sprawowania urzędu rektora u św. Piotra, dodał do jego majątku ruchomego jeszcze dwa nowe dywany, obicie szpalerowe, dwa adamaszkowe na stół i przykrycie antepedium; drobniejsze fundacje poczynił również w kaplicy św. Anny oraz w kościele w Samborcu, gdzie zbudował plebanię i otoczył ją obiektami gospodarczymi, wypełnił je sprzętami, a stajnię licznym inwentarzem, podobnie jak dochodową, niedawno upadłą karczmę w Łojowicach, gdzie testator sprawił zarówno kocioł miedziany do piwa, jak i miedziany do gorzałki, z rurami do jej wytwarzania. Następcy na probostwie przekazał

⁸² BDS, AKKKS, sygn. 871, k. 6, 13–14.

⁸³ BDS, AKKKS, sygn. 872, k. 116.

⁸⁴ BDS, AKKKS, sygn. 268 II, k. 31–35.

wreszcie nowo zbudowaną przez siebie cegielnię w Kamieniu, obsadzoną przez wykwalifikowanego strycharza, w świeżo wzniesionej chałupie z otaczającym ją ogrodem. Pamiętał wreszcie o kościele św. Wita w Górach, który zupełnie podupadł i należało go odbudować z muru sumptem nowego proboszcza, dalej o szpitalu ubogich przy parafii, ofiarując jego folwarkom krowę, parę wołów oraz parę koni⁸⁵.

Przeniesienie parafii do kolegiaty sandomierskiej i losy kościoła po kasacie kolegium jezuickiego

Ks. Stefan Żuchowski był zainteresowany przeniesieniem parafii z kościoła św. Piotra do kolegiaty i wiele uczynił, aby nastąpiło to jak najszybciej. Jednakże tego nie doczekał. Upłynął niemal cały rok od jego zgonu, kiedy kolegium jezuickie przychyliło się do warunków opuszczenia kościoła św. Piotra przez parafię i przyłączenia jej do kolegiaty, na co wywarli wpływ kanonicy kolegiaccy i biskup krakowski. Ojcowie Towarzystwa Jezusowego i całe kolegium sandomierskie wystąpili z poparciem planu połączenia parafii z kolegiatą dopiero 7 stycznia 1716 r., przedstawiając swoje warunki, a więc usunięcie stykającego się z kościołem św. Piotra cmentarza parafialnego i wielu domostw mieszkalnych w rejonie Gostomianum, zostawiając murowaną plebanię oraz budynek szkolny. Zabierali jednak folwark gierlachowski należący do kaznodziejów parafialnych, skoro kazania należały do obowiązków jezuickich. *Cura animarum* przechodziła całkowicie do kolegiaty, a także altaryści i prebendariusze oraz ruchome sprzęty przenośne i naczynia liturgiczne. Pozostawał przy niej – jak postulował ks. Żuchowski – folwark w Kamieniu i kościelne sadzawki rybne. Klerycy seminarium świeckiego pozostawali przy jezuitach, lecz zostali zobowiązani do śpiewu w kolegiacie w dni świąteczne. Po zatwierdzeniu tych warunków przez Stolicę Apostolską sandomierski konwent jezuicki zapłacił parafii św. Piotra 15 tys. złp odszkodowania za pozostawienie im kościoła. Z okazji przeniesienia parafii do kolegiaty wystawiono 12 marca 1716 r. uroczysty akt podpisany przez dziewięciu prałatów i kanoników na czele z ks. Lochmanem oraz ks. Janem Kaliszem – kanonikiem sandomierskim, a także przez jezuitów: rektora Karola Sawickiego i Franciszka Głowackiego – regensa seminarium kleryków świeckich, jak też całe *Collegium Sandomiriense SJ*, a w końcu przez Kazimierza Łubieńskiego, biskupa krakowskiego⁸⁶.

Losy kościoła św. Piotra po kasacie kolegium jezuickiego w 1773 r. znalazły słabe odbicie w zachowanym materiale źródłowym. Wiadomo jedynie, że stał się on świątynią opuszczoną, zarówno co do wyglądu, jak i do znaczenia. Dla kościoła szybko nadeszły lata nie tylko trudne, lecz nawet tragiczne. W 1813 r. uległ on znacznemu pożarowi. Pozostało przy nim kilku księży, dawnych jezuitów, wśród których znalazł się przywiązany do Sandomierza ks. Józef Karsznicki – znakomity

⁸⁵ BDS, AKKKS, sygn. 268 II, k. 34–35.

⁸⁶ BDS, AKKKS, sygn. 591, k. 154–159.

architekt i twórca wielu głośnych budowli sakralnych, świadek rozbiórki w 1817 r. swojego kościoła zakonnego. Minęło wówczas 100 lat od wcielenia do kolegiaty dawnej parafii św. Piotra i sporo czasu od usamodzielnienia się parafii w Samborcu. W 1789 r. obie z nich składały ofiarę pieniężną na polskie wojsko razem z innymi majątkami parafialnymi, w tym również w Kamieniu Plebańskim i w pozostałych wioskach złączonych do niedawna obszarów parafialnych. Na obszarze miejskiej parafii sandomierskiej zostały przy tym wspomniane jeszcze, złączone razem szpitale parafialne: św. Piotra oraz św. Hieronima, tworzące jeden przytułek z kaplicą i kapelanią. Podano przy tym, że miał on na własność m.in. folwark w Gierlachowie i płacił zeń w 1789 r. ofiarę na wojsko. Odnoszące się do owego wsparcia militarnego źródło podało jeszcze ofiarę z Opoczki, a także z odległego od niej znacznie Turska Wielkiego, który jeszcze wówczas stanowił tzw. kaznodziejstwo wyznania ewangelicznego, a więc obszar swego rodzaju gminy parafialnej⁸⁷.

W latach 60. XVIII w. trwały prace zmierzające do zabezpieczenia palami i chrustem brzegów wiślanych pod miastem i zamkiem. Kierował nimi niejaki Kozłucki, pisarz sandomierskiej komory celnej. Budowa tamy wiślanej w celu odciążenia głównego nurtu Wisły od żupy zamkowej stała się z kolei zadaniem aktualnym, wykonywanym sumptem starostwa i miasta oraz szarwarkami (dla zwiezienia materiału drzewnego i kamiennego) i czynem społecznym. Interesujące, że król Stanisław August Poniatowski poparł budowę tamy na Wiśle, chociaż przestrzegał w 1767 r. przed groźbą usuwania się gruntów pod zamkiem i kolegiatą, a więc i potrzebę zabezpieczenia tutejszej solnej żupy królewskiej. Ruszył wyraźnie handel wiślany, przybliżyła się realizacja planów gospodarczego rozwoju miasta. Odbiło się to również na zainteresowaniu sprawami spławu towarów rolniczych i leśnych ze strony kolegiaty sandomierskiej, której kanonicy podjęli starania o zakupienie (wspólnie ze Stanisławem Jackowskim) spichlerza murowanego przy bramie Krakowskiej, mając

⁸⁷ BDS, AKKKS, sygn. 480, k. 6, 18, 36. Opis folwarku farnego w Kamieniu informuje o włości w całości wysłużonej i potrzebującej regeneracji. Ale już w 1777 r. powiadomiono kapitułę generalną, że „aedificia są w wielkiej części wyremontowane i zbudowane na nowo sumptem dzierżawcy ks. Sebastiana Pisulewskiego, który wyremontował granarium, czyli spichlerz, i uruchomił działalność produkcyjną cegielni”. Dzierżawa Kamienia okazała się korzystna dla obu stron. W 1784 r. spierano się o Błażeja, strycharza, czyli ceglarza, który spędził w cegielni dziesiątki lat, gdyż wypalał cegłę w Kamieniu jeszcze za czasów jezuitów. Por. BDS, AKKKS, sygn. 589, k. 43–44, 91–92; BDS, AKKKS, sygn. 590, k. 56–61. Rewizja Kamienia uwzględniająca stan wioski z 1817 r. podaje, że spichlerz potrzebuje naprawy dachu gontami, że we wsi stoi siedem chałup chłopskich pobudowanych przez kapitułę, budynki folwarczne (w tym spichlerz) potrzebują odnowienia. Dysponuje kilkoma wołami, dwoma końmi, chowa krowę, dwie maciory, 10 gęsi, kurę z trojgiem kurcząt; wysiewa 11 korców żyta, 7 pszenicy, 10 jęczmienia i owsa, 8 grochu, po 8 garnców prosa i rzepaku, 24 garnce siemienia konopnego, ziemniaków na całym ogrodzie za oborą, a także dużo kapusty. W Kamieniu Plebańskim mieszkało dziewięciu chłopów odrabiających pańszczyznę i płacących dziesięcinę w snopach. Zob. BDS, AKKKS, sygn. 589, k. 91–92.

na uwadze związane z tym również niebezpieczne zalewanie brzegów przykościelnych i zamkowych⁸⁸.

Podsumowanie

Parafialny kościół Świętych Piotra i Pawła na Wzgórzu Gostomianum należał do najstarszych świątyń sandomierskich, a jego początki sięgają XII w. Niewykluczone jednak, że obiekt ten istniał już w XI stuleciu, jak sądzi część badaczy, a jednym z argumentów za tak wczesną metryką może być jego archaiczne *patrocinium*. Spory wśród archeologów i historyków budzi też ścisła średniowieczna lokalizacja świątyni i kolejność poszczególnych faz jej przebudowy w tej epoce.

Pomimo niedostatku źródeł pisanych odnoszących się do dziejów fary miejskiej zachowane wzmianki świadczą o jej znaczącej roli w strukturze kościelnej ówczesnego Sandomierza jako ośrodka parafialnego gminy miejskiej, którego probostwo obejmowali ludzie wykształceni, o ukształtowanej formacji religijnej, dorobku intelektualnym i przymiotach charakteru. Rola kościoła wzrosła jeszcze po fundacji szkoły parafialnej w pierwszej połowie XV w., co wywołało opisywany wyżej spór ze środowiskiem kolegiackim.

Wydobyte z dawnego archiwum kapitulnego, nieznane zaś dotąd informacje źródłowe o losach kościoła i parafii w dobie nowożytnej uzupełniają obraz tej placówki kościelnej, już tradycyjnie obsadzonej przez wybitnych, a często ambitnych i przez to kontrowersyjnych duszpasterzy.

Podstawowe znaczenie dla dalszych badań nad tą nieistniejącą dzisiaj świątynią mają ustalenia dotyczące jej uposażenia, przemian architektury, wystroju wnętrza i kolejnych faz modernizacji po kataklizmach wojennych połowy XVII i początku XVIII w. Archiwalia potwierdzają również wcześniejsze ustalenia, wskazujące na szczególne zaangażowanie mieszczaństwa sandomierskiego w życie religijne parafii do początku XVII w. Po przybyciu jezuitów do Sandomierza obserwuje się zarówno okresy ich ścisłej współpracy z plebanami kościoła Świętych Piotra i Pawła, ale też momenty konfliktowe, w których stronami byli jezuita, proboszczowie fary, a także środowisko kolegiackie. Równocześnie zauważalnie rosły wpływy i donacje szlacheckie na rzecz kolegium oraz całej parafii.

W codziennym funkcjonowaniu parafii pierwszorzędną rolę odegrali kolejni proboszczowie, których sylwetki, postawa i zainteresowania ukazano w kontekście bogatego życia religijnego, społecznego i podejmowanych przez nich przedsięwzięć o charakterze ekonomicznym. W artykule podkreślono też wątki edukacyjne, ściśle związane z działalnością oświatową i kulturalną kolegium jezuickiego, tak istotne dla społeczności Sandomierza, a także dla całego regionu.

Zaprezentowane wyniki badań nad tym niezmiernie interesującym sandomierskim obiektem sakralnym i jego funkcjach parafialnych są pierwszą próbą ukaza-

⁸⁸ BDS, AKKKS, sygn. 568, k. 164–168, 173–175, 178.

nia całokształtu życia parafii od czasów średniowiecza do chwili utraty tego statusu w 1717 r., ale i kolejnych losów samej świątyni rozebranej ostatecznie na początku XIX w. Poczynione ustalenia mogą bez wątpienia stanowić również mocną podstawę do dalszych studiów szczegółowych, dyskusji i polemik wokół kilkunastowiecznej historii kościoła pw. Świętych Piotra i Pawła, przemian demograficznych tej wspólnoty wiernych, a przede wszystkim roli tej świątyni wśród innych obiektów sakralnych średniowiecznego i nowożytnego Sandomierza.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu

- Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu, perg. 55.
Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu, perg. 57.
Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu, perg. 58.
Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu, perg. 59.
Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu, perg. 128 II.
Acta consularia (1570–1575), sygn. 579.
Acta officialia (1556–1562), sygn. 809.
Acta officialia (1562–1570), sygn. 810.
Acta officialia (1571–1583), sygn. 811.
Acta officialia (1592–1606), sygn. 813.
Acta officialia (1606–1613), sygn. 815.
Acta officialia (1630–1634), sygn. 818.
Acta officialia (1634–1639), sygn. 819.
Acta officialia (1642–1647), sygn. 822.
Acta officialia (1706–1713), sygn. 829.
Acta officialia Sandomiriensia (1657–1675), sygn. 242 II.
Akta Bractwa Sodalistów Niepokalanego Poczęcia NMP oraz dowody wpłaty do kasy Bractwa (1855–1862), sygn. 452.
Akta kapituły katedralnej sandomierskiej dotyczące posiedzeń kapitulnych, uchwał i dekretów na nich zapadłych (1810–1859), sygn. 246.
Akta kościoła i parafii św. Piotra w Sandomierzu (1533–1797), sygn. 591.
Akta miasta Sandomierza (1286–1811), sygn. 568
Akta parafii miejskiej i jej uposażenia oraz stosunków na tym tle z miastem Sandomierzem (XV–XIX), sygn. 590.
Akta parafii miejskiej św. Piotra w Sandomierzu (XV–XVIII), sygn. 589.

- Akta parafii miejskiej w Sandomierzu (1696–1714), sygn. 596.
Akta różne (XVIII–XIX), sygn. 259 II.
Dochody i wydatki kapitulne z lat 1695, 1706, 1746–1799 (XVII–XVIII), sygn. 81.
Fragmenty księgi oficjała kurzelowskiego (1692–1694), sygn. 832.
Ks. Stefan Żuchowski (1692–1712), sygn. 871.
Ks. Stefan Żuchowski (1701–1715), sygn. 872.
Księga elekcji i posiedzeń Bractwa Sodalisów Niepokalanego Poczęcia NMP przy parafii katedralnej w Sandomierzu (1718–1797, 1855–1863), sygn. 436.
Księga chrztów parafii miejskiej w Sandomierzu (1655–1690), sygn. 594.
Księga rachunkowa funduszów Bractwa Sodalisów Niepokalanego Poczęcia NMP (1855–1863), sygn. 453.
Notaty historyczne ks. Melchiora Bulińskiego, część VII (XIX), sygn. 506.
Ofiara na wojsko Rzeczypospolitej (1789), sygn. 480.
Papiery po ks. Stefanie Żuchowskim (1690–1714), sygn. 268 II.

Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie

- Acta episcopalia Cracoviensis, sygn. 5.
Acta officialia Cracoviensis, sygn. 5.
Visitatio Sandomieriensis Archidiaconatus a. D. 1646 ex commissione R. D. Petri Gembicki, episcopi Cracoviensis, ducis Severiae per Gregorium Kownacki IUD, custodem Tarnoviensem, Venceslaum Kostecki, praepositum Opocnensem, plebanum Malicensem Expedia, sygn. AV 7.

Archiwum Państwowe w Kielcach Oddział w Sandomierzu

- Akta Miasta Sandomierza, [Księga radziecka] Acta actorum consul sandomierie (1567–1570), sygn. 7.
Akta Miasta Sandomierza, [Księga radziecka] (1638–1641), sygn. 10.

Źródła drukowane

- Akta wizytacji katedry wawelskiej oraz kościołów diecezji krakowskiej 1602–1604*, opr. E. Bularz, Kraków 2014.
Album studentów Akademii Zamojskiej (1595–1781), opr. H. Gmiterek, Archiwum Dziejów Oświaty 11, red. K. Bartnicka, Warszawa 1994.
Album studiosorum Universitatis Cracoviensis, t. 1, Kraków 1887.
Jan Długosz, *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis*, t. 1–3, w: *Opera omnia*, z. 7–9, opr. A. Przeździecki, Kraków 1863–1864.

- Kodeks dyplomatyczny katedry krakowskiej ś. Wacława*, cz. 1, wyd. F. Piekosiński, Kraków 1874.
- Kodeks dyplomatyczny katedry krakowskiej ś. Wacława*, cz. 2, wyd. F. Piekosiński, Kraków 1883.
- Księga dochodów beneficjów diecezji krakowskiej z roku 1529, tzw. Liber retaxationum*, wyd. Z. Leszczyńska-Skrętowa, Wrocław 1968.
- Księga promocji Wydziału Sztuk Uniwersytetu Krakowskiego z XV wieku*, opr. A. Gąsiorowski [i in.], Kraków 2000.
- Matricularum Regni Poloniae summaria*, t. 1–5, wyd. T. Wierzbowski, Warszawa 1905–1919.
- Monumenta Poloniae Vaticana*, opr. J. Ptaśnik, Kraków 1913.
- Wiśniewski J., *Diplomata regum, et privilegia. In archivo capituli Sandom. Conservata*, Warszawa 1927.
- Zbiór dokumentów katedry i diecezji krakowskiej*, wyd. S. Kuraś, cz. 1, Lublin 1965.
- Zbiór dokumentów katedry i diecezji krakowskiej*, wyd. S. Kuraś, cz. 2, Lublin 1973.
- Zbiór dokumentów małopolskich*, cz. 1, opr. S. Kuraś, Wrocław 1962.

Opracowania

- Balzer O., *Genealogia Piastów*, Kraków 2005.
- Buczek K., *Rachunki świętopietrza jako podstawa badań nad zaludnieniem Polski XIV wieku*, w: *Mediaevalia. W 50. rocznicę pracy naukowej Jana Dąbrowskiego*, opr. J. Garbacik, Warszawa 1960, s. 77–102.
- Buko A., *Sandomierz wczesnopiastowski*, w: *Dzieje Sandomierza*, red. H. Samsonowicz, t. 1, *Średniowiecze*, red. S. Trawkowski, Warszawa 1993, s. 45–90.
- Buliński M., *Monografia miasta Sandomierza*, Warszawa 1879.
- Burdzy D., *Działalność bractwa literackiego pod wezwaniem Najświętszej Marii Panny przy kościele św. Piotra w Sandomierzu w XVII stuleciu*, „Zeszyty Sandomierskie” (2004), nr 18, s. 17–19.
- Burdzy D., *Kapela przy kolegium jezuickim i jej udział w życiu religijnym Sandomierza w XVII–XVIII wieku*, „Res Historica” 49 (2000), s. 289–314.
- Burdzy D., *Szesnastowieczny Sandomierz. Kościół i miasto*, Kielce 2012.
- Chynczewska-Hennel T., *Mario Filonardi – nuncjusz Stolicy Apostolskiej w latach 1636–1643. Rys biograficzny*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 42 (1999), s. 151–162.
- Florek M., *Początki kościołów sandomierskich w świetle wyników badań archeologicznych*, „Zeszyty Sandomierskie” (2017), nr 43, s. 15–20.
- Florek M., *Sandomierski ośrodek grodowo-miejski w średniowieczu. Przemiany przestrzenne i funkcjonalne*, Warszawa 2005.

- Kaczor J., *Seminarium duchowne archidiakonu sandomierskiego (1636–1773)*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” (1970), nr 10–11, s. 249–254.
- Kieszkowski W., *Kolegium jezuickie w Sandomierzu*, w: *Pamiętnik Koła Sandomierzan 1925–1935*, Warszawa–Sandomierz 1936, s. 5–49.
- Kiryk F., *Kościół i parafia św. Pawła w Sandomierzu w okresie staropolskim*, w: *Ecclesia, cultura, potestas*, Kraków 2006, s. 105–125.
- Kiryk F., *Ksiądz Stefan Żuchowski, archidiakon sandomierski – próba portretu*, w: *Stosunki chrześcijańsko-żydowskie w historii, sztuce i pamięci. Europejski kontekst dzieł w katedrze sandomierskiej*, red. U. Stępień, M. Teter, Sandomierz 2013, s. 157–231.
- Kiryk F., *Sandomierz w czasach Długosza*, w: *Jan Długosz w pięćsetną rocznicę śmierci*, red. F. Kiryk, Olszyn 1983, s. 9–30.
- Kiryk F., *Stosunki kościelne, oświata i opieka społeczna*, w: *Dzieje Sandomierza*, red. H. Samsonowicz, t. 2, *XVI–XVIII w.*, red. F. Kiryk, cz. 2, *W czasach stagnacji i upadku*, Warszawa 1993, s. 81–140.
- Kiryk F., *Z dziejów szkolnictwa sandomierskiego w XV wieku*, w: *Spoleczeństwo Polski Średniowiecznej*, t. 6, red. S.K. Kuczyński, Warszawa 1994, s. 197–206.
- Kiryk F., Leśniak F., *Mieszkańcy*, w: *Dzieje Sandomierza*, red. H. Samsonowicz, t. 2, *XVI–XVIII w.*, red. F. Kiryk, cz. 1, *W okresie świetności*, Warszawa 1993, s. 187–268.
- Kracik J., *Potrydencki system rekrutacji duchowieństwa w diecezji krakowskiej XVI–XVII*, „*Analecta Cracoviensia*” 10 (1978), s. 471–492.
- Kracik J., *Vix venerabiles*, Kraków 1982.
- Krasnowolski B., *Lokacyjne układy urbanistyczne na obszarze ziemi krakowskiej w XIII i XIV wieku*, cz. 2, Kraków 2004.
- Kunkel R., Mrozowski P., *Kościół św. Piotra w Sandomierzu. Analiza historyczno-architektoniczna*, w: *Sandomierz. Badania 1969–1973*, t. 2, red. S. Tabaczyński, Warszawa 1993–1996, s. 144–156.
- Lalik T., *Lokacja Sandomierza w 1286 roku*, w: *Dzieje Sandomierza*, red. H. Samsonowicz, t. 1, *Średniowiecze*, red. S. Trawkowski, Warszawa 1993, s. 99–114.
- Litak S., *Struktura i funkcje parafii w Polsce*, w: *Kościół w Polsce, wieki XVI–XVIII*, t. 2, red. J. Kłoczowski, Kraków 1999, s. 314–327.
- Ładogórski T., *Studia nad zaludnieniem Polski XIV wieku*, Wrocław 1958.
- Ładogórski T., *Zaludnienie Polski na początku panowania Kazimierza Wielkiego*, Lwów 1930.
- Rajman J., *Średniowieczne patrocinia krakowskie*, Kraków 2002.
- Rysiewska T., *Średniowieczny i nowożytny zespół sakralny oraz późniejsze układy archeologiczne – analiza stratygraficzna*, w: *Sandomierz. Badania 1969–1973*, red. S. Tabaczyński, t. 2, Warszawa 1993–1996, s. 112–143.

- Rysiewska T., Rysiewski H., *Historia Wzgórza Collegium Gostomianum i kościoła św. Piotra: hipotezy i fakty*, w: *Sandomierz. Badania 1969–1973*, red. S. Tabaczyński, t. 2, Warszawa 1993–1996, s. 459–468.
- Tabaczyński S., *Badania sandomierskie – refleksje po latach*, „Z Otchłani Wieków” 60 (2005), nr 1–4, s. 7–20.
- Tomaszewski A., *Ekspertyzy dotyczące relikwów architektury odkrytych na terenie Collegium Gostomianum w Sandomierzu (fragmenty)*, w: *Sandomierz. Badania 1969–1973*, red. S. Tabaczyński, t. 2, Warszawa 1993–1996, s. 157–162.
- Weber-Kozińska M., *Fundamenty kościoła św. Piotra w Sandomierzu. Analiza materiału i techniki budowy*, w: *Sandomierz. Badania 1969–1973*, red. S. Tabaczyński, t. 2, Warszawa 1993–1996, s. 163–177.
- Wiśniewski J., *Dekanat sandomierski*, Radom 1915.
- Załęski S., *Jezuici w Polsce*, t. 4, cz. 2, *Kolegia i domy założone w pierwszej dobie rządów Zygmunta III. 1588–1608*, Kraków 1904.
- Zwiercan M., *Łukasz z Wielkiego Koźmina*, www.ptta.pl/pef/pdf/11/lukaszsk.pdf [dostęp: 8 IX 2023 r.].

Streszczenie

Artykuł prezentuje dzieje parafii miejskiej oraz kościoła pw. Świętych Piotra i Pawła w Sandomierzu. Jest to pierwsza próba ukazania całokształtu życia parafii od czasów średniowiecza do chwili utraty jej statusu w 1717 r., jak również losów samej świątyni, rozebranej ostatecznie na początku XIX w. Podstawą źródłową tegoż artykułu są przede wszystkim archiwalia Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu, przechowywane w Bibliotece Diecezjalnej w Sandomierzu, które uzupełniono materiałami z Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie oraz Archiwum Państwowego w Kielcach Oddział w Sandomierzu. Tekst podzielono na dziewięć części, w których omówiono m.in. najstarsze wzmianki o parafii i kościele, dzieje kolegium jezuickiego i działalność ks. Stefana Żuchowskiego. Artykuł jest ostatnim tekstem śp. ks. prof. Feliksa Kiryka i wieńczy jego bogaty dorobek naukowy z mediewistyki i historii nowożytnej.

Słowa kluczowe: Sandomierz, diecezja krakowska, średniowiecze, nowożytność, Kościół katolicki

The City Parish at Saints Peter and Paul Church in Sandomierz

Summary

This article presents the history of the city parish and the church of Saints Peter and Paul in Sandomierz. This is the first attempt to show the entire life of the parish from

the Middle Ages until it lost its status in 1717, as well as the fate of the church itself, which was finally demolished at the beginning of the 19th century. The source basis for this article is primarily the archives of the Sandomierz Collegiate and Cathedral Chapter, stored in the Sandomierz Diocesan Library, which were supplemented with materials from the Archives of the Metropolitan Curia in Cracow and the State Archives in Kielce, Sandomierz Branch. The text is divided into nine sections, which discuss the oldest references to the parish and church, the history of the Jesuit college and the activities of Father Stefan Zhuchowski. The article is the last text of the late Rev. Prof. Feliks Kiryk and crowns his rich scholarly output in medieval and modern history.

Keywords: Sandomierz, Krakow diocese, Middle Ages, modern times, Catholic Church

Działalność kanoników sandomierskich w chełmskiej kapitule katedralnej obrządku łacińskiego w XVII w.

Szeroko pojęta problematyka polskich kapituł katedralnych i kolegiackich już od dawna pozostaje przedmiotem intensywnych badań naukowych. Niemniej jednak nie wszystkie kapituły doczekały się jak dotąd monograficznego opracowania swoich dziejów. Ponadto w dawniejszych badaniach częściej skupiano się na analizie ustroju i organizacji instytucji kapitułnych, w mniejszym zaś stopniu na badaniach zagadnień społecznych i osobowych w odniesieniu do grup kanonickich, czym z kolei zajmują się w większym zakresie badania z ostatnich dekad. W ramach podejmowanych wątków prozopograficznych – uwzględniając powszechnie występującą w okresie staropolskim kumulację beneficjów kościelnych – ciekawym aspektem wydaje się poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o personalne związki pomiędzy poszczególnymi kapitułami, ich charakter i znaczenie.

O sandomierskiej kapitule kolegiackiej nie powstało jeszcze żadne opracowanie monograficzne, istnieje jednak stosunkowo dużo opracowań cząstkowych, ukierunkowanych na poszczególne zagadnienia, jak również objętych konkretnymi ramami chronologicznymi¹. Z prozopograficznego punktu widzenia bardzo istotne pozostają

¹ *Statuta illustrissimi Capituli Cathedralis Sandomiriensis*, Sandomiriae 1931; M. Zimałek, *Organizacja sandomierskiej kapituły kolegiackiej w latach 1581–1717*, „Studia Sandomierskie” 2 (1981), s. 339–346; B.S. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1795*, t. 3, Kraków 2000, s. 18–85; M. Konopka, *Sandomierska kapituła – wkład w religijną kulturę kolegiaty i katedry do końca XIX w.*, „Studia Sandomierskie” 8 (2001), s. 130–137; L. Poniewozik, *Pralacy i kanonicy sandomierscy w okresie średniowiecza*, Toruń 2004; J. Muszyńska, *Kapituła sandomierska a Żydzi ziemstwa krakowsko-sandomierskiego w latach 1664–1699*, w: *Rzeczpospolita państwem wielu narodowości i wyznań. XVI–XVIII wiek*, red. A. Filipczak-Kocur, T. Ciesielski, Warszawa–Opole 2008, s. 281–290; *Pergaminy Archiwum Kapituły Katedralnej Sandomierskiej*, opr. F. Kiryk, Sandomierz 2002; *Inwentarz rękopisów Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu XIII–XX wiek*, opr. F. Kiryk, Sandomierz 2010; T. Moskał, *Książka w kulturze sando-*

biogramy słownikowe wielu prałatów i kanoników sandomierskich². Na temat chełmskiej kapituły katedralnej pojawiła się natomiast nowa monografia, zawierająca również wykazy chełmskich prałatów i kanoników³. W ramach problemu badawczego niniejszego artykułu podjęto próbę wyśledzenia bezpośrednich związków personalnych kapituły sandomierskiej z kapitułą chełmską, a także ustalenia ich stanu ilościowego i jakościowego w postaci kapitulnego zaangażowania kanoników sandomierskich w sprawy oraz prace kapituły chełmskiej. Okres, jaki biorą pod uwagę wspomniane badania, to XVII w. Wybór tego przedziału czasowego ma charakter czysto formalny. Po części wszakże wynika z dostępności materiałów archiwalnych do dziejów diecezji chełmskiej, w tym także chełmskiej kapituły katedralnej. Z powodu pożaru instytucji kościelnych i całkowitego zniszczenia archiwaliów chełmskich pod koniec XVI w. *terminus a quo* pozwalający na rzetelne opracowanie zagadnienia trzeba ustalić na początek kolejnego stulecia.

Nakreślony powyżej problem badawczy warto uzupełnić dodatkową uwagą. Otóż badania z zakresu prozopografii kościelnej doby staropolskiej z zasady napotykają na poważne przeszkody. Podstawowa trudność to ograniczony charakter i niekompletność źródeł archiwalnych. Dodatkową, choć nie mniej dolegliwą bolączką jest typowe rozproszenie informacji w wielu archiwach i zróżnicowanych materiałach rękopiśmiennych. Wynika to z charakterystycznego dla wskazanej epoki piastowania przez duchownych zarówno urzędów kapłańskich, jak i świeckich, a także kumulacji beneficjów w odległych niekiedy od siebie ośrodkach. Ważne jest tu zatem naukowe przedstawienie informacji zaczerpniętych z poszczególnych zasobów archiwalnych i uzupełnianie w ten sposób wiedzy dotyczącej stanu życia kościelnego i społecznego sprzed wieków. Taki też jest dodatkowy cel niniejszego artykułu, to jest uprzystępnienie wiadomości na temat kanoników sandomierskich, będących zarazem kanonikami chełmskiej kapituły katedralnej obrządku łacińskiego, w zakresie szczegółów biograficznych związanych z ich działalnością w chełmskiej kapitule.

mierskiego środowiska kolegiackiego do 1818 roku, Lublin 2013; *Inwentarz rękopisów Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu*, t. 2, XII–XX wiek, opr. F. Kiryk przy współudziale M. Szczerby, Kraków 2018; A. Dworzak, *Fabrica Ecclesiae Sandomiriensis. Dzieje modernizacji wnętrza kolegiaty sandomierskiej w XVIII wieku w świetle źródeł archiwalnych*, Kraków 2016; D. Burdzy, *Szesnastowieczny Sandomierz. Kościół i miasto*, Kielce 2012; D. Burdzy, „*Nostra ecclesia*” – *stosunki kościelne w staropolskim Sandomierzu (do połowy XVII wieku)*, w: *Sandomierz. Miasto fascynującej przeszłości. W 730. rocznicę lokacji miejskiej*, red. F. Kiryk, R. Chyła, Kraków 2019, s. 121–133.

² J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich od 1186 do 1926 r. tudzież sesje kapituły sandomierskiej od 1581 do 1866 r.*, Radom 1926; M.M. Niwiński, J. Wiśniewski, *Uzupełnienie do katalogu prałatów i kanoników sandomierskich*, Warszawa 1938; E. Majkowski, A. Bastrzykowski, *Nieznani prałaci i kanonicy kolegiaty Panny Marii w Sandomierzu od trzynastego do osiemnastego wieku*, Kunów 1949.

³ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły katedralnej obrządku łacińskiego*, Lublin 2013.

Materiały źródłowe pozwalające na rzetelne uchwycenie tego zagadnienia znajdują się w spuściźnie dawnej łacińskiej diecezji chełmskiej i są przechowywane w Archiwum Archidiecezjalnym Lubelskim. Należą do nich przede wszystkim akta czynności kapitulnych, ale także akta czynności biskupich oraz akta chełmskiego konsystorza, funkcjonującego – podobnie jak chełmska katedra – w Krasnymstawie. Analiza tego zbioru pozwala również na skonfrontowanie rezultatów kwerendy z przygotowanym niemal 100 lat temu katalogiem prałatów i kanoników sandomierskich oraz poczynienie niezbędnych poprawek.

W ramach zarysowania niniejszego zagadnienia uzasadnione wydaje się przedstawienie sytuacji obu wspomnianych kapituł w XVII w. W dalszej części artykułu na ukazanym tle opisano wyniki kwerendy dotyczące postaci siedemnastowiecznych kanoników, zidentyfikowanych równocześnie jako członkowie kapituły sandomierskiej i chełmskiej. Naturalny wydaje się chronologiczny porządek ich prezentacji. W podsumowaniu znajdują się wnioski końcowe na temat ścisłości i charakteru personalnych związków kapituły sandomierskiej z kapitułą chełmską, jak również uwagi korygujące niektóre ustalenia dotyczące kanoników sandomierskich funkcjonujące w obiegu naukowym.

Kapituła kolegiacka w Sandomierzu i chełmska kapituła katedralna w XVII w.

Choć obie wskazane kapituły cieszyły się średniowieczną metryką i w ogólnych zarysach typowymi dla tego rodzaju instytucji cechami organizacyjnymi, to jednak różnice płynące ze specyfiki każdej z nich były znaczne. Wynikały one zarówno z eklezjalnego, jak i pozaeklezjalnego kontekstu ich funkcjonowania.

Kapituła sandomierska była starsza o ponad 200 lat od kapituły chełmskiej. Ulokowana w książęcym niegdyś Sandomierzu, korzystała ze szczególnej – przynajmniej do połowy XVII w. – pozycji miasta, które było „drugim po Krakowie centrum administracji świeckiej i kościelnej w Małopolsce, stolicą rozległego i zasobnego województwa, siedzibą władz powiatowych i miejskich”⁴. Mieszczanie sandomierscy trudnili się wielkim handlem dzięki węzłowemu usytuowaniu ośrodka na przecięciu arterii komunikacyjnych lądowych i rzecznych. Wpływało to na rozbudowę i wygląd infrastruktury niemal pięciotysięcznego miasta, ale także na jego klimat kulturalny i umysłowy. Ośrodek sandomierski ucierpiał jednak znacznie w wyniku zmian geopolitycznych w pierwszych dekadach XVII w. oraz klęsk żywiołowych i potopu szwedzkiego w połowie wieku. Zachował on jednak wciąż pozycję stolicy województwa sandomierskiego, nadal był siedzibą starosty i związanych z nim urzędów. Bez wątpienia administracyjne znaczenie Sandomierza i tradycja długoletniej świetności przyczyniły się do skutecznego zaangażowania czyn-

⁴ F. Kiryk, *Wstęp*, w: *Dzieje Sandomierza*, red. H. Samsonowicz, t. 2, XVI–XVIII w., red. F. Kiryk, cz. 2, *W czasach stagnacji i upadku*, Warszawa 1993, s. 8.

ników miejskich w okresie przełamanie zapaści gospodarczej będącej efektem doznanych zniszczeń⁵.

Sandomierz stanowił także istotny ośrodek administracji kościelnej i życia religijnego, przy czym rangę tę zachował w znacznym stopniu przez cały XVII w. niezależnie od losów politycznych i gospodarczych miasta. Na trwałe pozostał siedzibą archidiakonatu oraz oficjalatu obejmującego teren dwóch archidiakonatów: sandomierskiego i zawichojskiego. Istniało tu kilkanaście świątyń: kolegiata, dwa kościoły parafialne, dwa średniowieczne klasztory dominikanów i duchaków oraz osiemnastowieczne placówki jezuitów, reformatów i benedyktynek, ponadto trzy kościoły prebendalne i szpitalne. Ważny ośrodek oświatowy oparty na działalności szkoły kolegiackiej, dominikańskiego studium partykularnego, dwóch szkół parafialnych i szkoły duchaków zyskał dodatkowy dynamizm dzięki kolegium jezuickiemu kształcącemu szlachecką młodzież męską, wewnętrznemu seminarium jezuickiemu oraz powołanemu do istnienia seminarium diecezjalnemu, również prowadzonemu przez jezuitów, a także pracy edukacyjno-wychowawczej sandomierskich benedyktynek na rzecz młodzieży żeńskiej⁶.

Sytuująca się we wskazanym kontekście kapituła sandomierska czerpała z dorobku i znaczenia miasta, współtworząc zarazem jego tożsamość. Do gremium kapitulnego w XVII w. wchodziło każdorazowo sześciu prałatów. Na czele licznych godności znajdowała się prepozytura, następnie dziekana, archidiakonia, scholasteria, kantoria (od 1643 r. kantoria przed scholasterią) i kustodia. W pierwszej połowie XVII w. kapituła liczyła ponadto 12 kanoników. W 1650 r. grono to powiększyło się o dwie kanonie kaznodziejskie, w 1681 r. zaś do gremium kanonickiego przywrócono podkustosza należącego dotąd do wikariuszy kolegiackich. Poza kanonikami rzeczywistymi, uposażonymi z dóbr kapitulnych, w kapitule sandomierskiej zasiadali również kanonicy koadiutorzy, niebędący beneficjantami, stąd określano ich mianem *canonici ficti*, z kolei w 1672 r. pojawił się kanonik gracjalny, utrzymujący się doraznie z dóbr stołowych biskupa⁷. Warto zauważyć, że kapituła sandomierska, mimo że była kapitułą kolegiacką, w swoim kształcie organizacyjnym oraz pod względem liczebności wzorowała się na staropolskich kapitułach katedralnych i rzeczywiście je przypominała.

Na pierwszą połowę XVII w. przypadało uporządkowanie podstaw prawnych funkcjonowania kapituły jako korporacji. Mianowicie w 1633 r. po raz pierwszy zatwierdzono skodyfikowane statuty kapitulne. Wcześniej bowiem kanonickie gre-

⁵ F. Kiryk, *Wstęp*, art. cyt., s. 9–12.

⁶ H. Rutkowski, *Stosunki kościelne i życie religijne*, w: *Dzieje Sandomierza*, red. H. Samsonowicz, t. 2, *XVI–XVIII w.*, red. F. Kiryk, cz. 1, *W okresie świetności*, Warszawa 1993, s. 274–285; J. Krukowski, *Szkolnictwo*, w: *Dzieje Sandomierza*, t. 2, cz. 1, dz. cyt., s. 301–314; F. Kiryk, *Stosunki kościelne, oświata i opieka społeczna*, w: *Dzieje Sandomierza*, t. 2, cz. 2, dz. cyt., s. 81–83, 90–91, 94–95, 125, 128–129, 132–133; D. Burdzy, „*Nostra ecclesia*”..., art. cyt., s. 121–133.

⁷ M. Zimałek, *Organizacja sandomierskiej kapituły...*, art. cyt., s. 340–346.

mium działało na podstawie bieżących dekretów biskupich oraz uchwalanych przez siebie doraźnych rozporządzeń⁸.

Kapituła sandomierska funkcjonowała przy szacownej świątyni kolegiackiej pw. Narodzenia Najświętszej Marii Panny, będącej drugim pod względem rangi kościołem diecezji krakowskiej. Poza prestiżem przynależności do miejscowej kapituły bardzo wymierne korzyści przynosiło bogate zaopatrzenie jej członków. Prałaci i kanonicy uposażeni byli w indywidualne prebendy w postaci ziemi, dziesięcin lub czynszów. U progu XVII w. dochody prebendalne poszczególnych beneficjatorów mieściły się w przedziale od niespełna 200 złp do co najmniej 900 złp⁹. Dochodziły do tego pokaźne środki wypłacane prałatom i kanonikom za spełnianie obowiązków modlitewnych w kolegiacie, czyli tzw. dystrybucje chórowe, pochodzące z przeznaczonego na ten cel kapitulnego majątku wspólnego. W tych okolicznościach prebendy kapituły sandomierskiej stawały się dobrem pożądanym. Jako że pozostawały po większej części w dyspozycji świeckich patronów, tj. króla i starosty iłżeckiego, pełniły funkcję nagrody za wykazane zasługi lub bieżącej zapłaty za świadczoną pracę. Zgodnie z obowiązującym od 1607 r. prawem intratność sandomierskich prebend pomagała zamknąć grono kapitulne w kręgu beneficjatorów pochodzenia szlacheckiego¹⁰. W Sandomierzu nie było kanonii doktorskich, dostępnych z mocy prawa dla plebejuszy, a zatem zupełnie wyjątkowo zdarzał się tu kanonik pochodzący ze stanu trzeciego. Beneficjaci korzystali więc z przywilejów, lecz w możliwie niewielkim stopniu angażowali się w lokalną działalność kapituły. Z obowiązku uczestniczenia w dorocznych sesjach kapitulnych, wyznaczonych na dzień po patronalnej uroczystości świątyni kolegiackiej, na początku XVII w. wywiązywała się zwykle połowa składu osobowego. Na co dzień przy kolegiacie nie zamieszkiwało więcej niż kilku kanoników, o czym świadczył z kolei udział w tzw. sesjach cząstkowych, zaplanowanych co tydzień, choć w praktyce zwoływanych w miarę potrzeby. Obowiązki religijne w świątyni kolegiackiej, czyli Msze konwentualne i śpiew brewiarza, kapitulne gremium sandomierskie spełniało przez formalnie powołane grono zastępców. Każdy z beneficjatorów był zobowiązany do utrzymywania wyręczającego go wikariusza¹¹. W rzeczywistości w ciągu XVII w. jednorazowo w kolegiacie było od 11 do 18 wikariuszy¹².

Kapituła sandomierska, zobowiązana do troski o kolegiatę, poprzez działalność swoich członków wykazywała troskę zarówno o kształtowanie piękna świątyni, jak i kościelnego nabożeństwa. W XVII w. aktywność na tych polach przejawiała się wieloma działaniami organizacyjnymi i fundacyjnymi, wpływającymi na rozwój kultury duchowej, umysłowej, artystycznej i materialnej lokalnego środowiska. Trzeba zauważyć, że z fundacji prałata archidiacona Sebastiana Kokwińskiego ery-

⁸ B.S. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej...*, t. 3, dz. cyt., s. 51–53.

⁹ H. Rutkowski, *Stosunki kościelne...*, art. cyt., s. 269–270.

¹⁰ M. Zimałek, *Organizacja sandomierskiej kapituły...*, art. cyt., s. 348.

¹¹ H. Rutkowski, *Stosunki kościelne...*, art. cyt., s. 270–272.

¹² B.S. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej...*, t. 3, dz. cyt., s. 64–65.

gowano wspomniane już dwie kanonie kaznodziejskie, natomiast na bazie środków złożonych przez dwóch kanoników, Szymona Dzierżęę i Kazimierza Rzeczkę, w następnym stuleciu miała być erygowana kanonia penitencjarska¹³. Z kolei z przypadającej na połowę XVII w. fundacji kanonika Dzierżęgi, a także sufragana krakowskiego i prałata prepozyta sandomierskiego, Wojciecha Lipnickiego, oraz kanonika Wawrzyńca Obartkowskiego powstało przy kolegiacie liczące siedmiu kapłanów kolegium psalterzystów do śpiewania psalmów, co w połączeniu z kultem sprawowanym przez kapitułę, wikariuszy i wcześniej erygowanym kolegium mansjonarzy składającym się z sześciu lub siedmiu duchownych przyczyniało się do realizowania zamysłu o odworowaniu w ziemskiej świątyni niebiańskiej chwały Bożej¹⁴. Ponadto wspomniany archidiacon Kokwiński ufundował w kolegiacie liczący w zamysle 10 członków zespół wokalny-instrumentalny, który uświetniał kościelne uroczystości¹⁵.

Piękno kolegiaty, jej wystrój i wyposażenie zależały od indywidualnych donacji kanoników oraz strukturalnych funduszy *pro fabrica ecclesiae* w postaci środków z dwóch wyznaczonych wsi, jak również od rocznych dochodów po zmarłych członkach kapitulnego gremium, tzw. *annus gratiae* i kapalia, czyli opłat kanoników składanych z okazji instalacji w kapitule. Świątynia przedstawiała się imponująco: miała 11 ołtarzy oraz dodatkowe trzy w kaplicy mansjonarskiej, a także zakrystię bogato wyposażoną w cenne paramenty liturgiczne. W pierwszych latach XVII w. została pobielona i odświeżona, natomiast prałat prepozyt Maciej Bech sponsorował zdobienie tabernakulum oraz wykonanie dębowych drzwi wejściowych (do dziś zachował się na nich herb Rogala i monogram M.B.P.S.)¹⁶. W kolejnych latach prałat archidiacon Andrzej Łukomski ufundował nowy ołtarz główny ze złożonym obrazem NMP, jak również rzeźbioną ambonę i ławki (dzieła te nie zachowały się do dnia dzisiejszego)¹⁷. Prepozyt Lipnicki ufundował nowe tabernakulum, osiem obrazów do prezbiterium, nowy ołtarz św. Młodzianków z obrazem Matki Bożej oraz obraz NMP do ołtarza św. Anny. Dodatkowo duchowny ten zamówił u Georga Zimmermanna, jednego z najwybitniejszych snycerzy Małopolski, stalle do prezbiterium naśladujące formę ławy z katedry krakowskiej¹⁸. Natomiast w ołtarzu Miłosierdzia Bożego nowy obraz był darem kanonika Dzierżęgi¹⁹. Kolegiatę pokryto w tym czasie gdańską dachówką. W połowie stulecia na zlecenie kapituły złotnik krakowski wykonał lampę przed tabernakulum i wielki srebrny krzyż. Tuż przed potopem szwedzkim zawieszono na wieży kościelnej zegar. Podczas wojny świątynia została

¹³ M. Zimałek, *Organizacja sandomierskiej kapituły...*, art. cyt., s. 344.

¹⁴ B.S. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej...*, t. 3, dz. cyt., s. 67–70.

¹⁵ B.S. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej...*, t. 3, dz. cyt., s. 74–75; M. Konopka, *Sandomierska kapituła...*, art. cyt., s. 140.

¹⁶ U. Stępień, T. Giergiel, *Dzieje i sztuka dawnej kolegiaty, obecnie katedry sandomierskiej*, w: U. Stępień, M. Grzybowski, *Bazylika katedralna pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Sandomierzu*, Sandomierz 2014, s. 30.

¹⁷ U. Stępień, T. Giergiel, *Dzieje i sztuka...*, art. cyt., s. 31.

¹⁸ U. Stępień, T. Giergiel, *Dzieje i sztuka...*, art. cyt., s. 32.

¹⁹ B.S. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej...*, t. 3, dz. cyt., s. 54–55.

zniszczona przez pożar²⁰. W ciągu kolejnych dekad XVII w. kapituła postarała się o naprawienie dachu i posadzki, przebudowę fasady w stylu barokowym, wstawienie okien i oczyszczenie tego, co ocalało ze ściennych malowideł, obrazów i ołtarzy. Pod koniec stulecia wystawiono wieżę pokrytą miedzianą blachą i zawieszono na niej dzwon zegarowy. Przeprowadzono również budowę nowych organów, zaopatrzonych w barokowy prospekt²¹. W kaplicy mansjonarskiej wykonano polichromię i zbudowano srebrne barokowe tabernakulum, z którym połączono cyborium wcześniejszej fundacji prepozyta Lipnickiego²². W świątyni pojawiły się także barokowe epitafia, takie jak ufundowane dla siebie przez archidiacona Kokwińskiego, i rzeźbione krucyfiksy²³.

Bez wątplenia ówczesna kapituła sandomierska odgrywała istotną rolę także jako środowisko bibliofilskie²⁴. Pod jej opieką znajdowała się biblioteka kapitulna powiększana w ciągu XVII w. w drodze zakupów oraz darowizn kanoniczkich, licząca zapewne kilkaset woluminów, służąca zresztą nie tylko członkom kapituły, ale też szeroko pojętemu duchowieństwu kolegiackiemu, w tym także kolegiackiej szkole²⁵.

W przeciwieństwie do rozwijającego się jeszcze w pierwszych dekadach XVII w. ośrodka sandomierskiego o znamienitych tradycjach, miasto Krasnystaw będące siedzibą kapituły chełmskiej prezentowało się znacznie skromniej. Stanowiło ono stolicę jednego z dwóch powiatów wchodzących w skład ziemi chełmskiej należącej do województwa ruskiego. Stale rezydował w miejscowym zamku starosta królewski, odbywały się tu sądy ziemskie i grodzkie, ponadto zbierały się niekiedy sejmiki ziemi chełmskiej²⁶. Miasto leżało na szlaku handlowym biegnącym na Wołyń i ku dalszym rejonom Rusi Czerwonej, choć wynikająca stąd prawdziwa koniunktura gospodarcza i rozwojowa skończyła się jeszcze u schyłku XV w. wraz z zablokowaniem drogi ku faktoriom Morza Czarnego. Cały ciąg klęsk naturalnych i dewastujące miasto najazdy tatarskie sprawiły, że już w ostatnich de-

²⁰ U. Stępień, T. Giergiel, *Dzieje i sztuka...*, art. cyt., s. 33.

²¹ M. Zimałek, *Organizacja sandomierskiej kapituły...*, art. cyt., s. 351–352, 357–358; F. Kiryk, *Stosunki kościelne...*, art. cyt., s. 105–107; D. Kamuda, *Architektura*, w: *Dzieje Sandomierza*, t. 2, cz. 2, dz. cyt., s. 152–153; D. Kamuda, *Rzemiosło artystyczne*, w: *Dzieje Sandomierza*, t. 2, cz. 2, dz. cyt., s. 193.

²² D. Kamuda, *Rzemiosło artystyczne*, art. cyt., s. 187–188; B.S. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej...*, t. 3, dz. cyt., s. 56.

²³ D. Kamuda, *Rzeźba*, w: *Dzieje Sandomierza*, t. 2, cz. 2, dz. cyt., s. 165–166; U. Stępień, T. Giergiel, *Dzieje i sztuka...*, art. cyt., s. 34–35.

²⁴ T. Moskal, *Książka w kulturze...*, dz. cyt.

²⁵ F. Kiryk, *Stosunki kościelne...*, art. cyt., s. 117–118; B.S. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej...*, t. 3, dz. cyt., s. 80–81.

²⁶ W. Ćwiek, J. Reder, *Rozwój administracyjno-terytorialny ziemi chełmskiej*, w: *Ziemia chełmska. Materiały z sesji naukowej historyków odbytej w Chełmie 21 czerwca 1959 r.*, red. J. Willaume, Lublin 1961, s. 17, 20–21, 32.

kadach XVI w. miasto zaczęło podupadać. Niemniej jednak u progu XVII w. Krasnystaw wciąż był średniej wielkości ośrodkiem miejskim liczącym prawie 2 tys. mieszkańców, będącym zarazem znacznie rozwiniętym centrum rzemieślniczym²⁷. Klęski naturalne, a zwłaszcza wypadki wojenne połowy XVII w., jak spłądrowanie ośrodka przez wojska kozackie i kozacko-moskiewskie oraz siedmiogrodzkie, jak również przemarsze szwedzkie, a także polskie – wszystko to spowodowało dramatyczny upadek gospodarki i zniszczenie infrastruktury miejskiej²⁸. Kumulacja zjawisk kryzysowych doprowadziła w ostatnich dekadach XVII w. do depopulacji miasta, którego liczba mieszkańców spadł wówczas do niespełna 900 osób. W rezultacie Krasnystaw stał się ośrodkiem agrarnym ze zmarginalizowanym komponentem czynników o charakterze miejskim²⁹.

Bez wątplenia znaczenie miasta podnosił fakt usytuowania w Krasnymstawie centralnego ośrodka diecezjalnego, odróżniającego zarazem kościelne środowisko krasnostawskie od sandomierskiego. Od końca XV w. znajdowała się tu bowiem katedra chełmska, nosząca wezwanie Rozesłania Świętych Apostołów³⁰. Nie oznaczało to jednak automatycznego rezydowania w mieście rządcy diecezji. Stosowny pałac biskupi został tu wzniesiony dopiero w pierwszej połowie XVII w., przy czym biskupi ordynariusze rzadko gościli w Krasnymstawie³¹. Jako że w XVII w. pojawili się biskupi pomocniczy diecezji chełmskiej, ich obecność w mieście miała swoją rangę. Ważne było również usytuowanie w Krasnymstawie siedziby oficjała i wikariusza generalnego, a tym samym działalność konsystorza. Urzędy te piastowali również biskupi pomocniczy, co jeszcze bardziej wiązało ich z miastem³². W XVII w. w Krasnymstawie odbywały się także synody diecezji chełmskiej³³.

Infrastruktura kościelna prezentowała się skromnie. Świątynia katedralna była siedzibą jedynej krasnostawskiej parafii. Poza nią do połowy XVII w. w mieście znajdował się jeszcze tylko kościół i klasztor augustianów eremitów, świątynia szpitalna oraz dwa kościoły prebendarskie i świątynia cmentarna³⁴. Jedna ze świątyń prebendarskich stała się w połowie XVII w. podstawą fundacji bonifratrów, druga zaś

²⁷ D. Wojnarski, *Rzemiosło i handel w Krasnymstawie. Między prosperity a kryzysem (połowa XVI-XVII wiek)*, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych” 82 (2021), s. 49–50.

²⁸ A. Rybak, *Dzieje ziemi chełmskiej. Kalendarium*, Chełm 1998, s. 65–68; R. Kozyrski, *Miasta i mieszczaństwo w dokumentach sejmiku ziemi chełmskiej 1648–1717*, „Rocznik Chełmski” 10 (2006), s. 21–30.

²⁹ D. Wojnarski, *Rzemiosło i handel...*, art. cyt., s. 66–68.

³⁰ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 66–69.

³¹ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 350–351.

³² A. Pawłowska, *Diecezja chełmska rzymskokatolicka 1359–1807*, „Rocznik Chełmski” 3 (1997), s. 70; J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 523–524.

³³ J. Sawicki, *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, t. 9, *Synody diecezji chełmskiej obrządku łacińskiego z XVI–XVIII wieku i ich statuty*, Wrocław 1957, s. 9–12, 23–26, 38–43, 45–47, 56–58.

³⁴ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 65–66.

pod koniec stulecia – fundacji jezuitów³⁵. Należy przy tym pamiętać, że Krasnystaw był miastem mieszanym wyznaniowo i obrządkowo, zamieszkiwali go w XVII w. katolicy łacinnicy i unicy, a także – zwłaszcza w pewnych okresach tego wieku – prawosławni. W związku z tym w mieście funkcjonowały również dwie cerkwie³⁶.

Chełmska kapituła katedralna liczyła u progu XVII w. 12 członków: było to dwóch prałatów (prepozyt i dziekan) oraz 10 kanoników³⁷. Dopiero w ciągu XVII w. pojawili się w kapitule następni prałaci: w 1638 r. archidiakon, w 1642 r. kustosz, w 1663 r. scholastyk, w 1678 r. kanclerz i w 1696 r. kantor, a w 1671 r. także kolejny kanonik gremialny³⁸. Wspomniana kanonia miała być drugą w kapitule kanonią doktorską obok pierwszej, jeszcze średniowiecznej, połączonej z urzędem kaznodziei katedralnego³⁹. Kanonie doktorskie stanowiły zarazem furtkę dostępu do kapituły dla kandydatów nieszlacheckiego pochodzenia, jako że od lat 40. XVII w. grono kapitulne zdecydowanie unikało obecności plebejuszy w kapitule⁴⁰. Tak więc kapituła chełmska składająca się z dwóch prałatur pierwotnej fundacji, a zatem początkowo bez porównania mniejsza niż kapituła sandomierska, prześcignęła ją w dobie nowożytnej pod względem liczby godności. Kapituła sandomierska górowała natomiast stale nad kapitułą chełmską liczbą kanonii rzeczywistych. Z kolei w kapitule chełmskiej nieznana była praktyka powoływania kanoników koadiutorów, za to już w pierwszej połowie XVII w. odnotowywano kanoników niegremialnych, zwanych nadliczbowymi, których w ostatnich latach tego wieku było co najmniej czterech⁴¹.

Podstawy prawne funkcjonowania kapituły chełmskiej uporządkowano ponad pół wieku wcześniej niż w przypadku kapituły sandomierskiej, mianowicie w 1572 r.⁴² W ciągu XVII w. nastąpiło wszakże uzupełnianie ich treści bądź to wskutek decyzji samej kapituły, bądź to z inspiracji wydawanych przez biskupów powiżytacyjnych aktów reformacyjnych⁴³.

Elementem odróżniającym kapitułę chełmską od sandomierskiej, wynikającym z jej charakteru katedralnego, było prawo wyboru biskupa diecezji. W siedemnasto-

³⁵ I. Pietrkiewicz, *Miser res sacra. Bonifratrzy w dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2009, s. 57; J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 432–433; *Krasnystaw, w: Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, opr. L. Grzebień [i in.], Kraków 1996, s. 327.

³⁶ A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 roku*, Lublin–Chełm 1999, s. 229; W. Kołbuk, *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku. Struktury administracyjne*, Lublin 1998, s. 300.

³⁷ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 72–78, 127–135.

³⁸ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 79–127, 135–141.

³⁹ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 465–471.

⁴⁰ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 84–85, 110–111, 525–526.

⁴¹ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 144–147.

⁴² P. Pałka, *Nieznane statuty katedralnej kapituły chełmskiej obrządku łacińskiego*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 9–10 (1981/1982), s. 343–363.

⁴³ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 162–174.

wiecznej praktyce oznaczało to głosowanie na rzecz kandydata wskazanego kapitule przez króla. W ciągu całego stulecia kapituła zajmowała się tym 11 razy⁴⁴. Współpracowała następnie z biskupem na polu gospodarczym, wyrażając aprobatę dla jego posunięć co do dóbr mensy biskupiej, które również kontrolowała⁴⁵. Wyrażała także opinię odnośnie do fundowania w diecezji nowych placówek zakonnych⁴⁶. W okresie sediswakancji kapituła chełmska z mocy prawa stawała się samodzielnym i bezpośrednim zarządcą lokalnego Kościoła. Obierała ze swego grona wikariusza kapitulnego, czyli administratora diecezji, posiadającego uprawnienia *in spiritualibus et temporalibus*. Dla zabezpieczenia biskupich dóbr stołowych ustanawiała delegatów spośród kanoników, którzy mieli zatroszczyć się o poszczególne klucze dóbr⁴⁷.

Chełmska kapituła katedralna od 1628 r. miała także prawo delegowania sędziów do Trybunału Głównego Koronnego. Ów przywilej kapituły i wybranych do tego zadania kanoników bardzo ceniono. W ciągu XVII w. 31 członków kapituły chełmskiej pełniło zaszczytną funkcję deputata trybunalskiego⁴⁸.

Warty podkreślenia pozostaje również fakt zaangażowania kapituły chełmskiej w kwestie unickie. Niemal przez cały XVII w. przed sądami biskupimi, jak też przed trybunałem nuncjatury w Warszawie i wreszcie przed trybunałami rzymskimi toczyły się spory o charakterze kanonicznym odnośnie do prawa do dziesięcin z dóbr niegdyś prawosławnych, a wówczas już unickich. Ogromna przewaga ludności obrządku wschodniego na ziemiach ruskich sprawiała, że postulowane przez Kościół unicki przejście dziesięcin dotąd płaconych przez prawosławnych, a teraz przez unitów na rzecz Kościoła łacińskiego prowadziłyby do zubożenia, a nawet upadku licznych fundacji. Bezpośrednio zainteresowana tym problemem kapituła chełmska korzystająca z tego rodzaju uposażenia stała się w XVII w. reprezentantką ogółu duchowieństwa łacińskiego oraz instytucji zagrożonych utratą stanu posiadania, a jej przedstawiciele byli aktywnie obecni na forum sejmu, sejmików i wspomnianych sądów kościelnych⁴⁹.

Zdecydowane różnice między kapitułą chełmską a sandomierską występowały z jednej strony w sferze uprawnień (na korzyść gremium krasnostawskiego), z drugiej zaś w zakresie materialnego uposażenia własnych członków (na korzyść gremium sandomierskiego). Ekonomia kapitulna i dochody poszczególnych kanoników poważnie wpływały na sferę bieżącego funkcjonowania kapitulnych gremiów. Specyfiką kapituły chełmskiej, odróżniającą ją nie tylko od sandomierskiej, ale także innych kapituł, był brak indywidualnych prebend. Dochód każdego z członków kapituły pochodził z wpływu z pierwotnej fundacji dzielonego pomiędzy wszystkich prałatów i kanoników, ponadto z pieniędzy wypłacanych za rezydowanie przy

⁴⁴ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 506–511.

⁴⁵ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 483–486.

⁴⁶ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 486.

⁴⁷ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 495–506.

⁴⁸ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 714–724, 784–786.

⁴⁹ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 593–647.

katedrze oraz za wzięcie udziału w generalnych posiedzeniach kapituły odbywanych dwa razy w ciągu roku. Gwoli porównania warto wspomnieć, że jeżeli sam dochód prebendalny, bez tzw. dziennych świadczeń związanych z rezydowaniem, sięgał w Sandomierzu nawet 900 złp, to w Krasnymstawie dystrybucje z fundacji opiewały na 40 złp dla prałatów i czterech najstarszych kanoników oraz 32 złp dla pozostałych członków kanonickiego gremium. Różnica ta wydaje się wystarczająco wymowna. Owszem, prezencje z racji posiedzenia generalnego w Krasnymstawie wynosiły 16 złp dla prałatów i kanoników seniorów oraz 8 złp dla reszty kanoników. Do tego dochodziło 6 złp za każde posiedzenie cząstkowe, jednak te posiedzenia odbywały się nieregularnie. Ponadto w XVII w. za miesięczne rezydowanie przy katedrze można było otrzymać od 100 złp do 160 złp, ale zarazem ustalano konkretną liczbę rezydentów, zwykle dwóch lub trzech, co uniemożliwiało zarobkowanie innym. Do tego dochodziły jeszcze tzw. równe dystrybucje, czyli środki dzielone po równo na członków kapituły, pochodzące z różnego rodzaju doraźnych nadwyżek zgromadzonych w kasie kapitulnej. W XVII w. sięgały one od 30 złp do 185 złp, jednak wypłacano je tylko wówczas, gdy kapituła rzeczywiście miała odpowiedni fundusz do rozdysponowania⁵⁰.

Niewielka, jedno-, dwu- lub trzyosobowa reprezentacja kanoników przy katedrze osiągała zwykle na posiedzeniach generalnych połowę składu kapitulnego. Posiedzenia te w XVII w. odbywały się w terminie noworocznym i w Zesłanie Ducha Świętego, zamienione w 1664 r. na Wniebowstąpienie Pańskie. Największa frekwencja 14 uczestników wystąpiła na posiedzeniu kapitulnym Wniebowstąpienia Pańskiego w 1671 r.⁵¹

Sam Krasnystaw nie stanowił dla członków chełmskiej kapituły atrakcyjnego miejsca zamieszkania, o czym świadczyły ciągnące się problemy z utrzymaniem obecności, a nawet wyznaczonych dyżurów kanonickich przy katedrze. Członkowie kanonickiego gremium korzystali jedynie z prestiżu nominalnej przynależności do kapituły i z płynących stąd, zresztą skromnych dochodów, lokując swoje zainteresowania i aktywności gdzie indziej. Na miejscu pozostawali zapewne tylko ci, którzy nie mogli pochwalić się możną parantelą, dodatkowymi atrakcyjnymi beneficjami czy szerszą działalnością publiczną lub też byli wyraźnie zobligowani kapitulnymi dyżurami albo innymi ważnymi przyczynami⁵². W związku z tym kult Boży w katedrze sprawowali w zasadzie wikariusze katedralni z wyjątkiem niedziel i uroczystości, gdy celebracje odbywały się pod przewodnictwem wyznaczonego kanonika dyżurującego. Warto wszakże zaznaczyć, że wikariusze owi nie byli utrzymywani przez kanoników, gdyż byli wikariuszami parafialnymi. Pełnili zbiorowo funkcję proboszcza parafii katedralnej i czerpali niezależne dochody, z racji których ciążyły na nich także parafialne obowiązki duszpasterskie. Wika-

⁵⁰ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 408–414.

⁵¹ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 181, 191–193.

⁵² J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 218–236.

riuszy było w XVII w. od trzech do sześciu. Należy jednak wspomnieć, że w ciągu XVII w. wielokrotnie starano się o zwiększenie liczby dyżurujących kanoników w liturgii katedralnej⁵³.

Choć gremium kapitulne funkcjonowało przy pierwszym pod względem rangi kościele diecezji chełmskiej, to sama świątynia nie wyglądała imponująco. Co więcej, w ostatnich dekadach XVI w. płonęła aż trzykrotnie, stąd na początku XVII w. prezentowała się ubogo⁵⁴. Na odnowienie katedry prałat dziekan Benedykt Dembowski przekazał wówczas 200 złp, a kanonik Andrzej Pieniążek 100 dukatów, co w połączeniu z ofiarami biskupów oraz świeckich darczyńców w znacznym stopniu pozwoliło na odnowienie katedry. Wyposażono ją wówczas w nową podłogę kamienną, nowe sklepienie, kaplice ozdobiono kopułami, świątynię nakryto dachówką, wzniesiono wieżę, podwyższono ściany, wstawiono okna, we wnętrzu wykonano freski i zainstalowano ambonę⁵⁵. Po remoncie katedry w latach 20. XVII w. kolejne prace przebiegały na przełomie lat 30. i 40. tego samego stulecia, gdy konieczna stała się naprawa dzwonnicy katedralnej⁵⁶.

Należy pamiętać, że choć środki przeznaczane na katedrę pochodziły tylko w trzeciej części z funduszy kapitulnych, w podwójnej zaś części od biskupa diecezjalnego, to do kapituły należała stała troska o budowlę, jej wyposażenie i otoczenie. W związku z tym dochodziło do sytuacji dodatkowego opodatkowywania się członków kapituły w odpowiedzi na palące potrzeby bieżące. Przykładowo w 1647 r. kanonicy postanowili wpłacić szybko po 30 złp na naprawę dachu⁵⁷. Oczywiście były możliwe także indywidualne zapisy i fundacje, np. poczyniona w pod koniec pierwszej połowy XVII w. przez prałata prepozyta i zarazem biskupa suffragana chełmskiego, Abrahama Śladkowskiego. Wzniósł on za zgodą kapituły kaplicę w katedrze z przeznaczeniem na miejsce pochówku swoje i krewnych, dodatkowo zaś ufundował grono kaplicznych mansonarzy śpiewających wskazane im nabożeństwo⁵⁸.

Powtarzające się zniszczenia spowodowane walkami zbrojnymi z lat 40. i 50. XVII w. przyniosły nowe wyzwania⁵⁹. Pomimo zaradzenia najpilniejszym potrzebom już w latach 70. prace remontowe w katedrze ciągnęły się aż do końca stulecia⁶⁰. Do drobnych sukcesów należało odnowienie organów katedralnych, czemu kapituła poświęciła wiele energii i starań. Istotną rolę odgrywały tu także indywidualne donacje poszczególnych kanoników⁶¹.

⁵³ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 249–251, 256–257, 430–431.

⁵⁴ B. Szady, *Organizacja i funkcjonowanie diecezji chełmskiej w świetle relacji „ad limina” z 1594 r.*, „Roczniki Humanistyczne” 68 (2020), z. 4 (specjalny), s. 154.

⁵⁵ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 418.

⁵⁶ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 422.

⁵⁷ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 423.

⁵⁸ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 442–443.

⁵⁹ A. Rybak, *Dzieje ziemi chełmskiej...*, dz. cyt., s. 66–68.

⁶⁰ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 423–424.

⁶¹ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 475–477.

Wydaje się, że kapituła chełmska, w przeciwieństwie do sandomierskiej, nie współtworzyła środowiska kulturalnego o wyższych aspiracjach. Owszem, troszczyła się o szkołę przy katedrze w zakresie wynagrodzenia nauczyciela i odpowiedniego stanu budynku, lecz instytucja ta przez cały XVII w. miała charakter wybitnie parafialny, realizujący jedynie cykl *trivium*, bez szans na bardziej zaawansowany porządek zajęć, nie mówiąc już o zagadnieniach teologicznych⁶².

Kanonicy chełmscy nie stanowili też grona szczególnie dbającego o kulturę biblioteczną przy katedrze w Krasnymstawie. Brak bowiem śladów poważniejszych zapisów, z wyjątkiem legacji ksiąg prawniczych na rzecz miejscowej biblioteki przez prałata kanclerza Kazimierza Pogoralskiego w 1689 r. Ponadto po niszczycielskich najazdach kozackich jeszcze w latach 60. XVII w. liczbę ksiąg przy katedrze określano jako nader znikomą⁶³.

Polem, na którym kanonicy i miejscowa kapituła wykazali się większym zaangażowaniem, była natomiast działalność opiekuńcza. Z inicjatywy i fundacji prałata kustosa Wojciecha Rostkowskiego w 1693 r. powstał w Krasnymstawie drugi szpital – pw. św. Łazarza. W jego uposażeniu, organizowaniu, a potem prowadzeniu aktywnie współdziałało gremium kanonickie⁶⁴.

Podsumowując zestawienie organizacji i zakresu działania obu kapituł, wypada stwierdzić, że w XVII w. dzieliło je bardzo wiele. Różniły się między sobą oficjalnym statusem eklezjalnym, zasobnością materialną i oddziaływaniem środowiskowym. Łączył je wszakże w sposób czysto formalny czynnik osobowy, jako że niektórzy z prałatów i kanoników należeli równocześnie do obu tych gremiów lub też przechodzili z jednej kapituły do drugiej.

Kanonicy sandomierscy w kapitule chełmskiej w XVII w.

Analizując dostępne katalogi kanoników sandomierskich i chełmskich oraz weryfikując zawarte w nich informacje, opierając się na dostępnych materiałach źródłowych, udało się ustalić personalne powiązania występujące pomiędzy owymi gremiami kapitulnymi. W XVII w. na 144 członków kapituły sandomierskiej⁶⁵ oraz 114 członków kapituły chełmskiej⁶⁶ przynależnością do obu tych gremiów mogli się poszczycić: ks. Jan Skrzyński, ks. Andrzej Bzicki i ks. Andrzej Pęgowski. Były to zatem jedynie trzy osoby.

Ks. Jan Skrzyński

Kacper Niesiecki w swoim herbarzu łączył ród Skrzyńskich herbu Łada z miejscowością Skrzywno w ziemi wieluńskiej. Na podstawie wieluńskich akt grodzkich

⁶² J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 561–567.

⁶³ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 550–553.

⁶⁴ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 588.

⁶⁵ J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników...*, dz. cyt., s. 13–343 (katalog).

⁶⁶ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 794–809 (aneks 13).

wskazywał na Kaspra i Dorotę z Konieckich jako rodziców Jana Łady Skrzyńskiego oraz jego rodzeństwa: Rafała, Seweryna, Floriana, Zuzanny i Jadwigi⁶⁷. Wydaje się, że Jan Skrzyński należał do duchowieństwa diecezji krakowskiej. Studiował w Rzymie i tam 11 maja 1611 r. przyjął święcenia prezbiteratu, których udzielił mu kardynał wikariusz Giovanni Garzia Millini. Po powrocie do kraju ks. Skrzyński pełnił funkcję proboszcza w Sędziszowie Małopolskim, a następnie w Mielcu, był kanonikiem sandomierskim i chełmskim⁶⁸.

Ks. Jan Wiśniewski, zbierając wiadomości na temat kapituły sandomierskiej, podał rozbieżne dane dotyczące wejścia ks. Skrzyńskiego w posiadanie kanonii sandomierskiej, a o kanonii chełmskiej zupełnie nie wspomniał. W wydanych materiałach z posiedzeń kapituły sandomierskiej zamieścił pod datą 22 czerwca 1614 r. informację o instalacji ks. Skrzyńskiego w kapitule na prebendę bielejowską po śmierci kanonika Krzysztofa Karbota⁶⁹. W wykazie członków kapituły podał natomiast datę 15 czerwca 1616 r. jako dzień otrzymania prebendy⁷⁰. Warto zauważyć, że w kapitule sandomierskiej powierzono ks. Skrzyńskiemu ważną i obciążoną licznymi obowiązkami funkcję prokuratora i wiele szczegółowych zadań, jak np. sporządzanie inwentarza kapitulnego⁷¹.

Tymczasem kapitule chełmskiej ks. Skrzyński dał się poznać dwie i pół dekady później. Będąc wysłannikiem Władysława IV Wazy przywiózł na posiedzenie kapitulne w Zesłanie Ducha Świętego 1641 r. dokument prezenty królewskiej, wyznaczający ówczesnego biskupa kamienieckiego Pawła Piaseckiego na kandydata na wakujące biskupstwo chełmskie. Na podstawie okazanego pisma królewskiego kapituła dokonała wyboru pasterza⁷². Następnie w imieniu nowego biskupa chełmskiego ks. Skrzyński pojawił się w Krasnymstawie 24 lutego 1642 r., przekazując listy biskupie wraz z transumptem brewe papieskiego w sprawie objęcia biskupstwa. Ks. Skrzyński oczekiwał w związku z tym od kapituły, aby zezwoliła mu w zastępstwie biskupa na instalację, introdukcję oraz złożenie przysięgi i wejście w posiadanie biskupich dóbr stołowych. Kapituła, przyjmując przedstawione dokumenty, oceniła jednak, że list, który przywiózł ks. Skrzyński, nie dawał mu prawa do zastępczego wejścia w posiadanie dóbr biskupich. Co więcej, kapituła wyraziła swe życzenie, aby biskup osobiście odbył introdukcję do katedry i złożył przysięgę wobec grona kapitulnego. Jako odpowiednią datę wskazano 2 marca, a więc niedzielę przed Środą Popielcową⁷³.

⁶⁷ K. Niesiecki, *Herbarz polski*, wyd. J.N. Bobrowicz, t. 8, Lipsk 1841, s. 392–393.

⁶⁸ *Klerycy z ziem polskich, litewskich i pruskich święceni w Rzymie (XVI – pocz. XX w.)*, opr. S. Jujeczka, H. Gerlic, Wrocław 2018, s. 64.

⁶⁹ J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników...*, dz. cyt., s. 36 (sesje).

⁷⁰ J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników...*, dz. cyt., s. 272 (katalog).

⁷¹ J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników...*, dz. cyt., s. 272 (katalog).

⁷² Archiwum Archidiecezjalne Lubelskie [dalej: AAL], Protokół aktów kapituły chełmskiej od r. 1633 do r. 1658, sygn. Rep 64 A 1, k. 2r, 56r.

⁷³ AAL, sygn. Rep 64 A 1, k. 67v.

Wydaje się, że ów niefortunny przebieg zdarzeń z udziałem ks. Skrzyńskiego nie miał wpływu na jego dalsze relacje z kapitułą chełmską. Wynikało to niewątpliwie z silnej pozycji kanonika sandomierskiego, dobrze znanego monarsze, skoro należał do grona królewskich sekretarzy, mającego ponadto osobiste powiązania z bp. Piaseckim. W takim kontekście ks. Skrzyński szybko uzyskał królewską prezentę i datowany 22 maja 1642 r. dokument biskupiej instytucji kanonicznej na kanonię chełmską zwolnioną po śmierci ks. Jerzego Tarzymieskiego⁷⁴. Ks. Skrzyński zjawił się więc na posiedzeniu kapitulnym w Zesłanie Ducha Świętego 8 czerwca 1642 r., przedstawił wspomniane pisma oraz dokumenty poświadczające jego szlacheckie pochodzenie i uzyskał pełne członkostwo w chełmskim gremium kapitulnym⁷⁵.

Odtąd nowy kanonik wielokrotnie brał udział w posiedzeniach kapituły chełmskiej, zarówno generalnych, jak i częstkowych czy nadzwyczajnych. Licząc wraz z posiedzeniem, na którym otrzymał instalację kanoniczną, uczestniczył 13 razy w obradach kanonicznego gremium: trzy razy w 1642 r., dwa razy w 1643 r., jeden raz w 1644 r., dwa razy w 1645 r., jeden raz w 1646 r., jeden raz w 1647 r., jeden raz w 1648 r., jeden raz w 1650 r. i jeden raz w 1651 r.⁷⁶ Warto zauważyć, że aktywność ks. Skrzyńskiego spadła nieco w 1644 r., co – jak można przypuszczać – wiązało się z przejściem jego protektora, bp. Piaseckiego, na biskupstwo przemyskie. Podobne bodaj okoliczności towarzyszyły mniejszemu zaangażowaniu ks. Skrzyńskiego w kolejnych latach. W aktach posiedzeń chełmskiej kapituły katedralnej z tego okresu pojawiły się wzmianki o perspektywie objęcia przez niego sufraganii przemyskiej. Na kapitule w Zesłanie Ducha Świętego 1647 r. przy jego nazwisku odnotowano, że był przemyskim sufraganiem nominatem⁷⁷. Na noworocznej kapitule w 1648 r. wspomniano o planach rezygnacji ks. Skrzyńskiego z kanonikatu chełmskiego⁷⁸. Być może wybuch powstania Chmielnickiego i rychła śmierć bp. Piaseckiego 1 sierpnia 1649 r. pokrzyżowały te plany, jako że w kolejnych latach nadal funkcjonował w kapitule chełmskiej, choć nie był w niej wystarczająco aktywny. W 1650 r. z racji zaniedbania udziału w posiedzeniu generalnym w Zesłanie Ducha Świętego wymierzono mu nawet karę finansową⁷⁹.

W ciągu swego kanonikatu ks. Skrzyński pełnił w kapitule chełmskiej niewiele zadań. W 1643 r. został wszakże wybrany na prestiżową funkcję sędziego deputata na Trybunał Koronny⁸⁰. Bez wątplenia wynikało to z jego pozycji w diecezji, ale

⁷⁴ AAL, sygn. Rep 60 A 113, Acta actorum episcopi Chelmensis (1642–1645, 1645–1655), k. 12v–13r.

⁷⁵ AAL, sygn. Rep 64 A 1, k. 71r–v.

⁷⁶ AAL, sygn. Rep 64 A 1, k. 71r, 74v, 76v, 83r, 89v, 100v, 102r, 111r, 122r, 131r, 154v, 161v; sygn. Rep 64 A 2, Protokół aktów kapituły chełmskiej od r. 1658 do r. 1672, k. 49v.

⁷⁷ AAL, sygn. Rep 64 A 1, k. 131r.

⁷⁸ AAL, sygn. Rep 64 A 1, k. 137r.

⁷⁹ AAL, sygn. Rep 64 A 1, k. 151v.

⁸⁰ AAL, sygn. Rep 64 A 1, k. 89r; *Deputaci Trybunału Koronnego 1578–1794. Spis, cz. 2, 1621–1660*, oprac. D. Kupisz, Warszawa–Lublin 2017, s. 186.

zapewne także z rzeczywiście posiadanych kompetencji⁸¹. Wydaje się jednak, że zawiódł on pokładane w nim wówczas nadzieje, co podkreśliła sama kapituła, wytykając ks. Skrzyńskiemu na posiedzeniu noworocznym w 1645 r. zaniechanie interesu kanonicznego gremium i przekazując mu formalne upomnienie⁸².

W 1651 r. powierzono ks. Skrzyńskiemu reprezentowanie chełmskiej kapituły katedralnej w sporze z kolegiacką kapitułą zamojską przed sądem biskupa przemyskiego⁸³. Kontrowersja ta dotyczyła w tym przypadku finansowania chełmskich deputatów trybunalskich⁸⁴.

Poza wskazanymi nadzwyczajnymi poruczeniami ks. Skrzyński jak każdy kanonik gremialny miał również obowiązki związane z udziałem w kulcie katedralnym. Był odpowiedzialny za liturgię jako hebdomadarz lub sprawował liturgiczny dyżur miesięczny⁸⁵. Zależało to od zmieniających się dość często postanowień dotyczących porządku życia kapitulnego⁸⁶.

Ks. Skrzyński pozostawał chełmskim kanonikiem przez niespełna dziesięć lat. W tym samym czasie stale był kanonikiem sandomierskim. Po raz ostatni akta kapitulne wspominały jego obecność w Krasnymstawie na posiedzeniu w Zesłanie Ducha Świętego 1651 r.⁸⁷ Dokładnie rok później sprawowano już w kapitule żałobny aniwersarz za zmarłego⁸⁸. 17 maja 1652 r. biskup chełmski Stanisław Pstrokoński na mocy prezenty królewskiej wydał dokument instytucji kanonicznej dla ks. Jakuba Prusimskiego, następcy ks. Skrzyńskiego na wakującej po jego śmierci kanonii⁸⁹.

Ks. Andrzej Bzicki

Bezpośrednim następcą ks. Skrzyńskiego na bielejowskiej prebendzie kanoniczej w kapitule sandomierskiej był ks. Andrzej Bzicki, duchowny diecezji krakowskiej, którego rodzina wywodziła się z Bzitego w ziemi chełmskiej⁹⁰. Był synem Aleksandra herbu Ciołek⁹¹. Pełnił funkcję proboszcza w Drażgowie, prepozyta w Łukowie i od 1645 r. łukowskiego oficjała foralnego, dysponując odpowiednimi kompetencjami w zakresie sądownictwa kościelnego potwierdzonymi stopniem doktora obojga praw⁹².

⁸¹ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 714, 719.

⁸² AAL, sygn. Rep 64 A 1, k. 105r.

⁸³ AAL, sygn. Rep 64 A1, k. 162v.

⁸⁴ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 534.

⁸⁵ AAL, sygn. Rep 64 A1, k. 119r, 160v.

⁸⁶ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 224–228.

⁸⁷ AAL, sygn. Rep 64 A1, k. 161v.

⁸⁸ AAL, sygn. Rep 64 A1, k. 166v–167r.

⁸⁹ AAL, sygn. Rep 60 A 113, k. 106r–v.

⁹⁰ W. Czarniecki, *Mazowszanie w ziemi chełmskiej. Ród Bzickich herbu Ciołek do połowy XVI wieku*, w: *Chełm nieznany. Ludzie, miejsca, wydarzenia*, red. M. Karwatowska, Chełm 2009, s. 111–126.

⁹¹ K. Niesiecki, *Herbarz polski*, t. 2, Lipsk 1839, s. 300.

⁹² P. Hemperek, *Organizacja oficjalu łukowskiego (XVI–XVIII w.)*, „Prawo Kanoniczne” 20 (1977), nr 1–2, s. 240.

Data jego przyjęcia do kanonickiego gremium w Sandomierzu wydaje się nastrożać pewnych trudności. Ks. Jan Wiśniowski w alfabetycznym wykazie prałatów i kanoników podał bowiem, że było to 22 kwietnia 1652 r. Wydane rejestry z akt kapitulnych również przywołują tę datę, jednak znalazła się w nich także inna: 30 października 1657 r.⁹³ Czy oznaczało to tak odległe od siebie czasowo fakty jak instytucja kanoniczna i instalacja w kapitule? Nie należy tego wykluczać. Być może nastąpiły też jakieś dodatkowe problemy z przyjęciem ks. Bzickiego do kanonickiego gremium. Na podstawie akt posiedzeń wydaje się, że jego aktywność w kapitule sandomierskiej odnotowano dopiero po tej drugiej dacie, kiedy to kapituła poruczała ks. Bzickiemu szczególne zadania reprezentowania jej interesów przed sądami lubelskimi⁹⁴.

Możliwe, że zawirowania w zakresie objęcia sandomierskiej prebendy kapitulnej skłoniły ks. Bzickiego do podjęcia starań o miejsce w katedralnej kapitule chełmskiej, przy czym jakąś rolę mogły tu odgrywać osobiste ambicje i chęć dowartościowania własnego rodu. W każdym razie intrygująca koincydencja czasowa każe poważnie brać pod uwagę także tę ewentualność. Otóż właśnie w 1657 r., a dokładnie w maju, na posiedzeniu generalnym w Zesłanie Ducha Świętego w Zamościu ks. Bzicki pojawił się przed kapitułą chełmską. Przedstawiono go jako prepozyta i oficjała łukowskiego, ale nie wspomniano nic o jego kanonikacie sandomierskim⁹⁵. Zaoferował on wówczas ufundowanie piątej z kolei prałatury chełmskiej, którą obiecał uposażyć czynszem wykupnym od 12 tys. złp zabezpieczonych na jego własnych dobrach ziemskich. Kapituła postanowiła przyjąć tę propozycję i dopuścić ks. Bzickiego do objęcia planowanej scholasterii. Należało wszak doprowadzić do sformalizowania umowy fundacyjnej i uzyskać od biskupa chełmskiego akt erygujący nową prałaturę. Warto podkreślić, że ks. Bzicki zgadzał się wstępnie na przekazanie kapitule czynnego i w zasadzie także biernego prawa patronatu scholasterii⁹⁶. Można to interpretować jako świadectwo pragnienia uzyskania tej godności nawet kosztem daleko idących ustępstw ze strony fundatora. Rzecz ciekawa, że mimo podjęcia przez kapitułę odpowiednich kroków bieg sprawy na dłuższy czas zupełnie ustał. Czy wynikało to z uzyskania wreszcie przez ks. Bzickiego w ciągu kilku najbliższych miesięcy kanonii sandomierskiej? Być może tak właśnie było.

Powrót do działań fundacyjnych scholasterii chełmskiej nastąpił dopiero w 1663 r.⁹⁷ Stało się to zatem na kilkanaście miesięcy przed śmiercią ks. Bzickiego, który zapewne świadom był słabnącego zdrowia i chciał pozostawić po sobie trwałe dzieło o charakterze instytucji religijnej, z którą miały się wiązać także modlitewne *suffragia*. Porozumienie stron doprowadziło do zapisu poczynionego przez ks. Bzickiego i 17 maja 1663 r. załączonego do akt grodzkich w Krasnymstawie. Fundator przygotował czynsz wykupny wynoszący 10,5 tys. złp zabezpieczony na dobrach

⁹³ J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników...*, dz. cyt., s. 36 (katalog), 74 (sesje).

⁹⁴ J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników...*, dz. cyt., s. 76 (sesje).

⁹⁵ AAL, sygn. Rep 64 A 1, k. 178v–179r.

⁹⁶ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 96.

⁹⁷ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 97.

Pankraczewice należących do Katarzyny z Brzezia, *primo voto* Łukaszowej Dębskiej, *secundo voto* Łukaszowej Kochanowskiej, i jej córek z pierwszego małżeństwa. Czysz miał wchodzić w skład wspólnych środków należących do kapituły, z których ufundowana scholasteria miała czerpać swoje dochody. Pierwszym scholastykiem miał być sam ks. Bzicki. Patronat scholasterii miał należeć do męskiej linii rodziny Bzickich, z której to rodziny również należało w pierwszej kolejności wybierać scholastyka. W przypadku braku odpowiedniego kandydata patronom pozostawiono wolność w udzielaniu prezenty na tę prałaturę. Do obowiązków każdego kolejnego scholastyka miała należeć comiesięczna modlitwa mszalna za fundatora, natomiast kapituła winna każdego roku odprawić za zmarłego fundatora żałobny aniwersarz połączony ze Mszą Świętą śpiewaną⁹⁸. Warto zauważyć, że warunki te różniły się od proponowanych kilka lat wcześniej i w mniejszym stopniu odzwierciedlały ewentualne pragnienie fundatora pozyskania nowej godności. To kapituła mimo wykluczenia jej z prawa patronatu scholasterii oraz obniżenia sumy fundacyjnej reagowała pozytywnie i sprawnie na szansę rozbudowy instytucjonalnej oraz uzyskania dodatkowej wartości ekonomicznej.

Wprowadzenie ks. Bzickiego do grona kapitulnego w charakterze prałata scholastyka nastąpiło po wyrażeniu zgody na ten akt przez bp. Tomasza Leżeńskiego. Uroczysta instalacja odbyła się 21 listopada 1663 r. na posiedzeniu cząstkowym w Krasnymstawie. Jedynym warunkiem dodanym przez biskupa i uzupełniającym wcześniejszą umowę fundacyjną było zastrzeżenie, że prawo patronatu przysługujące Bzickim ogranicza się do katolickich potomków rodziny⁹⁹. Miało to pewne znaczenie w kontekście kalwińskiej przeszłości Bzickich, z których tak wybitna postać życia publicznego jak Andrzej Bzicki, kasztelan chełmski, senator i dyplomata, był wyznania kalwińskiego¹⁰⁰.

Pozyskany dla kapituły chełmskiej nowy prałat stanowił cenny nabytek jako ekspert w dziedzinie prawa. Nic zatem dziwnego, że kapituła jeszcze na tym samym posiedzeniu, na którym przyjęła go do swojego grona, powierzyła mu pewne istotne zadania. Miał się zająć sprawą dziesięcin od unitów. Procesy zaskarżające zbieranie środków przez duchowieństwo obrządku łacińskiego z pól należących do unitów lub przez nich uprawianych stanowiły wielką bolączkę i poważne zagrożenie dla sytuacji gospodarczej nie tylko samej kapituły, ale także innych instytucji i urzędów łacińskiej diecezji chełmskiej. Kapituła zarządziła ścisłą współpracę ekonoma kapituły ze scholastykiem, któremu przekazano całą niezbędną dokumentację sprawy. Rzecz była pilna, gdyż jeszcze w tym samym miesiącu należało się stawić przed ustanowioną przez Stolicę Apostolską komisją na czele z jej przewodniczącym, arcybiskupem lwowskim Janem Tarnowskim¹⁰¹.

⁹⁸ AAL, sygn. Rep 64 T V nr 677, Teka V: wiek XVII od r. 1660–1679.

⁹⁹ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 97–98, 100.

¹⁰⁰ W. Pocięcha, *Bzicki Andrzej*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. W. Konopczyński, t. 3, Kraków 1937, s. 185–186.

¹⁰¹ AAL, sygn. Rep 64 A 2, k. 33v.

Faktyczne zaangażowanie ks. Bzickiego w kapitule chełmskiej było jednak krótkotrwałe i co za tym idzie – nikt z powodu jego rychłej śmierci, która nastąpiła już w pierwszej połowie 1664 r.¹⁰² Być może zatem ks. Bzicki w ogóle nie miał okazji zabrać głosu przed komisją badającą sprawę praw do dziesięcin, jako że jej posiedzenie kilkakrotnie uległo przesunięciu w czasie¹⁰³.

W chełmskich aktach kapitulnych zanotowano, że uroczystym kanonickim egzekwiom za zmarłego w krasnostawskiej katedrze diecezji chełmskiej przewodniczył 18 maja 1665 r. ks. Jan Urowiecki, bezpośredni następca fundatora na scholasterii¹⁰⁴. W kolejnych latach modlitewnym śladem działalności fundacyjnej ks. Bzickiego pozostawał aniwersarz sprawowany w jego intencji. Początkowe zawierania w tym względzie, polegające bodaj na dołączaniu tej intencji do zbiorowego aniwersarza za zmarłych konfratrów, kazały kapitule wyraźnie przypomnieć na posiedzeniu z 28 września 1677 r., że modlitwy tej należy dopilnować osobno¹⁰⁵. Odtąd zatem aż do ostatniego posiedzenia generalnego chełmskiej kapituły katedralnej 15 lipca 1807 r. modlitwa ta była stale praktykowana¹⁰⁶.

Ks. Andrzej Pęgowski

Rodzina Pęgowskich herbu Sulima, wywodząca się z ziemi sieradzkiej, rozrodziła się i zamieszkała z czasem również w województwie ruskim¹⁰⁷. Stamtąd pochodził Wojciech, ojciec Andrzeja Pęgowskiego, i jego matka Zofia z domu Kleofasówna¹⁰⁸.

W katalogu prałatów i kanoników sandomierskich zamieszczono notę głoszącą, co następuje: „Pęgowski Andrzej Franciszek [...], prepozyt w Strzyżowicach w 1652 r. po Wituskim wziął prebendę Radoszycką, zaś w 1662 r. po Andrzeju Brzeskim został scholastykiem, był nim do 1678 r. Zrzekł się tej godności, którą wziął Rozwadowski. Był archidiakonem krakowskim, oficjałem sandomierskim, kanonikiem chełmskim, po Kosteckim proboszcz w Malicach. Ustąpiwszy Malice Wawrzyńcowi Pęgowskiemu, wziął probostwo Obrazów w 1672 r. [...] Nasz kapitulny Liber Benefactorum raz go zowie scholastykiem krakowskim, dziekanem sandomierskim (1637 r.), drugi raz scholastykiem sandomierskim i archidiakonem krakowskim (1690 r.). [...] W katedrze krakowskiej czytamy na jego czarnym marmurowym pomniku: «D.O.M. Andreas Pęgowski de armis Sulima, arch. crac. in ecclesiis colleg. Viślicen. cantor et scarbimiriensis scholasticus, S.R.M. secretarius harta singularis eruditionis et prudentiae decora publico merito in aula regia prospere

¹⁰² AAL, sygn. Rep 64 A 2, k. 36v–37r.

¹⁰³ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 620.

¹⁰⁴ AAL, sygn. Rep 64 A 2, k. 41r.

¹⁰⁵ AAL, sygn. Rep 64 A 3, Protokół aktów kapituły chełmskiej od r. 1672 do r. 1702, k. 55r.

¹⁰⁶ AAL, sygn. Rep 64 A 6, Protokół aktów kapituły chełmskiej i lubelskiej od r. 1782 do r. 1837, k. 158v–159r.

¹⁰⁷ K. Niesiecki, *Herbarz polski*, t. 7, Lipsk 1841, s. 265.

¹⁰⁸ AAL, sygn. Rep 64 A 2, k. 1r–v.

impedit legationis regiae ad Augustiss. Ferdinandum III imperat. munere secretarii et post ad principem Transilvaniae honorifice perfunctus est. Eandem animi dexteritatem Illmo et Rnmo Dno Andr. Trzebicki epo crac. duc. Severiae gravioribus negotiis publicis fidem in tract. commissis laudabiliter exhibuit in judiciis tribunalis regni constantiss. justitiae assertor in officio suo ecclesiasticae censurae et administrandae sibi incumbentis sollicitudinis exactissimus cultor haec praeclara et alia laudabilia virtutum dum indefesso studio honori suo incessanter accumulatur octogesimo. proximus ad celestem patriam translatus est Cracoviae Die 22 Julii Anno Dni 1689»¹⁰⁹. Oczywiście zgromadzone w biogramie informacje, już na pierwszy rzut oka wątpliwe, wymagają krytycznego uporządkowania.

Otóż kluczem wydaje się rozróżnienie dwóch odrębnych osób: ks. Andrzeja Pęgowskiego i ks. Franciszka Pęgowskiego, bratanka Andrzeja. Pierwszy z nich, ks. Andrzej Pęgowski, urodził się w 1611 r., a w 1629 wstąpił do zakonu jezuitów¹¹⁰. Odebrał tam z pewnością solidne wykształcenie i nawiązał kontakty, które w przyszłości, po opuszczeniu zgromadzenia w 1641 r., miały zaowocować ścieżką poważnych awansów kościelnych. Rolę mecenasa mógł tu odegrać również eksjezuita, spowiednik króla Władysława IV Wazy, a potem biskup chełmski Stanisław Pstrokoński, o czym świadczyła obecność ks. Pęgowskiego w jego dworskim otoczeniu¹¹¹. Ks. Pęgowski uzyskał doktorat obojga praw i pozycję sekretarza królewskiego¹¹². W 1652 r. został kanonikiem sandomierskim *fundi* Radoszyce. Wydaje się, że do jego licznych prebend proboszczowskich należały na różnych etapach: Wiązownica, Strzyżów, Raniżów, Kołaczyce, Malice i Obrazów. W latach 1662–1678 był scholastykiem sandomierskiej kapituły kolegiackiej. Godności tej zrzekł się zapewne w związku z powołaniem go na archidiaconię krakowską w 1676 r.¹¹³ Obie prałatury były prestiżowe, lecz wymagały także znacznej osobistej aktywności. Być może z pozyskaniem archidiaconii krakowskiej wiązała się także sprawa promocji doktorskiej w zakresie teologii w Akademii Zamojskiej, który to stopień naukowy ks. Pęgowski otrzymał w 1678 r.¹¹⁴ Inskrypcja grobowa nazywała ks. Pęgowskiego jeszcze kantorem wiślickim i scholastykiem skalbmierskim, pomijała natomiast kanonię katedry chełmskiej, jako że posiadał ją tylko do czasu.

Pierwszą wzmiankę o ks. Pęgowskim jako kanoniku chełmskim zapisało w chełmskich aktach kapitulnych na przesuniętym z terminu Zesłania Ducha Świętego posiedzeniu generalnym w 1658 r. Informacja ta wydaje się potwierdzać związki z bp. Pstrokońskim, który zdążył jeszcze wydać dokument introdukcji na

¹⁰⁹ J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników...*, dz. cyt., s. 230–231 (katalog).

¹¹⁰ Pęgowski Andrzej, w: *Encyklopedia wiedzy...*, dz. cyt., s. 849.

¹¹¹ AAL, sygn. Rep 60 A 113, k. 115r, 124r; sygn. Rep 64 A 1, k. 190r.

¹¹² AAL, Rep 60 A 113, k. 124r; *Acta capituli voyniciensis 1666–1757*, wyd. M. Juda, J. Szymański, Wojnicz 2003, s. 96.

¹¹³ B.S. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1795*, t. 4, Kraków 2002, s. 36.

¹¹⁴ H. Gmiterek, *Promocje doktorskie w Akademii Zamojskiej*, w: *W kręgu akademickiego Zamościa*, red. H. Gmiterek, Lublin 1996, s. 246.

kanonię tuż przed swoją śmiercią w połowie 1657 r. Kapituła bowiem wspomniała, że ks. Pęgowski zjawił się na jej posiedzeniu i został przyjęty do grona kanoników 2 lutego 1658 r. Aktualnie dopełniał jedynie formalnego obowiązku udowodnienia swojego szlachectwa¹¹⁵.

Poczynając od początku zasiadania w kapitule, otrzymywał podobnie jak w Sandomierzu i później w Krakowie specjalne zadania odpowiadające jego kompetencjom i kontaktom. Mianowicie już na odroczonym posiedzeniu generalnym z Zesłania Ducha Świętego w 1658 r. poproszono ks. Pęgowskiego, aby zajął się legatem testamentalnym doktora medycyny Marcina Brockiego dla kapituły chełmskiej, z którego opłacano kantorów katedralnych, a na jego bazie z czasem powołano osobną prebendę i wreszcie kanonię gremialną¹¹⁶. Skomplikowany zapis i odległe zabezpieczenie znacznej sumy na czynsz wykupny na dobrach leżących w województwie brzeskim stanowiły poważną trudność. Najpierw układanie się z wykonawcami testamentu, a potem z właścicielami ziemskimi zobowiązanymi do płacenia należności od przyjętych środków wymagały zaangażowania ks. Pęgowskiego na przestrzeni wielu lat aż do 1666 r.¹¹⁷

Inną kwestią związaną z dziedziczeniem dóbr po śmierci testatora była sprawa należnego kapitule spadku po bp. Pstrokońskim. Związki ks. Pęgowskiego ze zmarłym hierarchą inspirowały kapitułę do powierzenia swemu kanonikowi tego właśnie zadania. W rezultacie podjętych przez niego działań udało się do 1659 r. po porozumieniu z egzekutorami testamentu odzyskać zapisane katedrze krasnostawskiej ozdobne paramenty biskupie oznaczone herbem zmarłego¹¹⁸. Natomiast dłuższy czas ciągnęła się kwestia odebrania należącej się kapitule gotówki. Jeszcze w 1663 r. kanonickie gremium zobowiązało ks. Pęgowskiego do podjęcia energiczniejszych starań o jej wypłatę i do formalnego oskarżenia osób, które nie wywiązały się ze zwrotu należności¹¹⁹.

Kolejnym obszarem aktywności ks. Pęgowskiego z racji zadań powierzonych mu przez kapitułę chełmską była sprawa sporów sądowych z unitami. Z tym właśnie zadaniem ks. Pęgowski udał się w drugiej połowie 1663 r. do Rzymu. Miał tam na miejscu przeciwdziałać akcji chełmskiego biskupa unickiego Jakuba Suszy co do dziesięcin należnych kapitule, pochodzących zaś od poddanych katolików obrządku wschodniego. W tym celu kapituła zaopatrzyła swego kanonika we wszelkie potrzebne dokumenty oraz wyasygnowała odpowiednie środki podróże¹²⁰. Rzecz zakończyła się tylko skromnym i doraźnym sukcesem, lecz długofalowo nie przyniosła kanonickiemu gremium spodziewanych korzyści¹²¹. Po powrocie ze Stolicy

¹¹⁵ AAL, sygn. Rep 64 A 2, k. 1r–v.

¹¹⁶ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 135–138.

¹¹⁷ AAL, sygn. Rep 64 A 2, k. 2r, 47r.

¹¹⁸ AAL, sygn. Rep 64 A 2, k. 9v–10r.

¹¹⁹ AAL, sygn. Rep 64 A 2, k. 25v.

¹²⁰ AAL, sygn. Rep 64 A 2, k. 26r, 27r, 33r.

¹²¹ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 619–625.

Apostolskiej ks. Pęgowski został w 1667 r. jednym z plenipotentów kapituły w sprawach sporów z unitami i w dyskusjach toczących się na ten temat na forum reprezentacji stanowej w Warszawie¹²². Trwające nadal kontrowersje jeszcze raz doprowadziły do powierzenia ks. Pęgowskiego misji kapitulnej¹²³. Mianowicie w 1669 r. miał on z ramienia kapituły zwrócić się wraz z innymi wyznaczonymi członkami tego gremium do zainteresowanych biskupów łacińskich z informacją o wyczerpaniu funduszy kapitulnych i niemożności kontynuowania sporów w instancjach rzymskich oraz z prośbą o opinię na temat partykularnego ułożenia się kapituły w tych sprawach z chełmskim biskupem unickim¹²⁴.

Poza wspomnianymi formami doraźnego zaangażowania związanymi zwykle z ważnymi kwestiami natury prawnej lub ekonomicznej ks. Pęgowski był także de-sygnowany do pełnienia wewnątrzkapitulnych urzędów o charakterze stałym lub reprezentacyjnych funkcji o charakterze okresowym. Trzeba wiedzieć, że do 1678 r. w kapitule chełmskiej nie istniała prałatura kanclerska. Niemniej jednak funkcję kanclerza pełnił jeden z członków kapituły, mający za zadanie spisywać akta posiedzeń, wystawiać dokumenty w imieniu kapituły, przygotowywać korespondencję kapitulną. Urząd ten był obsadzany w sposób demokratyczny, przez tajne głosowanie członków kanonickiego gremium. Kanclerza wybierano spośród rzeczywistych członków kapituły. Brane były pod uwagę uprawnienia notariusza publicznego posiadane przez kandydata¹²⁵. Otóż ks. Pęgowski został w ten sposób powołany na urząd na odroczonej kapitule generalnej z Zesłania Ducha Świętego 1661 r. i wydaje się, że pozostawał na nim do wyboru nowego kanclerza na kapitule generalnej we Wniebowstąpieniu Pańskie 1666 r.¹²⁶ Z kolei prestiżową funkcję deputata trybunalskiego kapituła powierzyła ks. Pęgowskiemu dwukrotnie, co było zjawiskiem stosunkowo rzadkim i odzwierciedlało zaufanie i szacunek do elekta¹²⁷. Pierwszy raz ks. Pęgowski został obrany na roczną kadencję deputacką w 1661, drugi raz w 1672 r.¹²⁸ Warto jeszcze dodać, że w tym samym 1672 r. został nazwany w aktach kapitulnych kanonikiem seniorem¹²⁹. W przypadku dwóch kanoników najstarszych stażem kapitulnym wiązało się to z praktyką honorowania miejsca po prałatach w porządku precedencji, a także materialnego dowartościowania nieco wyższymi dochodami¹³⁰. Z rosnącym wraz z wiekiem i zasługami autorytetem ks. Pęgowskiego należy niewątpliwie wiązać również fakt, że dziekan kapituły chełmskiej ks. Jan

¹²² AAL, sygn. Rep 64 A 2, k. 51v.

¹²³ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 626–632.

¹²⁴ AAL, sygn. Rep 64 A 2, k. 72v.

¹²⁵ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 108–112.

¹²⁶ AAL, sygn. Rep 64 A 2, k. 17v, 54v.

¹²⁷ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 715.

¹²⁸ AAL, sygn. Rep 64 A 2, k. 16v; sygn. Rep 64 A 3, k. 4v.

¹²⁹ AAL, sygn. Rep 64 A 2, k. 101v.

¹³⁰ J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły...*, dz. cyt., s. 132–133.

Konstanty Woźuczynski przekazał mu w 1674 r. przywilej witania nowego biskupa chełmskiego, Stanisława Kazimierza Dąbskiego, w czasie ingresu do katedry w Krasnymstawie¹³¹.

Ze zwykłych obowiązków kanonickich w postaci obecności na posiedzeniach kapitulnych i dyżurów modlitewnych w kościele katedralnym ks. Pęgowski wywiązywał się rozmaicie na różnych etapach, zapewne w zależności od zaangażowania na innych polach. Otóż w ciągu całej jego chełmskiej kariery kanonickiej odbyły się 42 posiedzenia generalne. Spośród tej liczby zebrań obecność ks. Pęgowskiego odnotowano na 17 kapitułach, co stanowi nieco ponad 40 proc. zgromadzeń¹³². Trzeba oczywiście uwzględnić fakt, że na niektórych posiedzeniach ks. Pęgowskiego nie było z racji pełnienia ważnych zadań z ramienia kapituły. Dotyczyło to, rzecz jasna, posiedzeń generalnych w czasie misji odbywanej w Rzymie, a więc czterech lub pięciu zebrań z lat 1664–1665, jak również z początku 1666 r., gdy faktycznie nie odnotowano obecności ks. Pęgowskiego¹³³. Także obowiązki deputata trybunalskiego w roku 1662 i 1673 mogły być przeszkodą w obecności na kapitule. Jednak w 1662 r. ks. Pęgowski opuścił tylko jedną kapitułę generalną, a w 1673 r. był na obu¹³⁴. Najdłuższa nieobecność ks. Pęgowskiego na posiedzeniach generalnych wiązała się natomiast ze schyłkiem kariery w kapitule chełmskiej, skoro ostatni raz był na posiedzeniu we Wniebowstąpieniu Pańskie 1675 r., po którym już się osobiście nie pojawił¹³⁵. Uwzględnivszy te okoliczności, można się pokusić o stwierdzenie, że ks. Pęgowski, o ile mógł, był w Krasnymstawie na posiedzeniach generalnych raz w roku. Co ciekawe, obecności ks. Pęgowskiego wiązały się zazwyczaj z zebraniem w terminach późnowiosennych: na kapitułach generalnych w Zesłanie Ducha Świętego, a potem wraz ze zmianą wprowadzoną w praktyce kapitulnej na posiedzeniach generalnych we Wniebowstąpieniu Pańskie. Natomiast tylko trzykrotnie był obecny na noworocznych posiedzeniach generalnych, co każe się domyślać jego zaangażowania gdzie indziej.

Taka obecność na kapitułach wiązała się z pewnością z jego rezydowaniem przy katedrze i spełnianiem obowiązków liturgicznych. Zgodnie z zasadami przyjętymi w kapitule wyznaczano mu jeden miesiąc obowiązku¹³⁶. Zasadniczo nie pojawiały się w aktach kapitulnych zastrzeżenia odnośnie do jego osoby. Nieobecność ks. Pęgowskiego w początkach 1667 r. usprawiedliwiała sama kapituła stwierdzeniem, że wraz z innym kanonikiem załatwiał sprawy kapitulne daleko od diecezji. Widocznie jednak odmowa zatrudnienia na swoje miejsce zastępcy spowodowała reakcję ka-

¹³¹ AAL, sygn. Rep 64 A 3, k. 23r.

¹³² AAL, sygn. Rep 64 A 2, k. 1r, 9r, 16r, 20r–v, 25r–v, 27r, 46r, 59r, 72v, 81v, 91v, 101v; sygn. Rep 64 A 3, k. 1r, 5r, 6v, 21v, 30v.

¹³³ AAL, sygn. Rep 64 A 2, k. 33v, 36v, 39v, 41r, 44r; sygn. Rep 64 A 3, k. 5r–v, 6v.

¹³⁴ AAL, sygn. Rep 64 A 2, k. 18v, 20r–v.

¹³⁵ AAL, sygn. Rep 64 A 3, k. 30v.

¹³⁶ AAL, sygn. Rep 64 A 2, k. 8v, 58v, 60r, 74v; sygn. Rep 64 A 3, k. 24r, 34r, 42r, 55r.

nonickiego gremium w postaci nałożenia na ks. Pęgowskiego kary pieniężnej, którą zresztą z czasem wycofano¹³⁷.

Zwolnienie przez ks. Andrzeja Pęgowskiego kanonii gremialnej w kapitule chełmskiej nastąpiło w 1678 r. Wtedy to bowiem na kapitule częstkowej z 26 lipca zjawił się ks. Franciszek Pęgowski, bratanek ustępującego kanonika, przedstawiając przywieziony ze sobą dokument instytucji biskupiej na kanonię po rezygnacji krewniaka i prosząc zarazem o instalację kanoniczną, co też zostało niezwłocznie wykonane¹³⁸.

Postać ks. Franciszka Pęgowskiego, wspomniana w przytoczonym wcześniej biogramie, mogła się łatwo pomylić i pomieszać z ks. Andrzejem Pęgowskim. Okazuje się bowiem, że różnica wieku między nimi była niewielka. Bratanek, syn Marcjana¹³⁹, urodził się bowiem w 1612 r. Podobnie jak stryj wstąpił do jezuitów, też z niewielką różnicą czasową, mianowicie w 1630 r. Również opuścił zakon, aczkolwiek dla odmiany nieco wcześniej od stryja, gdyż w 1640 r.¹⁴⁰ Po stryju objął kanonię chełmską, lecz w aktach kapitulnych nie wspomniano, jakoby miał w innych stronach dodatkową prebendę kanoniczną. Natomiast tak jak stryj był również proboszczem w Obrazowie¹⁴¹. Jego aktywność w kapitule chełmskiej przedłużyła się o kilka lat poza datę śmierci stryja. Ostatnia wzmianka o obecności ks. Franciszka Pęgowskiego na kapitule generalnej pochodziła z posiedzenia noworocznego w 1693 r.¹⁴² Natomiast na posiedzeniu częstkowym w Wielkim Poście 1694 r. instalowano już kanonicznie jego następcę, zaznaczając, że poprzednik zmarł¹⁴³.

Warto przy tej okazji zwrócić uwagę na jeszcze jeden fragment zawarty w przytaczanym biogramie ks. Andrzeja Pęgowskiego i podjąć się próby jego skorygowania: „Biblioteka sandomierska posiada rękopis pt.: «Poemata Andreae Cricii Episcopi, przez ks. Franciszka Pęgowskiego, kanonika chełmskiego, proboszcza Obrazów, przepisane»”¹⁴⁴. Wobec wymienionych wyżej faktów należy z większą ostrożnością podejść do sprawy przepisania dzieła. Wydaje się raczej, że odpisu nie sporządził kanonik sandomierski Andrzej, lecz kanonik chełmski Franciszek, który być może ofiarował swój trud stryjowi.

Podsumowanie

W wyniku konfrontacji dotychczasowych katalogów i zestawień członków kapituły sandomierskiej i chełmskiej oraz analizy materiału archiwalnego udało się potwier-

¹³⁷ AAL, sygn. Rep 64 A 2, k. 50v, 58v, 60r.

¹³⁸ AAL, sygn. Rep 64 A 3, k. 68r–v.

¹³⁹ AAL, sygn. Rep 64 A 3, k. 68v–69r.

¹⁴⁰ Pęgowski Franciszek, w: *Encyklopedia wiedzy...*, dz. cyt., s. 849.

¹⁴¹ AAL, sygn. Rep 64 A 3, k. 109r, 131r; *Acta Nuntiatorum Polonae*, t. 34, *Opitius Pallavicini (1680–1688)*, vol. 2, *III 1681 – 15 VII 1681*, ed. M. Domin-Jáčov, Romae 1997, s. 20.

¹⁴² AAL, sygn. Rep 64 A 3, k. 197r–v.

¹⁴³ AAL, sygn. Rep 64 A 3, k. 209r–v.

¹⁴⁴ J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników...*, dz. cyt., s. 230–231 (katalog).

dzić – co jak dotąd nie było badane i ogłoszone – że w XVII w. istniały związki personalne między obydwoma wymienionymi instytucjami. Co ciekawe, były one jednak minimalne. Sprowadzały się do grona trzech osób należących równocześnie do kanonickiego gremium sandomierskiego i chełmskiego. Byli to następujący duchowni: Jan Skrzyński, Andrzej Bzicki i Andrzej Pęgowski. Trzyosobowa reprezentacja sandomierskiego grona w kapitule chełmskiej na przestrzeni całego stulecia stanowiła zaledwie nieco ponad 2 proc. kanoników sandomierskich. Czy oznaczało to trudności z uzyskaniem kanonii chełmskiej, czy też brak zainteresowania dla niej w przypadku członków sandomierskiego gremium kapitulnego? Miasto, region, tradycja i różnica w dochodach każą skłaniać się ku drugiej ze wskazanych opcji. Można bowiem mniemać, że wynikało to zarówno z peryferyjności, jak i ze stosunkowo niskiej finansowej atrakcyjności kapituły chełmskiej dla członków dobrze uposażonej kapituły sandomierskiej. Tego względu nie przełamywał nawet katedralny charakter kolegium chełmskiego.

Warta przemyślenia pozostaje sekwencja uzyskiwania miejsca w kapitule w przypadku każdego z wymienionych kanoników. Najpierw obejmowali oni stalle w Sandomierzu, potem w Krasnymstawie. Taki kierunek przy niskim odsetku zainteresowanych kapitułą chełmską kanoników sandomierskich oznacza zapewne, że duchowni otrzymujący miejsce wśród kanoników chełmskich przyjmowali je z innych ważnych racji. W przypadku ks. Skrzyńskiego i ks. Pęgowskiego chodziło raczej o osobiste związki z postaciami życia kościelnego obejmującymi biskupstwo chełmskie: odpowiednio z Pawłem Piaseckim i ze Stanisławem Pstrokońskim. Znajomość i współpraca obu kanoników z wymienionymi hierarchami sprawiła ich formalne osadzenie w lokalnych chełmskich strukturach eklezjalnych, co usprawiedliwiało i umacniało ich miejscowe zaangażowanie. W przypadku ks. Bzickiego ten sam porządek, z Sandomierza do Krasnegostawu, niósł ze sobą również osobisty ładunek, lecz mający charakter powiązań rodzinnych z ziemią chełmską. Warto wszakże pamiętać, że uzyskanie miejsca w kapitule chełmskiej mogło też oznaczać w jego przypadku trudność z trwałym zainstalowaniem się w kapitule sandomierskiej, co podkreślałoby dodatkowo postrzeganie tej ostatniej jako *de facto* atrakcyjniejszej.

Należy zwrócić uwagę na fakt, że przyjmujący miejsce w kapitule chełmskiej byli znani w środowisku dworskim i biegli w zakresie prawa. Walory te tłumaczyły ich miejsce będące wyróżnieniem i finansowym zabezpieczeniem w kapitule sandomierskiej. Dla kapituły chełmskiej stanowili zatem cenny nabytek w perspektywie ewentualnego wykorzystania ich kontaktów towarzyskich i kompetencji społecznych. Przykład ten pośrednio potwierdza jeszcze jeden wniosek, że kumulacja beneficjów kanonickich w dobie staropolskiej nie była równomierna, lecz dotyczyła zwłaszcza wybitnych uczestników życia kościelnego.

Rezultaty przeprowadzonej kwerendy archiwalnej – poza naświetleniem związków personalnych kapituły sandomierskiej z kapitułą chełmską – pozwoliły również na zweryfikowanie w odniesieniu do postaci wymienionych kanoników i poprawienie katalogu przygotowanego już niemal przed wiekiem przez ks. Jana Wiśniewskiego na podstawie sandomierskich akt czynności kapitulnych. Udało się mianowicie

wydobyć informację o piastowaniu przez kanonika sandomierskiego Jana Skrzyńskiego również kanonii chełmskiej, czego zabrakło we wspomnianym opracowaniu. Rozróżnione zostały także postacie ks. Andrzeja Pęgowskiego i jego bratanka, ks. Franciszka Pęgowskiego, złane w jedno i myląco przemieszane w katalogu pod względem faktów biograficznych.

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

Archiwum Archidiecezjalne Lubelskie

Akta czynności kapituły chełmskiej, sygn. Rep 64 A 1, Protokół aktów kapituły chełmskiej od r. 1633 do r. 1658.

Akta czynności kapituły chełmskiej, sygn. Rep 64 A 2, Protokół aktów kapituły chełmskiej od r. 1658 do r. 1672.

Akta czynności kapituły chełmskiej, sygn. Rep 64 A 3, Protokół aktów kapituły chełmskiej od r. 1672 do r. 1702.

Akta czynności kapituły chełmskiej, sygn. Rep 64 A 6, Protokół aktów kapituły chełmskiej i lubelskiej od r. 1782 do r. 1837.

Akta czynności biskupów chełmskich, sygn. Rep 60 A 113, Acta actorum episcopi Chelmensis (1642–1645, 1645–1655).

Teki. Akta luźne, sygn. Rep 64 T V nr 677, Teki V: wiek XVII od r. 1660–1679.

Źródła drukowane

Acta capituli voyniciensis 1666–1757, wyd. M. Juda, J. Szymański, Wojnicz 2003.

Acta Nuntiaturae Polonae, t. 34, *Opitius Pallavicini (1680–1688)*, vol. 2, III 1681 – 15 VII 1681, ed. M. Domin-Jačov, Romae 1997.

Statuta illustrissimi Capituli Cathedralis Sandomiriensis, Sandomiriae 1931.

Opracowania

Burdzy D., „*Nostra ecclesia*” – *stosunki kościelne w staropolskim Sandomierzu (do połowy XVII wieku)*, w: *Sandomierz. Miasto fascynującej przeszłości. W 730. rocznicę lokacji miejskiej*, red. F. Kiryk, R. Chyła, Kraków 2019, s. 121–133.

Burdzy D., *Szesnastowieczny Sandomierz. Kościół i miasto*, Kielce 2012.

Czarnecki W., *Mazowszanie w ziemi chełmskiej. Ród Bzickich herbu Ciołek do połowy XVI wieku*, w: *Chełm nieznany. Ludzie, miejsca, wydarzenia*, red. M. Karwatowska, Chełm 2009, s. 111–126.

- Ćwiek W., Reder J., *Rozwój administracyjno-terytorialny ziemi chełmskiej*, w: *Ziemia chełmska. Materiały z sesji naukowej historyków odbytej w Chełmie 21 czerwca 1959 r.*, red. J. Willaume, Lublin 1961, s. 9–34.
- Deputaci Trybunału Koronnego 1578–1794. Spis*, cz. 2, 1621–1660, opr. D. Kupisz, Warszawa–Lublin 2017.
- Dworzak A., *Fabrica Ecclesiae Sandomiriensis. Dzieje modernizacji wnętrza kolegiaty sandomierskiej w XVIII wieku w świetle źródeł archiwalnych*, Kraków 2016.
- Gil A., *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 roku*, Lublin–Chełm 1999.
- Gmiterek H., *Promocje doktorskie w Akademii Zamojskiej*, w: *W kręgu akademickiego Zamościa*, red. H. Gmiterek, Lublin 1996.
- Hemperek P., *Organizacja oficjalatu łukowskiego (XVI–XVIII w.)*, „Prawo Kanoniczne” 20 (1977), nr 1–2, s. 231–245.
- Inwentarz rękopisów Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu XIII–XX wieku*, opr. F. Kiryk, Sandomierz 2010.
- Inwentarz rękopisów Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu*, t. 2, XII–XX wiek, opr. F. Kiryk przy współudziale M. Szczerby, Kraków 2018.
- Kamuda D., *Architektura*, w: *Dzieje Sandomierza*, red. H. Samsonowicz, t. 2, XVI–XVIII w., red. F. Kiryk, cz. 2, *W czasach stagnacji i upadku*, Warszawa 1993, s. 145–162.
- Kamuda D., *Rzemiosło artystyczne*, w: *Dzieje Sandomierza*, red. H. Samsonowicz, t. 2, XVI–XVIII w., red. F. Kiryk, cz. 2, *W czasach stagnacji i upadku*, Warszawa 1993, s. 187–201.
- Kamuda D., *Rzeźba*, w: *Dzieje Sandomierza*, red. H. Samsonowicz, t. 2, XVI–XVIII w., red. F. Kiryk, cz. 2, *W czasach stagnacji i upadku*, Warszawa 1993, s. 163–171.
- Kiryk F., *Stosunki kościelne, oświata i opieka społeczna*, w: *Dzieje Sandomierza*, red. H. Samsonowicz, t. 2, XVI–XVIII w., red. F. Kiryk, cz. 2, *W czasach stagnacji i upadku*, Warszawa 1993, s. 81–140.
- Kiryk F., *Wstęp*, w: *Dzieje Sandomierza*, red. H. Samsonowicz, t. 2, XVI–XVIII w., red. F. Kiryk, cz. 1, *W okresie świetności*, Warszawa 1993, s. 7–15.
- Klerycy z ziem polskich, litewskich i pruskich święceni w Rzymie (XVI – pocz. XX w.)*, opr. S. Jujeczka, H. Gerlic, Wrocław 2018.
- Kołbuk W., *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku. Struktury administracyjne*, Lublin 1998.
- Konopka M., *Sandomierska kapituła – wkład w religijną kulturę kolegiaty i katedry do końca XIX w.*, „Studia Sandomierskie” 8 (2001), s. 130–137.
- Kozyński R., *Miasta i mieszczaństwo w dokumentach sejmiku ziemi chełmskiej 1648–1717*, „Rocznik Chełmski” 10 (2006), s. 21–35.
- Krasnystaw, w: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, opr. L. Grzebiń [i in.], Kraków 1996, s. 327–328.

- Krukowski J., *Szkolnictwo*, w: *Dzieje Sandomierza*, red. H. Samsonowicz, t. 2, XVI–XVIII w., red. F. Kiryk, cz. 1, *W okresie świetności*, Warszawa 1993, s. 301–343.
- Kumor B.S., *Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1795*, t. 3-4, Kraków 2000-2002.
- Kumor B.S., *Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1795*, t. 4, Kraków 2002.
- Majkowski E., Bastrzykowski A., *Nieznani prałaci i kanonicy kolegiaty Panny Marii w Sandomierzu od trzynastego do osiemnastego wieku*, Kunów 1949.
- Marczewski J.R., *Dzieje chełmskiej kapituły katedralnej obrządku łacińskiego*, Lublin 2013.
- Moskal T., *Książka w kulturze sandomierskiego środowiska kolegiackiego do 1818 roku*, Lublin 2013.
- Muszyńska J., *Kapituła sandomierska a Żydzi ziemstwa krakowsko-sandomierskiego w latach 1664–1699*, w: *Rzeczpospolita państwem wielu narodowości i wyznań. XVI–XVIII wiek*, red. A. Filipczak-Kocur, T. Ciesielski, Warszawa–Opole 2008, s. 281–290.
- Niesiecki K., *Herbarz polski*, wyd. J.N. Bobrowicz, t. 1–10, Lipsk 1839–1845.
- Niwiński M., Wiśniewski J., *Uzupełnienie do katalogu prałatów i kanoników sandomierskich*, Warszawa 1938.
- Pałka P., *Nieznane statuty katedralnej kapituły chełmskiej obrządku łacińskiego*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 9–10 (1981/1982), s. 343–363.
- Pawłowska A., *Diecezja chełmska rzymskokatolicka 1359–1807*, „Rocznik Chełmski” 3 (1997), s. 65–79.
- Pęgowski Andrzej, w: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, opr. L. Grzebień [i in.], Kraków 1996, s. 849.
- Pergaminy Archiwum Kapituły Katedralnej Sandomierskiej*, opr. F. Kiryk, Sandomierz 2002.
- Pietrzekiewicz I., *Miser res sacra. Bonifratrzy w dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2009.
- Pociecha W., *Bzicki Andrzej*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. W. Konopczyński, t. 3, Kraków 1937, s. 185–186.
- Poniewozik L., *Prałaci i kanonicy sandomierscy w okresie średniowiecza*, Toruń 2004.
- Rutkowski H., *Stosunki kościelne i życie religijne*, w: *Dzieje Sandomierza*, red. H. Samsonowicz, t. 2, XVI–XVIII w., red. F. Kiryk, cz. 1, *W okresie świetności*, Warszawa 1993, s. 269–300.
- Rybak A., *Dzieje ziemi chełmskiej. Kalendarium*, Chełm 1998.
- Sawicki J., *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, t. 9, *Synody diecezji chełmskiej obrządku łacińskiego z XVI–XVIII wieku i ich statuty*, Wrocław 1957.
- Stępień U., Giergiel T., *Dzieje i sztuka dawnej kolegiaty, obecnie katedry sandomierskiej*, w: U. Stępień, M. Grzybowski, *Bazylika katedralna pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Sandomierzu*, Sandomierz 2014, s. 11–49.

Szady B., *Organizacja i funkcjonowanie diecezji chełmskiej w świetle relacji „ad limina” z 1594 r.*, „Roczniki Humanistyczne” 68 (2020), z. 4 (specjalny), s. 139–158.

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

Wojnarski D., *Rzemiosło i handel w Krasnymstawie. Między prosperity a kryzysem (połowa XVI – XVII wiek)*, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych” 82 (2021), s. 37–73.

Zimałek M., *Organizacja sandomierskiej kapituły kolegiackiej w latach 1581–1717*, „Studia Sandomierskie” 2 (1981), s. 339–346.

Streszczenie

W artykule przedstawiono zaangażowanie członków Kapituły Kolegiackiej w Sandomierzu w działalność siedemnastowiecznej chełmskiej kapituły katedralnej obrządku łacińskiego w Krasnymstawie. Kanoników sandomierskich zidentyfikowanych zarazem jako kanonicy kapituły chełmskiej było w ciągu całego stulecia jedynie trzech: ks. Jan Skrzyński (zm. 1651/1652), ks. Andrzej Bzicki (zm. 1664) i ks. Andrzej Pęgowski (zm. 1689). Stanowili oni tylko nieco powyżej 2 proc. składu kapituły. Wydaje się, że świadczy to o niewielkim zainteresowaniu członków prestiżowej i dobrze uposażonej kapituły sandomierskiej miejscami w kapitule chełmskiej. Wymienieni kanonicy znaleźli się zatem w Krasnymstawie nie z powodu atrakcyjności tamtejszej kapituły, lecz z racji osobistych związków z biskupami diecezji chełmskiej lub z powodów rodzinnych. Ponadto z uwagi na słabe rozpoznanie w dotychczasowej literaturze w artykule szczegółowo przedstawiono na podstawie przebadanych archiwaliów aktywność wspomnianych kanoników w kapitule chełmskiej: obecność na posiedzeniach kapitulnych, wypełnianie obowiązków liturgicznych w katedrze, pełnienie funkcji wewnątrzkapitulnych, specjalne misje podejmowane z ramienia kapituły oraz inne zadania publiczne.

Słowa kluczowe: kanonicy, duchowieństwo, sandomierska kapituła kolegiacka, chełmska kapituła katedralna

The Activities of the Sandomierz Canons in the Chelm Cathedral Chapter of the Latin Rite in the 17th Century.

Summary

The presented article indicates the personal connections between the 17th-century collegiate chapter in Sandomierz and the Latin rite cathedral chapter in Krasnystaw. There were only three Sandomierz canons identified simultaneously as canons of the

Chełm cathedral chapter during the entire century: Rev. Jan Skrzyński († 1651/1652), Rev. Andrzej Bzicki († 1664) and Rev. Andrzej Pęgowski († 1689). They constituted only slightly more than 2% of the chapter's body. This seems to prove that members of the prestigious and well-endowed Sandomierz chapter were not very interested in positions in the Chełm cathedral. The listed canons found themselves in Krasnystaw not because of the attractiveness of the local chapter, but because of their personal connections with the bishops of the Chełm diocese or for family reasons. In addition, due to the limited recognition in the research field, the article details the activities of the above-mentioned canons in the Krasnystaw-based body: their attendance at chapter meetings, fulfilling liturgical duties in the Chełm cathedral, performing intra-chapter functions, special missions undertaken on behalf of the chapter and other public tasks.

Key words: canons, clergy, Sandomierz collegiate chapter, Chełm cathedral chapter

Powstanie diecezji kieleckiej i funkcjonowanie jej centralnych struktur w latach 1807–1818

Historia diecezji kieleckiej w latach 1805–1818 przyciągnęła uwagę wielu badaczy, którzy zbudowali solidne podstawy do dalszych, bardziej szczegółowych analiz. Autorzy tych prac często koncentrowali się na genezie oraz strukturze biskupstwa kieleckiego, publikując swe wnioski zarówno w książkach, jak i w artykułach naukowych. Na wyróżnienie zasługują prace ks. Bolesława Kumora¹, ks. Tomasza Wróbla², ks. Daniela Olszewskiego³ i ks. Grzegorza Bujaka⁴. Ponadto należy podkreślić wkład ks. Tadeusza Cabańskiego⁵ w badania nad duszpasterstwem kapituły kieleckiej oraz dorobek ks. Andrzeja Kwaśniewskiego⁶, który skupił się m.in. na po-

¹ B. Kumor, *Organizacja terytorialna diecezji kieleckiej*, „Nasza Przeszłość” 17 (1963), s. 187–232; B. Kumor, *Diecezja tarnowska. Dzieje ustroju i organizacji 1786–1985*, Kraków 1985 (w tej publikacji autor porusza temat kasaty diecezji tarnowskiej, przy okazji wprowadzając czytelnika w meandry tworzenia diecezji kieleckiej).

² T. Wróbel, *Zarys historii diecezji kieleckiej*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 58 (1982), z. 5, s. 204–243.

³ D. Olszewski, *Akta konsystorza kieleckiego jako podstawa źródłowa do badań nad parafiami i duchowieństwem pierwszej połowy XIX wieku*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 19 (1969), s. 5–30; D. Olszewski, *Diecezja kielecka. Zarys dziejów 1805–1987*, Kielce 1988; D. Olszewski, *Historyczne uwarunkowania powstania diecezji kieleckiej*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 4 (2005), s. 15–21.

⁴ G. Bujak, *Diecezja kielecka w latach 1805–1818*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 4 (2005), s. 23–31.

⁵ T. Cabański, *Działalność duszpasterska kapituły kieleckiej (1807–1914)*, „Nasza Przeszłość” 57 (1982), s. 233–282.

⁶ A. Kwaśniewski, *Akta Konsystorza Generalnego Krakowskiego, jako zaczątek akt Konsystorza Generalnego w Kielcach na podstawie zasobu Archiwum Diecezjalnego w Kielcach (1797–1807)*, „Archiva Ecclesiastica. Biuletyn Stowarzyszenia Archiwistów Kościelnych” 6 (2013), s. 51–76; A. Kwaśniewski, *Rubrycele i schematyzmy diecezji kieleckiej*

czątkach archiwum konsystorskiego i stanie zachowania rubrycel diecezji kieleckiej z lat 1808–1818⁷.

Mimo obfitości badań w dziedzinie historii diecezji kieleckiej rzetelny czytelnik natychmiast zauważy, że wszystkie późniejsze opracowania na ten temat opierają się w dużej mierze na monumentalnym artykule Bolesława Kumora z 1963 r., pomijając całkowicie jego późniejsze prace⁸. Z tego powodu niniejszy tekst w pierwszej części przywołuje początki diecezji kieleckiej, uwzględniając zarówno wspomniany artykuł, jak i nowsze badania przeprowadzone przez Kumora, a także prace innych autorów. O wszelkich nieścisłościach i rozbieżnościach między wzmiankowanymi opracowaniami informują czytelnika przypisy.

W kolejnej części artykuł poddaje analizie struktury oraz skład osobowy kluczowych instytucji nowej diecezji, a mianowicie kapituł. W przypadku diecezji kieleckiej obejmują one zlikwidowaną w 1808 r. kapitułę kolegiacką w Kielcach, nowo utworzoną kapitułę katedralną w tymże mieście, a także kolegia kanoników honorowych tarnowskich i kieleckich.

Na końcu niniejszego opracowania naświetlono losy konsystorza biskupiego w Kielcach. Odtworzono również strukturę kancelarii tego urzędu oraz przedstawiono skład osobowy grona egzaminatorów prosynodalnych.

Podstawą źródłową tego opracowania są w głównej mierze katalogi duchowieństwa (nazywane niekiedy schematyzmami) diecezji kieleckiej za lata 1807–1818. Wydawnictwa te współoprawiono z rubrycelami diecezji kieleckiej (łac. *Directorium officii divini*) dla lat 1808–1819. Różnica w zakresie dat owych wydawnictw wynika stąd, że katalogi przedstawiały stan na zakończenie minionego roku, podczas gdy rubrycele określały porządek służby Bożej na rok nadchodzący. Do czasów współczesnych przetrwały jedynie ich pojedyncze egzemplarze, o czym informuje Kwaśniewski⁹.

W celu przygotowania niniejszego opracowania pozyskano kopie cyfrowe katalogów duchowieństwa z Archiwum Diecezjalnego w Kielcach, Archiwum Diecezji Sandomierskiej, Biblioteki Jagiellońskiej, Biblioteki Narodowej oraz Biblioteki Seminarium Duchownego w Kielcach. Zgłoszono również chęć kwerendy w Bibliotece Uniwersyteckiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, niestety przechowywany tam egzemplarz (jeden z dwóch znanych) uznawany jest obecnie

(1808–1818), „Z Dziejów Regionu i Miasta. Rocznik Oddziału Polskiego Towarzystwa Historycznego w Skarżysku-Kamiennej” 4 (2013), s. 57–77.

⁷ Warto też zauważyć, że oprócz powyższych opracowań, historii diecezji kieleckiej poświęcono w całości dwa woluminy czasopisma „Nasza Przeszłość”: 57 (1982) oraz 59 (1983).

⁸ B. Kumor, *Organizacja terytorialna...*, art. cyt., s. 187–232; Por. B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej (1772–1918)*, Kraków 1980, s. 153–174; B. Kumor, *Diecezja tarnowska...*, dz. cyt., s. 82–88.

⁹ Prawdopodobnie w ogóle nie zachowały się katalogi duchowieństwa diecezji kieleckiej dla 1814 i 1815 r. A. Kwaśniewski, *Rubrycele i schematyzmy...*, art. cyt., s. 57–77.

za zaginiony. Ponadto w Bibliotece Diecezjalnej w Sandomierzu odnaleziono katalog diecezji kieleckiej za 1818 r. (*Directorium officii divini* dla 1819 r.), którego Kwaśniewski nie wymienił w swoim opracowaniu. Jest to prawdopodobnie jedyny zachowany egzemplarz tego wydawnictwa¹⁰.

Ponadto przeprowadzono badania uzupełniające w Archiwum Diecezjalnym w Kielcach, gdzie istotną jednostką archiwalną związaną z omawianym tematem są *Acta Capituli Cathedralis Tarnoviensis et Cathedralis Kielcensis restituta iterum in Collegiatam (1786–1832)*¹¹. Poddano również kwerendzie zespół akt Konsystorza Biskupiego w Kielcach z lat 1807–1818, znajdujący się w Archiwum Diecezji Sandomierskiej. W zespole tym czołowe znaczenie miały akta dotyczące przeniesienia stolicy biskupiej z Tarnowa do Kielc z lat 1789–1807¹² oraz akta bp. Józefa Wojciecha Górskiego z okresu 1807–1815¹³. Pozyskano też informacje z Archiwum Diecezjalnego w Płocku, które przechowuje akta urodzonych w Makowie Mazowieckim z lat 1671–1808, w której to księdze odnotowano akt chrztu przyszłego biskupa diecezji kieleckiej, Józefa Górskiego¹⁴.

W niniejszym opracowaniu wielokrotnie pojawia się słowo „proboszcz” na określenie funkcji sprawowanej przez duchownych diecezji kieleckiej. Jest to forma ujednolicona przez autora dla łacińskich określeń: *commendarius* (komendarz, zarządca), *curatus* (duszpasterz, ten, który się opiekuje), *praepositus* (odpowiedzialny, prepozyt)¹⁵.

Utworzenie diecezji kieleckiej

W wyniku trzeciego rozbioru Polski w 1795 r. Kraków oraz obszary między Pilicą, Wisłą a Bugiem, z wyjątkiem terenów na wschód od Warszawy pomiędzy Karczewem a Serockiem, znalazły się w granicach państwa Habsburgów i uzyskały nazwę Nowa Galicja (Galicja Zachodnia). Wydarzenia te dały sposobność do przeprowa-

¹⁰ Zob. A. Kwaśniewski, *Rubrycele i schematyzmy...*, art. cyt., s. 57–77.

¹¹ Archiwum Diecezjalne w Kielcach [dalej: ADK], sygn. Kap. K-7.

¹² Archiwum Diecezji Sandomierskiej [dalej: ADS], Konsystorz Biskupi w Kielcach [dalej: KBwK], sygn. 1.

¹³ ADS, KBwK, sygn. 28.

¹⁴ Archiwum Diecezjalne w Płocku [dalej: ADPI], sygn. 669.

¹⁵ Autor pragnie w tym miejscu bardzo serdecznie podziękować Agacie Dworzak z Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Dorocie Rejman z Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu za pomoc w pozyskaniu kopi cyfrowych katalogów duchowieństwa diecezji kieleckiej. Wyraża także głęboką wdzięczność ks. Waldemarowi Gałązce i ks. Andrzejowi Kwaśniewskiemu z Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II za ich cenne rady i uwagi, które pomogły dopracować niniejszy tekst. Ponadto autor składa serdeczne podziękowania ks. Markowi Kozerze za sprawdzenie poprawności zwrotów i rozwinięcie skrótów pochodzących z języka łacińskiego.

dzenia regulacji granic administracji kościelnej w Cesarstwie Austrii (niem. Kaiser-tum Österreich) w myśl zasad polityki józefinizmu¹⁶.

Utworzenie diecezji kieleckiej w 1805 r. było wynikiem kilku splatających się czynników. Istotny wpływ wywarły tu zapisy konwencji petersburskiej z 1797 r., która zakładała m.in. likwidację wszelkich powiązań jurysdykcyjnych polskich ziem z biskupami rezydującymi w innych zaborach. Ponadto istotną przyczynę stanowiły względy ekonomiczne. W wyniku wojen skarbiec monarchii habsburskiej znacznie ucierpiał, co wymusiło oszczędności w wydatkach na utrzymanie instytucji kościelnych. Nie można też bagatelizować znaczenia dostosowania granic diecezji i dekanatów do politycznych granic zaboru. Zagwarantowało to bardziej skuteczne zarządzanie i działalność duszpasterską na szczeblu lokalnym¹⁷.

Po raz pierwszy projekt utworzenia nowej diecezji z siedzibą w Kielcach pojawił się w memoriale opracowanym 19 lipca 1800 r. przez gubernatora Józefa hr. Trautmannsdorfa i sześciu radców gubernialnych na potrzeby guberniów obojga Galicji. Ten liczący 45 kart elaborat zakładał m.in. włączenie w skład projektowanej diecezji pięciu cyrkułów, których stolicami były: Józefów, Kielce, Końskie, Radom i Sandomierz. Ponadto planowano kasatę diecezji tarnowskiej, granice zaś diecezji krakowskiej i przemyskiej zamierzano poddać reorganizacji¹⁸.

Projekt ten uzyskał akceptację cesarza rzymskiego, a jednocześnie arcyksięcia Austrii Franciszka II podczas posiedzenia nadwornej kancelarii 20 lipca 1801 r. W dokumencie przedłożonym Stolicy Apostolskiej władze austriackie zaproponowały „translatio sedis episcopalis et capituli cathedralis”, czyli przeniesienie siedziby biskupiej i kapituły katedralnej. Jednakże negocjacje ze Stolicą Apostolską znacznie się opóźniły z powodu wojen napoleońskich oraz braku zgody kapituły krakowskiej na zaproponowane działania. Nie czekając na wyniki tych negocjacji, 30 sierpnia 1802 r. cesarz Franciszek II mianował biskupem

¹⁶ B. Kumor, *Diecezja tarnowska...*, dz. cyt., s. 82; D. Olszewski, *Historyczne uwarunkowania...*, art. cyt., s. 15.

¹⁷ B. Kumor, *Diecezja tarnowska...*, dz. cyt., s. 157–163.

¹⁸ B. Kumor, *Diecezja tarnowska...*, dz. cyt., s. 83–84. W starszej literaturze B. Kumor podaje rok 1801. Zob. B. Kumor, *Organizacja terytorialna...*, art. cyt., 195–196; B. Kumor, *Ustrój i organizacja...*, dz. cyt., s. 163. Jednak na s. 275 ostatniego z wymienionych opracowań podano już datę 19 lipca 1800 r. Na artykule B. Kumora z 1963 r. opierają się w swoich opracowaniach również późniejsi autorzy. Por. T. Wróbel, *Zarys historii...*, art. cyt., s. 206; D. Olszewski, *Historyczne uwarunkowania...*, art. cyt., s. 18; G. Bujak, *Diecezja kielecka...*, art. cyt., s. 25. Oprócz kasaty diecezji tarnowskiej i powołania w jej miejsce diecezji kieleckiej projekt ten zakładał również skasowanie diecezji chełmskiej (w praktyce katedra biskupia znajdowała się w Krasnymstawie) i powołanie zamiast niej diecezji lubelskiej, co też ostatecznie zrealizowano.

kieleckim ks. Józefa Kleofasa Wojciecha z Bożej Woli Górskiego¹⁹, dotychczasowego prepozyta kapituły tarnowskiej²⁰.

Wreszcie 10 marca 1804 r. oficjalnie zaakceptowano w Rzymie austriackie plany. Kongregacja Konsystorialna, posługując się dekretem *Quam Excellentissimus*, powierzyła nuncjuszowi apostołskiemu w Wiedniu, Antoniemu hr. Severoli, zadanie przeprowadzenia procesu informacyjnego dotyczącego kasaty diecezji tarnowskiej, utworzenia nowego biskupstwa w Kielcach oraz prekonizacji ks. Józefa Górskiego na stanowisko biskupa kieleckiego²¹.

Trzynastego czerwca 1805 r. papież Pius VII wydał bullę *Indefessum personarum*, przenosząc na jej mocy siedzibę biskupią wraz z kapitułą z Tarnowa do Kielc, a w miesiąc później prekonizował Józefa Górskiego na nowo utworzone biskupstwo

¹⁹ Na jego temat: zob. T. Wróbel, *Górski Wojciech Jan*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, *Fabbri-Górzyński*, red. P. Hemperek [i. in.], Lublin 1989, kol. 1391. W zdecydowanej większości opracowań bp Górski znany jest pod imieniem Wojciech, rzadziej Józef, a czasem również jako Jan. Co prawda, spora liczba materiałów archiwalnych faktycznie nosi zapis (lub podpis) Wojciech Górski. Jednakże w najważniejszych dokumentach pojawiają się dwa imiona w kolejności: Józef Wojciech. Ponadto akt chrztu przyszłego hierarchy z 31 marca 1739 r. (nr 15) z parafii Maków Mazowieckiej informuje, że na chrzcie otrzymał on imiona Józef Kleofas Wojciech. Sakrament chrztu odbył się we dworze w Zakliczewie (par. Maków Mazowiecki). Szafarzem chrztu był dziekan i proboszcz (*curatus*) z Makowa, Franciszek Józef Modzelewski. Jako rodzice podani zostali: notariusz ziemi ciechanowskiej Stanisław Górski oraz Teofila (Bogumiła) z Karskich Górka. Chrzestnymi i świadkami przy chrzcie byli: scholastyk katedry plockiej i kanonik kolegiaty pułtuskiej, Stanisław Potkański, Konstancja z Szydłowskich Potkańska, kanonik kolegiaty pułtuskiej Stanisław Bartkowski oraz Joanna Karska. Zob. ADPI, sygn. 669, k. 82v. Na błąd w pierwszym imieniu bp. Górskiego pierwszy zwrócił uwagę Kwaśniewski. Zob. A. Kwaśniewski, *Rubrycele i schematyzmy...*, art. cyt., s. 69–70. Boża Wola (Bojnar, Bożawola) – polski herb szlachecki, występujący głównie na Mazowszu. Jego opis jest następujący: Na tarczy w polu błękitnym podkowa srebrna barkiem w górę. Pomiędzy ocelami krzyż kawalerski srebrny i na barku taki sam krzyż zaćwieczony. Pod podkową półksiężyc złoty barkiem w dół. W klejnocie trzy pióra strusie. Labry herbowe błękitne, podbite srebrem. Zob. K. Niesiecki, *Herbarz polski*, wyd. J.N Bobrowicz, t. 2, Lipsk 1839, s. 263; A. Boniecki, *Herbarz polski*, cz. 1, *Wiadomości historyczno-genealogiczne o rodach szlacheckich*, t. 6, Warszawa 1903, s. 257–265; T. Gajl, *Herbarz polski od średniowiecza do XX wieku*, Gdańsk 2007, s. 45.

²⁰ B. Kumor, *Diecezja tarnowska...*, dz. cyt., s. 85. Ponownie w starszych opracowaniach B. Kumor podaje inne daty akceptacji projektu przez cesarza Franciszka II, a mianowicie 26 sierpnia 1802 r. (zob. B. Kumor, *Organizacja terytorialna...*, art. cyt., s. 195) oraz 13 sierpnia 1801 r. (B. Kumor, *Ustrój i organizacja...*, dz. cyt., s. 164). Również w tym przypadku inni autorzy odwołują się do najstarszego opracowania B. Kumora. Por. T. Wróbel, *Zarys historii...*, art. cyt., s. 206; D. Olszewski, *Historyczne uwarunkowania...*, art. cyt., s. 18.

²¹ B. Kumor, *Diecezja tarnowska...*, dz. cyt., s. 85.

kieleckie²². Z kolei 24 września 1805 r. tenże papież wydał kolejną bullę: *Operosa atque indefessa*, która znosiła diecezję tarnowską, dzieląc jej terytorium między diecezję krakowską i przemyską. Do wykonania obu tych bulli wyznaczono metropolitę lwowskiego, Kajetana Ignacego Kickiego h. Gozdawa²³.

Proces tworzenia diecezji kieleckiej wymagał, aby powyższe bulle otrzymały *placetum regium* z rąk cesarza austriackiego Franciszka I²⁴. Sprawa ta przedłużała się ze względu na trwające wojny napoleońskie i klęski, które w tym czasie ponosiło wojsko austriackie. Dlatego też bulla *Operosa atque indefessa* otrzymała cesarskie zatwierdzenie 7 listopada 1805 r., zaś bulla *Indefessum personarum* w związku z cofnięciem poparcia przez rząd austriacki dla bp. Górskiego otrzymała *placetum regium* dopiero 6 lutego 1806 r.²⁵

Dopiero po tych wydarzeniach legat apostolski Kajetan Kicki przystąpił do działań, które miały na celu domknięcie procesu konstituowania się diecezji kieleckiej. Dwunastego maja 1806 r. dekretem *Placuit Sanctissimo* ogłosił on bullę *Indefessum personarum*, natomiast listem *Sanctissimus Dominus* powiadomił tarnowską kapitułę katedralną o zniesieniu diecezji i podziale jej terytorium²⁶. Nowo kreowana diecezja kielecka miała objąć nie tylko obszary należące do diecezji chełmskiej i krakowskiej, ale także archidiakoniat kurzelowski archidiecezji gnieźnieńskiej. W tym celu metropolita Kicki przed 6 czerwca 1807 r. wystąpił do arcybiskupa i kapituły gnieźnieńskiej z prośbą o zgodę na podział diecezji. Po konsultacjach z pruską kamerą poznańską arcybiskup Ignacy Antoni Raczyński i kapituła metropolitalna w Gnieźnie wyrazili niezbędną zgodę 30 lipca 1807 r.²⁷

²² T. Wróbel, *Zarys historii...*, art. cyt., s. 207; Tekst bulli: zob. *Bulla Piusa VII „Indefessum personarum” erygująca diecezję kielecką. Wstęp i przekład z objaśnieniami*, tłum. i opr. T. Gacia, „Kieleckie Studia Teologiczne” 17 (2018), s. 275–291.

²³ B. Kumor, *Diecezja tarnowska...*, dz. cyt., s. 87.

²⁴ W rzeczywistości był to Franciszek II, który 11 sierpnia 1804 r. przyjął dziedziczny tytuł cesarza Austrii jako Franciszek I. Zob. S. Grodziski, *Habsburgowie. Dzieje dynastii*, Kraków 2013, s. 198.

²⁵ B. Kumor, *Diecezja tarnowska...*, dz. cyt., s. 87.

²⁶ ADS, KBwK, sygn. 1, s. 245–258, 287–295; D. Olszewski, *Historyczne uwarunkowania...*, art. cyt., s. 18. Istotne informacje na ten temat podaje również Kumor, jednak badacz ten w swoich opracowaniach podaje rok 1807 jako datę opracowania tych dokumentów. Zob. B. Kumor, *Organizacja terytorialna...*, art. cyt., s. 197; B. Kumor, *Diecezja tarnowska...*, dz. cyt., s. 87–88. Błędnie podaje też Grzegorz Bujak: zob. G. Bujak, *Diecezja kielecka...*, art. cyt., s. 26. Według Kumora ówczesny prepozyt tarnowskiej kapituły katedralnej Józef Górski odczytał list Kajetana Kickiego dopiero 9 września 1807 r. w obecności zaledwie trzech kanoników gremialnych i jednego honorowego (ks. Franciszka Jabłońskiego). Zob. B. Kumor, *Diecezja tarnowska...*, dz. cyt., s. 88.

²⁷ Podobną zgodę wyraził również biskup krakowski wraz z kapitułą katedralną (31 maja 1806 r.) oraz biskup chełmski (dopiero 15 września 1807 r.). B. Kumor, *Organizacja terytorialna...*, art. cyt., s. 197–198; B. Kumor, *Granice archidiecezji gnieźnieńskiej w ty-*

Kolejnym posunięciem abp. Kickiego była wizyta w Tarnowie, gdzie legat papieski zjawił się 17 września 1807 r. Wtedy też dekretem *Quae a Sanctissimo* oficjalnie zniósł diecezję tarnowską, a jej kapitułę katedralną przeniósł do Kielc. Wtedy również mianował bp. Józefa Górskiego tymczasowym administratorem likwidowanej diecezji²⁸.

Trzydziestego września 1807 r. abp Kicki udał się z kolei do Kielc. Dekretem *Quemadmodum ob bonum* datowanym tego samego dnia wyniósł kościół kolegiacki pw. Najświętszej Maryi Panny Wniebowziętej do godności katedry oraz mianował Józefa Górskiego biskupem kieleckim. Już następnego dnia, czyli 1 października, konsystorz biskupi w Kielcach skierował pierwsze doniosłe pismo do duchowieństwa świeżo utworzonej diecezji. W treści listu zachęcano kapłanów do kierowania wszelkich spraw bezpośrednio do bp. Górskiego, podkreślając jego centralną rolę w diecezji²⁹.

Mimo tych wydarzeń bp Józef Górski opóźniał realizację decyzji dotyczącej podziału diecezji tarnowskiej i nie wyrażał zgody na przekazanie części akt konsystorskich z Tarnowa do Przemyśla. Co więcej, nie podjął też zarządu nad terenem diecezji kieleckiej, lecz 30 września 1807 r. skierował do biskupa lubelskiego Wojciecha Skarszewskiego list z prośbą o tymczasowe zatrzymanie pod swoją jurysdykcją trzech dekanatów: chodelskiego, urzędowskiego i zaklikowskiego, wcielonych z diecezji chełmskiej do biskupstwa kieleckiego. Decyzję tę bp Skarszewski ogłosił duchowieństwu i wiernym 19 października 1807 r. Natomiast zarząd nad pozostałą częścią diecezji bp Górski powierzył biskupowi krakowskiemu Andrzejowi Rawie Gawrońskiemu³⁰.

Mimo licznych nacisków ze strony władz gubernium lwowskiego oraz cyrkułu krakowskiego bp Górski stanowczo opierał się oddaniu jurysdykcji nad obszarem dawnej diecezji tarnowskiej. Zwrot nastąpił przed 19 grudnia 1807 r., kiedy to gubernium lwowskie wydało mu nakaz, by przekazał akta konsystorskie oraz jurysdykcję kościelną nad częścią zniesionej diecezji tarnowskiej delegatowi biskupa przemyskiego. Dopiero po tej interwencji bp Górski wraz z kapitułą katedralną udał się do Kielc³¹. Osiemnastego grudnia bp Józef Górski powiadomił biskupa krakowskiego, a 30 grudnia 1807 r. również biskupa lubelskiego o przenosinach do Kielc i przejęciu

siącleciu (1000–1939), „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik Prawno-Historyczny” 9 (1966), nr 3–4, s. 19; B. Kumor, *Diecezja tarnowska...*, dz. cyt., s. 88.

²⁸ B. Kumor, *Diecezja tarnowska...*, dz. cyt., s. 88.

²⁹ D. Olszewski, *Historyczne uwarunkowania...*, art. cyt., s. 18–19; T. Wróbel, *Zarys historii...*, art. cyt., s. 207.

³⁰ B. Kumor, *Organizacja terytorialna...*, art. cyt., s. 199. Wzmiankowany bp W. Skarszewski pierwotnie pełnił funkcję biskupa chełmskiego, a z dniem 19 października 1807 r. (czyli od momentu wykonania bulli papieskiej ustanawiającej diecezję lubelską przez legata papieskiego Kajetana Kickiego) został biskupem diecezji lubelskiej. Zob. J. Kumor-Mielnik, *Sieć dekanalna i parafialna (archi)diecezji lubelskiej w latach 1805–2005*, Lublin 2011, s. 7.

³¹ B. Kumor, *Organizacja terytorialna...*, art. cyt., s. 199–200.

jurysdykcji kościelnej nad całym terenem własnej diecezji. Od tego czasu rozpoczęło działanie nowe biskupstwo kieleckie, które włączono do metropolii lwowskiej³².

Wydarzenia polityczne, w tym wojna polsko-austriacka z 1809 r., sprawiły, że nie zapadły ostateczne rozstrzygnięcia w kwestii podstaw finansowych biskupstwa i diecezji kieleckiej. Pierwotnie zakładano, że środki na ten cel zostaną pozyskane z austriackiego funduszu religijnego. Problem ten wielokrotnie powracał w pierwszych latach istnienia diecezji kieleckiej, która od chwili podpisania pokoju w Schönbrunn 14 października 1809 r. funkcjonowała w ramach Księstwa Warszawskiego³³.

Co istotne, dopiero w nowych realiach politycznych, 15 października 1809 r. dokonano konsekracji nowego biskupa kieleckiego. Uroczystość ta odbyła się w katedrze krakowskiej pod przewodnictwem bp. Andrzeja Rawy Gawrońskiego, w asyście opata jędrzejowskiego Wawrzyńca Drzewieckiego OCist oraz archiprezbitera kościoła Mariackiego w Krakowie, ks. Wincentego Łańcuckiego. Następnie 12 listopada 1809 r. odbył się uroczysty ingres bp. Górskiego do katedry kieleckiej³⁴.

Kanonicy tarnowscy i kieleccy

Na mocy bulli papieskiej erygowano w Kielcach kapitułę katedralną, którą zgodnie z polityką józefinizmu miało tworzyć trzech prałatów (prepozyt, dziekan i scholastyk) oraz czterech kanoników gremialnych. Rząd austriacki nigdy jednak nie zatwierdził tej kapituły ani też nie wyznaczył dla niej stosownej dotacji³⁵. Z Tarnowa do Kielc przybyło zaledwie dwóch kanoników: ks. Hipolit de Biberstein Starowieyski i ks. Antoni Skibiński. W 1807 i 1808 r. kapitułę katedralną w Kielcach tworzyli jedynie wymienieni wyżej kanonicy gremialni, pozostałe zaś miejsca wakowały. Obok kapituły katedralnej katalog diecezji kieleckiej za rok 1808 wymieniał również prałatów i kanoników istniejącej od wieków kolegiaty kieleckiej (łac. „Praelati & Canonici anteaetae Collegiatae Kielcensis”) w liczbie czterech prałatów (dziekan, scholastyk, kustosz i archidiakon) i czterech kanoników gremialnych³⁶. Papież Pius VII w bulli *Indefessum personarum* postanowił

³² B. Kumor, *Organizacja terytorialna...*, art. cyt., s. 200.

³³ A. Barańska, *Między Warszawą, Petersburgiem i Rzymem. Kościół a państwo w dobie Królestwa Polskiego (1815–1830)*, Lublin 2008, s. 79–81; E.M. Ziółek, *Między tronem i ołtarzem. Kościół i państwo w Księstwie Warszawskim*, Lublin 2012, s. 219–228.

³⁴ ADS, KBwK, sygn. 1, s. 259–286; ADS, KBwK, sygn. 28, s. 74; E.M. Ziółek, *Między tronem...*, dz. cyt., s. 162, 219.

³⁵ Było to spowodowane przejściem terenów diecezji kieleckiej przez Księstwo Warszawskie, zanim jeszcze władze austriackie ukończyły reorganizację diecezji. E.M. Ziółek, *Między tronem...*, dz. cyt., s. 90, 218–219.

³⁶ *Catalogus Illustrissimorum & Reverendissimorum Praelatorum & Canonorum Ecclesiae Cathedralis Kielcensis*, współoprawny z *Directorium officii divini pro Diaecesi Kielcensi cum Nova Constructione Calendarii Juxta Rubricas Breviarii ac Missalis Romani. In Annum MDCCCVIII. Bissextilem & primum post Embolismalem Conscriptum. Dum in Possessionem Jurisdictionis Episcopalis intrasset Illustrissimus Reverendissimus Josephus*

znieść tę kapitułę, a jej członkom przyznać dożywotnie odszkodowanie równe ich dochodom i zyskom, lub też dochody roczne nie mniejsze niż dotychczasowe z racji posiadania beneficjum przy nowo erygowanym kościele katedralnym³⁷.

Tab. 1. Skład osobowy kieleckiej kapituły kolegiackiej w 1808 r.

Lp.	Funkcja	Imię i nazwisko
1	dziekan	Aleksander Dobrzański ³⁸
2	scholastyk	Stefan Hołowczyc ³⁹
3	kustosz	Michał Sołtyk ⁴⁰
4	archidiakon	Józef Czekajowicz ⁴¹
5	kanonik gremialny	Salezy Franciszek Kosiński ⁴²
6	kanonik gremialny	Józef Fahl (Fakl, Fall) ⁴³
7	kanonik gremialny	Stefan Rupniewski ⁴⁴
8	kanonik gremialny	Karol Żurkowski (Zorkowski) ⁴⁵

Źródło: Opracowanie własne na podstawie katalogu duchowieństwa diecezji kieleckiej za rok 1808.

Adalbertus de Boża Wola Gorski Nominatus & Praeconizatus Episcopus Kielcensis, Cracoviae, Typis Joannis Maii, b.r., nlb. [dalej: *Catalogus 1807*]; *Consignatio cleri reperibilis in Diaecesi Kielcensi*, współoprawna z *Directorium officii divini peragendi juxta ritum Breviarii & Missalis Romani pro Anno Communi & primo post Embolismalem MDCCCLIX. In usum Dioecesis Kielcensis sub Illustrissimo ac Reverendissimo Domino D[omi]no Josepho Adalberto De Boża Wola Gorski Dei & Apostolicae Sedis gratia Episcopo Kielcensi conscriptum*, b.m.r., nlb. [dalej: *Consignatio cleri 1808*]; B. Kumor, *Organizacja terytorialna...*, art. cyt., s. 200; G. Bujak, *Diecezja kielecka...*, art. cyt., s. 27.

³⁷ *Bulla Piusa VII...*, art. cyt., s. 280.

³⁸ Na jego temat: zob. J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich od 1186 do 1926 r. tudzież sesje kapituły sandomierskiej od 1581 do 1866 r.*, Radom 1926, s. 53–54; B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4, S–Ż. *Biskupi i uzupełnienia*, Sandomierz 2019, s. 329–330.

³⁹ Na jego temat: zob. *Słownik biograficzny. Kielce XVII–XVIII wiek*, opr. M. Pieniążek-Samk, Kielce 2003, s. 62; B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 4, dz. cyt. s. 307–309.

⁴⁰ Na jego temat: zob. *Słownik biograficzny. Kielce...*, dz. cyt., s. 148–149.

⁴¹ Na jego temat: zob. *Słownik biograficzny. Kielce...*, dz. cyt., s. 35–36; B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 1, A–G, Sandomierz 2014, s. 145.

⁴² Na jego temat: zob. *Słownik biograficzny. Kielce...*, dz. cyt., s. 79.

⁴³ Na jego temat: zob. *Słownik biograficzny. Kielce...*, dz. cyt., s. 46.

⁴⁴ Na jego temat: zob. *Słownik biograficzny. Kielce...*, dz. cyt., s. 135.

⁴⁵ Na jego temat: zob. *Słownik biograficzny. Kielce...*, dz. cyt., s. 186; B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 4, dz. cyt., s. 298.

W 1809 r., po włączeniu diecezji kieleckiej do Księstwa Warszawskiego, zaszły istotne przemiany w strukturze kieleckiej kapituły katedralnej. Bp Górski 17 października 1809 r. wystosował petycję do ministra wojny Księstwa Warszawskiego, księcia Józefa Poniatowskiego, w której prosił o możliwość swobodnego obsadzania stanowisk w kapitule katedralnej w Kielcach. W odpowiedzi uzyskał jedynie zgodę na obsadzenie wakujących miejsc przez osoby z byłej kapituły kolegiackiej przy zachowaniu dotychczasowych urzędów. Jednakże zaznaczono, że ów nowy układ kapituły katedralnej jest tymczasowy. Nowy projekt kapituły miał być zatwierdzony przez stały rząd Księstwa Warszawskiego po jego formalnym ustanowieniu⁴⁶.

W tym czasie do wymienionych wcześniej trzech prałatur katedralnych dołączył archidiakon ks. Józef Czekajowicz – ówczesny rektor seminarium kieleckiego, oraz kustosz ks. Michał Sołtyk, którzy to pełnili owe funkcje w kieleckiej kapitule kolegiackiej już wcześniej. Ponadto wakujące miejsca uzupełniono zgodnie z zaleceniami władz państwowych. Grono kanoników gremialnych liczyło w tym roku siedmiu duchownych⁴⁷.

Taka sytuacja utrzymywała się do 1810 r. Wtedy to na prośbę bp. Józefa Górskiego z 27 lipca książe Fryderyk August, korzystając z przysługujących mu praw patronackich, ustanowił 17 listopada 1810 r. w kapitule katedralnej kieleckiej trzech prałatów oraz trzech nowych kanoników gremialnych (czwartym kanonikiem gremialnym był ks. Hipolit de Biberstein Starowiejski z Tarnowa)⁴⁸. Ósmego marca 1811 r. bp Górski przeprowadził instalację nowej kapituły, na prośbę której w tym samym roku oficjalnie przyjął do jej grona archidiakona dawnej kolegiaty kieleckiej, który został czwartym prałatem w kapitule katedralnej. W ten sposób kielecka kapituła katedralna od 1811 r. składała się z czterech prałatur oraz czterech kanonii gremialnych⁴⁹. Ostatnim aktem, który formalnie zwieńczył rozpoczęte przez rząd austriacki prace nad domknięciem ukonstytuowania diecezji kieleckiej, był dekret Fryderyka Augusta wydany we wrześniu 1811 r., na mocy którego ustanawiał on nowe dystynktoria kieleckiej kapituły katedralnej⁵⁰.

⁴⁶ ADS, KBwK, sygn. 28, s. 98–106.

⁴⁷ *Consignatio cleri saecularis ac regularis in Diaecesi Kielcensi Reperabilis, współoprawna z Directorium officii divini peragendi juxta ritum Breviarii & Missalis Romani pro Anno Embolismali & altero post Bissextilem MDCCCX. In usum Dioecesis Kielecensis auctoritate et mandato Illustrissimi ac Reverendissimi Domini D[omi]ni Josephi De Boza Wola Gorski Episcopi Kielecensis conscriptum*, b.m.r., nlb. [dalej: *Consignatio cleri 1809*].

⁴⁸ ADK, sygn. Kap. K-7, s. 306–307. Kumor przesuwa decyzję Fryderyka Augusta na 17 sierpnia 1810 r. Por. B. Kumor, *Organizacja terytorialna...*, art. cyt., s. 204–205.

⁴⁹ ADK, sygn. Kap. K-7, s. 305–306; B. Kumor, *Organizacja terytorialna...*, art. cyt., s. 204–205.

⁵⁰ Dystynktorium (łac. *distinguere* – «wyróżniać»), oznaka w formie krzyża (złotego lub pozłacanego) przysługująca członkom kapituły katedralnej i kolegiackiej, noszona na piersiach na jedwabnej wstędze lub na łańcuchu. Zob. P. Pałka, *Dystynktorium*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, *Docent–Ezzo*, red. R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, Lublin

W latach 1809–1811 spośród kanoników gremialnych w katalogach diecezjalnych wymieniano prokuratora kapituły katedralnej, którą to nieformalną funkcję pełnił ks. Karol Żurkowski. Ponadto w poczet kanoników gremialnych w latach 1809–1818 zaliczano również nie przewidzianych zarządzeniami świeckimi kaznodziejów, którymi byli proboszczowie z Daleszyc oraz Tumlina⁵¹. Oprócz nich z grona kieleckiej kapituły katedralnej nie wyłączano również kapłanów, których w katalogach diecezjalnych określano mianem seniorów. Od 1809 do 1816 r. status ten przysługiwał Antoniemu Skibińskiemu, a w latach 1817–1818 w kieleckiej kapitule katedralnej seniorem był Hipolit de Biberstein Starowiejski⁵².

1995, kol. 453–454. Kanonicy, którzy przybyli z Tarnowa, posługiwali się dystynktoriami z wyobrażeniem święta założenia Kościoła oraz imieniem cesarza Józefa II, z kolei kanonicy kieleccy nosili na swych dystynktorach wyobrażenie św. Józefa oraz imię cesarza Franciszka I jako fundatora kapituły. Dystynktorium kapituły katedralnej kieleckiej zatwierdzone przez Fryderyka Augusta wyglądało następująco: na błękitnej wstędze morowej z białymi brzegami szerokości 1,5 cala znajdował się krzyż złoty, pokryty błękitną emalią ze złotymi brzegami. Na awersie znajdował się wizerunek Wniebowzięcia NMP, na rewersie biały orzeł w czerwonym polu. Krzyż otaczał złoty wieniec dębowy, przechodzący między jego rogami. Powyżej niego znajdowała się tarcza z przepaską laurową z koroną królewską. W środku tarczy, na emaliowanym polu złoty monogram FAR (*Fridericus Augustus Rex*), a nad nią wieniec złoty. E.M. Ziółek, *Między tronem...*, dz. cyt., s. 166.

⁵¹ T. Cabański, *Działalność duszpasterska...*, art. cyt., s. 236.

⁵² Obecnie nie są znane, a być może w ogóle nie zachowały się do naszych czasów katalogi duchowieństwa diecezji kieleckiej za rok 1814 i 1815. *Consignatio cleri 1809; Consignatio cleri saecularis ac regularis in Diaecesi Kielcensi Reperabilis*, współoprawna z *Directorium officii divini peragendi juxta ritum Breviarii & Missalis Romani ac rubricas tam generales, quam particulares, et decreta S[acrae] R[ituum] C[ongregationis] in Annum tertium post Bissextilem & primum post Embolismalem MDCCCXI in usum Dioecesis Kielcensis auctoritate et mandato Illustrissimi ac Reverendissimi Domini D[omi]ni Josephi Adalberti De Boża Wola Gorski Episcopi Kielcensis Senatoris Ducatus Varsaviensis Conscriptum*, Cracoviae, Typis Joannis May, b.r., nlb. [dalej: *Consignatio cleri 1810*]; *Consignatio cleri saecularis ac regularis in Diaecesi Kielcensi Reperabilis*, współoprawna z *Directorium officii divini peragendi juxta ritum Breviarii & Missalis Romani ac rubricas tam generales, quam particulares, et decreta S[acrae] R[ituum] C[ongregationis] in Annum Bissextilem & alterum post Embolismalem MDCCCXII in usum Dioecesis Kielcensis auctoritate et mandato Illustrissimi ac Reverendissimi Domini D[omi]ni Josephi Adalberti De Boża Wola Gorski Episcopi Kielcensis Senatoris Ducatus Varsaviensis Conscriptum*, Cracoviae, Typis Joannis May, b.r., nlb. [dalej: *Consignatio cleri 1811*]; *Consignatio cleri saecularis ac regularis in Diaecesi Kielcensi Reperabilis*, współoprawna z *Directorium officii divini peragendi juxta rubricas Breviarii & Missalis Romani tam generales, quam particulares, et decreta S[acrae] R[ituum] Congregationis in Annum Communem & Embolismalem MDCCCXIII pro Dioecesi Kielcensi conscriptum Illustrissimo & Reverendissimo Domino D[omi]no Josepho Adalberto De Boża Wola Gorski Dei & Apostolicae Sedis gratia Episcopo Kielcensi Senatori Ducatus Varsaviensis Dedicatum*, Cracoviae, Typis Joannis May, b.r., nlb. [dalej: *Consignatio cleri 1812*]; *Consignatio cleri saecularis*

Nietuzinkowym wydarzeniem w kapitule katedralnej w Kielcach, które w istotny sposób wpłynęło na jej obsadę personalną na mocy decyzji bp. Józefa Górskiego, stało się odwołanie 21 maja 1814 r. z funkcji archidiakona ks. Józefa Czekajowicza. Duchowny ten był regensem seminarium i prawdopodobnie liczne nieprawidłowości w działaniu właśnie tej instytucji doprowadziły do jego usunięcia z funkcji przełożonego seminarium kieleckiego, jak również pozbawienia go godności archidiakona. Ks. Czekajowicz zaakceptował te postanowienia w sierpniu 1814 r.⁵³

Tab. 2. Członkowie kieleckiej kapituły katedralnej w latach 1808–1818

Lp.	Imię i nazwisko	Funkcja i lata jej pełnienia
1	Sebastian Ciampi	kanonik gremialny 1818

ac regularis in Diaecesi Kielcensi Reperabilis, współprawnna z Directorium officii divini peragendi juxta rubricas Breviarii & Missalis Romani tam generales, quam particulares, et decreta S[acrae] R[ituum] Congregationis in Annum Communem & Embolisma[em] primum MDCCCXIV pro Dioecesi Kielcensi conscriptum Excellent[isim] Illustriss[im]i & Reverendiss[im]i D[omi]no D[omi]no Josepho Adalberto De Boża Wola Gorski. J[osepho] A[dalberto] de B[oża] W[ola] G[órski] D[ei] G[ratia] E[piscopi] K[ielcensi] S[enatori] R[egni] Dedicatum, b.m.r., nlb. [dalej: Consignatio cleri 1813]; Consignatio cleri saecularis ac regularis in Diaecesi Kielcensi Reperabilis, współprawnna z Directorium officii divini peragendi juxta rubricas Breviarii & Missalis Romani tam generales, quam particulares, ac decreta S[acrae] R[ituum] Congregationis in Annum primum post Bissextilem & alterum post Embolismalem MDCCCXVII pro Dioecesi Kielcensi conscriptum Excellent[issimo] Illustris[simo] & Reverendis[simo] D[omi]no D[omi]no Josepho Adalberto De Boża Wola Gorski. J[osepho] A[dalberto] de B[oża] W[ola] G[órski] D[ei] G[ratia] E[piscopo] K[ielcensi] S[enatori] R[egni] Dedicatum, b.m.r., nlb. [dalej: Consignatio cleri 1816]; Consignatio cleri saecularis ac regularis in Diaecesi Kielcensi Reperabilis, współprawnna z Directorium officii divini peragendi juxta rubricas Breviarii & Missalis Romani tam generales, quam particulares, ac decreta S[acrae] R[ituum] Congregationis in Annum post Bissextilem secundum & alterum post Embolismalem MDCCCXVIII. In usum Dioecesis Kielcensis conscriptum Exc[ellent]iss[imo], Ill[ustr]iss[imo] & Reverendissimo D[omi]no D[omi]no Josepho Adalberto De Boża Wola Gorski. J[osepho] A[dalberto] de B[oża] W[ola] G[órski] D[ei] G[ratia] E[piscopo] K[ielcensi] S[enatori] R[egni] Dedicatum, b.m.r., nlb. [dalej: Consignatio cleri 1817]; Consignatio cleri saecularis ac regularis in Diaecesi Kielcensi Reperabilis, współprawnna z Directorium officii divini pro Dioecesi Kielcensi juxta rubricas Breviarii & Missalis Romani tam generales, quam particulares, ac decreta S[acrae] R[ituum] Congregationis ad Annum Christi MDCCCXIX. I. Post Embolismalem et 3 post Bissextilem Conscriptum. Illustrissimo ac Reverendissimo Domin[o] Domino Stephano Hołowczyc Nominato Episcopo Sandomiriensi Dedicatum, Varsaviae, b.r., nlb. [dalej: Consignatio cleri 1818].

⁵³ J. Rokoszny, *Troski Wojciecha Górskiego biskupa kieleckiego (1805–1818) o seminarium duchowne*, Warszawa 1912 [reprint: „Kieleckie Studia Teologiczne” 2 (2005), s. 121–144]. *Słownik biograficzny. Kielce...*, dz. cyt., s. 35–36.

2	Józef Czekajowicz	archidiakon 1809 – 21 maja 1814 r. rektor seminarium kieleckiego 1802 – 21 maja 1814 r.
3	Aleksander Dobrzański	dziekan 1809–1810 prepozyt 1811–1818
4	Józef Fahl (Fakl, Fall)	kanonik gremialny 1809–1811 kaznodzieja 1810–1811
5	Stefan Hołowczyc	scholastyk 1809–1810 dziekan 1811–1818
6	Salezy Kosiński	kanonik gremialny 1809–1818
7	Paweł Koszuciński ⁵⁴	kanonik gremialny i kaznodzieja od 1809 – zm. 9 lipca 1811 r.
8	Stanisław Lipiński	kanonik gremialny przed końcem 1816 do 1818 r.
9	Antoni Łęcki	kanonik gremialny 1812–1818 kaznodzieja 1812–1817
10	Marcin Nowicki	kanonik gremialny 1812–1818 kaznodzieja 1812–1818
11	Maksymilian Ignacy Popławski ⁵⁵	scholastyk przed końcem 1816 do 1818 r.
12	Stefan Rupniewski	kanonik gremialny od 1809 – zm. 1816
13	Józef Schops	kanonik gremialny 1811 kaznodzieja 1811
14	Antoni Skibiński	kanonik gremialny 1807–1809 senior 1810 – zm. 1816
15	Michał Sołtyk	kustosz 1809–1810 scholastyk od 1811 – zm. 20 października 1814 r.
16	Hipolit de Biberstein Starowieyski	kanonik gremialny 1807–1816 senior 1817–1818
17	Franciszek Wieliczko ⁵⁶	archidiakon przed końcem 1816 do 1818 r. rektor seminarium kieleckiego od 19 lipca 1814 do 9 czerwca 1819 r.
18	Karol Żurkowski (Zorkowski)	kanonik gremialny 1809–1817 prokurator kapituły 1809–1811

Źródło: Opracowanie własne na podstawie katalogów duchowieństwa diecezji kieleckiej za lata 1808–1818; *Słownik biograficzny. Kielce XVII–XVIII wiek*, opr. M. Pieniążek-Samek, Kielce 2003.

Katalogi diecezji kieleckiej wspominają również o kanonikach honorowych. W 1807 r. nazwano ich kanonikami honorowymi posiadającymi dystyngtoria kościoła katedralnego tarnowskiego, który miał być wkrótce zniesiony (łac. „Ca-

⁵⁴ Na jego temat: zob. *Słownik biograficzny. Kielce...*, dz. cyt., s. 80.

⁵⁵ Na jego temat: zob. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 3, M–R, Sandomierz 2017, s. 185.

⁵⁶ Na jego temat: zob. *Słownik biograficzny. Kielce...*, dz. cyt., s. 173.

nonicorum Honorariorum sub Signis Distinctivi mox sublatae Ecclesiae Cathedralis Tarnoviensis”). W 1808 r. określono ich jako kanoników z dystynktoriami (łac. „Canonici signi Distinctivi”). Grupa ta licząca sześciu kapłanów w całości wywodziła się spośród kanoników honorowych skasowanej diecezji tarnowskiej⁵⁷. Od 1809 r. wymieniano łącznie kanoników honorowych byłej kapituły katedralnej tarnowskiej i ówczesnej kapituły katedralnej w Kielcach (łac. „Canonici honorarii anteactae Tarnoviensis & modernae Cathedralis Ecclesiae Kielcensis”). We wspomnianym 1809 r. ich liczba prawdopodobnie nie uległa zmianie⁵⁸. Z kolei 1810 r. przyniósł istotny wzrost liczby kanoników honorowych tarnowskich i kieleckich do 12 duchownych. Liczba ta wydaje się wypełnieniem limitu kanoników honorowych dla obu kapituł: tarnowskiej i kieleckiej, który to limit (dla kapituły tarnowskiej oraz wydaje się, że wedle interpretacji bp. Górskiego również dla jej sukcesorki – kapituły kieleckiej) wprowadził cesarz Józef II. Nowi kanonicy poza dwoma kapłanami kieleckimi przyjętymi w 1810 r., ks. Ignacym Orańskim z Czyżowa i ks. Józefem Nowowieyskim z Cerekwi, wywodzili się spośród kapłanów dawnej diecezji tarnowskiej. Ponadto jeden z nowych kanoników posługiwał w generalnym wikariacie wieczystym dla Spisza utworzonym dekretem bp. Floriana Amada Janowskiego w 1786 r. dla dekanatu spiskiego. Dekanat ten został w 1811 r. inkorporowany do diecezji spiskiej⁵⁹. Rok 1813 jest ostatnią datą, kiedy możliwe jest ustalenie na podstawie katalogów duchowieństwa diecezji kieleckiej liczby i personaliów tzw. kanoników honorowych tarnowskich i kieleckich, gdyż spisy duchowieństwa za rok 1814 i 1815 prawdopodobnie nie zachowały się do czasów współczesnych, a katalogi diecezji kieleckiej funkcjonującej w ramach Królestwa Kongresowego godności tych w ogóle nie wspominają.

⁵⁷ *Cathalogus 1807; Consignatio cleri 1808*. Na mocy dekretów cesarza Józefa II z 8 kwietnia 1786 r. i 24 sierpnia 1787 r. przy kapitule katedralnej tarnowskiej utworzono sześć kanonii honorowych. Kanonicy honorowi nie mieli prawa głosu na posiedzeniach kapituły, jednak mogli nosić strój taki jak kanonicy gremialni oraz posiadali dodatek do uposażenia w wysokości 100 florenów reńskich rocznie. Byli wybierani wyłącznie z kleru parafialnego. Kandydatów wskazywał biskup diecezjalny, jednak nominacja była zarezerwowana dla władców Austrii. W odróżnieniu od dzisiejszych, kanonicy honorowi w XVIII i XIX w. byli instalowani w kapitule, a więc otrzymywali miejsce w stallach kanonickich. B. Kumor, *Diecezja tarnowska...*, dz. cyt., s. 387. Na ten temat: zob. też W. Gałązka, *Kapituła kolegiacka w Opatowie w latach 1562–1983*, Sandomierz 1997, s. 44–45.

⁵⁸ Spis duchowieństwa za rok 1809 nie wymienia, co prawda, Jana Krasowskiego, lecz kapłan ten znajduje się w katalogu z kolejnego roku na tym samym stanowisku co poprzednio. *Consignatio cleri 1809; Consignatio cleri 1810*.

⁵⁹ *Consignatio cleri 1810*; B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (968–1939) (C. d.)*, *Rozdział 3. Granice metropolii i diecezji w zaborze austriackim*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 20 (1970), s. 331–332.

Tab. 3. Kanonicy honorowi dawnej kapituły katedralnej tarnowskiej i ówczesnej kapituły katedralnej kieleckiej w latach 1808–1813

L.p.	Imię i nazwisko oraz funkcja sprawowana w diecezji	Lata kanonii honorowej
1	Ignacy Nałęcz Koczanowicz – protonotariusz apostolski, kanonik lubelski, proboszcz w Nowej Lubowli	1810–1813
2	Jan Kanty Krasowski – proboszcz w Wadowicach	1807–1813
3	Feliks Kuczkowski – dziekan radomyski, proboszcz w Dąbrowie	1807–1813
4	Antoni Kukliński – proboszcz w Łodygowicach	1812–1813
5	Ignacy Orański – proboszcz w Czyżowie	1810 ⁶⁰
6	Stanisław Michalski – dziekan żmigrodzki, proboszcz w Nowym Żmigrodzie	1810–1813
7	Józef Nowowieyski – dziekan radomski, proboszcz w Cerekwi	1810 ⁶¹
8	Jakub Raczkowski – dziekan wielicki, proboszcz w Niepołomicach	1807–1813
9	Jan de Mikulicz Radecki – dziekan i proboszcz w Mielcu	1810–1813
10	Andrzej Komes Stadnicki – proboszcz w Rzeszowie	1813
11	Jan Nepomucen Szulkiewicz – dziekan radomyski, proboszcz w Czerminie	1810–1813
12	Paweł Tabański – proboszcz w Bestwinie	1812
13	Mateusz Tylkowski – proboszcz w Szczepanowie	1807–1813
14	Franciszek Wciśliński – proboszcz w Lipinkach	1810–1813
15	Józef Wiktor – proboszcz w Jodłowej	1807–1809
16	Wojciech Zaborski – proboszcz w Pilźnie	1807–1813

Źródło: Opracowanie własne na podstawie katalogów duchowieństwa diecezji kieleckiej za lata 1808–1813.

Od 1811 r. na łamach spisów duchowieństwa diecezji kieleckiej nastąpiło odzielenie kanoników honorowych katedry kieleckiej, którzy realnie posługiwali na obszarze diecezji kieleckiej, od tych, którzy po skasowaniu diecezji tarnowskiej pozostali na obszarach przejętych przez diecezję krakowską i przemyską oraz w przy-

⁶⁰ Po 1810 r. został wyłączony ze wspólnego grona byłych kanoników honorowych tarnowskich i ówczesnych kieleckich i zaliczony od 1811 r. do kolegium kanoników honorowych kapituły katedralnej kieleckiej.

⁶¹ Po 1810 r. został wyłączony ze wspólnego grona byłych kanoników honorowych tarnowskich i ówczesnych kieleckich i zaliczony od 1811 r. do kolegium kanoników honorowych kapituły katedralnej kieleckiej.

padku Ignacego h. Nałęcz Koczanowicza również diecezję spiską. W 1811 r. kanoników honorowych kieleckich odnotowano 10., w 1812 ich liczba wzrosła do 12., a w 1813 r. było ich już 17. Co istotne, w 1811 oraz 1813 r. we wspomnianych katalogach duchowieństwa wzmiankowano stan instalacji kanoników honorowych, o czym wspomniano w poniższej tabeli. Ostatnie trzy lata funkcjonowania diecezji kieleckiej to dalszy wzrost liczby kieleckich kanoników honorowych, których w 1816 r. było 21., w 1817 – 23., a w 1818 już 24.

Tab. 4. Kanonicy honorowi kapituły katedralnej kieleckiej w latach 1811–1818

Lp.	Imię i nazwisko oraz funkcja sprawowana w diecezji lub poza nią	Lata kanonii honorowej
1	Klemens Bąkiewicz ⁶² – proboszcz w Sandomierzu	1811–1818 (inst. 1811)
2	Jan Kanty Bieńkowski ⁶³ – proboszcz we Wrzeszczowie, od 1818 r. proboszcz w Drugni	1812–1818
3	Piotr Bouche – profesor na Uniwersytecie Krakowskim	1813
4	Bernard Bzinkowski ⁶⁴ – proboszcz w Piekoszowie	1811–1818 (inst. 1811)
5	Jan Czarkowski – proboszcz we Wsoli	1811 – przed końcem 1816 r. (w 1811 nie instalowany, w 1813 brak danych)
6	Józef Daniecki – proboszcz w Chrobrzu	1811–1818 (inst. 1811)
7	Tomasz Drozdowski ⁶⁵ – proboszcz w Obrazowie	1816–1818
8	Józef Dutkowski – proboszcz w Bidzinach	przed końcem 1816 do 1818 r.
9	Mateusz Gorelski ⁶⁶ – proboszcz w Chełmcach	1817–1818

⁶² Na jego temat: zob. *Słownik biograficzny. Kielce...*, dz. cyt., s. 16; D. Krześniak-Firlej, *Bibliografia piśmiennictwa profesorów Seminarium Sandomierskiego (ks. Klemens Bąkiewicz, ks. Melchior Buliński, ks. Alfons Bulakowski, ks. Edward Chrzanowski)*, „Studia Sandomierskie” 18 (2011), nr 2, s. 201–203; B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 4, dz. cyt. s. 301–302.

⁶³ Na jego temat: zob. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, t. 1, dz. cyt., s. 57.

⁶⁴ Na jego temat: zob. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, t. 1, dz. cyt., s. 98–99.

⁶⁵ Na jego temat: zob. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, t. 1, dz. cyt., s. 170–171.

⁶⁶ Jest to prawdopodobnie ten sam kapłan, który w *Słowniku biograficznym kapłanów diecezji sandomierskiej* występuje pod imieniem Maciej. Zob. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, t. 1, dz. cyt., s. 244–245.

10	Stanisław Jastrzębski ⁶⁷ – wiceregens seminarium w Kielcach 1813 – przed końcem 1816 r., następnie proboszcz w Goźlicach od 1816 r.	1813–1818
11	Jan Kalatowicz – proboszcz w Zagnańsku	1817–1818
12	Franciszek Kamiński ⁶⁸ – proboszcz w Szewnie	1813–1818 (inst. 1811)
13	Antoni Kukliński – proboszcz w Świniarach	przed końcem 1816 do 1818 r.
14	Mateusz Łącki – proboszcz w Wiślicy, kanclerz w kancelarii konsystorza biskupiego w Kielcach	1811–1818 (inst. 1811)
15	Stanisław Łuniewski – proboszcz w Pełczyskach	1813–1818 (inst. 1813)
16	Tomasz Matulski – proboszcz w Oleśnicy	przed końcem 1816 do 1818 r.
17	Ignacy Joachim Maj (May) ⁶⁹ – proboszcz w Drzewicy	1818
18	Józef Hipolit Nowowieyski ⁷⁰ – proboszcz w Iłży	1812–1818 (inst. 1811)
19	Ignacy Orański ⁷¹ – proboszcz w Czyżowie	1811–1818 (inst. 1811)
20	Stanisław Piotrowski ⁷² – proboszcz w Janowcu, następnie proboszcz w Oleksowie od 1816 r.	1811–1818 (inst. 1811)
21	Michał Rudzki ⁷³ – proboszcz w Ptkanowie	1811–1818 (inst. 1811)
22	Kazimierz Stokowski ⁷⁴ – proboszcz w Sobótce	1813–1818 (inst. 1813)
23	Stanisław Straszak ⁷⁵ – proboszcz w Szydłowcu	1811–1818 (w 1811 nie instalowany, 1813 brak danych)

⁶⁷ Na jego temat: zob. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 2, H–Ł, Sandomierz 2015, s. 42–43.

⁶⁸ Na jego temat: zob. B. Stanaszek, R. Nowakowski, *Słownik biograficzny...*, t. 2, dz. cyt., s. 62–63.

⁶⁹ Na jego temat: zob. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 3, dz. cyt., s. 16.

⁷⁰ Na jego temat: zob. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 3, dz. cyt., s. 111.

⁷¹ Na jego temat: zob. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 3, dz. cyt., s. 123.

⁷² Na jego temat: zob. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 3, dz. cyt., s. 172.

⁷³ Na jego temat: zob. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 3, dz. cyt., s. 248.

⁷⁴ Na jego temat: zob. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 4, dz. cyt., s. 90–91.

⁷⁵ Na jego temat: zob. J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich...*, dz. cyt., s. 282–283; B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 4, dz. cyt., s. 94–95.

24	Franciszek Szałapski ⁷⁶ – proboszcz w Trójcy	1816–1818
25	Tomasz Świątkowski – proboszcz w Gorzkowie	1817–1818
26	Mikołaj Traczewski – proboszcz w Chęcinach	1811–1818 (inst. 1811)

Źródło: Opracowanie własne na podstawie katalogów duchowieństwa diecezji kieleckiej za lata 1811–1818.

Konsystorz biskupi w Kielcach w latach 1807–1818⁷⁷

Konsystorz biskupi w Kielcach rozpoczął swoje urzędowanie 1 października 1807r.⁷⁸ Bp Górski powołał w pierwz tzw. Konsystorz Tymczasowy Kielecki (łac. „Consistorium Interimale Kielcense”). W jego skład oprócz kanoników katedralnych (do końca 1808 r. było ich zaledwie dwóch) weszli następujący duchowni: ówczesny rektor seminarium duchownego w Kielcach ks. Józef Czekajowicz, kanonik kolegiaty kurzelowskiej, a zarazem proboszcz w Olesznie ks. Feliks Jaroński⁷⁹, dziekan i proboszcz w Chęcinach ks. Mikołaj Traczewski, proboszcz w Mokrsku ks. Józef Rogoyski, a także dziekan kielecki i proboszcz w Piekoszowie

⁷⁶ Na jego temat: zob. B. Stanaszek, R. Nowakowski, P. Tylec, *Słownik biograficzny...*, t. 4, dz. cyt., s. 111–112.

⁷⁷ Konsystorz biskupi w Kielcach w literaturze przedmiotu bywa określany jako instytucja nowego typu, łącząca w sobie kompetencje dawnych kancelarii oficjalów oraz zanikających biskupich kancelarii zadwornych z funkcjonalnością i sposobem działania kancelarii austriackiej. Zob. G. Bujak, *Diecezja kielecka...*, art. cyt., s. 27. Prawdopodobnie do jego ukształtowania przyczyniła się recepcja zwyczajów konsystorza krakowskiego, które wprost z konsystorza wiedeńskiego przeniósł do diecezji krakowskiej bp Andrzej Rawa Gawroński w 1803 r. Na ten temat: zob. B. Kumor, *Ustrój i organizacja...*, dz. cyt., s. 220–221. Kwaśniewski ponadto sygnalizuje, że 1797 r. w konsystorzu krakowskim był pierwszym, w którym zaczął obowiązywać nowy system kancelaryjny oparty na rzeczowo-chronologicznym układzie akt, z kolei badania ks. Jana Kracika precyzują, że wprowadzenie nowego systemu kancelaryjnego było procesem, który trwał przynajmniej do lat 20. XIX w. To właśnie akta konsystorza krakowskiego wytworzone w latach 1797–1807 stały się zaczątkiem archiwum konsystorza kieleckiego oraz wzorem prowadzenia registratury dla kieleckich kancelistów konsystorskich. Zob. J. Kracik, *Zasoby kurii metropolitarnej w Krakowie*, „*Analecta Cracoviensia*” 9 (1977), s. 485–487; A. Kwaśniewski, *Akta Konsystorza...*, art. cyt., s. 68.

⁷⁸ A. Kwaśniewski, *Akta Konsystorza...*, art. cyt., s. 64–66.

⁷⁹ Ks. Feliks Jaroński oprócz funkcji rady w konsystorzu kieleckim pełnił również rolę opiekuna archiwum (łac. *actuarius*). Swoje obowiązki w konsystorzu biskupim w Kielcach sprawował zaledwie przez jeden rok, ponieważ w następnych latach zamieszkał w Krakowie, gdzie był sekretarzem i kanclerzem w konsystorzu krakowskim, proboszczem w kościele Wszystkich Świętych w Krakowie oraz profesorem Uniwersytetu Krakowskiego. Zob. W. Tatarkiewicz, *Jaroński Feliks*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 10, *Horoch Mieczysław – Jarosiński Paweł*, red. K. Lepszy, Wrocław–Warszawa–Kraków 1962–1964, s. 638–639.

ks. Bernard Bzinkowski (w 1807 r. zapisany jako Bieykowski), piastujący stanowiska radcowskie⁸⁰.

W latach 1809–1810 znacznie rozszerzono skład konsystorza biskupiego w Kielcach. Wówczas instytucja ta obejmowała, podobnie jak wcześniej, prałatów i kanoników kapituły katedralnej w Kielcach, którzy należeli do konsystorza biskupiego z racji swojego urzędu. Oprócz nich do tego grona dołączono także radców powołanych z grona kanoników honorowych tarnowskich i kieleckich oraz duchownych, którzy pełnili funkcję radców już wcześniej w konsystorzu tymczasowym, do których na jeden rok (1809) dołączył ks. Klemens Bąkiewicz⁸¹.

W 1811 r. doszło do kolejnych przetasowań w strukturze konsystorza kieleckiego. W związku z istotnym wzrostem liczby kanoników honorowych tarnowskich i kieleckich oraz wyodrębnieniem się oddzielnego grona kanoników honorowych katedry kieleckiej podjęto decyzję o wyłączeniu powyższych grup kanonickich z konsystorza. W rezultacie zanikła funkcja radcy w kieleckim konsystorzu biskupim, skład zaś tej instytucji został ograniczony wyłącznie do prałatów i kanoników gremialnych kieleckiej kapituły katedralnej. Taka konfiguracja przetrwała najwyżej do ok. połowy 1816 r.⁸²

Czwarta i zarazem najważniejsza reforma struktur konsystorza kieleckiego odbyła się przed końcem 1816 r. Wówczas w katalogach duchowieństwa zaczęto używać określenia Konsystorz Generalny. Jednocześnie na jego czele pojawił się oficjał, który był zarazem wikariuszem generalnym (łac. „Officialis ac Vicarius in Spiritualibus Generalis”). Pierwszym, a jednocześnie jedynym oficjałem/wikariuszem generalnym konsystorza w Kielcach w latach 1807–1818 został ks. Aleksander Dobrzański. Sprawował on tę funkcję również po śmierci bp. Górskiego jako administrator diecezji kieleckiej aż do końca 1818 r. Od czasu tej reformy zaprzestano zaliczania innych prałatów i kanoników gremialnych do grona członków konsystorza biskupiego w Kielcach. Równocześnie zaczęto uznawać kancelarię tego urzędu za integralną, a jednocześnie wyłączną strukturę Konsystorza Generalnego.

Urzednicy konsystorscy odpowiadali za prowadzenie rejestru spraw, tworzenie dokumentacji, jej obieg oraz przechowywanie akt do czasu ich archiwizacji w archiwum konsystorskim. Niestety brak jest informacji dotyczących rozpoczęcia działalności kancelarii konsystorskiej w 1807 r. W katalogu diecezjalnym z tego okresu znajdują się jedynie informacje dotyczące struktury i personaliów kapituły katedralnej, tymczasowego konsystorza (bez wzmianki o kancelarii), lista egzaminatorów prosynodalnych oraz wykaz kanoników honorowych katedry kieleckiej⁸³.

⁸⁰ *Catalogus 1807; Consignatio cleri 1808.*

⁸¹ *Consignatio cleri 1809; Consignatio cleri 1810.*

⁸² Ze względu na brak zachowanych katalogów duchowieństwa za rok 1814 i 1815 niemożliwe jest ustalenie precyzyjnej daty, a kolejny zachowany katalog za rok 1816 podaje skład konsystorza diametralnie różny od wcześniejszych. *Consignatio cleri 1811; Consignatio cleri 1812; Consignatio cleri 1813*; por. *Consignatio cleri 1816.*

⁸³ *Catalogus 1807.*

W 1808 r. na czele kancelarii konsystorskiej powinien stać kanclerz (łac. *cancellarius*), jednak stanowisko to pozostawało nieobsadzone. W okresie od 1809 do 1818 r. funkcję kanclerza pełnił ks. Mateusz Łącki, który był również proboszczem w Wiślicy. Sekretarzem (łac. *secretarius*) tegoż urzędu w latach 1809–1818 był Wawrzyniec Storz⁸⁴, w 1808 r. pełniący funkcję pisarza (łac. *cancellariae scriba*). Kanclerza wspierali dwaj kanceliści (łac. *cancellistae*), nazywani niekiedy pomocnikami (łac. *adjunctus, adjutor*). Do tego grona należeli: w latach 1808–1809 Walenty Groblewski, w latach 1808–1809 Józef Scherschnik, w latach 1810–1811 Tomasz Świątkowski, w latach 1810–1817 ks. Stanisław Lipiński⁸⁵ i w latach 1813–1817 Jozafat Krusiński. Oprócz nich w 1818 r. na stanowisku kancelisty zatrudniony był Paweł Podgórski i Mateusz Sadkowski.

Kancelaria Konsystorza Biskupiego w Kielcach zatrudniała także posłańców (łac. *cursores*), których dane osobowe są odnotowane już w spisie z 1808 r. Antoni Bigosiński sprawował tę funkcję do 1818 r., natomiast Wawrzyniec Łęczycki i Szymon Lenczowski⁸⁶ przestali figurować w katalogach kieleckich po 1813, a przed końcem 1816 r. Z kolei w latach 1817–1818 funkcję tę spełniał Jan Ratkowski. Dodatkowo w katalogu z 1816 r. wymieniono stanowisko kustosza kancelarii konsystorskiej (łac. *custos cancellariae*), a funkcję tę pełnił Szymon Ratkowski⁸⁷.

Ostatnią grupą, która wymaga oddzielnego omówienia, wspomagającą biskupa kieleckiego w zarządzaniu diecezją, byli egzaminatorzy prosynodalni⁸⁸. Przy czym nazwa ta została użyta jedynie w katalogu duchowieństwa za rok 1807, w kolejnych zaś latach nazywano ich egzaminatorami diecezjalnymi. Nie należeli oni do

⁸⁴ Na jego temat: zob. E. Hapak, *Storz Wawrzyniec*, w: *Słownik biograficzny polskich archiwistów kościelnych*, t. 2, red. J. Marecki przy współpracy M. Ficoń, Kraków 2021, s. 177–179.

⁸⁵ W spisie duchowieństwa za rok 1816 na tym stanowisku pojawia się, co prawda, Stanisław Lisieński, jednakże wydaje się to pomyłką drukarską, gdyż w 1817 r. jest to z powrotem Stanisław Lipiński. Zob. *Consignatio cleri 1816*; Por. *Consignatio cleri 1817*.

⁸⁶ W 1808 r. pełnił on funkcję służącego w kancelarii (łac. *servus cancellariae*).

⁸⁷ Dzięki katalogom duchowieństwa istnieje również możliwość poznania danych osobowych kapelanów otoczenia biskupiego (łac. *capellanus aulae episcopalis*) w Kielcach. W dosłownym tłumaczeniu zwrot „*aulae episcopalis*” oznacza dwór biskupi, jednak reformy józeffińskie sprawiły, że trudno jest mówić nadal o dworze biskupim w pełnym tego słowa znaczeniu. W okresie od 1810 do przynajmniej 1813 r. funkcję tę pełnił ks. Stanisław Lipiński, natomiast w latach 1816–1817 obowiązki kapelana biskupiego sprawował ks. Jerzy Bogusławski. *Catalogus 1807*; *Consignatio cleri 1808*; *Consignatio cleri 1809*; *Consignatio cleri 1810*; *Consignatio cleri 1811*; *Consignatio cleri 1812*; *Consignatio cleri 1813*; *Consignatio cleri 1816*; *Consignatio cleri 1817*; *Consignatio cleri 1818*.

⁸⁸ Egzaminatorzy prosynodalni – duchowni wyznaczeni przez ordynariusza miejsca do egzaminowania kandydatów na proboszczów oraz do udziału w procesach administracyjnych. Więcej na ich temat: zob. H. Misztal, *Egzaminatorzy diecezjalni*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, dz. cyt., kol. 708–709.

konsystorza biskupiego *sensu stricto*, jednak ze względu na powierzane im zadania odgrywali istotną rolę w obsadzaniu wakujących beneficjów i urzędów kościelnych.

W pierwszym roku funkcjonowania diecezji kieleckiej było ich trzech i wszyscy wywodzili się spośród grona zarządu i profesorów seminarium kieleckiego. W kolejnych latach ich liczba wahała się od trzech do czterech kapłanów z reguły zamieszkałych w Kielcach lub nieopodal nich. Przy czym nadal często byli związani z kieleckim seminarium duchownym.

Ich liczba wzrosła w ostatnich dwóch latach funkcjonowania diecezji kieleckiej, gdyż w 1817 i 1818 r. można ich naliczyć aż sześciu. Wiązało się to z włączeniem do tego grona sędziego generalnego (łac. *judex generalis*) – ks. Aleksandra Dobrzańskiego, a także delegata biskupiego (łac. *delegati*), którym był ks. Maksymilian Popławski⁸⁹.

Tab. 5. Egzaminatorzy prosynodalni diecezji kieleckiej w latach 1807–1818

L.p.	Imię i nazwisko oraz inne funkcje sprawowane w czasie bycia egzaminatorem	Egzaminator prosynodalny w latach
1	Klemens Bąkiewicz – wikariusz katedry kieleckiej oraz jej wiceprepozyt (1808), proboszcz w Chmielniku (1808), proboszcz w kolegiacie sandomierskiej (1809–1818)	1808–1809
2	Jerzy Bogusławski – kapelan otoczenia biskupiego (przed końcem 1816 do 1818 r.)	1816
3	Bernard Bzinkowski – kanonik katedry kamienieckiej, proboszcz w Piekoszowie (1808–1813)	1808–1813
4	Józef Czekajewicz – komisarz biskupi (1807), rektor seminarium (1807–1814)	1807
5	Aleksander Dobrzański – sędzia generalny (1817–1818)	1817–1818
6	Hieronim Juszyński – proboszcz w Szydłowie (1811–1816), kanonik katedry przemyskiej ⁹⁰ (1812–1813)	1811–1816
7	Jan Kalatowicz – profesor teologii w seminarium duchownym w Kielcach (1811, 1817–1818)	1811, 1817–1818
8	Paweł Koszuciński – profesor historii Kościoła (1807) oraz teologii w seminarium duchownym w Kielcach (1807–1809), proboszcz w Tumlinie (1809–1810)	1807–1810

⁸⁹ *Catalogus 1807; Consignatio cleri 1808; Consignatio cleri 1809; Consignatio cleri 1810; Consignatio cleri 1811; Consignatio cleri 1812; Consignatio cleri 1813; Consignatio cleri 1816; Consignatio cleri 1817; Consignatio cleri 1818.*

⁹⁰ Niestety ks. Franciszek Pawłowski nie wymienia tej postaci w swym opracowaniu dotyczącym składu osobowego kapituły katedralnej obrządku łacińskiego w Przemyślu. F. Pawłowski, *Pralaci i kanonicy kapituły katedralnej obrządku łacińskiego w Przemyślu*, tłum. Z. Trojnar [i in.], red. A. Szal, S. Zych, Przemyśl 2018. Być może ks. Juszyński był jedynie kanonikiem honorowym teje kapituły lub opracowanie ks. Pawłowskiego jest niepełne.

9	Tomasz Matulski – proboszcz w Oleśnicy (1808–1816)	1808–1810, 1812–1816
10	Marcin Nowicki	1817–1818
11	Maksymilian Popławski – delegat biskupi (1817–1818)	1817–1818
12	Piotr Przyrowski – profesor teologii w seminarium duchownym w Kielcach (1811)	1811
13	Wojciech Wetulski – profesor teologii w seminarium duchownym w Kielcach (1809)	1809–1810
14	Franciszek Wieliczko – rektor seminarium (1817–1818)	1817–1818
15	Jakób Żebrowski – profesor teologii w seminarium duchownym w Kielcach (1812–1818)	1811–1818
16	Teodor Żochowski ⁹¹ – profesor hermeneutyki, prawa kanonicznego i teologii moralnej w seminarium duchownym w Kielcach (1807)	1807

Źródło: Opracowanie własne na podstawie katalogów duchowieństwa diecezji kieleckiej za lata 1807–1818.

Zakończenie

Pierwszym biskupem diecezji kieleckiej był Józef Górski. Choć w wielu źródłach spotyka się go jako Wojciecha Górskiego, szczegółowe badania archiwalne ujawniły jego pełną tożsamość. Akt chrztu datowany na 31 marca 1739 r. z parafii Maków Mazowiecki pozwala ustalić, że nosił on imiona Józef Kleofas Wojciech.

Papież Pius VII ustanowił diecezję kielecką już w 1805 r., jednak organizacja jej struktur oraz przeniesienie bp. Górskiego z Tarnowa do Kielc trwały niemal do końca 1807 r. W początkowym okresie istnienia tej diecezji współistniały dwie kapituły: kielecka kapituła kolegiacka, wymieniana w katalogu diecezji kieleckiej jeszcze w 1808 r. oraz kapituła katedralna w Kielcach, która sprawowała swoją funkcję w latach 1807–1818. Obok nich działały również kolegia kanoników honorowych dawnej kapituły tarnowskiej i ówczesnej kieleckiej oraz kanonicy honorowi kapituły katedralnej kieleckiej, którzy w 1811 r. uzyskali autonomię i pozostali obecni w diecezji kieleckiej aż do jej kasaty w 1818 r. Z kolei przed 1816 r. kanonicy honorowi tarnowscy zniknęli z diecezji kieleckiej.

Konsystorz biskupi diecezji kieleckiej z lat 1807–1818 bywa opisywany w literaturze przedmiotu jako konsystorz nowego typu. Jednak dostępne źródła pokazują, że stał się on taki w pełni dopiero w późnych latach swojego istnienia, dokładnie po 1813, a jeszcze przed końcem 1816 r. Wcześniej konsystorz ten przechodził liczne reformy. Wywodził się z tradycji dawnych kancelarii oficjałów oraz zanikających biskupich kancelarii zadwornych i na przestrzeni lat ewoluował w instytucję, która funkcjonowała na wzór nowoczesnej kancelarii austriackiej. Warto zaznaczyć, że

⁹¹ Na jego temat: zob. *Słownik biograficzny. Kielce...*, dz. cyt., s. 185–186.

przez większość swojego istnienia działał w ramach Księstwa Warszawskiego oraz Królestwa Kongresowego.

W opisywanym okresie doszło do wyraźnej marginalizacji roli kapituły katedralnej, która przynajmniej teoretycznie została wyłączona z gremium konsystorskiego, lecz w praktyce aż do Soboru Watykańskiego II odgrywała kluczową rolę w zarządzaniu diecezją jako tzw. senat biskupa. Kasata diecezji kieleckiej w 1818 r. stanowiła koniec istnienia konsystorza biskupiego w Kielcach. Jego sukcesorem stał się konsystorz generalny nowo powołanej do istnienia diecezji sandomierskiej.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Diecezjalne w Kielcach

Acta Capituli Cathedralis Tarnoviensis et Cathedralis Kielcensis restituta iterum in Collegiatam (1786–1832), sygn. Kap. K-7.

Archiwum Diecezjalne w Płocku

Akta urodzonych parafii Maków Mazowiecki z lat 1671–1808, sygn. 669.

Archiwum Diecezji Sandomierskiej

Konsystorz biskupi w Kielcach

Akta przeniesienia stolicy biskupiej z Tarnowa do Kielc, sygn. 1.

Akta bpa Józefa Wojciecha Górskiego, sygn. 28.

Źródła drukowane:

Bulla Piusa VII „Indefessum personarum” erygująca diecezję kielecką. Wstęp i przekład z objaśnieniami, tłum. i opr. T. Gacia, „Kieleckie Studia Teologiczne” 17 (2018), s. 275–291.

Catalogus Illustrissimorum & Reverendissimorum Praelatorum & Canonorum Ecclesiae Cathedralis Kielcensis, współoprawny z *Directorium officii divini pro Diaecesi Kielcensi cum Nova Constructione Calendarii Juxta Rubricas Breviarii ac Missalis Romani*. In Annum MDCCCVIII. Bissexilem & primum post Embolismalem Conscriptum. Dum in Possesionem Jurisdictionis Episcopalis intrasset Illustrissimus Reverendissimus Josephus Adalbertus de Boża Wola Gorski Nominatus & Praeconizatus Episcopus Kielcensis, Cracoviae, Typis Joannis Maii, b.r., nlb.

Consignatio cleri reperibilis in Diaecesi Kielcensi, współoprawna z *Directorium officii divini peragendi juxta ritum Breviarii & Missalis Romani pro Anno Comuni & primo post Embolismalem MDCCCIX*. In usum Dioecesis Kielcensis sub Illustrissimo ac Reverendissimo Domino D[omi]no Josepho Adalberto De Boża

Wola Gorski Dei & Apostolicae Sedis gratia Episcopo Kielcensi conscriptum, b.m.r., nlb.

Consignatio cleri saecularis ac regularis in Diaecesi Kielcensi Reperabilis, współoprawna z Directorium officii divini peragendi juxta ritum Breviarii & Missalis Romani pro Anno Embolismali & altero post Bissextilem MDCCCX. In usum Dioecesis Kielecensis autoritate et mandato Illustrissimi ac Reverendissimi Domini D[omi]ni Josephi De Boza Wola Gorski Episcopi Kielecensis conscriptum, b.m.r., nlb.

Consignatio cleri saecularis ac regularis in Diaecesi Kielcensi Reperabilis, współoprawna z Directorium officii divini peragendi juxta ritum Breviarii & Missalis Romani ac rubricas tam generales, quam particulares, et decreta S[acrae] R[ituum] C[ongregationis] in Annum tertium post Bissextilem & primum post Embolismalem MDCCCXI in usum Dioecesis Kielcensis autoritate et mandato Illustrissimi ac Reverendissimi Domini D[omi]ni Josephi Adalberti De Boza Wola Gorski Episcopi Kielcensis Senatoris Ducatus Varsaviensis Conscriptum, Cracoviae, Typis Joannis May, b.r., nlb.

Consignatio cleri saecularis ac regularis in Diaecesi Kielcensi Reperabilis, współoprawna z Directorium officii divini peragendi juxta ritum Breviarii & Missalis Romani ac rubricas tam generales, quam particulares, et decreta S[acrae] R[ituum] C[ongregationis] in Annum Bissextilem & alterum post Embolismalem MDCCCXII in usum Dioecesis Kielcensis autoritate et mandato Illustrissimi ac Reverendissimi Domini D[omi]ni Josephi Adalberti De Boza Wola Gorski Episcopi Kielcensis Senatoris Ducatus Varsaviensis Conscriptum, Cracoviae, Typis Joannis May, b.r., nlb.

Consignatio cleri saecularis ac regularis in Diaecesi Kielcensi Reperabilis, współoprawna z Directorium officii divini peragendi juxta rubricas Breviarii & Missalis Romani tam generales, quam particulares, et decreta S[acrae] R[ituum] Congregationis in Annum Communem & Embolismalem MDCCCXIII pro Dioecesi Kielcensi conscriptum Illustrissimo & Reverendissimo Domino D[omi]no Josepho Adalberto De Boza Wola Gorski Dei & Apostolicae Sedis gratia Episcopo Kielcensi Senatori Ducatus Varsaviensis Dedicatum, Cracoviae, Typis Joannis May, b.r., nlb.

Consignatio cleri saecularis ac regularis in Diaecesi Kielcensi Reperabilis, współoprawna z Directorium officii divini peragendi juxta rubricas Breviarii & Missalis Romani tam generales, quam particulares, et decreta S[acrae] R[ituum] Congregationis in Annum Communem & Embolismal[em] primum MDCCCXIV pro Dioecesi Kielcensi conscriptum Excellentis[simi] Illustriss[imi] & Reverendiss[imi] D[omi]no D[omi]no Josepho Adalberto De Boza Wola Gorski. J[osepho] A[dalberto] de B[oza] W[ola] G[órski] D[ei] G[ratia] E[piscopi] K[ielcensi] S[enatori] R[egni] Dedicatum, b.m.r., nlb.

Consignatio cleri saecularis ac regularis in Diaecesi Kielcensi Reperabilis, współoprawna z Directorium officii divini peragendi juxta rubricas Breviarii & Mis-

salis Romani tam generales, quam particulares, ac decreta S[acrae] R[ituum] Congregationis in Annum primum post Bissextilem & alterum post Embolismalem MDCCCXVII pro Dioecesi Kielcensi conscriptum Excellent[issimo] Illustris[simo] & Reverendis[simo] D[omi]no D[omi]no Josepho Adalberto De Boża Wola Gorski. J[osepho] A[dalberto] de B[oża] W[ola] G[órski] D[ei] G[ratia] E[piscopo] K[ielcensi] S[enatori] R[egni] Dedicatum, b.m.r., nlb.

Consignatio cleri saecularis ac regularis in Diaecesi Kielcensi Reperibilis, współoprawna z Directorium officii divini peragendi juxta rubricas Breviarii & Missalis Romani tam generales, quam particulares, ac decreta S[acrae] R[ituum] Congregationis in Annum post Bissextilem secundum & alterum post Embolismalem MDCCCXVIII. In usum Dioecesis Kielcensis conscriptum Exc[ellentiss]imo, Ill[ustriss]imo & Reverendissimo D[omi]no D[omi]no Josepho Adalberto De Boża Wola Gorski. J[osepho] A[dalberto] de B[oża] W[ola] G[órski] D[ei] G[ratia] E[piscopo] K[ielcensi] S[enatori] R[egni] Dedicatum, b.m.r., nlb.

Consignatio cleri saecularis ac regularis in Diaecesi Kielcensi Reperibilis, współoprawna z Directorium officii divini pro Dioecesi Kielcensi juxta rubricas Breviarii & Missalis Romani tam generales, quam particulares, ac decreta S[acrae] Rituum Congregationis ad Annum Christi MDCCCXIX. I. Post Embolismalem et 3 post Bissextilem Conscriptum. Illustrissimo ac Reverendissimo Domin[o] Domino Stephano Hołowczyc Nominato Episcopo Sandomiriensi Dedicatum, Varsaviae, b.r., nlb.

Pawłowski F., *Pralaci i kanonicy kapituły katedralnej obrządku łacińskiego w Przemyślu*, tłum. Z. Trojnar [i in.], red. A. Szal, S. Zych, Przemyśl 2018.

Opracowania:

Barańska A., *Między Warszawą, Petersburgiem i Rzymem. Kościół a państwo w dobie Królestwa Polskiego (1815–1830)*, Lublin 2008.

Boniecki A., *Herbarz polski*, cz. 1, *Wiadomości historyczno-genealogiczne o rodach szlacheckich*, t. 6, Warszawa 1903.

Bujak G., *Diecezja kielecka w latach 1805–1818*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 4 (2005), s. 23–31.

Cabański T., *Działalność duszpasterska kapituły kieleckiej (1807–1914)*, „Nasza Przyszłość” 57 (1982), s. 233–282.

Gajl T., *Herbarz polski od średniowiecza do XX wieku*, Gdańsk 2007.

Gałązka W., *Kapituła kolegiacka w Opatowie w latach 1562–1983*, Sandomierz 1997.

Grodziski S., *Habsburgowie. Dzieje dynastii*, Kraków 2013.

Hapak E., *Storz Wawrzyniec*, w: *Słownik biograficzny polskich archiwistów kościelnych*, t. 2, red. J. Marecki przy współpracy M. Ficoń, Kraków 2021, s. 177–179.

- Kracik J., *Zasoby kurii metropolitarnej w Krakowie*, „*Analecta Cracoviensia*” 9 (1977), s. 471–493.
- Krześniak-Firlej D., *Bibliografia piśmiennictwa profesorów Seminarium Sandomierskiego* (ks. Klemens Bąkiewicz, ks. Melchior Buliński, ks. Alfons Bulakowski, ks. Edward Chrzanowski), „*Studia Sandomierskie*” 18 (2011), nr 2, s. 201–214.
- Kumor B., *Diecezja tarnowska. Dzieje ustroju i organizacji 1786–1985*, Kraków 1985.
- Kumor B., *Granice archidiecezji gnieźnieńskiej w tysiącleciu (1000–1939)*, „*Prawo Kanoniczne. Kwartalnik Prawno-Historyczny*” 9 (1966), nr 3–4, s. 3–26.
- Kumor B., *Granice metropolii i diecezji polskich (968–1939)* (C. d.), *Rozdział 3. Granice metropolii i diecezji w zaborze austriackim*, „*Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*” 21 (1970), s. 309–404.
- Kumor B., *Organizacja terytorialna diecezji kieleckiej*, „*Nasza Przeszłość*” 17 (1963), s. 187–232.
- Kumor B., *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej (1772–1918)*, Kraków 1980.
- Kumor-Mielnik J., *Sieć dekanalna i parafialna (archi)diecezji lubelskiej w latach 1805–2005*, Lublin, 2011.
- Kwaśniewski A., *Akta Konsystorza Generalnego Krakowskiego, jako zaczątek akt Konsystorza Generalnego w Kielcach na podstawie zasobu Archiwum Diecezjalnego w Kielcach (1797–1807)*, „*Archiva Ecclesiastica. Biuletyn Stowarzyszenia Archiwistów Kościelnych*” 6 (2013), s. 51–76.
- Kwaśniewski A., *Rubrycele i schematyzmy diecezji kieleckiej (1808–1818)*, „*Z Dziejów Regionu i Miasta. Rocznik Oddziału Polskiego Towarzystwa Historycznego w Skarżysku-Kamiennej*” 4 (2013), s. 57–77.
- Misztal H., *Egzaminatorzy diecezjalni*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, *Docent–Ezzo*, red. R. Łukaszuk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1995, kol. 708–709.
- Niesiecki K., *Herbarz polski. Powiększony dodatkami późniejszych autorów, rękopismów, dowodów urzędowych i wydany przez Jana Nep[omucena] Bobrowicza*, t. 2, Lipsk 1839, s. 263.
- Olszewski D., *Akta konsystorza kieleckiego jako podstawa źródłowa do badań nad parafiami i duchowieństwem pierwszej połowy XIX wieku*, „*Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*” 19 (1969), s. 5–30.
- Olszewski D., *Diecezja kielecka. Zarys dziejów 1805–1987*, Kielce 1988.
- Olszewski D., *Historyczne uwarunkowania powstania diecezji kieleckiej*, „*Kieleckie Studia Teologiczne*” 4 (2005), s. 15–21.
- Pałka P., *Dystynktorium*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, *Docent–Ezzo*, red. R. Łukaszuk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1995, kol. 453–454.
- Rokoszny J., *Troski Wojciecha Górskiego biskupa kieleckiego (1805–1818) o seminarium duchowne*, Warszawa 1912 [reprint: „*Kieleckie Studia Teologiczne*” 2 (2005), s. 121–144].

- Słownik biograficzny. Kielce XVII–XVIII wiek*, opr. M. Pieniążek-Samek, Kielce 2003.
- 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.
- Tatarkiewicz W., *Jaroński Feliks*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 10, *Horoch Mieczysław – Jaroński Paweł*, red. K. Lepszy, Wrocław–Warszawa–Kraków 1962–1964, s. 638–639.
- Wiśniewski J., *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich od 1186 do 1926 r. tudzież sesje kapituły sandomierskiej od 1581 do 1866 r.*, Radom 1926.
- Wróbel T., *Górski Wojciech Jan*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, *Fabbri–Górzyński*, red. P. Hemperek [i. in.], Lublin 1989, kol. 1391.
- Wróbel T., *Zarys historii diecezji kieleckiej*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 58 (1982), z. 5, s. 204–243.
- Ziółek E.M., *Między tronem i ołtarzem. Kościół i państwo w Księstwie Warszawskim*, Lublin 2012.

Streszczenie

Trzeci Rozbiór Polski spowodował znaczne zmiany terytorialne, gdyż rozległe obszary, które dotąd były częścią Rzeczypospolitej Obojga Narodów, przeszły pod władanie państwa Habsburgów. Utworzona na wniosek władz austriackich diecezja kielecka w czasie swego krótkiego istnienia dwukrotnie zmieniała przynależność państwową. Najpierw w 1809 r. znalazła się w granicach Księstwa Warszawskiego, a po Kongresie Wiedeńskim została częścią Królestwa Kongresowego.

W niniejszym artykule przybliżono poszczególne etapy kształtowania się diecezji kieleckiej. Szczególny nacisk położono na analizę struktur oraz składu osobowego kluczowych instytucji diecezjalnych, takich jak kapituła katedralna i konsystorz biskupi w Kielcach, a także kolegia kanoników honorowych tarnowskich i kieleckich. Ponadto omówiono również skład osobowy kancelarii konsystorskiej i grona egzaminatorów prosynodalnych tejsze diecezji.

Słowa kluczowe: Józef Wojciech Górski, diecezja kielecka, diecezja tarnowska, Kajetan Ignacy Kicki, kanonicy, kapituła katedralna, Kielce, konsystorz biskupi

The Formation of the Kielce Diocese and the Functioning of its Central Structures from 1807-1818

Summary

The Third Partition of Poland caused significant territorial changes, as vast areas that had previously been part of the Polish-Lithuanian Commonwealth came under the rule of the Habsburg state. Created at the request of the Austrian authorities, the Diocese of Kielce changed its nationality twice during its short existence. First, in 1809, it became part of the Duchy of Warsaw, and after the Congress of Vienna it became part of the Congress Kingdom.

This article presents the individual stages of the formation of the Kielce diocese. Particular emphasis is placed on analyzing the structures and composition of key diocesan institutions, such as the cathedral chapter and the episcopal consistory in Kielce, as well as the colleges of honorary canons of Tarnów and Kielce. In addition, the composition of the consistory office and the group of pro-synodal examiners of this diocese are also discussed.

Keywords: Józef Wojciech Górski, diocese of Kielce, diocese of Tarnów, Kajetan Ignacy Kicki, canons, cathedral chapter, Kielce, episcopal consistory

Szkolnictwo elementarne w województwie sandomierskim (departament i gubernia radomska) na tle sytuacji na wsi w okresie zaborów

Po upadku Rzeczypospolitej kształcenie podstawowe w każdym z trzech zaborów zorganizowano inaczej, zależnie od ogólnego poziomu cywilizacyjnego, tradycji i dorobku oświatowego oraz niewątpliwie także od stanu ekonomicznego państwa. W krajach katolickich istotna zmiana wiązała się z tym, że zgodnie z duchem oświecenia to państwo przejmowało monopol w szkolnictwie. Kluczowe wydarzenie stanowiła w tym względzie kasata zakonu jezuitów w 1773 r., która wymusiła przyspieszenie procesu emancypowania się szkolnictwa, zwłaszcza średniego, spod kurateli kościelnej. Jednakże związek między parafią a szkołą elementarną przetrwał jeszcze przez kolejne dziesięciolecia.

Wraz z przejmowaniem monopolu kształceniowego przez państwo, co zapoczątkowała Komisja Edukacji Narodowej (1773–1794), dawne szkoły, istniejące od czasów średniowiecza, tworzone i działające przy parafiach, stawały się szkołami elementarnymi, ludowymi. W czasach Księstwa Warszawskiego szkołę parafialną przemianowano na szkołę początkową i tym samym rozpoczął się proces jej stopniowego przechodzenia pod wyłączną kuratelę państwa (gminy miejskiej lub wiejskiej), co w zaborze rosyjskim ostatecznie zakończyło się w latach 60. XIX w.

Po utworzeniu Królestwa Polskiego (1815) w miejsce departamentów, wprowadzonych w Księstwie Warszawskim na modłę francuską, przywrócono dawny podział kraju na województwa¹. Jednocześnie zreorganizowano strukturę diecezjalną,

¹ Zgodnie z postanowieniem z 1816 r. gen. Józefa Zajączka, namiestnika Królestwa Polskiego, w miejsce dotychczasowego departamentu radomskiego wprowadzono województwo sandomierskie z siedzibą w Radomiu. W 1837 r. polska nazwa „województwo” została zmieniona na gubernię. W 1845 r. gubernię kielecką i sandomierską połączono w jedną – radomską. Kolejną reformę administracyjną władze rosyjskie przeprowadziły w 1866 r., m.in. podzieliły gubernię radomską na dwie: radomską i kielecką. Podział ten utrzymał się bez większych zmian do wybuchu I wojny światowej. Por. J.Z. Pająk, *Historia podzia-*

tworząc w 1818 r. diecezję sandomierską, której obszar pokrywał się w znacznej mierze z terenem byłego departamentu radomskiego, a następnie województwa sandomierskiego w nowych granicach (od 1866 r. – guberni radomskiej).

Niniejszy artykuł jest próbą prześledzenia najważniejszych etapów utrudnionego funkcjonowania wiejskich szkół parafialnych na tym terenie. W okresie powojennym oprócz dość obszernych wzmianek w *Historii wychowania*² pod redakcją Łukasza Kurdybachy większą uwagę poświęcili tej tematyce m.in.: Eugenia Podgórska³, Stanisław Araszkiwicz⁴, Wiesław Caban⁵, którego ustalenia będą najczęściej przywoływane w niniejszym opracowaniu, a także Adam Winiarz⁶. Natomiast w kontekście społeczno-kulturowym rozwoju edukacji na wsi w tym okresie cenne okazały się np. publikacje Józefa Burszty⁷ i Wiesławy Korzeniowskiej⁸.

Trzeba jednak zauważyć, że niektóre opracowania powstałe przed przemianami społeczno-politycznymi lat 80.–90. XX w. nie są wolne od ideologicznych przekłamań wynikających z przyjętych założeń światopoglądowych w duchu obowiązującej w PRL wykładni dziejów, jak np. 1) oderwane od kontekstu historycznego postrzeganie relacji społecznych jako wszechobecnej walki klas; 2) lansowanie hasła, że lewicowość to zawsze postęp i niekwestionowane dobro dla ludzkości (komunistyczna nowa era); 3) ukazywanie Kościoła jako wroga wszelkich przemian społecznych. Wprawdzie zdarzały się wzmianki o jego pozytywnej roli w zachowaniu tożsamości narodowej w dobie rusyfikacji, niemniej niweczyła je często bezwzględnie negatywna ocena całościowa jego działalności w walce „o rząd chłopskich dusz”. Na szczęście są historycy, którzy prezentują bardziej obiektywnie losy szkolnictwa elementarnego na ziemi kielecko-radomskiej, dostrzegając złożoność sytuacji i unikając zbyt daleko idących uproszczeń interpretacyjnych według wspomnianej powyżej wykładni dziejów.

łów administracyjnych, w: *Mała Ojczyzna – Świętokrzyskie. Dziedzictwo kulturowe*, red. G. Okła, Kielce 2002, s. 108–109.

² Zob. *Historia wychowania*, red. Ł. Kurdybacha, t. 2, Warszawa 1967, s. 152–170, 328–333, 521–532.

³ Zob. E. Podgórska, *Edukacja w Księstwie Warszawskim i Królestwie Polskim do powstania listopadowego*, w: *Dzieje szkolnictwa i oświaty na wsi polskiej do 1918*, red. S. Michalski, t. 1, Warszawa 1982, s. 105–140.

⁴ Zob. S. Araszkiwicz, *Sytuacja szkolnictwa i oświaty w zaborze rosyjskim w latach 1831–1918. Szkolnictwo elementarne*, w: *Dzieje szkolnictwa i oświaty...*, t. 1, dz. cyt., s. 141–204.

⁵ Zob. W. Caban, *Szkolnictwo elementarne w województwie sandomierskim w okresie działania ustawy szkolnej z 1833 r.*, „Rocznik Świętokrzyski” 6 (1977), s. 83–96; W. Caban, *Szkolnictwo elementarne na ziemi kielecko-radomskiej (1809–1862)*, Kielce 1983.

⁶ Zob. A. Winiarz, *Szkolnictwo Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego (1807–1831)*, Lublin 2002.

⁷ Zob. J. Burszta, *Społeczno-kulturowe przesłanki rozwoju edukacji (w XIX i na początku XX wieku)*, w: *Dzieje szkolnictwa i oświaty...*, t. 1, dz. cyt., s. 96–105.

⁸ Zob. W. Korzeniowska, *Edukacja i wychowanie różnych warstw społecznych na ziemiach polskich – od drugiej połowy wieku XIX do roku 1918*, Kraków 2004.

Pod zaborem austriackim i w Księstwie Warszawskim

Po trzecim rozbiórce Polski tereny dawnego województwa sandomierskiego znalazły się w rękach austriackich jako część tzw. Galicji Zachodniej. Austriacy wprowadzili szkoły ludowe – jak je nazywali – według ustawy z 1805 r., która przewidywała istnienie tzw. szkół trywialnych niższego rzędu, szkół głównych i przyglównych wyżej zorganizowanych, które przygotowywały młodzież do gimnazjów. Szkoły trywialne były jednoklasowe, o dwóch oddziałach, z jednym nauczycielem. Uczono w nich czytania i pisania w języku polskim i niemieckim, rachunków i religii. Szkoły trywialne i wyżej zorganizowane utrzymywane były przez klasztory i miasta, nadzorowane zaś przez austriackich urzędników. W 1809 r. na ziemi kielecko-radomskiej było 14 takich szkół⁹.

Oprócz tego typu szkół za czasów austriackich istniały jeszcze szkoły początkowe „arbitralności obywateli zostawione, na które dotąd rządy krajowe wpływu nie miały”. Były to szkoły parafialne miejskie i wiejskie, utrzymujące się przy kościołach parafialnych z funduszy pochodzących z dawnych zapisów. W szkołach tych uczono czytania i pisania w języku polskim, rachunków, a także zasad wiary i ministrantury. Nauka odbywała się przeważnie zimą, prowadzili ją zaś na wikariatach i plebaniach wikariusze i organiści. Według Cabana takie szkoły w departamencie radomskim istniały z pewnością w Skaryszewie, Iłży, Kozienicach, Zwoleniu i Kunowie, a więc w większych i historycznie znaczniejszych parafiach. Uczęszczało do nich 155 dzieci.

Po przyłączeniu w 1809 r. ziem dawnego województwa sandomierskiego do Księstwa Warszawskiego przystąpiono do organizowania na tych terenach szkolnictwa elementarnego zgodnie z postanowieniami Izby Edukacyjnej, czyli naczelnej władzy oświatowej w Księstwie Warszawskim. Przyświecał jej nadrzędny cel, by żadne miasto, miasteczko ani wieś nie były pozbawione szkoły. Ustawa Izby Edukacyjnej z 1808 r. wprowadzała powszechność nauczania dzieci, które ukończyły ósmy rok życia, bez względu na ich pochodzenie społeczne, narodowość, wyznanie lub płeć, nie zarządzając jednak obowiązku szkolnego. Realizacja tej idei, zwłaszcza w przypadku dzieci chłopskich, w polskich warunkach społeczno-ekonomicznych i politycznych była jednak trudna do osiągnięcia.

Szkołę mieli utrzymywać wszyscy mieszkańcy, którzy tworzyli tzw. towarzystwa szkolne. By zabezpieczyć minimum funduszy na utrzymanie szkoły, ustalono, że towarzystwa szkolne będą liczyć ok. 200 gospodarzy. A zatem niejednokrotnie musiało je tworzyć po kilka wsi. O szkołę i nauczyciela miały dbać tzw. dozory szkolne (miejscowe, powiatowe i departamentowe). To na nich spoczywało rozwiązywanie wszelkich problemów ekonomicznych związanych z funkcjonowaniem

⁹ W. Caban, *Szkolnictwo elementarne na ziemi kielecko-radomskiej...*, dz. cyt., s. 7; por. E. Podgórska, *Sytuacja szkolnictwa i oświaty w zaborze austriackim. Szkolnictwo elementarne*, w: *Dzieje szkolnictwa i oświaty...*, t. 1, dz. cyt., s. 248–251; zob. R. Pelczar, *Rzymskokatolickie szkoły trywialne w Galicji w latach 1774–1875*, Lublin 2014.

szkoły, sprawowanie nadzoru nad pracą nauczyciela, a także nakłanianie rodziców, by posyłali swe dzieci do szkoły. Dozór miejscowy tworzyli: dziedzic miejscowości lub jego zastępca, proboszcz (lub inny zwierzchnik dowolnego wyznania), burmistrz w mieście i wójt na wsi oraz od dwóch do trzech obywateli¹⁰.

Z początkiem 1811 r. przystąpiono do tworzenia szkół elementarnych w departamencie radomskim. W ciągu tego roku założono 22 szkoły, jednakże ich żywot był w większości bardzo krótki. Ponadto powstały one w małych miasteczkach, a nie na wsi (np. w powiecie opoczyńskim w Opocznie, Przedborzu, Przysusze, Radoszycach, Suchedniowie i Szydłowcu).

Niepewność polityczna Księstwa Warszawskiego, trudna sytuacja materialna społeczeństwa na skutek wysokich obciążeń i kontrybucji narzuconych na włościan na rzecz utrzymania wojska (najpierw armii napoleońskiej, a później carskiej), a także opór wobec wprowadzonego obowiązku utrzymania szkoły przy i tak dużych powinnościach służebno-podatkowych oraz niewywiązywanie się towarzystw i dozorów szkolnych ze swoich obowiązków tworzenia i wspomagania szkół – to wszystko działało wyjątkowo niekorzystnie na rozwój oświaty na wsi¹¹.

W Królestwie Polskim doby autonomii

W pierwszych latach Królestwa Polskiego przystąpiono do reaktywowania szkół, które upadły w trudnych latach 1812–1814, a także do organizowania nowych. Jedynastego marca 1817 r. Komisja Rządowa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego poleciła komisjom wojewódzkim, by na swych terenach przystąpiły na nowo do zakładania szkół elementarnych. Sam proces tworzenia szkół miał przebiegać podobnie jak w czasach Księstwa Warszawskiego, tzn. należało założyć towarzystwo szkolne (od 180 do 240 tzw. dymów, tzn. domów, chat, zagród chłopskich), wyznaczyć okręgi szkolne (w województwie sandomierskim od 9 do 11 parafii) oraz powołać organizatorów szkół w poszczególnych obwodach, którymi w 90% stawali się najczęściej proboszczowie jako osoby obdarzone zaufaniem społecznym.

Prawdopodobnie proces ten nie przebiegał zbyt sprawnie, gdyż 30 stycznia 1819 r. Komisja Województwa Sandomierskiego skierowała prośbę do władz kościelnych w Kielcach i Sandomierzu, by zachęciły i ponagliły proboszczów do wywiązywania się z powierzonych im zadań. Ks. kan. Stanisław Lipiński (zm. 1844), administrujący diecezją sandomierską pod nieobecność bp. Szczepana Hołowczyca, nie wykazał jednak większego zainteresowania tą sprawą, ograniczył się jedynie do wydawania ogólnikowych apeli do proboszczów i dziekanów. Z jednej strony

¹⁰ W. Caban, *Szkolnictwo elementarne na ziemi kielecko-radomskiej...*, dz. cyt., s. 8–9.

¹¹ W. Caban, W. Urban, *Z badań nad poziomem oświaty społeczeństwa w Radomskim w pierwszej połowie XIX w.*, „Rocznik Świętokrzyski. Prace Humanistyczne” 8 (1980), s. 31–32; zob. W. Caban, *Szkolnictwo elementarne na ziemi kielecko-radomskiej...*, dz. cyt., s. 10–14; E. Podgórska, *Edukacja w Księstwie Warszawskim...*, art. cyt., s. 46–56, 100–104.

władze Królestwa Polskiego próbowały pozyskać duchownych, będących z zasady członkami dozorów szkolnych, do organizowania rządowych szkół elementarnych oraz do współdzielenia kosztów utrzymania i delegowanej odpowiedzialności oraz do promowania oświaty wśród ludu, z drugiej zaś proboszczowie mieli świadomość, że po założeniu szkoły nie będą mieli na nią wpływu pod względem wychowawczym, a nawet nie będą mogli w niej nauczać. Ponadto była to praca niewdzięczna i czasochłonna, niedająca duchownym żadnych korzyści materialnych, które jedynie mgliście obiecywano, w dodatku trudna do pogodzenia ze zbieżnym w tym czasie obowiązkiem inwentaryzacji majątków kościelnych. Nie bez znaczenia pozostawał również fakt, że głównym inspiratorem owej akcji oświatowej był skądinąd zasłużony dla „oświecenia publicznego” Stanisław Kostka Potocki, który jako wybitny działacz masonski podejmował ją w duchu ideologii wolnomularstwa i stał na stanowisku jak najszerzego podporządkowania Kościoła państwu. Potocki był bojkotowany także dlatego, że doprowadził do wydania przez cara Aleksandra I w marcu 1817 r. *Postanowienia o stopniu dozoru i opieki rządu nad duchowieństwem rzymskokatolickim i funduszami przez nich posiadanyimi*. Trzeba również pamiętać, że równoległe podejmowano kroki zmierzające do kasaty wielu zakonów i przejścia ich majątków, a przecież większość z nich od wieków prowadziła szkoły¹².

Po zdymisjonowaniu Potockiego w grudniu 1820 r. i objęciu stanowisk w Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego przez Stanisława Grabowskiego i Józefa Kalasantego Szaniawskiego zwyciężyła konserwatywno-zachowawcza i stanowa koncepcja oświaty dla ludu, co nie wróżyło istotnych zmian na lepsze. Zdaniem Adama Winiarza nawet stosowane przez Szaniawskiego określenie „szkoła parafialna” zamiast przyjętej w Księstwie Warszawskim nazwy „szkoła elementarna” nie było dziełem przypadku, lecz wynikało ze zmiany podstaw ideowych i programowych dotychczasowej szkoły elementarnej. Na tym etapie projektowane reformy oświatowe pozostawały wciąż jednak raczej w sferze projektów niż realizacji, rozbiły się bowiem o kwestię pozyskania środków finansowych na ich prowadzenie, a przede wszystkim obracały się w mentalnościowej próżni społecznej (braku zrozumienia i akceptacji) zarówno ze strony warstw oświeconych, jak i samych włościan, którzy zbyt powolnie dostrzegali dobrodziejstwo edukacji¹³.

Prowadzona akcja organizacji szkół elementarnych w latach 1817–1821 przyniosła słabe efekty. W 1816 r. było w województwie sandomierskim 15 szkół wiejskich (186 uczniów), w 1820 r. zaś jedynie cztery szkoły wiejskie (50 uczniów). W latach 1821–1830 liczba szkół wiejskich zmniejszyła się w województwie sandomierskim o 60%. Jedna szkoła wiejska przypadała na ponad 50 tys. wszystkich mieszkańców, a jeden uczeń szkoły wiejskiej przypadał na 1062 mieszkańców wsi. W 1821 r. było tu 15 wiejskich szkół elementarnych (399 uczniów). W 1828 r. licz-

¹² Por. W. Caban, *Szkolnictwo elementarne na ziemi kielecko-radomskiej...*, dz. cyt., s. 17–19; H. Karbownik, *Szkoła elementarna w Klimontowie w latach 1792–1914*, „Studia Sandomierskie” 5 (1985–1989), s. 84–85.

¹³ Por. A. Winiarz, *Szkolnictwo Księstwa Warszawskiego...*, dz. cyt., s. 114–119.

ba szkół na wsi spadła do 12 (424 uczniów), a w 1830 było już tylko sześć szkół (286 uczniów)¹⁴.

Na początku lat 20. XIX w. np. w dekanacie kunowskim funkcjonowała tylko jedna rządowa szkoła elementarna i dwie prywatne. Uczyło się w nich w sumie 140 uczniów. Niewiele lepiej sytuacja przedstawiała się w dekanacie opatowskim (dwie szkoły rządowe, dwie prywatne, 120 uczniów) oraz iłżeckim (trzy szkoły rządowe, jedna prywatna, 150 uczniów). W dekanacie bodzentyńskim szkoły tego typu istniały w połowie parafii (pięć szkół rządowych, dwie prywatne, 200 uczniów). W 1830 r. liczba elementarnych szkół rządowych i prywatnych wyraźnie zmalała. W całym dekanacie kunowskim szkół formalnie zorganizowanych już nie było. Działała jedynie jedna szkoła prywatna, w której pobierało naukę 20 uczniów. Przytoczone dane pokazują, jak katastrofalny w tym okresie był stan oświaty na wsi¹⁵.

Spadek liczby szkół elementarnych w wioskach wynikał z polityki władz oświatowych, która zmierzała do ograniczenia edukacji wśród ludu, ale nie bez znaczenia (i to zwłaszcza w województwie sandomierskim) była także odmowa wsparcia finansowego zaprojektowanych szkół ze strony dziedziców, którzy uważali, że chłop umiejący czytać i pisać będzie szukał sprawiedliwości, pisząc skargi do władz administracyjnych. Niestety brak zaangażowania i niechęć do organizowania szkół w parafiach diecezji sandomierskiej wykazywało też wielu plebanów¹⁶.

Sieć parafialnych szkół elementarnych w województwie sandomierskim należała do najrzadszych w Królestwie. Wynikało to z niższego poziomu gospodarczego i kulturalnego na tych ziemiach, mniejszej gęstości zaludnienia i dużej liczby dworów zubożałej szlachty. Szkolnictwo elementarne (parafialne) wciąż zależało od zrozumienia i dobrej woli właścicieli ziemskich i duchowieństwa. Niezainteresowani kształceniem własnych dzieci chłopcy nie domagali się odpowiedniej troski o szkołę od panów świeckich i duchownych¹⁷.

Autor opracowania na temat szkolnictwa w okresie rządów bp. Adama Prospera Burzyńskiego (1820–1830), właściwego organizatora nowo utworzonej diecezji sandomierskiej, stwierdza, że „szkoły parafialne nie podlegały dozorowi szkolnemu, utrzymywane były przeważnie przez miejscowych duchownych. Szkoła mieściła się zazwyczaj na plebanii, w domu wikariusza lub organisty, względnie w innych zabudowaniach plebańskich. Niektóre szkoły parafialne (17 w interesującym nas okresie) z biegiem czasu stawały się szkołami rządowymi. W większości szkół prywatnych dzieci uczyły się tylko w porze zimowej oraz w czasie wolnym od pilnych prac

¹⁴ Por. W. Caban, *Szkolnictwo elementarne na ziemi kielecko-radomskiej...*, dz. cyt., s. 50–52; A. Winiarz, *Szkolnictwo Księstwa Warszawskiego...*, dz. cyt., s. 116, 129.

¹⁵ Por. P. Włoczyk, *Szkoły i szpitale w diecezji sandomierskiej w okresie rządów bpa Adama P. Burzyńskiego (1820–1830)*, „*Nasza Przeszłość*” 85 (1996), s. 214–215, 240, 242.

¹⁶ W. Caban, W. Urban, *Z badań nad poziomem oświaty...*, art. cyt., s. 33; W. Caban, *Szkolnictwo elementarne na ziemi kielecko-radomskiej...*, dz. cyt., s. 13–26, 36.

¹⁷ Por. A. Winiarz, *Szkolnictwo Księstwa Warszawskiego...*, dz. cyt., s. 118; P. Włoczyk, *Szkoły i szpitale...*, art. cyt., s. 210–211.

polowych i pilnowania bydła. Średnia uczniów przypadająca w 1820 r. na jedną szkołę parafialną w diecezji sandomierskiej wynosiła ok. 14 osób. Poziom nauczania był zróżnicowany i zależał przede wszystkim od poziomu przygotowania pedagoga. Uczyli przeważnie organści (w 20 szkołach), proboszczowie lub wikariusze (w 8 szkołach), ale też uczył dziad szpitalny względnie zakrystianin (w 8 szkołach). Trudno stwierdzić, w ilu szkołach prywatnych i w jakim zakresie realizowano program nauczania przewidziany przez centralne władze oświatowe”¹⁸.

Szczególnie ciężką próbą dla szkolnictwa elementarnego na wsi był okres powstania listopadowego (1830–1831). Niepewność polityczna oraz trudna sytuacja ekonomiczna nie stwarzały warunków do prowadzenia nauki w szkołach. Jeżeli wiele szkół na ziemi kielecko-radomskiej przetrwało ten czas, a w wielu po krótkich przerwach podejmowano naukę, to – jak podkreśla W. Caban – była to zasługa naczelnych i powiatowych władz oświatowych, które dokładały wszelkich starań, by nie dopuścić do rozwiązywania towarzystw szkolnych, co w praktyce oznaczało upadek istniejącej tu szkoły. Zdarzało się bowiem, że sami mieszkańcy wielu miast i wsi, wciąż nie rozumiejąc potrzeby oświaty, próbowali różnych sposobów, by doprowadzić do zamknięcia szkoły i tym samym uwolnić się od płacenia składki szkolnej. Przykładowo mieszkańcy Pilicy chcieli nauczyciela wysłać do wojska, w Bodzentynie domagali się zwolnienia nauczyciela, który rzekomo nie wywiązywał się z obowiązków, a w Wąchocku dokonali nawet napadu na szkołę i zniszczyli w niej sprzęt. To, że w wielu szkołach nie przerwano nauki, było zasługą samych nauczycieli, którzy godzili się na zmniejszenie pensji wraz z obniżeniem składki szkolnej, a gdy budynki szkolne przeznaczono na lazarety (np. w Opocznie i Szydłowcu), prowadzili naukę w swoim domu, nie pobierając za to zapłaty. Najtrudniejszy okres dla szkolnictwa elementarnego stanowiły ostatnie trzy miesiące 1831 oraz początek 1832 r. Wydział Spraw Duchownych i Oświecenia Publicznego oraz władze wojewódzkie z oczywistych względów (upadek powstania) nie interesowały się losami szkół elementarnych. Dlatego w wielu miejscowościach, w których szkoły chciano zlikwidować, zrobiono to teraz. Mieszkańcy wielu miast i wsi wypędzali nauczycieli i odmawiali płacenia składek. W listopadzie 1931 r. postąpili tak m.in. wspomniani mieszkańcy Wąchocka i Bodzentyna. Z obliczeń wynika, że w połowie 1832 r. w województwie sandomierskim czynnych było w sumie jedynie 14 szkół elementarnych¹⁹.

Jak zauważa Caban: „trudno się dziwić chłopom, że z niechęcią patrzyli na zakładanie szkół, bowiem wiązało się to z ponoszeniem przez nich dodatkowych wydatków. Należy zaznaczyć, że chłopci i bez składki szkolnej obciążeni byli licznymi ciężarami. I tak wszystkie ciężary wojenne ponoszone przez Księstwo Warszawskie, a spadające przede wszystkim na ludność włościańską, zostały zachowane w okresie Królestwa Kongresowego. Szczególnie uciążliwym był podatek liwerunkowy. Po-

¹⁸ P. Włoczyk, *Szkoły i szpitale...*, art. cyt., s. 214–215.

¹⁹ Por. W. Caban, *Szkolnictwo elementarne na ziemi kielecko-radomskiej...*, dz. cyt., s. 52–55.

nadto dochodził podatek szarwarkowy i podymne. Rząd Królestwa w celu utrzymania autonomii bardzo skrupulatnie ściągał wszelkie należności od chłopów. Przykładowo, w latach dwudziestych wpływało do skarbu rocznie od chłopów z liwerunku, podymnego i opłaty szarwarkowej około 10 mln złp. Ziemiaństwo natomiast w tym samym okresie tytułem «ofiary» i liwerunku płaciło 7 mln złp. Ponadto na chłopą spadało wiele podatków pośrednich. Najbardziej dającym się we znaki był ciężar monopolu solnego, który poważnie ratował skarb państwa. Jak podaje Maksymilian Meloch: w czasach Królestwa „chłop średnio uposażony, aby sprostać wszystkim wymaganiom skarbu, gminy i szkoły, zmuszony był spieniężyć $\frac{2}{3}$ swych plonów”²⁰.

Jednakże ubóstwo włościan nie było jedynym powodem, dla którego nie chcieli oni przystępować do towarzystw szkolnych i po zorganizowaniu szkół posyłać do nich swoich dzieci. Niechęć ta wynikała z powszechnego przekonania, że nauka nie jest dziecku „do życia” potrzebna, a szkoła odciąża je od prac gospodarskich, zwłaszcza pilnowania bydła na pastwiskach (choć nauka szkolna trwała tylko od listopada do marca). W latach 20. XIX w. tylko nieliczni włościanie rozumieli znaczenie nauki szkolnej i sami wychodzili z inicjatywą założenia szkoły w swojej miejscowości (np. mieszkańcy Radzic k. Opoczna, Mniszka, a także Jedlni w ekonomii kozienickiej). Do tego grona należeli również chłopci zarobkujący w górniczych dobrach rządowych (Wzdół Rządowy w ekonomii bodzentyńskiej), u których rosło przekonanie, że nabyta umiejętność czytania i pisania umożliwi im poznawanie przepisów rządowych, kontrolę podpisywanych dokumentów i tym samym pomoże im bronić się przed wyzyskiem urzędników i dzierżawców. Stopniowo dojrzewała też świadomość, że szkoła jest najlepszą i często jedyną drogą do awansu społecznego²¹.

W okresie międzypowstaniowym

Po powstaniu listopadowym carat przeprowadził w Królestwie Polskim reformę oświaty. Wydana w 1833 r. ustawa zezwalała na tworzenie szkół elementarnych, lecz zawarta w niej niejasność w kwestii obowiązkowości bądź dobrowolności uiszczania składek szkolnych powodowała już na początku pewne zamieszanie. Zalecano jedynie starania o utrzymanie już istniejących szkół wiejskich, „które o to prosić będą i przedstawią potrzebne środki”. Nie oznaczało to jednak, że intencją władz było szerzenie oświaty wśród ludu. Program nauczania sprowadzał się do przekazywania „początkowych mniej więcej potrzebnych wiadomości”. Nad szkołą bezpośredni nadzór miał sprawować opiekun, którym z reguły był proboszcz. Dodatkowo kuratelę nad szkołami powierzono inspektorom szkół obwodowych i dyrektorom gimnazjów wojewódzkich. W województwie sandomierskim obowiązkiem nadzoru nad szkołami w obwodzie radomskim i opoczyńskim obarczyono dyrektora gimnazjum w Radomiu, w obwodzie opatowskim inspektora szkoły obwodowej w Wąchocku,

²⁰ M. Meloch, *Sprawa włościańska w powstaniu listopadowym*, Warszawa 1939, s. 23, za: W. Caban, *Szkolnictwo elementarne na ziemi kielecko-radomskiej...*, dz. cyt., s. 23–24.

²¹ Por. W. Caban, *Szkolnictwo elementarne na ziemi kielecko-radomskiej...*, dz. cyt., s. 24–29.

a w obwodzie sandomierskim inspektora szkoły obwodowej w Sandomierzu. Tak ustalona hierarchia miała dawać gwarancję, że szkoły elementarne nie będą stwarzać żadnego niebezpieczeństwa dla istniejącego porządku społeczno-politycznego. W wielu miejscowościach Królestwa Polskiego, w tym na ziemi kielecko-radomskiej, na opiekunów szkół powoływano proboszczów, którzy w czasie powstania listopadowego mogli wykazywać zaangażowanie w owym zrywie patriotycznym, dlatego w październiku 1834 r. Rada Wychowania Publicznego zobowiązała komisje wojewódzkie, aby kandydat na opiekuna szkoły okazywał wystawioną przez naczelnika wojennego opinię o postawie politycznej²².

W czasie obowiązywania ustawy szkolnej z 1833 r. na ziemi kielecko-radomskiej założono nowe szkoły tylko w dobrach rządowych Staropolskiego Okręgu Przemysłowego, przy czym należy dodać, że inicjatywa w tym zakresie wychodziła od samych włościan, którzy podejmowali prace w zakładach górniczo-hutniczych i – jak już wspomniano – mieli coraz większą świadomość, że zdobycie podstawowych umiejętności szkolnych (czytania i pisania) służy ich interesom. Jak relacjonuje Caban: „w marcu 1835 r. włościanie wsi Parszowa, Mostek i Majkowa z ekonomii suchedniowskiej, którzy podejmowali dodatkową pracę przy piecach hutniczych znajdujących się w tych wsiach, zwrócili się z prośbą do inspektora szkoły obwodowej w Wąchocku, by w Parszowie jako miejscu dogodnie położonym dla pozostałych wsi założyć szkołę. [...] Do 1835 r. mieszkańcy Parszowa należeli do towarzystwa szkolnego w Suchedniowie i na rzecz tej szkoły potrącano im z zarobków składkę w wysokości $\frac{1}{4}$ kopiejki od 15 zapracowanych. Ze względu jednak na dość dużą odległość dzieci włościan parszowskich nie mogły uczęszczać do tej szkoły. Z podobną inicjatywą wystąpili w 1835 r. mieszkańcy Bzina i Starachowic, także z ekonomii suchedniowskiej. Władze nie spieszyły się jednak z wyznaczeniem organizatora. Dopiero na początku 1837 r. komisarz obwodu opoczyńskiego powołał na organizatora szkół elementarnych do ww. miejscowości wójta gminy samsonowskiej Wincentego Sulimierskiego. W tymże roku W. Sulimierski dokonał organizacji szkół w Parszowie, Bzinie i Starachowicach. Fundusz tych szkół pochodził z opodatkowania się włościan pracujących przy piecach hutniczych, w wysokości $\frac{1}{4}$ kopiejki od 15 zapracowanych. Dodatkowo włościanie zadeklarowali ordynarię w zbożu. Mieszkańcy Parszowa poza składką i ordynarią zobowiązali się wykarczować 6 morgów gruntu, który miano przekazać nauczycielowi w użytkowanie. Lokale dla tych szkół zapewnił inspektor zakładów górniczych”²³.

W 1839 r. zniesiono odrębność szkolnictwa Królestwa Polskiego i utworzono Okręg Naukowy Warszawski, tym samym przestała obowiązywać ustawa szkolna z 1833 r. Liczba szkół elementarnych wyznania katolickiego w guberni sandomierskiej wynosiła 56, w tym 11 na wsi, uczęszczało zaś do nich 3124 uczniów. Po porównaniu tych danych z liczbą szkół elementarnych, które istniały przed wybu-

²² Por. W. Caban, *Szkolnictwo elementarne na ziemi kielecko-radomskiej...*, dz. cyt., s. 56–58.

²³ W. Caban, *Szkolnictwo elementarne na ziemi kielecko-radomskiej...*, dz. cyt., s. 64.

chem powstania listopadowego, okazywało się, że liczba ta w guberni sandomierskiej powiększyła się tylko w niewielkim stopniu. W stosunku do 1830 r. przybyło tu siedem szkół w miastach i pięć (sześć) na wsi. Jednocześnie nastąpił wzrost liczby uczniów o 29,4%. Przeciętnie do jednej szkoły w guberni sandomierskiej uczęszczało 60 uczniów. Wzrost ten świadczy niewątpliwie o coraz szerszym zrozumieniu przez ludność potrzeby istnienia szkoły. Mimo to – jak zauważa Caban – ogólny stan oświaty elementarnej na ziemi kielecko-radomskiej przedstawiał się fatalnie i odbiegał od ogólnej sytuacji w Królestwie Polskim. Jedna szkoła w guberni sandomierskiej przypadała na 6687 mieszkańców wyznania katolickiego, podczas gdy w całym Królestwie Polskim było to 4739 mieszkańców.

W 1840 r. wydano nową ustawę szkolną, w której zalecano utrzymanie szkół „w tych miejscach, w których się znajdują”, a nowe można było zakładać jedynie po zapewnieniu im niezbędnych środków utrzymania. Od tej pory oficjalnie wprowadzono też do szkół elementarnych nauczanie języka rosyjskiego. Chociaż po wejściu w życie wspomnianej ustawy władze wydawały zezwolenie na otwieranie szkół w tych miejscowościach, w których upadły one przed wielu laty, to jednak nie wydawały zezwoleń na otwarcie szkoły w miejscowości, w której nie istniała ona w przeszłości²⁴.

Pod koniec lat 40. XIX w. władze carskie zaczęły się niepokoić zbyt dużą według nich liczbą szkół elementarnych w Królestwie Polskim. W grudniu 1851 r. wydano więc rozporządzenie (reskrypt kuratora Muchanowa), które zabraniało przymuszania ludności do posyłania dzieci na naukę pisania i czytania. Zarządzenie to – jak pisał wyższy urzędnik Ministerstwa Oświaty w Petersburgu – „wywołane było obawą, że zbyt szerokie rozpowszechnienie oświaty wśród ludu polskiego może wywołać w przyszłości kłopoty dla rządu rosyjskiego”. Od tej pory naczelné władze szkolne zaczęły działać w tym kierunku, by systematycznie zmniejszać liczbę szkół elementarnych.

Baza lokalowa istniejących szkół przedstawiała się fatalnie, gdyż większość z nich prowadziła naukę w warunkach zupełnie do tego nieprzystosowanych, co niewątpliwie przekładało się na efekty kształcenia. Te z kolei – jak wspomniano – zależały od przygotowania nauczyciela, ale także od tego, jaki był generalnie stosunek chłopskich rodziców dzieci do korzystania przez nie z nauki szkolnej. Niektórzy wciąż nie rozumieli takiej konieczności. Według innych dzieci były potrzebne w gospodarstwie, zwłaszcza w okresie wiosennych i jesiennych prac polowych, natomiast zimą musiały pozostawać w domu, gdyż nie miały odpowiedniego ubrania i butów, by udać się do szkoły²⁵.

Uzasadnioną nadzieję na poprawę stanu szkolnictwa, w tym również na podniesienie oświaty na wsi, niesła reforma przygotowana przez margrabiego Aleksandra

²⁴ Por. W. Caban, *Szkolnictwo elementarne na ziemi kielecko-radomskiej...*, dz. cyt., s. 66–68.

²⁵ Por. W. Caban, W. Urban, *Z badań nad poziomem oświaty...*, art. cyt., s. 32–36; zob. W. Korzeniowska, *Edukacja i wychowanie...*, dz. cyt., s. 49–54.

Wielopolskiego (1803–1877). Dwudziestego maja 1862 r. car zatwierdził przygotowaną przez niego *Ustawę o wychowaniu publicznym w Królestwie Polskim*. Na poziomie szkolnictwa elementarnego ustawa ta zakładała rozbudowę szkół jedno- i dwuklasowych, które miały być finansowane ze środków publicznych i poddane opiece społecznych dozorów szkolnych. Program szkół jednoklasowych obejmował: religię, naukę czytania i pisania po polsku oraz cztery działania matematyczne. Szkoły dwuklasowe miały zachować profil rolniczy lub techniczny i dlatego w ich programie znalazły się wiadomości z tego zakresu. Oprócz szkół rządowych ustawa dopuszczała tworzenie prywatnych „szkółek początkowych”, których organizatorami mogli być duchowni, właściciele dóbr lub urzędy małych miast. Program szkółek początkowych był taki sam jak w szkołach rządowych. Przewidywano także tworzenie tzw. klas przygotowawczych, które miały być pomostem między szkołą elementarną a szkołami średnimi powiatowymi i gubernialnymi, co zapowiadało drożność w całym systemie oświaty. Ustawa szkolna nie przewidywała obowiązku szkolnego²⁶.

W okresie między powstaniem styczniowym a I wojną światową

Po upadku powstania styczniowego władze carskie przystąpiły do ostatecznej likwidacji wszelkiej odrębności ustrojowo-administracyjnej Królestwa Polskiego, nazywanego odtąd Krajem Nadwiślańskim, w tym także w sferze szkolnictwa i oświaty. Szczegółowy program tego procesu, przygotowany przez Mikołaja Milutina, zakładał m.in. jak najszybsze zniesienie reformy szkolnej Wielopolskiego z 1862 r. Pierwszym krokiem w tym zakresie było oczyszczanie administracji szkolnej z „elementów polskich”. Jedenastego września 1864 r. car Aleksander II wydał dwa „ukazy najwyższe”: pierwszy o szkołach początkowych i drugi o organizacji dyrekcji naukowych w Królestwie Polskim²⁷.

Szkoły elementarne na wsi otrzymały nazwę szkół początkowych i dzieliły się na gminne – urządzone dla jednej lub kilku gmin, oraz wioskowe – urządzone dla jednej wioski. W ukazie nie mówiło się już, że każda gmina powinna mieć w przeszłości przynajmniej jedną szkołę gminą. Bez zmian pozostawał przepis o funduszach na utrzymanie szkół. Miały one pochodzić z obowiązkowej składki mieszkańców, zapisów oraz dotacji ze skarbu państwa. Za podstawę obowiązującej składki szkolnej proponowano przyjąć liczbę dymów. Według tego kryterium w szkołach wiejskich obejmujących 190 dymów budżet szkolny miał wynosić 260 rubli, pensja nauczyciela – 200 rubli, przy 160 dymach – odpowiednio: 200 i 120 rubli, przy 140 dymach – 150 i 90 rubli. Nauczyciel miał prawo do płacy i mieszkania z opałem, ponadto – jeżeli pozwalały na to warunki i możliwości gminy (wioski) – do ogródka i działki. W rzeczywistości uposażenie nauczycieli szkół początkowych w latach 1870–1880 wahało się w granicach 6–7 rubli miesięcznie i należało do najniższych

²⁶ Por. R. Wroczyński, *Dzieje oświaty polskiej 1795–1945*, Warszawa 1996, s. 113–114.

²⁷ Por. S. Araszkiwicz, *Sytuacja szkolnictwa i oświaty...*, art. cyt., s. 159–161.

w grupie funkcjonariuszy państwowych. Wyższe wynagrodzenie przewidywano w przypadku nauczycieli będących rodowitymi Rosjanami, co miało stanowić zachętę do pracy w tym zawodzie²⁸.

Według ustaleń Barbary Gierszewskiej roczne wynagrodzenie nauczycielek szkół elementarnych w guberni radomskiej wynosiło w latach 1864–1870 średnio 97 rubli. W latach 80. i 90. XIX w. wzrosło do 167, w okresie lat 1900–1910 podwyższono je do 389 rubli, a w latach 1910–1915 osiągnęło 467 rubli. W większości akt nauczycielek, sporządzonych przez Radomską Dyрекcję Szkolną w tym ostatnim okresie, figurują jednakowe sumy uposażeń: 360, 450 lub 600 rubli, co w latach wcześniejszych było rzadkością²⁹.

Szkoły poddano pod bezpośredni zarząd gmin (wójtów i rad gminnych składających się z ławników lub we wsiach – rad wioskowych i sołtysów pod kierunkiem wójta). Nadzór nad wszystkimi szkołami początkowymi w gminach wiejskich przeszedł z zarządu Oświecenia Publicznego na naczelników dyrekcji naukowych, których było 10 (w tym kielecka i radomska). Tym samym szkoła elementarna stawała się odtąd w pełni instytucją państwową, niepowiązaną już w żaden sposób organizacyjnie z podmiotami kościelnymi (strukturą parafii bądź osobą proboszcza), tak jak było jeszcze w pierwszej połowie XIX w.³⁰

Szkoły początkowe zachowały dawny podział na jedno- i dwuklasowe. Program nauczania w szkole jednoklasowej był zbliżony do programu określonego w ustawie Wielopolskiego i obejmował w wymiarze tygodniowym następujące przedmioty:

Tab. 1. Program nauczania w szkole jednoklasowej w II poł. XIX w.

Religia	6 godz.
Język rosyjski	8 godz.
Język ojczysty	3 godz.
Rachunki	5 godz.
Śpiew	3 godz.
Kaligrafia	2 godz.
Nauka przedmiotów praktycznych	6 godz.
Razem	33 godz.

Naczelną ideą, która przyświecała organizatorom szkolnictwa w zaborze rosyjskim po powstaniu styczniowym, była bezwzględna rusyfikacja społeczeństwa polskiego, nie oszczędzano przy tym także warstwy włościańskiej. Jej realizatorami

²⁸ Por. S. Araszkiwicz, *Sytuacja szkolnictwa i oświaty...*, art. cyt., s. 163, 168.

²⁹ B.L. Gierszewska, *Życiowa konieczność czy wybór? Kilka słów o nauczycielkach szkół elementarnych guberni radomskiej w okresie powojniowym*, w: *Ad Personam. Prace ofiarowane Profesorowi Adamowi Massalskiemu w 75. rocznicę urodzin*, red. C. Jastrzębski, Kielce 2019, s. 167–168.

³⁰ Por. S. Araszkiwicz, *Sytuacja szkolnictwa i oświaty...*, art. cyt., s. 163, 165, 168, 171.

stali się: wspomniany już Mikołaj Milutin – sekretarz stanu ds. Królestwa, Teodor Witte – pierwszy kurator Okręgu Naukowego Warszawskiego, a także jego następca w latach 1879–1897 – Aleksander Apuchtin, który za swoje najważniejsze zadanie uznał wytepienie w Kraju Nadwiślańskim kultury polskiej. W ocenie Araszkiwicza Apuchtin nie podzielał poglądów swojego poprzednika, „jakoby efekty rusyfikacji zależały od rozbudowanej sieci rządowych szkół początkowych i nauczycieli uczących wyłącznie w języku rosyjskim”, lecz uważał, że „polską kulturę należy tępić najskuteczniej przez stwarzanie warunków, które poszerzą i pogłębią ciemność, analfabetyzm i zacofanie wszystkich Polaków, w szczególności mas ludowych. W odróżnieniu więc od Wittego nie był zwolennikiem rozbudowy sieci rządowych szkół początkowych. Przeciwnie, był rzecznikiem jeżeli nie likwidacji, to przynajmniej hamowania ich rozwoju”³¹.

Chociaż nauczanie w szkołach początkowych według ukazu z 1864 r. miało się odbywać w języku narodowym mieszkańców, to od 1873 r. językiem nauczania stał się rosyjski. Nad nauczycielami szkół ludowych roztoczono ścisły nadzór policyjny, uzależniając ich także finansowo od rosyjskich władz oświatowych (fundusz nagród za lojalność i gorliwość rusyfikacyjną). Przytoczone powyżej poglądy Apuchtina na kwestię szkolną rosyjska Rada Państwa przyjęła za obowiązujące w 1885 r. Od końca lat 60. XIX w. popularność szkół początkowych i frekwencja dzieci zaczęła słabnąć. Ponadto ilościowy rozwój szkół nie nadążał za przyrostem ludności. Efektem tego był masowy analfabetyzm wśród ludności wiejskiej, który w 1886 r. wynosił aż 83%³². Przeprowadzony w 1897 r. powszechny spis ludności wykazał, że na 9 402 253 mieszkańców tylko 2 868 520 umiało czytać i pisać³³.

Poziom przygotowania nauczycieli szkół elementarnych w seminariach nauczycielskich, które celowo zakładano w małych miejscowościach, był bardzo niski. Jeszcze w okresie międzypowstaniowym, wzorując się na rozwiązaniach stosowanych w Rosji, zachowano stanowy charakter szkolnictwa i ścisłe kontrolowanie oświaty. Uznano za rzecz właściwą „dostosowanie poziomu nauczania do statusu społecznego uczniów, co w praktyce oznaczało ograniczenie przekazywanej wiedzy, szczególnie w odniesieniu do szkół przeznaczonych dla warstw niższych. Zbytne rozbudowanie wiadomości przekazywanych w szkole uważano za niepotrzebne i nawet szkodliwe”³⁴.

Po wybuchu I wojny światowej szkoły początkowe podporządkowano władzom wojskowych stref okupacyjnych: austrowęgierskiej i niemieckiej. Budynki szkolne, jeśli ich stan na to pozwalał, przede wszystkim w miastach i miasteczkach zostały przejęte na lazarety. Z oczywistych względów toczące się działania zbrojne nie sprzyjały prowadzeniu jakiegokolwiek edukacji. Władze państw centralnych

³¹ S. Araszkiwicz, *Sytuacja szkolnictwa i oświaty...*, art. cyt., s. 170.

³² Por. R. Wroczyński, *Dzieje oświaty polskiej...*, dz. cyt., s. 121–122.

³³ S. Araszkiwicz, *Sytuacja szkolnictwa i oświaty...*, art. cyt., s. 173.

³⁴ D. Szewczuk, *Seminaria nauczycielskie w Królestwie Polskim (1866–1915)*, Lublin 2015, s. 39.

próbowały wykorzystywać sprawy szkolne dla pozyskania polskiej opinii publicznej, niejako reglamentując w poszczególnych okresach wojny (w zależności od sytuacji na froncie) szerszą bądź węższą autonomię tych placówek (możliwość funkcjonowania, program, kierownictwo), w związku z czym Araszkiewicz napisał, że „szyld rosyjski w szkolnictwie zastąpiony został niemieckim”³⁵.

Innego zdania jest Marek Przeniosło, który uważa, że „stosunek okupantów do rozwoju szkolnictwa ogólnie uznać można za przychylny. Wprawdzie w zależności od regionu, postawa władz lokalnych mogła nieraz być w tej kwestii niejednolita, jednak nawet przed zmianami, które były efektem aktu 5 listopada 1916 r., widać na tym polu wyraźny postęp w porównaniu ze stosunkiem, jaki do oświaty miał w okresie przedwojennym zaborca rosyjski. Dość trudno ocenić politykę prowadzoną wobec szkolnictwa przez każdego z okupantów, ale większe możliwości i swobody na tym polu istniały w okupacji austriackiej. Władze austriackie były też bardziej pozytywnie nastawione do rozwoju szkół, zezwalając lokalnym społecznościom na przynajmniej częściowe decydowanie o tych kwestiach już w początkowym okresie po ustanowieniu okupacji. Wśród odpowiedzialnych za sprawy szkolne urzędników komend powiatowych przeważali Polacy z Galicji. Niektórzy z nich dość dobrze rozumieli potrzeby polskiego szkolnictwa w Królestwie. Pod tym względem polityka okupanta niemieckiego była mniej korzystna”³⁶.

Wobec rysującej się perspektywy odrodzenia państwa polskiego coraz wyraźniej zaczęły krystalizować się rozmaite koncepcje oświaty elementarnej prezentowane przez pedagogów i działaczy oświatowych, a także środowiska nauczycielskie odwołujące się do poszczególnych ugrupowań politycznych: radykalno-lewicowych bądź zachowawczo-narodowych³⁷. W jakimś sensie syntezą tych dążeń były uchwały tzw. Sejmu Nauczycielskiego, który odbył się w Warszawie w dniach 14–17 kwietnia 1919 r. Nie miały one jednak mocy prawnej, mogły

³⁵ S. Araszkiewicz, *Sytuacja szkolnictwa i oświaty...*, art. cyt., s. 190. Trudno jednak zrozumieć, dlaczego ten sam autor kilka stron dalej konkluduje: „dopiero po oddaniu zarządu [szkół] w ręce polskie, co nastąpiło przede wszystkim pod wpływem Wielkiej Socjalistycznej Rewolucji Październikowej, nastąpił stopniowy proces repolonizacji szkolnictwa i jego rozbudowy” (s. 202). Jakby nie wiedział, co armia bolszewicka – ramię zbrojne wspomnianej rewolucji, stojąca w sierpniu 1920 r. na przedpolach Warszawy, zamierzała zrobić z polską państwowością i kulturą, albo jakby nie dostrzegał podejmowanych działań sowietyzacji (organizacyjnej, ideologicznej, ściśle naukowej) polskiego systemu szkolnego na wszystkich poziomach kształcenia po II wojnie światowej w czasach PRL.

³⁶ M. Przeniosło, *Stosunek chłopów Królestwa Polskiego wobec szkoły w latach I wojny światowej*, w: *Nauka i oświata a społeczności lokalne na ziemiach polskich w XIX i XX wieku. Prace ofiarowane Profesorowi Adamowi Massalskiemu w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. W. Caban, Kielce 2003, s. 157.

³⁷ Zob. E. Juško, *Wpływ szkolnictwa ludowego autonomicznej Galicji na kształt polskiej szkoły powszechnej w latach 1918–1922*, Lublin 2006.

stanowiąc jedynie wytyczne dla ustaw rządowych w odrodzonej Rzeczypospolitej. Dalsze etapy historii szkolnictwa elementarnego w Polsce określały kolejne wydarzenia dziejowe, które wpłynęły na zmianę sytuacji społeczno-politycznej i ekonomicznej w kraju³⁸.

Podsumowanie

W niniejszym artykule starano się przekrojowo ukazać zasady organizacyjne i funkcjonowanie szkół elementarnych na wsi od końca XVIII do początku XX w. w kontekście uwarunkowań społeczno-historycznych. Jedną z istotnych zmian było stopniowe przekształcanie dawnych szkół parafialnych, organizowanych i prowadzonych przez Kościoł, które miały charakter wybitnie konfesyjny, w rządowe szkoły elementarne (początkowe), gdzie duchownemu pozostała jedynie funkcja nauczyciela religii, której notabene jako jedyny z grona nauczycieli mógł nauczać po polsku. Świadomie pominięto szerszą prezentację tak ważnych kwestii, jak baza materialna szkół oraz przygotowanie i warunki pracy kadry nauczycielskiej.

Nawet uwzględniając ówczesne realia historyczne, trudno ocenić pozytywnie stan szkolnictwa elementarnego na terenie województwa sandomierskiego, przekształconego następnie w gubernię radomską. Szkoła na wsi była rzadkością, nosiła piętno charakteru stanowego, co sprowadzało do minimum zakres i poziom nauczania oraz blokowało dostęp do dalszej nauki.

Droga do normalności była jeszcze bardzo daleka, tym bardziej z dzisiejszego punktu widzenia, jeżeli przyjąć, że normą w dziedzinie szkolnictwa i oświaty jest sytuacja, gdy każde dziecko i młody człowiek bez względu na narodowość, pochodzenie społeczne, zamożność rodziców i przekonania światopoglądowe jest w stanie bez przeszkód realizować swoją drogę edukacyjną w szkole odpowiadającej jego aktualnym potrzebom pod względem materialno-dydaktycznym i kształceniowo-wychowawczym, szkoła zaś może w pełni realizować swoją funkcję rekonstrukcyjną (kulturową), adaptacyjną i emancypacyjną. Uczeń powinien mieć prawo do swobodnego rozwoju w klimacie wolności od jakichkolwiek kontrowersyjnych nacisków ideologicznych i z poszanowaniem tradycji narodowej.

Sytuacja zaczęła ulegać zmianie, zresztą nie bez trudności, dopiero w dwudziestoleciu międzywojennym, a faktycznie dokonała się w czasach Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, gdy wyznacznikami organizacji systemu oświaty w kraju stały się rzeczywiście: powszechność, publiczność, jednolitość, bezpłatność i dostępność szkolnictwa, niezależnie od różnic środowiskowych, a także wprowadzenie szkoły podstawowej o programie jednolitym dla miast i wsi.

³⁸ Por. R. Wroczyński, *Dzieje oświaty polskiej...*, dz. cyt., s. 247–251; zob. A. Orczyk, *Zarys historii szkolnictwa i myśli pedagogicznej*, Warszawa 2008, s. 185–206, 208–209, 291–316.

Bibliografia

Opracowania:

- Araszkiewicz S., *Sytuacja szkolnictwa i oświaty w zaborze rosyjskim w latach 1831–1918. Szkolnictwo elementarne*, w: *Dzieje szkolnictwa i oświaty na wsi polskiej do 1918*, red. S. Michalski, t. 1, Warszawa 1982, s. 141–204.
- Burszta J., *Społeczno-kulturowe przesłanki rozwoju edukacji (w XIX i na początku XX wieku)*, w: *Dzieje szkolnictwa i oświaty na wsi polskiej do 1918*, red. S. Michalski, t. 1, Warszawa 1982, s. 96–105.
- Caban W., *Szkolnictwo elementarne na ziemi kielecko-radomskiej (1809–1862)*, Kielce 1983.
- Caban W., *Szkolnictwo elementarne w województwie sandomierskim w okresie działania ustawy szkolnej z 1833 r.*, „Rocznik Świętokrzyski” 6 (1977), s. 83–96.
- Caban W., Urban W., *Z badań nad poziomem oświaty społeczeństwa w Radomskim w pierwszej połowie XIX w.*, „Rocznik Świętokrzyski. Prace Humanistyczne” 8 (1980), s. 31–49.
- Dzieje szkolnictwa i oświaty na wsi polskiej do 1918*, red. S. Michalski, t. 1, Warszawa 1982.
- Gierszewska B.L., *Życiowa konieczność czy wybór? Kilka słów o nauczycielkach szkół elementarnych guberni radomskiej w okresie powojennym*, w: *Ad Personam. Prace ofiarowane Profesorowi Adamowi Massalskiemu w 75. rocznicę urodzin*, red. C. Jastrzębski, Kielce 2019, s. 163–179.
- Historia wychowania*, red. Ł. Kurdybacha, t. 2, Warszawa 1967.
- Juśko E., *Wpływ szkolnictwa ludowego autonomicznej Galicji na kształt polskiej szkoły powszechnej w latach 1918–1922*, Lublin 2006.
- Karbownik H., *Szkoła elementarna w Klimontowie w latach 1792–1914*, „Studia Sandomierskie” 5 (1985–1989), s. 79–107.
- Korzeniowska W., *Edukacja i wychowanie różnych warstw społecznych na ziemiach polskich – od drugiej połowy wieku XIX do roku 1918*, Kraków 2004.
- Orczyk A., *Zarys historii szkolnictwa i myśli pedagogicznej*, Warszawa 2008.
- Pająk J.Z., *Historia podziałów administracyjnych*, w: *Mała Ojczyzna – Świętokrzyskie. Dziedzictwo kulturowe*, red. G. Okła, Kielce 2002, s. 105–113.
- Pelczar R., *Rzymskokatolickie szkoły trywialne w Galicji w latach 1774–1875*, Lublin 2014.
- Podgórska E., *Edukacja w Księstwie Warszawskim i Królestwie Polskim do powstania listopadowego*, w: *Dzieje szkolnictwa i oświaty na wsi polskiej do 1918*, red. S. Michalski, t. 1, Warszawa 1982, s. 105–140.

- Podgórska E., *Sytuacja szkolnictwa i oświaty w zaborze austriackim. Szkolnictwo elementarne*, w: *Dzieje szkolnictwa i oświaty na wsi polskiej do 1918*, red. S. Michalski, t. 1, Warszawa 1982, s. 248–298.
- Przeniosło M., *Postawa chłopów Królestwa Polskiego wobec szkoły w latach I wojny światowej*, w: *Nauka i oświata a społeczności lokalne na ziemiach polskich w XIX i XX wieku. Prace ofiarowane Profesorowi Adamowi Masalskiemu w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. W. Caban, Kielce 2003, s. 153–164.
- Szewczuk D., *Seminaria nauczycielskie w Królestwie Polskim (1866–1915)*, Lublin 2015.
- Winiarz A., *Szkolnictwo Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego (1807–1831)*, Lublin 2002.
- Włoczyk P., *Szkoły i szpitale w diecezji sandomierskiej w okresie rządów bpa Adama P. Burzyńskiego (1820–1830)*, „*Nasza Przeszłość*” 85 (1996), s. 207–266.
- Wroczyński H., *Dzieje oświaty polskiej 1795–1945*, Warszawa 1996.

Streszczenie

Wraz z zapoczątkowanym przez Komisję Edukacji Narodowej (1773–1794) podejmowaniem monopolu kształceniowego przez państwo dawne szkoły parafialne stawały się szkołami początkowymi (elementarnymi, ludowymi), których prowadzeniem miał odtąd zajmować się samorząd gminny. W przypadku ziem zaboru rosyjskiego okrojonych do granic Królestwa Polskiego, nazywanego po powstaniu styczniowym Krajem Nadwiślańskim, proces ten został ostatecznie sfinalizowany w latach 60. XIX w.

W czasach Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego podejmowane projekty oświatowe mające służyć rozwojowi szkolnictwa na wsi były w dużej mierze pozbawione podstaw wykonawczych, oparte wciąż na dobrej woli właścicieli ziemskich i dzierżawców dóbr rządowych, realizowane przy pomocy duchownych woltariuszy, a przez samych włościan odbierane jako kolejny przejaw finansowego ucisku. Zakładano, że to oni będą musieli ponieść koszty związane z funkcjonowaniem szkoły. Jednakże przy obciążeniu na rzecz skarbu publicznego oraz świadczeniu różnych powinności pańszczyźnianych chłopci niechętnie zobowiązywali się do wnoszenia kolejnej opłaty, jaką była składka szkolna.

Szkolnictwo elementarne organizowano w trudnych warunkach, w kraju wyniszczonym wojnami i z pustym skarbem, bez kadry naukowo-dydaktycznej i z niewydolną administracją, a po powstaniu styczniowym jeszcze mocniej przybrała na sile polityka rasyfikacyjna zaborcy. W XIX i pierwszych dekadach XX w. szkoła elementarna na wsi zachowywała wciąż swój charakter stanowy, co już

w punkcie wyjścia deprecjonowało ją pod każdym względem: społecznym, naukowym, kulturowym.

Słowa kluczowe: historia szkolnictwa, szkolnictwo elementarne, oświata ludu, Polska pod zaborami, rusyfikacja, życie społeczno-kulturowe na wsi w XIX wieku

Elementary Education in the Sandomierz Voivodeship (Radom Department and Governorate) against the Background of the Situation in the Countryside during the Partition Period

Summary

With the state adoption of an educational model which was initiated by the Commission of National Education (1773-1794), the former parish schools became primary schools (elementary, public), which from then on were to be run by the municipal government. In the case of the lands of the Russian partition truncated to the borders of the Kingdom of Poland, called the Vistula Kingdom after the January Uprising, this process was finalized in the 1860s.

In the times of the Duchy of Warsaw and the Kingdom of Poland, the educational projects undertaken to serve the development of education in rural areas were largely devoid of executive foundations. They were still based on the good will of landowners and tenants of government estates and implemented with the help of volunteer clergy, the peasants themselves perceived it as another manifestation of financial oppression. It was assumed that they would have to bear the costs related to the functioning of the school. However, due to the burden on the public treasury and provision of various serf duties, peasants were reluctant to commit paying another fee, which was the school levy.

Elementary education was organized under difficult conditions, in a country devastated by wars with an empty treasury, without scientific or teaching staff, and an inefficient administration, after the January Uprising, the invader's Russification policy gained even more strength. In the 19th and the first decades of the 20th century, the elementary schools in the countryside still retained its class character, which depreciated it in every respect: social, scientific, and cultural.

Key words: history of education, elementary education, education of the people, Poland under partition, Russification, social and cultural life in the countryside in the 19th century

Ograniczenia w katechizacji oraz laicyzacja szkolnictwa kościelnego w latach 1945–1975 w mieście Radomiu i powiecie radomskim

Po II wojnie światowej władze komunistyczne w Polsce za wszelką cenę starały się podporządkować sobie całe społeczeństwo. Szczególną uwagę zwracały na młode pokolenie, które stanowiło o przyszłości narodu. Nie może dziwić fakt, że wychowanie dzieci i młodzieży miało się odbywać w duchu ideologii marksistowskiej. Dlatego tak ważne dla rządzących w Polsce stało się opanowanie szkolnictwa i oświaty¹.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie działań władz komunistycznych, które starały się ograniczyć katechizację oraz zlaicyzować szkolnictwo kościelne w mieście Radomiu oraz na terenie powiatu radomskiego. Zakres chronologiczny tej działalności obejmuje lata 1945–1975, a więc okres funkcjonowania radomskiego powiatu grodzkiego i ziemskiego².

Na problematykę relacji państwo – Kościół w Radomiu i powiecie radomskim szerzej pozwalają spojrzeć publikacje niektórych historyków. W tym względzie na uwagę zasługują prace ks. prof. Bogdana Stanaszka, a przede wszystkim dwutomowe dzieło *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej w latach 1945–1967*³. Równie cenna jest opublikowana rozprawa doktorska Ry-

¹ Zob. C. Lewandowski, *Kierunki tak zwanej ofensywy ideologicznej w polskiej oświacie, nauce i szkołach wyższych w latach 1944–1948*, Wrocław 1993, s. 105–120; M. Nowak, *Pedagogika w służbie nowej ideologii*, w: *Oblicze ideologiczne szkoły polskiej 1944–1956*, red. E. Walewander, Lublin 2002, s. 33–44; B. Potyrała, *Przemiany oświaty w Polsce w latach 1944–1948*, Wrocław 1991, s. 26–32; B. Potyrała, *Oświata w Polsce w latach 1949–1956*, Wrocław 1992, s. 84–87; S. Bober, *Walka o dusze dzieci i młodzieży w pierwszym dwudziestoleciu Polski Ludowej*, Lublin 2011, s. 63–65.

² S. Piątkowski, *Radom. Historia miasta*, Radom 2005, s. 84.

³ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej w latach 1945–1967*, t. 1, *Problematyka personalno-organizacyjna*, t. 2, *Duszpasterstwo i laicyzacja życia społecznego*, Sandomierz 2006.

szarda Gryza⁴ przedstawiająca sytuację Kościoła rzymskokatolickiego w latach 1945–1956 w województwie kieleckim. W monografiach tych można znaleźć wiele informacji na temat ograniczania katechizacji w diecezji sandomierskiej. Jednak w odniesieniu do radomskiego powiatu grodzkiego i ziemskiego nie jest ich zbyt wiele.

Z tej racji konieczne okazało się przeprowadzenie szerokiej kwerendy archiwalnej. Materiałów dotyczących nauczania religii na wymienionym w tytule obszarze autor poszukiwał w Archiwum Państwowym w Kielcach i Radomiu, Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej (w centrali, w Biurze Udostępnień, w oddziałach Instytutu Pamięci Narodowej w Kielcach oraz w Radomiu). Bardzo ważnym źródłem okazały się również materiały zdeponowane w Archiwum Diecezji Sandomierskiej.

Ze względu na podjętą tematykę oraz charakter zgromadzonego materiału autor zdecydował się podzielić artykuł na trzy części. Pierwsza z nich ukazuje likwidację szkół i zakładów wychowawczych prowadzonych przez zakony. Druga opisuje sposoby usuwania nauczania religii z placówek oświatowych przed 1960 r. Natomiast trzecia część przedstawia kwestie organizacji katechezy w punktach katechetycznych w latach 60. i 70. XX w.

Likwidacja szkół i zakładów wychowawczych prowadzonych przez zakony

Placówki prowadzone przez zgromadzenia zakonne były szkołami prywatnymi, a ich istnienie gwarantował jeszcze przedwojenny porządek prawny. Wkrótce jednak komuniści wprowadzili zmiany, opierając system edukacji na czterech podstawowych zasadach, a więc powszechności, jednolitości, publiczności oraz bezpłatności, które odzwierciedlały leninowską politykę oświatową. Zasada publiczności oznaczała kres szkół prywatnych. Zaostrzenie polityki oświatowej nastąpiło w 1948r., na co wpłynęły, rzecz jasna, wydarzenia polityczne. Nowy system opierał się na planowaniu centralnym. Wszystkie instytucje, włącznie z oświatowymi, znalazły się pod presją aparatu partyjnego, co oznaczało forsowanie wychowania w duchu socjalistycznym⁵. W tak postrzeganym wychowaniu zabrakło miejsca dla szkół prowadzonych przez zakony, w których treści nauczania opierały się na wartościach chrześcijańskich.

Władze stwarzały pewne pozory demokracji, co znalazło swoje odbicie w porozumieniu zawartym pomiędzy przedstawicielami rządu RP i Episkopatu Polski z 14 kwietnia 1950 r. Zawarto w nim zapis głoszący, że szkoły katolickie nie zostaną zlikwidowane, lecz będą mogły korzystać z praw przysługujących szkołom państwowym⁶. Było to swoiste maskowanie rzeczywistych intencji. Na początku lat 50. XX

⁴ R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce 1945–1956 na przykładzie województwa kieleckiego*, Kraków 1999.

⁵ B. Moraczewska, *Szkolnictwo polskie w latach 1945–1975 z uwzględnieniem miasta Włocławka*, Włocławek 2010, s. 55–58.

⁶ Archiwum Diecezji Sandomierskiej [dalej: ADS], Kuria Diecezjalna w Sandomierzu [dalej: KDwS], sygn. O-209, b.p., Porozumienie zawarte między przedstawicielami rządu RP i Episkopatu Polski z 14 kwietnia 1950 r.

w. szkoły zakonne masowo zamykano. W latach 1950–1952 w całym województwie kieleckim skasowano większość szkół zawodowych prowadzonych przez zakony, a ich majątek upaństwowiono⁷.

Szkoły prowadzone przez zgromadzenia zakonne znajdowały się wyłącznie w powiecie miejskim Radom, nie istniały natomiast w powiecie radomskim (ziemskim). Prowadziły je felicjanki, niepokalanki oraz siostry miłosierdzia św. Wincentego à Paulo. Siostry zarządzały szkołami różnego szczebla, przede wszystkim ponadpodstawowymi.

Jedyną zakonną szkołą podstawową w Radomiu była placówka sióstr felicjanek utworzona 12 kwietnia 1944 r., po otrzymaniu wcześniejszej zgody ordynariusza sandomierskiego, władz zakonnych zgromadzenia oraz inspektora szkolnego w Radomiu⁸. Była to jedna z 21 szkół podstawowych w Radomiu, która podjęła działalność edukacyjną w roku szkolnym 1944/1945⁹. Łącznie w powiecie radomskim w 1945 r. funkcjonowało 165 szkół¹⁰, tak więc udział zakonów w szkolnictwie podstawowym powiatu radomskiego był znikomy.

Prywatna Szkoła Powszechna Sióstr Felicjanek kształciła dzieci z Radomia oraz z jego okolic. Musiała się cieszyć dużym zaufaniem, gdyż uczniów z każdym rokiem przybywało. W roku szkolnym 1946/1947 było ich 210, w kolejnym zaś o 10 więcej¹¹. Wzrost liczby uczniów spowodował, że zaistniała potrzeba stworzenia odpowiedniego zaplecza lokalowego. Przez pierwsze dwa lata szkoła mieściła się w wynajmowanym budynku przy ul. Limanowskiego. Jednakże dzięki zaangażowaniu komitetu rodzicielskiego udało się uzyskać zgodę inspektoratu radomskiego na wzniesienie nowej szkoły. W 1947 r. powołano więc komitet budowy, którego działanie wkrótce zawieszono ze względu na zakaz Ministerstwa Budowlanego i Ministerstwa Oświaty. Zakaz ten nie spowodował jednak przerwania prac, skoro z końcem 1947 r. siostry dysponowały już dwoma salami lekcyjnymi, natomiast zakończenie budowy nastąpiło w kwietniu 1948 r.¹²

Oprócz utrudnień związanych z budową szkoły w placówce felicjanek pojawił się dodatkowo spór z władzami co do obsady funkcji kierownika. Należy bowiem zaznaczyć, że kandydaturę na stanowisko dyrektora i kierownika szkoły prowadzonej przez osoby duchowne musiały zaakceptować władze świeckie¹³. W październiku 1946 r. Kuratorium Okręgu Szkolnego (KOS) w Kielcach nie zatwierdziło

⁷ R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 301.

⁸ A. Barzycki, *Szkolnictwo katolickie w diecezji sandomierskiej w latach 1918–1965. Studium historyczno-prawne*, Lublin 2007, mps w Bibliotece KUL, s. 68–69.

⁹ S. Ośko, *Szkolnictwo radomskie w 30-leciu PRL*, „Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego” (1974), z. 1–2, s. 93.

¹⁰ Archiwum Państwowe w Radomiu [dalej: APR], Inspektorat Szkolny w Radomiu, sygn. 17, b.p., Pismo Inspektora Szkolnego w Radomiu do KOS w Kielcach z dnia 22 X 1945 r.

¹¹ A. Barzycki, *Szkolnictwo katolickie...*, dz. cyt., s. 126.

¹² A. Barzycki, *Szkolnictwo katolickie...*, dz. cyt., s. 160.

¹³ A. Mirek, *Zgromadzenie Córek Maryi Niepokalanej w latach 1891–1962*, Sandomierz 2002, s. 403.

kandydatury jednej z siostr na stanowisko kierowniczkę szkoły, uzasadniając swoją decyzję względami pedagogicznymi. W listopadzie 1946 r. radomski Inspektorat Szkolny ponaglał zgromadzenie, by zaproponowało odpowiednią kandydaturę, grożąc nawet zamknięciem placówki w przypadku utrzymywania się wakatu na stanowisku kierownika. Z trzech kandydatur ostatecznie aprobatę uzyskała osoba świecka – p. Irena Jarasowa¹⁴.

Podporządkowanie szkół katolickich kuratoriom oznaczało możliwość przeprowadzania przez nie wizytacji. W placówce prowadzonej przez felicjanki było ich nawet kilka: pierwsza we wrześniu 1947 r., ostatnia w lutym następnego roku. Starając się obniżyć prestiż szkoły, wizytatorzy zaniżali jej ocenę. Podkreślali potrzebę oparcia wychowania na założeniach pedagogiki marksistowskiej, uaktywnienia społecznego młodzieży, m.in. poprzez udział w świętach państwowych. Szczegółowo analizowano plany nauczania oraz sposób administrowania placówką¹⁵.

W 1948 r. los wszystkich szkół katolickich został już przesądzony. Czwartego maja 1948 r. władze oświatowe wydały instrukcję dotyczącą likwidacji szkół prywatnych, które miały zostać upublicznione albo całkowicie zlikwidowane, uczniowie zaś przeniesieni do innych placówek¹⁶. Jednakże jeszcze przed wydaniem tej instrukcji, już w lutym 1948 r. poinformowano felicjanki o zamiarze zamknięcia szkoły. Kuratorium uzasadniało swą decyzję niespełnieniem koniecznych warunków do prowadzenia placówki dydaktycznej (nieprzestrzeganie statutu szkoły). Podważono również wydane w 1945 r. zezwolenie na jej prowadzenie. Decyzja ta spotkała się z silnym sprzeciwem zgromadzenia, które wykazywało legalność zezwolenia, co potwierdzało wydanie przez kuratorium koncesji na prowadzenie szkoły. Taka argumentacja nie przekonała oczywiście władz świeckich, które konsekwentnie zmierzały do likwidacji placówki. Decyzja władz zmartwiła również rodziców uczniów uczęszczających do szkoły prowadzonej przez siostry. Podjęli oni próbę walki o utrzymanie szkoły. Ich delegacja udała się do KOS w Kielcach, gdzie uzyskała zapowiedź przeprowadzenia wizji lokalnej w szkole na koniec maja 1948 r. Zapowiadano przeprowadzenie rozmów podczas wizytacji z komitetem rodzicielskim oraz dyrekcją szkoły. W rzeczywistości jednak nie zamierzano cofnąć decyzji o likwidacji placówki. Co prawda, wizytacja się odbyła, lecz w jej trakcie ogłoszono, że od końca czerwca szkoła nie będzie już funkcjonować. Jeszcze jedną próbę uratowania szkoły rodzice podjęli, interweniując w Ministerstwie Oświaty w Warszawie. Niestety również ta próba zakończyła się porażką¹⁷. W ostateczności szkoła podstawowa, którą prowadziły siostry felicjanki, została

¹⁴ A. Barzycki, *Szkolnictwo katolickie...*, dz. cyt., s. 201.

¹⁵ A. Barzycki, *Szkolnictwo katolickie...*, dz. cyt., s. 185.

¹⁶ R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 228.

¹⁷ A. Barzycki, *Szkolnictwo katolickie...*, dz. cyt., s. 234–236.

zamknięta przez władze 30 czerwca 1948 r. Budynek, w którym mieściła się placówka, przejęło państwo¹⁸.

Z kolei córki Maryi Niepokalanej prowadziły w Radomiu szkoły zawodowe. Niepokalanki przybyły do Radomia w 1919 r. na zaproszenie Radomskiego Towarzystwa Dobroczynności celem podjęcia pracy w Domu Sierot św. Antoniego dla chłopców. Z biegiem czasu zakonnice zaangażowały się w pracę opiekuńczo-wychowawczą w innych placówkach¹⁹. Córki Maryi Niepokalanej prowadziły gimnazjum krawieckie i bieliźniarskie oraz Roczną Szkołę Gospodarstwa Domowego pierwszego i drugiego stopnia. Podzieliły one los szkoły podstawowej felicjanek i zostały zamknięte w 1950 r.²⁰ Szkoły te powstały w 1938 r. w ramach reorganizacji szkolnictwa zawodowego na bazie Niższej Szkoły Zawodowej, funkcjonującej od roku szkolnego 1926/1927. Posiadała ona własny statut i liczyła pięć klas. Dziewczęta mogły się w niej kształcić w trzech kierunkach: bieliźniarskim, krawieckim oraz hafciarskim, a od 1930 r. również gospodarstwa domowego²¹. To właśnie podział na wymienione kierunki stanowił podstawę do wyodrębnienia późniejszych trzech szkół zawodowych kierowanych przez niepokalanki.

Wkrótce los szkół podzielił Prywatny Żeński Internat Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej. Był to jeden z czterech internatów prowadzonych przez zgromadzenie zakonne w województwie kieleckim, upaństwowionych w roku szkolnym 1950/1951 (pozostałe mieściły się w Busku, Sandomierzu i Suchedniowie). Radomska placówka nie figurowała w ewidencji, gdyż nie uzyskała zatwierdzenia przez władze oświatowe²². Decyzję o przejęciu internatu podjęła Komisja Oświaty przy Prezydium Miejskiej Rady Narodowej (PMRN) w Radomiu w grudniu 1950 r. Z dniem 1 stycznia 1951 r. przeszła pod zarząd Dyrekcji Okręgowej Szkolenia Zawodowego w Kielcach²³.

Niepokalanki nie były jedynym zgromadzeniem kształcącym radomską młodzież na szczeblu ponadpodstawowym. Swoje placówki prowadziły także siostry miłosierdzia św. Wincentego à Paulo (szarytki). W 1898 r. otwarto w Radomiu tzw. Dom Pracy przeznaczony do opieki nad „zbląkanymi i opuszczonymi”²⁴. Kierownictwo tą placówką powierzono szarytkom. W czasie II wojny światowej siostry prowadziły w Domu Pracy tajne kursy i to na ich podstawie utworzono pod koniec sierpnia 1945 r. Prywatną Żeńską Szkołę Rzemieślniczą Domu Pracy Świętej Rodziny. W szkole uczono przedmiotów teoretycznych oraz praktycznych, które

¹⁸ APR, Urząd Wojewódzki w Radomiu [dalej: UWR], sygn. spis 17, poz. 228, b.p., Ankieta z 1948 r.

¹⁹ A. Mirek, *Praca opiekuńczo-wychowawcza Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej w Radomiu w latach 1910–1962*, „Studia Sandomierskie” 10 (2003), s. 70 i nn.

²⁰ A. Mirek, *Zgromadzenie Córek...*, dz. cyt., s. 485.

²¹ A. Barzycki, *Szkolnictwo katolickie...*, dz. cyt., s. 79.

²² R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 297.

²³ A. Mirek, *Zgromadzenie Córek...*, dz. cyt., s. 427.

²⁴ *Z miasta*, „Gazeta Radomska” 15 (1898), nr 72 z 9 września 1898 r., s. 2–3.

przygotowywały do zawodu. Istniały w niej trzy działy: krawiecki, bieliźniarski oraz czapniczy. Ukończenie jej uprawniało do uzyskania dyplomu czeladnika, jeśli absolwent złożył z pozytywnym wynikiem egzamin przed komisją państwową. Na bazie tej szkoły utworzono gimnazjum krawiecko-bieliźniarskie, które powstało w 1947 r.²⁵

Uzyskanie pozwolenia na otwarcie gimnazjum nie zapowiadało, że wkrótce obie szkoły zostaną zamknięte. Jednakże zamierzenia władz ujawniły się już w 1950 r., gdy szkole zawodowej cofnięto uprawnienia państwowe²⁶. W marcu tego samego roku Dyrekcja Okręgowa Szkolenia Zawodowego w Kielcach poinformowała siostry szarytki, że szkoła zostanie zlikwidowana z powodu niewystarczającego poziomu wychowawczego²⁷. W sprawie zachowania tej placówki biskup sandomierski Jan Kanty Lorek interweniował u władz centralnych w Warszawie²⁸. Dodatkowym motywem, jaki przytaczały władze, był brak zapotrzebowania na pracowników w kierunkach, w których kształciły siostry. W związku z tym w lipcu 1952 r. zgromadzenie podjęło starania o utworzenie szkoły o profilu galanteryjno-skórzanym²⁹.

Szesnastego lutego 1953 r. w Domu Pracy pojawiła się ośmioosobowa komisja, którą siostry wpuściły do budynku dopiero po półgodzinie. Inspektorzy ustalili, że lokal użytkowany przez siostry jest ich własnością. Natomiast wewnątrz budynku opisano następująco: „Sale sypialniane są brudne, dawno nieodnawiane, podobnie pracownie, a największe zastrzeżenia pod względem stanu technicznego budzi jadalnia. Personel kuchni nie posiada zaświadczeń lekarskich. Całość lokalu jest na ogół w dobrym stanie, na ścianach widnieją emblematy religijne nad godłem i portretami dostojników państwowych, na ścianach bocznych zawieszono hasła o tematyce pokoju, planu 6-letniego, Frontu Narodowego. Brak gazetek ściennych ilustrujących przejawy życia polityczno-społecznego i życia wewnętrznego zakładu”. Z powodu zakazu naboru do klasy pierwszej w szkole zawodowej uczyły się już tylko 34 dziewczęta (10 mieszkających w internacie, 18 dochodzących z miasta oraz sześć dojeżdżających). Kadre pedagogiczną stanowiło sześciu nauczycieli (trzy siostry zakonne i trzy osoby świeckie). Wizytatorzy obecni na jednej z lekcji ocenili, że młodzież jest słabo przygotowana i mało aktywna, ma słabo wyrobiony światopogląd i orientację polityczną, program w szkole realizowany jest bardzo ogólnie, w dodatku z opóźnieniem. We wnioskach końcowych postanowili „nie dopuścić do naboru w następnym roku”, a „budynek przekazać na cele szkolnictwa zawodowego”³⁰. Budynek przeznaczono jednak na szkołę podstawową. Przejęto go w roku szkolnym

²⁵ A. Barzycki, *Szkolnictwo katolickie...*, dz. cyt., s. 80–81.

²⁶ A. Barzycki, *Szkolnictwo katolickie...*, dz. cyt., s. 191.

²⁷ A. Barzycki, *Szkolnictwo katolickie...*, dz. cyt., s. 240.

²⁸ ADS, KDwS, N-9, b.p., Pismo bp. Lorka do Centralnego Urzędu Szkolenia Zawodowego w Warszawie z dnia 25 V 1950 r.

²⁹ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, dz. cyt., s. 188.

³⁰ APR, UWR, sygn. spis 17, poz. 217, Protokół z inspekcji Prywatnej Żeńskiej Zasadniczej Szkoły Zawodowej „Dom Pracy” św. Rodziny z 16 II 1953 r.

1953/1954. Spotkało się to z silnym protestem sandomierskiego ordynariusza, który wyraził swoje stanowisko 20 sierpnia 1953 r. w trakcie rozmowy z przewodniczącym Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej (PWRN) w Kielcach. Nie doprowadziło to jednak do cofnięcia tej decyzji, gdyż przejęcie odbyło się zgodnie z ówczesnie obowiązującym prawem³¹.

Należy zaznaczyć, że siostry usilnie broniły się przed przejęciem budynku przez państwo. Wyprzedzając działania władz, 28 maja 1953 r. podpisały umowę najmu z Towarzystwem Przyjaciół Sztuk Pięknych (TPSP) w Radomiu, udostępniając mu osiem sal. Stosowną informację w tej sprawie przesłały do PMRN w Radomiu, w odpowiedzi zaś otrzymały od Wydziału Oświaty w Radomiu pismo, w którym informowano, że Wojewódzka Komisja Lokalowa (WKL) w Kielcach podjęła decyzję o przekazaniu lokalu na cele szkolnictwa podstawowego w zamian za miesięczny czynsz. W związku z tym umowę najmu z TPSP uznano za nieważną. Szesnastego lipca 1953 r. WKL zadecydowała, że część lokalu zostanie przekazana Polskiemu Związkowi Głuchoniemych w Radomiu, a resztę przejmie PMRN w Radomiu z przeznaczeniem na cele oświatowe. Decyzję tę ostatecznie zmieniono i część pomieszczeń oddano także TPSP³².

Podsumowując dotychczasowe rozważania, można stwierdzić, że do 1954 r. zamknięto wszystkie szkoły prowadzone przez zgromadzenia zakonne w powiecie Radom. Był to wyraźny przejaw walki z Kościołem i ograniczania jego wpływu na młodzież. Warto zaznaczyć, że likwidacji szkół prowadzonych przez zakony towarzyszył rozwój szkolnictwa świeckiego (tworzono nowe szkoły na niemal wszystkich szczeblach)³³.

Oprócz szkół zgromadzenia zakonne prowadziły także różne zakłady opiekuńczo-wychowawcze, jak przedszkola, dom dziecka oraz zakład dla dziewcząt moralnie zaniedbanych, również zagrożone likwidacją. Największe niebezpieczeństwo czyhało na te placówki, które nie chciały działać pod szyldem Caritasu przejętego przez państwo³⁴.

W obrębie zainteresowań władz znalazł się ośrodek parafialny prowadzony przez felicjanki, mieszczący się przy ul. Limanowskiego 48. Siostry zdecydowanie odmówiły przejścia pod zarząd Caritasu, co ks. Andrzej Łukasik, proboszcz parafii na osiedlu Borki, na terenie której znajdowało się przedszkole, uznał za błąd. W piśmie do bp. Lorka ubolewał, że felicjanki nie zgodziły się na „współpracę”

³¹ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, dz. cyt., s. 188–189.

³² A. Barzycki, *Szkolnictwo katolickie...*, dz. cyt., s. 252–253.

³³ Szerzej na ten temat: S. Ośko, *Oświata i szkolnictwo w powiecie radomskim w latach 1945–1970*, „Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego” (1976), z. 1–2, s. 321–352; D. Bomanowski, *Szkolnictwo zawodowe w Radomiu w latach 1949–1956*, „Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego” (2000), z. 3–4, s. 88–99; S. Ośko, *Szkolnictwo radomskie...*, art. cyt., s. 91–124.

³⁴ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, dz. cyt., s. 325.

z „Caritasem”, co uchroniłoby przedszkole przed zamknięciem i zagarnięciem przez państwo umeblowania nabytego kosztem parafii. Podkreślał, że taką zgodę wyraziły zmartwychwstanki i dzięki temu ich placówka przetrwała³⁵.

Placówka prowadzona przez felcjanek była oficjalnie ośrodkiem katechetycznym zgłoszonym 11 lipca 1951 r. w PWRN w Kielcach, nie posiadała jednak oficjalnego zezwolenia władz. Faktycznie było to przedszkole, na które przeznaczono trzy sale oraz świetlicę (jedno pomieszczenie) dla dzieci, które po zajęciach szkolnych miały zapewnioną opiekę i pomoc w odrabianiu prac domowych. Personel placówki stanowiły cztery siostry, z których trzy opiekowały się przedszkolakami, a jedna dziećmi starszymi. Skromny lokal, w którym mieścił się ośrodek katechetyczny, stanowił własność zgromadzenia. Był to nieogrodzony barak, w którym w pełni wykończono tylko dwie sale. Zajęcie ośrodka nastąpiło 3 kwietnia 1952 r. na podstawie uchwały PMRN w Radomiu. W placówce przebywało wówczas 39 przedszkolaków i sześcioro starszych dzieci³⁶.

Przejęcie placówki spotkało się z ostrym sprzeciwem rodziców dzieci, które do niej uczęszczały. Od 15 kwietnia 1952 r. zdecydowali oni o nieposyłaniu dzieci na zajęcia, których nie prowadziły felcjanek. Sytuacja ta sprawiła, że kierownik Wydziału Oświaty zarządził, by na zajęcia uczęszczała jedna grupa z sąsiedniego przedszkola. Rodzice dzieci wciąż jednak byli rozgoryczeni, co przejawiało się m.in. w wybiciu 16 szyb w placówce. Starano się również rozwiązać problem drogą urzędową, toteż 20 kwietnia 1952 r. skierowano pismo protestacyjne do Urzędu do Spraw Wyznań (UdSW), natomiast dzień później przełożona prowincjalna wysłała list protestacyjny do Bolesława Bieruta. Zaznaczyła w nim, że ośrodek katechetyczny funkcjonował od 1949 r. i został zgłoszony w PWRN w Kielcach³⁷.

Jak zaznaczono wcześniej, na początku lat 50. XX w. udało się uchronić przed likwidacją przedszkole prowadzone przez zmartwychwstanki. Podobnie jak felcjanek nie chciały one przejść pod zarząd Caritasu, który miał zostać zlikwidowany do końca marca 1952 r. na podstawie tej samej uchwały co ośrodek katechetyczny felcjanek. W obliczu takiej sytuacji siostry zdecydowały się zmienić zdanie i uznać zwierzchnictwo Caritasu³⁸. Podporządkowanie się zarządowi uchroniło przed upaństwowieniem także przedszkola prowadzone w Radomiu przez inne zgromadzenia, tj. siostry michalinki i niepokalanki. Na początku lat 60. władze oceniły jednak, że prowadzenie przedszkoli przez Caritas jest szkodliwe dla państwa. W związku z tym podjęto decyzję o upaństwowieniu wszystkich przedszkoli w Radomiu działających pod szyldem Caritasu. Do końca 1962 roku wszystkie caritasowskie przedszkola przejęło państwo³⁹.

³⁵ ADS, KDwS, sygn. Z-212, b.p., Pismo ks. Andrzeja Łukasika do bp. Lorka.

³⁶ APR, UWR, sygn. spis 17, poz. 228, b.p., Protokół z przejęcia zakładu prowadzonego przez ss. felcjanek w Radomiu.

³⁷ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, dz. cyt., s. 327.

³⁸ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, dz. cyt., s. 325–326.

³⁹ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, dz. cyt., s. 331–335.

Do placówek wychowawczych należały też domy dziecka prowadzone przez niepokalanki. Siostry prowadziły w Radomiu dwie takie placówki. Zakładem prywatnym stanowiącym ich własność był Dom Dziecka pw. św. Antoniego, mieszczący się przy ul. Staromiejskiej. Podobnie jak inne instytucje wychowawcze także i ta od stycznia 1946 r. podlegała Departamentowi Opieki nad Dzieckiem przy KOS w Kielcach. Pod zarządem Caritasu ów dom dziecka znalazł się 27 lipca 1950 r.⁴⁰

W placówce niepokalanek przebywało przeciętnie 60 wychowanków w wieku 3–18 lat. W 1954 r. dom dziecka przeorganizowano, uznano bowiem, że zakład nie może mieć charakteru koedukacyjnego. Pozostawiono w nim zatem samych chłopców, dziewczęta zaś przeniesiono do Państwowego Domu Dziecka w Pacanowie. Od momentu przejścia pod zarząd Caritasu praca sióstr stawała się coraz trudniejsza. Pracownicy nęcano ciągłymi kontrolami oraz wizytacjami. W 1952 r. kierowniczką zakładu została s. Maria Zdanowicz, oddana władzom Caritasu radna miasta Radomia, co pogarszało stosunki we wspólnocie. Próbowwała interweniować przełożona generalna, lecz jej zaangażowanie na nic się nie zdało, skoro o obsadzie stanowisk kierowniczych decydował Caritas. Sytuacja uległa poprawie po rezygnacji s. Zdanowicz ze stanowiska (wystąpiła również z zakonu). Jak już wspomniano wcześniej, na początku lat 60. władze zdecydowały o upaństwowieniu placówek prowadzonych przez zakony. Dwudziestego siódmego lipca 1962 r. powołano nowego kierownika zakładu, którym został działacz PZPR, Waclaw Misterek. Zapadła też wówczas decyzja o zwolnieniu dwóch wychowawczyń, w 1963 r. zaś zwolniono pozostałe. Do lat 70. siostry pracowały w zakładzie jako kucharki i praczki⁴¹. Po upaństwowieniu placówki państwo wynajęło lokal od zgromadzenia. W zakładzie zamieszkiwały wówczas jeszcze siostry, które w przekonaniu władz wywierały negatywny wpływ na wychowanków. Decyzją Miejskiej Komisji Lokalowej przy PMRN w Radomiu zostały eksmitowane 21 stycznia 1967 r.⁴²

Córki Marii Niepokalanej prowadziły w Radomiu jeszcze jeden sierociniec – Nasz Dom przy ul. Żeromskiego 93. Placówkę tę powierzono im w 1943 r.⁴³ Jako instytucja państwowa sierociniec ten pozostawał pod kontrolą Zarządu Miejskiego. W owym domu dziecka przebywało ok. 60 wychowanków, personel stanowiło ok. 10 sióstr. W 1947 r. ujawniły się różnice na temat wychowania między kierowniczką s. Eustacją Mieczkowską a pracownikami KOS. W konsekwencji 31 grudnia 1947 r. kierowniczka otrzymała wypowiedzenie. Kandydatury wysuwane przez zgromadzenie odrzucano, toteż z obawy przed zwolnieniem wszystkich sióstr zarząd zgromadzenia zgodził się na narzuconą z góry kandydaturę s. Marii Zdanowicz. Władze chciały jednak za wszelką cenę odsunąć niepokalanki od pracy z dziećmi, przeprowadzały częste kontrole i wizytacje. Siostrom postawiono zarzut wychowywania dzieci niezgodnie z zaleceniami władz. Pod koniec czerwca

⁴⁰ A. Mirek, *Zgromadzenie Córek...*, dz. cyt., s. 367.

⁴¹ A. Mirek, *Praca opiekuńczo-wychowawcza...*, art. cyt., s. 83.

⁴² A. Mirek, *Praca opiekuńczo-wychowawcza...*, art. cyt., s. 85.

⁴³ A. Mirek, *Zgromadzenie Córek...*, dz. cyt., s. 319.

1952 r. zwolniono s. Zdanowicz, a jej miejsce zajęła osoba świecka. W kolejnych miesiącach zwalniano siostry wychowawczynie i do końca 1953 r. wszystkie niepokalanki otrzymały wypowiedzenie⁴⁴.

Pracę wychowawczą w Radomiu zajmowało się również Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia (magdalenki). Do Radomia siostry sprowadził w 1917 r. oficjał sandomierski, ks. Paweł Kubicki, celem otoczenia opieką dziewcząt i kobiet zaniedbanych moralnie. Ks. Kubicki nabył dla nich nieruchomości przy ul. Kozienieckiej (później Struga), gdzie siostry prowadziły zakład wychowawczy dla dziewcząt⁴⁵.

Z zamiarem przejęcia tego zakładu władze wystąpiły już w 1950 r., ze względu na „zły poziom wychowania młodzieży”⁴⁶. Na likwidację placówki nalegał sam Stefan Jarosz, kierownik Wydziału do Spraw Wyznań (WdSW) w Kielcach. Pod koniec lipca wysłał on pismo do Wydziału Oświaty przy PWRN z zapytaniem, na jakim etapie znajduje się obecnie sprawa przejęcia zakładu prowadzonego przez magdalenki⁴⁷. Kolejne pisma w tej sprawie Jarosz kierował w październiku i grudniu⁴⁸.

W kwietniu 1951 r. PWRN otrzymało powiadomienie, że 31 marca 1951 r. Miejska Rada Narodowa w Radomiu powzięła uchwałę o upaństwowieniu zakładu przy ul. Kozienieckiej⁴⁹. Pojawiły się jednak poważne trudności, co wykazała kontrola Wydziału Oświaty w Kielcach. W jej trakcie ustalono, że w zakładzie przebywały 43 wychowanki. Podkreślono, że „są to przeważnie psychopatki – ze skłonnościami do włóczęgostwa, kradzieży i z ociężałością umysłową. Ze względu na to „W[ojewódzki] Wydział Oświaty nie przewidział tego zakładu do upaństwowienia w 1951 r., jak również i ze względu na brak odpowiednio przeszkolonego personelu dla prowadzenia zakładu dla moralnie zaniedbanych”⁵⁰.

Sprawa likwidacji zakładu przeciągała się. Przeważył tu fakt, że Ministerstwo Oświaty nie było w stanie zapewnić dziewczętom właściwej opieki (brak miejsc w innych ośrodkach). W końcu 21 października 1953 r. UdSW poinformował PWRN w Kielcach, że sprawę upaństwowienia ośrodka trzeba na pewien

⁴⁴ A. Mirek, *Praca opiekuńczo-wychowawcza...*, art. cyt., s. 78–80.

⁴⁵ M. Krawczyk, *Praca społeczno-duszpasterska Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w Radomiu w latach 1917–2009*, „Studia Sandomierskie” 9 (2009), s. 197–198.

⁴⁶ APR, UWR, sygn. spis 17, poz. 245, b.p., Pismo Wojewódzkiego Pełnomocnika do spraw przejęcia dóbr martwej ręki do Ministerstwa Rolnictwa i Reform Rolnych z lipca 1950 r.

⁴⁷ APR, UWR, sygn. spis 17, poz. 245, b.p., Pismo Kierownika Referatu do Spraw Wyznań do Wydziału Oświaty przy PWRN w Kielcach z dnia 27 VII 1950 r.

⁴⁸ APR, UWR, sygn. spis 17, poz. 245, b.p., Pismo Kierownika Referatu do Spraw Wyznań do Wydziału Oświaty przy PWRN z dnia 4 XII 1950 r.

⁴⁹ APR, UWR, sygn. spis 17, poz. 245, b.p., Pismo Kierownika Wydziału Oświaty w Radomiu do PWRN w Kielcach z dnia 7 IV 1951 r.

⁵⁰ APR, UWR, sygn. spis 17, poz. 245, b.p., Pismo Kierownika Wydziału Oświaty w Kielcach do PWRN w Kielcach z dnia 10 X 1951 r.

czas odłożyć⁵¹. Naciski władz w Kielcach spowodowały jednak, że 12 sierpnia PWRN podjęło uchwałę o przejęciu budynku, w którym znajdował się ośrodek, co było równoznaczne z likwidacją placówki. W uzasadnieniu stwierdzono, że zakład „jest prowadzony niewłaściwie, a mianowicie: nauczanie młodzieży stoi na bardzo niskim poziomie, nie odpowiada potrzebom Polski Ludowej, młodzież jest wykorzystywana na własne cele. Nosi on zewnątrz nazwę zakładu opiekuńczo-naukowego, a właściwie jest przedsiębiorstwem zarobkowym, w którym podopieczni ciężko pracują, a owoc pracy zabiera Zgromadzenie Zakonne”. Dalej podkreślono, że popularna nazwa placówki jako zakład dla źle prowadzących się dziewcząt „uwłacza godności dziewcząt przebywających tam. Polska Ludowa sprawuje opiekę nad ludnością potrzebującą opieki i jest w stanie dać lepsze warunki dla podopiecznych w tym zakładzie, niż mają ją obecnie. Część młodzieży zostanie skierowana do szkół zawodowych, a część do pracy. Osoby niezdolne do nauki i pracy zostaną skierowane do państwowych domów opieki społecznej”⁵².

Realizacja tych planów napotkała jednak na trudności. Wprawdzie udało się zabrać z zakładu 43 dziewczęta i umieścić w państwowych placówkach lub skierować do pracy, jednak 13 z nich kwalifikowało się do placówek specjalnych, w których nie było wolnych miejsc. Natomiast Ministerstwo Oświaty nie podjęło w tej kwestii interwencji. Sytuacja była patowa: z jednej strony formalnie budynek został przejęty, a zakład zlikwidowany, z drugiej zaś pod opieką siostr wciąż pozostawała część dziewcząt. W związku z tym całkowita likwidacja placówki wciąż nie dochodziła do skutku. Dyskutowano o tym 24 listopada 1954 r. na posiedzeniu Wojewódzkiego Zespołu Organizacji Masowych przy Komitecie Wojewódzkim PZPR w Kielcach. Postanowiono wówczas umieścić pozostałe dziewczęta w innych placówkach, a mianowicie w Studziannie, Wysokim Kole albo Zawichoście⁵³.

W maju 1955 r. PMRN w Radomiu skierowało wniosek do PWRN w Kielcach o przekazanie budynku, w którym znajdował się zakład prowadzony przez magdalenki, do dyspozycji Wydziału Zdrowia PMRN w Radomiu z przeznaczeniem na ośrodek szkolenia przełożonych pielęgniarek i położnych. Podkreślano, że otwarcie takiego ośrodka umożliwiłoby w przyszłości wyeliminowanie ze szpitali zakonnice i wprowadzenie na ich miejsce wyszkolonych osób świeckich. Proponowano, aby zakonnice mieszkające w budynku rozmieścić w innych domach zakonnych, natomiast podopiecznych skierować do pracy lub do szkół zawodowych, umieścić w zakładach specjalnych lub w Domu Opieki dla Dorosłych prowadzonym przez Wydział Pracy i Pomocy Społecznej w Kielcach⁵⁴. Z kolei w czerwcu 1955 r. Referat Organizacji Wydzielonych KW PZPR w Kielcach skierował prośbę do KC PZPR

⁵¹ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, dz. cyt., s. 191–192.

⁵² APR, UWR, sygn. spis 17, poz. 245, b.p., Uchwała nr 352/54 Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Kielcach z dnia 12 VIII 1954 r.

⁵³ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, dz. cyt., s. 192–193.

⁵⁴ APR, UWR, sygn. spis 17, poz. 245, b.p., Pismo PMRN w Radomiu do PWRN w Kielcach z dnia 20 V 1955 r.

o zgodę na ostateczne rozwiązanie przejęcia zakładu sióstr magdalenek. Natomiast w sierpniu na posiedzeniu Wojewódzkiego Zespołu Organizacji Wydzielonych poinformowano, że premier Józef Cyrankiewicz zgodził się na upaństwowienie placówki oraz jej przejęcie przez Ministerstwo Oświaty. Podjęto decyzję o zwróceniu się do Wydziału Oświaty oraz Wydziału Społeczno-Administracyjnego celem ustalenia dalszego postępowania w tej sprawie⁵⁵.

Powyżej opisane zabiegi okazały się jednak mało skuteczne, gdyż zamknięcie zakładu nastąpiło dopiero w 1962 r. Siostry z oczywistych względów starały się uchylić decyzję, która przewidywała zamknięcie placówki i przejęcie budynku do 31 sierpnia 1962 r. Oczywiście próby te były daremne. Za główną przyczynę zamknięcia zakładu uznano niewłaściwą atmosferę wychowawczą oraz trudności w dostosowaniu społecznym, jakie napotykały wychowankowie po jego opuszczeniu⁵⁶. Przejęcie zakładu doszło do skutku 7 sierpnia 1962 r., w dniu, w którym przejęto także przedszkole przy ul. Wiejskiej 34 i Sienkiewicza 13 oraz Dom Dziecka przy ul. Staromiejskiej 9. Zaznaczono, że w tych ostatnich trzech placówkach formalności związanych z przejęciem zakładu dokonano szybko i sprawnie, natomiast magdalenki nie chciały podpisać protokołu zdawczo-odbiorczego. Zaznaczono przy tym, że „nie dało się zauważyć, aby siostry zakonne podburzały ludność do wystąpienia w ich obronie”⁵⁷. W pomieszczeniach budynku utworzono zakład państwowy⁵⁸.

Usuwanie religii ze szkół do 1960 r.

Zgodnie z przyjętą ideologią marksistowską jednym z priorytetowych celów władz komunistycznych była laicyzacja społeczeństwa. Oznaczało to, że zamierzano wyeliminować religię z życia społecznego, co władze konsekwentnie realizowały. Był to proces stopniowy, lecz zakończony pełnym sukcesem rządzących.

Wraz z przejęciem władzy komuniści zastali również porządek prawny II Rzeczypospolitej, a więc wciąż obowiązywały przedwojenne ustawy i rozporządzenia. Zgodnie z konstytucją marcową⁵⁹ „w każdym zakładzie naukowym, którego program obejmuje kształcenie młodzieży poniżej lat 18, [...] jest nauka religii dla wszystkich uczniów obowiązkowa”⁶⁰. Oprócz konstytucji obowiązkową naukę religii w szkołach gwarantował również konkordat podpisany ze Stolicą Apostolską

⁵⁵ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, dz. cyt., s. 193.

⁵⁶ M. Krawczyk, *Praca społeczno-duszpasterska...*, art. cyt., s. 201–202.

⁵⁷ Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej Oddział w Kielcach [dalej: AIPN Ki], sygn. IPN Ki 015/703, k. 54.

⁵⁸ M. Krawczyk, *Praca społeczno-duszpasterska...*, art. cyt., s. 202.

⁵⁹ Konstytucję marcową zastąpiła ustawa konstytucyjna z 23 kwietnia 1935 r., jednak ta nie uchylila jej wszystkich artykułów, m.in. art. 120 odnoszącego się do obowiązkowej nauki religii w szkole. Ustawa konstytucyjna z dnia 23 kwietnia 1935 r., Dz. U. 1935, nr 30, poz. 227.

⁶⁰ Ustawa z dnia 17 marca 1921 r. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. 1921, nr 44, poz. 267.

w 1925 r.⁶¹ Oczywiście obydwie akty prawne odnosiły się do młodzieży należącej do uznanych prawem wyznań. Komuniści, chcąc zachować pozory państwa demokratycznego i nie obrócić społeczeństwa przeciw sobie, utrzymywali lekcje religii w szkołach. Jednakże pierwszy sygnał zapowiadający stopniowe usuwanie religii pojawił się w 1945 r., kiedy to Ministerstwo Oświaty wydało zarządzenie umożliwiające rodzicom nieposyłanie dzieci na katechezę⁶². W ten oto sposób religia stała się przedmiotem nadobowiązkowym. Kolejny krok polegał na redukowaniu przez poszczególne kuratoria szkolnych form kultu religijnego, takich jak np. tradycyjna modlitwa przed lekcjami oraz po nich. Władze zapewniały, że religia stanowi część systemu szkolnego, choć jednocześnie dążyły do pełniej laicyzacji szkolnictwa m.in. poprzez tworzenie szkół Robotniczego Towarzystwa Przyjaciół Dzieci (RTPD, od 1949 r. TPD)⁶³. W 1949 r. zdecydowano, że uczniowie, którzy skończyli 14. rok życia, mają prawo zrezygnować z katechezy. Ustalono również, że lekcje religii powinny się odbywać jako pierwsze albo ostatnie⁶⁴.

Ważnym zagadnieniem z punktu widzenia władz była kadra nauczająca religii. Tych, którzy przejawiali wyjątkową wrogość wobec władz albo byli wyjątkowo aktywni na polu religijnym, eliminowano ze szkół. Pierwsze zwolnienia w powiecie radomskim miejskim nastąpiły w roku szkolnym 1948/1949. Nie dopuszczono wówczas ks. Stefana Sułeckiego do rozpoczęcia pracy od 1 września w Szkole Chemiczno-Garbarskiej oraz w Państwowych Szkołach Przemysłowych. Decyzja ta nie pozostała bez odzewu władz kościelnych. Bp Lorek podjął interwencję w Ministerstwie Oświaty i w ramach odpowiedzi uzyskał zapewnienie, że ks. Sułecki nie został zwolniony, lecz nie przedłużono mu umowy na nauczanie religii w szkołach⁶⁵. Umowy nie przedłużono także ks. Stanisławowi Malińskiemu ze Skaryszewa. W tym przypadku interwencja władz kościelnych również okazała się nieskuteczna i zmuszone one były do wyznaczenia innego prefekta⁶⁶. Z kolei w listopadzie 1948 r. za „wrogą działalność polityczną” zwolniono z Gimnazjum i Liceum im. Jana Kochanowskiego w Radomiu ks. Franciszka Sorbjana⁶⁷.

Oprócz usuwania ze szkół niewygodnych prefektów władze pozbywały się także kierowników szkół, którzy utrzymywali bliskie kontakty z duchowieństwem

⁶¹ Artykuł 13 konkordatu stanowił, że „we wszystkich szkołach powszechnych, z wyjątkiem szkół wyższych, nauka religii jest obowiązkowa”. Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie dn. 10 lutego 1925 r., Dz. U. 1925, nr 72, poz. 501.

⁶² S. Bober, *Walka o nauczanie religii w szkołach w okresie Polski Ludowej*, „Studia Łęckie” (2012), nr 14, s. 189.

⁶³ M. Rostkowski, *Kościół wobec procesu laicyzacji szkolnictwa w Polsce Ludowej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” (1997), nr 30, s. 284.

⁶⁴ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, dz. cyt., s. 196.

⁶⁵ R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 222.

⁶⁶ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, dz. cyt., s. 197.

⁶⁷ R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 222.

oraz tolerowali działalność wychowawczą prefektów w podległych im placówkach. Kolejną inicjatywą władz w kierunku laicyzacji było wprowadzenie do komitetów rodzicielskich osób o światopoglądzie zbieżnym z ideologią partii. Podjęto zatem akcję wyborczą, za przeprowadzenie której w województwie kieleckim odpowiedzialne było Plenum KW PZPR obradujące 16 marca 1949 r. w Kielcach. Stworzono specjalne listy kandydatów, z których wyeliminowano „element klerykalny”. Wybory na terenie województwa odbyły się w przeciągu dwóch miesięcy⁶⁸.

W raporcie skierowanym do kurii sandomierskiej na koniec 1949 r. diecezjalny wizytator nauczania religii, ks. Henryk Kaszewski, podkreślał, że od 1 września 1949 r. ze szkół nie usunięto żadnego prefekta ani katechetki. Religię wykładano we wszystkich szkołach, z tym że w szkołach podstawowych i ogólnokształcących po dwie godziny tygodniowo, a w zawodowych po jednej⁶⁹.

Kolejnym ważnym krokiem w walce z religią było powstanie szkół Towarzystwa Przyjaciół Dzieci kształcących w duchu ateistycznym. Pierwsza szkoła TPD została uruchomiona w Radomiu w roku szkolnym 1948/1949 jako jedna z pierwszych na terytorium diecezji sandomierskiej. Szkoły te powstawały w większych ośrodkach miejskich, brak ich zaś było na terytorium powiatu radomskiego (ziemskiego). Radomscy księża krytykowali oczywiście założenie owej szkoły, w związku z tym rodzice zaczęli wycofywać z niej swoje dzieci, w efekcie w dość krótkim czasie placówkę opuściło 77 uczniów⁷⁰. Sytuacja ta nie zniechęcała jednak władz do otwierania kolejnych szkół TPD. W roku szkolnym 1954/1955 było ich już cztery⁷¹, a w 1955/1956 pięć⁷².

Pomimo ograniczeń na polu religii rząd stwarzał pozory demokracji. Piątego sierpnia 1949 r. wydał dekret o ochronie wolności sumienia i wyznania, który gwarantował swobodę praktyk religijnych⁷³. Napięcie między państwem i Kościołem jednak wciąż rosło. Władze kościelne zdecydowały się na podpisanie z władzami świeckimi porozumienia normującego wzajemne stosunki. Miało ono złagodzić agresywną politykę rządu i stopniowe ograniczanie autonomii Kościoła⁷⁴. W porozumieniu zawartym 14 kwietnia 1950 r. znalazł się zapis dotyczący nauczania religii w szkołach. Punkt 10 porozumienia stanowił: „Rząd nie zamierza ograniczyć obecnego stanu nauczania religii w szkołach; programy nauczania religii będą opracowane przez

⁶⁸ R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 222–228.

⁶⁹ ADS, KDwS, sygn. N-9, b.p., Pismo ks. Henryka Kaszewskiego do Kurii Biskupiej w Sandomierzu.

⁷⁰ R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 224–225.

⁷¹ Archiwum Państwowe w Kielcach [dalej: APK], Urząd Wojewódzki w Kielcach [dalej: UWK], sygn. 5, k. 72.

⁷² APK, UWK, sygn. 5, k. 5.

⁷³ Dekret z dnia 5 sierpnia 1949 r. o ochronie wolności sumienia i wyznania, Dz. U. 1949, nr 45, poz. 334.

⁷⁴ M. Lubecka, *Porozumienie państwo – Kościół i jego reperkusje na przykładzie województwa ostrołęckiego*, „Seminare” (2008), nr 25, s. 493–507.

władze szkolne wspólnie z przedstawicielami Episkopatu; szkoły będą zaopatrzone w odpowiednie podręczniki; nauczyciele religii świeccy i duchowni będą traktowani na równi z nauczycielami innych przedmiotów; wizytatorów nauczania religii władze szkolne będą powoływały w porozumieniu z Episkopatem⁷⁵. Wydawałoby się, że porozumienie to jednoznacznie uregulowało sprawę nauczania religii w szkołach. Władze świeckie nie zamierzały jednak przestrzegać zawartych w nim zapisów.

W Radomiu do końca czerwca 1950 r. usunięto czterech prefektów. Byli to wspomniani wcześniej ks. F. Sorbjan i S. Sułcki oraz ks. Jan Koceniak (usunięty z I Państwowego Gimnazjum i Liceum), a także ks. S. Sikorski (usunięty z Państwowej Żeńskiej Szkoły Ogólnokształcącej Stopnia Podstawowego i Liceum)⁷⁶. Za negatywny stosunek do władzy ludowej nie przedłużono zezwolenia na nauczanie religii w szkołach na rok szkolny 1950/1951 również księżom z powiatu radomskiego: ks. S. Gliszczyńskiemu z Kowali, ks. S. Wronie z Wolanowa, ks. J. Królowi z Radzanowa oraz ks. S. Popisowi z Bardzic⁷⁷. Należy zaznaczyć, że pojawiały się również starcia co do obsady prefektów. Władze kwestionowały kandydatury wysuwane przez kurię, w związku z czym dwie szkoły średnie w Radomiu oraz jedna szkoła podstawowa w powiecie radomskim w roku szkolnym 1950/1951 pozostały bez nauczycieli religii⁷⁸.

Kolejne posunięcia rządu świadczyły o tym, że władzom zależy na całkowitym zniesieniu nauczania religii w szkołach. W 1951 r. powołano Komisję Konstytucyjną celem opracowania nowej ustawy zasadniczej. Projekt nowej konstytucji przedstawiono w końcu stycznia 1952 r. Od tego momentu można było zgłaszać do niej uwagi. W stosunku do projektu Episkopat wystosował dwa postulaty na ręce B. Bieruta, który przewodniczył komisji. Nie dopuszczono, aby zostały one podane do publicznej wiadomości (zakaz publikacji w prasie). W postulatach biskupi wyrazili obawę co do sytuacji prawnej Kościoła po rozdzieleniu Kościoła od państwa. Postulowali, aby w nowej konstytucji znalazł się zapis o prawie Kościoła do prowadzenia szkół katolickich (w tym wyższych) oraz do nauczania religii w szkołach publicznych. Swoje stanowisko uzasadniali przepisami konstytucji marcowej oraz podpisanego porozumienia⁷⁹.

Postulaty Episkopatu, jak można się było domyślać, nie zostały uwzględnione. Konstytucję uchwalono 22 lipca 1952 r. Dla Kościoła najważniejsze były przepisy zawarte w artykule 69 oraz 70. Pierwszy z nich gwarantował obywatelom wolność sumienia i wyznania, natomiast drugi stanowił o rozdziale Kościoła i państwa⁸⁰. Nie

⁷⁵ ADS, KDwS, sygn. O-209, Porozumienie zawarte między przedstawicielami rządu RP i Episkopatu Polski z 14 kwietnia 1950 r.

⁷⁶ R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 281.

⁷⁷ AIPN, IPN Ki, sygn. 014/301, k. 358.

⁷⁸ R. Gryz, *Państwo a Kościół...*, dz. cyt., s. 282.

⁷⁹ M. Rostkowski, *Kościół wobec procesu laicyzacji...*, art. cyt., s. 286.

⁸⁰ Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 r., Dz. U. 1952, nr 33, poz. 232.

pozostawał on bez wpływu na sytuację religii w szkołach. Polska stała się państwem świeckim, a co za tym idzie – w szkole nie było już miejsca na katechezę.

Faktycznie sytuacja religii w szkole po uchwaleniu konstytucji istotnie się pogorszyła. We wrześniu władze zaleciły, by przesunąć lekcje religii na początek lub koniec zajęć lekcyjnych. Zarządzenie to było poufne i miało zostać przekazane dyrektorom szkół ustnie. Jednakże Wydział Oświaty PMRN w Radomiu opublikował je w formie instrukcji, której treść dotarła do duchowieństwa⁸¹. Proboszczowie radomscy wyrazili protest, wskazując na niezgodność rozporządzenia z prawem i wysyłając stosowne pismo do Referatu do Spraw Wyznań (RdSW) w Kielcach, podkreślając, że zarządzenie to nie znajduje zastosowania do innych przedmiotów⁸². Ponadto władza utrudniała radomskim prefektom pracę, kierując ich do szkół leżących na odległych krańcach miasta⁸³. Mimo tych utrudnień bp Lorek przypominał księżom, aby zgłaszali w wydziałach szkolnych zamiar objęcia lekcji religii, dopełniając wszelkich formalności, tak by katechizacja była prowadzona w każdej szkole⁸⁴.

W kolejnych miesiącach religia była systematycznie eliminowana z następnych szkół, co spowodowało wzrost napięcia społecznego. Po aresztowaniu prymasa Stefana Wyszyńskiego jeszcze bardziej przybrały one na sile. Władze postanowiły więc tymczasowo złagodzić swoją politykę wobec religii w szkołach. Podczas odprawy kierowników RdSW odbywającej się 19 grudnia 1953 r. w Warszawie wicepremier Cyrankiewicz wyraził krytyczne stanowisko co do całkowitego usuwania religii. Na poparcie swojego stanowiska przytaczał liczne skargi ludności wiejskiej na takie postępowanie. Radykalne działania na wsiach uznał za niewskazane. Przekonywał, aby lekcje religii powierzać księżom pozytywnie nastawionym do ówczesnej rzeczywistości, likwidować je wyłącznie w tych szkołach, w których uczniowie i ich rodzice są uświadomieni politycznie, i nie dopuszczać do nauczania nauczycieli o wrogim stosunku do władzy ludowej⁸⁵.

Pewne złagodzenie polityki względem usuwania lekcji religii z placówek szkolnych trwało jednak krótko. Już bowiem w roku szkolnym 1954/1955 zaszły duże zmiany. Pierwszego września 1954 r. wydano zarządzenie o zniesieniu lekcji religii we wszystkich szkołach zawodowych. Natomiast w szkołach licealnych oraz ogólnokształcących przesunięto je na koniec zajęć⁸⁶. Krok ten miał wpływ na liczbę szkół

⁸¹ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, dz. cyt., s. 211.

⁸² ADS, KDwS, sygn. N-9, b.p., Pismo proboszczów radomskich do RdSW z dnia 7 IX 1952 r.

⁸³ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, dz. cyt., s. 211.

⁸⁴ ADS, KDwS, sygn. N-9, b.p., Odezwa bp. Lorka do duchowieństwa diecezji sandomierskiej.

⁸⁵ B. Noszczak, *Polityka państwa wobec Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w okresie internowania prymasa Stefana Wyszyńskiego 1953–1956*, Warszawa 2008, s. 235.

⁸⁶ J. Krukowski, *Represyjność prawa polskiego w zastosowaniu do Kościoła katolickiego w latach 1944–1956*, w: *Aparat ucisku na Lubelszczyźnie w latach 1944–1956 wobec duchowieństwa katolickiego*, red. Z. Zieliński, M. Peret, Lublin 2000, s. 40.

nauczających religii w obydwu omawianych powiatach: w powiecie Radom liczba szkół z nauką religii wynosiła zaledwie 19, a w powiecie radomskim 73 (zob. tab. 1).

Tab. 1. Liczba szkół objętych nauczaniem religii w wybranych latach szkolnych w okresie 1954–1961

Rok szkolny	Powiat Radom		Powiat radomski	
	Liczba szkół z nauką religii	Liczba szkół ogółem	Liczba szkół z nauką religii	Liczba szkół ogółem
1954/1955	19	53	73	148
1956/1957	13	47	56	91
1958/1959	33	47	85	93
1960/1961	b.d.	b.d.	16	96

Źródło: APR, spis 6, poz. 27, k. 141, 144, 221, APK, UWK, sygn. 5, k. 72, 155, 176, 208.

Jak wynika z tabeli 20, w roku szkolnym 1954/1955 w większości szkół miasta Radomia nie prowadzono nauczania religii. Nauką w szkołach objęto 6844 uczniów. Religii uczyło łącznie dziewięciu katechetów: siedmiu księży prefektów, jedna siostra zakonna (bezhabitowa) oraz jedna osoba świecka. Wycofanie religii z tak dużej liczby szkół (64,2%) skutkowało tym, że lekcje religii odbywały się przy wszystkich kościołach Radomia: w parafii Młodzianów, Borki, Opieki NMP oraz w kościele Ojców Bernardynów, natomiast w parafiach św. Jana i Glinice w kaplicach przykościelnych. Według danych RdSW w Radomiu na lekcje religii w punktach katechetycznych uczęszczało ok. 2000 dzieci i młodzieży⁸⁷. W powiecie radomskim liczba szkół bez lekcji religii również była wysoka i wynosiła 50,7% (rok szkolny 1954/1955). Prawo do nauczania religii przyznano 24 księżom oraz jednej siostrze zakonnej (uczyła na terenie parafii Przytyk), odmówiono ks. J. Bilowi ze Skaryszewa, I. Jaworskiemu z Odechowa, jak również pozbawionym tego prawa już wcześniej, a więc ks. S. Sułeckiemu (proboszcz parafii Przytyk), ks. L. Chojnackiemu (proboszcz parafii Potworów), A. Cukrowskiemu (proboszcz parafii Goryń), S. Wronie (proboszcz parafii Wolanów), ks. M. Nowakowskiemu (proboszcz parafii Piotrowice), ks. A. Byczkowskiemu (proboszcz parafii Wyśmierzyce), M. Skowronowi (wikariusz parafii Pelagów) oraz H. Pachucemu (wikariusz parafii Cerekiew)⁸⁸. Aby nie pozostawić młodzieży bez katechezy, niektórzy z wy-

⁸⁷ APK, UWK, sygn. 5, k. 72–73.

⁸⁸ Ks. H. Pachucy był neoprezbiterem, co prawdopodobnie stanowiło przyczynę niewydania mu zezwolenia. Możliwe, że władze chciały bliżej przyjrzeć się jego aktywności na polu duszpasterskim i stosunkowi wobec partii. Hipotezę tę zdaje się potwierdzić fakt, że w następnym roku ks. Pachucy otrzymał zezwolenie.

mienionych księży organizowali punkty nauki religii, np. ks. A. Cukrowski uczył w kościele, ks. M. Skowron i ks. S. Wrona w kaplicy, z kolei ks. J. Bil w domu parafialnym. Sprawę nauczania ks. Bila wielokrotnie poruszano w kierownictwie Wydziału Oświaty w celu ustanowienia dla niego zakazu nauczania religii również w punkcie katechetycznym⁸⁹.

W roku szkolnym 1955/1956 liczba szkół objętych nauką religii w powiecie radomskim zmniejszyła się o 12, chociaż zwiększono liczbę uprawnień (przyznało je o trzy więcej)⁹⁰. Usuwanie religii ze szkół spotkało się ze sprzeciwem społeczeństwa. Rodzice coraz głośniejsze domagali się wprowadzenia katechezy do szkół, których jej pozbawiono. W 1955 r. niemal codziennie w Wydziale Oświaty lub w Referacie do Spraw Wyznań pojawiali się rodzice uczniów ze szkoły w Natolinie. Rodzice grozili władzom, że ich dzieci nie będą uczestniczyć w zajęciach lekcyjnych. Nacisk ze strony społeczeństwa był tak duży, że władze doszły do wniosku, iż „sytuacja nie obejdzie się bez wydania zezwolenia i na szczeblu powiatowym należy ją jak najszybciej rozwiązać”. Podobnie naciskali na władzę rodzice uczniów ze szkół w Suchej, Hucie Mazowszańskej, Wólce Twarogowej i Modrzejowicach⁹¹. Niejednokrotnie interwencje rodziców okazywały się skuteczne również co do obsady personalnej katechezy. Władza ugięła się pod naciskiem rodziców uczniów Szkoły Podstawowej nr 12 w Radomiu. Dzięki ich interwencji w 1956 r. zezwolono na nauczanie religii s. Zofii Mąkosie, usuniętej wcześniej ze względu na bardzo dobre relacje z młodzieżą⁹².

W roku szkolnym 1954/1955 w powiecie radomskim poszczególni księża ubiegali się o zezwolenie na nauczanie w tak wielu szkołach, że fizycznie niemożliwe było ich obsłużenie. Przykładowo ks. H. Pachucy prosił o pozwolenie nauczania w ośmiu szkołach, a ks. S. Kalinowski w sześciu. Była to pewna taktyka duchownych, którzy liczyli, że uda im się uzyskać pozwolenie na nauczanie przynajmniej w niektórych placówkach. Ponadto księża starali się wypełniać zalecenie ordynariusza, który przekonywał, że „nie może być żadnej szkoły bez nauki religii”⁹³. W trakcie lipcowych rekolekcji dla księży bp Lorek zachęcał, by wszyscy księża ubiegali się o pozwolenie na nauczanie religii. W przypadku odmowy nakazał organizowanie lekcji w kościołach i salkach katechetycznych. Władza wydawała jednak kolejne zakazy nauczania, którymi objęto ks. J. Króla z parafii Radzanów oraz ks. J. Baranowskiego z Błotnicy⁹⁴.

W powiecie Radom w roku szkolnym 1955/1956 liczba szkół zapewniających naukę religii również spadła. Religię wykładano w 24% szkół, w tym w 10 podsta-

⁸⁹ APR, sygn. spis 6, poz. 27, k. 221.

⁹⁰ APR, sygn. spis 6, poz. 27, k. 197.

⁹¹ APK, UWK, sygn. 5, k. 91.

⁹² APK, UWK, sygn. 5, k. 133–134.

⁹³ APR, sygn. spis 6, poz. 27, k. 197–198.

⁹⁴ APK, UWK, sygn. 5, k. 197.

wowych oraz w trzech ogólnokształcących. Młodzież uczęszczała więc na katechezę w punktach katechetycznych. Władza szacowała, że na lekcje religii poza szkołami uczęszcza 4500 dzieci i młodzieży, w szkołach zaś 5200⁹⁵. Należy zauważyć, że w 1956 r. księża z Radomia masowo składali ponowne podania o możliwość nauczania religii. Niektórzy prosili o zezwolenie na katechezę w szkołach, w których religii nie nauczano już od paru lat. W takich przypadkach, jak można było przewidywać, spotykali się z decyzją odmowną (dotyczyło to m.in. ks. Boniewiczza, ks. Szymańskiego, ks. Gołębskiego, ks. Bajgrowicza, ks. Łukasika i ks. Kaczmareckiego). Nie uzyskiwali zezwoleń władz katecheci, którzy w ocenie władz byli „nadgorliwi” i angażowali młodzież w różne inicjatywy religijne. Z tej przyczyny cofnięto zezwolenie s. Wojciechowskiej na nauczanie w jednej ze szkół radomskich, pozostawiając jej jednak możliwość katechizowania w innej⁹⁶.

Kościół różnymi metodami starał się zachęcić młodzież do uczestnictwa w katechezie w punktach katechetycznych. Kierownik radomskiego Referatu do Spraw Wyznań L. Kościółek odnotował, że we wrześniu 1956 r. księża zachęcali do nauki religii zarówno w kościołach, jak i w trakcie rozmów indywidualnych. Ponadto przy kościołach wywieszano plakaty zachęcające do uczęszczania na katechezę⁹⁷. W związku z tym zalecano w szkolnych kółkach dyskusyjnych przeprowadzić z młodzieżą pogadanki światopoglądowe, a rodziców przekonywać do niewysyłania dzieci na lekcje religii⁹⁸.

Księża podejmowali również próby przywrócenia religii w szkołach, mobilizując rodziców. Inicjowali więc rozmowy z członkami komitetów rodzicielskich, wiedząc, że przy ich wsparciu można uzyskać dużo więcej. Działania takie podjął np. ks. A. Łukasik – proboszcz parafii Borki w Radomiu, oraz ks. M. Skowron z Pelagowa. Pod wpływem ks. Skowrona w listopadzie 1956 r. do Wydziału Oświaty udała się delegacja rodziców z prośbą o wydanie pozwolenia na naukę religii w Szkole Podstawowej nr 24 w Radomiu⁹⁹.

Z kolei w powiecie radomskim w roku szkolnym 1956/1957 większość szkół była objęta nauczaniem religii (61,5%)¹⁰⁰. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy był fakt, że w przeciągu dwóch lat zamknięto w powiecie 57 szkół, w których w większości nie wykładano tego przedmiotu. Łącznie w powiecie radomskim religii uczyło wówczas 31 księży oraz dwie siostry zakonne. W poniższej tabeli przedstawiono spis katechetów powiatu radomskiego w roku szkolnym 1956/1957 z ujęciem placówek, w których prowadzili oni zajęcia.

⁹⁵ APK, UWK, sygn. 5, k. 128.

⁹⁶ APK, UWK, sygn. 5, k. 133.

⁹⁷ Przykładowo napis na plakacie przy kościele NMP w Radomiu głosił: „Matko i Ojczy, czy twoje dziecko uczy się religii? Odpowiedz za to przed Bogiem”. APK, UWK, sygn. 5, k. 134.

⁹⁸ APK, UWK, sygn. 5, k. 134.

⁹⁹ APK, UWK, sygn. 5, k. 154.

¹⁰⁰ APR, sygn. spis 6, poz. 27, k. 145.

Tab. 2. Nauczyciele religii w powiecie radomskim w roku szkolnym 1956/1957

Lp.	Nazwisko i imię	Pełniona funkcja	Nazwa szkoły
1	Bajgrowicz Ludwik	proboszcz par. Młodzianów w Radomiu	SP w Hucie Mazowskańskiej
2	Chyżewski Julian	proboszcz par. Alojzów	SP w Zalesiu
3	Durasiński Jan	proboszcz par. Wsola	SP we Wsoli, SP w Owadowie
4	Dumania Jan	proboszcz par. Cerekiew	SP w Cerekwi
5	Dziubek Józef	proboszcz par. Mniszek	SP w Wawrzyszowie
6	Fiet Aleksy	wikariusz par. Kowala	SP w Rudzie Małej, SP w Parznicach
7	Gac Władysław	proboszcz par. Wrzosów	SP we Wrzosie
8	Gawęcki Tadeusz	wikariusz par. Piotrowice	SP w Jedlni-Letnisku, SP w Myśliszewicach
9	Górka Jan	proboszcz par. Wrzeszczów	SP w Wrzeszczowie
10	Gronkowski Franciszek	wikariusz par. Jedlińsk	SP w Jedlance, SP w Zawadach Nowych, SP w Romanowie
11	Hołownia Seweryn	wikariusz par. Glinice w Radomiu	SP w Sołtykowie
12	Jarosiński Jan	proboszcz par. Kuczki	SP w Gzowicach, SP w Goździe
13	Jaworski Ignacy	proboszcz par. Odechów	SP w Odechowie
14	Jeromin Czesław	wikariusz par. Kuczki	SP w Goździe, SP w Gzowicach
15	Jurek Franciszek	proboszcz par. Lisów	SP w Bartodziejach
16	Kaczmarzyk Józef	proboszcz par. Zakrzew	SP w Zakrzewie
17	Kwiatkowski Zygmunt	wikariusz par. Skaryszew	SP w Makowie, SP w Kazimierówce
18	Łyczek Jan	proboszcz par. Kaszów	SP w Kaszowie
19	Matysiak Franciszek	proboszcz par. Jastrzębia	SP w Kozłowie, SP w Lesiowie
20	Mąkosa Zofia	siostra (Radom)	SP w Firleju, SP w Janiszowie

21	Olesiński Franciszek	proboszcz par. Rajec	SP w Natolinie, SP w Starej Woli
22	Pachucy Henryk	wikariusz par. Cerekiew	SP w Dąbrówce Podlężnej, SP w Sławnie, SP w Taczewskiej Woli
23	Pęksyk Marian	wikariusz par. Skaryszew	SP w Skaryszewie
24	Podgórski Stanisław	rezydent w par. Małęczyn	SP w Małęczynie
25	Prugel Antoni	proboszcz par. Jankowice	SP Ludwików, SP w Sukowskiej Woli
26	Segiet Władysław	proboszcz par. Goryń	SP w Goryniu, SP w Woli Goryńskiej
27	Telus Wincenty	proboszcz par. Słupica	SP w Czarnej
28	Warchoń Stanisław	proboszcz par. Jarosławice	SP w Chruślicach
29	Wąsik Tomasz	proboszcz par. Bardzice	SP w Bardzicach, SP w Chomentowie
30	Wilk Cherubina	siostra (Przytyk)	SP w Przytyku
31	Wrona Stanisław	proboszcz par. Wolanów	SP w Wolanowie
32	Zuch Henryk	wikariusz par. Odechów	SP w Odechowie

Źródło: APR, sygn. spis 6, poz. 27, k. 145.

W czwartym kwartale 1956 r. napięcie między państwem a Kościołem nieco spadło. Nowy pierwszy sekretarz partii, Władysław Gomułka, starał się usunąć przyczyny największych konfliktów społecznych. Z internowania powrócił kard. Wyszyński i ponownie stanął na czele Kościoła w Polsce¹⁰¹. Na początku listopada powstała Komisja Wspólna Przedstawicieli Rządu i Episkopatu w celu uregulowania stosunków dwustronnych. Owocem prac komisji były wspólne ustalenia opublikowane w komunikacie z 4 grudnia 1956 r. Poruszono w nim również problem nauczania religii. Ustalono, że Kościół ma pełną swobodę w nauczaniu religii w szkołach podstawowych i średnich, jeśli rodzice wyrażą takie życzenie. Religia miała być przedmiotem nadobowiązkowym, a władze szkoły powinny tak zaplanować zajęcia, aby umożliwić jej naukę¹⁰². Ustalenia komisji zostały potwierdzone przez rozporządzenie ministra oświaty W. Bieńkowskiego z 8 grudnia 1956 r. Zgodnie z tym rozporządzeniem naukę religii jako przedmiotu nadobowiązkowego można było wprowadzić na pisemne życzenie rodziców. W klasie

¹⁰¹ A. Friszke, *Polska. Losy państwa i narodu 1939–1989*, Warszawa 2003, s. 226.

¹⁰² *Komunikat Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu i Episkopatu*, „Trybuna Ludu” (1956), nr 342, s. 1.

pierwszej szkoły podstawowej i we wszystkich klasach szkoły średniej lekcje religii miały się odbywać w wymiarze jednej godziny tygodniowo, natomiast w klasach od drugiej do siódmej szkoły podstawowej w wymiarze dwóch godzin. Rozporządzenie dopuszczało możliwość odbywania się lekcji religii w godzinach przeznaczonych na zajęcia obowiązkowe. Nauczycielami religii mogły być zarówno osoby duchowne, jak i świeckie, pod warunkiem że nie prowadziły zajęć z innych przedmiotów¹⁰³.

Wspólne ustalenia komisji, które doprowadziły do wydania rozporządzenia, były niewątpliwym sukcesem Kościoła. Jednak religia mogła wejść do szkół tylko na wyraźne życzenie rodziców. Należało więc ich zmobilizować, aby składali stosowne oświadczenia na piśmie¹⁰⁴. Ósmego grudnia kard. Wyszyński skierował specjalną odezwę do rodziców, młodzieży i kapłanów, w której podkreślał, że powrót religii do szkół zależy wyłącznie od rodziców¹⁰⁵. W Radomiu decyzja o zaangażowaniu rodziców w sprawę wprowadzenia religii do szkół zapadła dość szybko. Na zorganizowanym spotkaniu katechetycznym księży z Radomia powzięto decyzję, że w niedzielę 23 grudnia proboszczowie wystosują apel do rodziców, aby podjęli działania w sprawie organizacji katechezy w szkołach, do których uczęszczają ich dzieci. Diecezjalny wizytator ks. Kaszewski poinformował wówczas zebranych księży, że z początkiem lutego religia ma szansę powrócić do szkół¹⁰⁶. Działania podjęte przez duchowieństwo oraz zaangażowanie rodziców przyniosły oczekiwane efekty. W roku szkolnym 1958/1959 w powiecie Radom nauką religii objęto już 70% szkół. Katechezy nie odbywały się w jednej szkole podstawowej, jednej ogólnokształcącej, jednej pedagogicznej oraz w 10 zawodowych¹⁰⁷. Natomiast w powiecie radomskim nauką objętych było 91,4% szkół. Religii nie wykładano wyłącznie w ośmiu szkołach podstawowych¹⁰⁸.

Wzrost liczby szkół, w których uczono religii, odnotowano w całej Polsce, co poważnie zaniepokoiło władze centralne, które przystąpiły do laicyzacji szkolnictwa. Czwartego sierpnia 1958 r. wydano dwa dokumenty, które wymierzono

¹⁰³ S. Bober, *Walka o nauczanie religii...*, art. cyt., s. 192.

¹⁰⁴ Kuria sandomierska 10 stycznia 1957 r. wydała specjalny komunikat skierowany do księży odnośnie do nauczania religii w szkołach. Przedstawiono w nim wyniki ustaleń z przedstawicielem Wydziału Oświaty w Kielcach, Bogdanem Śledzińskim. Wynikało z nich, że deklaracje pisemne od ojca lub matki miał zbierać ksiądz prefekt, dostarczyć je do szkoły, a następnie z kierownikiem szkoły ustalić szczegóły co do lekcji. ADS, KDwS, N-9, b.p., Komunikat Kurii nr 5/57.

¹⁰⁵ ADS, KDwS, sygn. N-18, b.p., Odezwa kard. Wyszyńskiego w sprawie powrotu nauki religii do szkół. Odezwa ta na polecenie bp. Lorka została odczytana we wszystkich kościołach diecezji sandomierskiej w niedzielę 14 grudnia 1958 r.

¹⁰⁶ ADS, KDwS, sygn. N-173, b.p., Sprawozdanie ze spotkania katechetycznego w Radomiu odbytego w dniu 17 XII 1956 r.

¹⁰⁷ APK, UWK, sygn. 5, k. 176.

¹⁰⁸ APR, sygn. spis 6, poz. 27, k. 141.

wprost w naukę religii w szkołach. Pierwszy z nich, wydany przez ministra oświaty, stanowił, że „nauczycielami religii w szkołach państwowych nie mogą być osoby przynależne do zgromadzeń zakonnych”¹⁰⁹. Wydanie takiego zarządzenia było podyktowane tym, że władze widziały w osobach zakonnych duże zagrożenie dla procesu laicyzacji, gdyż potrafiły one utrzymywać bardzo dobre kontakty z młodzieżą. Zarządzenie nie pozostało bez odpowiedzi władz kościelnych. Dziewiątego sierpnia 1958 r. bp Zygmunt Choromański, sekretarz Episkopatu, skierował pismo do Jerzego Sztachelskiego, pełnomocnika rządu ds. stosunków z Kościołem, w którym przekonywał, że zakaz nauczania religii przez osoby zakonne jest przejawem dyskryminacji i pozostaje sprzeczny z porozumieniami, jakie państwo zawarło z Kościołem. Wyjaśniał również, że niedopuszczenie do nauczania osób zakonnych od 1 września 1958 r. spowoduje wielki problem związany z obsadzeniem stanowisk katechetów¹¹⁰. W mniejszym stopniu kwestia ta dotyczyła jednak powiatów radomskich, gdyż uczących osób zakonnych, jak sygnalizowano wcześniej, było tam niewiele.

Drugim z dokumentów, który również wydano 4 sierpnia, był okólnik Ministerstwa Oświaty w sprawie przestrzegania świeckości szkoły. Zgodnie z nim lekcje religii nie mogły odbywać się w godzinach przeznaczonych na przedmioty obowiązkowe, nie wolno było dekorować pomieszczeń szkolnych symbolami religijnymi, modlitwa w szkole była zakazana, wprowadzono też zakaz organizowania przez nauczycieli jakichkolwiek praktyk religijnych wśród młodzieży¹¹¹.

Największe wzburzenie wiernych wzbudziło usuwanie krzyży ze szkół. Co prawda, w latach wcześniejszych odnotowano takie pojedyncze przypadki, które niewątpliwie zapowiadały całkowite usunięcie emblematów religijnych z instytucji oświatowych. Na początku stycznia 1951 r. ks. Jan Wiącek informował bp. Loraka, że podczas kursu dla młodzieży Związku Młodzieży Polskiej zorganizowanego w budynku Caritasu, w którym mieścił się też Państwowy Internat Żeńskich Szkół Zawodowych, zdjęto krzyże we wszystkich salach wykładowych i świetlicach¹¹². Jeszcze przed wydaniem okólnika krzyże usunięto również w Szkole Podstawowej nr 1 w Radomiu. Akcję zawieszania krzyży podjęła młodzież 7 listopada 1956 r., umieszczając je w każdej sali lekcyjnej. Kierownik Wydziału Oświaty rozmawiał w tej sprawie z dyrektorem szkoły i nakazał zdjęcie krzyży we własnym zakresie. Ten jednak zdecydowanie odmówił¹¹³. Krzyże zostały usunięte także ze Szkoły Podstawowej nr 4, nr 13 i nr 17, gdzie również podjęto próby ich zawieszenia. W obro-

¹⁰⁹ Zarządzenie Ministra Oświaty z dnia 4 sierpnia 1958 r. w sprawie nauczycieli religii, „Dziennik Urzędowy Ministerstwa Oświaty” (1958), nr 9, poz. 121.

¹¹⁰ K. Jaworska, *Zakaz zatrudniania zakonników jako katechetów szkolnych*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 12 (2013), nr 2 (23), s. 238–239.

¹¹¹ Okólnik Ministerstwa Oświaty z dnia 4 sierpnia 1958 r. w sprawie przestrzegania świeckości szkoły, „Dziennik Urzędowy Ministerstwa Oświaty” (1958), nr 9, poz. 123.

¹¹² B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, dz. cyt., s. 265.

¹¹³ APK, UWK, sygn. 5, k. 150.

nie krzyży w szkołach stanęli księża, mobilizując wiernych. Ks. Andrzej Łukasik rozmawiał w sprawie przywrócenia religii i zawieszenia krzyży w Szkole Podstawowej nr 17 z pewną matką z komitetu rodzicielskiego, jak również z innymi wiernymi. W efekcie rodzice na spotkaniu klasowym zaczęli domagać się przywrócenia religii i zawieszenia krzyży¹¹⁴.

W dniu rozpoczęcia roku szkolnego 1958/1959 w żadnej radomskiej szkole krzyży nie było¹¹⁵. Szóstego września 1958 r. sekretarz KW PZPR w Kielcach informował KC PZPR, że w województwie kieleckim występują przypadki indywidualnego lub zbiorowego zawieszania krzyży w szkołach. Najczęściej dochodziło do nich w powiecie Opoczno, Końskie i Radom. Wierni wykazywali w tym względzie wielką gorliwość. W Szkole Podstawowej nr 22 w Radomiu podjęto aż trzy próby zawieszenia krzyży w klasach. Jak podkreślał sekretarz, „aktu tego dokonał tłum sfanatyzowanych dewotek w ilości 80 kobiet. Nawymyślano kierownikowi szkoły i gronu nauczycielskiemu i grożono, że jeżeli zdejmą krzyże – to utopieni zostaną w sadzawce. Przez okres dwóch godzin dzieci bojkotowały naukę w szkole”. W konsekwencji w stosunku do trzech najgorliwszych kobiet prokurator wszczął dochodzenie¹¹⁶. W kolejnym piśmie, datowanym na 8 września, sekretarz informował, że sytuacja w Radomiu „zmienia się na lepsze”, jakkolwiek zaznaczał też: „jest jednak i tak, że krzyże w szkołach pod namową rodziców zawieszają dzieci”. Chodziło o Szkołę Podstawową nr 10 w Radomiu, gdzie uczniowie klasy piątej zawiesili krzyż w sali lekcyjnej¹¹⁷.

Zawieszano krzyże nie tylko w Radomiu, ale także w szkołach położonych w powiecie radomskim. Szóstego września 1958 r. przed lekcją religii jeden z uczniów klasy szóstej powiesił krzyż w szkole w miejscowości Wsola, o czym donosił władzom świeckim informator „D”. Ksiądz prowadzący zajęcia miał powiedzieć, aby na przyszłość tego nie robić, ale nie wspomniał o zdjęciu krzyża. W tym samym doniesieniu informator „D” wspominał: „Do mnie również przychodzą ludzie z parafii¹¹⁸ i mówią, że pójdą do szkoły i zawieszają krzyż. Odpowiedź dałem taką, że jest takie zarządzenie i nic nie pomoże”¹¹⁹.

Do najbardziej drastycznych spięć spowodowanych zawieszaniem krzyży w szkołach doszło w Przytyku. Winą za całe zdarzenie obarczono ks. Stefana Sułeckiego, który jako „pierwszy na terenie powiatu zorganizował bojkot w związku ze zdjęciem emblematów w pomieszczeniach szkolnych”¹²⁰. Po tradycyjnej Mszy Świętej na rozpoczęcie roku szkolnego dzieci wraz z rodzicami udały się do szkoły, z której krzyże zostały usunięte. Rodzice domagali się wydania krzyży i osaczyli przed szkołą dwóch przedstawicieli Wydziału Oświaty. Kierownik szkoły uległ ich żądaniom i krzyże

¹¹⁴ APK, UWK, sygn. 5, k. 151.

¹¹⁵ APK, UWK, sygn. 5, k. 175.

¹¹⁶ APK, Komitet Wojewódzki PZPR w Kielcach [dalej: KW PZPR], sygn. 3366, k. 19.

¹¹⁷ APK, KW PZPR, sygn. 3366, k. 19.

¹¹⁸ Chodzi o tę samą parafię, w której zawieszono krzyż, a więc Wsolę.

¹¹⁹ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/675, t. 1, k. 51.

¹²⁰ BUiAD IPN, sygn. IPN 01283/663, k. 491; por. AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/675, t. 1, k. 168.

zawieszono¹²¹. W całym zamieszaniu miało dojść do obrzucenia interweniujących pracowników Prezydium Powiatowej Rady Narodowej (PRN) kamieniami. Na interwencję wezwano więc ZOMO, lecz zebrani rodzice się rozeszli¹²². Kiedy sytuacja się uspokoiła, przewodniczący Prezydium PRN oraz kierownik Wydziału Oświaty z Radomia ponownie usunęli krzyże. Wkrótce niektórych rodziców wezwano na przesłuchanie przez prokuratora w budynku MO. Wówczas pod posterunkiem zaczęły gromadzić się także inni rodzice, oznajmiając, że jeśli krzyże nie wrócą na swoje miejsce, ich dzieci nie będą uczestniczyć w zajęciach szkolnych. Celem złagodzenia konfliktu poinformowano o rzekomej zgodzie prymasa na podpisanie dekretu, na mocy którego usunięto krzyże ze szkół. Rodzice spełnili swoje groźby i przez cztery dni na zajęcia uczęszczało tylko sześcioro dzieci, których rodzice byli „partyjni”¹²³.

Wkrótce wieści o wydarzeniach w Przytyku, choć nieco ubarwione, zaczęły się rozprzestrzeniać po okolicy. Funkcjonariusze MO ustalili, że w miejscowości Suków (parafia Przytyk) rozpuszczono plotkę, iż 3 września w Przytyku ludzie „rozbili” formację milicji. Być może również pod wpływem tych plotek 4 września w Woli Stukowskiej (parafia Przytyk) dzieci zawiesiły w szkole dwa krzyże¹²⁴.

Tymczasem w Przytyku rodzicom doręczano kolejne wezwania na przesłuchanie. Co więcej, karano ich grzywnami w wysokości 500 zł, grożono aresztowaniem i karami pieniężnymi (nawet 8000 zł). Przesłuchania odbywały się również w prokuraturze w Radomiu. Kilka kobiet aresztowano, niektóre wypuszczono po upływie doby, inne zaś zatrzymano na dłużej. W parafii zapanował chaos, po ulicach krążyły samochody pełne uzbrojonych funkcjonariuszy MO. Zamieszki dotarły również do wsi Suków, gdzie istniała jednoklasowa szkoła będąca filią placówki w Przytyku. Sprzed budynku szkolnego mieszkańców domagających się zawieszenia krzyża milicja rozpędziła przy użyciu pałek oraz świec dymnych. Dwie matki zostały dotkliwie pobite i przewiezione do aresztu¹²⁵.

W związku z tą sytuacją ks. Suleckiego wezwano na rozmowę do WdSW w Kielcach, którą przeprowadził kierownik Jarosz¹²⁶. Władze państwowe oceniły, że rozmowa okazała się bardzo skuteczna, gdyż ksiądz wezwał ludzi do zachowania spokoju i sytuacja została opanowana¹²⁷.

¹²¹ ADS, KDwS, sygn. PR-252, b.p., Pismo ks. Stefana Suleckiego do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z dnia 15 września 1958 r.

¹²² B. Stanaszek, *Księża diecezji sandomierskiej więzieni przez władze komunistyczne po II wojnie światowej*, Rzeszów 2008, s. 155.

¹²³ ADS, KDwS, sygn. PR-252, b.p., Pismo ks. Stefana Suleckiego do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z dnia 15 IX 1958 r. Jak wynika z innych źródeł, na których opiera się ks. B. Stanaszek, 2 września w szkole frekwencja wyniosła ok. 62%, 5 września zaś ok. 50%. Por. B. Stanaszek, *Księża diecezji sandomierskiej...*, dz. cyt., s. 158–159.

¹²⁴ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/675, t. 1, k. 199.

¹²⁵ ADS, KDwS, sygn. PR-252, b.p., Pismo ks. Stefana Suleckiego do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z dnia 15 IX 1958 r.

¹²⁶ B. Stanaszek, *Księża diecezji sandomierskiej...*, dz. cyt., s. 157–158, przyp. 14.

¹²⁷ BUiAD IPN, sygn. IPN 01283/663, k. 491.

Biskupi starali się wyhamować sprawę zawieszania krzyży. Według tajnego współpracownika na jednej z konferencji bp Gołębiowski zalecał, by „nie zaostrzać sytuacji” i w razie konieczności studzić emocje społeczeństwa. W sprawie modlitwy przed lekcjami zalecił, aby dzieci do niej nie zachęcać. Natomiast w przypadku gdy dzieci odmawiają modlitwę, a nauczyciele nie reagują, „pozostawić ten stan taki, jaki jest”¹²⁸.

Ci księża, którzy publicznie sprzeciwili się usuwaniu krzyży ze szkół, musieli liczyć się z surowymi konsekwencjami. Wymownym przykładem może tu być ks. Michał Skowron, proboszcz parafii Pelagów, którego aresztowano za to, że „nawoływał wiernych do przeciwstawienia się wprowadzeniu w życie zarządzeń Ministerstwa Oświaty”¹²⁹.

Siódmego września 1958 r. ks. Skowron, odnosząc się do okólnika, miał rzekomo wyrażać się publicznie o prześladowaniach religijnych w Polsce i łamaniu swobód religijnych. Ponadto miał również szkalować ówczesny ustrój, porównując go do rządów faszystowskich. Prokuratura dysponowała świadkami, duchowny natomiast nie przyznawał się do winy¹³⁰. Stwierdził bowiem: kiedy „usuwano krzyże ze szkół, chciałem ludność w moim przemówieniu przygotować na zachowanie spokoju, bojąc się, by nie było żadnych poszumów, jakie miały miejsce w innych parafiach. [...] Ale ktoś ze złośliwych parafian zniekształcił moje przemówienie, a może i ja sam się przejęzyczyłem, ale w dalszej mowie wyjaśniłem, żeby nie robić żadnych poszumów. Za to oskarżono mnie, że występowałem o obalenie ustroju obecnego w Polsce”¹³¹.

Szesnastego września 1958 r. wszczęto dochodzenie wobec ks. Skowrona w związku z podejrzeniem o przestępstwo z artykułu 29 tzw. małego kodeksu karnego¹³². Prokurator L. Śliwiński wszczął 27 września śledztwo w tej sprawie. Tego samego dnia ze względu na obawę mactwa nakazał aresztowanie duchownego, co niezwłocznie wykonano. Drugiego listopada ks. Skowron wystosował zażalenie do prokuratury wojewódzkiej na tymczasowe aresztowanie. Zostało ono przekazane do rozpatrzenia Prokuraturze Generalnej¹³³.

Wśród księży spekulowano na temat aresztowania ks. Skowrona. Agent „Cienki” donosił, że według słów ks. Andrzeja Łukasika ponoć istnieją jacyś świadkowie, których zeznania obciążają ks. Skowrona. Proboszcz parafii św. Teresy był dobrej

¹²⁸ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/675, t. 1, k. 59.

¹²⁹ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/675, t. 1, k. 170.

¹³⁰ B. Stanaszek, *Księża diecezji sandomierskiej...*, dz. cyt., s. 171.

¹³¹ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/675, t. 2, k. 20.

¹³² Art. 29 stanowił: „Kto publicznie łży, wyszydza lub poniża ustrój Państwa Polskiego albo pochwała faszyzm lub jakąkolwiek jego odmianę albo zbrodnie faszystowskie lub też publicznie nawołuje do ich popełnienia bądź do wprowadzenia w Polsce instytucji o cechach faszystowskich, podlega karze więzienia do lat 10”. Por. Dekret z dnia 13 czerwca 1946 r. o przestępstwach szczególnie niebezpiecznych w okresie odbudowy Państwa. Dz. U. 1946, nr 30, poz. 192.

¹³³ B. Stanaszek, *Księża diecezji sandomierskiej...*, dz. cyt., s. 171.

myśli, gdyż adwokat aresztowanego księdza informował, że „to oskarżenie [...] jest obecnie łagodniejsze od pierwszej jego sankcji zastosowanej przez prokuraturę”. Ks. Łukasik wyraził przekonanie, że nawet gdyby ks. Skowron został skazany, to i tak wyjdzie na wolność, gdyż zostanie wyrok w zawieszeniu¹³⁴.

Piętnastego stycznia 1959 r. w oddziale radomskim Kieleckiego Sądu Wojewódzkiego odbyła się rozprawa przeciw ks. Skowronowi, której przewodniczył sędzia W. Czykał. Winę oskarżonego potwierdziło dwóch świadków, pozostali zeznali, że nie słyszeli wrogich wypowiedzi lub sobie ich nie przypominają¹³⁵. Podstawą oskarżenia miały być rzekome słowa wypowiedziane przez duchownego 7 września 1958 r. Miał wówczas stwierdzić, że Niemcy strzelali i mordowali Polaków, mówiąc, że to dla dobra narodu polskiego, a rząd zdejmuje krzyże, również twierdząc, że czyni to dla dobra narodu. Ks. Skowrona skazano na dwa lata więzienia w zawieszeniu na sześć miesięcy, na poczet tej kary zaliczono mu areszt. Od tego wyroku duchowny odwołał się do Sądu Najwyższego w Warszawie, który 19 sierpnia 1959 r. utrzymał wyrok w mocy, nakładając na ks. Skowrona 300 zł opłaty sądowej oraz kosztów postępowania rewizyjnego¹³⁶. Agent „Cienki” donosił, że ks. Skowron wyrokiem skazującym jest „przybity”, choć cieszy się wsparciem wśród parafian. W rozmowie z agentem stwierdził, że „będzie już uważniej postępować i takich błędów nie powinien popełniać”¹³⁷.

Obydwa dokumenty z 4 sierpnia 1958 r. zapoczątkowały nasilony proces usuwania religii ze szkół. W powiecie Radom władze napotkały jednak na ogromne trudności, co tłumaczyły dużą aktywnością duchowieństwa oraz częstą obecnością bp. Gołębiowskiego. Zwracały uwagę na dużą liczbę księży oraz zakonnic, zwłaszcza bezhabitowych, oraz fakt, że w przypadku podjęcia działań aktywiści katolicycy oraz przedstawiciele społeczeństwa stawiają duży opór¹³⁸. Z doniesień informatora o kryptonimie „Dolar” wynikało, że kwestia nauki religii w szkołach była problemem żywo dyskutowanym wśród duchowieństwa. Wizytator diecezjalny ks. Kaszewski zalecał księżom wielką rozważę w postępowaniu, aby nie dawać władzom szkolnym powodu do pozbawienia ich możliwości nauczania religii¹³⁹.

W 1960 r. władze postanowiły włączyć rodziców w proces usuwania religii ze szkół. W październiku w większości szkół powiatu radomskiego tak przeorganizowano skład komitetów rodzicielskich, „aby stały się sojusznikiem szkoły w socjalistycznym wychowaniu dzieci”. Akcja ta w dużym stopniu się powiodła, gdyż niektóre komitety podjęły decyzję o usunięciu religii ze szkół, inne zaś nie wnosiły

¹³⁴ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/675, t. 2, k. 4.

¹³⁵ Ks. Skowron agentowi „Cienkiemu” miał powiedzieć inaczej: „Tylko na podstawie jednego świadka – milicjanta, który płatał się w swoich zeznaniach, zostałem skazany”. Por. AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/675, t. 2, k. 22.

¹³⁶ B. Stanaszek, *Księża diecezji sandomierskiej...*, dz. cyt., s. 171–172.

¹³⁷ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/675, t. 2, k. 18, 20.

¹³⁸ B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, dz. cyt., s. 235.

¹³⁹ AIPN, IPN Ki, sygn. 015/824, t. 1, k. 257.

protestów, gdy księżom nie udzielano pozwolenia na nauczanie¹⁴⁰. Do końca 1960 r. na skutek uchwały komitetów rodzicielskich pozbawiono prawa do nauczania religii w szkołach 33 księży i dwóch katechetów¹⁴¹. Nie wszyscy członkowie komitetów rodzicielskich godzili się na usuwanie religii ze szkół, o czym świadczy fakt, że w czwartym kwartale 1960 r. interweniowało w sprawie nauczania religii w Inspektoracie Oświaty 56 delegacji, w skład których w większości przypadków wchodziłi przedstawiciele komitetów rodzicielskich¹⁴².

W roku szkolnym 1960/1961 tylko niewielka liczba księży uzyskała prawo do nauczania religii w szkołach. W diecezji sandomierskiej nauka religii odbywała się zaledwie w 6% szkół. Władze kościelne poleciły więc księżom organizowanie punktów katechetycznych. Informację tę księżom radomskim przekazał ks. Kaszewski. W październiku 1960 r. na terenie powiatu radomskiego istniały już 54 punkty katechetyczne, w tym 26 w kościołach i zabudowaniach kościelnych, a 28 w mieszkaniach prywatnych. Punkty katechetyczne organizowano także na terenie powiatu Radom. Do punktu katechetycznego zorganizowanego przy kościele św. Jana w Radomiu uczęszczali niektórzy uczniowie z podmiejskich miejscowości: z Janiszowa, Firleja, Podguszcza, Krzyszkowic i Gozdu Kuczковского¹⁴³.

Organizacja nauczania w punktach katechetycznych po 1960 r.

Rok 1961 przyniósł zasadnicze zmiany w kwestii nauczania religii. Piętnastego lipca 1961 r. Sejm PRL uchwalił ustawę o rozwoju systemu oświaty i wychowania, dzięki której komuniści rozwiązali problem nauki religii w szkołach. Artykuł 2 niniejszej ustawy głosił: „Szkoły i inne placówki oświatowo-wychowawcze są instytucjami świeckimi. Całokształt nauczania i wychowania w tych instytucjach ma charakter świecki”¹⁴⁴. Przepis ten stanowił bezpośrednią podstawę usunięcia religii ze szkół¹⁴⁵. Omawiając cytowaną ustawę, należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden przepis, zawarty w artykule 39, zgodnie z którym „Wszelka pozaszkolna działalność oświatowa i wychowawcza oraz inne formy pracy z dziećmi i młodzieżą podlegają nadzorowi

¹⁴⁰ APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 27, k. 108.

¹⁴¹ APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 27, k. 110.

¹⁴² APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 27, k. 108.

¹⁴³ APK, UWK, sygn. 5, k. 210.

¹⁴⁴ Ustawa z dnia 15 lipca 1961 r. o rozwoju systemu oświaty i wychowania, Dz. U. 1961, nr 32, poz. 160.

¹⁴⁵ W przekonaniu A. Mezglewskiego, specjalisty prawa wyznaniowego, omawiany artykuł nie musiał oznaczać całkowitej eliminacji religii ze szkolnictwa publicznego. Zawarta w przepisie zasada świeckości szkoły nie jest sprzeczna z nauczaniem religii w szkołach. Autor ten wskazuje, że w obecnej rzeczywistości szkoły zachowują charakter świecki, chociaż odbywa się w nich katechizacja. Ponadto, jak słusznie zaznacza, świeckość szkoły występuje wówczas, gdy związki wyznaniowe nie wpływają na program przedmiotów świeckich oraz obsadę nauczycieli, którzy wykładają takie przedmioty. A. Mezglewski, *Nauczanie religii w Polsce Ludowej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” (2000), nr 1, s. 26.

Ministra Oświaty, który może ustalać zasady i warunki prowadzenia tej działalności lub pracy” (ust. 2). W rzeczywistości oznaczało to, że państwo przejęło pełną kontrolę nad punktami katechetycznymi organizowanymi przez Kościół¹⁴⁶. W ramach kontynuacji tej polityki minister oświaty wydał w sierpniu zarządzenie odnoszące się do prowadzenia punktów katechetycznych. Zgodnie z nim punkty te mogły być tworzone na wyraźne życzenie rodziców wyłącznie w kościołach albo w budynkach kościelnych. Zarządzenie wprowadziło zakaz nauki religii w budynkach zakonnych. Wszystkie punkty katechetyczne musiały być zarejestrowane, a uczący w nich nauczyciele (duchowni świeccy lub osoby świeckie) musieli posiadać specjalne zezwolenie Inspektoratu Oświaty, które władze mogły w każdym momencie cofnąć. Za prowadzenie punktów katechetycznych rozporządzenie przewidywało wypłatę administratorom parafii 700 lub 1000 zł miesięcznie. Prowadzący punkty nie mogli jednak pobierać jakichkolwiek kwot od rodziców. Z działalności punktu corocznie należało sporządzać sprawozdania dla Inspektoratu Oświaty¹⁴⁷.

Uzupełnienie zarządzenia stanowiła wydana w listopadzie instrukcja odnosząca się do jego realizacji. Pozwalała ona, co prawda, na organizowanie punktów katechetycznych w domach prywatnych, jednakże wniósł wiele obostrzeń związanych z miejscowymi warunkami higieniczno-sanitarnymi. Podano w niej szczegółowe warunki, jakie musiały spełniać punkty, w tym odnoszące się do ogrzewania, oświetlenia oraz powierzchni¹⁴⁸. Wszystko to miało na celu utrudnić otwieranie nowych punktów katechetycznych, gdyż stawiane wymagania były bardzo wygórowane.

Jeszcze przed wydaniem zarządzenia, 2 sierpnia 1961 r. kuria sandomierska skierowała do księży specjalny list na temat organizacji punktów katechetycznych. Zgodnie z jego treścią nauka religii miała się odbywać w wymiarze dwóch godzin tygodniowo dla każdej z klas, przy uwzględnieniu rozkładu zajęć w szkołach. Każdy uczeń miał posiadać własny podręcznik i zeszyt, natomiast katechetów zobowiązano do prowadzenia dzienników, sprawdzania listy obecności oraz kontaktu z rodzicami w przypadku nieusprawiedliwionych nieobecności uczniów¹⁴⁹.

W drugiej połowie sierpnia zapraszano księży na rozmowy w Powiatowej Radzie Narodowej w Radomiu celem omówienia szczegółów i podpisania umowy o prowadzenie punktów katechetycznych. Przewodniczący Prezydium PRN 22 sierpnia rozesłał zaproszenia do 26 proboszczów powiatu radomskiego na takie spotkania. W pierwszym z nich, które odbyło się 24 sierpnia, uczestniczyło czterech księży pozytywnie nastawionych do władz. W kolejnym następnego dnia frekwencja była

¹⁴⁶ Było to niezgodne z ówczesnie obowiązującą konstytucją, która gwarantowała rozdział Kościoła od państwa. Por. A. Mezglewski, *Nauczanie religii...*, art. cyt., s. 27.

¹⁴⁷ Zarządzenie Ministra Oświaty z dnia 19 sierpnia 1961 r. w sprawie prowadzenia punktów katechetycznych, „Dziennik Urzędowy Ministerstwa Oświaty” (1961), nr 10, poz. 124.

¹⁴⁸ Instrukcja Ministra Oświaty z dnia 21 listopada 1961 r. dotycząca trybu realizacji zarządzenia Ministra Oświaty z dnia 19 sierpnia 1961 r. w sprawie prowadzenia punktów katechetycznych, „Dziennik Urzędowy Ministerstwa Oświaty” (1961), nr 13, poz. 177.

¹⁴⁹ B. Staszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, dz. cyt., s. 243.

wysoka, albowiem uczestniczyło w nim aż 17 księży. Po omówieniu zarządzenia księży zgłaszali swoje uwagi, wspominali o trudnościach w ogrzewaniu kościołów w miesiącach zimowych, braku pomieszczeń parafialnych, w których można by zorganizować punkty katechetyczne oraz braku zarządzeń władz kościelnych w tej kwestii. Na spotkaniu pojawiły się jednak głosy wyrażające zgodę na podpisanie umowy, co wywołało protest księdza dziekana Chaczka, proboszcza parafii Wrzos. Poparli go niektórzy księży, zauważając, że kuria nie wyraziła jeszcze swojego stanowiska co do podpisywania umów¹⁵⁰.

Po raz pierwszy głos w sprawie punktów katechetycznych Episkopat zabrał 2 września 1961 r. W liście do Urzędu Rady Ministrów biskupi oznajmiali, że duchowieństwo nie będzie się stosować do zarządzenia, albowiem podpisywanie umów o pracę z pominięciem biskupów jest niezgodne z prawem kanonicznym¹⁵¹. Z kolei 26 września sekretarz Episkopatu bp Choromański skierował do biskupów pismo zawierające instrukcje w sprawie punktów katechetycznych. Impuls do napisania listu stanowiły naciski władz państwowych na proboszczów dotyczące rejestracji tych punktów. Sekretarz zaznaczał, że obowiązuje zakaz podpisywania umów i pobierania wynagrodzenia, jeśli punkty katechetyczne mieszczą się w kościołach, kaplicach oraz na plebaniach. Dopuszczał możliwość zgłaszania w Inspektoracie Oświaty punktów zlokalizowanych w domach prywatnych¹⁵². Podobne instrukcje docierały do księży powiatów radomskich z sandomierskiej kurii. Zabraniały one likwidacji punktów katechetycznych pod naporem władz oraz rejestrowania tych, które znajdowały się w budynkach kościelnych. Za prowadzenie niezarejestrowanego punktu groziły kary finansowe¹⁵³.

Położenie księży było bardzo trudne, gdyż z jednej strony kuria naciskała na nie-rejestrowanie punktów, z drugiej zaś za nieprzestrzeganie przepisów państwowych groziły dotkliwe kary finansowe. Nie dziwi więc fakt, że wielu księży rejestrowali punkty katechetyczne. Często działali potajemnie, aby wiadomość ta nie przedostała się do kurii. Chcieli w ten sposób uniknąć poniesienia konsekwencji z tego tytułu¹⁵⁴. Do służb bezpieczeństwa docierały również informacje, że w rozmowach prywatnych księży radomscy wyrażali takie np. poglądy: „hierarchia kościelna jakoś układa swoje stosunki z władzami, a ich na dole napuszcza się, żeby zadzierali”¹⁵⁵.

Presja władzy na duchowieństwo spowodowała, że pomimo zakazu kurii do 3 stycznia 1962 r. 21 księży z powiatu radomskiego dokonało rejestracji 65 punk-

¹⁵⁰ APR, sygn. spis 6, poz. 27, k. 96.

¹⁵¹ A. Mezglewski, *Nauczanie religii...*, art. cyt., s. 32; B. Stanaszek, *Diecezja sandomierska...*, t. 2, dz. cyt., s. 245.

¹⁵² ADS, KDwS, sygn. N-19, Odpis listu z Sekretariatu Episkopatu z dnia 21 IX 1961 r.

¹⁵³ BUiAD IPN, sygn. IPN 01283/956, b.p., Informacja dotycząca działalności kleru z dnia 28 II 1962 r.

¹⁵⁴ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 004/262, t. 2, k. 82.

¹⁵⁵ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/703, k. 13.

tów katechetycznych. Listę parafii, w których zarejestrowano punkty katechetyczne, wraz z ich liczbą przedstawiono w poniższej tabeli.

Tab. 3. Zarejestrowane punkty katechetyczne (stan z 3 stycznia 1962 r.)

L.p.	Parafia	Punkt zgłoszony w kościele	Liczba punktów katechetycznych poza kościołem	Łączna liczba punktów
1	Bardzice	nie	1	1
2	Cerekiew	tak	4	5
3	Goryń	nie	2	2
4	Jankowice	tak	3	4
5	Jarosławice	tak	0	1
6	Jastrzębia	nie	3	3
7	Jedlińsk	tak	3	4
8	Jedlnia	nie	2	2
9	Kowala	nie	5	5
10	Kuczki	tak	3	4
11	Lisów	tak	2	3
12	Małęczyn	tak	0	1
13	Mniszek	nie	2	2
14	Odechów	tak	4	5
15	Przytyk	nie	3	3
16	Rajec	nie	1	1
17	Skaryszew	nie	9	9
18	Wrzeszczów	tak	0	1
19	Wrzos	nie	4	4
20	Wsola	tak	1	2
21	Zakrzów	tak	2	3
Łącznie	powiat radomski	11	54	65

Źródło: AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/703, k. 79.

Jak wynika z danych zamieszczonych w powyższej tabeli, księża rejestrowali nie tylko punkty katechetyczne funkcjonujące poza kościołami, ale również w kościołach. Na początku stycznia 1962 r. zarejestrowanych było 11 takich punktów. Świadczy to o silnych naciskach ze strony władz, a niemałe znaczenie odgrywała w tym względzie obawa przed karami pieniężnymi.

Niektórzy księża nie wykazywali chęci podporządkowania się przepisom. Tak było w przypadku ks. W. Bienia, proboszcza parafii Słupica, do którego w marcu 1962 r. Inspektorat Oświaty wysłał pismo wzywające do zarejestrowania punktu katechetycz-

nego prowadzonego w organistówce. Po porozumieniu z kurią ks. Bień odpowiedział, że w organistówce nie prowadzi punktu katechetycznego, lecz działalność duszpasterską. W związku z tym inspektorat 4 kwietnia zawiesił działalność tego punktu do czasu rejestracji. Ks. Bień ponownie poprosił kurię o instrukcje, zwracając się z zapytaniem, czy ma nadal uczyć w organistówce, czy też na czas letni przenieść punkt do kościoła. Z odpowiedzi, jaką wystosował do inspektoratu, można się domyślać, że kuria zaleciła, aby z punktu katechetycznego w organistówce nie rezygnował i nie rejestrował go. Władze podjęły więc decyzję administracyjną o ukaranie ks. Bienia grzywną w wysokości 1500 zł¹⁵⁶. Kara ta musiała być dotkliwa dla duszpasterza, który 23 maja zgłosił się do Inspektoratu Oświaty z oświadczeniem, że działalność punktu katechetycznego w organistówce została zawieszona i lekcje religii odbywają się w kościele. W rozmowie z inspektorem oświaty stwierdzał, że czuje się oszukany przez kurię, albowiem inni księża rejestrowali punkty, on zaś będąc jej posłuszny, wyraził sprzeciw, za co został ukarany. Ks. Bień grzywnę wpłacił, a władze, doceniając jego postawę, zdecydowały, że nie będą występować wobec niego z dalszymi sankcjami¹⁵⁷. W konsekwencji ks. Bień podjął decyzję o rejestracji punktu katechetycznego¹⁵⁸.

Nieco inaczej przedstawiała się sytuacja z rejestracją punktów katechetycznych w powiecie miejskim Radom. Z danych za pierwszy kwartał 1962 r. wynika, że radomscy księża ściśle przestrzegali wytycznych kurii i mimo wezwań, jakie otrzymywali z Prezydium MRN, nie dokonywali rejestracji. Tylko ks. J. Węgliński przesłał pisemne zawiadomienie, w którym bardzo ogólnikowo informował o nauczaniu religii w swojej parafii. W rozmowach z przewodniczącym MRN księża z tego powiatu uchylali się od podania danych o istniejących w ich parafiach punktach katechetycznych, jako argument podając zarządzenie kurii, zgodnie z którym punktów zorganizowanych w kościele nie należy rejestrować¹⁵⁹.

Na początku roku szkolnego 1962/1963 na terenie powiatu radomskiego istniało 81 punktów katechetycznych (w tym 72 zarejestrowane). Pod koniec drugiego kwartału 1963 r. liczba punktów spadła do 73¹⁶⁰. Głównym powodem było ich zamykanie przez władze ze względu na niezgodność ich działalności z zarządzeniem ministra oświaty. Dotyczyło to m.in. punktów katechetycznych w Kowali oraz Przytyku, gdzie zajęcia prowadziły siostry zakonne. Ks. Henryk Malczyk, proboszcz parafii Przytyk, zdecydował się na niewchodzenie w zatarg z władzą i postanowił odsunąć siostry zakonne od nauczania religii¹⁶¹. Na taki krok nie zdecydował się ks. S. Gliszczyński, proboszcz parafii Kowala, w związku z tym groziła mu grzywna w wysokości 1500 zł.

¹⁵⁶ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/703, k. 16–17.

¹⁵⁷ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/703, k. 25–26.

¹⁵⁸ APR, sygn. spis 6, poz. 27, k. 24.

¹⁵⁹ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/703, k. 13.

¹⁶⁰ Według stanu z 1 stycznia 1963 r. w powiecie radomskim i Radomiu były łącznie już tylko 93 punkty katechetyczne, w tym 82 zarejestrowane. Por. BUiAD IPN, sygn. IPN 01283/956, k. 236.

¹⁶¹ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/703, k. 25–26.

Ks. Gliszczyński odwołał się do Kuratorium Okręgu Szkolnego w Kielcach¹⁶². Władze orzekły, że pismo odwoławcze ks. Gliszczyńskiego było utrzymane „w aroganckim tonie”. Proboszcz powoływał się na przepisy zawarte w konstytucji i zaznaczał, że siostrze „tylko Chrystus może [...] zabronić nauczania religii”¹⁶³. Oczywiście odwołanie okazało się nieskuteczne, kuratorium zaś podtrzymało decyzję Wydziału Oświaty¹⁶⁴.

Tymczasem kuria sandomierska nadal wydawała specjalne instrukcje zalecające, aby księża nie dostarczali żadnych sprawozdań ani informacji o punktach katechetycznych¹⁶⁵. We wrześniu 1963 r. na zjeździe dziekanów w Sandomierzu bp Lorek potwierdził, że w sprawie punktów katechetycznych należy postępować zgodnie z wytycznymi rozesłanymi przez kurię. Przypominał o istnieniu zakazu rejestracji punktów katechetycznych i wysyłania władzy sprawozdań. Podkreślał, że przekazane informacje władze mogą wykorzystać do dyskryminacji wiernych¹⁶⁶.

Pomimo licznych apeli biskupa księża wciąż rejestrowali punkty katechetyczne. Wyłamali się nawet duchowni z powiatu radomskiego miejskiego, ks. J. Węglicki oraz ks. A. Łukasik. Pierwszy z nich starał się, aby władze kościelne nie dowiedziały się o tym fakcie, jednakże trzy dni po rejestracji był on już znany¹⁶⁷. Na konferencji dekanalnej w Radomiu księża skrytykowali ks. Węglickiego i ks. Łukasika za ich decyzje. Ks. Łukasik usprawiedliwiał się niedopatrzaniem. Obydwaj księża zostali wezwani w tej sprawie do kurii¹⁶⁸. Należy mieć na uwadze, że jak to księża często zaznaczali, znajdowali się „między młotem a kowadłem”. Bardzo dobrze sytuację księży obrazuje wypowiedź proboszcza parafii Jedlińsk: „Jesteśmy w bardzo przykrym położeniu, bo ksiądz biskup nie pozwala nam składać sprawozdań, a wy żądacie tego, nie wiemy, jakie wyjście znaleźć z tej sytuacji. Nasze wspólne władze powinny wreszcie na wyższym szczeblu dojść z sobą do porozumienia”¹⁶⁹.

Na tle katechizacji dochodziło nawet do otwartych konfliktów księży z kurią. Ks. Stefan Świetlicki, proboszcz parafii Skaryszew, podważył ważność zarządzeń wydawanych przez kurię w kwestii nauczania religii. Powodem zatargu była kara nałożona na duchownego (800 zł) przez Wydział Oświaty w Radomiu za niewłaściwe wypełnienie deklaracji o punktach katechetycznych. Ks. Świetlicki oburzał się, że kara została nałożona na jego osobę, a nie na parafię. Próbował udowodnić, że nie istnieje żadne prawo diecezjalne odnośnie do prowadzenia punktów katechetycznych, gdyż kuria nie tworzy prawa, a jedynie je wykonuje¹⁷⁰.

¹⁶² APR, sygn. spis 6, poz. 27, k. 33.

¹⁶³ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/703, k. 26.

¹⁶⁴ APR, sygn. spis 6, poz. 27, k. 33.

¹⁶⁵ APR, sygn. spis 6, poz. 27, k. 6.

¹⁶⁶ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 004/262, t. 2, k. 123.

¹⁶⁷ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 004/262, t. 2, k. 126.

¹⁶⁸ AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/703, k. 117.

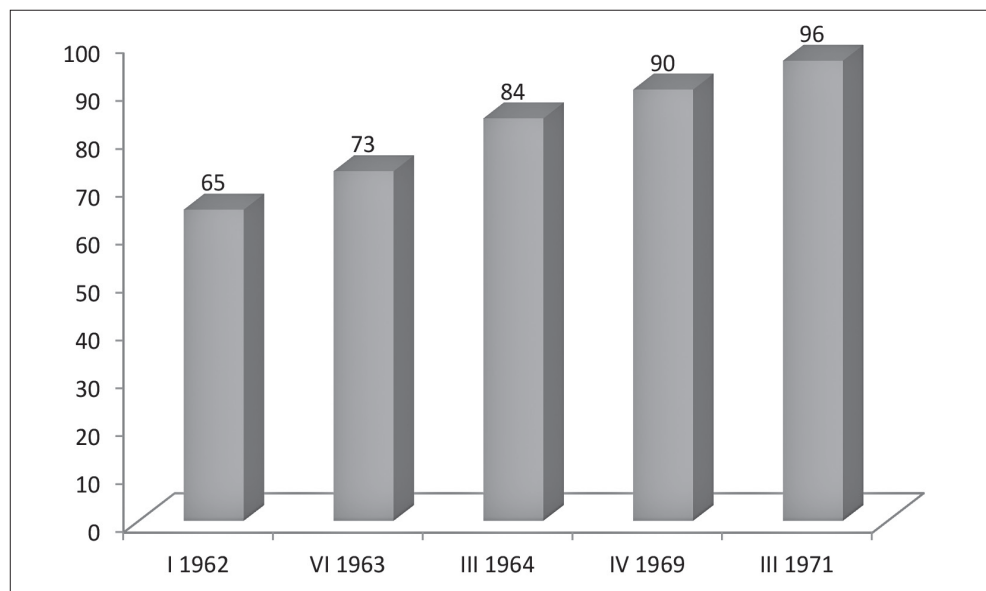
¹⁶⁹ APR, sygn. spis 6, poz. 30, k. 174.

¹⁷⁰ ADS, KDwS, sygn. N-20, b.p., Pismo ks. Stefana Świetlickiego do Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu z dnia 23 IX 1963 r.

We wrześniu 1964 r. Episkopat Polski skierował do wiernych list, w którym informował o problemach związanych z nauczaniem religii. Podkreślano w nim brak pełnej swobody katechizacji, informowano o problemach z zakładaniem punktów katechetycznych oraz o ich zawieszaniu, usuwaniu katechetów oraz uciążliwości przeprowadzanych wizytacji¹⁷¹.

Władze nie zamierzały ustępować na polu katechizacji ani na krok. W 1966 r. bezpieka nakazywała, aby skrupulatnie egzekwować rejestrację punktów katechetycznych oraz ich sprawozdawczość, usuwać osoby zakonne i świeckie, które nauczają bez zezwolenia, częściej przeprowadzać wizytacje, zlikwidować punkty funkcjonujące w miejscach zakazanych, a „oporny kler karać aż do pełnego skutku”¹⁷². Pod wpływem nacisku władz liczba punktów katechetycznych w powiecie radomskim systematycznie wzrastała (zob. wykres 1).

Wykres 1. Liczba punktów katechetycznych zarejestrowanych w powiecie radomskim w wybranych latach w okresie 1962–1971



Źródło: AIPN Ki, sygn. IPN Ki 015/703, k. 79; APR, sygn. spis 6, poz. 27, k. 5; APR, sygn. spis 6, poz. 30, k. 44, 57, 176.

Jak wynika z wykresu, liczba zarejestrowanych punktów katechetycznych rosła. Na początku lat 70. XX w. w powiecie radomskim zarejestrowanych było już 96 punktów katechetycznych. Wpływ na taką sytuację miał niewątpliwie fakt, że kuria biskupia naciskała, aby w każdej miejscowości, w której istnieje szkoła,

¹⁷¹ ADS, KDwS, sygn. N-20, b.p., Słowo pasterskie biskupów polskich o nauczaniu religii z dnia 24 IX 1964 r.

¹⁷² APK, KW PZPR, sygn. 3459, k. 43.

funkcjonował punkt katechetyczny. Niemniej jednak trzeba zaznaczyć, że księża bronili się przed rejestracją punktów. Jednym ze stosowanych w tym celu zabiegów było przekształcanie punktów katechetycznych w kaplice publiczne¹⁷³.

Punkty katechetyczne wizytowali przedstawiciele Wydziału Oświaty i wizytatorzy diecezjalni. W 1971 r. władze donosiły: „Warunki lokalowe punktów w izbach prywatnych w zdecydowanej większości nie odpowiadają wymogom prowadzenia w nich zajęć dydaktycznych. Brak odpowiedniego sprzętu. Dzieci siedzą zwykle na długich ławkach, nieraz prowizorycznych, bez oparcia i bez pulpitów do pisania. Zeszyty uczniowskie nie są prowadzone według wymogów dydaktycznych. Istnieje potrzeba skierowania kontroli Sanepidu celem dokładnego ustalenia warunków sanitarno-higienicznych punktów katechetycznych”¹⁷⁴. W roku szkolnym 1972/1973 z kolei ks. Kaszewski wizytował uczących religii m.in. w dekanacie radomskim miejskim i podmiejskim. W sprawozdaniu do Kurii Diecezjalnej odnotował, że w większości przypadków warunki w punktach katechetycznych uległy poprawie. Salki katechetyczne były umeblowane i przystosowane do nauczania (tablice, mapy Ziemi Świętej, obrazy biblijne). Ks. Kaszewski zauważył fakt, że w związku z wdrażaniem nowego programu dzieci nie mają podręczników i posiłkują się skryptami i zeszytami¹⁷⁵.

Do punktów katechetycznych na naukę religii w obydwu powiatach radomskich uczęszczały niemal wszystkie dzieci ze szkół podstawowych. Nauką religii objęta była również młodzież ze szkół średnich oraz dzieci w wieku przedszkolnym. Diecezjalny wizytator nauki religii, ks. Kaszewski, szacował, że w Radomiu w roku szkolnym 1973/1974 na naukę nie uczęszczało zaledwie ok. 500 dzieci¹⁷⁶.

W poniższej tabeli zaprezentowano informacje dotyczące punktów katechetycznych w mieście Radomiu w roku szkolnym 1973/1974, uwzględniono w niej również liczbę katechizowanej młodzieży.

Tab. 4. Stan nauczania religii w mieście Radomiu w roku szkolnym 1973/1974

Lp.	Parafia	Liczba katechetów	Liczba katechizowanych (młodzież, dzieci, przedszkolaki)
1	Radom, par. ONMP, kościół Mariacki	6	5 082
2	Radom, par. ONMP, kościół filialny Świętej Rodziny	2	1 000
3	Radom, par. ONMP, kaplica przy ul. Siennej	5	2 385

¹⁷³ APK, KW PZPR, sygn. 3459, k. 15–17.

¹⁷⁴ APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 31, k. 2.

¹⁷⁵ ADS, KDwS, sygn. N-21, b.p., Sprawozdanie ogólne za rok 1972/1973.

¹⁷⁶ ADS, KDwS, sygn. N-21, b.p., Sprawozdanie ogólne z wizytacji nauki religii z trzech dekanatów: Radom miasto, Radom podmiejski i szydłowiecki.

4	Radom, par. św. Teresy	5	2 627
5	Radom, par. św. Józefa	5	2 046
6	Radom, par. NSJ	5	3 554
7	Radom, par. św. Jana, kaplica przy ul. Struga	4	4 526
8	Radom, par. św. Jana, kościół Świętej Trójcy	3	954
9	Radom, par. św. Jana, kościół św. Katarzyny	4	1 238
10	Radom, par. św. Jana	9	6 165
11	Razem miasto Radom	48	29 577

Źródło: ADS, KDwS, sygn. N-21, Sprawozdania z wizytacji parafii miasta Radomia.

W lutym 1974 r. w kurii sandomierskiej odbyła się konferencja księży dziekanów, na której zalecano, aby skoncentrowali się na katechizacji. Nakłaniano, by katechizacją objąć wszystkie dzieci w okresie przedszkolnym, jak również młodzież pozaszkolną. Możliwe, że podstawową przyczyną tego rodzaju nacisków były zaniedbania niektórych księży na tym polu. Władze bardzo różnie oceniały katechizację w poszczególnych parafiach powiatu radomskiego i miasta Radomia. Donoszono, że w parafiach wiejskich księża zaniedbywali nałożony na nich przez biskupa obowiązek. Proboszczowie spychali ciężar katechizacji na ręce wikariuszów. Często zamiast księży religii uczyły zakonnice, organiści oraz starsi ministranci, lekcje religii odbywały się nieregularnie, a treści katechetyczne spłycano¹⁷⁷.

Do końca 1975 r. nie wprowadzono żadnych zmian w funkcjonowaniu punktów katechetycznych. Wciąż obowiązywało zarządzenie z 1962 r., na podstawie którego księża byli zobligowani do rejestracji punktów katechetycznych i składania sprawozdań. Należy jednak zaznaczyć, że na początku lat 70. polityka władz odnośnie do punktów katechetycznych nieco złagodniała, na co wpłynęła postawa duchownych. Samo zarządzenie uchylono dopiero w 1981 r.¹⁷⁸

Zakończenie

Celem niniejszego artykułu było ukazanie ograniczeń w kwestii katechizacji szkolnej, narzucanych przez władze komunistyczne na Kościół katolicki w mieście Radomiu i w powiecie radomskim. Autor starał się ukazać również działania rządzących

¹⁷⁷ APR, UWR, sygn. spis 6, poz. 32, k. 16.

¹⁷⁸ A. Mezglewski, *Nauczanie religii...*, art. cyt., s. 33.

idące w kierunku laicyzacji placówek oświatowych. Politykę tę komuniści rozpoczęli od likwidacji szkół i zakładów wychowawczych prowadzonych przez zakony, np. stwarzały trudności przy budowie nowego gmachu Prywatnej Szkoły Powszechnej Sióstr Felicjanek w Radomiu oraz obsadzie stanowiska jej dyrektora. W kwietniu 1948 r. zdecydowały się na jej zamknięcie. Podobny los spotkał dwa lata później szkoły zawodowe prowadzone przez Zgromadzenie Córek Maryi Niepokalanej oraz pięć lat później Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo. Nie inaczej stało się z radomskimi zakonnymi zakładami opiekuńczo-wychowawczymi, takimi jak np. przedszkole felicjanek, zakład wychowawczy dla dziewcząt sióstr magdalenek. Inne przeszły pod zarząd organizacji Caritas, która po 1950 r. była całkowicie zależna od państwa.

Kolejnym etapem laicyzacji szkolnictwa było usuwanie katechetów z placówek oświatowych. W okresie stalinowskim w celu ich dyskredytacji zarzucano nauczycielom religii wrogą działalność wobec państwa. Na tej podstawie już w 1948 r. nie dopuszczono do nauczania w szkołach ks. Stefana Sułeckiego, ks. Stanisława Malińskiego i ks. Franciszka Sorbjana. W kolejnych latach lista ta się wydłużała. W trakcie roku szkolnego 1954/1955 nie prowadzono nauczania religii już w 64% placówek oświatowych. Z tego powodu katechizację dzieci i młodzieży przeniesiono do kościołów. Sytuacja ta zmieniła się po tzw. odwilży październikowej. Duchowni pracujący na omawianym terenie starali się objąć nauczaniem religii jak największą liczbę szkół. W roku szkolnym 1958/1959 było to 70% placówek oświatowych miasta oraz ponad 90% powiatu radomskiego.

Innym sposobem na laicyzację szkół w tym okresie było usuwanie z nich krzyży i innych symboli religijnych. Nasilenie tych działań nastąpiło we wrześniu 1958 r., co doprowadziło do licznych napięć pomiędzy władzami szkolnymi a katechetami, uczniami oraz ich rodzicami, m.in. w Przytyku. Od tego czasu rządzący rozpoczęli ponowną akcję likwidowania katechizacji w szkołach publicznych. Władze komunistyczne ostatecznie zdecydowały się na całkowite usunięcie nauczania religii z placówek oświatowych 15 lipca 1961 r. Od roku szkolnego 1961/1962 duchowni z omawianego terenu rozpoczęli organizowanie punktów katechetycznych. Również i w tej kwestii dochodziło do licznych sporów z władzami komunistycznymi, m.in. na tle ich rejestracji. Pomimo trudności liczba punktów katechetycznych stale rosła (od 65 w 1962 r. do 96 w 1971 r.).

Niniejszy artykuł wyraźnie wykazuje, że władze komunistyczne podjęły wiele prób mających na celu laicyzację szkolnictwa na terenie miasta Radomia i powiatu radomskiego. Odpowiedzią na te działania były liczne protesty duchownych i osób świeckich, jak również przeniesienie katechizacji do miejsc zarządzanych przez poszczególne parafie. Tak więc pomimo licznych wysiłków rządzących nie udało im się doprowadzić do całkowitej likwidacji religijnego wychowania dzieci i młodzieży, które oprócz rodziny prowadzone było również przez Kościół katolicki.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Diecezji Sandomierskiej, Kuria Diecezjalna w Sandomierzu

Akta dotyczące relacji państwo – Kościół, sygn. O-209.

Akta parafii w Przytyku (1844–1983), sygn. PR-252.

Akta katechizacji (1957–1964), sygn. N-18.

Akta wizytacji katechetycznych (1928–1958), sygn. N-173.

Akta Zgromadzenia św. Feliksa z Kantalicjo (felicjanek) – Radom, sygn. Z-212.

Nauczanie w punktach katechetycznych (1961–1969), sygn. N-19.

Nauczanie w punktach katechetycznych (1964–1970), sygn. N-20.

Nauczanie w punktach katechetycznych (1964–1970), sygn. N-21.

Szkolnictwo – akta ogólne (1941–1955), sygn. N-9.

Archiwum Państwowe w Kielcach

Urząd Wojewódzki w Kielcach

Diecezja sandomierska 1949–1960, sygn. 5.

Komitet Wojewódzki PZPR w Kielcach

Sprawy kleru (1970–1975, 1982), sygn. 3459.

Wydział Administracyjny 1958, sygn. 3366.

Archiwum Państwowe w Radomiu

Inspektorat Szkolny w Radomiu

Protokoły zdawczo-odbiorcze funkcji inspektora, sygn. 17.

Urząd Wojewódzki w Radomiu

Sprawy ogólne zakonów, sygn. spis 17, poz. 245.

Sprawy wyznaniowe pow. Radom (1950–1963), sygn. spis 6, poz. 27.

Sprawy wyznaniowe pow. Radom (1963–1975), sygn. spis 6, poz. 30.

Sprawy wyznaniowe pow. Radom (1968–1971), sygn. spis 6, poz. 31.

Sprawy wyznaniowe pow. Radom (1973–1975), sygn. spis 6, poz. 32.

Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo, Radom, ul. Kelles-Krauz 19 (1956–1988), sygn. spis 17, poz. 217

Zgromadzenie ss. Felicjanek w Radomiu (1949–1952), sygn. spis 17, poz. 228.

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej Oddział w Kielcach

Materiały operacyjne dot. księży prefektów ubiegających się o uzyskanie zezwolenia do nauczania religii w szkołach na terenie woj. kieleckiego, sygn. 014/301.

Sprawa zagadnieniowa dot. działalności kleru na terenie Sandomierza, 015/824, t. 1.

Teczka pracy tw. „J-10” (1960–1971), sygn. 004/262, t. 2.

Teczka zagadnieniowa kleru za rok 1958, sygn. 015/675, t. 1.

Teczka zagadnieniowa kleru za rok 1959, sygn. 015/675, t. 2.

Teczka zagadnieniowa kleru za rok 1962 i 1963, sygn. 015/703.

Biuro Udostępniania i Archiwizacji Dokumentów Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie

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

Sprawozdania Kielce 1962–1966, sygn. 01283/956.

Źródła drukowane

Dekret z dnia 13 czerwca 1946 r. o przestępstwach szczególnie niebezpiecznych w okresie odbudowy Państwa, Dz. U. 1946, nr 30, poz. 192.

Dekret z dnia 5 sierpnia 1949 r. o ochronie wolności sumienia i wyznania, Dz. U. 1949, nr 45, poz. 334.

Instrukcja Ministra Oświaty z dnia 21 listopada 1961 r. dotycząca trybu realizacji zarządzenia Ministra Oświaty z dnia 19 sierpnia 1961 r. w sprawie prowadzenia punktów katechetycznych, „Dziennik Urzędowy Ministerstwa Oświaty” (1961), nr 13, poz. 177.

Komunikat Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu i Episkopatu, „Trybuna Ludu” (1956), nr 342, s. 1.

Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie dn. 10 lutego 1925 r., Dz. U. 1925, nr 72, poz. 501.

Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 r., Dz. U. 1952, nr 33, poz. 232.

Okólnik Ministerstwa Oświaty z dnia 4 sierpnia 1958 r. w sprawie przestrzegania świeckości szkoły, „Dziennik Urzędowy Ministerstwa Oświaty” (1958), nr 9, poz. 123.

Ustawa konstytucyjna z dnia 23 kwietnia 1935 r., Dz. U. nr 30, poz. 227.

Ustawa z dnia 15 lipca 1961 r. o rozwoju systemu oświaty i wychowania, Dz. U. nr 32, poz. 160.

Ustawa z dnia 17 marca 1921 r. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. 1921, nr 44, poz. 267.

- Z miasta, „Gazeta Radomska” 15 (1898), nr 72 z 9 września 1898 r., s. 2–3.
- Zarządzenie Ministra Oświaty z dnia 19 sierpnia 1961 r. w sprawie prowadzenia punktów katechetycznych, „Dziennik Urzędowy Ministerstwa Oświaty” (1961), nr 10, poz. 124.
- Zarządzenie Ministra Oświaty z dnia 4 sierpnia 1958 r. w sprawie nauczycieli religii, „Dziennik Urzędowy Ministerstwa Oświaty” (1958), nr 9, poz. 121.

Opracowania

- Barzycki A., *Szkolnictwo katolickie w diecezji sandomierskiej w latach 1918–1965. Studium historyczno-prawne*, Lublin 2007, mps w Bibliotece KUL.
- Bomanowski D., *Szkolnictwo zawodowe w Radomiu w latach 1949–1956*, „Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego” (2000), z. 3–4, s. 88–99.
- Bober S., *Walka o dusze dzieci i młodzieży w pierwszym dwudziestolecu Polski Ludowej*, Lublin 2011.
- Bober S., *Walka o nauczanie religii w szkołach w okresie Polski Ludowej*, „Studia Łęckie” (2012), nr 14, s. 189–200.
- Friszke A., *Polska. Losy państwa i narodu 1939–1989*, Warszawa 2003.
- Gryz R., *Państwo a Kościół w Polsce 1945–1956 na przykładzie województwa kieleckiego*, Kraków 1999.
- Jaworska K., *Zakaz zatrudniania zakonników jako katechetów szkolnych*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 12 (2013), nr 2 (23), s. 237–242.
- Krawczyk M., *Praca społeczno-duszpasterska Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w Radomiu w latach 1917–2009*, „Studia Sandomierskie” 9 (2009), s. 197–206.
- Krukowski J., *Represyjność prawa polskiego w zastosowaniu do Kościoła katolickiego w latach 1944–1956*, w: *Aparat ucisku na Lubelszczyźnie w latach 1944–1956 wobec duchowieństwa katolickiego*, red. Z Zieliński, M. Peret, Lublin 2000, s. 23–46.
- Lewandowski C., *Kierunki tak zwanej ofensywy ideologicznej w polskiej oświacie, nauce i szkołach wyższych w latach 1944–1948*, Wrocław 1993, s. 105–120.
- Lubecka M., *Porozumienie państwo – Kościół i jego reperkusje na przykładzie województwa ostrołęckiego*, „Seminarium” (2008), nr 25, s. 493–507.
- Mezglewski A., *Nauczanie religii w Polsce Ludowej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” (2000), nr 1, s. 21–36.
- Mirek A., *Praca opiekuńczo-wychowawcza Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej w Radomiu w latach 1910–1962*, „Studia Sandomierskie” 10 (2003), s. 70–87.

- Mirek A., *Zgromadzenie Córek Maryi Niepokalanej w latach 1891–1962*, Sandomierz 2002.
- Moraczewska B., *Szkolnictwo polskie w latach 1945–1975 z uwzględnieniem miasta Włocławka*, Włocławek 2010, s. 55–58.
- Noszczak B., *Polityka państwa wobec Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w okresie internowania prymasa Stefana Wyszyńskiego 1953–1956*, Warszawa 2008.
- Nowak M., *Pedagogika w służbie nowej ideologii*, w: *Oblicze ideologiczne szkoły polskiej 1944–1956*, red. E. Walewander, Lublin 2002, s. 33–44.
- Ośko S., *Oświata i szkolnictwo w powiecie radomskim w latach 1945–1970*, „Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego” (1976), z. 1–2, s. 309–355.
- Ośko S., *Szkolnictwo radomskie w 30-leciu PRL*, „Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego” (1974), z. 1–2, s. 91–123.
- Piątkowski S., *Radom. Historia miasta*, Radom 2005
- Potyrała B., *Oświata w Polsce w latach 1949–1956*, Wrocław 1992, s. 84–87.
- Potyrała B., *Przemiany oświaty w Polsce w latach 1944–1948*, Wrocław 1991, s. 26–32.
- Rostkowski M., *Kościół wobec procesu laicyzacji szkolnictwa w Polsce Ludowej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” (1997), nr 30, s. 277–292.
- Stanaszek B., *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej w latach 1945–1967*, t. 1, *Problematyka personalno-organizacyjna*, Sandomierz 2006.
- Stanaszek B., *Diecezja sandomierska w powojennej rzeczywistości politycznej w latach 1945–1967*, t. 2, *Duszpasterstwo i laicyzacja życia społecznego*, Sandomierz 2006.
- Stanaszek B., *Księża diecezji sandomierskiej więzieni przez władze komunistyczne po II wojnie światowej*, Rzeszów 2008.

Streszczenie

Artykuł ukazuje działania władz komunistycznych, których celem było ograniczenie katechizacji oraz laicyzacja szkolnictwa kościelnego w latach 1945–1975 w Radomiu i na terenie powiatu radomskiego. Przedstawienie tej tematyki umożliwiła kwerenda, którą autor przeprowadził w Archiwum Państwowym w Kielcach i Radomiu, Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Kielcach, Radomiu i Warszawie oraz w Archiwum Diecezji Sandomierskiej. W artykule omówiono następujące zagadnienia szczegółowe: likwidację szkół i zakładów wychowawczych prowadzonych przez zakony, usuwanie nauczania religii z placówek oświatowych do 1960 r., akcje

dekrucyfikacyjną oraz ograniczenia w prowadzeniu katechezy przyparafialnej. Analiza powyższych kwestii wyraźnie wykazuje, jak bardzo władzom komunistycznym zależało na ingerencji w wychowanie dzieci i młodzieży. Jednak wyraźny sprzeciw uczniów i ich rodziców oraz miejscowego duchowieństwa nie dopuścił do całkowitego zahamowania przekazywania podstawowych prawd religijnych młodemu pokoleniu.

Słowa kluczowe: Radom, powiat radomski, diecezja sandomierska, katechizacja, szkolnictwo, komuniści, represje

Restrictions on Catechesis and the Secularization of Church Education from 1945-1975 in the city of Radom and the District of Radom

Summary

This article outlines the activities of the communist authorities, whose aim was to limit catechesis and secularize church education in the years 1945–1975 in Radom and the district of Radom. The presentation of this subject matter was made possible by a search the author conducted at the State Archives in Kielce and Radom, the Archives of the Institute of National Remembrance in Kielce, Radom and Warsaw, and the Archives of the Sandomierz Diocese. The article discusses the following specific issues: the liquidation of schools and educational institutions run by religious orders, the removal of religious instruction from educational institutions by 1960, removal of crucifixes and restrictions on parish catechesis. The analysis of the above issues clearly shows how much the communist authorities wanted to interfere in the upbringing of children and adolescents. However, the clear opposition of students, their parents and the local clergy prevented the transmission of basic religious truths to the young generation from being completely stopped.

Keywords: Radom, Radom district, Sandomierz diocese, catechesis, education, communists, repression

KS. LEON SIWECKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

 <https://orcid.org/0000-0003-1489-0457>

ni36@wp.pl

Studia Sandomierskie

30 (2023)

Nota Ecclesiae. Katolickość w świetle włoskiej eklezjologii posoborowej

Odnosząc się do początków Kościoła, należy podkreślić, że komunია, która powstaje wokół przepowiadania Ewangelii, ze swej natury jest fenomenem, który można wyrazić i opisać. Opiera się ona bowiem na relacjach interpersonalnych, które zakładają określoną liczbę osób znajdujących się wzajemnie. Komunია ta polega na życiu ukonstytuowanym wspólnym działaniem i konkretną celebracją. W tym sensie Kościół nie może być niczym innym jak tylko lokalnym fenomenem, ograniczonym przestrzennie, a nie instytucją światową, która funkcjonowałaby z pominięciem relacji międzyosobowych łączących między sobą jej członków.

Jednak ta wizja Kościoła jako wspólnoty lokalnej, przestrzennie oraz liczebnie określonej, nie wyczerpuje całego znaczenia samego Kościoła. Kościół bowiem stanowi formę ucieleśnioną – historyczną manifestację zbawczego wydarzenia Chrystusa. W ten sposób Kościół jawi się nie tylko jako komunია z Chrystusem i między „dwoma czy trzema” (Mt 18,20) zgromadzonymi w imię Chrystusa; jest także – i przede wszystkim – znakiem zbawczego planu Boga dla całego świata, aby zjednoczyć wszystkich w Chrystusie.

Można powiedzieć, że wspólnotę wierzących przenika duch absolutnie powszechny. Wiara w Jezusa Chrystusa, Pana wszechświata, wspólnota z Bogiem Ojcem każdego człowieka, siła miłości – wszystko to sprawia, że także Kościół lokalny staje się autentycznym modelem kosmicznego planu zbawienia. Nie ilość jego komponentów, nie jego rozprzestrzenienie świadczą o tym, że Kościół jest znakiem zbawienia dla całego świata, lecz sama natura wydarzenia, w którym się on konkretyzuje.

Kościół jest katolicki w swej istocie i w swym dynamicznym działaniu, gdyż został ukonstytuowany przez dar komunii trynitarniej przekazanej ludzkości przez odwieczne Słowo, trwa w komunii z Chrystusem obecnym i działającym w nim mocą Ducha Świętego. Znamię katolickości nie stanowi rzeczywistości jedynie w wymiarze ilościowym ani geograficznym, ma wartość daru i zadania do realizacji, jest darem od samego początku istnienia Kościoła¹.

¹ Cztery znamiona Kościoła wyznawane w *Symbolu*: jeden, święty, katolicki i apostołski, można rozumieć jako cztery wymiary owocu Ducha w komunii wiernych. Mianowicie:

Panorama historyczna

W odróżnieniu od przymiotników *mia*, *hagia* i *apostolikē*, termin *katholikē* – obcy pismom Nowego Testamentu (raz tylko w Dz 4,18 pojawia się przysłówek *katholou* poza kontekstem eklezjalnym w sensie «zupełnie», «w pełni») – jest odczytywany jako cecha wpisana w naturę Kościoła, która w świadomości chrześcijańskiej nabrała charakteru wielopostaciowego, co stało się źródłem dyskusji na temat rozumienia wielości w jedności eklezjalnej i zróżnicowanego wyrażania harmonijnej powszechności Kościoła². Vittorio Peri uznaje za oczywisty fakt, że przed widzeniem św. Piotra (Dz 10,9–11,18) oraz przemową św. Pawła do pogan (Dz 13,44–15,21) przepowiadanie Ewangelii skierowane do wszystkich ludzi i narodów uzyskało przymiot „katolickości”³.

Pierwsze istotne odkrycie wizji patrystycznej w tym względzie przypisuje się Johannowi Adamowi Möhlerowi⁴, rozwinęli zaś tę ideę w pierwszej połowie XX w.

komunia interpersonalna (jedność), komunია z Bogiem (świętość), komunია synchroniczna ze wszystkimi ludźmi i bogactwami ludzkości (katolickość), komunია diachroniczna z Kościołem wszystkich czasów (apostolskość). Spośród włoskich teologów czasu posoborowego, którzy wnoszą szczególny przyczynek do teologicznego pogłębienia interesującej nas kwestii uwzględnimy m. inn.: Bruno Forte, Marcello Semeraro, Severino Dianich, Luigi Sartori, Adriano Garuti, Giuseppe Canobbio, Cettina Militello.

² Por. V. Peri, *Chiese locali e cattolicità nel primo millennio della tradizione romana*, w: *Chiese locali e cattolicità. Atti del colloquio internazionale di Salamanca 2–7 aprile 1991*, a cura di H. Legrand, Bologna 1994, s. 104. Por. C. Militello, *La Chiesa „il Corpo Crismato”. Trattato di ecclesiologia*, Bologna 2003, s. 373; Giuseppe Colombo, nawiązując do określenia „katolickość”, zauważa: „Poiché la «cattolicità» è una proprietà – nel senso scolastico del termine, cioè proprietà intrinseca poiché deriva immediatamente dal soggetto – della Chiesa, consegue che l’uso proprio del termine non è quello assoluto o sostantivale – comunque si possa legittimare – ma quello aggettivale, precisamente nel riferimento alla Chiesa. In altri termini, più che di «cattolicità» si deve parlare di «Chiesa cattolica», intendendo Chiesa universale” (G. Colombo, *Risposta alla relazione di H. Müller*, w: *Chiese locali e cattolicità...*, dz. cyt., s. 379). Z kolei Severino Dianich zauważa: „Il termine «cattolici» oggi è usato spesso per distinguere i cristiani delle Chiese unite al papa romano dai «protestanti», dagli «anglicani», dagli «ortodossi». In realtà nessuna Chiesa di cosiddetti «acattolici», può accettare questa qualifica negativa, perché la struttura cattolica da tutti è ritenuta assolutamente essenziale alla Chiesa” (S. Dianich, *La Chiesa mistero di comunione*, Torino 1975, s. 135).

³ V. Peri, *Chiese locali e cattolicità nel primo millennio...*, art. cyt., s. 105–106. Wcześniej Peri stwierdza: „La descritta determinazione, per la Chiesa dei primi secoli, appare confermata e rinnovata ogni volta che un accordo conciliare «pieno e generale» risulta assistito dallo Spirito Santo e si svolge in modo omogeneo alla tradizione apostolica” (s. 105). Por. V. Peri, *Concilium plenum et generale. La prima attestazione dei criteri tradizionali dell’ecumenicità*, „Annuario Historiae Conciliorum” 15 (1983), s. 41–78; N. Bux, *Unità e cattolicità della Chiesa universale nelle Chiese particolari*, „Concilium” 91 (1987), s. 56.

⁴ J.A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geist der Kirchenväter*, Tübingen 1825.

Henri de Lubac oraz Yves Congar, przy czym według Congara idea katolickości czysto zewnętrzna i socjologiczna zmienia się w wewnętrzną i chrystologiczną⁵. W ten sposób ponownie odkryto jakościowy wymiar katolickości akcentujący przede wszystkim różnorodność. Jego dostrzeżenie dowartościowało Kościoły lokalne jako właściwe środowisko, w którym Ewangelia mogła zasymilować wartości ludzkie i kulturowe, co jasno wykazał w studium na temat misyjności Kościoła włoski teolog Gianni Colzani⁶.

Termin *katholikos* (łac. *secundum totum* – «jako całość»), nie w znaczeniu sumy, lecz całości) w jego zwykłym znaczeniu greckim zastosował w odniesieniu do Kościoła św. Ignacy z Antiochii. Rzeczywiście prekursorami owej perspektywy są przede wszystkim ojcowie Kościoła. Ignacy w *Liście do Smyrneńczyków* stwierdza: „Gdzie jest biskup, tam jest także mnóstwo (tj. wspólnota), tak jak gdzie jest Chrystus, tam jest Kościół katolicki” (8, 2)⁷ Przymiotnik „katolicki” pojawił się tutaj dla oznaczenia wzajemnego odniesienia różnych Kościołów partykularnych pod przewodnictwem własnego biskupa i względnie różnych między sobą w jedności katolickiej (*katholon*) całości eklezjalnej. Adriano Garuti zaznacza, że tekst ten był interpretowany różnorako: w odniesieniu do Kościoła lokalnego lub powszechnego. Cettina Militello oraz w podobnym duchu Severino Dianich i Serena Noceti utrzymują jednak, że nie jest łatwe określenie, co oznacza dokładnie wyrażenie *katholikē ekklēsia* u św. Ignacego. Wśród wielu innych istnieje także hipoteza ukierunkowana eklezjologicznie. Już u pierwszych ojców funkcjonuje podwójne znaczenie katolickości: po pierwsze, jako powszechny zasięg w sensie geograficznym (*Męczeństwo św. Polikarpa*) lub jako wewnętrzna moc o zasięgu powszechnym⁸.

Istotnie św. Cyprian z Kartaginy w *Liber de Unitate Ecclesiae* stwierdza, że Kościół mimo swej jedności jest „jak światło, które rozlewa swoje promienie na cały świat, i jak drzewo, które rozciąga swoje konary na całą ziemię”⁹. Św. Augustyn, w przeciwieństwie do donatystów, którzy widzieli w określeniu *catholica (Ecclesia)* Kościół zachowujący oryginalność początków i celebrujący prawdziwe sakramenty,

⁵ Y. Congar, *Proprietà essenziali della Chiesa*, w: *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, a cura di J. Feiner, M. Löhrer, vol. 7, Brescia 1972, s. 587.

⁶ G. Colzani, *La missionarietà della Chiesa. Saggio storico sull'epoca moderna fino al Vaticano II*, Bologna 1975, s. 103–105.

⁷ Ignatius Antiochenus, *Ad Smyrnaeos*, 8, 2, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* 5, accurate J.P. Migne, Parisiis 1857, k. 713; B. Forte, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della chiesa comunione e missione*, Cinisello Balsamo 1995, s. 38; N. Bux, *Unità e cattolicità...*, art. cyt., s. 52.

⁸ Por. A. Garuti, *Il mistero della Chiesa*, Roma 2004, s. 152; C. Militello, *La Chiesa „il Corpo Crismato”...*, dz. cyt., s. 374; S. Dianich, *La Chiesa mistero di comunione*, dz. cyt., s. 136; S. Dianich, S. Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, Brescia 2002, s. 343.

⁹ *Cyprianus Carthaginensis, Liber de Unitate Ecclesiae*, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* 4, accurate J.P. Migne, Parisiis 1845, k. 501.

stosuje do niego znaczenie przestrzennej powszechności, która Kościół charakteryzuje¹⁰. W przypadku Wincentego z Lerynu można dostrzec, że podkreślając historyczną ciągłość tradycji, uwypukla on ideę katolicyzmu w płaszczyźnie „czasowej”¹¹. „Katolicyzm Kościoła” przyjętą w *Symbolu*¹² rozpatruje się w poczwórnym znaczeniu przypisywanemu św. Augustynowi. Kościół jest katolicki, ponieważ zawiera w sobie ogół Kościołów (sens eklezjologiczny oryginalny), ponieważ jest ortodoksyjny (sens polemiczny pochodny), ponieważ jest rozproszony po całej ziemi (katolicyzm geograficzny), ponieważ jest największy ilościowo (katolicyzm ilościowy)¹³.

Św. Cyryl Jerozolimski scala różnorodne znaczenia katolicyzmu, stwierdzając: „Kościół jest nazywany katolickim, ponieważ istnieje od jednego aż po drugi koniec ziemi, ponieważ obwieszcza doskonale i bez skazy całą doktrynę wiary na temat rzeczy widzialnych i niewidzialnych, na temat rzeczy ziemskich i niebiańskich, które winny zostać poznane ze strony ludzi, ponieważ prowadzi do prawdziwego kultu całej ludzkości, książęta i poddanych, uczonych i nieuczonych, ponieważ dba i uzdrowia każdy rodzaj grzechu popełniony w duchu i w ciele, ma ponadto w sobie wszelką skuteczność w działaniu, w słowach i w darach duchowych. Jest on, jak napisano w liście do Tymoteusza, «filarem i podporą prawdy»”¹⁴.

Na podstawie dotychczasowych przykładów Garuti, powołując się na Congara, konstatuje: „Jeden aspekt wynika mimo wszystko wspólny: już począwszy od

¹⁰ Augustinus Aurelius, *Epistola 52*, 1, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 33*, accurate J.P. Migne, Parisiis 1845, k. 194; por. C. Militello, *La Chiesa „il Corpo Crismato”...*, dz. cyt., s. 375.

¹¹ Vincentius Lirinensis, *Commonitorium Primum*, I, 2, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 50*, accurate J.P. Migne, Parisiis 1865, k. 640. Bux odwołuje się także (zresztą również S. Dianich, *La Chiesa mistero di comunione*, dz. cyt., s. 136) do nauki Wincentego z Lerynu, który określenie „katolicki” widzi jako synonim właściwej wiary (tj. ortodoksyjności), ponieważ zawsze, wszędzie i przez wszystkich jest wyznawana (*quod ubique semper ab omnibus creditum est*). Wskazuje na jedność zamieszkałego świata (*oikoumenē*) w jedynej wierze katolickiej, tzn. powszechnej. Jest zatem związek między *katholikē* i *plērōma*: Kościół Chrystusowy jest już w posiadaniu pełni Bożego Objawienia w Jezusie Chrystusie (N. Bux, *Unità e cattolicità...*, art. cyt., s. 56).

¹² Odnośnie do wprowadzenia tego terminu do *Symbolu* trzeba dodać, że został on przyjęty w IV w. Obecny w Egipcie, przeszedł do symbolu św. Epifaniasza oraz stamtąd do *Symbolu nicejsko-konstantynopolańskiego*. Na Zachodzie natomiast został przyjęty w V w. Por. C. Militello, *La Chiesa „il Corpo Crismato”...*, dz. cyt., s. 375, przyp. 17.

¹³ Por. C. Militello, *La Chiesa „il Corpo Crismato”...*, dz. cyt., s. 375.

¹⁴ Cyrilli Hierosolymitani, *Catechesis 18*, 23–25, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 33*, accurate J.P. Migne, Parisiis 1886, k. 1044. Por. też dalej: „Gdy będziesz w podróży do innych miast, nie pytaj po prostu, gdzie znajduje się «dominicum», ponieważ także sekty niewiernych i heretycy dążą do czczenia ich miejsc jako «dominicum». Nie pytaj także po prostu, gdzie znajduje się Kościół, lecz pytaj o «Kościół katolicki» – to jest bowiem imię własne tej świętej matki nas wszystkich” (*Catechesis 18*, 26). Por. S. Dianich, *La Chiesa mistero di comunione*, dz. cyt., s. 136.

końca II w. często wyrażenie to razem ze znaczeniem całości wyraża także element prawdy (ortodoksja) i autentyczności w przeciwieństwie do herezji, według której począwszy od III w. «określenie 'katolicki' oznacza prawdziwy Kościół w świecie lub wspólnotę lokalną, która znajduje się z nim w komunii»¹⁵. Podobnie stwierdzają dla przykładu Umberto Casale i Severino Dianich¹⁶.

Dla scholastyków katolickość jest przede wszystkim elementem istoty Kościoła. Istnieje żywa koncepcja Kościoła powszechnego odwołująca się do jednego Boga, jednego Chrystusa, jednego zbawienia. A zatem aspekt chrystologiczny przeważa nad aspektem eklezjologicznym podjętym w apologetyce antyprotestanckiej. Natomiast w okresie kontrreformacji katolickość, podobnie jak inne znamiona Kościoła, rozumiano w sensie apologetycznym i podkreślano, że Kościół katolicki jest Kościołem Chrystusowym. Jednak od początków XX w. (ze szczególnym uwzględnieniem *Lumen gentium*, 13) postrzega się Kościół jako powszechność ras, narodów i kultur, jako rzeczywistość, która zależy od boskiego misterium. Koncepcja katolickości przebywa w ten sposób drogę od rozumienia czysto zewnętrznego i socjologicznego do wewnętrznego i chrystologicznego¹⁷.

Na podstawie zatem historycznej panoramy rozumienia *catholica* staje się oczywiste, że wyrażenie „katolickość” było ujmowane w wielorakich znaczeniach¹⁸. Dianich i Noceti formułują następującą syntezę: „katolickość wskazuje w sensie opisowym *universitas christianorum* oraz *corpus ecclesiarum*, w sensie jakościowym (na bazie chrystologicznej i historiozbawczej) powszechne przeznaczenie Kościoła, w sensie geograficznym i ilościowym podkreśla jego zasięg na całej ziemi, w sensie polemicznym formę konfesyjną Kościoła rzymskiego, w sensie antropologiczno-kosmicznym dar eschatologiczny”¹⁹. Niemniej jednak powyższy pluralizm znaczeń *catholica* zbiega się w prezentowaniu Kościoła jako organicznej całości, dynamicznej powszechności we wzajemnej relacji wobec jedności. To właśnie uwypukla Marcello Semeraro: „Reasumując owe różne, a jednak spójne znaczenia, powiemy za

¹⁵ A. Garuti, *Il mistero della Chiesa*, dz. cyt., s. 152; Y. Congar, *Proprietà essenziali della Chiesa*, art. cyt., s. 579.

¹⁶ U. Casale, *Il mistero della Chiesa. Saggio di Ecclesiologia*, Torino 1998, s. 257–274; S. Dianich, *La Chiesa mistero di comunione*, dz. cyt., s. 136.

¹⁷ Por. A. Garuti, *Il mistero della Chiesa*, dz. cyt., s. 153.

¹⁸ Por. A. Garuti, *Il mistero della Chiesa*, dz. cyt., s. 154. Forte stwierdza: „Nella tradizione ecclesiale il senso dell'aggettivo oscilla fra i due significati: da una parte si intende l'universalità della Chiesa; dall'altra si vuole evidenziare la totalità che le appartiene come valore, e perciò come pienezza nella verità e nell'autenticità. Non si può mai del tutto privilegiare un significato escludendo l'altro: lo dimostra la persistenza di una dualità nella storia delle interpretazioni. La Chiesa certamente è cattolica perché è tesa a portare il Vangelo fino agli estremi confini della terra: di fatto, essa ha raggiunto in tempi relativamente brevi una diffusione universale. Tuttavia essa è non di meno cattolica perché custodisce e trasmette la pienezza del dono di Dio, nella verità della fede e della vita sacramentale” (*La Chiesa della Trinità*, dz. cyt., s. 38).

¹⁹ S. Dianich, S. Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, dz. cyt., s. 345.

H. de Lubakiem, że «katolicki» nasuwa ideę organicznej całości, spójności, solidnej syntezy, rzeczywistości już nie rozproszonej, lecz przeciwnie, która jest jej rozszerzeniem w przestrzeni czy wewnętrznym zróżnicowaniem, skierowanej do centrum, które zapewnia jej jedność [...]. Określenie zatem kładzie nacisk na wymiar aktywny, dynamiczny oraz intensywny²⁰.

Sobór Watykański II oraz Magisterium posoborowe (Jan Paweł II)

Kwestia trynitarnego wymiaru katolickości²¹ stanowi element nauczania Soboru Watykańskiego II, który naucza, że pierwszym źródłem katolickości jest wolna wola Ojca powołującego ludzi wszystkich czasów do zbawienia w Chrystusie. W *Lumen gentium* można przeczytać: „Do nowego Ludu Bożego powołani są wszyscy ludzie. Dlatego lud ten, pozostając ciągle jednym i jedynym, powinien rozszerzać się na cały świat i przez wszystkie wieki, aby spełnił się zamiar woli Boga, który stworzył na początku jedną naturę ludzką i swoje dzieci, które były w rozproszeniu, postanowił w końcu zgromadzić w jedno (por. J 11,52)”. A zatem podstawowym fundamentem

²⁰ M. Semeraro, *Mistero, comunione e missione. Manulae di ecclesiologia*, Bologna 2001, s. 154. Semeraro, odwołując się jeszcze do refleksji Congara, stwierdza: „Com'è facile vedere, ambedue questi autori convergono nel mostrare la cattolicità della Chiesa come l'altro polo della sua unità. Queste due proprietà della Chiesa sono, infatti, correlative e reciproche l'una all'altra”. Por. C. Militello, *La Chiesa „il Corpo Crismato”...*, dz. cyt., s. 376. Donato Valentini, ujmując schematycznie znaczenie terminu „katolicki”, stwierdza: „nella letteratura neotestamentaria la chiesa presenta, in Cristo e nello Spirito Santo, anche la dimensione di pienezza. Non è del tutto certo quale sia il significato esatto e prioritario dell'aggettivo «cattolico» nel suo primo uso in sant'Ignazio di Antiochia. «Cattolico» assume prestissimo il significato di «universale» in senso geografico-culturale. Nello stesso periodo patristico, tale significato viene approfondito in quello di «ortodosso», cioè di «vero». Il Credo niceno-constantinopolitano (381) afferma che la chiesa è cattolica. Nei secoli XVI–XIX, «cattolico» diventa, per la chiesa cattolica romana, anche «un concetto istituzionale e apologetico». Per gli ortodossi orientali, esso conserva il significato di «pienezza dell'eredità dei Padri». Presso i protestanti il termine «cattolico» è reso con «cristiano»: «cattolica» è, sostanzialmente, la comunità nella quale è predicato lo stesso Vangelo di Cristo. Nel secolo XIX, teologi cattolici – fra cui J. B. Möhler – insistono che «cattolico», oltre a conservare il significato di universale in un senso quantitativo e geografico, mostri di più anche il suo significato qualitativo, ontologico e sacramentale, come nei primi secoli della chiesa” (D. Valentini, *La cattolicità della Chiesa locale*, w: Associazione Teologica Italiana, *L'ecclesiologia contemporanea*, a cura di D. Valentini, Padova 1994, s. 78, przyp. 27).

²¹ Por. A. Garuti, *Il mistero della Chiesa*, dz. cyt., s. 154–155; M. Semeraro, *Mistero, comunione e missione...*, dz. cyt., s. 154–156; C. Militello, *La Chiesa „il Corpo Crismato”...*, dz. cyt., s. 377: „L'universalità del popolo di Dio si radica dunque nel mistero trinitario. Nel mistero *ad intra*, perché è la sinergia comunicativa delle divine Persone che pone in essere l'umanità, creata a immagine; nel mistero *ad extra*, perché la funzione economica, a ciascuno propria, vede quali soggetti attivi della universalità del popolo dei chiamati Padre Figlio Spirito”.

katolickości Kościoła jest wolna wola stwórcza Ojca, który stworzył jedną naturę ludzką, w którą są włączone wszystkie osoby podzielające tę samą naturę mimo różnych ras i odmiennych kultur. Tę różnorodną pod każdym względem grupę ludzi Ojciec wezwał do uczestnictwa w życiu Bożym. Syn zaś jest tym, który realizuje wolę Ojca: „Po to bowiem posłał Bóg swego Syna, którego ustanowił Dziedzicem wszystkich rzeczy (por. Hbr 1,2), aby był Nauczycielem, Królem i Kapłanem wszystkich, Głową nowego i powszechnego ludu dzieci Bożych” (LG 13). Kościół jest katolicki, konstatuje Garuti, ponieważ jest realizacją powszechnej misji Chrystusa²². Ponadto Bóg posłał Ducha Syna swego, Pana i Ożywiciela, który dla całego Kościoła i dla wszystkich poszczególnych wierzących jest zasadą zespolenia i jedności w nauce Apostołów oraz we wspólnocie, łamaniu chleba i modlitwach (por. Dz 2,42)²³.

Z nauczania Vaticanum II na temat katolickości wypływają dwa zasadnicze wnioski, ważne zwłaszcza dla teologii Kościoła lokalnego. Otóż z jednej strony stwierdza się, że katolickość Kościoła implikuje różnorodność Kościołów lokalnych, z drugiej zaś, że katolickość powinna charakteryzować także każdy Kościół lokalny. Biorąc pod uwagę ów drugi aspekt, wskazujący na to, że katolickość stanowi walor Kościoła lokalnego, sobór zaznacza, że jest ona darem i zadaniem nie tylko Kościoła powszechnego, lecz także każdego Kościoła lokalnego, ponieważ w nim „prawdziwie jest obecny i działa jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół Chrystusa” (*Christus Dominus*, 11).

Z powyższego tekstu wynika – zauważa Bruno Forte – że lokalna wspólnota eucharystyczna, której przewodniczy biskup, jest Kościołem Chrystusowym, urzeczywistnianym w określonym miejscu, tak że *notae ecclesiae* przysługują mu dosłownie²⁴. Potwierdzeniem perspektywy sakramentalno-eucharystycznej Kościoła lokalnego jest także Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*. Sobór Watykański II orzeka w nim, że także w Kościołach wschodnich dzięki celebracji eucharystycznej znajduje się skuteczna i żywa obecność Kościoła Bożego (por. DE 15). W rzeczywistości wspólnota eucharystyczna, której przewodniczy biskup, jest Kościołem Bożym w pełni obecnym w określonym miejscu²⁵. W ten sposób

²² Por. A. Garuti, *Il mistero della Chiesa*, dz. cyt., s. 154.

²³ Semeraro zamyka swoje refleksje, konkludując: „Nel quadro dell’attuazione di questo piano trinitario, la Chiesa è cattolica perchè voluta da Dio come ministra dell’universale ricapitolazione di tutta comunità e di tutti i suoi beni sotto il Cristo capo, nell’unità del suo Spirito. In questo senso da *Lumen gentium* essa è chiamata «sacramento dell’unità di tutto il genere umano» e anche «popolo messianico» che è per l’intera umanità «germe sicuro di unità, di speranza e di salvezza» (LG 1. 9). Alla Chiesa di Dio trinitario ha donato la pienezza del suo amore in modo da poterla manifestare e comunicare, per suo mezzo, all’intera umanità” (M. Semeraro, *Mistero, comunione e missione...*, dz. cyt., s. 156); C. Militello, *La Chiesa „il Corpo Crismato”...*, dz. cyt., s. 377.

²⁴ Por. B. Forte, *La Chiesa della Trinità...*, dz. cyt., s. 223–224.

²⁵ Por. B. Forte, *La Chiesa nell’Eucaristia. Per un’ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1975, s. 242.

tajemnica Kościoła, jego natura jako *Ecclesia catholica* urzeczywistnia się w pełni jedności, świętości, powszechności i apostołskości Kościoła lokalnego²⁶. Forte stwierdza, że „lokalna wspólnota eucharystyczna jest jedna przez jedyne Ducha i jedyne Ciało Chrystusa, które go tworzy; jest katolicka, ponieważ przedstawia w pełni (*katholou*) tajemnicę Pana”. Również inne ważne fragmenty wskazują na obecność pełni elementów eklezjalnych w Kościołach partykularnych: Kościoły partykularne „są uformowane na wzór Kościoła powszechnego, w których istnieje i z których się składa jeden i jedyne Kościół katolicki” (LG 23); „Ten Kościół Chrystusa jest prawdziwie obecny [...], jeden, święty, katolicki i apostołski” (LG 26). Sobór w tym fragmencie ukazuje jedyne wspólne źródło pełni Kościołów, tzn. obecność Chrystusa pojednawcy²⁷.

Sobór wspomina o Kościołach partykularnych w następujących słowach: „we wspólnocie kościelnej (*in ecclesiastica communione*) prawomocnie istnieją Kościoły partykularne, korzystające z własnych tradycji. Pozostaje przy tym nienaruszony prymat Stolicy Piotrowej, która przewodzi całemu zgromadzeniu miłości, sprawuje opiekę nad prawowitymi odrębnościami, a jednocześnie czuwa, aby nie przeszkadzały one jedności, lecz raczej jej służyły” (LG 13). Można mówić o energii katolickości, która złączona zawsze z jednością, jawi się jako dynamiczna zasada życia i rozwoju Kościoła.

Temat katolickości jest podjęty również w punkcie 23 *Lumen gentium*, który zawiera jedną z fundamentalnych wypowiedzi soborowych na temat teologii Kościoła partykularnego, gdzie na wstępie scharakteryzowano jedność i powszechność Kościoła, potem zaś opisano bezpośrednią relację różnorodności Kościołów partykularnych wobec katolickości: „Opatrzność Boża sprawiła też, że rozmaite Kościoły, założone w różnych miejscach przez Apostołów i ich następców, zrosły się z biegiem czasu w kilka wspólnot organicznie zespolonych, które nie naruszając jedności wiary i jedyne, Boskiego ustroju Kościoła powszechnego, cieszą się własną dyscypliną [...]. Różnaitość Kościołów partykularnych jeszcze wspianialej ujawnia powszechność niepodzielnego Kościoła”.

Katolickość jest postrzegana jako dar Pana dla swojego Kościoła, który angażuje wszystkie swoje moce w jedności Ducha Świętego. Odnośnie do idei pluralizmu istniejącego wewnątrz jedności eklezjalnej Vaticanum II wyróżnia wiele jej aspektów. Jedyne lud Boży składa się z ludzi pochodzących z różnych ras i narodów. Lud Boży rozwija jedność wielu darów: wielość powołań, posług i stanów życia. Owa wielorakość, która pozwala realizować jedność struktury organicznej wspólnoty kapłańskiej, jest zaletą, charakterystyczną jego cechą.

²⁶ Por. B. Forte, *Il trattato di ecclesiologia: un'impostazione ecumenica*, „Studi Ecumenici” 6 (1988), s. 161; G. Cereti, *Chiesa locale e universale in prospettiva ecumenica*, „Studi Ecumenici” 17 (1999), s. 599.

²⁷ B. Forte, *La Chiesa della Trinità...*, dz. cyt., s. 226; B. Forte, *Nella memoria del Salvatore*, Cinisello Balsamo 1994, s. 217; B. Forte, *La Chiesa nell'Eucaristia...*, dz. cyt., s. 239–240.

Zarówno wobec Kościoła powszechnego, jak i Kościoła partykularnego można zastosować słowa soboru z punktu czwartego dekretu *Ad gentes*: „Kościół został publicznie objawiony wobec wielu, rozpoczęło się szerzenie Ewangelii pośród narodów przez przepowiadanie, a wreszcie zapowiedziana została jedność ludów w powszechności wiary, za pośrednictwem Kościoła Nowego Przymierza, który mówi wszystkimi językami, w miłości rozumie i obejmuje wszystkie języki i w ten sposób przewycięża rozproszenie zaistniałe z powodu wierzy Babel”. Dwa punkty dalej sobór stwierdza: „Co się zaś tyczy ludzi, grup i narodów, Kościół podchodzi do nich stopniowo i je przenika, przyjmując w ten sposób do katolickiej pełni” (DM 6).

Sobór Watykański II apeluje: „ponieważ Kościół partykularny jest zobowiązany jak najdoskonalej reprezentować Kościół powszechny, niech dokładnie uświadamia sobie, że został posłany także do tych, którzy wraz z nim żyją na tym obszarze, a nie wierzą w Chrystusa, aby przez świadectwo życia poszczególnych wiernych i całej wspólnoty był znakiem wskazującym im na Chrystusa” (DM 20). Sobór stosuje do Kościołów partykularnych cechy przynależne Kościołowi powszechnemu. Wyzbywszy się wszelkiego synkretyzmu i fałszywego partykularyzmu (w sprawach inkulturacji), „życie chrześcijańskie dostosuje się do ducha i charakteru poszczególnych kultur, a partykularne tradycje wraz z cechami właściwymi poszczególnym rodzinom ludów, przepojone światłem Ewangelii, zostaną przyjęte do katolickiej jedności. Nowe wreszcie Kościoły partykularne, wzbogacone swoimi tradycjami, znajdą swe miejsce w kościelnej wspólnotcie bez naruszania prymatu Stolicy Piotrowej, która przewodniczy całemu zgromadzeniu miłości” (DM 22). Ze wzajemnej przenikalności Kościoła powszechnego i Kościoła partykularnego wynika więc, że nie tylko Kościół powszechny, lecz także Kościół partykularny zmierza do pełnej jedności i katolickości.

Wśród nauczania Magisterium posoborowego warto skoncentrować się na myśli Jana Pawła II, który w wielu miejscach nawiązuje do tematu katolickości rozumianej jako tajemnica jedności i różnorodności Kościoła. Bardziej znaczące w tym zakresie są encykliki *Slavorum apostoli* i *Redemptoris missio*. W rozdziale piątym encykliki *Slavorum apostoli*, zatytułowanym *Katolicki zmysł Kościoła*, papież po przywołaniu nauki soborowej na temat katolickości Kościoła z punktu 13 konstytucji *Lumen gentium*, podkreśla, że jest to koncepcja wprawdzie tradycyjna, ale nieustannie niezwykle aktualna: „Możemy spokojnie powiedzieć, że taka wizja – tradycyjna i zarazem ogromnie aktualna – katolickości Kościoła, jakby jakiejś symfonii różnych liturgii we wszystkich językach świata zespolonych w jednej Liturgii, czy harmonijnego chóru złożonego z głosów niezliczonych rzesz ludzi, który tysiącami tonów, odcieni i motywów wznosi się ku chwale Boga z każdego punktu naszego globu, w każdym momencie historii, odpowiada w szczególny sposób wizji teologicznej i duszpasterskiej, jaka była natchnieniem dla apostołskiego i misyjnego dzieła Konstantyna Filozofa i Metodego” (SA 17).

W następnym punkcie papież mówi o aspekcie dynamicznym i historycznym katolickości, łącząc go z procesem inkulturacji: „Kościół jest katolicki także dla-

tego, że potrafi w każdym środowisku strzeżoną przez siebie Prawdę objawioną, nie skażoną w Boskiej treści, przedstawić w taki sposób, by mogła spotkać się ze szlachetnymi myślami i słusznymi oczekiwaniami każdego człowieka i wszystkich ludów. [...] Konkretny wymiar katolickości, wpisany przez Chrystusa Pana w samą konstytucję Kościoła, nie jest czymś statycznym, oderwanym od historii i płytko ujednoliconym, ale rodzi się i rozwija poniekąd codziennie jako nowość z jednomyślną wiarą wszystkich wierzących w Trójjedyne Boga, objawionego przez Jezusa Chrystusa i głoszonego przez Kościół w mocy Ducha Świętego”.

Inkulturację wiary, która zrealizowała się w Kościele lokalnym, pozwalając na wyrażenie wiary w określonym języku i kulturze, należy skonfrontować z tradycjami innych Kościołów lokalnych. Znamienne pozostają słowa Jana Pawła II z encykliki *Slavorum apostoli*: „Dla osiągnięcia pełnej powszechności każdy naród, każda kultura musi wypełnić własne zadanie w zbawczym planie Boga. Każda odrębna tradycja, każdy Kościół lokalny winien być zawsze otwarty i uwrażliwiony na inne Kościoły i tradycje, a równocześnie na wspólnotę uniwersalną, katolicką; jeśli zamknie się w sobie, naraża siebie na niebezpieczeństwo zubożenia” (SA 27).

W punkcie 19 Jan Paweł II stwierdza: „Katolickość Kościoła objawia się ponadto w czynnej współodpowiedzialności i szlachetnym współdziałaniu wszystkich na rzecz dobra wspólnego. Kościół urzeczywistnia wszędzie swoją powszechność, przyjmując, scalając i wywyższając we właściwy sobie sposób, z macierzyńską troską, każdą prawdziwą wartość ludzką. Równocześnie stara się w każdej szerokości i długości geograficznej i w każdej sytuacji historycznej pozyskać dla Boga każdego człowieka i wszystkich ludzi, zjednoczyć ich między sobą i z Nim w Jego Prawdzie i Miłości”. Według papieża katolickość wyraża się w powszechnej historii zbawienia, Bóg bowiem pragnie, żeby «każdy człowiek był zbawiony i doszedł do zrozumienia prawdy»” (SA 20).

W encyklice *Redemptoris missio* Jan Paweł II ukazuje katolickość jako dar i zadanie każdego Kościoła lokalnego. W punkcie 85 stwierdza więc: „Współpracować w dziele misyjnym znaczy nie tylko dawać, ale także umieć otrzymywać. Wszystkie Kościoły partykularne, młode i stare, wezwane są do tego, by umieć dawać i otrzymywać na korzyść misji powszechnej. Żaden z nich nie może się zamykać sam w sobie. «Dzięki tej katolickości – mówi Sobór – poszczególne części przynoszą innym częściom i całemu Kościołowi właściwe sobie dary, tak iż całość i poszczególne części doznają wzrostu na skutek tej wzajemnej łączności wszystkich oraz dążenia do pełni w jedności [...]. Stąd [...] między poszczególnymi częściami Kościoła istnieją więzy głębokiej wspólnoty co do bogactw duchowych, pracowników apostoelskich i doczesnych pomocy» (LG 13)”.

Papież wypowiada ważne słowa, które można zweryfikować w kontekście nakazu misyjnego Kościoła, będącego konsekwencją właściwie pojmowanej wzajemnej relacji między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym. Oto ów fragment: „Zachęcam wszystkie Kościoły i Pasterzy, kapłanów, zakonników, wiernych, by otwierali się na powszechność Kościoła, unikając wszelkiego rodzaju partykula-

ryzmu, ekskluzywizmu i poczucia samowystarczalności. Kościoły lokalne, chociaż zakorzenione są we własnym narodzie i jego kulturze, winny jednak w sposób konkretny zachowywać uniwersalistyczny zmysł wiary, a więc dawać i przyjmować od innych Kościołów dary duchowe, doświadczenia duszpasterskie, doświadczenia związane z pierwszym przepowiadaniem i ewangelizacją, jak też pracowników apostołskich i środki materialne. Pokusa zamykania się w sobie może być silna: Kościoły stare, borykające się z nową ewangelizacją sądzą, że działalność misyjną muszą prowadzić u siebie i w ten sposób są narażone na niebezpieczeństwo hamowania zapału misyjnego zwróconego ku światu niechrześcijańskiemu; niechętnie kierują powołania do Instytutów Misyjnych, Zgromadzeń zakonnych i innych Kościołów. A właśnie dając hojnie ze swojego, otrzymujemy, i już dziś młode Kościoły, z których wiele zaznaje nadzwyczajnego rozkwitu powołań, są w stanie wysyłać kapłanów, zakonników i zakonnice do starych Kościołów. Z drugiej strony młode Kościoły odczuwają problem własnej tożsamości, inkulturacji, swobody wzrastania bez wpływów zewnętrznych, co może prowadzić nawet do zamknięcia drzwi przed misjonarzami. Kościołom tym mówię: nie zamykajcie się, przyjmijcie chętnie misjonarzy i potrzebne środki od innych Kościołów, i sami także wysyłajcie misjonarzy w świat! Właśnie ze względu na dręczące was problemy potrzebujecie stałych kontaktów z braćmi i siostrami w wierze. Posługując się wszelkimi legalnymi środkami, starajcie się, by została uznana wasza pełna wolność, do jakiej macie prawo; pamiętajcie, że uczniowie Chrystusa powinni «bardziej słuchać Boga niż ludzi» (Dz 5,29)” (RM 85).

Katolickość jako dar i zadanie

Vaticanum II w punkcie 13 *Lumen gentium* deklaruje charakter ekstensywny powszechności. Przesłanie tego fragmentu uczy – podkreśla Gianfranco Ghirlanda – że jedyny lud Boży charakteryzuje się powszechnością (katolickością)²⁸. We wszystkich narodach ziemi „jest zakorzeniony jedyny lud Boży”. Wyróżnia go charakter powszechności, przeciwny wobec jakiegokolwiek formy sekciarstwa czy dyskryminacji rasowej.

Semeraro przywołuje św. Augustyna, który napominał donatystów nie z powodu ich małej liczby w porównaniu z Kościołem katolickim, lecz z braku ich odniesienia do całości. Dyskusję wywołał fakt, że zamknęli się wewnątrz swej małej grupy w duchu samowystarczalności, uważając że „Kościół” jest tam, gdzie oni. Augustyn zauważył, że w sekcie każdy zna tylko siebie samego, ponieważ żywi się dumą, która prowadzi do rozłamów. Kościół katolicki, przeciwnie: „zna wszystkich, ponieważ jest w kontakcie ze wszystkimi”²⁹ „Kościół jest «katolicki» nie tylko dziś,

²⁸ G. Ghirlanda, *La dimensione universale della Chiesa particolare*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale” 9 (1996), s. 8.

²⁹ Augustinus Aurelius, *Sermo 46*, 18, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 38*, accurate J.P. Migne, Parisiis 1845, k. 280–281.

dlatego że rozpowszechnił się po całej ziemi i posiada licznych wyznawców, «katolicki» był już w dniu Zielonych Świąt, gdy wszyscy jego członkowie mieścili się w niewielkiej izbie wieczernika. Był nim, gdy zdawało się, że zalewają go całkowicie fale arianizmu, i byłby nim nawet jutro, gdyby zbiorowe odstępstwa pozbawiły go wszystkich niemal wiernych. «Katolickość» w samej swej istocie nie jest sprawą cyfr czy geografii. Prawda, że koniecznie musi ona rozwijać się przestrzennie i być widoczna dla oczu wszystkich, niemniej jej natura jest duchowa, nie materialna. Tak samo jak i świętość, jest ona w Kościele czymś przede wszystkim wewnętrznym³⁰.

Katolickość Kościoła ma charakter wszechogarniający, lecz nie wiąże się ze światowością, ale jest zdolnością wejścia w różne kultury. W tym pełniejszym znaczeniu – podkreśla Semeraro – „katolicki” jest nie tylko „Kościół powszechny”, lecz każdy Kościół lokalny jako epifania w historii Bożego planu przezwyciężenia rozproszenia i przywrócenia komunii³¹. Trafnie stwierdza Giacomo Canobbio, że „to, co Kościół lokalny urzeczywistnia, jeśli autentycznie odpowiada naturze i misji Kościoła, nie należy tylko do *tego* Kościoła, lecz do *całego* Kościoła, który konkretnie urzeczywistnia się w tym miejscu. Jeśli to prawda, Kościół «partykularny» nie może być rozumiany jako przeciwieństwo rzeczywistości «katolickiego»: [katolickość] jest bowiem wewnętrzną właściwością Kościoła, z tego powodu nie ma Kościoła partykularnego, który nie byłby katolicki, oraz nie ma Kościoła katolickiego, który nie urzeczywistniałby się w historyczne, a zatem partykularnej formie³². Jeśli przed soborem przeważała tendencja, która uwypuklała jednolity i powszechny wymiar Kościoła, to w okresie po Soborze Watykańskim II wydaje się, że dominuje tendencja odwrotna. Powyższy teolog wysuwa wniosek: „Nigdy być może tak jak dzisiaj katolickość Kościoła objawia się w całej swej wielostronności³³”.

³⁰ H. de Lubac, *Katolicyzm*, Kraków 1988, s. 38, za: M. Semeraro, *Mistero, comunione e missione...*, dz. cyt., s. 156, przypis 72.

³¹ Por. M. Semeraro, *Mistero, comunione e missione...*, dz. cyt., s. 157. D. Valentini stwierdza: „il concetto di cattolicità, ecclesiologicamente parlando, deve essere un concetto analogo. Se tutte le chiese e le comunità ecclesiali vogliono essere «cattoliche», debbono accettare che questo concetto sia un concetto analogo. Dato, infatti, che le chiese e le comunità ecclesiali risultano in parte diverse, saranno cattoliche solo in un modo diverso. È ragionevole chiedersi, pertanto, fino a che punto si sia criticamente autorizzati a forzare tale analogia, senza correre il pericolo di cadere fuori dal concetto «essenziale» di chiesa” (D. Valentini, *La cattolicità della Chiesa locale*, art. cyt., s. 82, przyp. 43).

³² G. Canobbio, *La Chiesa si realizza in un luogo: riflessione dogmatica*, w: *La parrocchia in un'ecceologia di comunione*, a cura di N. Ciola, Bologna 1995, s. 105.

³³ G. Canobbio, *La Chiesa si realizza in un luogo...*, art. cyt., s. 107. Vittorio Peri stawia tu słuszną tezę: „La Chiesa cattolica ricopre infatti una realtà concreta e storica, mentre la cattolicità resta un valido concetto teologico, elaborato nello sforzo intellettuale di definire nelle varie culture, ma comunque in modo astratto ed atemporale, una delle sue caratteristiche qualificanti”. Przywołując opinię de Lubaca, że Kościół powszechny jako coś uprzedniego wobec Kościołów partykularnych czy jako istniejący sam w sobie byłby tylko bytem wymyślonym, stwierdza: „a più forte titolo, la considerazione può ripetersi per la

Katolickość Kościoła jest także jego wewnętrzną zdolnością przepowiadania Ewangelii wszystkim ludom i uczestnictwa w ich kulturowych bogactwach. Dochodzi tu do głosu rzeczywistość inkulturacji, która stanowi wielkie wyzwanie w przenikaniu Ewangelii Chrystusowej do konkretnych ludzkich doświadczeń i do określonego środowiska społeczno-kulturowego³⁴. Toteż Kościół jest wezwany do urzeczywistniania katolickości poprzez asymilację ludów i kultur. Nie oznacza to jednak jednolitości niwelującej (*uniformità livellatrice*), lecz komunie, w którą każdy ma swój wkład, zaznacza Garuti³⁵. Przychylają się do tej opinii Giacomo Canobbio i Adriano Marchetto³⁶.

Ów aspekt katolickości dotyczy na pierwszym miejscu Kościołów lokalnych, które stanowią punkt styczny *misterium Ecclesiae* ze światem. Poprzez ich działanie Kościół powszechny wzbogaca się na różnych płaszczyznach życia chrześcijańskiego, jak ewangelizacja, kult, teologia, miłość³⁷.

cattolicità intesa come nota della Chiesa” (V. Peri, *Chiese locali e cattolicità nel primo millennio...*, art. cyt., s. 104).

³⁴ Semeraro dopowiada: „Il termine è ormai entrato nell’uso comune e si trova e si trova anche in documenti ufficiali, come nell’enciclica *Redemptoris missio* di Giovanni Paolo II. Esso sta a indicare l’intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante la loro integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture. Il suo fondamento si trova nel mistero stesso dell’incarnazione della parola eterna di Dio. Come il Figlio di Dio entrò nella storia particolare di un popolo, anche la Chiesa è sacramento universale di salvezza nella «carne» delle diverse culture. Attuando in esse il delicato ma necessario equilibrio tra fedeltà al vangelo e rilevanza nella vita degli uomini, la Chiesa assume, per l’espansione del Regno, tutto quel «materiale» che proviene dalle culture umane e con l’annuncio del vangelo libera in ciascuna di esse la verità suprema, i *semina Verbi* ivi racchiusi. In tal modo la Chiesa, con la sua *fides oculata*, capace di discernere e di accogliere, entra con il vangelo dentro la storia dei popoli e, lungi dall’assimilarsi ad essi come un popolo tra gli altri, li rende tutti cattolici” (M. Semeraro, *Mistero, comunione e missione...*, dz. cyt., s. 157).

³⁵ A. Garuti, *Il mistero della Chiesa*, dz. cyt., s. 156: „Il necessario pieno rispetto delle culture deve essere accompagnato da una sagace opera di discernimento, che esclude la possibilità di assimilarsi ad esse, ma esige uno sforzo di assunzione o di purificazione degli elementi che contengono”.

³⁶ G. Canobbio, *Sulla cattolicità della Chiesa*, „Rivista del Clero Italiano” 75 (1994), s. 6–22; A. Marchetto, *Chiesa locale. Ecclesiologia di comunione e cattolicità. A proposito di uno studio recente*, „Apollinaris” 70 (1997), s. 625–632.

³⁷ A. Marranzini, *La missione apostolica della Chiesa si realizza in concreto nelle Chiese particolari*, „Presenza Pastorale” 38 (1969), n. 5, s. 437; B. Mondin, *La chiesa primizia del regno. Trattato di ecclesiologia*, Bologna 1992, s. 286: „La cattolicità della Chiesa la si riscontra agevolmente oltre che nella sua origine e nella sua dimensione ontologica anche nella dimensione culturale. Diversamente dagli elementi che formano le culture degli altri popoli, i quali hanno sempre un carattere particolaristico, gli elementi della «cultura» della chiesa, del nuovo popolo di Dio, sono tutti contrassegnati dalla universalità. [...] si può ben dire che la cultura del nuovo popolo di Dio è profondamente essenzialmente cattolica,

W owym globalnym procesie, powolnym i bardzo subtelnym, sytuuje się także *communio Ecclesiarum*, ponieważ mocą katolickości poszczególne części przekazują własne dary pozostałym i całemu Kościołowi powszechnemu, jak podsumowuje Semeraro. We wzajemnej komunikacji, w wymianie i ukierunkowaniu w jedność ku pełni – stwierdza Colzani – „[*Ecclesia*] *catholica* żyje z komunii Kościołów partykularnych, staje się miejscem spotkania między różnymi kulturami, aby umacniać je w wartościach królestwa, tzn. do braterstwa i solidarności. W tej obopólnej wymianie każda kultura jest odsyłana poza samą siebie do większej rzeczywistości, która może tylko służyć, nigdy zaś dominować”³⁸. Katolickość niejako odczuwa napięcie „już i jeszcze nie”. Garuti zaznacza, że Kościół jest powszechny (katolicki) z powołania, lecz nie jest nim jeszcze jako taki. Katolickość jest własnością teraźniejszą i wirtualną, daną i zadaną³⁹.

Na podstawie refleksji Avery’ego Dullesa Semeraro odczytuje w „optyce katolickości” fragment z Listu do Efezjan mówiący o poczwórnym wymiarze miłości Chrystusa. Oto ten tekst: „Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach; abyście w miłości zakorzenieni i ugruntowani, wraz ze wszystkimi świętymi zdołali ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość, i poznać miłość Chrystusa przewyższającą wszelką wiedzę, abyście zostali napełnieni całą Pełnią Boga” (3,17–19). Katolickość Kościoła jest wynikiem daru Trójjedynego Boga, który stał się obecny w Chrystusie i w Duchu (*wysokość*), głęboko zakorzeniony w naturze ludzkiej, która przez ten dar została uzdrowiona aż do korzeni (*głębokość*). W ten sposób Kościół cieszy się nieograniczonymi możliwościami przestrzennymi, etnicznymi i językowymi (*szerokość*), a także wierny swej tradycji przekracza bariery czasu (*długość*)⁴⁰.

Vaticanum II w omawianym już wyżej punkcie 13 *Lumen gentium* naucza, że różnorodność charyzmatów, urzędów i form życia urzeczywistnia pełnię egzystencji chrześcijańskiej i jest ekspresją jej katolickości. Różnorodność darów uzewnętrznia się w celebracji Eucharystii. Owa różnorodność, która jest obecna jako znak katolickości wewnątrz każdego Kościoła lokalnego, charakteryzuje także komunie Kościołów w prawowitej różnorodności tradycji liturgicznych i duchowych. Forte podkreśla ze swej strony: „Dar *catholica*, rozumiany jako tajemnica jedności wzbudzana i podsycana przez jedyne Ducha, uobecnia się w historii, sprawiając różnorodność i odmienność charyzmatów, funkcji i Kościołów w jedynej komunii eklezjalnej”⁴¹.

senza per questo minimamente mortificare le culture particolari dei vari popoli; anzi, come fa la grazia di Cristo col singolo credente, essa restaura, nobilita, potenzia e perfeziona le culture che la accolgono (cf. LG 13)”.

³⁸ G. Colzani, *Teologia della missione. Vivere la fede donandola*, Padova 1996, s. 69. Por. także: M. Semeraro, *Mistero, comunione e missione...*, dz. cyt., s. 156.

³⁹ A. Garuti, *Il mistero della Chiesa*, dz. cyt., s. 155.

⁴⁰ Por. M. Semeraro, *Mistero, comunione e missione...*, dz. cyt., s. 155.

⁴¹ B. Forte, *La Chiesa della Trinità...*, dz. cyt., s. 210.

Semeraro przypomina, że termin „katolicki” został użyty nie tylko dla wskazania właściwości Kościoła, lecz także dla wskazania Kościoła zgromadzonego w jedność i w komunii z papieżem – biskupem Rzymu i następcą św. Piotra. Zastosowanie tego terminu jest związane z historią Kościoła, swoje zaś szczególne znaczenie uzyskuje, kiedy jest rozszerzone przez słowa: „Kościół rzymskokatolickiego”. W konsekwencji zrodziła się paradoksalna koncepcja katolickości jako „jednolitości”⁴².

W podobny sposób, chociaż nieco pogłębiony w niektórych aspektach, wypowiedział się Luigi Sartori, który katolickość widzi jako pełne dowartościowanie różnorodności, jako swego rodzaju bogactwo⁴³. Dla Kościoła katolickość jest przede wszystkim zadaniem, które prowadzi do misji⁴⁴. Sartori przestrzega, że powinno się unikać jakiegokolwiek przeciwstawiania różnorodności i jedności, wymiaru partykularnego i powszechnego⁴⁵. Każdy Kościół lokalny żyje katolickością i jest wezwany do jej wzrostu, „do ukazania, że jest ona istotnie darem ofiarowanym wszystkim, specyficznym charyzmatem, lecz «dla wspólnego pożytku», a zatem nie wykluczającym ani przeciwnym innym charyzmatom, lecz mającym sens i wartość komplementarności”⁴⁶. Każdy Kościół lokalny powinien się rozwijać poprzez jedność Kościoła powszechnego i jednocześnie go budować.

Podsumowanie

Włoska eklezjologia posoborowa podkreśla, że koncepcja katolickości zawiera w sobie przede wszystkim pełne oraz integralne wyznanie wiary, urzeczywistnianie wszystkich sakramentalnych środków zbawienia, zwłaszcza Eucharystii. Wskazuje na urzeczywistnianie Kościoła jako sakramentu zbawienia, który ma swój początek w Trójcy i jest skierowany do świata, realizując się w każdym Kościele lokalnym. Aspekt rozciągłości obejmuje ogół tych, którzy wyznają prawdziwą wiarę i celebrują sakramenty. Ponadto każdy Kościół lokalny winien być w relacji do całości,

⁴² M. Semeraro, *Mistero, comunione e missione...*, dz. cyt., s. 159.

⁴³ L. Sartori, *Cattolicità*, w: *Teologia*, a cura di G. Barbaglio, G. Bof, S. Dianich, Cinisello Balsamo 2002, s. 188.

⁴⁴ W tej perspektywie Sartori mówi o pasji, zamiłowaniu, które „deve includere un forte senso della propria parzialità, e poi anche una vigorosa e sincera preoccupazione per *la tutela e la promozione della diversità*, per ciò che è parte, momento, elemento, frammento, purché dentro di ogni singolarità si sviluppi il senso del dono, dell’essere per altri, per il tutto e per tutti” (L. Sartori, *Cattolicità*, art. cyt., s. 196).

⁴⁵ Sartori stwierdza też: „E’ dentro ogni particolarità e differenza che deve essere immerso e diventare vita il valore della universalità e della totalità [...]; essere cattolici è tendere alla pienezza, all’«intero». E’ qui che si attua il prezioso nuovo capitolo della teologia della chiesa locale, che attribuisce proprio a questa il titolo e l’impegno della cattolicità” (L. Sartori, *Cattolicità*, art. cyt., s. 196).

⁴⁶ L. Sartori, *Cattolicità*, art. cyt., s. 196.

zarówno wewnątrz Kościoła (komunia z innymi Kościołami) (*ad intra*), jak i na zewnątrz (*ad extra*).

W perspektywie eklezjologii o charakterze uniwersalistycznym, ze szczególnym naciskiem na poziom empiryczny i refleksję głównie w aspekcie ekstensywno-geograficznym oraz ilościowym, znamię katolickości Kościoła „winno być przepowiadane przez cały Kościół. Katolickość nabiera swojego oryginalnego znaczenia w relacji do wszystkich ludzi, do historii zbawienia, do misji Kościoła, ponieważ urzeczywistnia się zarówno w Kościele lokalnym jak i w *communio ecclesiarum*. Teologia przypomina, że należy rozróżnić wielość form i czysty pluralizm. Prawdziwa cecha *catholica* sprawia, że wielość form staje się prawdziwym bogactwem i niesie ze sobą pełnię. Pluralizm postaw istotowo przeciwstawnych prowadzi natomiast do rozkładu, destrukcji i utraty tożsamości.

Należy rozróżnić z jednej strony Kościół lokalny i Kościół powszechny oraz z drugiej strony – katolickość. Tym samym trzeba stwierdzić, że katolickość nie stanowi jedynie komponentu Kościoła powszechnego. Jest także z zasady w Kościele lokalnym. Jak można się przekonać, także Vaticanum II naucza o podwójnym aspekcie katolickości: dotyczącym całego Kościoła oraz Kościoła lokalnego. Dlatego katolickość jest określeniem analogicznym, jest teologicznie z wyjaśnieniem: w Kościele lokalnym jest obecne „całe misterium Kościoła”, lecz nie „cały Kościół”. Brak akceptacji powyższej tezy prowadziłyby do absolutyzacji określonego Kościoła lokalnego.

Z koncepcji włoskich teologów wypływa wniosek, iż każdy Kościół lokalny ma dążyć do wypracowania, a następnie zachowania własnego indywidualnego charakteru, zachowując przy tym cechy samodzielnego, organicznego bytu eklezjalnego, zdolnego do przekazania własnego wkładu w katolickość, co wyraża się poprzez poczucie wyraźnej autonomii konstytutywnej, która urzeczywistnia katolickość w Kościele lokalnym. Ponadto można mówić o autonomii administracyjnej pozostającej w służbie autonomii konstytutywnej, ponieważ biskup jest wikariuszem Chrystusa dla swej diecezji z właściwą władzą, zwykłą i bezpośrednią w granicach związków jedności z kolegium biskupim w odniesieniu do prymatu następcy Piotra (*Christus Dominus*, 11b). Jako trzecia sytuuje się autonomia funkcyjna, praktycznie tożsama z samowystarczalnością, ponieważ jest tożsama z własnymi środkami naturalnie otwartymi na wszystkich na danym terytorium.

Bibliografia

Źródła drukowane:

- Augustinus Aurelius, *Epistola 52*, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 33, accurate J.P. Migne, Parisiis 1845, k. 194–195.
- Augustinus Aurelius, *Sermo 46*, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 38, accurate J.P. Migne, Parisiis 1845, k. 270–295.

- Cyprianus Carthaginiensis, *Liber de Unitate Ecclesiae*, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 4, accurate J.P. Migne, Parisiis 1845, k. 495–520.
- Cyrilli Hierosolymitani, *Catechesis 18*, Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 33, accurate J.P. Migne, Parisiis 1886, k. 1017–1060.
- Ignatius Antiochenus, *Ad Smyrnaeos*, Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 5, accurate J.P. Migne, Parisiis 1857, k. 707–716.
- Vincentius Lirinensis, *Commonitorium Primum*, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 50, accurate J.P. Migne, Parisiis 1865, k. 637–678.
- Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, red. naukowa E. Florkowski, J. Groblicki, wyd. 3, Poznań 1986, s. 436–474.
- Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, red. naukowa E. Florkowski, J. Groblicki, wyd. 3, Poznań 1986, s. 203–218.
- Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, red. naukowa E. Florkowski, J. Groblicki, wyd. 3, Poznań 1986, s. 232–254.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, red. naukowa E. Florkowski, J. Groblicki, wyd. 3, Poznań 1986, s. 105–170.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, Encykliki Ojca Świętego bł. Jana Pawła II, Kraków 2013.
- Jan Paweł II, Encyklika *Slavorum Apostoli*, Encykliki Ojca Świętego bł. Jana Pawła II, Kraków 2013.

Opracowania:

- Bux N., *Unità e cattolicità della Chiesa universale nelle Chiese particolari*, „Concilium” 91 (1987), s. 50–61.
- Canobbio G., *La Chiesa si realizza in un luogo: riflessione dogmatica*, w: *La parrocchia in un’ecclesiologia di comunione*, a cura di N. Ciola, Bologna 1995, s. 85–107.
- Canobbio G., *Sulla cattolicità della Chiesa*, „Rivista del Clero Italiano” 75 (1994), s. 6–22.
- Casale U., *Il mistero della Chiesa. Saggio di Ecclesiologia*, Torino 1998.
- Cereti G., *Chiesa locale e universale in prospettiva ecumenica*, „Studi Ecumenici” 17 (1999), s. 593–608.
- Colombo G., *Risposta alla relazione di H. Müller*, w: *Chiese locali e cattolicità. Atti del colloquio internazionale di Salamanca 2–7 aprile 1991*, a cura di H. Legrand, Bologna 1994, s. 379–382.

- Colzani G., *La missionarietà della Chiesa. Saggio storico sull'epoca moderna fino al Vaticano II*, Bologna 1975.
- Colzani G., *Teologia della missione. Vivere la fede donandola*, Padova 1996.
- Congar Y., *Proprietà essenziali della Chiesa*, w: *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, a cura di J. Feiner, M. Löhrer, vol. 7, Brescia 1972, s. 439–707.
- Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, Kraków 2000.
- De Lubac H., *Katolicyzm*, Kraków 1988.
- Dianich S., *La Chiesa mistero di comunione*, Torino 1975.
- Dianich S., Noceti S., *Trattato sulla Chiesa*, Brescia 2002.
- Forte B., *Il trattato di ecclesiologia: un'impostazione ecumenica*, „Studi Ecumenici” 6 (1988), s. 153–165.
- Forte B., *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione*, Cinisello Balsamo 1995.
- Forte B., *La Chiesa nell'Eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1975.
- Forte B., *Nella memoria del Salvatore*, Cinisello Balsamo 1994.
- Garuti A., *Il mistero della Chiesa*, Roma 2004.
- Ghirlanda G., *La dimensione universale della Chiesa particolare*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale” 9 (1996), s. 6–22.
- Ignacy Antiocheński, *Epistola ad Smyrnaeos*, w: M. Monachesi, *L'epistolario ignaziano*, Roma 1925.
- Marchetto A., *Chiesa locale. Ecclesiologia di comunione e cattolicità. A proposito di uno studio recente*, „Apollinaris” 70 (1997), s. 625–632.
- Marranzini A., *La missione apostolica della Chiesa si realizza in concreto nelle Chiese particolari*, „Presenza Pastorale” 38 (1969), n. 5, s. 435–443.
- Militello C., *La Chiesa „il Corpo Crismato”. Trattato di ecclesiologia*, Bologna 2003.
- Möhler J.A., *Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geist der Kirchenväter*, Tübingen 1825.
- Mondin B., *La chiesa primizia del regno. Trattato di ecclesiologia*, Bologna 1992.
- Peri V., *Chiese locali e cattolicità nel primo millennio della tradizione romana*, w: *Chiese locali e cattolicità. Atti del colloquio internazionale di Salamanca 2–7 aprile 1991*, a cura di H. Legrand, Bologna 1994, s. 101–130.
- Peri V., *Concilium plenum et generale. La prima attestazione dei criteri tradizionali dell'ecumenicità*, „Annuario Historiae Conciliorum” 15 (1983), s. 41–78.

Sartori L., *Cattolicità*, w: *Teologia*, a cura di G. Barbaglio, G. Bof, S. Dianich, Cini-sello Balsamo 2002, s. 180–198.

Semeraro M., *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, Bologna 2001.

Valentini D., *La cattolicità della Chiesa locale*, w: Associazione Teologica Italiana, *L'ecclesiologia contemporanea*, a cura di D. Valentini, Padova 1994, s. 69–133.

Streszczenie

Znamię katolickości można rozumieć jako dar i zadanie dla Kościoła. W katolickość wpisuje się nie tylko różnorodność charyzmatów, tradycji duchowych i liturgicznych oraz urzędów, ale także różnorodność Kościołów lokalnych. Jest oczywiste, że inkulturacja, katolickość, misja i ekumenizm są ze sobą wzajemnie powiązane. Katolickość stanowi cechę Kościoła, która wyraża pełnię, integralność, całe życie Chrystusa. Stanowi istotny element komunii, gromadzi wszystkich ludzi, rasy i kultury we wspólnocie, w której objawia się i realizuje jedyny Kościół Boży. Powyższe kwestie zostały ujęte w świetle posoborowej eklezjologii włoskiej (m. inn.: Bruno Forte, Marcello Semeraro, Severino Dianich, Luigi Sartori, Adriano Garuti, Giuseppe Canobbio, Cettina Militello).

Słowa kluczowe: notae ecclesiae, katolickość, Sobór Watykański II, eklezjologia włoska

Nota Ecclesiae: “Catholicity” in Light of the Post-Conciliar Italian Ecclesiology

Summary

We can understand catholicity as a gift and task for the Church. In catholicity is written not only the diversity of charismas, spiritual and liturgical traditions, and ministries, but also the diversity of local Churches. It is obvious, that inculturation, catholicity, mission and ecumenism are interconnected. Catholicity is a feature of the Church that expresses the fullness, integrity, and whole life of Christ. It is the essential element of the communion, gathering all people, races and cultures in a community where the one Church of God is revealed and realized. The above issues were presented in the light of post-conciliar Italian ecclesiology.

Key words: notae ecclesiae, catholicity, II Vatican Council, Italian ecclesiology

KS. PIOTR PUDŁO
Università della Svizzera Italiana, Lugano
ID <https://orcid.org/0009-0004-7847-6647>
piotrek.pudlo@interia.pl

Studia Sandomierskie
30 (2023)

Wymiary posługi kapłańskiej w nauczaniu papieża Benedykta XVI

Papież Benedykt XVI wiele miejsca w swoim nauczaniu poświęcił tematowi kapłaństwa. Specjalną sposobność ku temu stworzył Rok Kapłański, który trwał od 19 czerwca 2009 do 11 czerwca 2010 r. Okazją do ustanowienia tychże obchodów była 150. rocznica śmierci św. Jana Marii Vianneya. W trakcie Roku Kapłańskiego Benedykt XVI wygłosił trzy katechezy, w których omówił wymiary posługi kapłańskiej, tj. nauczanie, uświęcanie i kierowanie. Papież posłużył się wówczas nomenklaturą zawartą w adhortacji *Pastores gregis* Jana Pawła II¹. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie nauczania Benedykta XVI na temat owych *tria munera*, poprzez które dokonuje się posługa kapłana.

Niniejszy artykuł bazuje na nauczaniu papieża Benedykta XVI, jednak znajdują się w nim także odwołania do Soboru Watykańskiego II, w którym nauczanie papieża jest zakorzenione. Niezbędne okazało się również odwołanie do jego wcześniejszych pism, które opracował jeszcze jako kardynał i prefekt Kongregacji Nauki Wiary. Główny obszar badawczy stanowi jednakże nauczanie zawarte w adhortacjach apostołskich *Sacramentum caritatis* oraz *Verbum Domini*. Ogromną skarbnicą nauki o kapłaństwie są teksty homilii, które Benedykt XVI wygłaszał podczas sprawowania Eucharystii. Kolejną grupą są przemówienia wygłaszane przez Benedykta XVI podczas audiencji generalnych. W trakcie obchodów Roku Kapłańskiego często nawiązywał w nich do tematyki powołania kapłańskiego, rozważając to zagadnienie w różnych aspektach. Ostatnim zbiorem są treści przekazane przez Benedykta XVI podczas jego przemówień w czasie spotkań z różnymi grupami oraz z wiernymi w trakcie niedzielnej modlitwy *Anioł Pański* na placu św. Piotra w Rzymie. Nauczanie zawarte w tych mowach również porusza tematykę związaną z kapłaństwem. Spośród tej grupy na szczególną uwagę zasługują teksty wypowiedziane podczas spotkań z duchowieństwem, m.in. w trakcie trwania Roku Kapłańskiego. Dopełnienie myśli Benedykta XVI stanowią komentarze odnoszące się do jego nauczania, a także pozycje, których tematyka wiąże się z teologią kapłaństwa.

¹ Jan Paweł II, *Adhortacja „Pastores gregis”*, w: *Jan Paweł II. Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 2, *Adhortacje*, Kraków 2006 [dalej: *Pastores gregis*], nr 32.

Ze względu na podjęty temat i odwołanie do *tria munera* artykuł podzielono na trzy części. W pierwszej ukazano działalność nauczycielską kapłana, czyli *munus docendi*. Istotę tego zadania stanowi ukazywanie wiernym światła pomocnego w interpretacji słowa Bożego². W spełnianiu tej funkcji kapłan staje się głosicielem nauki Kościoła, nigdy natomiast nie może głosić własnych poglądów ani filozofii. Kolejna część zajmuje się zadaniem uświęcania – *munus sanctificandi*. Dokonuje się ono przede wszystkim przez szafarstwo sakramentów świętych, z których uwydatniono dwa: Eucharystię oraz sakrament pokuty. Ostatnia część dotyczy zadania rządzenia, a więc *munus regendi*. Przedstawiono w niej naukę Benedykta XVI, który w myśl Soboru Watykańskiego II traktuje to zadanie nie jako przejaw władzy autokratycznej, lecz władzy, która ma się objawiać w służbie człowiekowi.

Munus docendi

Misja nauczania stanowi podstawowy wymiar kapłańskiej posługi. *Katechizm Kościoła katolickiego* naucza: „Biskupi razem z prezbiterami, swymi współpracownikami, «mają przede wszystkim obowiązek głoszenia Ewangelii Bożej», zgodnie z poleceniem Pana. Są oni «zwiastunami wiary prowadzącymi nowych uczniów do Chrystusa i autentycznymi, czyli upoważnionymi przez Chrystusa, nauczycielami»”³ (KKK 888). Analiza tej wypowiedzi prowadzi do stwierdzenia, że nauczanie, czyli głoszenie, stanowi pierwszy obowiązek duchownych, którzy są posłani do tego zadania przez samego Jezusa Chrystusa⁴.

Dla lepszego zrozumienia posługi głoszenia należy wpieryw ukazać, czym jest Objawienie Boże, które stanowi naukę Kościoła zawartą w Piśmie Świętym oraz w Tradycji⁵. Naukę o istocie objawienia Bożego podaje Sobór Watykański II w stwierdzeniu: „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej (por. Ef 1,9), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. Ef 2,18; 2 P 1,4). Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1,15; 1 Tm 1,17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33,11; J 15,14–15) i obcuje z nimi (por. Bar 3,38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej”⁶. Jak wynika z tych słów, całość działalności nauczycielskiej ma prowadzić każdego wierzącego do zjednoczenia z Bogiem w Trójcy.

² Benedykt XVI, „*Pan uobecnia swoje działanie poprzez posługę kapłana*”. *Audjencja generalna (14 IV 2010)*, „L'Osservatore Romano” (2010), n. 6 (323), s. 42.

³ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.

⁴ A. Santorski, *Maryja i kapłaństwo*, Warszawa 2012, s. 52–53.

⁵ *Pastores gregis*, nr 28.

⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2008 [dalej: *Dei verbum*], nr 2.

Zadanie nauczania powierzono wszystkim ludziom na mocy chrztu świętego. Jest ono istotnym i zasadniczym działaniem całego Kościoła⁷. Nie zostało ograniczone tylko do hierarchii kościelnej, ale jak naucza *Katechizm Kościoła katolickiego*, Chrystus pełni tę funkcję również przez osoby świeckie (KKK 904). Jednak to kapłani, którzy są w szczególnej relacji z Chrystusem i działają w Jego osobie, są zobowiązani do nauczania. Przypomina o tym dekret Soboru Watykańskiego II o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*: „prezbiterzy, jako współpracownicy biskupów, mają przede wszystkim obowiązek opowiadania wszystkim Ewangelii Bożej, aby wypełniając nakaz Pana: «Idąc na cały świat, głosicie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu» (Mk 16,15), tworzyli i pomnażali Lud Boży. Przez zbawcze bowiem słowo rodzi się wiara w sercach niewierzących, a w sercach wierzących rozwija; dzięki niej powstaje i wzrasta wspólnota wiernych”⁸. Sobór zatem kładzie nacisk na nauczycielskie zadanie płynące z sakramentu święceń kapłańskich.

Spełnianie tego zadania przez kapłanów może przybierać różne formy. Sobór wskazuje przede wszystkim na przepowiadanie podczas Mszy Świętej. Ważną formą jest również katechizacja, prowadzona zarówno wśród dzieci, jak i dorosłych, ewangelizacja wśród niewierzących oraz odczytywanie problemów współczesnego świata w świetle Ewangelii⁹. Również Benedykt XVI wskazywał w swoim nauczaniu na formy spełniania tej posługi: „Starannie przygotowując świąteczne homilie, nie wyłączając homilii w zwykłe dni tygodnia, w trudzie formacji katechetycznej, w szkołach, w instytucjach akademickich, a w sposób szczególny w niepisanej książce, jaką jest jego własne życie, kapłan jest zawsze «wykładowcą», naucza”¹⁰. Do form wymienionych przez dekret soborowy papież dołącza jeszcze jedną, niezmiernie ważną formę: jest nią świadectwo życia kapłana, które uznaje za najważniejszą formę przepowiadania. Aby takie świadectwo, czyli także przepowiadanie słowa Bożego mogło być owocne, trzeba, aby kapłan najpierw sam potrafił spotkać się ze Słowem, czyli z samym Jezusem Chrystusem¹¹. Jest to warunek konieczny owocnego przepowiadania.

O tej zasadzie przypomina także Sobór Watykański II, który w swoim nauczaniu stwierdza: „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 przyłgnęli do Pisma świętego, aby żaden z nich nie stał się «próżnym głosicielem słowa Bożego na zewnątrz, nie będąc wewnątrz jego słuchaczem», podczas gdy winien z wiernymi

⁷ L.R. Llorente, *Kapłaństwo. Służby Ludu Bożego*, Kraków 2002, s. 92–93.

⁸ Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów „Presbyterorum ordinis”*, w: *Sobór Watykański II...*, dz. cyt. [dalej: *Presbyterorum ordinis*], nr 4.

⁹ *Presbyterorum ordinis*, nr 4.

¹⁰ Benedykt XVI, „*Pan uobecnia*”..., art. cyt., s. 42.

¹¹ P.J. Cordes, *Dlaczego kapłan? Poszukiwanie odpowiedzi z Benedyktem XVI*, Kielce 2009, s. 118.

sobie powierzonymi dzielić się ogromnymi bogactwami słowa Bożego”¹². Do tych słów konstytucji soborowej Benedykt XVI odwołuje się także w swojej katechezie o św. Ambroży. Przywołuje przykład tego świętego, dzięki któremu nawrócił się kolejny wielki święty – Augustyn. Papież zauważył, że nie wystarczy być tylko zewnętrznym słuchaczem słowa. Aby mogło ono przynieść dobry owoc, wymaga się od kapłanów, by byli słuchającymi wewnątrz¹³, gdyż dopiero wtedy będą mogli dobrze spełniać swoje zadanie.

W realizacji zadania nauczania podstawowe znaczenie ma zrozumienie łączności pomiędzy kapłanem a samym Chrystusem. Uwidacznia się ona również w głoszeniu słowa Bożego, gdyż każdy kapłan na mocy konsekracji, czyli przyjęcia święceń, uczestniczy w posłannictwie samego Słowa Wcielonego¹⁴. Benedykt XVI często przypominał kapłanom, że istotą ich działania jest ściśle zjednoczenie z Chrystusem¹⁵, co wyraża się także w misji przepowiadania. Głoszenie słowa Bożego można określić mianem misterium, które wymaga wiary, bez której osoby powołane do głoszenia słowa nie miałyby zapału, aby to słowo zgłębiać i przede wszystkim nie miałyby wiary, aby to słowo przyjąć jako słowo Boże¹⁶.

Na tę prawdę wskazuje także Benedykt XVI, który zauważa, jak ważne jest, aby kapłan głoszący Ewangelię głosił ją nie jako swoją własną mądrość, lecz jako słowo Boże¹⁷. W tym również ma się wyrażać wyjątkowa relacja, jaka łączy kapłana i samego Jezusa Chrystusa. Kapłan ma się upodabniać w głoszeniu do Chrystusa, który mówił: „Moja nauka nie jest moja” (J 7,16), dlatego też każdy prezbiter w ten sposób powinien podchodzić do zadania głoszenia, pamiętając, że przez spełnianie tej funkcji jeszcze bardziej wyraża się jego oddanie i specjalna więź z Chrystusem, że tak jak On staje się wtedy narzędziem w rękę Ojca i przepowiada Jego królestwo¹⁸.

W swojej katechezie papież Benedykt wymienia jeszcze jedną ważną funkcję słowa Bożego, mianowicie, że słowo Boże ma być światłem dla zabłąkanych ludzi, którzy gubią się w gęstwinie pytań, wyborów oraz informacji, które zewsząd do ich dochodzą¹⁹. W sytuacjach zagubienia, niewiedzy i nieumiejętności poradzenia so-

¹² *Dei verbum*, nr 25.

¹³ Benedykt XVI, „Św. Ambroży”. Audiencja generalna (24 X 2007), „L’Osservatore Romano” (2007), n. 12 (298), s. 37.

¹⁴ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan – głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Poznań 1999, s. 26–27.

¹⁵ Benedykt XVI, „Wierście w moc waszego kapłaństwa”. Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem w archikatedrze św. Jana. Warszawa (25 V 2006), „L’Osservatore Romano” (2006), n. 6–7 (284), s. 16.

¹⁶ G. Siwek, *Głosiciel słowa Bożego*, w: *Sztuka bycia księdzem. Poradnik*, red. J. Augustyn, Kraków 2011, s. 74.

¹⁷ Benedykt XVI, „Pan uobecnia”..., art. cyt., s. 42.

¹⁸ J. Warzeszak, *Teologia kapłaństwa w przemówieniach Benedykta XVI w Roku Kapłańskim*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23 (2010), s. 173.

¹⁹ Benedykt XVI, „Pan uobecnia”..., art. cyt., s. 42.

bie kapłan ma być dla wierzącego niczym Chrystus, który nauczał tłumy, wyjaśniał im wszystko to, co mówił, gdyż byli jak owce nie mające pasterza (por. Mk 6,34). Również w tym uwidoczni się zasada działania *in persona Christi*²⁰, gdy kapłan interpretuje całą ludzką rzeczywistość w świetle Ewangelii, czyli Słowa Bożego, którym jest sam Chrystus.

Życie kapłana w zażyłości ze słowem Bożym jest gwarancją owocności jego starań duszpasterskich, dlatego też Benedykt XVI podczas jednej z homilii pytał kapłanów: „Czy naprawdę przenika nas Słowo Boże? Czy to prawda, że ono stanowi pokarm, dzięki któremu żyjemy, bardziej niż chleb i rzeczy tego świata? Czy naprawdę je znamy? Czy je kochamy? Czy wnikamy w nie głęboko, tak by rzeczywiście odcisnęło ślad na naszym życiu i kształtowało nasze myślenie? Czy może raczej nasze myślenie kształtuje się wciąż według tego, co się mówi i czyni?”²¹. Konkretnie pytania postawione przez papieża wskazują na ważność bliskiej łączności kapłana ze słowem Bożym, które ma być dla niego wyznacznikiem w patrzeniu na świat i ludzkie problemy²².

Do tego, aby Pismo Święte mogło być przyjmowane najpierw przez kapłana, a przez niego również przez wszystkich ludzi jako słowo Boże, niezbędną postawą jest przyjacielska relacja z Chrystusem. Tylko w związku z taką relacją można mówić o działaniu *in persona Christi*, oczywiście – jak zauważa papież – działanie sakramentu w przypadku braku takiej przyjacielskiej relacji ciągle trwa i kapłan spełnia swoje funkcje ważnie, jednakże tylko relacja przyjacielska sprawia, że przepowiadane przez kapłana słowo staje się żywe i aktualne²³. Z tą prawdą wiążą się tzw. znamiona ludzkiej osobowości kapłana²⁴, które też wywierają wpływ na sposób i owocność przepowiadania, a które polegają na wykorzystaniu przez kapłana jego indywidualnych zdolności i predyspozycji.

Kolejnym ważnym elementem przepowiadania, o którym wspomina papież, jest posłuszeństwo, które kapłan okazuje przy głoszeniu słowa. W przepowiadaniu – jak przestrzega Benedykt XVI – kapłan nie głosi swoich własnych idei, pomysłów ani filozofii, które mu odpowiadają. Jako głosiciel słowa pozostający mocą sakramentu święceń w szczególnej relacji z Chrystusem głosi Prawdę, czyli samego Chrystusa²⁵. Realizacja tych wskazań jest możliwa do spełnienia przez kapłana tylko wtedy, gdy przyjmie on postawę posłuszeństwa oraz utożsamia się z nauką, którą głosi Kościół.

²⁰ Benedykt XVI, „*Pan uobecnia*”..., art. cyt., s. 42.

²¹ Benedykt XVI, „*Celebrując Eucharystię, kapłani torują drogę modlitwie współczesnych ludzi*”. *Homilia podczas Mszy św. Krzyżma w Wielki Czwartek (09 IV 2009)*, „L'Osservatore Romano” (2009), n. 6 (314), s. 18.

²² Benedykt XVI, „*Pan uobecnia*”..., art. cyt., s. 42.

²³ Benedykt XVI, „*Nasze ręce niech się staną rękami Chrystusa*”. *Homilia podczas Mszy św. Krzyżma w Wielki Czwartek (13 IV 2006)*, „L'Osservatore Romano” (2006), n. 5 (283), s. 12.

²⁴ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan – głosiciel słowa...*, dz. cyt., s. 27.

²⁵ Benedykt XVI, „*Pan uobecnia*”..., art. cyt., s. 42.

Papież przedstawiał taką postawę kapłana jako bardzo znaczącą jeszcze przed wyborem na Stolicę Piotrową. Zwracając się do kapłanów, zauważył, że w przepowiadaniu kapłana niezbędne i konieczne powinno być wyrzeczenie się przez niego własnego „ja”, przyjęcie zaś nauki, którą głosi. Ratzinger uznał także za naganną postawę głoszenia przez kapłana tylko tego, co sam uważa za konieczne, lub tylko tych wymogów, które sam jako człowiek jest w stanie zrealizować. Według Ratzingera jest to nie tylko wyraz nieposłuszeństwa, a wręcz skracanie i fałszowanie Dobrej Nowiny, kapłan zaś jako głosiciel jest zobowiązany, aby przepowiadać całą prawdę²⁶.

Kolejnym ważnym wskazaniem, jakie podaje kardynał w tej wypowiedzi, jest traktowanie na serio swojego zadania i staranie się, aby sprostać temu zadaniu. Niezbędna jest zażyłość ze słowem, co też później będzie doceniał i wskazywał jako papież Benedykt XVI. Ratzinger dostrzega także, że owa zażyłość ze słowem, chęć budowania swojego życia, opierając się na tym słowie, oraz przekazywanie tego słowa wiernym poprzez Urząd Nauczycielski jest miejscem styku i powiązania pozornie dwóch różnych biegunów, czyli kapłańskiej duchowości i posługi²⁷. Zarówno posługa, jak i duchowość stanowią o istocie kapłaństwa i kształtują jego tożsamość. Jednocześnie Benedykt XVI demaskuje postawę kapłana, który wypełnia tylko swoje zadania i rzeczywiście głosi naukę Kościoła, lecz się z nią nie utożsamia. Taką postawę można porównać do bycia rzecznikiem, który może być neutralny wobec tego, co ma za zadanie przekazać. Kapłan nie może zajmować takiej postawy. Kapłan jako działający *in persona Christi* powinien brać z Niego przykład i naśladować Go w głoszeniu słowa²⁸.

W katechezie poświęconej św. Ambrożemu Benedykt XVI również odwołuje się do tej kwestii. Stwierdza, że katecheta, czyli człowiek spełniający zadanie nauczania, „nie może wystawiać się na ryzyko, że będzie przypominał swego rodzaju kłowna, który z racji wykonywanego zawodu odgrywa swoją rolę”²⁹. Jeżeli kapłan nie identyfikuje się z nauką, którą głosi, wtedy jego posługa zmierza właśnie do takiego stanu, co niechybnie zauważą słuchacze. Papież w dalszym etapie katechezy podaje jednak rozwiązanie tego problemu. Oświadcza, że tylko przyłgnięcie do Mistra i Jego nauki spowoduje, że kapłan nie wpadnie w taką pułapkę. Jako przykład przyjęcia nauki i przyłgnięcia do Jezusa podaje św. Jana Apostoła, który podczas ostatniej wieczerzy położył swoją głowę na piersi Jezusa. Jak zaznacza dalej papież, tylko ten wiarygodnie i skutecznie będzie głosił Ewangelię, kto przyjmie taką postawę. Tylko takie przyłgnięcie do Jezusa pozwala stać się prawdziwym uczniem³⁰.

²⁶ J. Ratzinger, *Pytanie o sens posługi kapłańskiej*, w: *Głosiciele słowa i służby waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz, Opera Omnia 12, red. M. Górecka, K. Gózdź, Lublin 2012, s. 348–349.

²⁷ J. Ratzinger, *Pytanie o sens posługi...*, art. cyt., s. 348–349.

²⁸ Benedykt XVI, „*Pan uobecnia*”..., art. cyt., s. 42.

²⁹ Benedykt XVI, „*Św. Ambroży*”..., art. cyt., s. 37.

³⁰ Benedykt XVI, „*Św. Ambroży*”..., art. cyt., s. 37.

Zwracając się zaś do diakonów, mówił jeszcze jako kardynał, że jedynym wymogiem, aby dobrze wykonywać swój urząd, który w swojej istocie jest mocno osadzony właśnie na nauczaniu, każdy diakon powinien na samym początku sam usłyszeć i spotkać się z Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną³¹. Tylko dzięki takiej postawie *munus docendi* może być zrealizowane.

Podczas jednej z Mszy Świętych Krzyżma papież rozpoznał też pewien negatywny proces zauważalny wśród wierzących, który polega na stale malejącej znajomości nauczania Kościoła. Prawd, które jeszcze nie tak dawno były dla wszystkich oczywiste i dobrze znane, w nowym tysiącleciu chrześcijanie już nie przyswajają. Papież doszukuje się przyczyn takiego stanu rzeczy przede wszystkim w słabym wypełnianiu *munus docendi*³². Jednakże jest rozwiązanie, aby ten problem załagodzić. Papież poleca kapłanom, aby szukali rozwiązań w lekturze Pisma Świętego, której nigdy nie jest za wiele. Dla Benedykta XVI nieocenioną pomocą jest także komentarz do Pisma Świętego znajdujący się w *Katechizmie Kościoła katolickiego* oraz w dokumentach soborowych, zwłaszcza Soboru Watykańskiego II. Nieocenioną pomocą służy także nauczanie poprzednich papieży, przede wszystkim Jana Pawła II, które Benedykt XVI nazwał ważnym, ciągle za mało odkrywanym i wykorzystywanym³³.

Jedną ze swoich katechez w trakcie Roku Kapłańskiego Benedykt XVI poświęcił również urzędowi nauczania. W swoich słowach odnosił się zwłaszcza do kapłanów, którym uświadamiał, na czym ma polegać *munus docendi*. Wskazał również na źródła, z których kapłani winni czerpać, aby dobrze wykonać to zadanie. Wyraził opinię, że „Pismo Święte, pisma ojców i doktorów Kościoła i *Katechizm Kościoła katolickiego* stanowią nieodzowne punkty odniesienia w wypełnianiu *munus docendi*, jakże istotnego dla nawrócenia, drogi wiary oraz zbawienia ludzi”³⁴. Te słowa papieża odnoszą się do katolickiej nauki o Objawieniu, które jest zawarte w Piśmie Świętym i Tradycji. Benedykt XVI potwierdził jednocześnie, że odniesienie do tych dwóch źródeł w wypełnianiu urzędu nauczania jest nieodzowne, gdyż ludzkie nawrócenie i zbawienie jest w znacznym stopniu zależne od dobrego wypełniania zadania przepowiadania.

Aby dobrze zrozumieć istotę przepowiadania słowa Bożego, należy także przyjrzeć się poświęconej mu adhortacji *Verbum Domini*. W swoich rozważaniach papież wzywał, aby posługa kapłana jako tego, który naucza, prowadziła ludzi do zbawienia. Aby to się mogło zrealizować, potrzebna jest wiara wśród ludzi, do których kapłani trafiają ze swoją nauką. Jak uważa Benedykt XVI, taka wiara ma swój początek w zasłuchaniu się w Boże słowo. Papież pisze: „Całe dzieje zbawienia

³¹ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Nauczać i zgłębiać Bożą miłość*, Lublin 2016, s. 101.

³² Benedykt XVI, „*Pokora krzyża i prawdziwa odnowa Kościoła*”. *Homilia podczas Mszy św. Krzyżma w Wielki Czwartek (05 IV 2012)*, „L'Osservatore Romano” (2012), n. 5 (343), s. 16.

³³ Benedykt XVI, „*Pokora krzyża*”..., art. cyt., s. 16.

³⁴ Benedykt XVI, „*Pan uobecnia*”..., art. cyt., s. 42.

pokazują nam stopniowo ten ścisły związek między słowem Bożym i wiarą, który urzeczywistnia się w spotkaniu z Chrystusem. Dzięki Niemu bowiem wiara przybiera kształt spotkania z Osobą, której powierzamy własne życie. Jezus Chrystus jest dziś nadal obecny w historii w swoim ciele, którym jest Kościół³⁵. Spełnianie zadania nauczania należy do głównych funkcji wszystkich księży. Dlatego też Benedykt XVI często w swoich wystąpieniach podkreślał, jak ważne jest, aby każdy kapłan wchodził w autentyczną relację z Chrystusem, aby na podstawie tej relacji budował swoją tożsamość³⁶, gdyż tylko wtedy właściwie spełni swoje zadania. Chrystus bowiem jest źródłem, od którego pochodzą wszelkie zadania spełniane przez kapłana³⁷.

Z zadaniem nauczycielskim Kościoła ściśle łączy się także zadanie ewangelizacji i wszelka działalność misyjna. W swoim nauczaniu Benedykt XVI odnosił się także do tych dwóch wymiarów działalności Kościoła we współczesnym świecie. Bogactwo owej działalności wymagałoby głębszego i dłuższego omówienia, jednak przy rozpatrywaniu *munus docendi* nie może być pominięte, gdyż według papieża Benedykta XVI „misja ewangelizacyjna, będąca kontynuacją dzieła upragnionego przez Pana Jezusa, jest koniecznym i niezastąpionym wyrazem najgłębszej natury Kościoła”³⁸. A zatem również w tych słowach odnoszących się do ewangelizacji, którą bezsprzecznie należy również uznać za formę realizacji zadania nauczania, można odczytać, jak ważne miejsce w życiu całego Kościoła zajmuje *munus docendi*.

W swoim nauczaniu Benedykt XVI przytacza też przykłady osób, które mogą być wzorem dla kapłanów w realizacji przepowiadania. Taką osobą, która ciągle była stawiana za wzór dla kapłanów, zwłaszcza w trakcie Roku Kapłańskiego, był św. Jan Maria Vianney. Jak pisał papież na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego, jest on przede wszystkim wzorem w utożsamianiu się z osobą Chrystusa³⁹. Jest także wzorem w wypełnianiu zadania nauczania, mimo że sam nie miał jakichś wyjątkowych zdolności intelektualnych. Zdaniem Benedykta XVI „był on człowiekiem wielkiej mądrości i z heroiczną siłą stawiał opór naciskom kulturowym i społecznym swoich

³⁵ Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini” Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów i duchowieństwa, do osób konsekrowanych i wiernych świeckich o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, Kraków 2010 [dalej: *Verbum Domini*], nr 25.

³⁶ Benedykt XVI, „*Pasterze muszą być przykładami dla stada*”. *Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła (29 VI 2009)*, „L'Osservatore Romano” (2009), n. 10 (317), s. 23.

³⁷ W. Świerżawski, *Nazwałem was przyjaciółmi. Rady ewangeliczne w życiu kapłana diecezjalnego*, Sandomierz 2015, s. 258–260.

³⁸ Benedykt XVI, „*Ewangelia zawsze i wszędzie*”. *List apostolski w formie motu proprio „Ubicumque et semper”, powołujący do życia Papieską Radę ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji (21 IX 2010)*, „L'Osservatore Romano” (2001), n. 1 (329), s. 11.

³⁹ Benedykt XVI, *List Jego Świętobliwości Benedykta XVI na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego z okazji 150. rocznicy „dies natalis” Świętego Proboszcza z Ars (16 VI 2009)*, „L'Osservatore Romano” (2009), n. 7–8 (315), s. 6–7.

czasów, by móc prowadzić dusze do Boga: prostota, wierność i bezpośredniość były istotnymi cechami charakterystycznymi jego przepowiadania, wskazywały na przejrzystość jego wiary i świętości. Lud chrześcijański był tym zbudowany i – jak ma to miejsce w wypadku autentycznych nauczycieli w każdej epoce – rozpoznawał w tym światło Prawdy. Ostatecznie rozpoznawał w tym to, co powinno się zawsze rozpoznawać w kapłanie: głos Dobrego Pasterza⁴⁰. Papież na przykładzie św. Proboszcza z Ars ukazuje, że w realizacji zadania przepowiadania istotne jest to, aby w słowach wypowiedzianych przez kapłana wierni mogli usłyszeć słowa samego Chrystusa.

Wyjątkowe i niejako nowe spojrzenie na zadanie nauczania można znaleźć we wspomnianej powyżej adhortacji *Verbum Domini*, w której Benedykt XVI proponuje nowe spojrzenie na funkcję przepowiadania⁴¹. Na baczność uwagę zasługuje spojrzenie papieża na słowo Boże jako sakrament. Miejszem uprzywilejowanym, gdzie słowo to powinno być głoszone, jest liturgia Kościoła⁴². W swoim nauczaniu Benedykt XVI mówi wprost o sakramentalności słowa. Takie spojrzenie stanowi nowość w nauce o głoszeniu słowa Bożego w liturgii kościelnej⁴³. Papież dostrzega także istotną relację, jak zachodzi między głoszonym słowem a sprawowanymi sakramentami, zwłaszcza sakramentem Eucharystii: „Słowo i Eucharystia tak ściśle przynależą do siebie, że nie można zrozumieć pierwszego bez drugiego: słowo Boże staje się sakramentalnym ciałem w wydarzeniu eucharystycznym. Eucharystia otwiera nas na zrozumienie Pisma świętego, tak jak Pismo święte oświeca i wyjaśnia tajemnicę eucharystyczną”⁴⁴. Takie spojrzenie otwiera także na pewne powiązania, jakie papież widzi w zadaniu nauczania i zadaniu uświęcania, realizacja których to płaszczyzna kolejnych rozważań w teże pracy.

Munus sanctificandi

Kolejnym zadaniem każdego kapłana jest misja uświęcania wiernych. O tym zadaniu przypomina *Katechizm Kościoła katolickiego*, wyjaśniając równocześnie, na czym ta misja ma polegać: „Biskup jest również «szafarzem łaski najwyższego kapłaństwa», w szczególności w Eucharystii, którą ofiaruje sam lub troszczy się o jej ofiarowanie za pośrednictwem prezbiterów, swoich współpracowników. Eucharystia bowiem stanowi centrum życia Kościoła partykularnego. Biskup i prezbiterzy uświęcają Kościół przez swoją modlitwę i pracę, przez posługę słowa i sakramentów. Uświęcają go swoim przykładem «nie jak ci, którzy ciemnią gminy, ale jako żywe przykłady dla stada» (1 P 5,3). W ten sposób mogą «razem z powierzoną sobie

⁴⁰ Benedykt XVI, „*Pan uobecnia*”..., art. cyt., s. 42.

⁴¹ D. Kwiatkowski, *Eklezjalny wymiar głoszenia Słowa Bożego w świetle adhortacji apostoelskiej Benedykta XVI „Verbum Domini”*, „Teologia i Człowiek. Kwartalnik Wydziału Teologicznego UMK” 33 (2016), nr 1, s. 20.

⁴² *Verbum Domini*, nr 52.

⁴³ D. Kwiatkowski, *Eklezjalny wymiar głoszenia...*, art. cyt., s. 27.

⁴⁴ *Verbum Domini*, nr 55.

trzędą osiągnąć życie wieczne» (KKK 893). W tej wypowiedzi katechizmu to biskupi są ukazani jako odpowiedzialni za misję uświęcania, jednakże zaznaczone jest także miejsce kapłanów, którzy jako współpracownicy biskupa są odpowiedzialni za realizację tego zadania.

Powyżej przytoczona wykładnia wskazuje na osoby odpowiedzialne za misję uświęcania, czyli przede wszystkim biskupów i prezbiterów, jednakże nie wyłączając także osób świeckich (KKK 873). Kolejnym ważnym aspektem, który porusza ta wypowiedź, jest sposób, w jaki misja ta ma się uzewnętrzniać w Kościele. Jako szczególny obraz jej realizacji należy uznać przede wszystkim sprawowanie sakramentów⁴⁵, spośród których wyjątkowe miejsce zajmuje Eucharystia stanowiąca „centrum życia chrześcijańskiego” (KKK 1407). Jednakże nie można także zapomnieć o łączności, jaka istnieje pomiędzy głoszonym słowem Bożym, czyli zadaniem nauczania, a sprawowaniem Eucharystii, czyli zadaniem uświęcania. Eucharystia bez głoszonego słowa byłaby niepełna, co podkreśla także nauczanie *Katechizmu Kościoła katolickiego*: „Celebracja Eucharystii obejmuje zawsze: głoszenie słowa Bożego, dziękczynienie składane Bogu Ojcu za wszystkie Jego dobrodziejstwa, a zwłaszcza za dar Jego Syna; konsekrację chleba i wina oraz uczestniczenie w uczcie liturgicznej przez przyjmowanie Ciała i Krwi Pana. Elementy te konstytuują jeden i ten sam akt kultu” (KKK 1408). Właściwie sprawowana Eucharystia, a więc zgodnie z intencjami samego Jezusa Chrystusa, łączy w sobie potrójny wymiar zadań kapłanów: nauczanie, uświęcanie i przewodzenie wspólnocie⁴⁶.

Temat wzajemnego przenikania się tych dwóch płaszczyzn posługi kapłana, czyli głoszenia i uświęcania, Benedykt XVI poruszał także w adhortacji *Sacramentum caritatis*, gdzie wskazywał na sakramentalny wymiar głoszonego słowa, które należy uznawać nie tyle za słowo ludzkie, ile raczej za słowo samego Boga, a więc sposób działania Boga⁴⁷.

W rozważaniu dotyczącym posługi uświęcania konieczne jest początkowe określenie podmiotu, który te czynności wykonuje. Sobór Watykański II stwierdza, że w pierwszym rzędzie działa „Bóg, który sam jest Świętym i Uświęcicielem, chciał [On] przybrać sobie ludzi, którzy by jako sprzymierzeńcy i pomocnicy służyli pokornie dziełu uświęcania. Stąd prezbiterów konsekruje Bóg przez posługę biskupa, by stawszy się w specjalny sposób uczestnikami kapłaństwa Chrystusowego, w sprawowaniu świętych czynności działali jako słudzy Tego, który w liturgii wykonuje stale dla nas swój urząd kapłański przez swego Ducha. Oni to przez chrzest

⁴⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: *Sobór Watykański II...*, dz. cyt. [dalej: *Lumen gentium*], nr 26.

⁴⁶ A. Santorski, *Prezbiter – Pasterz – Kapłan w nauczaniu Jana Pawła II*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 19 (2006), s. 249.

⁴⁷ Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła „Sacramentum caritatis”*, „L'Osservatore Romano” (2007), n. 4 (292) [dalej: *Sacramentum caritatis*], nr 45.

wprowadzają ludzi w Lud Boży; przez sakrament pokuty jedną grzeszników z Bogiem i Kościołem; przez olej chorych krzepią cierpiących; przede wszystkim zaś przez odprawianie Mszy sakramentalnie składają ofiarę Chrystusa⁴⁸. Należy zatem podsumować, że działającym w zadaniu uświęcania jest sam Bóg, który jest również obecny w każdym działaniu sakramentalnym kapłana⁴⁹. Spośród tych sakramentalnych czynności poczesne miejsce zajmuje sakrament Eucharystii. To w tym sakramencie – jak pisał św. Jan Paweł II do kapłanów – w sposób wyjątkowy wyraża się przyjaźń i szczególna relacja pomiędzy kapłanem a Chrystusem. Sprawując ten sakrament, kapłan wypowiada słowa w imieniu Chrystusa oraz dokonuje tego samego przeistoczenia, którego dokonał Chrystus w Wieczerniku. Dlatego też według św. Jana Pawła II sakrament ten znajduje się w samym centrum kapłańskiej posługi⁵⁰, stając się jednocześnie głównym sposobem spełniania zadania uświęcania.

Papież Benedykt XVI w swoim nauczaniu również stawia Eucharystię w centrum życia kapłańskiego i od niej uzależnia całą kapłańską duchowość. Papież doszukuje się podstaw duchowości kapłana już w samym obrzędzie święceń, kiedy to biskup wypowiada słowa: „Przyjmij dary ludu świętego, które mają być ofiarowane Bogu. Rozważaj, co będziesz czynił, naśladuj to, czego będziesz dokonywał, i prowadź życie zgodne z tajemnicą Pańskiego krzyża”⁵¹. Eucharystia zgodnie z myślą Benedykta XVI jest głównym sposobem realizacji zadania uświęcania⁵², ale jest także wydarzeniem, przez które sam kapłan buduje ścisłą więź z Chrystusem oraz umacnia swoje powołanie⁵³. Eucharystia jest więc niezbędnym elementem w życiu kapłańskim i w budowaniu kapłańskiej tożsamości.

Dwa sakramenty, Eucharystia i kapłaństwo, są ze sobą ściśle połączone, co podkreśla także Benedykt XVI, zwracając się do kardynałów na zakończenie konklawe, na którym został wybrany na następcę św. Piotra: „Kapłaństwo służebne narodziło się w Wieczerniku wraz z Eucharystią, jak wielokrotnie podkreślał mój czcigodny poprzednik Jan Paweł II. «Życie kapłańskie winno mieć ze szczególnego tytułu ‘kształt eucharystyczny’» – napisał w swoim ostatnim Liście na Wielki Czwartek (n. 1). Przyczynia się do tego przede wszystkim codzienne pobożne sprawowanie Mszy św., która stanowi centrum życia i misji każdego kapłana”⁵⁴. Po raz kolejny

⁴⁸ *Presbyterorum ordinis*, nr 5.

⁴⁹ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan – głosiciel słowa...*, dz. cyt., s. 43.

⁵⁰ Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek (16 marca 1997)*, „Acta Apostolicae Sedis” 89 (1997), n. 5, s. 662.

⁵¹ *Pontyfikał rzymski. Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, Katowice 1999, nr 150.

⁵² Benedykt XVI, „*Kapłani darem dla Kościoła i świata*”. *Audienca generalna (5 V 2010)*, „L’Osservatore Romano” (2010), n. 7 (324), s. 49–50.

⁵³ *Sacramentum caritatis*, nr 80.

⁵⁴ Benedykt XVI, „*Aby głosić całemu światu żywą obecność Chrystusa*”. *Homilia podczas Mszy św. na zakończenie konklawe (20 IV 2005)*, „L’Osservatore Romano” (2005), n. 6 (274), s. 5.

wybrzmiewa w nauczaniu Benedykta XVI znaczenie Eucharystii w całości funkcjonowania kapłana, a więc w jego posłudze oraz życiu duchowym.

Zadanie uświęcania jest fundamentem kapłańskiej posługi, która staje się w sposób sobie właściwy posługą samego Chrystusa⁵⁵. W swojej katechezie poświęconej temu zadaniu powierzonemu kapłanom, ale również osobom świeckim, Benedykt XVI na samym wstępie analizuje słowo „święty”. Owoż słowo to według papieża oznacza istotę samego Boga, którą charakteryzują przymioty: prawda, dobro, miłość, piękno. Jak rozważa dalej Benedykt XVI, powyższe cechy istoty boskiej są jednocześnie nieodzownymi elementami życia człowieka. Każdy człowiek, aby mógł żyć, potrzebuje kontaktu z tym, co dobre, piękne i prawdziwe, potrzebuje zatem kontaktu z samym Bogiem. Cechy te bowiem stanowią o istocie bytu człowieka i są niezbędne dla jego funkcjonowania⁵⁶. Z tych rozważań można wywnioskować, jak papież rozumie zadanie uświęcania. Dla Benedykta XVI jest to przede wszystkim nawiązywanie kontaktu z samym Bogiem. Istotą *munus sanctificandi* jest upodobnianie się do Boga.

Naturalne zatem staje się pytanie, które stawia papież w dalszej części katechezy: „w jaki sposób człowiek może nawiązać z Bogiem kontakt, który ma dla niego podstawowe znaczenie, i nie umrzeć, przytłoczony wielkością boskiej istoty?”⁵⁷. Papież sugeruje w tej wypowiedzi, że nawiązanie kontaktu z Bogiem nie jest czymś prostym, wymaga bowiem pewnych zdolności, aby to spotkanie Boga było dla człowieka owocne. Potrzebni są do tego pomocnicy, którymi są kapłani. Sobór Watykański II podnosi w tym miejscu wielkie znaczenie kapłanów, przez których ludzie nawiązują kontakt z Bogiem: „Prezbiterzy, wykonując w zakresie swej władzy urząd, [...] gromadzą w imieniu biskupa rodzinę Bożą, ożywioną braterską jednością i doprowadzają do Boga Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym”⁵⁸.

Również Benedykt XVI widzi istotną cechę kapłaństwa właśnie w doprowadzaniu ludzi do kontaktu z Bogiem, poprzez co wierni są uświęceni⁵⁹. Istota zatem misji uświęcania to kontaktowanie ludzi z Bogiem. Zadanie kapłana polega na przybliżaniu wiernych do Chrystusa. Benedykt XVI wypowiada się jasno, że tym, który uświęca, jest sam Bóg, natomiast kapłana należy uznać za narzędzie, przez które nawiązuje się relacja człowieka z Bogiem.

W dalszym rozważaniu tego zadania papież ukazuje sposoby, za pomocą których rodzi się ten kontakt. Wymienia na samym początku głoszenie słowa Bożego, przez co zaznacza ponownie przenikanie się kapłańskiego zadania nauczania z misją uświęcania. Jako kolejny sposób nawiązywania tegoż kontaktu Benedykt XVI podaje sprawowanie sakramentów, przez które owo zadanie uświęcania się uzewnętrznia.

⁵⁵ K. Porosło, *Święta codzienność. O liturgii przemieniającej życie*, Kraków 2018, s. 93.

⁵⁶ Benedykt XVI, „*Kapłani darem*”..., art. cyt., s. 49.

⁵⁷ Benedykt XVI, „*Kapłani darem*”..., art. cyt., s. 49.

⁵⁸ *Presbyterorum ordinis*, nr 6.

⁵⁹ Benedykt XVI, „*Kapłani darem*”..., art. cyt., s. 49.

Szczególne miejsce zajmuje Eucharystia⁶⁰, w której w sposób wyjątkowy jest obecny Jezus Chrystus.

Nauka o sakramentach jako środkach uświęcania wiernych była obecna także w pismach wcześniejszych papieży. Jako przykład może posłużyć adhortacja św. Jana Pawła II *Pastores gregis*, w której papież Polak wyjaśniał, na czym polega zadanie uświęcania, za które odpowiedzialni są głównie biskupi. Jego zdaniem „uświęcenie chrześcijanina, dokonujące się w obmyciu chrzcielnym, umocnione jest sakramentami Bierzmowania i Pojednania i ożywiane Eucharystią, najcenniejszym dobrem Kościoła, sakramentem, który stale buduje Kościół jako Lud Boży, Ciało Chrystusa i świątynię Ducha Świętego”⁶¹. A więc biorąc pod uwagę nauczanie obu papieży, które jest jednocześnie kontynuacją nauczania Soboru Watykańskiego II, należy uznać, że misję uświęcania wiernych kapłani wykonują przede wszystkim poprzez sprawowanie sakramentów świętych, z których pierwszorzędne znaczenie przysługuje Eucharystii, dzięki której Kościół ciągle żyje⁶². W celebracji eucharystycznej Kościół się realizuje i poprzez tę celebrację uobecnia się głoszone słowo⁶³. W Eucharystii kapłan odnajduje swoją tożsamość⁶⁴, gdyż sprawowanie ofiary eucharystycznej jest jego głównym zadaniem.

W swoim rozważaniu Benedykt XVI ujawnia także pewną negatywną tendencję w pojmowaniu kapłańskiej tożsamości, która pojawiła się w ostatnich dziesiątkach lat, a która to polega na przyznawaniu większego znaczenia przepowiadaniu niż zadaniu uświęcania. Może się niestety pojawić przeciwstawianie sobie tych dwóch wymiarów posługi kapłańskiej, co byłoby jednocześnie zaprzeczeniem wzoru, jaki zdaniem papieża zostawił sam Jezus Chrystus, który nie tylko głosił słowem, ale także czynem, czyli działał znaki i cuda⁶⁵. Dlatego też kapłan ma postępować za swoim najważniejszym wzorem, a żyjąc z Nim w bliskiej relacji przyjacielskiej⁶⁶, która polega także na podporządkowaniu i ofiarowaniu Bogu całego swego życia⁶⁷, ma również spełniać to, co On spełniał. Kapłan dokonuje tego poprzez „słowo” i „sakrament”⁶⁸, dwie struktury, które jak już wyżej wspomniano, są ze sobą ściśle połączone, tak że głoszone słowo ma prowadzić wiernych do sakramentu, który z kolei stanowi

⁶⁰ Benedykt XVI, „*Kapłani darem*”..., art. cyt., s. 49.

⁶¹ *Pastores gregis*, nr 32.

⁶² Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, w: Jan Paweł II. *Dziela zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 1, *Encykliki*, Kraków 2006 [dalej: *Ecclesia de Eucharistia*], nr 1.

⁶³ J. Ratzinger, *Kościół wspólnotą*, Lublin 1993, s. 51.

⁶⁴ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Kraków 2013, nr 48.

⁶⁵ Benedykt XVI, „*Kapłani darem*”..., art. cyt., s. 49–50.

⁶⁶ I. Kosmana, *Tożsamość kapłana w nauczaniu Benedykta XVI*, „*Homo Dei*” (2010), nr 2 (295), s. 61.

⁶⁷ Benedykt XVI, „*Celebrując Eucharystię*”..., art. cyt., s. 19–20.

⁶⁸ Benedykt XVI, „*Kapłani darem*”..., art. cyt., s. 49–50.

najwyższą formę kultu w Kościele⁶⁹. Jednak jak diagnozuje papież, brak w wiernym spełnianiu i docenianiu znaczenia *munus sanctificandi* spowodował w ostatnich latach spadek wiary w zbawczą moc i obecność Jezusa Chrystusa w działaniach Kościoła dokonujących się poprzez sprawowanie sakramentów⁷⁰. Dlatego wydaje się nieodzowne, by kapłani na nowo starali ukazywać wiernym znaczenie sprawowanych przez siebie sakramentów, gdyż prowadzi to do wiary, a w ostateczności do zbawienia. Aby temu zadaniu sprostać, papież proponuje jako rozwiązanie katechezy⁷¹, w których wyjaśnia się prawdy o działaniu samego Chrystusa w sprawowanych przez Kościół sakramentach.

Analizując adhortację Benedykta XVI o Eucharystii jako sakramencie miłości, ks. Robert Ptak podsumowuje, że zawarta w niej nauka daje się streścić w stwierdzeniu, że Eucharystia stanowi centrum życia chrześcijanina. Jednakże aby to stwierdzenie mogło być prawdziwe, należy zadbać przede wszystkim o dojrzałość postawy chrześcijańskiej, od której zależy podjęcie decyzji o rzeczywistym postawieniu tego sakramentu w centrum swojej egzystencji. Aby taka decyzja mogła być podjęta, potrzeba zaangażowania całej ludzkiej istoty w jej złożeniu cielesnoduchowym, gdyż dopiero integralnie pojęta osoba może dokonać takiego wyboru⁷². Tylko zaangażowanie całego jestestwa oraz duch nawracania się sprawia, że można mówić o pełnym zaangażowaniu w celebrację eucharystyczną⁷³. Szczególne zaś zadanie mają kapłani, którzy ze swej istoty posiadają duchowość eucharystyczną⁷⁴, a którzy powinni zadbać, aby przez całe życie duchowość tę rozwijać⁷⁵. Jak zauważa św. Jan Paweł II: „jeżeli Eucharystia stanowi źródło i szczyt życia Kościoła, tak samo jest nim w odniesieniu do posługi kapłańskiej. Stąd też wyrażając wdzięczność Jezusowi Chrystusowi, naszemu Panu, raz jeszcze powtarzam, że Eucharystia jest główną i centralną racją bytu sakramentu Kapłaństwa, który definitywnie począł się w momencie ustanowienia Eucharystii i wraz z nią”⁷⁶. Pobożność eucharystyczna – jak pisze kard. Raymond Leo Burke – pozwala kapłanowi zachować swoją autentyczność i pomaga owocnie pełnić posługę⁷⁷ wynikającą z przyjętego sakramentu święceń.

⁶⁹ Benedykt XVI, „*Nieśmy światu radość płynącą z prawdy o Bogu z nami*”. *Homilia podczas Mszy św. Krzyżma w Wielki Czwartek (01 IV 2010)*, „L'Osservatore Romano” (2010), n. 6 (323), s. 28.

⁷⁰ Benedykt XVI, „*Kapłani darem*”..., art. cyt., s. 50.

⁷¹ Benedykt XVI, „*Kapłani darem*”..., art. cyt., s. 50.

⁷² R. Ptak, *Eucharystia – centrum życia chrześcijańskiego – Benedykt XVI o Eucharystii jako misterium życia w „Sacramentum caritatis”*, „Teologia w Polsce” 1 (2007), nr 1, s. 97–98.

⁷³ Z. Janiec, *Troska o celebrację eucharystyczną w świetle adhortacji „Sacramentum caritatis” Benedykta XVI*, „Ateneum Kapłańskie” 150 (2008), nr 1 (593), s. 61.

⁷⁴ *Sacramentum caritatis*, nr 80.

⁷⁵ Jan Paweł II, *Adhortacja „Pastores dabo vobis”*, w: *Jan Paweł II. Dzieła zebrane*, t. 2, dz. cyt. [dalej: *Pastores dabo vobis*], nr 19.

⁷⁶ *Ecclesia de Eucharistia*, nr 31.

⁷⁷ R.L. Burke, *Kapłan według Serca Jezusowego*, Sandomierz 2018, s. 28.

Tak wielkie znaczenie sakramentu Eucharystii wynika przede wszystkim z jej roli w osiągnięciu świętości zarówno przez osoby świeckie, jak i samego kapłana⁷⁸. Natomiast dążenie do świętości stanowi oś wszystkich działań związanych z misją uświęcania dokonywaną przez kapłanów, o czym wspomniano wyżej, przytaczając nauczanie jednej z katechez Benedykta XVI.

W homilii podczas święceń kapłańskich papież podnosił wielkie znaczenie Eucharystii w życiu chrześcijańskim. Zaznaczył stanowczo, że tylko ten sakrament stanowi bramę, przez którą wierni mogą wejść do chwały niebieskiej⁷⁹. Rola zaś kapłana polega na tym, żeby sam ofiarował swoje życie⁸⁰, gdyż „odprawianie każdego dnia Mszy św. nie jest dla kapłana pełnieniem czynności rytualnej, lecz wypełnianiem misji, która wymaga całkowitego i głębokiego poświęcenia życia, w zjednoczeniu z Chrystusem zmartwychwstałym, który w swoim Kościele wciąż odnawia zbawczą ofiarę”⁸¹. Wynika z tego kolejne zadanie kapłana, a mianowicie dbanie o własną dojrzałość duchową i czystość, czyli wolność od grzechów, w sprawowaniu Eucharystii⁸², której wymaga świętość tego sakramentu.

Tłumacząc poprawne i właściwe rozumienie wszelkich działań kapłańskich związanych z *munus sanctificandi*, Benedykt XVI przywołuje po raz kolejny przykład św. Jana Marii Vianneya⁸³. Na jego przykładzie ukazuje kolejny przejaw kapłańskiej posługi, w którym uwydatnia się zadanie uświęcania. Tym przejawem jest ściśle związany z sakramentem Eucharystii sakrament pokuty i pojednania⁸⁴.

Związek tego sakramentu z Eucharystią papież komentuje w przemówieniu skierowanym do Penitencjarii Apostolskiej, kiedy stwierdza, że „podobnie jak w czasie sprawowania Eucharystii oddaje się On w ręce kapłana, by nadal być obecnym pośród swego ludu, tak powierza się On kapłanowi w sakramencie pojednania, aby ludzie doświadczyli uścisku, z jakim ojciec przyjmuje na nowo syna marnotrawnego, przywracając mu synowską godność i czyniąc go ponownie i w pełni dziedzicem”⁸⁵. Wzorem w sprawowaniu tego sakramentu, który wpisu-

⁷⁸ Benedykt XVI, „*Eucharystia i świętość*”. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” (18 IX 2005), „L’Osservatore Romano” (2006), n. 1 (279), s. 55.

⁷⁹ Benedykt XVI, „*Sprawowanie Najświętszej Ofiary jest misją*”. Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Dobrego Pasterza, podczas której zostały udzielone święcenia kapłańskie (29 IV 2012), „L’Osservatore Romano” (2012), n. 6 (344), s. 21.

⁸⁰ Benedykt XVI, „*Kościół potrzebuje każdego z was i bardzo na was liczy!*”. Homilia podczas święceń kapłańskich w Bazylice Watykańskiej (20 VI 2010), „L’Osservatore Romano” (2010), n. 8–9 (325), s. 41.

⁸¹ Benedykt XVI, „*Sprawowanie Najświętszej Ofiary*”..., art. cyt., s. 21.

⁸² Benedykt XVI, „*Św. Franciszek*”. Audiencja generalna (27 I 2010), „L’Osservatore Romano” (2010), n. 3–4 (321), s. 37.

⁸³ Benedykt XVI, „*Kapłani darem*”..., art. cyt., s. 50.

⁸⁴ Benedykt XVI, „*Kapłani darem*”..., art. cyt., s. 50.

⁸⁵ Benedykt XVI, „*Kryzys sakramentu pokuty jest wyzwaniem przede wszystkim dla kapłanów*”. Przemówienie do uczestników kursu dla spowiedników zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską (11 III 2010), „L’Osservatore Romano” (2010), n. 5 (322), s. 34.

je się mocno w *munus sanctificandi*, ma być Proboszcz z Ars, który wielu ludzi doprowadził do spotkania z Bogiem. Dlatego też papież zachęca kapłanów, „by powrócić do konfesjonau jako miejsca sprawowania sakramentu pojednania, ale także jako miejsca, w którym należy «przebywać» częściej, aby wierny mógł znaleźć miłosierdzie, radę i umocnienie, mógł poczuć się kochany i zrozumiany przez Boga oraz doświadczyć obecności Bożego miłosierdzia obok rzeczywistej Obecności w Eucharystii”⁸⁶.

Podobnie jak w Eucharystii realizuje się w pełni powołanie kapłańskie, tak też i w sakramencie pokuty sakrament kapłaństwa osiąga swoją pełnię⁸⁷. Poprzez tę posługę kapłan w zastępstwie samego Chrystusa doprowadza niewiernego do wierności⁸⁸, czyli uświęca.

Uświęcanie dokonuje się zatem przez sakramenty. Ważna jest świadomość, kto działa w tych czynnościach mających doprowadzać wiernych do świętości. Przede wszystkim należy stwierdzić, że działającym nie jest kapłan. Może i powinien być on co najwyżej narzędziem⁸⁹, poprzez które dokonują się skutki uświęcania. Natomiast działającym zawsze jest Bóg, który poprzez rzeczy materialne, w tym także osobę kapłana, nawiązuje kontakt z wiernymi i w ten sposób prowadzi ich do siebie⁹⁰.

Prawdę tę można bezsprzecznie uznać za podsumowanie katechezy Benedykta XVI, podczas której odniósł się on do zadania uświęcania. Charakterystyczne dla tej katechezy jest oczywiście przedstawienie tego zadania w duchu nauczania poprzednich papieży, jednakże podaje ona również bardzo konkretne rozwiązania, które mają za zadanie ożywić tę misję wśród kapłanów. Przykładem takiej konkretnej wskazówki dla kapłanów może być ukazanie wzoru kapłańskiego spełniania *munus sanctificandi*, jak to czynił św. Jan Maria Vianney. Papież ochoczo zachęca też kapłanów, aby sprawowana przez nich liturgia, podczas której sprawowane są także sakramenty, przeżywana była z należyтым uznaniem, gdyż poprzez nią sam Bóg działa w swoim Kościele dla zbawienia wiernych⁹¹. Benedykt XVI podkreśla też prawdę zasadniczą dla tożsamości kapłana, wynikającą zaś z pełnienia zadania uświęcania, a mianowicie w duchu Soboru Watykańskiego II stwierdza, że „w sprawowaniu świętych tajemnic jest zakorzenione uświęcenie kapłana”⁹², które powinno stanowić pierwszorzędną troskę każdego kapłana dla osiągnięcia własnej doskonałości i prowadzenia powierzonych sobie wiernych.

⁸⁶ Benedykt XVI, „Kryzys sakramentu pokuty”..., art. cyt., s. 34.

⁸⁷ Jan Paweł II, *Sakrament pokuty w życiu Kościoła*, w: *Sztuka spowiadania*, red. J. Augustyn, Kraków 2017, s. 30.

⁸⁸ J. Kasztelan, *Sprawowanie sakramentu pokuty*, Kraków 1993, s. 17.

⁸⁹ Benedykt XVI, „Kaplani darem”..., art. cyt., s. 50.

⁹⁰ Benedykt XVI, „Kaplani darem”..., art. cyt., s. 50–51.

⁹¹ J. Warzeszak, *Teologia kapłaństwa*..., art. cyt., s. 178.

⁹² *Presbyterorum ordinis*, nr 12–13.

Munus regendi

Kolejną misją, którą mają za zadanie spełniać kapłani, jest misja kierowania. W ukazaniu tego zadania nauczanie Soboru Watykańskiego II skupia się przede wszystkim na pochodzeniu tej władzy, której źródło dostrzega on w osobie samego Chrystusa⁹³. Pierwszymi wykonawcami tej władzy są biskupi jako następcy apostołów⁹⁴. Mają oni do pomocy prezbiterów, których zadaniem jest spełnianie zadania uświęcania, co wyraźnie określa nauczanie ostatniego soboru: „Prezbiterzy, wykonując w zakresie swej władzy urząd Chrystusa Głowy i Pasterza, gromadzą w imieniu biskupa rodzinę Bożą ożywioną braterską jednością i doprowadzają do Boga Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym. [...] Do kapłanów zatem, jako wychowawców w wierze, należy troszczyć się osobiście lub przez innych, by każdy z wiernych został doprowadzony w Duchu Świętym do rozwoju swego własnego powołania zgodnie z Ewangelią, do szczerzej i czynnej miłości oraz wolności, którą nas Chrystus wyzwolił”⁹⁵. W zadaniu rządzenia odbija się także relacja kapłaństwa służebnego do kapłaństwa służebnego⁹⁶. To zadanie nie mogłoby istnieć, gdyby nie te dwa stany.

Władzy, w której uczestniczą kapłani, nie da się sprowadzić tylko do funkcji społecznej, lecz musi być ona złączona z samym sakramentem kapłaństwa. Przypomina o tym Kongregacja ds. Duchowieństwa w dokumencie, w którym przedstawia wykładnię Kościoła na temat potrójnego zadania kapłanów. Powołując się na Sobór Watykański II, widzi początek władzy rządzenia w sakramencie kapłaństwa⁹⁷. W tym samym dokumencie wyrażona jest także prawda, która skłania uznanie *munus regendi* przede wszystkim za wymiar misyjny Kościoła, nie zaś wyłącznie za działalność biurokratyczno-organizacyjną⁹⁸, z czym niestety bywa kojarzona.

Rodzi się zatem pytanie o istotę tego wymiaru kapłańskiej posługi. Kongregacja ds. Duchowieństwa w innym dokumencie zauważa dwa zasadnicze wymiary, na których zadanie rządzenia ma się opierać: władzę i służbę⁹⁹. Wspólnota Kościoła w wymiarze kapłaństwa służebnego jest hierarchiczna, jednak zawsze z uwzględnieniem prawdy, że prawdziwa władza ma się opierać na służbie. Władza kościelna – jak wyraził się kard. Gerhard Ludwig Müller – ma niewiele wspólnego z podejściem jurysdykcyjnym, jak się to rozumie w prawie świeckim. Władza, którą sprawują kapłani, dokonuje się w łączności z Chrystusem i niejako w Jego zastępstwie, a polega ona przede wszystkim na ukazaniu Chrystusa jako źródła, z którego bierze początek cała soteriologiczna rzeczywistość, którą symbolizuje Kościół¹⁰⁰. Zasadnicze zatem

⁹³ *Lumen gentium*, nr 27.

⁹⁴ *Lumen gentium*, nr 27.

⁹⁵ *Presbyterorum ordinis*, nr 6.

⁹⁶ J.M. Lustiger, *Kapłani, których daje Bóg*, Kraków 2002, s. 93.

⁹⁷ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan – głosiciel słowa...*, dz. cyt., s. 63–64.

⁹⁸ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan – głosiciel słowa...*, dz. cyt., s. 65.

⁹⁹ *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 2008, kan. 7.

¹⁰⁰ G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015, s. 767.

staje się odpowiednie rozumienie poszczególnych pojęć składowych, niezbędnych do wyjaśnienia katolickiego poglądu na zadania rządzenia spełniane przez prezbiterów. Z elementów tych na pierwszy plan wysuwa się służba¹⁰¹, która charakteryzuje się tym, że kapłan staje się do dyspozycji ludzi, nigdy na odwrót¹⁰². Ze służbą wiąże się pojęcie miłości, którą powinien odznaczać się kapłan, gdyż miłość jest kryterium jego autentyczności w byciu sługą Chrystusa, w byciu kapłanem¹⁰³.

Do odpowiedniego rozumienia pojęcia władzy odniósł się również papież Benedykt XVI na samym początku rozważań o zadaniu rządzenia. Rozpatrywał przede wszystkim znaczenie kulturowe i doświadczenia XX w., które mają znaczący wpływ na kształtowanie się pojęcia władzy także obecnie¹⁰⁴. Jednocześnie też papież wyjaśnił, że negatywny obraz władzy, jaki wytworzył się w umysłach współczesnych ludzi, jest konsekwencją tego, że władza ta opierała się tylko na ludzkich możliwościach, z wykluczeniem wszelkiej transcendencji. A przecież trzeba uznać, że „ludzka władza nigdy nie jest celem, ale zawsze tylko środkiem, i że w każdej epoce celem musi być zawsze osoba, stworzona przez Boga, obdarzona własną nienaruszalną godnością i powołana do tego, by żyć w więzi ze swoim Stwórcą, na ziemi i w wieczności; władza ta jest wykonywana w poczuciu odpowiedzialności przed Bogiem, Stworzycielem. Tak pojęta władza, której jedynym celem jest służenie prawdziwemu dobru osób i odzwierciedlanie jedyne Najwyższego Dobra, którym jest Bóg, nie tylko nie jest ludziom obca, ale przeciwnie, stanowi ceną pomoc na drodze do pełnej realizacji w Chrystusie, do zbawienia”¹⁰⁵. Benedykt XVI wskazuje zatem na cel spełniania również tego zadania, którym zawsze jest zbawienie wierzących. Skłania również do uznania władzy, ale tylko w odniesieniu do rzeczywistości transcendentnej, będącej gwarantem odpowiedniego funkcjonowania władzy.

Rozważania na temat kapłaństwa przedstawione przez Benedykta XVI są skierowane w swojej głównej osi chrystocentrycznie¹⁰⁶. Papież zawsze ukazuje kapłana przede wszystkim jako działającego w niezwyklej bliskości z Chrystusem, tworząc z Nim szczególnie bliską relację¹⁰⁷, która może powstać tylko między kapłanem a Chrystusem. Z tej relacji winna wypływać również posługa według wzoru, który zostawił kapłanom Jezus Chrystus. Jego posługa „osiąga swoją pełnię w śmierci krzyżowej, to znaczy w całkowitym darze z siebie, w pokorze i w miłości: «ogócił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrzny przejawie uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się po-

¹⁰¹ G. Greshake, *Być kapłanem dzisiaj*, Poznań 2010, s. 269–270.

¹⁰² L.R. Llorente, *Kapłaństwo. Studzy...*, dz. cyt., s. 100.

¹⁰³ W. Świerzawski, *Kapłan drugi Chrystus. Listy do moich kapłanów*, Sandomierz 1994, s. 75.

¹⁰⁴ Benedykt XVI, „*Głosić Chrystusa i prowadzić ludzi na zbawcze spotkanie z Nim*”. *Audienca generalna (26 V 2010)*, „L'Osservatore Romano” (2010), n. 7 (324), s. 51.

¹⁰⁵ Benedykt XVI, „*Głosić Chrystusa*”..., art. cyt., s. 51.

¹⁰⁶ Benedykt XVI, „*Sprawowanie Najświętszej Ofiary*”..., art. cyt., s. 19–21.

¹⁰⁷ Benedykt XVI, „*Celebrując Eucharystię*”..., art. cyt., s. 20.

słusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej» (Flp 2,7–8)¹⁰⁸. Dlatego tak ważne jest, aby kapłani żyli w bliskiej zażyłości ze swoim Mistrzem i aby ich sposób postępowania oraz przeżywania wiary, a następnie jej głoszenia wyływał właśnie ze spotkania z Chrystusem¹⁰⁹. Jeszcze jako kardynał Joseph Ratzinger zauważa, że prawdziwy obraz bycia pasterzem znajduje kapłan w Logosie, który przez wcielenie staje się Pasterzem troszczącym się o swój Kościół¹¹⁰. Tylko w Nim kapłan winien upatrywać wzór.

Zadania pasterskie, jak też zadania głoszenia i uświęcania mają swój początek w Chrystusie. Gdyż każdy kapłan, tylko działając jako Jego narzędzie, może owe zadania spełnić. Pasterzem może być nazwany – jak przypomina Jan Paweł II – tylko ten, kto przyjął święcenia i przez ten akt stał się szafarzem wielkich tajemnic. Cała tożsamość kapłana, jego profil jako pasterza bierze swój początek w chrystologii¹¹¹. Wielu nie chce dostrzegać tej zależności. Powodów jest wiele, a jednym z nich jest zacieranie różnic między powszechnym kapłaństwem wiernych a kapłaństwem służebnym, przez co społeczność prezbiterów traci swoją więź urzędową z Chrystusem Głową. Oba rodzaje kapłaństwa różnią się bowiem od siebie¹¹². Ważne jest zatem, aby kapłani dostrzegali w swoim urzędzie coś więcej niż tylko dodatek do powszechnego kapłaństwa wiernych. Kapłańska posługa wynikająca z przyjęcia święceń jest przeznaczona również do tego, aby spełniać nad wiernymi władzę¹¹³, w znaczeniu, o którym była mowa powyżej. Kapłan ma pamiętać, że „Chrystus pasie bowiem swoją trzodę poprzez pasterzy Kościoła”¹¹⁴, wystrzegając się jednocześnie dwóch postaw: pierwszej, cechującej się paternalizmem, czyli zachowaniem, gdy kapłan nie bierze pod uwagę zdania wiernych; oraz drugiej, którą charakteryzuje zbytne porzucenie wszelkich autorytetów na rzecz demokratyzmu¹¹⁵. Zarówno jedna, jak i druga postawa prowadzi do błędnego pojmowania zadań pasterskich kapłanów.

Poszukując właściwego rozumienia i spełniania zadania pasterzowania, Benedykt XVI w swoim nauczaniu odwołuje się do przykładu, jaki zostawił Jezus Chrystus, i od Niego czerpie inspirację do rozumienia zadań kapłańskich. W nauce o *munus regendi* podkreśla, że kapłan pełniący tę posługę powinien być przede wszystkim sługą, gdyż taki wzór zostawił mu Syn Boży: „Służyć, dając siebie samego; być nie dla siebie, ale dla innych, wychodząc od Boga i dążąc do Boga: takie jest samo sedno misji Jezusa Chrystusa i jednocześnie prawdziwa istota Jego kapłaństwa. I tak ze słowa «sługa» uczynił swój najwyższy i najzaszczytniejszy tytuł.

¹⁰⁸ *Pastores dabo vobis*, nr 21.

¹⁰⁹ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, Kraków 1986, s. 56.

¹¹⁰ J. Ratzinger, *Pytanie o sens posługi...*, art. cyt., s. 354–355.

¹¹¹ W. Zyzak, *Kapłaństwo prezbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II*, Kraków 2010, s. 235.

¹¹² J. Różycki, *Kapłaństwo królewskie i kapłaństwo służebne*, Katowice 2015, s. 64–65.

¹¹³ J. Królikowski, *Powołanie, konsekracja i posłanie*, Kraków 2017, s. 99.

¹¹⁴ Benedykt XVI, „*Głosić Chrystusa*”..., art. cyt., s. 52.

¹¹⁵ J. Królikowski, *Powołanie, konsekracja...*, dz. cyt., s. 100.

Odwrocił tym samym skalę wartości, dał nam nowy obraz Boga i człowieka”¹¹⁶. Słowa samego Chrystusa, który „nie przyszedł, aby Mu słuźono, lecz żeby służyć” (Mk 10,45), mają być wyznacznikiem w realizacji misji kierowania¹¹⁷. Tylko wtedy kapłan może ją w pełni zrealizować. Kard. Joseph Ratzinger do ukazania istoty kapłańskiej posługi w tym wymiarze posługuje się trzema słowami: „kochać – pasterzować – naśladować”¹¹⁸. Słowa te wskazują jednoznacznie na czerpanie wzoru z samego Jezusa Chrystusa.

Kolejnym istotnym aspektem w spełnianiu tej posługi przez kapłana jest jego uległość wobec Chrystusa i Kościoła. Papież dostrzega pewną zależność, która pojawia się w tej właśnie przestrzeni posługi kapłańskiej. Na ile kapłan będzie uległy Chrystusowi i Kościołowi, na tyle także wierni będą ulegli i posłuszni wobec prezbitera¹¹⁹.

Po raz kolejny Benedykt XVI powtarza, jak nieodzowna jest relacja posłuszeństwa wobec Chrystusa również w tym wymiarze misji kapłana. Ujawnia się w tym nauczaniu niejako chrystologiczne centrum kapłańskiej posługi, która musi opierać się na Chrystusie: „by być pasterzem według serca Bożego (por. Jr 3,15), potrzebne jest oparcie w żywej przyjaźni z Chrystusem, angażującej nie tylko umysł, ale wolność i wolę, jasna świadomość tożsamości otrzymanej w sakramencie święceń, bezwarunkowa gotowość do tego, by prowadzić powierzona trzodę tam, gdzie chce Pan, a nie w tam, gdzie na pozór może być korzystniej lub łatwiej”¹²⁰. Kapłan zatem wedle słów papieża nieustannie winien zabiegać o budowanie całej swojej tożsamości kapłańskiej na obrazie Jezusa Chrystusa.

W dalszej analizie katechezy Benedykta XVI dotyczącej spełniania przez kapłanów zadania rządu nie można pominąć właściwego rozumienia słowa „hierarchia”, które niestety w ostatnim czasie – jak zauważa papież – zostało zniekształcone, gdyż „tradycyjnie oznacza strukturę władzy sakramentalnej w Kościele, opartej na trzech stopniach – episkopatu, prezbiteratu i diakonatu – sakramentu święceń”¹²¹. Nieodzowne więc staje się rozumienie znaczenia kościelnej hierarchii. W nauczaniu Soboru Watykańskiego II uwytatniają się zadania stojące przed hierarchią w Kościele, którą należy traktować przede wszystkim jako służbę dla wiernych, aby mogli osiągnąć zbawienie: „Chrystus Pan dla pasterzowania Ludowi Bożemu i ustawicznego ludu tego pomnażania ustanowił w Kościele swym rozmaite posługi święte, które mają na celu dobro całego Ciała. Wyposażeni bowiem we władzę świętą szafarze służą braciom swoim, aby wszyscy, którzy są z Ludu Bożego i dlatego cieszą się prawdziwie chrześcijańską godnością, zdążając w sposób wolny, a zarazem według

¹¹⁶ Benedykt XVI, „*Słudzy wierni, dobrzy i roztropni*”. *Homilia podczas Mszy św. i konsekracji nowych biskupów (12 IX 2009)*, „L'Osservatore Romano” (2009), n. 11–12 (318), s. 33.

¹¹⁷ Benedykt XVI, „*Słudzy wierni*”..., art. cyt., s. 33–34.

¹¹⁸ J. Ratzinger, *Posługa świadka*, w: *Głosiciele słowa...*, dz. cyt., s. 471.

¹¹⁹ Benedykt XVI, „*Głosić Chrystusa*”..., art. cyt., s. 52.

¹²⁰ Benedykt XVI, „*Głosić Chrystusa*”..., art. cyt., s. 52.

¹²¹ Benedykt XVI, „*Głosić Chrystusa*”..., art. cyt., s. 52.

przepisanego porządku do tego samego celu, osiągnęli zbawienie”¹²². Toteż w rozumieniu hierarchii kościelnej należy podnieść jej pochodzenie od Chrystusa oraz cel, ku któremu ma zdążać wszelkie działanie przez nią podejmowane.

Papież w rozważaniach o hierarchii przedstawia trojaką więź, która umożliwia jej odczytanie i rozumienie: „po pierwsze z Chrystusem i porządkiem, jaki Pan dał swojemu Kościołowi, po drugie z innymi pasterzami w jednej wspólnoty Kościoła i wreszcie z wiernymi powierzonymi jednostce w porządku Kościoła”¹²³. Zrozumienia kapłańskiego zadania rządzenia należy szukać, rozpatrując poszczególne odniesienia i relacje.

Pierwszą płaszczyzną relacji, na której kapłan opiera swoją działalność rządzenia, jest jego odniesienie do Chrystusa. Jak sformułował to Benedykt XVI: „władza nie pochodzi od samego człowieka, lecz wywodzi się z sacrum, z sakramentu; podporządkowuje zatem człowieka powołaniu, tajemnicy Chrystusa; czyni z niego służbę Chrystusa i tylko jako sługa Chrystusa może on rządzić, kierować dla Chrystusa i z Chrystusem”¹²⁴. Swoją posługę rządzenia wynikającą z przyjęcia święceń kapłan może pełnić należycie tylko wtedy, gdy jest w odpowiedniej relacji do Chrystusa, gdy niejako „jest samym Chrystusem” i w Jego imieniu sprawuje urząd posługiwania¹²⁵. W pierwszym rządzie kapłan służy samemu Chrystusowi, jednak z tej służby powinna wynikać kolejna służba, jaką sprawuje wobec wszystkich wiernych, do których został posłany. Służba wobec wiernych jest wynikiem służby kapłana wobec samego Chrystusa¹²⁶.

Kapłani bywają często określani mianem duszpasterzy, czyli ich rola polega na prowadzeniu dusz, byciu ich pasterzami. Głównym zadaniem każdego kapłana jest bycie pasterzem dusz, czyli prowadzenie ich do kontaktu i budowania relacji z Bogiem oraz dokładanie wszelkich starań, aby ta relacja była ciągle obecna w życiu wierzących. Dokonuje się to poprzez wszelkie funkcje wykonywane przez kapłana, ale – jak zauważa bp Wacław Świerzawski – musi się to zawsze dokonywać w łączności z Chrystusem, gdyż tylko dzięki Jego łasce, otrzymanej podczas chrztu, a następnie w całej pełni podczas sakramentu święceń, kapłan może należycie spełniać zadanie duszpasterza¹²⁷. Jest zatem konieczne, aby kapłan żył w bliskiej więzi z Chrystusem, zdaniem Benedykta XVI jest to także warunek spełniania *munus regendi*. Papież stwierdza, że sakrament święceń nie czyni kapłana „autokratą”, lecz wprowadza w hierarchię, czyli wytwarza jeszcze ściślejszą więź kapłana z Chrystusem¹²⁸, od którego pochodzi jego posługiwanie. Benedykt XVI wyjaśnia także rozumienie słowa „hierarchia”, które bywa często przeinaczane: „na ogół mówi

¹²² *Lumen gentium*, nr 18.

¹²³ Benedykt XVI, „*Głosić Chrystusa*”..., art. cyt., s. 53.

¹²⁴ Benedykt XVI, „*Głosić Chrystusa*”..., art. cyt., s. 53.

¹²⁵ G. Koch, *Podręcznik teologii dogmatycznej*, Kraków 1999, s. 304.

¹²⁶ W. Świerzawski, *Wpatrzeni w Chrystusa*, Sandomierz 2007, s. 94–95.

¹²⁷ W. Świerzawski, *Sakramenty święte. Kapłaństwo*, Sandomierz 2015, s. 58–60.

¹²⁸ Benedykt XVI, „*Głosić Chrystusa*”..., art. cyt., s. 53.

się, że znaczeniem słowa hierarchia jest «święte panowanie», ale prawdziwym znaczeniem nie jest to, lecz «święte pochodzenie»¹²⁹, co jest jednoznaczne z wyżej postawioną tezą, że władza kapłańska, w tym władza rządzenia ma swoje źródło w osobie Jezusa Chrystusa.

Kolejną płaszczyzną relacji w strukturze hierarchicznej omawianą przez Benedykta XVI jest więź między pasterzami we wspólnocie Kościoła. Jest ona wynikiem pierwszej więzi, o której była mowa powyżej, ponieważ kapłan, będąc w ścisłej relacji z Chrystusem, jest także „z Nim związany w jedności z innymi członkami świętego stanu, kapłaństwa”¹³⁰. Istotne zatem okazuje się docenienie wspólnotowego wymiaru kapłaństwa, gdyż „kolegialna jedność biskupów (LG 23), braterstwo prezbiterów i diakonów (LG 29), relacje rodzinne pomiędzy pasterzami i świeckimi (LG 37) stanowią podstawowe fundamenty głębokiej odnowy całej działalności duszpasterskiej Kościoła”¹³¹. Tylko kapłan złączony z biskupem, a przez biskupa – z całym Kościołem powszechnym i podlegający władzy biskupa może być nazwany pasterzem¹³² oraz spełniać zadanie rządzenia. Nauka Soboru Watykańskiego II w tym względzie stanowi, że władza pasterska, określana także jako władza królewska, została przekazana prezbiterom oraz diakonom poprzez biskupów, którzy pozostają w komunii z następcą św. Piotra¹³³. Wyraża się w tym prawda o zasadności odpowiedniej hierarchii posług w Kościele, która ma prowadzić do ostatecznego celu, jakim jest zbawienie wiernych.

Sobór orzeka także, że „wszyscy prezbiterzy, razem z biskupami, tak uczestniczą w jednym i tym samym kapłaństwie i posłudze Chrystusa, że sama jedność konsekracji i misji wymaga ich hierarchicznej łączności ze stanem biskupim. [...] Biskupi zatem, z racji udzielonego prezbiterom w święceniach kapłańskich daru Ducha Świętego, mają ich jako niezbędnych pomocników i doradców w posłudze i obowiązku nauczania, uświęcania i rządzenia ludem Bożym”¹³⁴. Dlatego tak ważna jest wspomniana relacja w hierarchicznej strukturze Kościoła. Nieodzowna staje się także rola papieża, o której wspomina także Benedykt XVI, podkreślając jego rolę wiodącą w Kościele, która polega na byciu punktem odniesienia zarówno dla pasterzy, jak i dla wiernych świeckich¹³⁵.

Ostatnią płaszczyzną jest więź między kapłanami a wiernymi powierzonymi ich trosce. Papież tłumaczy, że „wspólnota i hierarchia nie są ze sobą sprzeczne, lecz jedna warunkuje drugą. Razem stanowią jedno (wspólnotę hierarchiczną¹³⁶). Pasterz wypełnia swoje zadanie w takim stopniu, w jakim kieruje trzodą i jej strzeże, a kiedy

¹²⁹ Benedykt XVI, „*Głosić Chrystusa*”..., art. cyt., s. 53.

¹³⁰ Benedykt XVI, „*Głosić Chrystusa*”..., art. cyt., s. 53.

¹³¹ L. Siwecki, *Ecclesia universalis – Ecclesia localis*, Sandomierz 2008, s. 394.

¹³² Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan – głosiciel słowa*..., dz. cyt., nr 66.

¹³³ W. Zyzak, *Kapłaństwo prezbiterów*..., dz. cyt., s. 236.

¹³⁴ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze*..., dz. cyt., nr 7.

¹³⁵ Benedykt XVI, „*Głosić Chrystusa*”..., art. cyt., s. 53.

¹³⁶ Zob. P.J. Cordes, *Dlaczego kapłan?*..., dz. cyt., s. 86–87.

trzeba, nie dopuszcza do jej rozproszenia”¹³⁷. Celem bowiem całej wspólnoty Kościoła jest ukazywanie Boga żywego oraz życie wraz z Nim we wspólnocie¹³⁸.

W homilii na zakończenie Roku Kapłańskiego papież, analizując Psalm 23, skupił się na wersecie 4: „Twój kij i Twoja laska dodają mi otuchy”. Benedykt XVI zauważa, że kij oraz laska są atrybutami pasterza, czyli każdego kapłana. Służą one do obrony przed grabieżcami i tymi, którzy chcą zagrozić owczarni, oraz jako podpora w pokonywaniu – jak to określił papież – trudnych odcinków na drodze¹³⁹. Uwydatnia się tu po raz kolejny zadanie kapłana wobec wiernych, za których jest odpowiedzialny.

W bezpośrednim zwróceniu się do kapłanów Benedykt XVI wskazał także na istotę pasterskiej posługi kapłanów. Dostrzegł wyjątkowość tego szczególnego zadania kapłanów: „nie ma bowiem w tym ziemskim życiu większego dobra od prowadzenia ludzi do Boga, budzenia wiary, wyzwiania człowieka ze stanu inercji i rozpacz, napełniania nadzieją, że Bóg jest blisko i kieruje historią jednostek i świata: taki oto głęboki i ostateczny sens ma posługa pasterska, którą Pan nam powierzył”¹⁴⁰. Posługa rządzenia powierzona kapłanom powinna zawsze prowadzić do spotkania z osobą Boga. Tylko wtedy będzie właściwie realizowana z pożytkiem dla wiernych oraz dla kapłanów, jeżeli nawiąże się owa relacja¹⁴¹, bez niej bowiem wypełnienie tego zadania będzie trudne lub wręcz niemożliwe¹⁴². Zawsze u źródła działalności kapłana winien stać Jezus Chrystus¹⁴³.

Bycie pasterzem stanowi oś działalności prezbitera. Benedykt XVI, kończąc swoje rozważanie na temat ostatniego z *tria munera*, przytacza także przykład świętych, którzy mają stać się wzorem do naśladowania dla kapłanów. Po raz kolejny za wzór w omawianych funkcjach kapłańskich stawia św. Jana Marię Vianneya, gdyż tacy ludzie jak on „z miłością i oddaniem wykonywali swoje zadanie, opiekując się częścią ludu Bożego, która została im powierzona; wykazali się również siłą i determinacją, mając za cel jedynie propagowanie prawdziwego dobra dusz”¹⁴⁴. Takie jest bowiem główne zadanie do spełnienia przez każdego kapłana.

Podsumowując, w nauczaniu Benedykta XVI na temat wykonywania władzy rządzenia poprzez kapłanów na pierwszy plan wysuwa się sposób, w jaki kapłani

¹³⁷ Benedykt XVI, „*Głosić Chrystusa*”..., art. cyt., s. 53.

¹³⁸ J. Ratzinger, *O istocie kapłaństwa*, Kraków 2005, s. 263.

¹³⁹ Benedykt XVI, „*Pomóż nam, kapłanom, przekazywać ludziom Twoje światło w mrocznych czasach*”. Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Roku Kapłańskiego (11 VI 2010), „*L'Osservatore Romano*” (2010), n. 8–9 (325), s. 37–38.

¹⁴⁰ Benedykt XVI, „*Głosić Chrystusa*”..., art. cyt., s. 53.

¹⁴¹ Benedykt XVI, „*Świadectwo budzi powołania*”. Orędzie na 47. Światowy Dzień Modlitw o Powołania 2010, „*L'Osservatore Romano*” (2010), n. 3–4 (321), s. 8–9.

¹⁴² W. Świerżawski, *Wtajemniczenie w misterium kapłaństwa*, Zawichost–Sandomierz 2016, s. 251–253.

¹⁴³ Zob. Benedykt XVI, „*Pomóż nam, kapłanom*”..., art. cyt., s. 38.

¹⁴⁴ Benedykt XVI, „*Głosić Chrystusa*”..., art. cyt., s. 53.

to zadanie mają spełniać. Papież przestrzega, aby nie było to wykonywanie zadań czysto arbitralne, wręcz autokratyczne, apeluje natomiast, aby realizować je w duchu służby. W trakcie swoich rozważań analizuje bowiem i przedstawia właściwe rozumienie słowa „hierarchia”, które w swej istocie opiera się właśnie na postawie służebnej. Benedykt XVI w duchu Soboru Watykańskiego II naucza także, że wszelka działalność pasterska wykonywana przez kapłanów musi mieć za cel zabawienie wierzących. Jednocześnie też papież napomina, że realizacja owego zadania może się dokonać wyłącznie dzięki właściwemu odniesieniu kapłana do Chrystusa, gdyż „tylko jako sługa Chrystusa może on rządzić, kierować dla Chrystusa i z Chrystusem”¹⁴⁵.

Podsumowanie

Niniejszy artykuł ukazuje nauczanie Benedykta XVI związane wprost z posługą kapłańską, w której kapłan realizuje swoje powołanie poprzez wypełnianie zadań zawartych w formule *tria munera*: nauczania, uświęcania i kierowania. Pierwszym wymiarem posługi kapłana jest zadanie głoszenia (*munus docendi*), które polega na przepowiadaniu słowa Bożego. Dokonuje tego kapłan na wielorakie sposoby, m.in. poprzez katechizację i głoszenie kazań. Istotne jest, aby kapłan utożsamiał się z głoszoną nauką, z Ewangelią. Kapłan nie może głosić swojej własnej filozofii ani poglądów, lecz ma obowiązek głosić to, co jest zawarte w nauce Ewangelii. Będzie dobrze spełniał to zadanie, jeśli sam będzie w zażyłości ze słowem Bożym.

Drugim zadaniem jest uświęcanie (*munus sanctificandi*), które dokonuje się przede wszystkim poprzez szafarstwo sakramentów. Benedykt XVI podkreśla, że kapłan nie sprawuje ich swoją własną mocą, ale w imieniu Chrystusa (*in persona Christi*). Papież wyróżnia rolę dwóch sakramentów, podczas których dokonuje się szczególnie zadanie uświęcania: sakramentu Eucharystii oraz sakramentu pokuty i pojednania. Pierwszy z nich stanowi centrum życia chrześcijańskiego, w nim również kapłan najpełniej odnajduje swoją relację i przyjaźń do Chrystusa. Natomiast w sakramencie pokuty kapłan doprowadza człowieka słabego i ułomnego do wierności, czyli uświęca, co wyraźnie ukazuje, jak bardzo ten sakrament współgra z całością zadania uświęcania.

Trzecią funkcją kapłańską jest zadanie rządzenia, czyli kierowania (*munus regendi*). Niestety spełnianie tego zadania jest często źle rozumiane na sposób biurokratyczny, z czym nie ma nic wspólnego. Spełnianie tego szczególnego, aczkolwiek dość delikatnego zadania dokonuje się we wszelkiej działalności misyjnej Kościoła. Benedykt XVI, rozważając to zadanie, wskazuje kapłanom pewną postawę, bez której jego realizacja jest wręcz niemożliwa. Postawą tą jest służba, która powinna być bezpośrednio kojarzona z funkcją kierowania. Realizacja tego zadania wymaga od kapłana także postawy pokory. Papież zauważył też zależność, która polega na tym, że na ile kapłan jest sam posłuszny i uległy Chrystusowi i Kościołowi, na tyle wierni są posłuszni jego wskazaniom. Podobnie jak w całym nauczaniu, tak również

¹⁴⁵ Benedykt XVI, „Głosić Chrystusa”..., art. cyt., s. 53.

i w tym aspekcie kapłańskiej posługi papież Benedykt XVI podnosi nieodzowność relacji kapłana do Chrystusa. Należy stwierdzić, że w tej relacji i odniesieniu Ojciec Święty doszukuje się istoty życia kapłańskiego.

Bibliografia

Źródła drukowane:

- Benedykt XVI, „*Aby głosić całemu światu żywą obecność Chrystusa*”. *Homilia podczas Mszy św. na zakończenie konklawe (20 IV 2005)*, „L'Osservatore Romano” (2005), n. 6 (274), s. 4–6.
- Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła „Sacramentum caritatis”*, „L'Osservatore Romano” (2007), n. 4 (292), s. 4–42.
- Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini” Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów i duchowieństwa, do osób konsekrowanych i wiernych świeckich o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, Kraków 2010.
- Benedykt XVI, „*Celebrując Eucharystię, kapłani torują drogę modlitwie współczesnych ludzi*”. *Homilia podczas Mszy św. Krzyżma w Wielki Czwartek (09 IV 2009)*, „L'Osservatore Romano” (2009), n. 6 (314), s. 18–20.
- Benedykt XVI, „*Eucharystia i świętość*”. *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” (18 IX 2005)*, „L'Osservatore Romano” (2006), n. 1 (279), s. 55.
- Benedykt XVI, „*Ewangelia zawsze i wszędzie*”. *List apostolski w formie motu proprio „Ubicumque et semper”, powołujący do życia Papieską Radę ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji (21 IX 2010)*, „L'Osservatore Romano” (2001), n. 1 (329), s. 11–13.
- Benedykt XVI, „*Głosić Chrystusa i prowadzić ludzi na zbawcze spotkanie z Nim*”. *Audiencja generalna (26 V 2010)*, „L'Osservatore Romano” (2010), n. 7 (324), s. 51–53.
- Benedykt XVI, „*Kapłani darem dla Kościoła i świata*”. *Audiencja generalna (5 V 2010)*, „L'Osservatore Romano” (2010), n. 7 (324), s. 49–51.
- Benedykt XVI, „*Kościół potrzebuje każdego z was i bardzo na was liczy!*”. *Homilia podczas święceń kapłańskich w Bazylice Watykańskiej (20 VI 2010)*, „L'Osservatore Romano” (2010), n. 8–9 (325), s. 40–41.
- Benedykt XVI, „*Kryzys sakramentu pokuty jest wyzwaniem przede wszystkim dla kapłanów*”. *Przemówienie do uczestników kursu dla spowiedników zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską (11 III 2010)*, „L'Osservatore Romano” (2010), n. 5 (322), s. 33–34.
- Benedykt XVI, *List Jego Świętobliwości Benedykta XVI na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego z okazji 150. rocznicy „dies natalis” Świętego Proboszcza z Ars (16 VI 2009)*, „L'Osservatore Romano” (2009), n. 7–8 (315), s. 3–8.

- Benedykt XVI, „*Nasze ręce niech się staną rękami Chrystusa*”. *Homilia podczas Mszy św. Krzyżma w Wielki Czwartek (13 IV 2006)*, „L'Osservatore Romano” (2006), n. 5 (283), s. 10–12.
- Benedykt XVI, „*Nieśmy światu radość płynącą z prawdy o Bogu z nami*”. *Homilia podczas Mszy św. Krzyżma w Wielki Czwartek (01 IV 2010)*, „L'Osservatore Romano” (2010), n. 6 (323), s. 27–28.
- Benedykt XVI, „*Pan uobecnia swoje działanie poprzez posługę kapłana*”. *Audiencja generalna (14 IV 2010)*, „L'Osservatore Romano” (2010), n. 6 (323) s. 42–44.
- Benedykt XVI, „*Pasterze muszą być przykładami dla stada*”. *Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła (29 VI 2009)*, „L'Osservatore Romano” (2009), n. 10 (317), s. 21–24.
- Benedykt XVI, „*Pokora krzyża i prawdziwa odnowa Kościoła*”. *Homilia podczas Mszy św. Krzyżma w Wielki Czwartek (05 IV 2012)*, „L'Osservatore Romano” (2012), n. 5 (343), s. 15–17.
- Benedykt XVI, „*Pomóż nam, kapłanom, przekazywać ludziom Twoje światło w mrocznych czasach*”. *Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Roku Kapłańskiego (11 VI 2010)*, „L'Osservatore Romano” (2010), n. 8–9 (325), s. 35–38.
- Benedykt XVI, „*Śludzy wierni, dobrzy i roztropni*”. *Homilia podczas Mszy św. i konsekracji nowych biskupów (12 IX 2009)*, „L'Osservatore Romano” (2009), n. 11–12 (318), s. 33–35.
- Benedykt XVI, „*Sprawowanie Najświętszej Ofiary jest misją*”. *Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Dobrego Pasterza, podczas której zostały udzielone święcenia kapłańskie (29 IV 2012)*, „L'Osservatore Romano” (2012), n. 6 (344), s. 19–21.
- Benedykt XVI, „*Św. Ambroży*”. *Audiencja generalna (24 X 2007)*, „L'Osservatore Romano” (2007), n. 12 (298), s. 37–38.
- Benedykt XVI, „*Św. Franciszek*”. *Audiencja generalna (27 I 2010)*, „L'Osservatore Romano” (2010), n. 3–4 (321), s. 35–37.
- Benedykt XVI, „*Świadectwo budzi powołania*”. *Orędzie na 47. Światowy Dzień Modlitw o Powołania 2010*, „L'Osservatore Romano” (2010), n. 3–4 (321), s. 8–9.
- Benedykt XVI, „*Wierście w moc waszego kapłaństwa*”. *Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem w archikatedrze św. Jana. Warszawa (25 V 2006)*, „L'Osservatore Romano” (2006), n. 6–7 (284), s. 15–17.
- Jan Paweł II, *Adhortacja „Pastores dabo vobis”*, w: *Jan Paweł II. Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 2, *Adhortacje*, Kraków 2006, s. 327–415.
- Jan Paweł II, *Adhortacja „Pastores gregis”*, w: *Jan Paweł II. Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 2, *Adhortacje*, Kraków 2006, s. 921–977.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, w: *Jan Paweł II. Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 1, *Encykliki*, Kraków 2006, s. 745–777.

- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek (16 marca 1997)*, „Acta Apostolicae Sedis” 89 (1997), n. 5, s. 657–662.
- Jan Paweł II, *Sakrament pokuty w życiu Kościoła*, w: *Sztuka spowiedania*, red. J. Augustyn, Kraków 2017, s. 25–30.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.
- Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 2008.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Kraków 2013.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan – głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Poznań 1999.
- Pontyfikał rzymski. Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, Katowice 1999.
- Ratzinger J., *Kościół wspólnotą*, Lublin 1993.
- Ratzinger J. – Benedykt XVI, *Nauczać i zgłębiać Bożą miłość*, Lublin 2016.
- Ratzinger J., *O istocie kapłaństwa*, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Posługa świadka*, w: *Głosiciele słowa i służby waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz, Opera Omnia 12, red. M. Górecka, K. Gózdź, Lublin 2012, s. 469–475.
- Ratzinger J., *Pytanie o sens posługi kapłańskiej*, w: *Głosiciele słowa i służby waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz, Opera Omnia 12, red. M. Górecka, K. Gózdź, Lublin 2012, s. 330–363.
- Ratzinger J., *Raport o stanie wiary*, Kraków 1986.
- Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów „Presbyterorum ordinis”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2008, s. 750–805.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2008, s. 144–255.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2008, s. 540–565.

Opracowania:

- Burke R.L., *Kapłan według Serca Jezusowego*, Sandomierz 2018.
- Cordes P.J., *Dlaczego kapłan? Poszukiwanie odpowiedzi z Benedyktem XVI*, Kielce 2009.
- Greshake G., *Być kapłanem dzisiaj*, Poznań 2010.

- Llorente L.R., *Kapłaństwo. Studzy Ludu Bożego*, Kraków 2002.
- Lustiger J.M., *Kapłani, których daje Bóg*, Kraków 2002.
- Janiec Z., *Troska o celebrację eucharystyczną w świetle adhortacji „Sacramentum caritatis” Benedykta XVI*, „Ateneum Kapłańskie” 150 (2008), nr 1 (593), s. 51–64.
- Kasztelan J., *Sprawowanie sakramentu pokuty*, Kraków 1993.
- Koch G., *Podręcznik teologii dogmatycznej*, Kraków 1999.
- Kosmana I., *Tożsamość kapłana w nauczaniu Benedykta XVI*, „Homo Dei” (2010), nr 2 (295), s. 58–69.
- Królikowski J., *Powołanie, konsekracja i posłanie*, Kraków 2017.
- Kwiatkowski D., *Eklezjalny wymiar głoszenia Słowa Bożego w świetle adhortacji apostoelskiej Benedykta XVI „Verbum Domini”*, „Teologia i Człowiek. Kwartalnik Wydziału Teologicznego UMK” 33 (2016), nr 1, s. 11–28.
- Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015.
- Porosło K., *Święta codzienność. O liturgii przemieniającej życie*, Kraków 2018.
- Ptak R., *Eucharystia – centrum życia chrześcijańskiego – Benedykt XVI o Eucharystii jako misterium życia w „Sacramentum caritatis”*, „Teologia w Polsce” 1 (2007), nr 1, s. 87–98.
- Różycki J., *Kapłaństwo królewskie i kapłaństwo służebne*, Katowice 2015.
- Santorski A., *Prezbiter – Pasterz – Kapłan w nauczaniu Jana Pawła II*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 19 (2006), s. 241–250.
- Santorski A., *Maryja i kapłaństwo*, Warszawa 2012.
- Siwecki L., *Ecclesia universalis – Ecclesia localis*, Sandomierz 2008.
- Siwek G., *Głosiciel słowa Bożego*, w: *Sztuka bycia księdzem. Poradnik*, red. J. Augustyn, Kraków 2011, s. 67–74.
- Świerzawski W., *Kapłan drugi Chrystus. Listy do moich kapłanów*, Sandomierz 1994.
- Świerzawski W., *Nazwałem was przyjaciółmi. Rady ewangeliczne w życiu kapłana diecezjalnego*, Sandomierz 2015.
- Świerzawski W., *Sakramenty święte. Kapłaństwo*, Sandomierz 2015.
- Świerzawski W., *Wpatrzeni w Chrystusa*, Sandomierz 2007.
- Świerzawski W., *Wtajemniczenie w misterium kapłaństwa*, Zawichost–Sandomierz 2016.
- Warzeszak J., *Teologia kapłaństwa w przemówieniach Benedykta XVI w Roku Kapłańskim*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23 (2010), s. 157–182.
- Zyzak W., *Kapłaństwo prezbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II*, Kraków 2010.

Streszczenie

Niniejszy artykuł prezentuje nauczanie papieża Benedykta XVI na temat trzech wymiarów posługi kapłańskiej, tj. nauczania, uświęcania i kierowania. Autor wykorzystał zarówno teksty, które Ojciec Święty opracował jeszcze jako kardynał i prefekt Kongregacji Nauki Wiary, jak i późniejsze z okresu kierowania Stolicą Apostolską: adhortacje apostolskie *Sacramentum caritatis* oraz *Verbum Domini*, homilie, przemówienia podczas audiencji generalnych i innych spotkań oficjalnych. Artykuł podzielono na trzy części odwołujące się do poszczególnych wymiarów posługi kapłańskiej. W każdej z nich autor przybliży nauczanie Benedykta XVI na temat teologicznych podstaw tej działalności oraz środków niezbędnych do jej właściwej realizacji. Z dokonanej analizy tematu można wyciągnąć konkretne wnioski, które powinny stać się pomocą dla współczesnych kapłanów i osób duchownych.

Słowa kluczowe: Benedykt XVI, Stolica Apostolska, kapłaństwo, nauczanie, uświęcenia, kierowanie

Dimensions of Priestly Ministry in the Teaching of Pope Benedict XVI

Summary

This article presents the teaching of Pope Benedict XVI on the three dimensions of priestly ministry, i.e. teaching, sanctification and leadership. The author uses texts prepared by the Holy Father while still a cardinal and prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith, as well as later texts from the period of his leadership of the Holy See: the apostolic exhortations *Sacramentum caritatis* and *Verbum Domini*, homilies, speeches at general audiences and other official meetings. The article is divided into three parts referring to the specific dimensions of priestly service. In each part, the author presents the teachings of Benedict XVI on the theological foundations of this activity and the means necessary for its proper implementation. From the analysis of the topic, specific conclusions can be drawn that should be helpful for today's priests and clergy.

Keywords: Benedict XVI, Holy See, priesthood, teaching, sanctification, leadership

Młodzież a problemy wychowawcze w II Rzeczypospolitej na łamach periodyku katolickiego „Dzwon Niedzielnny”

Problemy wychowawcze z młodzieżą w II Rzeczypospolitej, związane z kondycją moralną młodych oraz jej uwarunkowaniami, stanowiły istotny aspekt dyskursu publicznego, który przebiegał się także do prasy katolickiej. „Dzwon Niedzielnny” to periodyk założony z inicjatywy abp. Adama Stefana Sapiehy, wydawany pod auspicjami archidiecezji krakowskiej w latach 1925–1939, w którym wyjątkowo często poruszano wspomniany temat. Czasopismo było wydawane przez krakowski Katolicki Związek Wydawniczy, powołane zaś w celu „wychowania społeczeństwa w duchu prawdziwie katolickim”¹. A zatem idee wychowawcze od samego początku przyświecały jego wydawcom, redaktorom i publicystom, co znalazło odzwierciedlenie w problematyce poruszanej na łamach periodyku. Celem artykułu jest wyeksponowanie problemów wychowawczych ówczesnej młodzieży w kontekście katolickiej nauki społecznej oraz metod ich rozwiązania proponowanych na łamach wspomnianego tygodnika. Szczególną uwagę zwrócono na demoralizację przejawiającą się w sferze seksualnej, a także funkcję oraz znaczenie rodziny i szkoły w procesie wychowawczym.

Kondycja moralna młodzieży i jej uwarunkowania

Treści wychowawcze w Polsce międzywojennej stanowiły nieodłączny element działalności Akcji Katolickiej, która w swojej etyce oświatowej podnosiła wartości patriotyczne, historyczne, tradycyjne i kulturalne, a nawet społeczno-gospodarcze, celem wykształcenia katolickich działaczy społecznych i przysposobienia ich do zawodu. Dbając o formację świeckich katechistów i działaczy, Akcja Katolicka położyła także niemałe zasługi na polu katechizacji osób niewykształconych z ob-

¹ C. Brzoza, *Krakowska prasa katolicka w okresie międzywojennym*, „Studia Historyczne” (2004), z. 2, s. 201.

szarów wiejskich². W opracowaniach naukowych z tamtego okresu poświęconych pedagogice można przeczytać, że środowisko wiejskie wpływa dodatnio na rozwój psychiczny dziecka i urabianie jego charakteru, do czego miało się przyczyniać zwarte życie rodzinne i trwała tradycja, za sprawą których jest ono mniej podatne na wpływ „różnych, często zwalczających się grup”³. Znany polski filozof i pedagog z okresu międzywojnia, Bogdan Suchodolski, wskazywał na współczesną tendencję w pedagogice, w której dochodzi do oddzielenia wychowania społecznego od wychowania moralnego, co wpływa destrukcyjnie na osobowość człowieka i jego życie zbiorowe. Przy takim paradygmacie życie społeczne jest organizowane jego zdaniem w dowolny sposób, kierowane „motywami najniższego gatunku”, nieidealistyczne. Młodzież pozbawiona ideałów, wchodząc w dorosłe życie, kieruje się cynizmem, sceptycyzmem i niewiarą w siły moralne człowieka⁴. Redakcja „Przeglądu Katolickiego” w 1914 r. otrzymała artykuł „od jednego z wybitnych pedagogów katolickich”, w którym pisano: „W strefie wyrobienia wewnętrznego stan naszej młodzieży uniwersyteckiej jest także niepokojący. [...] Poczucie obowiązku wciąż małe, rozpolitykowanie namiętne i nieuskramiane, pojęcie cnoty wątpliwe, religijność w upadku, podległość instyktom w niczym nieskrępowana. Dość przejść się w porze poobiedniej i nocnej po kawiarniach i przyjrzeć się stolikom gry w karty; dość porozmawiać z lekarzami chorób sekretnych”⁵.

W sprawie ważkości wychowania młodzieży często i chętnie zabierali głos polscy duchowni. Przedmiotem wychowania chrześcijańskiego – jak zaznaczał ks. Walery Jasiński – jest „cały człowiek – upadły, ale odkupiony. [...] Stąd liczy się z ciałem i duszą, liczy się z tym, że po utracie łaski przez grzech pierwszych rodziców rozum ludzki okazał się słaby, wola chwiejna, a namiętności są silne i pokusy liczne”⁶. Biskup tarnowski Jan Stepa na łamach „Gazety Kościelnej” w 1935 r. zwrócił uwagę na „umysłowy kryzys współczesnego człowieka”, którego pokłosiem są polemiki dotyczące zasad, metod i treści nauczania. Zdaniem hierarchy w czasach jemu współczesnych zaczyna wracać typowa dla okresu gotyku fala kultury

² M. Leszczyński, *Elementy wychowawcze w działalności Akcji Katolickiej*, w: *Katolicka a liberalna myśl wychowawcza w Polsce w latach 1918–1939*, red. E. Walewander, Lublin 2000, s. 131–133.

³ W. Gottlieb, *Środowisko społeczne dzieci i młodzieży (1933)*, w: I. Raś, *Przestępczość i wychowanie w dwudziestoleciu międzywojennym. Wybór tekstów*, Kraków 2011, s. 176 [pierwotnie: W. Gottlieb, *Środowisko społeczne dzieci i młodzieży*, w: *Encyklopedia wychowania*, red. S. Łempicki, W. Gottlieb, B. Suchodolski, J. Włodarski, t. 1, Warszawa 1933, s. 483–492].

⁴ B. Suchodolski, *Wychowanie moralno-społeczne (1934)*, w: I. Raś, *Przestępczość i wychowanie...*, dz. cyt., s. 184.

⁵ *O obniżeniu kulturalno-etycznym młodzieży współczesnej*, „Przegląd Katolicki” 52 (1914), nr 19, s. 295.

⁶ W. Jasiński, *Współczesne prądy i metody pedagogiczne w świetle krytyki naukowej i moralnej*, w: *Katolicka myśl wychowawcza. Pamiętnik II. Studium Katolickiego w Wilnie w dn. 28. VIII–1. IX. 1936*, red. S. Bross, Poznań 1937, s. 90–91.

uniwersalistycznej, która wypiera kulturę indywidualistyczną. Powoływał się przy tym na przemyślenia Jacques'a Maritaina, profesora Instytutu Katolickiego w Paryżu, który utrzymywał, że era współczesna zbliża się do nowego średniowiecza cechującego się jednością i uniwersalnością, która mogłaby się zrealizować dzięki kulturze chrześcijańskiej. W kulturze gotyckiej człowiek był całą duszą oddany światu nadprzyrodzonemu i w przeciwieństwie do człowieka baroku miał poczucie winy i grzechu. Ponieważ katolicyzm aktualnie ewoluuje z charakteru barokowego w stronę gotyckiego, zmiana formy kultury powinna nieść ze sobą modyfikację metod nauczania. Należy zatem kłaść nacisk na kulturalną i społeczno-polityczną rolę katolicyzmu i Kościoła jako „bosko-ludzkiej instytucji”⁷.

Ks. Józef Hełnał na łamach tego samego periodyku stwierdził: „Korzyści koedukacji są żadne albo bardzo nikłe w porównaniu ze stronami ujemnymi tego systemu. Głównie przynosi on szkody natury moralnej w sferze erotycznej, czego dowodem są różne skandale i choroby weneryczne spotykane często wśród uczniów szkół średnich. Zaś specjalnie dla dziewcząt przynosi z sobą stopień poczucia wstydlivosti, jakie następuje zwłaszcza przez wspólne ćwiczenia gimnastyczne”⁸. Jego zdaniem system koedukacyjny jest sprzeczny z zasadą indywidualizacji, uwzględniającej „ze stanowiska nauki wybitne różnice psychiczne i fizjologiczne pomiędzy obu płciami”⁹. Ponadto zwolennicy koedukacji to w gruncie rzeczy zwolennicy „rozwodów i wolnej miłości”, co wynika z „wpływów bolszewicko-masońskich, dążących do deprawacji młodzieży a w konsekwencji – całego społeczeństwa”¹⁰.

Podobne problemy i dezyderaty dotyczące wychowania młodzieży sformułowano na łamach krakowskiego „Dzwonu Niedzielnego”. Poziom moralny ówczesnej młodzieży uznawano za zatrważający. Wedle obserwacji Stanisława Radziwanowskiego każdy mieszkaniec Krakowa przechodzący przez rynek czy Planty w porze wieczornej mógł się przekonać, że ulice miasta „nie przedstawiają pola przykładów budujących”. Z kolei na dworcu kolejowym i w pociągach tłumy młodzieży szkolnej miały się odznaczać takąż „swobodą” i „wesołością”, że wskutek jej zachowań zmuszona była interweniować policja¹¹. Popularne wówczas hasło „młodzież musi się wyszumieć” – jak podkreślał anonimowy publicysta – nie znajdowało racji bytu. Jak zaznaczano: „Młodzież ma swoje prawa – trzeba patrzeć przez palce na jej wybryki”. Nie oznacza to jednak, że może się „wyszumieć” w najgorszym tego słowa znaczeniu. Swoje możliwości i umiejętności powinna raczej ukierunkować na wznioślejsze cele, inaczej jej „żywość i rzutkość” zostanie zaprzepaszczone. Owe dwie

⁷ J. Stepa, *Kształcenie światopoglądu katolickiego w szkole*, „Gazeta Kościelna” 42 (1935), nr 17, s. 195–197.

⁸ J. Hełnał, *Laicyzm szkoły współczesnej*, „Gazeta Kościelna” 43 (1936), nr 45, s. 500.

⁹ J. Hełnał, *Laicyzm szkoły współczesnej*, art. cyt., s. 500.

¹⁰ J. Hełnał, *Laicyzm szkoły współczesnej*, art. cyt., s. 500.

¹¹ S. Radziwanowski, *Walka z demoralizacją szkoły*, „Dzwon Niedzielnny” 11 (1935), nr 1, s. 4.

cechy oceniono jako „cenne dary Boże”, których nie można spisywać na straty¹². Dlatego też społeczeństwo wychodziło „z pozycji obojętności” i walczyło ze złem, na ręce zaś członków krakowskiej „sekcji do walki z demoralizacją” napływały liczne skargi dotyczące różnych przejawów demoralizacji. Przykładowo na krakowskich Krzemionkach koło parku miała się codziennie zbierać młodzież rzemieślnicza i gimnazjalna, by grać w karty przy towarzyszących temu sprzeczkach, bójkach, wyzwiskach, nieprzyzwoitych rozmowach i przykładach; ponadto znajdowały tam swój azyl „liczne pary miłosne i bezczelnie a bezkarnie uprawiające nierząd”¹³. Konsekwencje konsumpcyjnego i rozwiązłego stylu życia, któremu towarzyszyło stosowanie antykoncepcji miały się przekładać na sytuację demograficzną w kraju: „Zjawisko całkiem proste: brak młodych. Młodzi przeszłości starzeją się, a mniejsza liczba zajmuje wakanse. [...] Fizyczne starzenie się ludności Zachodu będzie musiało pociągać za sobą *upadek znaczenia politycznego, gospodarczego, a nadewszystko cywilizacyjnego Europy*. Egoistyczny sposób myślenia, żądza zachowania dla siebie największego puharu (!) uciech i radości życia okazują się w świetle cyfr i rzeczywistości zabójcze”¹⁴.

Radykalizacja poglądów młodzieży polskiej, także pod względem jej zapatrywań politycznych, a w konsekwencji religijnych, niezwykle komplikowała proces wychowawczy. Było to poniekąd odbicie zradyzalizowanej sceny politycznej w Polsce po 1926 r. Sam minister wyznań religijnych i oświecenia publicznego, Sławomir Czerwiński, w 1925 r. przeszedł na wyznanie ewangelicko-reformowane i wstąpił do Wielkiej Łoży Narodowej, co wywołało opór ze strony środowisk kościelnych i prawniczych¹⁵. Jednak współczesna młodzież – jak zaznaczano – nie tylko nie ulega coraz częściej „modom”, lecz przystępuje do „rozprawy z nimi”. „Uszczęśliwiacze ludzkości” najwyraźniej nie zawsze przypadają młodzieży do gustu¹⁶. Krytykowano m.in. organizację młodzieży wiejskiej „Wici”, która jako „radykalna społecznie miała indukować w młodzieży mieszkającej na wsi obojętność religijną, nieposłuszeństwo względem rodziców, separację młodych od starszych oraz niechęć do duchowieństwa, któremu zarzucała ciemnotę, zacofanie, narzucanie dogmatów i moralności”¹⁷. Kościół jednak stanowczo stawiał czoło tym wyzwaniom: „Jeśli jakieś niewielkie grupy młodzieży radykalnej wykrzykują gromko i na komendę, że nie chcą księży, bo religia bez nich się obejdzie, jako że jest sprawą osobistą duszy, to wierna gromada wiernych, nie już ciemnych i obojętnych, ale uświadomionych

¹² J. R-wicz, *O czystość życia naszej młodzieży*, „Dzwon Niedzielny” 11 (1935), nr 50, s. 812.

¹³ *Ognisko demoralizacji w Krakowie*, „Dzwon Niedzielny” 10 (1934), nr 44, s. 720.

¹⁴ R. F., *Europa się starzeje*, „Tęcza” 8 (1934), nr 12, s. 24.

¹⁵ J. Król, *Sławomir Czerwiński (1885–1931) – minister, polityk i pedagog*, w: *Wybrani twórcy i ich idee pedagogiczne w Drugiej Rzeczypospolitej (1918–1939)*, red. W. Andrukowicz, E. Magiera, Szczecin 2012, s. 130.

¹⁶ J. R-wicz, *O czystość życia naszej młodzieży*, art. cyt., s. 812.

¹⁷ J. S-in, „*Samowychowanie wiciowe*”, „Dzwon Niedzielny” 14 (1938), nr 4, s. 50.

i poczuwających się do solidarności w tym organizmie zbiorowym, jakim jest Kościół, nie da sobie zasypać oczu piaskiem”¹⁸. Obiektem krytyki ze strony hierarchii Kościelnej był także Związek Harcerstwa Polskiego i jego charakter. Krytykowano nie tylko władze związkowe i instruktorów ZHP ze względu na ich koligacje z władzami sanacyjnymi i lewicowe odchylenie polityczne, lecz także duchownych opowiadających się za sanacją¹⁹. Rzeczywiście po zamachu majowym i nastaniu rządów sanacyjnych wychowanie fizyczne i sport stopniowo przekazywano gestii i wpływowi wojska²⁰, które całkowicie podlegało obozowi rządzącemu. Hierarchowie kościelni oraz związani z nimi działacze prawicowi z niechęcią odnosili się do ideałów wychowawczych piłsudczyków, wśród których przyznawano prymat państwu, a kontekst religijny miał jedynie charakter wspomagający²¹. Oddanie pełni procesu wychowania szkole i niemal całkowite wyrugowanie zeń wpływu rodziców utożsamiano z rozwiązaniami przyjętymi w Związku Sowieckim. Zdaniem katolickich publicystów z omawianego okresu szkoła powinna pozostawić młodzież opiece i kierownictwu rodziny mającej świadomość ciężących na niej obowiązków, ponieważ ani szkoła, ani państwo nie mogą jej w tym całkowicie wyręczyć²².

Etyka seksualna

„Edukacja seksualna” była pojęciem, które w II Rzeczypospolitej raczej nie funkcjonowało. Jego zamiennikiem było „uświadamianie seksualne”, którego celowość w nauczaniu szkolnym pojawiała się niekiedy jako element ówczesnego dyskursu społecznego. Uświadamianie seksualne definiuje się w pedagogice jako przekazanie dziecku wiedzy głównie o tym, czym jest prokreacja, ciąża i poród oraz jaką rolę w prokreacji odgrywają rodzice – na ogół do czwartego roku życia dziecka, gdy spontanicznie zaczyna ono zadawać rodzicom pytania związane z tym tematem²³.

Wspomniana kwestia w środowiskach katolickich wywoływała negatywne konotacje. Na łamach „Dzwonu Niedzielnego” z 1933 r. krytykowano pruskiego ministra ds. nauki, wychowania i oświaty, Bernharda Rusta, który wystosował specjalny okólnik do nadprezydentów prowincji, będących zarazem kierownikami zarządów szkolnych, w sprawie „seksualnego uświadamiania młodzieży”. Minister wyszedł z założenia, że jest to istotna sprawa w duchowym i fizycznym rozwoju dorastającego pokolenia, której nie można rozwiązać przez pouczenia o chorobach i nadużyciach płciowych. Jednakże jak oceniono, to właśnie w Polsce informuje się

¹⁸ J. S., *Kapłani i świeccy*, „Dzwon Niedzielnny” 12 (1936), nr 7, s. 106.

¹⁹ J. Gaj, *Główne nurty ideowe w ZHP w latach 1918–1039*, Warszawa 1966, s. 146.

²⁰ G. Biczysko, *Wychowanie fizyczne w Związku Harcerstwa Polskiego w latach międzywojennych realizowane poprzez obozy letnie*, „Rocznik Lubuski” 40 (2014), cz. 2, s. 214.

²¹ J. Król, *Sławomir Czerwiński...*, art. cyt., s. 129.

²² J. Stepa, *Wychowanie wobec współczesnej kultury*, w: *Katolicka myśl wychowawcza...*, dz. cyt., s. 53.

²³ M. Kozakiewicz, *Seks i wychowanie*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, red. W. Pomykało, Warszawa 1993, s. 720.

młodzież o chorobach i nadużyciach płciowych, a samo uświadomienie seksualne tak w swojej istocie, jak i zadaniach, nie nadaje się również do wykładania przed większym skupiskiem ludzkim, np. klasą. Jak pisali publicyści „Dzwonu Niedzielnego”, na domu rodzicielskim spoczywa zadanie zasadniczego uświadomienia. Szkoła może jedynie uświadamiać rodziców o obowiązku zajęcia się tym zakresem wychowania. Zadania domu rodzicielskiego w tej dziedzinie szkoła może przejmować tylko w wypadku odmowy ze strony rodziców, ale wyłącznie po uprzednim porozumieniu z nimi, w czym powinien brać udział ksiądz prefekt (!) lub lekarz szkolny czy domowy. Każdą tego typu sprawę – jak doradzano – powinno się rozpatrywać indywidualnie, z udziałem nauczyciela w stosunku do chłopców i nauczycielki w stosunku do dziewcząt, przy wykluczeniu wszelkiego przymusu. Miało to służyć w konsekwencji wywarciu pozytywnego wpływu tak na kondycję moralną młodzieży, jak i całego społeczeństwa²⁴.

Socjolog Mikołaj Kozakiewicz zaznaczał, że współcześni pedagogzy uzasadniają celowość wyodrębnienia wychowania seksualnego w procesie wychowawczym i jego osobnego omawiania przy użyciu odpowiednich treści tym, iż wielu wychowawców wykazuje tendencję do przemilczania poruszanej problematyki, co wynika z obciążeń tabu kulturowego lub religijnego. Dawniej jednak niektórzy pedagogzy podważali celowość takiego wyodrębnienia, wychodząc z założenia, że prowadzi to do sztucznego okrojania treści, a przecież odpowiednie wychowanie intelektualne i społeczno-moralne jest w stanie całkowicie przysposobić wychowanka do życia seksualnego, małżeńskiego czy rodzinnego, co nawet zdaniem wspomnianego ateistycznego i lewicowego badacza nie było pozbawione podstaw²⁵.

Problematyka „uświadamiania seksualnego” natrafiała na o tyle podatny grunt, że młodzież, także w okresie szkolnym – jak donoszono na łamach „Dzwonu Niedzielnego” – często prowadziła aktywne życie seksualne, stroniąc od etyki katolickiej. Jak to dobitnie ujęto: „Rozpasanie młodzieży szkolnej zaczyna wzbudzać poważne obawy. Świadczą o tym artykuły w prasie codziennej, świadczą głosy osób prywatnych, świadczą również opinie wytrawnych pedagogów i rodziców wygłaszane na zebraniach sekcji «walki z demoralizacją». Do zepsucia młodego pokolenia przyczynia się w pierwszym rzędzie ulica i kinoteatr, a pozatem – wyraźny brak nadzoru nad jej zachowaniem pozaszkolnym tak ze strony rodziców, jak władz szkolnych”²⁶. Publicyści krakowskiego periodyku przestrzegali, że zbyt wiele mówiło się dotąd o „prawach natury” i o tym, że młody człowiek „nie może się opanować”, a nawet o tym, że życie w czystości jest szkodliwe dla zdrowia. Tym wygodnym hasłem i przesądom, którym dawały posłuch zarówno osoby starsze, jak i młodsze, zadało kłam doświadczenie młodego pokolenia. Sama koincydencja słów „czysty” i „młodzieniec” wywoływała konsternację i powodowała śmiech. Nie do-

²⁴ *O seksualnym uświadomieniu młodzieży*, „Dzwon Niedzielnny” 9 (1933), nr 22, s. 350.

²⁵ M. Kozakiewicz, *Seks i wychowanie*, art. cyt., s. 719.

²⁶ S. Radziwanowski, *Walka z demoralizacją szkoły*, art. cyt., s. 4.

wierzano w czystość młodzieńca, nawet jeśli był „niedołęgą”. Osobom oddającym się uciechom zmysłowym trudno wytłumaczyć, że ktoś może żyć w czystości i być szczęśliwy, podobnie jak trudno wyperswadować palaczowi, że życie po rzuceniu palenia wcale nie traci na wartości. Palacz ma jednak pewną przewagę: „widzi przy najmniej, że dużo ludzi obchodzi się bez nikotyny, rozpustnik nie wierzy i nie da się przekonać, że są ludzie wstrzemięźliwi. Każdego posądzi o obłudę”²⁷.

Podawano też czasem „przykłady z życia wzięte”, które miały stanowić wzór do naśladowania pod względem życia w czystości. Oto jeden z nich: „Dwóch młodych ludzi utrzymuje ze sobą przyjacielskie stosunki. Po pewnym czasie jeden z nich dowiaduje się, że jego kolega prowadzi rozpustne życie. W tejże chwili znikła wszelka sympatia. Opowiadał mi, że nie chciał przechodzić w drugą ostateczność, ale nie mógł się obronić przed prawdziwym wstrętem – nie mógł owemu koledze nawet ręki swobodnie podać”²⁸.

Istotnym problemem związanym z seksuologicznym aspektem problemów wychowawczych była pornografia, także filmowa, do której młodzież miała dostęp. Jak zaznaczano, stwierdzenie, jakoby dany film był przeznaczony „tylko dla dorosłych”, nie oznaczało jego wysokiej wartości intelektualnej, trudnej do zrozumienia dla młodszych, lecz to, że film jest nieprzyzwoity, gorszący i bezwstydnym. Prowadziło to do przeświadczenia, że cnota w sercu człowieka może być pielęgnowana tylko do 18. roku życia, potem zaś można się zanurzyć „bezpowrotnie w błocie, i w błocie się rozkoszować”. Przy czym młodzi hołdowali przekonaniu, że po przekroczeniu progu dorosłości przysługuje im wyczekiwane prawo do „rozwiązłości i brudu”²⁹.

W związku z tym, że krakowska młodzież oglądała w kinach „nieprzyzwoite” filmy, „grono poważnych i zdrowo myślących obywateli krakowskich” 29 sierpnia 1934 r. wysłało memoriał do Cenzury Szkolnej Filmów, składając go na ręce dyrektora IX Gimnazjum w Krakowie, który pełnił funkcję cenzora. Zawarto w nim następujące słowa: „Kinoteatry krakowskie, które ostatnio zaprowadziły u siebie rewie, tj. Słonko, Adria i Bagatela, zdają się tego paragrafu ustawy antypornograficznej nie uznawać, gdyż całkiem oficjalnie sprzedają bilety wstępu dosłownie wszystkim. Nie ma tu mowy o jakichś sporadycznych pomyłkach czy niedopatrzeniach, gdyż bilety kupują – podpisany Tadeusz Hoszowski był tego świadkiem – 12- i 14-letni chłopcy i dziewczęta, studenci i uczennice w mundurkach, czapkach gimn. Z numerami na rękawach, nie krępując się ani nie kryjąc się tam wcale. [...] Dziś na rewii, na której się mówi w bezwstydnym i cynicznym sposobie o pożyciu małżeńskim, a rozpasanie moralne przedstawia się jako piękno i dowcip lub jako rzecz zupełnie naturalną i normalną – na takiej rewii widzi się niekiedy około 20% dzieci i młodzieży!”³⁰.

²⁷ J. R-wicz, *O czystość życia naszej młodzieży*, art. cyt., s. 812.

²⁸ J. R-wicz, *O czystość życia naszej młodzieży*, art. cyt., s. 812.

²⁹ S. Radziwanowski, *Co znaczy: „tylko dla dorosłych”*, „Dzwon Niedzielny” 10 (1934), nr 7, s. 100.

³⁰ T. Hoszowski, *Demoralizowanie młodzieży szkolnej przez niektóre kina w Krakowie*, „Dzwon Niedzielny” 10 (1934), nr 38, s. 613.

Wspomniany dyrektor krakowskiej szkoły w odpowiedzi z 6 września tegoż roku miał poinformować o interwencji w tej sprawie Kuratorium Okręgu Szkolnego Krakowskiego oraz kinoteatry, celem wywarcia presji na ich właścicieli, także ze strony centralnych władz administracyjnych³¹. Policja w Krakowie nakazała kinoteatrom „Bagatela” i „Uciecha” zdjąć niektóre uliczne fotografie przedstawiające sceny z filmów *Zabawka* i *Papryka*, które zdaniem redakcji krakowskiego czasopisma były niemoralne i szkodliwe dla młodzieży³².

Sekcja do walki z demoralizacją działająca przy Dekanalnej Akcji Katolickiej w Krakowie przygotowywała specjalne wnioski, które przedkładała władzom publicznym za pośrednictwem Instytutu Akcji Katolickiej. Dotyczyły one cenzury filmów wyświetlanych w krakowskich kinach, wywieszania fotografii, sporządzania recenzji z rozpraw sądowych, kontroli handlu ulicznego, „przepisów obyczajowych” dotyczących plaż, dancingów itd. Sekcja ta walczyła też zaciekle z pornografią, z czego zdawała relację Instytutom Akcji Katolickiej, doprowadzając m.in. do zamknięcia niektórych czasopism pornograficznych, takich jak pismo „Za Parawanem”. Współpracowała także z dyrektorami szkół średnich oraz Inspektoratami Szkolnymi celem ochrony młodzieży przed demoralizacją, która wiązała się z korzystaniem z prasy, kina i bibliotek, zachęcając zarazem do współpracy wszystkich chętnych³³. Sekcja za pośrednictwem katolickiej prasy zwracała się m.in. do lekarzy, dentystów i adwokatów z prośbą o umieszczanie w poczekalniach pism, które nie byłyby sprzeczne z polskim i katolickim duchem. Wystosowała także memoriały dotyczące zachowania, postaw i problemów wychowawczych dotyczących ówczesnej krakowskiej młodzieży szkolnej³⁴. W sprawozdaniu z działalności sekcji w 1938 r. wszczęto szeroką dyskusję w sprawie bibliotek i wypożyczalni książek dla młodzieży. Sekcja interesowała się żywo publiczną reklamą „środków przeciw-poczęciowych”, a także „obyczajnością publiczną”, w tym „plażami i ich ujemnymi skutkami”, przy czym plaże na terenie Krakowa oceniano jako „dzikie”³⁵. Krakowska sekcja do walki z demoralizacją wniosła do premiera Składkowskiego obszerny i odpowiednio umotywowany memoriał, w którym domagano się zawieszenia pornograficznych pism „Warszawianka”, „Eroticon”, „Wolne Żarty”, „Adam i Ewa” oraz innych, które dostają się w ręce młodzieży szkolnej, siejąc wśród niej „niepowetowane spustoszenia moralne”³⁶.

³¹ T. Hoszowski, *Demoralizowanie młodzieży szkolnej...*, art. cyt., s. 613..

³² *Policja krakowska w walce z niemoralnymi filmami*, „Dzwon Niedzielny” 10 (1934), nr 9, s. 135.

³³ *Kraków w walce z demoralizacją publiczną*, „Dzwon Niedzielny” 10 (1934), nr 42, s. 679.

³⁴ *Walka z demoralizacją. Sprawozdanie z działalności sekcji A. K. dla walki z demoralizacją za rok 1938*, „Dzwon Niedzielny” 15 (1939), nr 5, s. 3.

³⁵ *Walka z demoralizacją. Sprawozdanie...*, art. cyt., s. 3.

³⁶ *Memoriał do premiera w sprawie pism pornograficznych*, „Dzwon Niedzielny” 14 (1938), nr 19, s. 327.

Rodzina i jej rola w procesie wychowawczym

Ówczesne wytyczne dotyczące wychowania młodzieży, wynikające z jej postaw, były podobne do współczesnych. Jak zauważano, wychowanie dzieci jest sztuką wymagającą systematycznego kształcenia, tak jak dzieje się to w przypadku każdego innego uzdolnienia³⁷. Zalecano więc, żeby już w wieku niemowlęcym przykładać wagę do zachodzących z nimi interakcji: „Od starannego i umiejętnego pielęgnowania ciała dziecka w pierwszych miesiącach i pierwszych latach zależy zdrowie całego życia. Od starania się o duszę dziecka w pierwszych latach życia zależy prawie zawsze ukształtowanie się dobrych czy złych skłonności na dalsze lata życia”³⁸. Niezwykle istotne miało być okazywanie czułości małym dzieciom, a błędów wychowawczych popełnionych w ich najmłodszych latach w żaden sposób nie da się „ponoć” naprawić³⁹. Stanowczość w wychowaniu była bardzo wskazana, ale i z nią nie należało przesadzać, gdyż można by wyrządzić dziecku moralną lub fizyczną szkodę⁴⁰. Kary wymierzane dzieciom trzeba by dostosować do popełnionego czynu, ich rozwoju umysłowego i okoliczności. Zawsze należy się upewnić, że dziecko wiedziało, iż robi coś złego – w przeciwnym przypadku dziecka karać nie wolno. Kara nie może też być zbyt odległa w czasie, gdyż dziecko nie jest w stanie łączyć faktów ze sobą, żyje daną chwilą. Za każdy zły czyn powinna być wymierzona tylko jedna kara, nie należy go wypominać, a kary wydłużać w czasie. W przeciwnym razie mogłoby dojść do wewnętrznego buntu dziecka, wyzwolenia więzi, gniewu i zniecierpliwienia, po czym rodzice niesłusznie się dziwią, „że dziecko straciło dla nich serce...”⁴¹.

Motywacja wychowanka powinna mieć charakter wewnętrzny, wynikający z jego wyrobionej i przyjętej aksjologii: „Trzeba zrozumieć, że wychowanie nie polega na powtarzaniu dziecku pewnej ilości takich czy owakich zasad i pilnowaniu, żeby dziecko ich przestrzegało, ale przede wszystkim na przygotowaniu podatnego gruntu w duszy i umyśle dziecka na przyjęcie tych zasad, zrozumienie ich i przejęcie się nimi. Trzeba, aby dziecko wypełniało dane przepisy nie dlatego, że tak «każą», ale żeby było przeświadczone o konieczności ich zachowania”⁴². Zdaniem Sergiusza Radziwanowskiego złe wychowanie dziecka odciska się piętnem na całym jego dorosłym życiu. Są to okoliczności, które trudno zdeprecjonować, niezależnie od przeczących temu sytuacji z życia codziennego: „Przykład więc, że ktoś był wychowanym źle, a mimo to wyrósł na porządnego człowieka, niczego nie dowodzi,

³⁷ *Znaczenie wychowania w rodzinie*, Dzwon Niedzielny” 9 (1933), nr 49, s. 799.

³⁸ M. Służewska, *Nasze dzieci. Niewinność dziecka*, „Dzwon Niedzielny” 10 (1934), nr 45, s. 745.

³⁹ F. H., *Czułość wobec dziecka*, „Dzwon Niedzielny” 10 (1934), nr 27, s. 439.

⁴⁰ K. Dobrowolska, *Stanowczość w wychowaniu*, „Dzwon Niedzielny” 11 (1935), nr 19, s. 311.

⁴¹ T. H., *Dziecko i kara*, „Dzwon Niedzielny” 10 (1934), nr 10, s. 151.

⁴² T. H., *Dla rodziców*, „Dzwon Niedzielny” 10 (1934), nr 1, s. 7.

i można nań odpowiedzieć tysiącami przykładów, kiedy dzieci wychowane źle wyrosły na ludzi niemoralnych. Wiemy, że i z uliczników, całkowicie pozbawionych wychowania, wyrosło niemało dobrych obywateli; lecz z reguły tak nie bywa⁴³.

Jak uważano, przekonanie o tym, że współczesne dzieci „nie dają się wychowywać”, jest błędne, a winę za to ponoszą ich nieumiejężni w wychowaniu rodzice. Przyjmują oni dwie skrajne postawy: podczas gdy jedni chronią swoje dzieci za wszelką cenę przed tzw. postępem, odgradzając je nieraz od rzeczy pożytecznych, tak drudzy przyjmują postawę przeciwną, zakładając, że i tak nie wywrą na wychowanka żadnego wpływu. W nieuchronny sposób, nawet mimowolnie, dziecko zetknie się nieuchronnie z „postępem”, natomiast druga wspomniana postawa rodziców jest o wiele gorsza od pierwszej: dziecko ich nie słuca, ponieważ nie umieli go odpowiednio wychować w najmłodszych latach, narażając na negatywne wpływy ulicy, radia, mediów, prasy i książek, nie dając przy tym własnego przykładu, co tyczy się także praktyk religijnych⁴⁴.

Rodzinni wychowawcy niekiedy nie zwracają uwagi na to, co robią dzieci w wolnym czasie, nie zdając sobie sprawy z konsekwencji: „Rodzice przecie nie zawsze wszystkiego doglądają. Źłe towarzystwo zaraz psuje dobre obyczaje. A młodego trzeba też często i pouczać. Trzeba go czymś zająć, zainteresować. A zwłaszcza w tych latach po szkole, bo to są takie najgorsze⁴⁵. Gdyby zapytać rodzica „pierwszego z brzegu o to, czym zajmują się jego dzieci w czasie, który powinny poświęcić na zajęcia pozaszkolne, okaże się, że wówczas wałęsają się po ulicach, zawierając przygodne znajomości i tłumnie udają się do kinoteatrów, gdzie podziwiają «nagie» gwiazdy filmowe”. Wpływ wychowawczy rodziców, czy też ogólniej: osób starszych na młodzież – jak podnoszono na łamach „Dzwonu Niedzielnego” – jest obecnie niweczony analogicznie jak w państwie sowieckim, w którym ów proces nazywa się „uspołecznieniem⁴⁶”.

Rodzice często nie znają właściwych zasad wychowawczych, których nikt im nie przekazał. W dodatku zabiegają przede wszystkim o wychowanie fizyczne swoich dzieci, zaniedbując ich rozwój duchowy. Jest to o tyle istotne, że błędy wychowawcze popełniane przez rodziców mają kontekst nie tylko doczesny i wieczny, transcendentny, gdyż mogą unieszczęśliwić swoje dzieci w doczesnym świecie, ale i w całej wieczności. Stąd nagląca potrzeba uczenia i doradzania w sprawach wychowawczych, w czym pomocne mogą być specjalne czasopisma, takie jak miesięcznik „Dla Rodziców” wydawany w Płocku przez „Dobrą Prasę⁴⁷”.

Zdaniem redakcji „Dzwonu Niedzielnego” rodzina realizująca swoje cele w duchu chrześcijańskim to remedium na wszelkie bolączki związane z demoralizacją społeczeństwa. Jest czynnikiem korzystnym także dla odpowiedniego funkcyjono-

⁴³ S. Radziwanowski, *Naokoło zagadnienia koedukacji*, Dzwon Niedzielnny” 11 (1935), nr 15, s. 225–226.

⁴⁴ T. H., Świat mówi, a rodzice milczą, „Dzwon Niedzielnny” 10 (1934), nr 6, s. 87.

⁴⁵ Azet, *Rodzice – na słówko*, „Dzwon Niedzielnny” 12 (1936), nr 37, s. 605.

⁴⁶ S. Radziwanowski, *Walka z demoralizacją szkoły*, art. cyt., s. 4.

⁴⁷ *Dla rodziców!*, „Dzwon Niedzielnny” 9 (1933), nr 4, s. 56.

wania państwa, w którym przyszło im żyć. „Takie rodziny czy będą w mieście, czy na wsi, w pałacu, chacie czy suterenie, nie dostarczą społeczeństwu krzywdzicieli, złodziei, prywatnego czy publicznego majątku, uwodzicieli cudzych żon, krętaczy politycznych, ludzi będących ciężarem społeczeństwa i nadających się za kratki. Rola czy warsztat, fabryka, handel czy urząd będą dla nich zawsze jednakowo odpowiedzialnym stanowiskiem, na którym służą Bogu i społeczeństwu najlepiej, jak mogą, bo takie zasady wynieśli ze świętej atmosfery rodzinnej”⁴⁸. Kościół na ziemiach polskich jeszcze w okresie zaborów nauczał, że źle wychowana jednostka nie może być dobrym obywatelem ani spełniać swoich obowiązków zawodowych⁴⁹. Więzy rodzinne ulegały w okresie międzywojennym rozluźnieniu wskutek „demoralizacji współczesnego świata pod tchnieniem materialistycznych na życie poglądów rozpanoszonego żydostwa i unicestwiającego tradycję bolszewizmu”⁵⁰. Instytucja rodziny była tępiona poprzez rugowanie idealizmu z zasad wychowania młodzieży. Dokonywało się to nie tylko pod wpływem szkoły i nauczycieli lub przyjętych programów nauczania, ale także przez rodziców zgorzkniałych wskutek własnych życiowych zawodów. Życie rodzinne stało się „handlową umową niepisaną”, a dom rodzinny „hotelem i restauracją”, rodzice – lichwiarzami dostarczającymi pieniądze, dzieci zaś – „znieawidzoną zawadą do używania życia”⁵¹. Jak diagnozowano: „Dziś trzy czynniki osłabiają siłę ludności poprzez podrywanie rodziny: 1) zatruta moralnie atmosfera dokoła małżeństwa i jego obowiązków, 2) społeczne upośledzenie ojca rodziny, 3) wyrwanie matki z domowego ogniska”⁵². Zgodnie z nauczaniem papieża Piusa XI podkreślano wartość pomocy socjalnej państwa dla rodzin, zwłaszcza w celu zaspokojenia jej podstawowych potrzeb⁵³.

Miało to wielkie znaczenie także dla rozwoju psychofizycznego dzieci. Ówczesne bowiem badania dowodziły, że zarobkująca młodzież wywodząca się z rodzin robotniczych i drobnorzemieślniczych, którym doskwierało często bezrobocie, źle się rozwijała pod kątem intelektualnym i osiągała złe wyniki w nauce⁵⁴. Bezrobocie i bieda potęgowały także różne patologie społeczne, przyczyniając się do wzrostu przestępczości⁵⁵, jak również rozwoju chorób zakaźnych, bezdomności czy degra-

⁴⁸ *Kto – za, a kto – przeciw?*, „Dzwon Niedzielny” 12 (1936), nr 2, s. 26.

⁴⁹ E. Walewander, *Wychowanie chrześcijańskie w nauczaniu i praktyce Kościoła katolickiego na ziemiach polskich w II połowie XIX w.*, Lublin 1996, s. 186.

⁵⁰ *Rozluźniają się więzy...*, „Dzwon Niedzielny” 11 (1935), nr 42, s. 674.

⁵¹ *Rozluźniają się więzy...*, art. cyt., s. 674.

⁵² *Liczne potomstwo nie jest hańbą dla małżonków*, „Dzwon Niedzielny” 15 (1939), nr 16, s. 4.

⁵³ *Dla rodzin musi być chleb! (Ojciec św. Pius XI o pomocy socjalnej dla małżonków)*, „Dzwon Niedzielny” 11 (1935), nr 44, s. 708.

⁵⁴ J. Zawirska, *Fantazja młodzieży zarobkującej w okresie dojrzewania*, „Polskie Archiwum Psychologii” 9 (1936/1937), nr 3, s. 154.

⁵⁵ K. Krajewski, *Przestępczość w II Rzeczypospolitej w świetle danych statystycznych*, „Archiwum Kryminologii” 34 (2012), s. 550.

dacji społeczno-kulturalnej całych wsi i miasteczek. Zjawiska te, trudne do przezwyciężenia, prowadziły nieuchronnie do demoralizacji społeczeństwa⁵⁶. Resocjalizacja młodzieży dopuszczającej się wykroczeń była bardzo utrudniona ze względu na patologiczne uwarunkowania jej życia rodzinnego, dlatego szukano rozwiązań umożliwiających odseparowanie jej od złych wpływów rodziny. Jak ustalił Andrzej Kołakowski: „Zdarzało się, że dziecko po spacerze z rodzicem, który dopiero co opuścił zakład karny, wracało do placówki pijane. Bywało, że dziecko odebrane przez rodziców (zakład nie miał prawa odmówić wydania dziecka, jeśli rodzic chciał je odebrać) uciekało z domu, aby powrócić do placówki Patronatu. Podopieczni byli na ogół mocno zdemoralizowani”⁵⁷. Walka z alkoholizmem wedle ówczesnej pedagogiki miała ogromne znaczenie w „wychowaniu moralnym” młodzieży, jako że alkohol uniemożliwia prawidłowy rozwój fizyczny i psychiczny, a co za tym idzie – udaremnia cały proces wychowawczy⁵⁸.

Znaczenie edukacji szkolnej

Polską oświatę oraz pedagogikę z okresu międzywojnia szeroko komentowano poza granicami kraju, gdzie podkreślano walory krajowego ruchu nowego wychowania stosującego oryginalne rozwiązania, jak samorząd uczniowski i kooperatywy szkolne. Zainteresowanie budziły innowacje dydaktyczne wzorowane na rozwiązaniach zachodnich, zagadnienia higieny szkolnej, wychowania fizycznego czy też robót ręcznych⁵⁹. Nie eksponowano jednak ważnej kwestii, czy i ewentualnie jak przyjęte rozwiązania przekładają się na kondycję moralną młodzieży szkolnej, gdyż nie było to przedmiotem badań. A informacji na ten temat dostarczali sami dyrektorzy polskich szkół. W prasie wileńskiej ukazał się komunikat dyrektorów szkół średnich dotyczący zachowywania się młodzieży w miejscach publicznych. Dyrektorzy jako wykonawcy narzuconego im przez państwo systemu wychowawczego byli bezsilni wobec zła będącego udziałem polskiej młodzieży szkolnej. Miała za tym stać także „swoisty liberalizm pedagogiczny w dziedzinie ustrojowej i gospodarczej”, jakim cechowały się ówczesne rządy autorytarne w Polsce. Liberalizm pedagogiczny zdaniem redakcji „Dzwonu Niedzielnego” powstawał tam, gdzie idea wychowawcza nie była jasno sprecyzowana. Idee „wychowania państwowego”, zgodnie z którymi

⁵⁶ K. Szymczyk, *Jakość życia dzieci w rodzinach robotniczych w Polsce okresu międzywojnia. Wybrane aspekty*, w: *Dom rodzinny w doświadczeniu (auto)biograficznym*, red. M. Piotrowska, M. Kasprzak, Wrocław 2017, s. 185.

⁵⁷ A. Kołakowski, *Problematyka przestępczości nieletnich w międzywojennej Polsce na łamach „Przeglądu Więziennictwa Polskiego”*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika” 26 (2017), nr 2, s. 331.

⁵⁸ M. Hornowska, *Alkoholizm jako zagadnienie wychowania moralnego*, Warszawa 1928, s. 6.

⁵⁹ L. Grochowski, *Studia z dziejów polskiej szkoły i pedagogiki lat międzywojennych w kontekście europejskim*, Warszawa 1996, s. 94.

rodzina traciła większość prerogatyw wychowawczych na rzecz państwa, wówczas coraz częściej bankrutowały, na co wskazywali nawet specjaliści⁶⁰.

Redakcja krakowskiego periodyku wyrażała opinię, że rozwiązaniem mogącym zniwelować wspomniane problemy wychowawcze może być zmiana regulaminu szkolnego. Inne „czynniki walczące z demoralizacją publiczną” to konieczność „skończenia ze szkodliwą, z palca wyssaną teorią niczym nieograniczonej swobody”, a także „fantazją książkowców”. W sukurs musiałaby przyjść tutaj Akcja Katolicka, która powinna przysłużyć się do wychowania samych rodziców, będących jedynie „metrykalnymi katolikami”, niezważającymi na wychowanie swoich dzieci i nieinteresującymi się tym, w jakim towarzystwie się one obracają, jakie przekazuje się im treści w szkole czy też jakie książki czytają. Rodzina katolicka powinna okazać także wsparcie moralne nauczycielom⁶¹.

Zadania wychowawcze związane także z ówczesnymi problemami wychowawczymi powierzano zatem głównie rodzinie jako komórce społecznej wywierającej zasadniczy wpływ na charakter stosunków społecznych, a także oświaty: „Należy pamiętać, że szkoła jest dalszym ciągiem rodziny i jej lustrem: jaką jest rodzina, takim jest społeczeństwo, a jakim społeczeństwo, taką – szkoła”⁶². Niezmiernie ważną rolę środowisko rodzinne odgrywa w kwestiach związanych z etyką i przekazem systemu wartości. Na całokształt wychowania młodzieży – jak zaznaczano – składa się wykształcenie i wychowanie moralne. Wykształcenie leży przede wszystkim w gestii szkoły, wychowanie zaś – rodziny i Kościoła. W warunkach pozaszkolnych młodzi często czytają nie to, co poleci szkoła, lecz co polecają rodzice lub inne osoby wywierające wpływ na ich zainteresowania. Ludzie kierujący wychowaniem młodzieży powinni się legitymować autorytetem nie tylko oficjalnym, formalnym (z racji pełnionego urzędu), lecz także moralnym, jakim cechują się przede wszystkim rodzice działający na polu wychowawczym w duchu katolickim. Polscy pedagodzy, skupieni zwłaszcza w Związku Nauczycielstwa Polskiego, często odnosili się wrogo do Kościoła katolickiego i jego nauczania. Jeśli jednak uznali się za w pełni wolnych i niezależnych od wpływu Kościoła i rodziny, należało im uświadomić, że Kościół i rodzina katolicka także znajdują się poza zakresem ich urzędowania, w związku z tym ich wpływ moralny na młodzież mógł zostać wyłączony w dowolnym momencie. Dlatego też Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, dobierając personel pedagogiczny, powinno się kierować wymaganiami stawianymi przez społeczeństwo katolickie, jako że „nie rodzina istnieje dla szkoły, tylko szkoła dla rodziny”⁶³.

Jak podkreślano, nawet pobieżni obserwatorzy winę za patologiczne zachowanie młodzieży skłonni byli zrzucić na rodzinę lub nauczycieli, tymczasem możliwo-

⁶⁰ *Bezsilni pedagogowie*, „Dzwon Niedzielny” 12 (1936), nr 1, s. 16.

⁶¹ S. Radziwanowski, *Walka z demoralizacją szkoły*, art. cyt., s. 4.

⁶² S. Radziwanowski, *Walka z demoralizacją szkoły*, art. cyt., s. 4.

⁶³ S. Radziwanowski, *Niezdrowe stosunki między szkołą a rodziną*, „Dzwon Niedzielny” 10 (1934), nr 1, s. 3.

ści wpływu wychowawczego i resocjalizacyjnego tak na jednych, jak i na drugich ówczasie często były ograniczone. Szkoła bowiem nie była w stanie wypełnić wymogów i rygorów, jakie nakładało na nią Ministerstwo Oświaty. Wymagania, jakie dotyczyły np. sportu, rozrywki i oświaty pozaszkolnej lub działania związane z przystosowaniem do życia społecznego były nieusystematyzowane, uzależnione od „chwilowej mody i od kaprysów dygnitarzy, którzy znajdują się w danym momencie przy biurku”, a skutkowało to cierpieniem zarówno rodziny, jak i personelu nauczycielskiego, czy też przede wszystkim – samych dzieci⁶⁴. Nauczyciele w procesie wychowawczym odgrywali coraz mniejszą rolę także z innych powodów: „Nauczyciele wobec narzuconych im obowiązków niańki freblowskiej i funkcji niemających nic wspólnego z nauką, nie mają czasu nawet do poważnego zajęcia się przedmiotem, a sami uczniowie – do przygotowania lekcji. Wytrawni wychowawcy określają dzisiejszy stan szkoły jako «stan niepokoju»”⁶⁵.

Stan ten na pewno potęgowało krytykowanie w prasie katolickiej wspomnianego już Związku Nauczycielstwa Polskiego. ZNP powstał w 1930 r. w wyniku połączenia Zrzeszenia Nauczycielstwa Polskiego Szkół Początkowych, funkcjonującego jeszcze w zaborze rosyjskim, ze Związkiem Zawodowym Nauczycielstwa Polskich Szkół Średnich. W okresie międzywojennym oblicze związku zmieniało się wraz z przemianami politycznymi w Polsce. Po zamachu majowym jego kierownictwo związało się z rządzącym obozem piłsudczykowskim, neutralizując próby oporu własnych działaczy wobec rządowej polityki oświatowej. Wskutek późniejszego oporu względem Obozu Zjednoczenia Narodowego, z którym odmówiono współpracy, władze państwowe we wrześniu 1937 r. zawiesiły Zarząd Główny ZNP, mianując w jego miejsce kuratora, który został zignorowany i ośmieszony przez wszystkie instancje terenowe związku. Nauczyciele, nawet ci niezrzeszeni w ZNP, organizowali w okresie zawieszenia liczne strajki, wiece i manifestacje⁶⁶.

Związek często krytykowano w niemal wszystkich liczących się periodykach katolickich za odchylenie lewicowe i antyklerykalne, a także rzekome konszachty z masonerią. Jak donosił „Gość Niedzielny”, członkowie Związku Nauczycielstwa Polskiego na jubileuszowym zjeździe 21–22 listopada 1937 r. nawoływali do bojkotu Akcji Katolickiej i z pogardą wyrażali się o obrzędach religijnych⁶⁷. Jak uważano, ZNP ciągle starał się oddziaływać na wychowanie młodzieży mimo protestów płynących ze środowisk katolickich. Na inauguracji nowo utworzonego w Kielcach związku wolnomyślicieli podjęto uchwałę solidaryzującą się z komunistycznym rządem hiszpańskim, zawierającą inwektywy pod adresem generała Franco, zdaniem sygnatariuszy „pragnącym utopić w morzu krwi bohaterski poryw proletariatu w obronie

⁶⁴ S. Radziwanowski, *Walka z demoralizacją szkoły*, art. cyt., s. 4.

⁶⁵ S. Radziwanowski, *Walka z demoralizacją szkoły*, art. cyt., s. 4.

⁶⁶ W. Budziło, *Związek Nauczycielstwa Polskiego*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, dz. cyt., s. 998–999.

⁶⁷ *Antyreligijne wystąpienia członków Związku Nauczycielstwa Polskiego przedmiotem interpelacji w sejmie*, „Gość Niedzielny” (1937), nr 1, s. 11.

wolności i szczęśliwego jutra”⁶⁸. ZNP miał organizować „kongresy pedagogiczne”, które – jak oceniano – cechowały się skrajnym naturalizmem, „pedagogią bez ideału wyższego”, w której pomijano całkowicie religię i moralność chrześcijańską, na której zaś opiera się od wieków życie i wychowanie narodu polskiego. Sumienie zastąpiono w niej honorem, moralność – kulturą, a religię – demokracją. Kongresy głosiły „zbankrutowane hasła demo-liberalne”, również liderzy ZNP odwoływali się do idei człowieczeństwa w myśl sytuacji w Europie Zachodniej, w demokratycznej „atmosferze wolności”. Pozostawało to w sprzeczności chociażby z polską ustawą szkolną, wedle której celem wychowania w szkole był rozwój religijny, moralny, naukowy i fizyczny⁶⁹.

Rodzice często uskarżali się na treść podręczników szkolnych napisanych często „w duchu pogańskim” oraz niekiedy wprost niemoralnych, które młodzież wypożyczała w bibliotece. Komitety rodzicielskie powołane do współpracy ze szkołą nie były w stanie temu zaradzić. W praktyce stanowiły one tylko narzędzie do ściągania pieniędzy na finansowanie kolonii letnich. Zajmowały się finansowaniem „gwiazdek”, „św. Mikołaja”, brakowało natomiast inicjatywy z ich strony w kierunku poprawy metod wychowawczych, co uznawały za nieleżące w zakresie ich kompetencji. Wspomniane komitety cechowały się służalczością i biernością, a na ich przewodniczących powoływano ludzi zamożniejszych, od których dało się wyłudzić więcej pieniędzy⁷⁰. Zdarzały się też przypadki, że jakiś ksiądz katecheta występował z protestem przeciwko pewnym aspektom wychowawczym, ściągając uwagę rodziców, tymczasem ci sami rodzice pozostawiali księdza bez poparcia w tej sprawie. Złą sytuację szkolną i wychowawczą omawiano bowiem bardzo często w trakcie rozmów rodziców toczących się „za plecami nauczycieli”. Tego typu postawa miała świadczyć o niedojrzałości rodzicielskiej tych osób, niezrozumieniu „obowiązków moralnych”, jakie na nich ciążyą, a także o „rażącym braku uświadomienia katolickiego i obywatelskiego”, którego skutki przejawiały się „właśnie w postaci demoralizacji, zdziczenia i rozwydrzenia młodzieży do tego stopnia, że organizacje walczące przeciw zgorzeniu publicznemu muszą stosować środki «od zewnątrz», tj. od ulicy, uciekając się do pomocy środków policyjnych”⁷¹.

Krytyka koedukacji

Protestowano przeciwko systemowi koedukacji w szkole, zwłaszcza „w szkole siedmioklasowej, a więc w tych latach, w których młodzież dochodzi do przełomowego wieku dojrzewania i wymaga specjalnego spokoju i atmosfery wolnej od podnieć erotycznych”. Podobnie też skazano na potępienie system, w którym w jed-

⁶⁸ *Zakusy bolszewickie*, „Dzwon Niedzielny” 12 (1936), nr 40, s. 654.

⁶⁹ *W Związku Nauczycielstwa Polskiego – po staremu*, „Dzwon Niedzielny” 15 (1939), nr 27, s. 5.

⁷⁰ S. Radziwanowski, *Walka z demoralizacją szkoły*, art. cyt., s. 4.

⁷¹ S. Radziwanowski, *Walka z demoralizacją szkoły*, art. cyt., s. 4.

nej ławce siedzą razem chłopcy i dziewczęta lub dochodzi do sztucznego łączenia wyższych roczników, uczących się dotąd osobno – to wszystko bowiem – jak uważano – urągało podstawowym zasadom wychowania⁷². Jak donoszono, w jednym miejscu i pod okiem tylko jednego wychowawcy gromadzono kilkudziesięciu uczniów, spośród których wielu na pewno nie wywodziło się z rodzin pobożnych i nie dawało dobrego przykładu innym. Gorsze, zepsute jednostki mogły z pewnością deprawować innych. Enuncjacje „niektórych koedukacyjnych mądrałów” przypominających, że z koedukacją miały one do czynienia w rodzinie, uznano za chybione, ponieważ w rodzinie przebywają bracia i siostry, a w szkole osoby wywodzące się z różnych rodzin, środowisk, stanów społecznych, a nawet narodowości i wyznań. Przypominano, że papież Pius XII w encyklice *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży (Divini illius Magistri)* wyraził się o koedukacji krytycznie, demaskując próbę zepsucia moralnego społeczeństwa, gdy dwa światopoglądy, chrześcijański i pogański, walczą ze sobą⁷³. Bp Stanisław Adamski stwierdził, że koedukacja była do niedawna „dogmatem liberalnych pedagogów”, przy czym społeczeństwu narzucono ją niemalże przemocą. Tymczasem miała ona wywierać szkodliwy wpływ na młodzież pod względem pedagogicznym, moralnym, jak też wychowawczym⁷⁴.

W tym duchu krytykowano m.in. pochody oddziałów sportowych młodzieży obojga płci po ulicach miast „pół obnażonej bezwstydnie, bo tylko w kostiumach ćwiczebnych”, przebywanie na kąpieliskach w „bezwstydnej goliźnie”, badanie uczennic przez komisje, w skład których wchodził mężczyźni, a które zgodnie z przepisami nakazywały im się rozbiierać, a nawet szkolenie uczennic w trakcie „praktyki szpitalnej” podczas porodów. Wszystko to naruszało poczucie wstydu i moralności młodzieży, którą traktowano jak „króliki doświadczalne”⁷⁵.

Na licznych zebraniach rodzicielskich pojawiała się żądanie zniesienia koedukacji przyjętej w szkolnictwie powszechnym „ze względów moralnych, wychowawczych i naukowych”, zwłaszcza w wyższych klasach. W tym kontekście 28 kwietnia 1935 r. Akcja Katolicka zorganizowała specjalny wiec rodziców⁷⁶. Odwołania koedukacji domagało się zgromadzenie rad rodziców zwołane z inicjatywy jej działaczy. Członkowie zgromadzenia domagali się jej zniesienia jednomyślnie, niezależnie od poglądów politycznych. Władze szkolne nie podjęły jednak w związku z tym żadnych działań, przez co „demoralizacja czyniła dalsze postępy”⁷⁷.

⁷² *Przeciw koedukacji w szkole*, „Dzwon Niedzielny” 11 (1935), nr 14, s. 222.

⁷³ S. Radziwanowski, *Naokoło zagadnienia koedukacji*, art. cyt., s. 225–226.

⁷⁴ S. Adamski, *Szkoła wedle nauki Kościoła i uchwał Synodu*, w: *Pamiętnik IV. Studium Katolickiego w Katowicach 5–10. IX. 1938*, Poznań 1939, s. 146–147.

⁷⁵ *Granice chrześcijańskiej moralności*, „Dzwon Niedzielny” 14 (1938), nr 27, s. 467.

⁷⁶ *Przeciw koedukacji w szkole*, „Dzwon Niedzielny” 11 (1935), nr 18, s. 292.

⁷⁷ *Czy Ministerstwo Oświaty spełni słuszną prośbę rodziców? Kęty domagają się zniesienia koedukacji w szkołach powsz.*, „Dzwon Niedzielny” 15 (1939), nr 3, s. 6–7.

Sprawa była wówczas nośna i budziła zainteresowanie osób skupionych w różnych środowiskach, nie tylko katolickich. W 1935 r. w Sali Niebieskiej Domu Katolickiego w Krakowie zjawilo się kilkanaście osób świeckich, „gromadki” księży oraz zakonnice, które zajęły wszystkie krzesła. Tematem referatu wygłoszonego przez „poważnego pedagoga” (nie podano jego tożsamości) były kwestie wychowawcze, a zwłaszcza zagadnienie koedukacji w szkole młodzieży w okresie dojrzewania. Mówca przedstawił przykłady państw, które z tego modelu się wycofały ze względu na szkodę wyrządzoną młodym i całemu społeczeństwu, a także ze względów „pedagogiczno-dydaktycznych, higienicznych i etycznych”. Rada, w której głos zabrał także m.in. metropolita krakowski Adam Sapieha, emerytowany inspektor szkolny i jedna z matek, przyjęła specjalną rezolucję wzywającą do likwidacji systemu koedukacyjnego, zwłaszcza w Krakowie⁷⁸.

Ówczesne stanowisko Kościoła w sprawie koedukacji odzwierciedlało postulaty polskiej pedagogiki katolickiej z tamtego okresu. Jak przyznał ks. dr Czesław Piotrowski: „zrozumiałą jest rzeczą, że powstanie grupy zgranej i solidarnej możliwe jest tylko przy zupełnie jednolitym materiale uczniowskim, czyli nie w klasie koedukacyjnej”⁷⁹. Tego typu postawa licowała zapewne z moralnym aspektem poruszanej sprawy, na co powoływał się również Kościół i publicystyka katolicka, także w sferze seksualnej młodzieży.

Podejmowane inicjatywy

Katolicka etyka wychowawcza w Polsce – jak podkreślano na łamach „Dzwonu Niedzielnego” – miała wynikać wprost z Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Papież Pius XI przy okazji inauguracji Wystawy Prasy Katolickiej w Watykanie powiedział, że triumf komunizmu podważającego świętość rodziny ułatwia „brak publicznej kontroli nad moralnością”. Ład publiczny, dobro i pokój powszechny państwo mogłoby zapewnić, korzystając z działalności Kościoła na polu wychowania młodzieży, w szkolnictwie, w prasie, a co za tym idzie – z wpływu na szerokie masy ludności⁸⁰. Istotne było także nauczanie polskich biskupów w tym względzie. W opublikowanym fragmencie listu pasterskiego bp. Stanisława Łukomskiego z 1933 r. wzywano: „Wołać musimy wielkim głosem przestrogi do władz państwowych i samorządowych, do szkół i organizacji młodzieży, do rodziców i wszystkich, którym zdrowie moralne i przyszłość narodu są drogą, [...] wołać musimy o zatamowanie tego potoku zepsucia, zgorzenia, zmysłowości, który coraz więcej zbiera i grozi zerwaniem ostatnich już tam uczciwości. [...] Unikajcie słów gorszących jakiegokol-

⁷⁸ *Protest rodziców przeciw koedukacji*, „Dzwon Niedzielnny” 11 (1935), nr 19, s. 305–306.

⁷⁹ C. Piotrowski, *Podstawy psychospołeczne odrębnego wychowania młodzieży męskiej i żeńskiej*, w: *Katolicka myśl wychowawcza...*, dz. cyt., s. 475.

⁸⁰ *Czy jesteśmy chrześcijaństwa przedmurzem?*, „Dzwon Niedzielnny” 12 (1936), nr 21, s. 345.

wiek rodzaju, unikajcie rozmów i żartów nieobyczajnych, bo one zapadają głęboko w wyobraźnię, zwłaszcza młodzieży, i niszczą z wolna duszę”⁸¹.

Wielkie nadzieje pokładano w związku z działalnością Akcji Katolickiej zainicjowanej przez Piusa XI. Redakcja apelowała, by Akcja „nie tylko o pielgrzymkach myślała”, ale też organizowała specjalne wiece, domagając się zmiany polityki rodzinnej w państwie. I nie chodziło tu wcale tylko o podnoszenie pensji i statusu materialnego, lecz o reformę zakrojoną na szeroką skalę, reformę ustroju społecznego, opartą na wartościach rodzinnych. Należało wprowadzić ją czym prędzej w życie, tak jak działo się to w hitlerowskich Niemczech oraz faszystowskich Włoszech (!). I dodawano: „jeśli byśmy sprawę odłożyli, to spotka nas los Francji, wymieranie bliskie i daremne wysiłki przyszłe, żeby uratować rodzinę!”⁸². Propagowaniu „dobrych obyczajów” służyły także międzynarodowe Kongresy Wychowania Moralnego, z których jeden w 1934 r. odbył w Krakowie, a jego temat przewodni brzmiał: *Wspólne podstawy sił moralnych*. Zaproszone były nie tylko organizacje, ale każda osoba zainteresowana tematem „bez względu na narodowość, przynależność państwową czy różnice społeczne”⁸³.

Z polecenia Episkopatu Polski Naczelny Instytut Akcji Katolickiej w Polsce urządził w salach Uniwersytetu Wileńskiego II Studium Katolickie, którego tematyka brzmiała *Katolicka myśl wychowawcza*. Miało ono pozostawać w ścisłym związku z hasłem Akcji Katolickiej na rok 1936/1937: *Duch Chrystusowy w wychowaniu i w szkole podstawą odbudowy społeczeństw*. Tematy referatów, które wygłaszali zarówno duchowni, jak i osoby świeckie, po których zawiązywano dyskusję, dotyczyły m.in. problemów wychowawczych w kontekście współczesnej kultury, zasad personalizmu wychowawczego, wpływu szkoły na wychowanie moralne oraz perspektyw współpracy szkoły z rodziną w modelach wychowawczych. Referaty dotyczące wychowania seksualnego, społecznego i religijno-moralnego wygłosiła także m.in. dr Maria Śliwińska-Zarzecka oraz dr Ludwika Dobrzyńska-Rybicka⁸⁴, profesor Uniwersytetu Poznańskiego, wieloletnia dyrektorka Biblioteki Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, odznaczona Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski w 1937 r.

Poziom moralny i stopień religijności współczesnego społeczeństwa mógł rodzić obawy, jednak zaznaczano, że „nie wszystko stracone”, nadzieję zaś można pokładać w katolickiej młodzieży. Dziewiętnastego kwietnia 1936 r. w Krakowie na Wawelu, u grobu św. Stanisława zgromadziło się kilkuset delegatów Katolickiego Zgromadzenia Młodzieży z archidiecezji krakowskiej. Po wysłuchaniu Mszy Świętej, odprawionej przez „Księcia-Metropolitę Sapiehę”, wzięli oni udział w kilkugodzinnym, „poważnym naradach”⁸⁵. Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży działało

⁸¹ *O czystość obyczajów*, „Dzwon Niedzielnny” 9 (1933), nr 6, s. 82.

⁸² *Polsce trzeba kołysek a nie trumien!*, „Dzwon Niedzielnny” 15 (1939), nr 21, s. 2.

⁸³ *O moralność w wychowaniu*, „Dzwon Niedzielnny” 9 (1933), nr 51, s. 837.

⁸⁴ *Jakie wychowanie młodzieży, taka przyszłość*, „Dzwon Niedzielnny” 12 (1936), nr 33, s. 540.

⁸⁵ *Nasza młodzież*, „Dzwon Niedzielnny” 12 (1936), nr 17, s. 282.

aktywnie także na polu wychowania fizycznego, wprowadzając tam katolickie zasady. Z danych za rok 1935 wynikało, że w specjalnych kółkach wychowania fizycznego ćwiczenia uprawia regularnie ponad 61 tys. osób pod okiem 2935 instruktorów i instruktorek. KSM posiadało 1380 boisk własnych i 2273 wynajęte, zdobyło też 8475 Państwowych Odznak Sportowych, które stanowiły miernik sprawności fizycznej, bowiem ich uzyskanie było bardzo trudne i wymagało żmudnej pracy⁸⁶. Celem wychowania fizycznego – jak utrzymywano – jest przede wszystkim zdrowie, „ogólna sprawność i zdrowie narodu”, dlatego Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży angażowało młodzież chłopską i robotniczą w aktywność sportową. Na całokształt wychowania człowieka składa się wychowanie moralne, umysłowe, fizyczne, techniczno-inżynieryjne i etyczne – wszystkie te działy uwzględniało w swojej działalności KSM. Jak stwierdził jeden z publicystów, do sprawy wychowania fizycznego władze państwowe przywiązywały, co prawda, większą wagę, lecz nie znajdowała ona większego posłuchu w społeczeństwie⁸⁷. Wychowanie fizyczne należało do istotnych aspektów pedagogiki katolickiej już w tamtych czasach, a jego zasadność potwierdzały ówczesne nauki o wychowaniu, wskazujące, że obowiązki rodzicielskie dotyczą nie tylko rozwoju umysłowego i religijnego dzieci, ale także fizycznego, ze wszystkimi tego konsekwencjami⁸⁸.

Podejmowano także inne działania zmierzające do religijnej aktywizacji młodzieży. Swoją niebagatelną rolę miało w tym odegrać duszpasterstwo akademickie dla młodzieży studenckiej. Jak stwierdzono w 1936 r., zagadnienia duszpasterstwa na wyższych uczelniach w ogóle nie poruszano na forum publicznym jeszcze kilkanaście lat wstecz. Teraz dopiero zauważono zagrożenia w wychowaniu młodzieży studenckiej, którego wpływy roztaczają się w tych „najniebezpieczniejszych chwilach życia”. W duszpasterstwie otwartym Uniwersytetu Lwowskiego sześć lat wcześniej uczestniczyło 7500 osób. Młodzież tłumnie brała udział także w rekolekcjach, tak o charakterze publicznym, jak i zamkniętym. Realizowano także plany budowy świątyni przeznaczonych wyłącznie dla studentów⁸⁹.

Podsumowanie

Przedstawione problemy wychowawcze w II Rzeczypospolitej, jak się wydaje, były podobne do współczesnych lub niewiele od nich odbiegały. Ówczesna sytuacja społeczno-polityczna ukierunkowała inicjatywy na niektóre zagadnienia, takie jak działalność szkolnictwa czy instytucji samorządowych. Publicyści „Dzwonu Niedzielnego” piętnowali wszelkie przejawy demoralizacji i zgorzenia młodocianych, punktując dokładnie to, jak, w jakich okolicznościach i wskutek czego się demonstrowały. Kraków był jednym z największych miast w Polsce, toteż zarysowane pro-

⁸⁶ *Młodzież katolicka na czele sportu*, „Dzwon Niedzielnny” 12 (1936), nr 34, s. 556.

⁸⁷ J. K., *Wychowanie fizyczne K. S. M. m.*, „Dzwon Niedzielnny” 12 (1936), nr 46, s. 757.

⁸⁸ S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Łódź 1981, s. 114.

⁸⁹ *Duszpasterstwo akademickie*, „Dzwon Niedzielnny” 12 (1936), nr 1, s. 16.

blemy z pewnością znajdowały tam swoje ujście. Podejmowane inicjatywy, choć na pozór skazane na porażkę, czasem przynosiły oczekiwany skutek. Możliwość wywierania presji na życie publiczne ze strony Kościoła była jednak wówczas większa niż współcześnie, ze względu na jego wznioślejszą pozycję i autorytet w społeczeństwie, a także w polityce.

Bibliografia

Źródła drukowane:

- Adamski S., *Szkola wedle nauki Kościoła i uchwał Synodu*, w: *Posłannictwo katolicyzmu polskiego w świetle uchwał synodu plenarnego. Pamiętnik IV. Studium Katolickiego w Katowicach 5–10. IX. 1938*, Poznań 1939, s. 145–181.
- Gottlieb W., *Środowisko społeczne dzieci i młodzieży (1933)*, w: I. Raś, *Przestępczość i wychowanie w dwudziestoleciu międzywojennym. Wybór tekstów*, Kraków 2011, s. 175–182 [pierwodruk: W. Gottlieb, *Środowisko społeczne dzieci i młodzieży*, w: *Encyklopedia wychowania*, red. S. Łempicki, W. Gottlieb, B. Suchodolski, J. Włodarski, t. 1, Warszawa 1933].
- Hornowska M., *Alkoholizm jako zagrożenie wychowania moralnego*, Warszawa 1928.
- Jasiński W., *Współczesne prądy i metody pedagogiczne w świetle krytyki naukowej i moralnej*, w: *Katolicka myśl wychowawcza. Pamiętnik II. Studium Katolickiego w Wilnie w dn. 28. VIII–1. IX. 1936*, red. S. Bross, Poznań 1937, s. 59–114.
- Leszczyński M., *Elementy wychowawcze w działalności Akcji Katolickiej*, w: *Katolicka a liberalna myśl wychowawcza w Polsce w latach 1918–1939*, red. E. Walewander, Lublin 2000, s. 121–147.
- Piotrowski C., *Podstawy psychospołeczne odrębnego wychowania młodzieży męskiej i żeńskiej*, w: *Katolicka myśl wychowawcza. Pamiętnik II. Studium Katolickiego w Wilnie w dn. 28. VIII–1. IX. 1936*, Poznań 1937, s. 460–497.
- Stepa J., *Wychowanie wobec współczesnej kultury*, w: *Katolicka myśl wychowawcza. Pamiętnik II. Studium Katolickiego w Wilnie w dn. 28. VIII–1. IX. 1936*, Poznań 1937, s. 46–58.
- Suchodolski B., *Wychowanie moralno-społeczne (1934)*, w: I. Raś, *Przestępczość i wychowanie w dwudziestoleciu międzywojennym. Wybór tekstów*, Kraków 2011, s. 188–187 [pierwodruk: B. Suchodolski, *Wychowanie moralno-społeczne*, w: *Encyklopedia wychowania*, red. S. Łempicki, W. Gottlieb, B. Suchodolski, J. Włodarski, t. 1, Warszawa 1933].
- Zawirska J., *Fantazja młodzieży zarobkującej w okresie dojrzewania*, „Polskie Archiwum Psychologii” 9 (1936/1937), nr 3, s. 145–208.

Źródła prasowe:

Antyreligijne wystąpienia członków Związku Nauczycielstwa Polskiego przedmiotem interpelacji w sejmie, „Gość Niedzielny” (1937), nr 1, s. 11.

Azet, *Rodzice – na słówko*, „Dzwon Niedzielny” 12 (1936), nr 37, s. 605–606.

Bezsilni pedagogowie, „Dzwon Niedzielny” 12 (1936), nr 1, s. 16.

Czy jesteśmy chrześcijaństwa przedmurzem?, „Dzwon Niedzielny” 12 (1936), nr 21, s. 345–346.

Czy Ministerstwo Oświaty spełni słuszną prośbę rodziców? Kęty domagają się zniesienia koedukacji w szkołach powsz., „Dzwon Niedzielny” 15 (1939), nr 3, s. 6–7.

Dla rodziców!, „Dzwon Niedzielny” 9 (1933), nr 4, s. 56.

Dla rodzin musi być chleb! (Ojciec św. Pius XI o pomocy socjalnej dla małżonków), „Dzwon Niedzielny” 11 (1935), nr 44, s. 708.

Dobrowolska K., *Stanowczość w wychowaniu*, „Dzwon Niedzielny” 11 (1935), nr 19, s. 311.

Duszpasterstwo akademickie, „Dzwon Niedzielny” 12 (1936), nr 1, s. 16.

F. H., *Czułość wobec dziecka*, „Dzwon Niedzielny” 10 (1934), nr 27, s. 439.

Granice chrześcijańskiej moralności, „Dzwon Niedzielny” 14 (1938), nr 27, s. 467–468.

Heñnal J., *Laicyzm szkoły współczesnej*, „Gazeta Kościelna” 43 (1936), nr 45, s. 499–500.

Hoszowski T., *Demoralizowanie młodzieży szkolnej przez niektóre kina w Krakowie*, „Dzwon Niedzielny” 10 (1934), nr 38, s. 613–614.

J. K., *Wychowanie fizyczne K. S. M. m.*, „Dzwon Niedzielny” 12 (1936), nr 46, s. 757–758.

J. R-wicz, *O czystość życia naszej młodzieży*, „Dzwon Niedzielny” 11 (1935), nr 50, s. 812.

J. S., *Kapłani i świeccy*, „Dzwon Niedzielny” 12 (1936), nr 7, s. 105–106.

J. S-in, *Samowychowanie wiciowe*, „Dzwon Niedzielny” 14 (1938), nr 4, s. 50.

Jakie wychowanie młodzieży, taka przyszłość, „Dzwon Niedzielny” 12 (1936), nr 33, s. 540.

Kraków w walce z demoralizacją publiczną, „Dzwon Niedzielny” 10 (1934), nr 42, s. 679.

Kto – za, a kto – przeciw?, „Dzwon Niedzielny” 12 (1936), nr 2, s. 25–26.

Liczne potomstwo nie jest hańbą dla małżonków, „Dzwon Niedzielny” 15 (1939), nr 16, s. 4.

Memoriał do premiera w sprawie pism pornograficznych, „Dzwon Niedzielny” 14 (1938), nr 19, s. 327.

Młodzież katolicka na czele sportu, „Dzwon Niedzielny” 12 (1936), nr 34, s. 556.

Nasza młodzież, „Dzwon Niedzielny” 12 (1936), nr 17, s. 281–282.

O czystość obyczajów, „Dzwon Niedzielny” 9 (1933), nr 6, s. 82.

O moralność w wychowaniu, „Dzwon Niedzielny” 9 (1933), nr 51, s. 837.

- O obniżeniu kulturalno-etycznym młodzieży współczesnej*, „Przegląd Katolicki” 52 (1914), nr 19, s. 293–295.
- O seksualnym uświadomieniu młodzieży*, „Dzwon Niedzielny” 9 (1933), nr 22, s. 350.
- Ognisko demoralizacji w Krakowie*, „Dzwon Niedzielny” 10 (1934), nr 44, s. 720.
- Policja krakowska w walce z niemoralnymi filmami*, „Dzwon Niedzielny” 10 (1934), nr 9, s. 135.
- Polsce trzeba kołysek a nie trumien!*, „Dzwon Niedzielny” 15 (1939), nr 21, s. 1–2.
- Protest rodziców przeciw koedukacji*, „Dzwon Niedzielny” 11 (1935), nr 19, s. 305–306.
- Przeciw koedukacji w szkole*, „Dzwon Niedzielny” 11 (1935), nr 14, s. 222.
- Przeciw koedukacji w szkole*, „Dzwon Niedzielny” 11 (1935), nr 18, s. 292.
- R. F., *Europa się starzeje*, „Tęcza” 8 (1934), nr 12, s. 21–24.
- Radziwanowski S., *Co znaczy: „tylko dla dorosłych”*, „Dzwon Niedzielny” 10 (1934), nr 7, s. 100–101.
- Radziwanowski S., *Naokoło zagadnienia koedukacji*, „Dzwon Niedzielny” 11 (1935), nr 15, s. 225–226.
- Radziwanowski S., *Niezdrowe stosunki między szkołą a rodziną*, „Dzwon Niedzielny” 10 (1934), nr 1, s. 3.
- Radziwanowski S., *Walka z demoralizacją szkoły*, „Dzwon Niedzielny” 11 (1935), nr 1, s. 4.
- Rozluźniają się więzy...*, „Dzwon Niedzielny” 11 (1935), nr 42, s. 674.
- Służewska M., *Nasze dzieci. Niewinność dziecka*, „Dzwon Niedzielny” 10 (1934), nr 45, s. 745.
- Stepa J., *Kształcenie światopoglądu katolickiego w szkole*, „Gazeta Kościelna” 42 (1935), nr 17, s. 195–197.
- T. H., *Dla rodziców*, „Dzwon Niedzielny” 10 (1934), nr 1, s. 7.
- T. H., *Dziecko i kara*, „Dzwon Niedzielny” 10 (1934), nr 10, s. 151.
- T. H., *Świat mówi, a rodzice milczą*, „Dzwon Niedzielny” 10 (1934), nr 6, s. 87–88.
- W Związku Nauczycielstwa Polskiego – po staremu*, „Dzwon Niedzielny” 15 (1939), nr 27, s. 4–5.
- Walka z demoralizacją. Sprawozdanie z działalności sekcji A. K. dla walki z demoralizacją za rok 1938*, „Dzwon Niedzielny” 15 (1939), nr 5, s. 3.
- Zakusy bolszewickie*, „Dzwon Niedzielny” 12 (1936), nr 40, s. 654.
- Znaczenie wychowania w rodzinie*, „Dzwon Niedzielny” 9 (1933), nr 49, s. 799.

Opracowania:

- Biczysko G., *Wychowanie fizyczne w Związku Harcerstwa Polskiego w latach międzywojennych realizowane poprzez obozy letnie*, „Rocznik Lubuski” 40 (2014), cz. 2, s. 213–225.

- Brzoza C., *Krakowska prasa katolicka w okresie międzywojennym*, „Studia Historyczne” (2004), z. 2, s. 187–209.
- Budziło W., *Związek Nauczycielstwa Polskiego*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, red. W. Pomykało, Warszawa 1993, s. 998–1001.
- Gaj J., *Główne nurty ideowe w ZHP w latach 1918–1939*, Warszawa 1966.
- Grochowski L., *Studia z dziejów polskiej szkoły i pedagogiki lat międzywojennych w kontekście europejskim*, Warszawa 1996.
- Kołakowski A., *Problematyka przestępczości nieletnich w międzywojennej Polsce na łamach „Przeglądu Więziennictwa Polskiego”*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika” 26 (2017), nr 2, s. 317–333.
- Kozakiewicz M., *Seks i wychowanie*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, red. W. Pomykało, Warszawa 1993, s. 719–723.
- Krajewski K., *Przestępczość w II Rzeczypospolitej w świetle danych statystycznych*, „Archiwum Kryminologii” 34 (2012), s. 531–567.
- Król J., *Sławomir Czerwiński (1885–1931) – minister, polityk i pedagog*, w: *Wybrani twórcy i ich idee pedagogiczne w Drugiej Rzeczypospolitej (1918–1939)*, red. W. Andrukowicz, E. Magiera, Szczecin 2012, s. 109–133.
- Kunowski S., *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Łódź 1981.
- Szymczyk K., *Jakość życia dzieci w rodzinach robotniczych w Polsce okresu międzywojnia. Wybrane aspekty*, w: *Dom rodzinny w doświadczeniu (auto)biograficznym*, red. M. Piotrowska, M. Kasprzak, Wrocław 2017, s. 182–200.
- Walewander E., *Wychowanie chrześcijańskie w nauczaniu i praktyce Kościoła katolickiego na ziemiach polskich w II połowie XIX w.*, Lublin 1996.

Streszczenie

Artykuł prezentuje problemy wychowawcze młodzieży poruszane na łamach krakowskiego periodyku katolickiego „Dzwon Niedzielny”. Wyróżniono takie tematy, jak ogólna kondycja moralna ówczesnej młodzieży, etyka seksualna, rola rodziny i szkoły w procesie wychowawczym. Przedstawiono także inicjatywy podejmowane w środowiskach katolickich, mające za zadanie ukazywać przejawy demoralizacji młodzieży, jej uwarunkowania, a także proponować odpowiednie środki zaradcze, realizując podjęte w związku z tym działania. Problem ten, dotyczący głównie środowiska krakowskiego, stanowił odbicie ogólnej kondycji moralnej młodzieży w Polsce międzywojennej, będąc wyzwaniem dla etyki i metod wychowawczych, jakimi dysponował Kościół.

Słowa kluczowe: młodzież, wychowanie, Polska międzywojenna, prasa katolicka, Kościół katolicki

**Youth and Educational Problems in the Second Polish Republic
as seen in the Catholic Periodical *Dzwon Niedzielny***

Summary

This article presents the educational problems of young people discussed in the pages of the Krakow Catholic periodical *Dzwon Niedzielny* (The Sunday Bell). Topics such as the general moral condition of the youth of that time, sexual ethics, and the role of the family and school in the educational process are highlighted. Also, presented are the initiatives taken in Catholic circles, which were intended to show the manifestations of the demoralization of youth and its conditions as well as proposing appropriate remedial measures and the implementation of the actions taken in this regard. This problem, which mainly affected the Krakow community, is a reflection of the overall moral condition of young people in interwar Poland, posing a challenge to the ethics and educational methods that the Church had or could have at its disposal.

Keywords: young people, education, interwar Poland, Catholic press, Catholic Church

KS. PAWEŁ LASEK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

 <https://orcid.org/0000-0002-6498-9132>

xplasek@wp.pl

Studia Sandomierskie

30 (2023)

Balak i Balaam – zdrajcy bogów

Księga Liczb to jedna z najrzadziej czytanych i analizowanych ksiąg Starego Testamentu. Również w zbiorze Pięcioksięgu poświęca się jej chyba najmniej uwagi. Niemniej jednak opisana w niej historia Balaama wezwanego przez króla Balaka, aby przekląć Izraela (Lb 22–24), jest wydarzeniem, które przyciąga uwagę uczonych i badaczy. Balaam wygłasza wtedy swe wyrocznie, wśród których jedna ma charakter mesjański (Lb 24, 15–17). Perykopę tę najczęściej rozważa się właśnie pod kątem treści wyroczni wygłoszonych przez Balaama¹ oraz rekonstrukcji wydarzeń, jakie nastąpiły w Moabie (łącznie z wydarzeniami z Baal-Peor), mniej uwagi – jeśli w ogóle – poświęca się na analizę samej współpracy (współdziałania) Balaka i Balaama, jej przyczyn i motywacji, przebiegu i wymowy². Jest to temat, który jednak z pewnością zasługuje na osobne, bardziej pogłębione i szczegółowe zbadanie, pozwalające na wyciągnięcie istotnych wniosków teologicznych.

Osoba Balaka z punktu widzenia tekstów biblijnych jest oceniana jednoznacznie: jest on wrogiem Izraela, a zatem postacią negatywną. Inaczej jest z Balaamem, którego postrzega się dwojako: pozytywnie – kiedy pojawia się jako posłuszny JHWH „widzący”, który mówi tylko to, co JHWH włoży mu w usta, i negatywnie – kiedy jest przedstawiony jako „widzący”, który widzi mniej niż jego oślica, jako ktoś, kto usiłuje przekląć Izraela, jest odpowiedzialny za bałwochwalstwo Izraelitów w Baal-Peor i zostaje przez nich zabity³.

¹ Np. A. Kuśmirek, „Gwiazda Jakuba” (Lb 24,17) i jej interpretacje, „Verbum Vitae” 29 (2016), s. 41–65; A.E. Zernecke, *Balaam’s God(s): Divine Designations in Num 22–24*, „Religions” 14 (2023), no. 8, s. 967. Por. S. Łach, *Księga Liczb. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Pismo Święte Starego Testamentu 2/2, Poznań–Warszawa 1970, s. 227; P.C. Bosak, *Encyklopedia wszystkich postaci biblijnych*, t. 1, Kraków 2021, s. 245.

² Por. *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2004, s. 143–145.

³ J. Lemański, *Balaam – pierwowzór proroka w Izraelu?*, „Studia Paradayskie” 25 (2015), s. 53. Por. *Katolicki komentarz biblijny*, dz. cyt., s. 143.

Analiza postępowania obu tych postaci, Balaka i Balaama, motywów ich postępowania oraz podjętych decyzji ukazuje ich wspólną cechę, która nie została ukazana w tekście biblijnym *explicite* i która nie doczekała się do tej pory należytego opracowania: obaj zdradzili swych bogów, porzucili ich i wystąpili przeciw nim. Podjęta w niniejszej pracy analiza ma na celu zbadanie, na czym polegała ich zdrada oraz jakie były jej powody. Podstawą rozważań jest tekst biblijny w swej obecnej postaci oraz jego znaczenie teologiczne, które przekazuje autor natchniony (również w kontekście innych tekstów Pisma Świętego nawiązujących do tego wydarzenia). Nie jest natomiast celem badania analiza diachroniczna tekstu, historia jego redakcji ani historia tradycji profetycznych Izraela⁴. Praca składa się z dwóch części, poświęconych kolejno tytułowemu postaciom: królowi Moabu Balakowi oraz wieszczowi Balaamowi.

Zdrada Balaka

Opowiadanie z księgi Liczb nie nazywa Balaka zdrajcą ani nie wspomina o bogach Moabu, nie wymienia ich imion ani nie poświęca im nawet wzmianki. Oczywiście jest jednak, że królestwo Moabu – jak każde inne – miało swoje bóstwo naczelne, a najprawdopodobniej również inne bóstwa, którym oddawano tam cześć. Stela Meszy, króla Moabu z IX w., wymienia imię Kemosza, który był najważniejszym bogiem tego kraju, co zgadza się zresztą z innymi tekstami Starego Testamentu traktującymi o Moabie (por. Lb 21,29). Można tu wymienić także boga Baal-Peora z Lb 25,3, a dokładniej Baala, któremu oddawano cześć w Peor⁵. Ich czcicielem z pewnością był także Balak – ówczesny król Moabu. Dlaczego zatem miałby ich zdradzić i jak do tego doszło, skoro tekst biblijny o tym nie mówi? Zdradę Balaka można odkryć, odpowiadając na pytanie: Dlaczego Balak wezwał Balaama?, a także: Dlaczego Balak wezwał właśnie Balaama, a nie kogoś innego?

Szukając odpowiedzi na te kwestie, należy najpierw nakreślić sytuację, w jakiej wtedy znalazł się Balak i jego królestwo. Balak, syn Sippora, był królem Mo-

⁴ Na ten temat: zob. S. Łach, *Księga Liczb...*, dz. cyt., s. 205–207; M. Douglas, *Balaam's Place in the Book of Numbers*, „Man” 28 (1993), no. 3, s. 411; D. Frankel, *The Deuteronomistic Portrayal of Balaam*, „Vetus Testamentum” 46 (1996), fasc. 1, s. 30–42; H. Ausloos, *On an Obedient Prophet and a Fickle God: The Narrative of Balaam in Num 22–24*, „Old Testament Essays” 20 (2007), no. 1, s. 84–104; G. Hepner, *The Mockery of Kings and Prophets: The Balaam Narrative Contains an Implied Critique of Moses*, „Revue Biblique” 118 (2011), no. 2, s. 180–185; C.J. Moyer, *Who Is the Prophet, and Who the Ass? Role-Reversing Interludes and the Unity of the Balaam Narrative (Numbers 22–24)*, „Journal for the Study of the Old Testament” 37 (2012), no. 2, s. 167–183; J. Lemański, *Balaam...*, art. cyt., s. 64–65.

⁵ Zob. M. Parchem, *Co właściwie wydarzyło się w Baal-Peor? Kilka uwag filologiczno-egzegetycznych na temat Lb 25,1–8*, w: *Pan moją mocą i pieśnią (Ps 118,14). Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Brzegowemu w 65. rocznicę urodzin*, red. S. Hałas, P. Włodyga, Studia 15, Kraków 2006, s. 182.

abu, w czasie gdy Izraelici kończyli wędrówkę przez pustynię do Ziemi Obiecanej (Lb 22,1–2.4). Doszli do granicy tego kraju i rozbili obóz „na stepach Moabu po drugiej stronie Jordanu, naprzeciw Jerycha” (Lb 22,1).

Balak wraz z Moabitami wiedział o niedawnych zwycięstwach Izraela nad Amorytami (Lb 22,2), wiedział również, że Izraelici przyszli z Egiptu (Lb 22,5), a zatem prawdopodobnie słyszał, jak doszło do ich wyjścia z tego kraju. Był zatem świadomy siły tego narodu, siły, która napelnia go strachem. Strach ten był tym bardziej uzasadniony, że w niedalekiej przeszłości właśnie ów zwyciężony przez Izraelitów król Amorytów pokonał Moab i podbił dużą część ziemi tego królestwa (por. Lb 21,26.30). Balak zatem był świadomy zagrożenia, jakie stało przed jego narodem⁶. Dlatego podjął działania obronne i zawarł sojusz z Madianitami (Lb 22,4.7). Jednak oprócz tego wysłał poselstwo do Balaama (Lb 22,5), które także wpisuje się w szukanie sposobu odparcia Izraela⁷. Dlaczego Balak zwrócił się do Balaama, skoro wcześniej zawarł sojusz z Madianitami? Balak rozumował w sposób właściwy sobie i sobie współczesnym i wiedział, że wojna Moabu z Izraelem to nie tylko wojna ludzi, ale również wojna bogów tych narodów (por. Lb 21,29)⁸. Balak rozumiał, że zwycięstwo Izraelitów nad Amorytami i wcześniej nad Egiptem to zasługa i dzieło nie tyle ich armii, ile ich Boga i Jego siły. Walcząc zatem z Izraelitami, walczy się przede wszystkim z ich Bogiem. W związku z tym ludzkie siły nie były tu wystarczające i sam sojusz z Madianitami także mógł nie wystarczyć do sukcesu. Dlatego właśnie Balak szukał pomocy u Balaama⁹. Kim był Balaam – nadzieja Balaka?

Jedyna wskazówka, kim był Balaam, znajduje się nie w Księdze Liczb, lecz w Księdze Jozuego. Tam właśnie (13,22) jest on nazwany hebrajskim słowem *qôśēm*. Opowiadanie z Księgi Liczb, co ciekawe, nie zawiera żadnego określenia osoby Balaama, mówi jedynie, że starsi Moabitów wraz ze starszymi Madianitów wybrali się w drogę do Balaama „zaopatrzeni w dary dla wieszczka” (dosł. „z zapłatą za jego pracę w swych rękach” (Lb 22,7). Owa zapłata jest oddana tym samym hebrajskim słowem, tyle że występującym w liczbie mnogiej (*qôsāmîm*). Można zatem wnioskować, że jest to określenie profesji, jaką zajmował się Balaam. Hebrajski rdzeń czasownikowy *qsm* oznacza czynność wypowiedziania wyroczni, wrózenia, radzenia się bóstwa, również radzenia się zmarłych lub też prorokowania. Natomiast pochodzący od niego rzeczownik *qesem* oznacza przepowiednię, decyzję wyroczni,

⁶ Por. S. Łach, *Księga Liczb...*, dz. cyt., s. 207.

⁷ S. Łach stwierdza, że „jest również możliwe, że to starsi Madianitów poradzili Balakowi, aby posłał po Balaama. Mogli go bowiem poznać podczas swych podróży handlowych (por. Rdz 37,28). Na tę znajomość zda się też wskazywać Lb 31,16, przekazując wiadomość, że Balaam przebywał później wśród Madianitów”. S. Łach, *Księga Liczb...*, dz. cyt., s. 208. Nie zmienia to faktu, że sojusz tych dwóch królestw został uznany przez Balaka za niewystarczający w obliczu zbliżającej się konfrontacji z Izraelem.

⁸ Por. S. Łach, *Księga Liczb...*, dz. cyt., s. 209–210.

⁹ Por. S. Łach, *Księga Liczb...*, dz. cyt., s. 205.

decyzję lub werdykt Boga, także zapłatę za czynność wróżenia albo osobę, przez którą Bóg oznajmia swój wyrok lub wyrocznię¹⁰. Nie jest to słowo negatywne, odnosi się do czynności radzenia się bogu w ogólności, nie ogranicza się tylko do bóstw pogańskich. W Księdze proroka Micheasza słowem tym opisuje się czynność proroków Boga (Mi 3,11), osoby zaś określone tym słowem są zestawione paralelnie z „widzącymi” (*hōzîm*) (Mi 3,7), a zatem z osobami na służbie Boga Izraela. W greckim tłumaczeniu Septuaginty we wszystkich tych przypadkach to hebrajskie słowo jest przetłumaczone czasownikiem *manteúomai* albo rzeczownikami *manteía* lub *mántis*, które oznaczają dar proroczy, przepowiednię, proroctwo, wyrocznię oraz osobę, która je wygłasza, czyli wieszczka, jasnowidza, proroka¹¹.

Innym określeniem, jakie pada w opowiadaniu biblijnym w kontekście działalności Balaama, jest słowo *nāḥaš* (Lb 24,1). Czasownik ten oznacza szukanie wróżby lub wróżenie, natomiast rzeczownik *naḥaš* tłumaczy się jako „magiczne przekleństwo, omen”¹². W tłumaczeniu Septuaginty słowo to jest oddane greckim terminem *oiōnisma* lub *oiōnós*, który oznacza drapieżnego ptaka, ale również, a właściwie przede wszystkim „wróżbę z lotu i krzyku ptaków”, a zatem również „znak, wróżbę”¹³. Balaam nigdy nie jest w Biblii nazwany prorokiem, ale „nie należy jednak uważać go tylko za wróżbitę. Wróżby, chociaż stosowane czasami przez proroków z Mezopotamii, były częściej związane z kapłanami zajmującymi się kultem, którzy analizowali wnętrzności zwierząt ofiarnych lub zjawiska naturalne (lot ptaków itp.). W każdym razie wydaje się, że Balaam porozumiewa się bezpośrednio z Bogiem, a następnie przekazuje Jego słowa Balakowi w formie wyroczni. Jest to typowa forma wypowiedzi prorockiej, która pojawia się choćby w księgach Izajasza czy Jeremiasza”¹⁴.

Obydwa te terminy odnoszą się zatem do osoby, która ma łączność z bóstwem, przez którą bóstwo podaje swoje wyrocznie i ogłasza swoje wyroki lub decyzje (jak widać np. w Lb 22–24, także swoje błogosławieństwo albo przekleństwo). Takiej właśnie osoby potrzebował Balak, aby zapewnić sobie pomoc w obronie swego kraju przed Izraelitami i w walce z nimi. Miał świadomość, że walka nie rozgrywa się jedynie na poziomie ludzi i ich armii, ponieważ siłą Izraela nie jest siła jego

¹⁰ L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2008, s. 179. Por. J. Lemański, *Balaam...*, art. cyt., s. 66–67.

¹¹ *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, λ–π, Warszawa 1963, s. 73–74; T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain–Paris–Walpole 2009, s. 441.

¹² L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski...*, t. 1, dz. cyt., s. 649.

¹³ *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, dz. cyt., s. 260–261; T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon...*, dz. cyt., s. 641.

¹⁴ J.H. Walton, V.H. Matthews, M.W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2005, s. 162.

żołnierzy, lecz siła jego Boga. Toteż broniąc się przed Izraelem, należy walczyć nie tyle z jego żołnierzami, ile z jego Bogiem. Dlatego właśnie Balak wystąpił o pomoc i z ofertą zapłaty do Balaama, który był osobą mającą kontakt z bóstwem, zdolną pośredniczyć w zwróceniu się do tego bóstwa z prośbą o interwencję w postaci przeklęcia Izraela.

Jest to podejście wpisujące się w sposób patrzenia starożytnych na świat, można powiedzieć, że naturalne dla nich. Jego echo słychać chociażby w Księdze Jonasza, kiedy w czasie burzy zagrażającej zatopieniem statku, którym płynął Jonasz, kapitan polecił, aby każdy zwrócił się z modlitwą do swojego boga (Jon 1,5–6). Dlatego również Balak wysłał posłów do Balaama z ofertą (czy też ofiarą), która miała wesprzeć prośbę o uzyskanie takiej pomocy w postaci rzucenia przekleństwa na Izraela (Lb 22,6). Możliwe, że „prośba ta wypływała z przekonania, że wypowiedziane błogosławieństwo lub przekleństwo spełni się, jeśli wypowie je wróżbita (*baru, nabu* – «jasnowidz», «przeklinacz») dysponujący jakąś magiczną siłą, którą posiada dzięki bliskiej łączności z bóstwem”¹⁵. Tu jednak pojawia się drugie pytanie: Dlaczego Balak zwrócił się w tym celu właśnie do Balaama, a nie do kogoś innego? Balaam z pewnością nie był jedynym *qôšēm* na terenie starożytnego Bliskiego Wschodu. Dlaczego więc Balak nie udał się do innych wieszczów? Czy miał na względzie tylko skuteczność Balaama, którą król uznawał w słowach: „Wiem bowiem, że kogo ty błogosławisz, będzie błogosławiony, a kogo ty przeklniesz, będzie przeklęty” (Lb 22,6b)?

Jeżeli tak, to słuszne jest postawienie kolejnego pytania: Z czego wynikała ta nadzwyczajna skuteczność Balaama? Z pewnością przekonanie o niej Balaka było na czymś oparte, nie mogła to być jedynie legenda czy bezpodstawna wiara jemu współczesnych, a więc skąd brała się skuteczność, która sprawiła, że Balak wysłał swych emisariuszy właśnie do niego, pomijając innych wieszczów (najwyraźniej mniej efektywnych)? Odpowiedź na to pytanie tekst biblijny ukazuje w informacji o miejscu zamieszkania i działalności Balaama.

Zgodnie z tekstem Księgi Liczb wysłańcy Balaka do Balaama udali się do miejscowości „Petor nad Rzeką (Lb 22,5). Określenie „rzeka”, bez dodania nazwy własnej, oznacza w tekstach starotestamentowych rzekę Eufrat (np. Rdz 15,18; Joz 24,2–3; 1 Krl 5,1; 1 Krn 19,16; Iz 27,2). Tam zatem należy szukać ojczyzny Balaama. I rzeczywiście uczeni identyfikują Petor z miejscowością wymienioną w starożytnych tekstach pod nazwą Pitru, położoną nad rzeką Sajur, zachodnim dopływem górnego Eufratu, około 30 kilometrów na południe od Karkemisz¹⁶. Problematiczne

¹⁵ P.C. Bosak, *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 245.

¹⁶ Miejsce to jest wymienione jako Pedru na topograficznej liście egipskiego faraona Totmesa III (XV w. przed Chr.) oraz jako Pitru na militarnej liście asyryjskiego króla Salmanassara III (ok. 857 r. przed Chr.). J. Lemański, *Balaam...*, art. cyt., s. 62; S. Łach, *Księga Liczb...*, dz. cyt., s. 208–209; P.C. Bosak, *Wszystkie miejsca biblijne. Słownik-konkordancja*, t. 2, Kraków 2017, s. 2055–2056. Por. J. Lust, *Balaam, an Ammonite*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 54 (1978), s. 61; M.S. Moore, *Another Look*

jest bliższe określenie tego miejsca, które po hebrajsku brzmi: *'ereš b'nê 'ammō* (Lb 22,5), które można dosłownie przetłumaczyć, tak jak to robi Septuaginta: „ziemia synów jego ludu”, czy też jak przekłada Biblia warszawska: „ziemia jego współplemieńców”. Nie wiadomo, do kogo się odnosi zaimek „jego”: do Balaka czy do Balaama, dlatego też inni interpretują tę frazę, czytając ją tak jak Biblia Tysiąclecia „w kraju Ammawitów”, których utożsamia się z jednym z narodów mieszkających nad Eufratem¹⁷. W rozwiązaniu tego problemu pomaga drugie określenie ojczyzny Balaama, które znajduje się w Księdze Powtórzonego Prawa. Wspominając tamto wydarzenie, Mojżesz mówi do Izraelitów, że „Moabici opłacili Balaama, syna Beora, z Petor w Aram-Naharaim” (Pwt 23,5). Ta sama miejscowość Petor tym razem jest umiejscowiona w kraju o innej nazwie: Aram-Naharaim. Aram to nazwa o szerokim znaczeniu, obejmująca zarówno okolice Eufratu, jak i okolice Damaszku w Syrii, natomiast słowo Naharaim oznacza „dwie rzeki” i odnosi się do Tygrysu i Eufratu, a więc Aram-Naharaim to część Aramu znajdująca się nad górnym Eufratem. Tak też rozumie je Septuaginta, która tłumaczy wprost: „Balaam, syn Beora, z Mezopotamii”. A zatem i w jednym, i w drugim przypadku miasto Petor lokalizuje się nad Eufratem w Mezopotamii¹⁸. Jest to miejscowość oddalona od Moabu o około 600 kilometrów, co nakazuje jeszcze raz zadać pytanie, dlaczego Balak szukał pomocy tak daleko¹⁹. Dlaczego zależało mu właśnie na Balaamie, a nie zwrócił się z prośbą

at Balaam, „Revue Biblique” 97 (1990), no. 3, s. 377; F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2001, s. 64; J.H. Walton, V.H. Matthews, M.W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 162; O. al-Ghul, *The Question of the Homeland of Balaam Again: The Contribution of the Arabic Sources*, „Die Welt des Orients” 36 (2006), s. 94–103. S.C. Layton sądzi, że identyfikację tę można podważyć, jest jednak odosobniony w swojej opinii. Zob. S.C. Layton, *Whence Comes Balaam? Num 22,5 Revisited*, „Biblica” 73 (1992), no. 1, s. 32–61.

¹⁷ S. Łach, *Księga Liczb...*, dz. cyt., s. 208–209; J. Lemański, *Balaam...*, art. cyt., s. 62; P.C. Bosak, *Wszystkie miejsca biblijne...*, dz. cyt., s. 2055–2056.

¹⁸ W kontekście lokalizacji Petor należy wspomnieć też tekst Lb 24,7, w którym Balaam mówi o sobie: „z Aramu sprowadził mnie Balak, ze wschodnich wzgórz król Moabu”. Aram oczywiście można utożsamić z Aram w Mezopotamii, natomiast z pewnością kraj ten nie jest położony na wschód od Moabu, lecz na północ. Widać zatem w tym wyrażeniu wewnętrzną sprzeczność, która nakazuje słowa „ze wschodnich wzgórz” odnieść nie do kraju Aramu, z którego pochodził Balaam, ale do kierunku, z którego wszedł on w granice Moabu. Wędrując tzw. Drogą Królewską, przybył do wschodniej granicy Moabu, a następnie doliną rzeki Arnon wyruszył na spotkanie z Balakiem. Potwierdzenie tej tezy można znaleźć w wersecie 22,36, który informuje, że Balak wyszedł naprzeciw Balaama „aż do Ir Moab, które leży nad Arnon, na samej granicy kraju”. Por. S. Łach, *Księga Liczb...*, dz. cyt., s. 207, 218; J.H. Walton, V.H. Matthews, M.W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 163.

¹⁹ Jest to tak duża odległość, że skłania to niektórych uczonych do upatrywania tego miejsca (Petor) bliżej ziem Moabu. S.C. Layton, *Whence Comes Balaam...*, art. cyt., s. 36, 43–50; J.H. Walton, V.H. Matthews, M.W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy...*,

o rzucenie przekleństwa na Izraelitów do innych wieszczów albo proroków, którzy z pewnością znajdowali się i w Moabie, i w Kanaanie, i w Syrii, czyli o wiele bliżej niż Balaam?

Wskazówka znajduje się w nazwie Aram-Naharaim, która pojawia się kilka razy w tekstach starotestamentowych. Tekst najbardziej interesujący to Rdz 24,10, który opowiada o tym, jak Abraham wysłał swojego sługę, aby znalazł żonę dla jego syna, Izaaka (którą będzie Rebeka). Abraham wysłał go właśnie do kraju Aram-Naharaim, ponieważ chciał, żeby przyszła żona Izaaka była kobietą z narodu Abrahama. Wynika z tego, że Aram-Naharaim był krajem zamieszkania Abrahama, zanim osiedlił się on w Kanaanie. Potwierdzają to teksty odnoszące się do miejsca zamieszkania brata Rebeki, Labana, gdzie kraina ta jest określona nazwą Charan (Rdz 27,43; 29,4–5). A zatem kraj Aram-Naharaim to inaczej Charan, z którego Abraham wyruszył do kraju Kanaan i w którym – co jeszcze ważniejsze – usłyszał polecenie Boga, by wyjść ze swojej ziemi (Rdz 12,1–4)²⁰. A zatem Aram-Naharaim, gdzie jest położone miasto Petor, w którym mieszkał i działał Balaam, jest to kraj pochodzenia Abrahama i miejsce, gdzie objawił mu się Bóg JHWH, Bóg Izraela.

Czy zatem Balaam był wieszczem lub prorokiem JHWH? Odpowiedź na to pytanie jest twierdząca. Świadczy o tym dalszy ciąg opowiadania. Przed udzieleniem odpowiedzi wysłańcom Balaka Balaam zwrócił się właśnie do JHWH i obiecał im odpowiedź zgodną z Jego decyzją (Lb 22,8.13)²¹. Potwierdzało to również działanie Balaama już w kraju Moabu. Według tekstu biblijnego trzykrotnie kazał on zbudować siedem ołtarzy i na każdym z nich złożył w ofierze po młodym cielcu i baranie, aby w ten sposób uprosić przekłęcie Izraela (Lb 23,1–3.14–15.29–30). Co ciekawe, opowiadanie ani razu nie wspomina wprost, jakiemu bóstwu składano te ofiary, w zdaniach mówiących o tej czynności nie jest wymienione imię żadnego boga. Niemniej w Lb 23,3 Balaam wyraża nadzieję: „Może objawi mi się JHWH”. Z kolei jak informuje werset 17, po powtórnych złożeniu siedmiu ofiar na szczycie góry Pisga Balak zapytał Balaama: „Co JHWH powiedział?”. To jednoznacznie

dz. cyt., s. 162. Niektórzy uczeni odczytują wyrażenie *'eres b'nē 'ammō* jako „ziemia Ammonitów”, a więc sąsiadów Moabu (S. Łach, *Księga Liczb...*, dz. cyt., s. 209), wiążąc tę lokalizację ze stanowiskiem archeologicznym Tell Deir'Alla w Jordanii, gdzie odkryto inskrypcję wymieniającą imię „Balaama, syna Beora”. J. Lemański, *Balaam...*, art. cyt., s. 55–61; por. M. Dijkstra, *Is Balaam also among the Prophets?*, „Journal of Biblical Literature” 114 (1995), s. 43–64. P. Bosak podaje, że „istnieje teoria, według której Balaam pochodził z miasta Fatur w Edomie. Gdyby tak było, można by go utożsamiać z królem Belą, synem Beora (por. Rdz 36,31–33; 1 Krn 1,42)”. P.C. Bosak, *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 246. J. Lemański zauważa na ten temat, że „zbieżność imienia ojca Balaama z imieniem ojca edomickiego króla Bela, syna Beora, jest niejasna”. J. Lemański, *Balaam...*, art. cyt., s. 61.

²⁰ J. Lemański, *Księga Rodzaju*, cz. 2, *Rozdziały 11,27–36,43. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny 1/2, Częstochowa 2014, s. 549.

²¹ J. Lemański nazywa ten fakt „uderzającym”. J. Lemański, *Balaam...*, art. cyt., s. 62; S. Łach, *Księga Liczb...*, dz. cyt., s. 211.

wskazuje, że ofiary były składane JHWH, nie żadnemu innemu bogu ani bóstwu. Trzeci tekst, z którego wynika, że Balaam składał te ofiary JHWH, to Lb 24,1. Opisuje się tu sytuację, gdy po złożeniu trzeciej serii ofiar Balaam „spozregł, że dobre jest w oczach JHWH błogosławienie Izraela”. *Explicite* jest tu wymienione imię Boga, do którego zwracał się Balak i Balaam, którego pomoc miał Balakowi zapewnić Balaam i którego był on prorokiem²². Potwierdza to wyznanie Balaama będące fragmentem jego odpowiedzi udzielonej drugiej delegacji Balaka. Balaam stwierdził wtedy: „nie mogę przekroczyć rozkazu JHWH, Boga mojego, zarówno w małych rzeczach, jak i wielkich” (Lb 22,18). Boga, którego jest prorokiem, nazywa: „JHWH, mój Bóg (hebr. *JHWH, 'ěloháj*)”, co jednoznacznie definiuje, czym jest prorokiem. Także werset Pwt 23,6 stwierdza, że Balaam zwracał się do JHWH („JHWH, Bóg twój, nie chciał słuchać Balaama”). Pius Bosak zauważa: „Bóg sprawił, że Balaam, działając tak samo jak izraelscy *nābī'* (por. Pwt 18,18; Jr 1,9) pod wpływem mocy Bożej zamiast przekleństwa wygłosił cztery błogosławieństwa. [...] Wprawdzie Pismo Święte nie nazywa go nigdzie prorokiem, lecz wróżbitą, to jednak spełnia on kryteria proroka”²³.

Ponadto nie należy pomijać faktu, że rozpoczynając swe ostatnie błogosławieństwa wypowiedziane, gdy „ogarnął go Duch Boży” (Lb 24,2), Balaam nazwał je hebrajskim słowem *n^o'um*, które stosuje się do wyroczni JHWH oznajmianych przez proroków (np. 2 Krl 9,26; Iz 1,24; Jr 1,15). Jest to, co prawda, *n^o'um* Balaama, a nie *n^o'um* JHWH jak w księgach prorockich, lecz jest to jedyna taka sytuacja w Starym Testamencie i znajduje swój odpowiednik w *n^o'um* Dawida (2 Sm 23,1) czy też *n^o'um* Agura (Prz 30,1).

Jak utrzymuje Stanisław Łach, wprawdzie Balaam nigdzie w Starym Testamencie nie jest nazwany hebrajskim terminem *nābī'* (prorok), lecz wyrażenie „JHWH włożył słowa w usta Balaama” (Lb 23,5; por. w. 16) wskazuje, że faktycznie był on pod działaniem tej samej mocy Bożej, co prorocy starotestamentowi²⁴. Janusz Lemański stwierdza nawet, że „Balaam jawi się jako chronologicznie pierwszy «widzący» w dziejach Izraela i prototyp wszystkich późniejszych proroków”²⁵. Ta konkluzja zgadza się z poglądem prezentowanym już przez Filona z Aleksandrii, zdaniem którego Balaam został obdarzony duchem prorockim (*Vit. Mos.* 1, 277)²⁶.

Wynika stąd wnioski, że Balaam był prorokiem JHWH i z tego właśnie powodu Balak szukał pomocy akurat u niego, dlatego też sprowadził go z tak daleka. Co to oznacza w kontekście zrozumienia i oceny działania Balaka? Przede wszystkim

²² Odrębną kwestią jest pytanie, komu Balak złożył ofiarę biesiadną z okazji przybycia Balaama, wzmiankowaną w Lb 22,40. S. Łach twierdzi, że jednemu z bóstw Moabu (S. Łach, *Księga Liczb...*, dz. cyt., s. 216), ale można także przypuszczać, że była to ofiara dla JHWH, Boga wezwanego proroka.

²³ P.C. Bosak, *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 245.

²⁴ S. Łach, *Księga Liczb...*, dz. cyt., s. 218.

²⁵ J. Lemański, *Balaam...*, art. cyt., s. 54.

²⁶ J. Lemański, *Balaam...*, art. cyt., s. 75.

to, że Balak nie poprosił o pomoc w walce przeciw Izraelowi swoich własnych bogów, czyli bogów Moabu. Nie wierzył w ich moc w konfrontacji z Bogiem Izraela, uznał ich za bezwartościowych w tym pojedynku. Dlatego zdradził ich i zwrócił się z prośbą o pomoc²⁷ do Boga Izraela, którego uznał za najsilniejszego. Rozumowanie Balaka można streścić następująco: Tylko jeżeli Bóg Izraela porzuci swój lud, można pokonać Izraela. Moi bogowie mi nie pomogą, ponieważ nie mogą (nie są zdolni) pokonać Boga Izraela. Porzucam zatem ich opiekę i pomoc i spróbuję zdobyć (czy też kupić) pomoc tamtego Boga, Boga Izraela²⁸. Spróbuję przekupić go przeciw temu ludowi, którym On się teraz opiekuje i któremu teraz pomaga. Jeżeli to mi się uda i sprawię, że Bóg Izraela stanie po mojej stronie, porzuci zaś i przeklnie Izraela, wtedy będę mógł wygrać z Izraelitami. Balak nie wierzył w moc nie tylko bogów Moabu, ale również w moc bogów Kanaanu i Syrii, ominął te kraje, wysyłając posłańców aż do Charanu. Widać tu więc zdradę Balaka: wysyłając ofertę do Balaama, właśnie do niego, chciał kupić sobie pomoc Boga Izraela. W ten sposób wzgardził własnymi bogami, zdyskredytował ich i pominął (jak również bogów okolicznych krajów). Pomijając własnych bogów, porzucił ich i zdradził. Dlaczego to zrobił? Uzasadnienie postawy Balaka opiera się na jego interpretacji sekwencji wydarzeń poprzedzających przybycie Izraela do granic jego królestwa. Niedługo przedtem Amoryci pokonali Moab, a bóg Moabu, Kemosz, nie obronił swego kraju (Lb 21,26–30, zwł. 21,29) przed siłą boga Amorytów. Z kolei Izrael pokonał Amorytów (Lb 21,21–25), co oznacza, że Bóg Izraela jest silniejszy nawet od boga Amorytów, silniejszy także od boga kraju Baszan, który również został pokonany przez Izraelitów (Lb 21,33–35). Dlatego w głowie Balaka zrodziło się pytanie: Czy jakkolwiek bóg okolicznych ziem jest w stanie dorównać mocą i przeciwstawić się Bogu Izraela? Odpowiedź, jaka nasuwa się w świetle zwycięskiego marszu Izraelitów, jest zdecydowanie negatywna: JHWH, Bóg Izraela, jest silniejszy i potężniejszy

²⁷ Można tu zapytać, czy Balak upatruje w Balaamie pośrednika uzyskania pomocy JHWH, czy też zwraca się do niego z przekonaniem, że światem bogów można manipulować za pomocą magii (por. J. Lemański, *Balaam...*, art. cyt., s. 68). Nigdzie jednak w opowiadaniu o Balaamie nie ma nawiązania do magii, tekst biblijny nie przedstawia Balaama jako by miał on jakkolwiek (nawet minimalny) wpływ na bogów (i na JHWH). Zdecydowanie jest on ukazany jako prorok, wróżbita, widzący, człowiek Boży. W związku z tym Balak zwraca się do niego z prośbą o pomoc (od JHWH), a nie z zamiarem kupienia sobie usługi magicznej (i pozyskania w ten sposób dla siebie mocy Boga).

²⁸ Nasuwa się tu pytanie, czy Balaam nie słyszał jeszcze o Izraelu, o tym, że jest on ludem JHWH, skoro próbował uzyskać od JHWH przekleństwo przeciw niemu? Jest to możliwe, a nawet bardzo prawdopodobne. Wskazuje na to fakt, że posłowie Balaka przedstawili Balaamowi Izraela słowami: „Oto lud, który wyszedł z Egiptu, okrył powierzchnię ziemi i osiadł naprzeciw mnie” (Lb 22,5), co dowodzi, że chcieli go poinformować o czymś, o czym on jeszcze nie wiedział. Por. S. Łach, *Księga Liczb...*, dz. cyt., s. 209. Również początkowa odmowna odpowiedź Boga na zapytanie Balaama, czy udać się do Moabu, w której przedstawia mu On Izraela (Lb 22,12), pokazuje, że w tym momencie Balaam nie wiedział, że Izrael to aktualnie lud Boży.

od wszystkich znanych Balakowi bogów, nawet od bogów egipskich, o czym wieść również doszła do niego. Dlatego właśnie Balak nie wierzył w ich moc w starciu z Bogiem Izraela.

Zdrada Balaama

Analizując postępowanie Balaama i jego odpowiedź na ofertę Balaka, widać przede wszystkim jego wierność JHWH. Tak było przynajmniej na początku. Swą odpowiedź dla Balaka Balaam uzależniał od Jego woli. Gdy JHWH polecił mu uczynić tylko to, co On mu powie (Lb 22,20), oraz nie mówi nic innego ponad to, co mu powie (w. 35), Balaam tak właśnie postąpił, kilkakrotnie nawet podkreślając, że nie może przekroczyć słowa JHWH ani Jego woli (Lb 22,18.38; 23,12.26). Balaam zachowywał się tak wbrew oczekiwaniom Balaka (Lb 23,11.25) i w konsekwencji został pozbawiony obiecanej hojnej zapłaty (Lb 24,10–11). Współpracując z Balaakiem, Balaam trzykrotnie złożył ofiarę JHWH, zawsze oczekiwał objawienia Jego woli, nie narzucał Mu swoich oczekiwań. Widać to wyraźnie, gdy złożył ofiarę po raz trzeci. Z tekstu biblijnego wynika, że Balaam od razu zobaczył, że będzie ona bezskuteczna tak jak dwie poprzednie ofiary. Dlatego właśnie tym razem nie odszedł jak przedtem, aby prosić o wróżbę czy też wyrocznię, ale „twarz obrócił ku pustyni”, wiedząc, że tym razem również nie uzyska przekleństwa Izraela przez Boga (Lb 24,1). Na końcu dodatkowo wygłosił wyrocznię złorzeczącą Moabowi i jego sojusznikom, błogosławiącą zaś Izraela, tę właśnie, która zawiera tekst mesjański (Lb 24,15–24)²⁹.

Na czym więc polega zdrada Boga przez Balaama? Balaam wydaje się postacią bardzo pozytywną, przynajmniej z punktu widzenia Izraela. A jednak zgodnie z Księgą Jozuego Izraelici zabili go wraz ze swoimi wrogami (Joz 13,22). Informację tę podaje również Księga Liczb (31,8). Dlaczego Izraelici tak postąpili, skoro Balaam był prorokiem JHWH i wygłosił wyrocznię mesjańską? Również w późniejszej tradycji Izraela imię i postać Balaama kojarzono bardzo negatywnie³⁰. W Księdze Nehemiasza pojawiają się słowa, że Moabici „przekupili przeciw [Izraelowi] Balaama, aby ich przeklął, lecz Bóg nasz zmienił tę klątwę na błogosławieństwo” (Ne 13,1–2). Świadczy to o tym, że Bóg przewyciężył wolę Balaama, a nie to, że Balaam wypełniał Jego wolę. To samo podaje Księga Powtórzonego Prawa (23,6). List św. Judy Apostoła nawiązuje do „oszustwa Balaama” (Jud 10–11). Podobnie

²⁹ Por. S. Łach, *Księga Liczb...*, dz. cyt., s. 227.

³⁰ Właściwie w późniejszej ocenie osoby Balaama występuje tylko jeden pozytywny wyjątek, choć egzegeci ciągle dyskutują nad tym, jak prawidłowo interpretować tekst Mi 6,5 i czy rzeczywiście jego ocena jest pozytywna. J. Lemański, *Balaam...*, art. cyt., s. 69–70. Por. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, dz. cyt., s. 64. D. Frankel uważa, że źródłem tego negatywnego obrazu Balaama w tradycji izraelskiej jest osoba i dzieło Deuteronomisty, co zostało wyrażone w Pwt 23,4–6. D. Frankel, *The Deuteronomic ...*, art. cyt., s. 33.

autor Drugiego Listu Piotra wyraża się o „synach przekleństwa”, że „poszli drogą Balaama [...], który umiłował zapłatę niesprawiedliwości” (2 P 2,15–16). Wynika z tego, że Balaam przyjął jednak jakąś zapłatę od Balaka. Nie musiało to być jednak wynagrodzenie za zamówione przekleństwo, a raczej zwyczajowa opłata składana w takich przypadkach³¹, ponadto nie doszła przecież do skutku (Lb 24,11). Za co była ta zapłata, określa Apokalipsa św. Jana. W liście do Kościoła w Pergamonie jej autor wspomina o „tych, co się trzymają nauki Balaama, który pouczył Balaka, jak podsunąć synom Izraela sposobność do grzechu” (Ap 2,14).

Taki negatywny obraz Balaama przekazuje także pozabiblijna tradycja izraelska. Jeden z tekstów z Qumran wspomina go na tzw. *Liście fałszywych proroków* działających w Izraelu (4Q339). W *Testimoniach* (4Q175) oraz we wcześniejszym *Testamencie Dwunastu Patriarchów* (TestJud 24,1) przywołane jest proctwo z Lb 24,17, ale bez podania imienia Balaama, który je przecież wygłosił. Tendencja jest więc taka, żeby przyjąć prorocтво, lecz odrzucić prorokującego. Filon z Aleksandrii określa go jako proroka pozbawionego ducha (*De conf. ling.* 159), natomiast Pseudo-Filon stwierdza, że Balaam dał się zwieść pokusie i w ten sposób, choć przetrwały jego słowa błogosławienia Izraela, on sam takiego błogosławieństwa nie otrzymał. Natomiast Józef Flawiusz powstrzymuje się od jednoznacznej oceny, pozostawiając ją swym czytelnikom (*Ant.* 4, 3–13)³².

Obraz Balaama w tradycji Izraela znajduje odzwierciedlenie już w Księdze Liczb, która przekazuje, że Mojżesz po zwycięstwie nad Madianitami wyrzucił Izraelitom: „Jakże mogliście zostawić przy życiu wszystkie kobiety?”. Uzasadniając swoje słowa, odniósł się on właśnie do osoby wieszczka z Petor: „One to za radą Balaama spowodowały, że Izraelici [...] dopuścili się niewierności wobec JHWH. Sprowadziło to plagę na społeczność JHWH” (Lb 31,15–16).

Okazuje się zatem, że Balaam ofiarował Balakowi coś więcej niż wyrocznie JHWH. Do słów Boga, które przekazał wiernie, wieszczek dodał jednak również coś od siebie, coś, czego JHWH mu nie zlecił i nie nakazał. Nie są znane słowa dodane przez Balaama z własnej inicjatywy ani co powiedział Balakowi, ale można dojść do tego, jaką treść zawierały. Ich sens podaje Księga Liczb (31,15–16) oraz nawiązujący do tego tekstu fragment Ap 2,14, z których wynika, że Balaam doradził Balakowi nową strategię walki z Izraelem, mianowicie taką, aby oddawać kobiety moabickie, jak również madianickie Izraelitom za żony. Plan ten miał na celu skłonienie Izraelitów do oddawania czci bogom swych nowych żon obok czci, jaką dotąd oddawali JHWH (por. Lb 25,2). W ten sposób Izraelici dopuściliby się bałwochwalstwa, które należy do najgorszych grzechów. Grzech wywołałby oczywiście gniew JHWH, a to z kolei spowodowałoby odwrócenie się JHWH od Izraela i porzucenie go. Taka sytuacja dałaby Moabitom możliwość pokonania Izraelitów w walce. Krótko mówiąc,

³¹ Por. S. Łach, *Księga Liczb...*, dz. cyt., s. 210; J.H. Walton, V.H. Matthews, M.W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 162.

³² J. Lemański, *Balaam...*, art. cyt., s. 73–75.

skoro nie udało się odwrócić życzliwości Boga od Jego ludu, trzeba było sprawić, żeby Jego lud odwrócił się od Boga. Można powiedzieć, że jest to powtórzenie zdrady Balaka. Balaam był przecież prorokiem JHWH, ale w tym momencie doradził wrogowi ludu Bożego, jak to zrobić, żeby Izraelici zdradzili swego Boga. W ten sposób Balaam sam stał się zdrajcą JHWH, swego Boga.

Można się oczywiście zastanawiać, czy Balaam był prorokiem wyłącznie JHWH, czy może wieszczem uniwersalnym, który zwracał się do różnych bogów³³. Z tekstu biblijnego wynika, że był on prorokiem JHWH. Sam Go tak nazywa, kiedy mówi: „przecież nie mogę przekroczyć rozkazu JHWH, Boga mego” (Lb 22,18). Jeśli Balaam byłby mezopotamskim prorokiem, który przemawiał w imieniu wielu bogów, wydaje się niezwykle, żeby nazwał JHWH „swoim Bogiem”. Gdyby nawet przyjąć, że Balaam zwracał się do różnych bogów, to i tak Balakowi zależało właśnie na JHWH i na kontakcie z Nim, a nie z żadnym innym bogiem. Na tej podstawie należy uznać, że Balaam był sługą i prorokiem JHWH. Doradzając Balakowi, jak sprawić, aby Izrael zdradził JHWH, sam stał się zdrajcą JHWH. Prawdopodobnie dlatego właśnie w tekście biblijnym Balaam – choć w istocie zachowywał się jak biblijni prorocy – nie jest ani razu nazwany prorokiem JHWH. Po swojej zdradzie nie zasługiwał na ten tytuł. Prawdopodobnie też dlatego wyrocznie Balaama (również wyrocznia mesjańska) nie są określone przez narratora biblijnego terminem *n^o ’um*, ale – co bardzo zaskakuje – słowem *māšāl* (które Septuaginta tłumaczy dosłownie słowem *parabolē*). *Māšāl* nie oznacza wyroczni, lecz „ludowe przysłowie” lub „sentencje ułożone przez mędrców”³⁴. Pojęcie to nie jest w tekstach biblijnych odnoszone do wyroczni proroków określanych najczęściej terminem *n^o ’um JHWH*³⁵. Najwyraźniej opowiadanie z Księgi Liczb unika skojarzenia prorockiego terminu

³³ Taki pogląd przytacza się w: J.H. Walton, V.H. Matthews, M.W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 162. Na taką wersję wskazuje również pozabiblijny tekst wspominający o Balaamie, inskrypcja z Deir ‘Alla, gdzie jest on nazwany „widzącym bogów”. J. Lemański, *Balaam...*, art. cyt., s. 59–60. H. Lutzky przyjmuje natomiast, że Balaam był prorokiem „zachodniosemickiej bogini Aszery”. H. Lutzky, *Ambivalence toward Balaam*, „Vetus Testamentum” 49 (1999), no. 3, s. 421–425. Jednakże tekst Księgi Liczb ukazuje go jako „widzącego” JHWH, nigdzie nie dając powodu do najmniejszej nawet sugestii, że jest on „widzącym” również innych bogów. Jak stwierdza J. Lemański: „Biblijna wersja Lb 22–24 wyraźnie oczyszcza tradycję o Balaamie, nadając całemu wydarzeniu charakter monoteistyczny, a z Balaama czyniąc proroka posłusznego woli JHWH. [...] Balaam zawsze prezentowany jest jako wierny czciciel JHWH, który buduje ołtarze i składa ofiary w poszukiwaniu Jego opinii”. J. Lemański, *Balaam...*, art. cyt., s. 65, 76.

³⁴ S. Łach, *Sens określenia prorocत्व Balaama wyrazem māšāl*, w: S. Łach, *Księga Liczb...*, dz. cyt., s. 311–312.

³⁵ Wprawdzie, jak to zauważono już wcześniej, rozpoczynając swe ostatnie błogosławieństwa, wypowiedziane, gdy „ogarnął go Duch Boży” (Lb 24,2), Balaam sam używa słowa *n^o ’um*, ale jednak jest to *n^o ’um* Balaama, a nie *n^o ’um JHWH*. Wyrażenie to nie jest jednak użyte przez narratora, lecz występuje w tekście wyroczni, którego redaktor opowiadania nie zdecydował się skorygować.

z Balaamem. Wyraża to także przytoczona już wyżej opinia Pseudo-Filona, który stwierdza, że Balaam dał się zwieść pokusie i w ten sposób, choć przetrwały jego słowa błogosławienia Izraela, on sam takiego błogosławieństwa nie doświadczył. Komentarzem do faktu zdeprecjonowania Balaama jako proroka po jego zdradzie może być także perykopa o jego oślicy (Lb 22,22–35), która w ironiczny sposób przedstawia go jako „ślepego”, a nie „widzącego”, ponieważ to „juczne zwierzę” (por. 2 P 2,16) widzi anioła Pańskiego, którego on nie jest w stanie zobaczyć³⁶.

Podsumowując, można posłużyć się zapożyczonym obrazowym stwierdzeniem, że Balaam ma „wątpliwy honor bycia pierwszym prorokiem Starego Testamentu, który został wykopany z Biblii i jej ziemi”³⁷, co było skutkiem jego rady udzielonej Balakowi i zdrady Boga JHWH.

Konstatując ten fakt, wypada – podobnie jak w przypadku Balaka – postawić pytanie o przyczyny zdrady Boga przez Balaama. Odpowiedź wynikająca z tekstu biblijnego i z tradycji przekazanej w Nowym Testamencie jest jednoznaczna: zrobił to dla pieniędzy. Widocznie kiedy Balak odmówił mu zapłaty za niezrealizowanie przekleństwa Izraela, Balak zaczął jednak żałować, że ich nie dostanie, i znalazł inny sposób, aby otrzymać swoje wynagrodzenie. Był to sposób polegający na zdradzie, dlatego też autor Drugiego Listu Piotra zapłatę tę nazywa „zapłatą niesprawiedliwości” (2,15), czyli zapłatą za niesprawiedliwość. A zatem Balaam to również zdrajca swego Boga, identycznie jak Balak, choć motywacja jego zdrady jest inna niż w przypadku króla Moabu.

Zdrada Izraela?

Na koniec można jeszcze zapytać, czy zdrajcami Boga nie należy nazwać również Izraelitów. Przecież rada Balaama okazała się skuteczna i Izraelici złapali się na tę przynętę. Brali oni Moabitki i Madianitki za żony, a kobiety te domagały się możliwości oddawania czci swoim bogom. Ich izraelscy mężowie godzili się na to, co rzeczywiście doprowadziło ich do grzechu bałwochwalstwa, który to grzech rzeczywiście wywołał gniew Boga (Lb 25,1–3; por. Oz 9,10; Ps 106,28–29)³⁸. Wszystko zaczęło przebiegać według taktyki nakreślonej przez Balaama. Czy zatem Izraelitów nie powinno się również nazwać zdrajcami Boga? Rozpatrując tę kwestię, należy zaznaczyć, że grzech Izraelitów nie ogarnął całego narodu, tzn. Izraelici zaczęli go popełniać i część z nich „przyłgnęła do Baal-Peora”, ale nie był to jeszcze cały na-

³⁶ Por. S. Łach, *Księga Liczb...*, dz. cyt., s. 213–215; J.D. Safren, *Balaam and Abraham*, „Vetus Testamentum” 38 (1988), no. 1, s. 105–113; G. Hepner, *The Mockery of Kings and Prophets...*, art. cyt., s. 180–185; J. Lemański, *Balaam...*, art. cyt., s. 68–69; A. Kuśmirek, „Cóż ci uczyniłam, żeś mnie zbil już trzy razy?” (Lb 22,28). *O tym jak oślica przemówiła do pogańskiego proroka*, „Verbum Vitae” 32 (2017), s. 95–125.

³⁷ Dosł.: „Balaam, who has the dubious honor of being the first prophet to be dug up in the land of the Bible”. M. Dijkstra, *Is Balaam...*, art. cyt., s. 43.

³⁸ Por. S. Łach, *Księga Liczb...*, dz. cyt., s. 230–231; M. Parchem, *Co właściwie wydarzyło się...*, art. cyt., s. 185–190.

ród. Dlatego nie można tu mówić o zdradzie całego Izraela, jedynie o zdradzie poszczególnych Izraelitów (np. Zimriego – Lb 25,14). Z tego względu nie można zestawić postawy indywidualnych osób (Balaka i Balaama) z postawą narodu (Izraela). Naród jest zbiorowością i czyny pojedynczych jego członków nie określają całej społeczności, sprawia to dopiero jego większość lub całość. Rozkaz wydany przez Mojżesza sędziom Izraela: „Zabijajcie każdego z waszych ludzi, którzy się przyłączyli do Baal-Peora” (Lb 25,5) świadczy o tym, że bałwochwalstwo popełnili niektórzy Izraelici, a nie wszyscy, natomiast ich reszta pozostała wierna Panu. Wśród nich znajdował się oczywiście Mojżesz, a także kapłan Pinchas, którego gorliwość w zachowaniu wierności Bogu przez całego Izraela została przedstawiona w opowiadaniu w bardzo obrazowy sposób (Lb 25,6–8). Ta właśnie gorliwość – jak zaznacza tekst biblijny – nie tylko uśmierzyła gniew JHWH, ale spowodowała także odwrócenie się Izraela od tego grzechu, tak że nie popadł w niego cały naród (Lb 25,11)³⁹. Dlatego Izrael nie został dołączony do grupy zdrajców bogów, do których zaliczono Balaka i Balaama.

Zakończenie

Teksty Pisma Świętego nie ograniczają się w swej wymowie do prostego przedstawienia wydarzeń, ale są również – a może nawet przede wszystkim – komentarzem teologicznym do nich. Bogactwo ich przekazu odsłania się w miarę zagłębiania się w tekst i jego rozważanie. Takie badanie niejednokrotnie pozwala odczytać w znanym, zdawałoby się, tekście nowe przesłanie i nieznane informacje.

Takim tekstem jest opowiadanie przedstawiające współpracę króla Moabu Balaka z wieszczkiem Balaamem w konfrontacji z Izraelem zmierzającym do Ziemi Obiecanej (Lb 22–24). Niniejsza analiza tego tekstu dokonana pod kątem relacji tych postaci do ich bogów pozwala wydobyć istotne wnioski: obaj odwrócili się od swoich bogów i ich w ten sposób zdradzili. Jest to informacja przydatna zwłaszcza w spojrzeniu na osobę Balaama, ponieważ tłumaczy niejednoznaczność jego oceny, jaka przetrwała zarówno w tradycji biblijnej, jak i pozabiblijnej: czy jest on wiernym prorokiem Pana wygłaszającym Jego wyrocznie (włącznie z wyrocznią mesjańską), czy wrogiem Pana i Jego ludu, wysługującym się za pieniądze wrogom. Analizując tekst biblijny, natrafia się na proroka Boga JHWH, który Go potem jednak zdradza i za zapłatę doradza nieprzyjaciołom Izraela. Zdrada ta powoduje przejście Balaama z pozycji wiernego proroka JHWH do pozycji współpracownika wrogów Jego ludu i sprawia, że i ta jego ocena pozytywna, i ta negatywna są w rzeczywistości prawdziwe. Samego Balaama natomiast pozwala nazwać osobą tragiczną, ponieważ

³⁹ Można tutaj odnotować nagrodę dla Pinchasa za jego gorliwość i ocalenie wierności Izraela wobec JHWH, choć jest to bardziej nagroda dla jego rodu niż dla niego samego: jego rodowi zostaje przyobiecane kapłaństwo na wieki (Lb 25,13), właśnie jego ród będzie rodem arcykapłańskim (zob. 1 Krn 5,30–36; Ps 106,30–31). S. Łach, *Księga Liczb...*, dz. cyt., s. 232; M. Parchem, *Co właściwie wydarzyło się...*, art. cyt., s. 190–193.

– jak stwierdza to Filon z Aleksandrii – z jednej strony stworzył „najdostojniejsze z wszystkich pieśni” (*De migr. Abr.* 113), z drugiej zaś trzeba go uznać za bezbożnego i przekłętęgo, ponieważ połączył się z wrogami Izraela⁴⁰.

Bibliografia

Źródła drukowane:

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Hrsg. K. Elliger, W. Rudolph, 4. Ausg., Stuttgart 1997.

Septuaginta, Hrsg. A. Rahlfs, Stuttgart 1979.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, wyd. 5, Poznań 2000.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład, Warszawa 1975.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, Częstochowa 2009.

Opracowania:

Ausloos H., *On an Obedient Prophet and a Fickle God: The Narrative of Balaam in Num 22–24*, „Old Testament Essays” 20 (2007), no. 1, s. 84–104.

Bosak P.C., *Encyklopedia wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2021.

Bosak P.C., *Wszystkie miejsca biblijne. Słownik-konkordancja*, Kraków 2017.

Dijkstra M., *Is Balaam also among the Prophets?*, „Journal of Biblical Literature” 114 (1995), s. 43–64.

Douglas M., *Balaam's Place in the Book of Numbers*, „Man” 28 (1993), no. 3, s. 411–430.

Frankel D., *The Deuteronomic Portrayal of Balaam*, „Vetus Testamentum” 46 (1996), fasc. 1, s. 30–42.

al-Ghul O., *The Question of the Homeland of Balaam Again: The Contribution of the Arabic Sources*, „Die Welt des Orients” 36 (2006), s. 94–103.

Hepner G., *The Mockery of Kings and Prophets: The Balaam Narrative Contains an Implied Critique of Moses*, „Revue Biblique” 118 (2011), no. 2, s. 180–185.

Katolicki komentarz biblijny, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2004.

Koehler L., Baumgartner, W., Stamm, J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1–2, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2008.

⁴⁰ Zob. J. Lemański, *Balaam...*, art. cyt., s. 74.

- Kuśmirek A., „*Cóż ci uczyniłam, żeś mnie zbił już trzy razy?*” (*Lb 22,28*). *O tym jak oślica przemówiła do pogańskiego proroka*, „*Verbum Vitae*” 32 (2017), s. 95–125.
- Kuśmirek A., „*Gwiazda Jakuba*” (*Lb 24,17*) *i jej interpretacje*, „*Verbum Vitae*” 29 (2016), s. 41–65.
- Kuśmirek A., *Balaam i jego wyrocznie (Lb 22–24) w tradycji targumicznej*, Warszawa 2011.
- Layton S.C., *Whence Comes Balaam? Num 22,5 Revisited*, „*Biblica*” 73 (1992), no. 1, s. 32–61.
- Lemański J., *Balaam – pierwowzór proroka w Izraelu?*, „*Studia Paradyskie*” 25 (2015), s. 53–81.
- Lemański J., *Księga Rodzaju*, cz. 2, *Rozdziały 11,27–36,43. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny 1/2, Częstochowa 2014.
- Lutzky H., *Ambivalence toward Balaam*, „*Vetus Testamentum*” 49 (1999), no. 3, s. 421–425.
- Łach S., *Księga Liczb. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Pismo Święte Starego Testamentu 2/2, Poznań–Warszawa 1970.
- Łach S., *Sens określenia prorocत्व Balaama wyrazem māšāl*, w: S. Łach, *Księga Liczb. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Pismo Święte Starego Testamentu 2/2, Poznań–Warszawa 1970, s. 309–313.
- Moore M.S., *Another Look at Balaam*, „*Revue Biblique*” 97 (1990), no. 3, s. 359–378.
- Moyer C.J., *Who Is the Prophet, and Who the Ass? Role-Reversing Interludes and the Unity of the Balaam Narrative (Numbers 22–24)*, „*Journal for the Study of the Old Testament*” 37 (2012), no. 2, s. 167–183.
- Muraoka T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain–Paris–Walpole 2009.
- Parchem M., *Co właściwie wydarzyło się w Baal-Peor? Kilka uwag filologiczno-egzegetycznych na temat Lb 25,1–18*, w: *Pan moją mocą i pieśnią (Ps 118,14). Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Brzegowemu w 65. rocznicę urodzin*, red. S. Hałas, P. Włodyga, *Studia 15*, Kraków 2006, s. 181–194.
- Rienecker F., Maier G., *Leksykon biblijny*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2001.
- Safren J.D., *Balaam and Abraham*, „*Vetus Testamentum*” 38 (1988), no. 1, s. 105–113.
- Schorer-Finkelman N., *Understanding Balaam’s Donkey: An Intertextual Approach*, „*The Jewish Bible Quarterly*” 2 (1949), 94–102.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1–4, Warszawa 1958–1965.
- Walton J.H., Matthews V.H., Chavalas M.W., *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2005.
- Zernecke A.E., *Balaam’s God(s): Divine Designations in Num 22–24*, „*Religions*” 14 (2023,) no. 8, s. 967.

Streszczenie

Celem opracowania jest analiza postępowania oraz motywacji dwóch postaci biblijnych: króla Balaka oraz wieszczka Balaama, w relacji do bóstw, których byli czcicielami. Z badania wynika, że ich postępowanie ma wspólną cechę: obie te postacie porzuciły swego boga i wystąpiły przeciw niemu. Dlatego Balaka i Balaama można i należy określić jako zdrajców swoich bogów. Obie te zdrady miały różny charakter i przyczyny. Balak odwrócił się od swego boga, zwracając się do Boga JHWH. Jego postępowaniem kierowała niewiara w to, że bóg Moabu jest w stanie zapewnić obronę przed Izraelitami. Dlatego nie zaangażował proroka swego boga, aby od niego uzyskać przeklęcie Izraelitów, lecz porzucił go i zwrócił się w tym celu do proroka JHWH, Boga Izraela. Balaam natomiast odwrócił się od swego Boga, postępując wbrew Jego woli, aby pomóc wrogom Jego ludu. Motywacją jego postępowania była zapłata za pomoc w działaniu przeciw Izraelowi. Skoro Balaam nie otrzymał jej, ponieważ nie umiał skłonić Boga JHWH do przeklinania Izraelitów, postanowił uzyskać ją, podsuwając Moabitom inny sposób pozbawienia Izraela opieki Bożej.

Słowa kluczowe: Balak, Balaam, Baal-Peor, Księga Liczb, Lb 22–24

Balak and Balaam – Traitors to the Gods

Summary

The purpose of the study is to analyze the conduct and motivations of two biblical figures, King Balak and the soothsayer Balaam, in relation to the deities they worshipped. The study shows that their conduct has a common trait: both of these characters abandoned their god and turned against him. Therefore, Balak and Balaam can and should be described as traitors to their gods. The two betrayals had different character and causes. Balak turned away from his god, turning to the God YHWH. His actions were guided by his disbelief that the god of Moab could provide a defense against the Israelites. Therefore, he did not engage the prophet of his god to obtain the curse of the Israelites from him, but abandoned him and turned to the prophet of YHWH, the God of Israel, for this purpose. Balaam, on the other hand, turned away from his God, going against His will to help the enemies of His people. The motivation for his conduct was payment for his assistance in acting against Israel. Since Balaam did not receive it because he could not get YHWH to curse the Israelites, he decided to obtain it by giving the Moabites another way to deprive Israel of God's protection.

Keywords: Balak, Balaam, Baal-Peor, Book of Numbers, Numbers 22–24

Sytuacja społeczna diaspory aleksandryjskiej w świetle *Trzeciej Księgi Machabejskiej*

Polityka kulturalna dynastii ptolemejskiej w ciągu relatywnie krótkiego czasu doprowadziła do skoncentrowania się w Aleksandrii ogromnego potencjału naukowego, badawczego i twórczego. Hojny mecenas ze strony Ptolemeuszów zapewniał funkcjonowanie instytucji kultury (Musejon, biblioteki) oraz środki utrzymania dla pracujących tam badaczy. Takie zaplecze umożliwiała rozwój nauki i twórczość literacką. Do intelektualnej elity aleksandryjskiej zaliczali się także pisarze żydowscy, których pisma wyraźnie wskazują, że otrzymali staranne wykształcenie w duchu hellenistycznym¹. Należy przy tym zaznaczyć, że współczesna wiedza na temat związanej z Aleksandrią literatury żydowskiej jest bardzo ograniczona, gdyż prawdopodobnie większość utworów bezpowrotnie zaginęła². Zachowane pisma są cennym źródłem do wieloaspektowych badań diaspory. Podstawowy temat badawczy to sposób funkcjonowania żydowskiej społeczności w świecie zdominowanym przez kulturę hellenistyczną. Lektura pism Filona Aleksandryjskiego ukazuje najwyższą warstwę diaspory, którą cechuje daleko posunięta integracja i przyjęcie hellenistycznego stylu życia. Wprawdzie znana literatura tego środowiska zasadniczo nie wykazuje ducha konfrontacji wobec otoczenia, jednakże pozwala też dostrzec pojawiające się napięcia między mieszkańcami odmiennego pochodzenia etnicznego. Do pism ukazujących potencjalne zagrożenia dla diaspory, w tym przejawy otwartej wrogości wobec Żydów, należy *Trzecia Księga Machabejska*.

Celem niniejszego studium jest ukazanie *Trzeciej Księgi Machabejskiej* jako źródła do możliwej rekonstrukcji *uniwersum* diaspory aleksandryjskiej. Omawia się tu pokrótce najistotniejsze dla tematu fragmenty utworu oraz syntetyczne komentarze współczesnych uczonych. Już na wstępie warto zaznaczyć, że w niektórych

¹ E.S. Gruen, *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge 2002, s. 69.

² L.H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993, s. 487 z przyp. 164.

aspektach wnioski badaczy dalekie są od jednomyślności. Powoduje to w głównej mierze specyficzna forma *Trzeciej Księgi Machabejskiej*. W artykule najpierw przedstawia się to pismo od strony literaturoznawczej, następnie zaś jego dwa główne zagadnienia związane z rekonstrukcją obrazu Aleksandrii: stosunek diaspory do osoby władcy oraz relacje diaspory z ludnością grecką.

Trzecia Księga Machabejska jako utwór literacki

Apokryficzne pismo zatytułowane *Trzecia Księga Machabejska* wchodzi w skład niektórych rękopisów Septuaginty³. Pomimo swego sugestywnego tytułu oraz wyraźnej zależności literackiej od kanonicznej *Drugiej Księgi Machabejskiej*⁴ nie dotyczy jednak bezpośrednio powstania Machabeuszów, lecz jest ściśle związane z diasporą aleksandryjską, gdzie powstało. *Trzecia Księga Machabejska* stanowi przedmiot badań i domysłów autorów co do właściwego znaczenia przekazu tego utworu, głównie zaś kwestii związanych z sytuacją społeczną diaspory za panowania dynastii ptolemejskiej.

Rozbieżność opinii w literaturze przedmiotu dotyczy najpierw prawdopodobnej datacji utworu, dalej wskazania jego kontekstu historycznego, w końcu zaś kwestii, czy należy traktować zawarte w nim wątki narracyjne jako przekaz o konkretnych wydarzeniach, czy też raczej uznać za rodzaj szerszej i ponadczasowej refleksji diaspory bez sztywnego przypisania jej do konkretnych wydarzeń historycznych. Do opinii o bardziej ogólnym i przekrojowym charakterze utworu, którego aktualność mogłaby dotyczyć nawet okresu wczesnego Cesarstwa Rzymskiego, skłania się obecnie między innymi John Collins⁵.

Tekst, który dziś jest dostępny, stanowi prawdopodobnie efekt kolejnych redakcji materiału pochodzącego z różnych źródeł⁶. Kompozycja utworu nawiązuje nie tylko do wspomnianej już tradycji machabejskiej, lecz również do biblijnej Księgi Estery. Silny akcent obu pism jest bowiem położony na triumf Żydów. W Księdze Estery, po okresie poważnego zagrożenia wiszącego nieustannie nad ich głowami, Żydzi odnoszą ostatecznie zwycięstwo: „wszystko się zmieniło i Żydzi zapanowali

³ Tekst *Trzeciej Księgi Machabejskiej* (3 Mch) zawiera np. *Septuaginta*, Hrsg. A. Rahlfs, Stuttgart 1982. Tłumaczenie polskie wraz z obszernym komentarzem: zob. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, Warszawa 2001, s. 24–96.

⁴ Na temat budowy i charakteru utworu: zob. C.W. Emmet, *The Third Book of Maccabees*, w: *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, ed. R.H. Charles, vol. 1, Oxford 1913, s. 156; F.M. Abel, *Les Livres des Maccabées*, Paris 1949; *The Third and Fourth Books of Maccabees*, ed. and trans. M. Hadas, New York 1953, s. 11–12; V. Tcherikover, *The Third Book of Maccabees as a Historical Source of Augustus' Time*, „Scripta Hierosolymitana” 7 (1961), s. 1–26; J. Tromp, *The Formation of the Third Book of Maccabees*, „Henoch” 17 (1995), s. 318–324.

⁵ J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Michigan–Cambridge 2000, s. 122.

⁶ Por. L.M. Wills, *The Jewish Novel in the Ancient World*, New York 1995, s. 201–206.

nad tymi, którzy ich nienawidzili” (Est 9,1), a na jego wspomnienie zostało ustanowione święto Purim (Est 9,26–31). Ten sam schemat wraz ze stosowaną terminologią⁷ powtarza *Trzecia Księga Machabejska*.

Diaspora aleksandryjska a władca

Głównym przedmiotem niniejszego studium jest obraz sytuacji społecznej diaspory aleksandryjskiej, jaki można zrekonstruować na podstawie omawianego utworu. Istotnych informacji na ten temat może dostarczyć przede wszystkim analiza krytyczna narracji stanowiącej centralną oś utworu, to jest stosunkowo obszernego opisu cudu na hipodromie (3 Mch 5,46–6,29)⁸.

Trzecią Księgę Machabejską można odczytywać przez pryzmat etiologii niechętnego stosunku Ptolemeusza IV Filopatora do miejscowej diaspory. Władca ten odniósł zwycięstwo nad Antiochem III w bitwie pod Rafią (22 czerwca 217 r. p.n.e.). Następnie zaś udał się do Jerozolimy, gdzie nie zdołał wejść do świątyni w wyniku owładnięcia jego ciała nagłym paraliżem. Okoliczność ta, odczytywana przez Żydów jako boska interwencja, silnie rozgniewała Ptolemeusza. Opis tego wydarzenia stanowi paralelę do analogicznej historii opisanej w *Drugiej Księdze Machabejskiej*, bohaterowi której, wielkorządcy Heliodorowi, również nie udało się dostać do świątyni, a konkretnie do jej skarbcza (2 Mch 3,7–40).

W scenie dotyczącej Ptolemeusza, który mimo godności królewskiej nie zdołał wejść do świątyni jerozolimskiej, rysuje się charakterystyczny dla literatury diaspory dychotomiczny obraz świata, w którym linia podziału stanowi granicę między Żydami i nie-Żydami⁹. Narracja utworu prowadzi czytelnika do zaplanowanej przez władcę zemsty na Żydach, których obwiniał za upokorzenie doznane w Jerozolimie. Ptolemeusz miał według relacji omawianego utworu przygotowywać odwet na poddanych żydowskich w Aleksandrii i całym Egipcie. Król dążył do ich społecznej degradacji, po pierwsze, nakazując objęcie ich specjalnym spisem, po drugie zaś, naznaczenie ich ciał wypalonym symbolem w kształcie liści bluszczu, który był czytelnym atrybutem Dionizosa. Wydany na tę okoliczność dekret Ptolemeusza wyraźnie wskazywał na przymusowy charakter operacji, przewidując nawet karę śmierci za odmowę poddania się jego woli (zob. 3 Mch 2,28–30). Wspomniany dekret umieszczono na kolumnie w pobliżu pałacu królewskiego. Władca oznajmiał

⁷ Por. C.A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions*, Anchor Bible 44, New York 1977, s. 195–199.

⁸ Komentarz do tekstu: A. Paul, *Le Troisième Livre des Macchabées*, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 2.20.1, Berlin–New York 1987, s. 298–336. Interpretację tekstu podaje także: J. Méléze-Modrzejewski, *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*, Kraków 2000, s. 181–199.

⁹ Analogicznie podział przebiegał także na linii władza świecka – prawo boskie. Por. G. Schimanowski, *Juden und Nichtjuden in Alexandria: Koexistenz und Konflikte bis zum Pogrom unter Trajan (117 n. Chr.)*, Münster 2006, s. 92.

w nim również, że każdy Żyd chcący wejść do synagogi ma obowiązek najpierw złożyć ofiarę Dionizosowi.

Według *Trzeciej Księgi Machabejskiej* Ptolemeusz chciał w ten sposób siłą pozyskać nowych wyznawców dla Dionizosa, opiekuna całej dynastii, do którego to boga był szczególnie przywiązany¹⁰. Kult dionizyjski rozumiano jako swego rodzaju program polityczny Ptolemeuszów, którzy wykorzystywali mit Aleksandra Wielkiego jako „Nowego Dionizosa”¹¹. We wspomnianym dekreście władca kusił potencjalnych nowych wyznawców Dionizosa wielką nagrodą w postaci nadania im praw obywatelskich w Aleksandrii. Z tekstu *Trzeciej Księgi Machabejskiej* wynika, że na tę kuszącą propozycję króla przystała tylko mała część żydowskiej społeczności miasta.

Niezadowolony z efektu swego przedsięwzięcia władca rozpoczął prześladowania Żydów w całym Egipcie. Pretekstem do tego stało się oskarżenie ich o usiłowanie zawiązania spisku wymierzonego przeciw królowi. W odpowiedzi nakazał on swym lokalnym urzędnikom doprowadzić wszystkich poddanych żydowskich do Aleksandrii, gdzie zamierzał ich przykładowo ukarać¹². Represje objąć miały zarówno Żydów, jak i każdego, kto zdecydowałby się im pomóc, np. udzielając im schronienia. Sprawcę takiego czynu i całą jego rodzinę czekała śmierć. Jednocześnie obiecywano nagrody za zadenuncjowanie każdego ukrywającego się Żyda, przy czym charakter tych nagród uzależniono od stanu danego denuncjatora: niewolnikowi obiecywano wolność, natomiast wolnym mieszkańcom Egiptu pieniądze i zaszczyty (3 Mch 3,27–28).

Na zakończenie nakazanego spisu Ptolemeusz przewidział wymierzenie uwięzionym w Aleksandrii Żydom pokazowej i okrutnej kary: na zgromadzonych w hipodromie więźniów zamierzał wysłać liczący 500 sztuk oddział słoni bojowych odurzonych kadzidłem i winem¹³. Na marginesie można odnotować, że do ikonografii hellenistycznej dotyczącej obchodów związanych z kultem dionizyjskim zalicza się również wizerunek słonia.

Do zaplanowanej przez króla kaźni jednakże nie doszło. Okoliczności zbawienne dla oczekujących na śmierć Żydów miały nadprzyrodzony charakter, podobnie jak wspomniana wyżej historia z Jerozolimy. Otóż wykonanie kary odwlekało się, gdyż król nie wydawał stosownego rozkazu: najpierw zasnął, później zaś doznał nagłego ataku amnezji. Ostatecznie zaś w odpowiedzi na żarliwą modlitwę Żydów doszło do interwencji zesłanych przez Boga aniołów, która doprowadziła do tego, że

¹⁰ O czci tego króla dla Dionizosa: zob. P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, vol. 1, Oxford 1972, s. 202. Por. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, dz. cyt., s. 61 z przyp. 100.

¹¹ Zob. J. Méléze-Modrzejewski, *Żydzi nad Nilem...*, dz. cyt., s. 190.

¹² Por. F.W. Walbank, *Hellenistic World*, Harvard 1993, s. 211–212.

¹³ Więcej na temat słoni bojowych: zob. J. Méléze-Modrzejewski, *Żydzi nad Nilem...*, dz. cyt., s. 190–191; por. także H.H. Scullard, *The Elephant in the Greek and Roman World*, London 1974.

gniew króla obrócił się przeciwko jego własnym doradcom, którzy mieli wprowadzić go w błąd. Żydzi zostali ułaskawieni i uwolnieni (3 Mch 6,18–29). Na wspomnienie cudownego ratunku od śmierci w Aleksandrii ustanowiono święto na wzór wspomnianego wyżej święta Purim. Tyle narracja *Trzeciej Księgi Machabejskiej*.

Wielu badaczy uznaje, że przytoczone opowiadanie o nadzwyczajnym uchronieniu Żydów od męczeństwa zaplanowanego przez króla jest całkowicie fikcyjne¹⁴. Możliwe, że centralny fragment utworu ma w rzeczywistości charakter etiologiczny, ukazując fantastyczne wyjaśnienie dla obchodzonego w Aleksandrii święta. Przede wszystkim trzeba zauważyć, że opis przymusowego nawracania nie harmonizuje z realiami życia ówczesnego świata aleksandryjskiego. Idea nawracania, tym bardziej przymusowego, obca była mentalności starożytnych. A jednak w literaturze żydowskiej motyw ten pojawia się częściej. Analogiczne opowiadanie, pełne narastającej grozy i prowadzące do zaskakującego happy endu, można znaleźć u Flawiusza (*Contra Apionem*, 2,49–55), który jako prześladowcę Żydów aleksandryjskich (i nie tylko) wymienia innego władcę tej dynastii, mianowicie Ptolemeusza VIII Fyskona.

Wracając do obrazu kreślonego przez *Trzecią Księgę Machabejską*, należy odnotować odważną hipotezę, jaką stawia Józef Méléze-Modrzejewski dla wyjaśnienia opisanych wyżej wydarzeń związanych ze stosunkiem Ptolemeusza Filopatora do Żydów. Zdaniem tego autora Ptolemeusz miał dążyć do unifikacji kultu Dionizosa i podczas tego procesu uznać religię Żydów za jedną z sekt dionizyjskich, którą również powinno się poddać regulacjom¹⁵. Winą za nieprzychylny stosunek władcy do Żydów Méléze-Modrzejewski obarcza niekompetentnych dworzan króla, którzy pomylili judaizm z kultem Dionizosa. Pamiętając, że teatrem tej sceny miała być Aleksandria, wiodąca stolica nauki, hipotezę powyższą trzeba uznać za mocno wątpliwą.

W kontekście analizy stosunku władcy do ludności żydowskiej w Aleksandrii wypada również wspomnieć o podejmowanych od dawna próbach odczytywania tego utworu jako zakamuflowanego resentymetu diaspory do cesarza rzymskiego¹⁶. *Trzecia Księga Machabejska* stanowiłaby wówczas reakcją na okres pierwszej eskalacji konfliktu społecznego w Aleksandrii, który nastąpił w latach 38–41. Natomiast pod maską Ptolemeusza V Filopatora, który jest główną postacią utworu od pierw-

¹⁴ Fikcyjny charakter opisu podkreśla zwłaszcza E.S. Gruen (*Diaspora...*, dz. cyt., s. 65), podobnie J.M.G. Barclay (*Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*, Berkeley–Los Angeles–London 1996, s. 192), J.J. Collins (*Between Athens and Jerusalem...*, dz. cyt., s. 124), oraz G. Schimanowski (*Juden und Nichtjuden in Alexandrien*, s. 91). Przeciwnego zdania jest A. Kasher (*The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. The Struggle for Equal Rights*, Texte und Studien zum Antiken Judentum 7, Tübingen 1985, s. 211–232).

¹⁵ J. Méléze-Modrzejewski, *Żydzi nad Nilem...*, dz. cyt., s. 192.

¹⁶ Taką hipotezę stawia np. H. Willrich (*Der historische Kern des III. Makkabäerbuches*, „Hermes” 39 (1904), s. 244–258).

szych jego słów¹⁷, skrywałyby się tak naprawdę cesarz Kaligula i to przeciw niemu byłaby zwrócona niechęć egipskich Żydów¹⁸.

Argumentów przeciwnych owym poglądom, nadal podzielanym przez niektórych autorów, dostarczają dwa wnioski z analizy kontekstowej omawianego utworu. Po pierwsze, należy odnotować fakt, że w tekście *Trzeciej Księgi Machabejskiej* pojawia się termin *laografia* (3 Mch 2,28), związany z wprowadzeniem w 24 r. p.n.e. nowego podatku przez Augusta. Analizowany utwór musiał zatem powstać później. Po drugie, podczas pogromu w Aleksandrii w 38 r. cesarz Kaligula na różne sposoby ograniczał swobody ludności żydowskiej. Jedną ze szczególnie przemyślnych represji było umieszczenie w synagogach aleksandryjskich podobizny cesarza. Żydzi zatem nie mogli już korzystać z tych budynków do celów religijnych, z kolei o usunięciu z nich wizerunku Kaliguli nie mogło być mowy¹⁹. Synagogi zostały więc zamknięte. Jednakże w całym utworze brak jest jakiegokolwiek wzmianki o tych wydarzeniach, jak też o bluźnierczej w oczach Żydów kwestii obwołania się bogiem przez cesarza²⁰. Znajdująca nadal zwolenników hipoteza dotycząca potencjalnie antyrzymskiego charakteru omawianego utworu nie znajduje jednakże przekonującego potwierdzenia.

Diaspora aleksandryjska a ludność grecka

Styl omawianego utworu trudno uznać za przejrzysty, co powoduje, że wśród badaczy w wielu aspektach zauważa się brak jednomyślności. W literaturze przedmiotu wyraźnie podkreśla się wartość omawianego utworu do celów analizy relacji między żydowskimi a greckimi mieszkańcami Aleksandrii. Przede wszystkim trzeba stwierdzić, że autor *Trzeciej Księgi Machabejskiej* (a dokładniej: jej redaktorzy) zadaje sobie wiele trudu, by wykazać, że stosunki te były nie tylko poprawne, ale wręcz bliskie. Grecy ukazani są w utworze jako przyjaźnie nastawieni do Żydów. Wspierają

¹⁷ 3 Mch rozpoczyna się od przywołania jego imienia: ὁ δὲ Φιλοπάτωρ [...].

¹⁸ J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem...*, dz. cyt., s. 125.

¹⁹ Możliwość „oczyszczenia” aleksandryjskich domów modlitwy uniemożliwiały zarówno względy polityczne (w grę wchodziły posągi przedstawiające najwyższego władcę), jak i rosnąca mania religijna cesarza i jego przekonanie o własnej boskości. Słuszność decyzji o zamknięciu synagog potwierdził gniew Kaliguli na Żydów, którzy zburzyli poświęcony mu, a wzniesiony przez ludność grecką ołtarz w Jamni (w rejonie dzisiejszego Tell-Awiwu). Karą za ten czyn była „wspaniałomyślna” zdaniem cesarza decyzja o przyozdobieniu świątyni jerozolimskiej jego złotym posągami. Por. E.S. Gruen, *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism. Essays on Early Jewish Literature and History*, Berlin–Boston 2016, s. 398–399.

²⁰ Takie argumenty wysuwa Barclay (*Jews in the Mediterranean Diaspora...*, dz. cyt., s. 203). Pogląd polemiczny: zob. J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem...*, dz. cyt., s. 215. Odnośnie do historycznego kontekstu utworu: zob. także E.S. Gruen, *Diaspora...*, dz. cyt., s. 225, F. Parente, *The Third Book of Maccabees as Ideological Document and Historical Source*, „Henoch” 10 (1988), s. 161–166.

ich, gdy ci po ukazaniu się dekretu króla znaleźli się w śmiertelnym niebezpieczeństwie (3 Mch 2–10). Jedni, nie mogąc pomóc inaczej, pocieszali prześladowanych, inni zaś zdobywali się na to, by ukrywać ich przed urzędnikami króla (3 Mch 3,8.10).

Gdyby przeprowadzić rekonstrukcję społeczności Aleksandrii jedynie na podstawie *Trzeciej Księgi Machabejskiej*, otrzymałoby się obraz miasta, w którym kwitnie przyjaźń grecko-żydowska, natomiast obie te nacje wrogo i z pogardą odnoszą się do Egipcjan. Założenie takie tłumaczy obecny w omawianym utworze ekspresywny antagonizm i dystans wobec Egipcjan, którzy wielokrotnie w utworze określani są pejoratywnie jako „obcy” (ἄλλόφυλος, ἄλλοεθνής oraz ἔθνη).

Warto podkreślić, że analogiczne próby ukazania bliskości Żydów i Greków przy niechęci do Egipcjan podejmują także wielcy pisarze, przede wszystkim Filon Aleksandryjski (*In Flaccum*, 29; *De legatione ad Caium*, 166–170), ale w dużej mierze również Józef Flawiusz (*Contra Apionem*, 2,68–70). Podobnie jak w kwestii historyczności zdarzeń opisanych w utworze, także potencjalnego negatywnego bohatera (czy był nim Ptolemeusz, czy jednak cesarz Kaligula), odmienne opinie badaczy dotyczą również obrazu społeczeństwa Aleksandrii. Jak ukazano poniżej, komentatorzy stawiają fundamentalne pytanie, czy lektura utworu rzeczywiście wywołuje wrażenie panującej w mieście harmonii, czy też może przeciwnie: świadczy o istniejących napięciach i resentymentach?

W tym kontekście warto przytoczyć zaskakującą opinię, jaką przedstawił John Barclay. Ten zasłużony badacz diaspory zastanawia się bowiem, czy pozytywny obraz relacji żydowsko-greckich, jaki maluje *Trzecia Księga Machabejska*, nie jest jedynie chwytem retorycznym (*rhetorical ploy*)²¹. W koncepcji Barclaya usilne podkreślanie związku diaspory z kulturą grecką miało być podyktowane chęcią skutecznego odparcia pojawiających się w Aleksandrii (w czasach hellenistycznych, a jeszcze wyraźniej za panowania rzymskiego) zarzutu dotyczącego rzekomej wrogości Żydów wobec państwa (por. 3 Mch 3,24).

Argumentów wspierających tezę o wrogości Żydów do wszystkich innych narodów ma dostarczać modlitwa kapłana Eleazara ukazująca nie tylko antagonizmy etniczno-kulturowe, lecz i towarzyszące Eleazarowi poczucie obcości. W jego modlitwie padają bowiem słowa: „Wejrzyj, Ojczy [..], na lud [..] obcy w obcej ziemi gubiony niesprawiedliwie” (3 Mch 6,3). Określenie „lud obcy w obcej ziemi” (λαὸς ἐν ξένη γῆ ξένος) brzmi dziwne w ustach żydowskiego mieszkańca świata aleksandryjskiego. Świat ten bynajmniej nie był dla zasymilowanych Żydów ziemią obcą, zamieszkiwali tu bowiem już od kilkuset lat. Można jednak podjąć próbę odpowiedzi na pytanie o pojawienie się tego określenia w tekście. Autor utworu mógł w ten sposób oddać poglądy nowych przybyszów do diaspory (zwłaszcza fali uchodźców z czasów machabejskich), o ile sam takim człowiekiem nie był. Może to być jedynie upodobnienie do myślenia biblijnego, które nie traci z oczu Jerozolimy, a wszystko poza Judeą uznaje za *ex definitione* obce. Ogólny obraz diaspory, jaki wyłania się

²¹ M.G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora...*, dz. cyt., s. 197.

przed czytelnikiem *Trzeciej Księgi Machabejskiej*, nie wykazuje jednakże żadnej obcości w stosunku do innych mieszkańców Aleksandrii.

Omawiany utwór przedstawia aleksandryjskich Żydów jako lojalnych wobec dynastii ptolemejskiej: „Żydzi dobrej woli i wierności wobec królów nieugięcie strzegli” (3 Mch 3,3). Nawet z ust samego króla czterokrotnie pada świadectwo potwierdzające lojalność jego żydowskich poddanych (por. 3 Mch 3,21; 5,31; 6,25–26; 7,7). W ten sposób z jednej strony został odparty zarzut niechęci Żydów wobec innych ludów (3 Mch 3,25; 7,4), z drugiej zaś oskarżenia o niewierność państwu (3 Mch 3,24; 4,10; 6,12; 7,3.5).

Dostrzeżenie wspomnianych miejsc w utworze powoduje, że wywód Barclaya wydaje się nieprzekonujący. Faktem jest natomiast, że rekonstrukcja wielokulturowej społeczności Aleksandrii na bazie *Trzeciej Księgi Machabejskiej* pozwala się zorientować, że w utworze wyraźnie rozróżnieni zostali Grecy oraz ludzie, którzy nienawidzą Żydów. Rozróżnienie to należy do standardowych środków żydowskiej apologetyki²² i nie stanowi specyfiki Aleksandrii, lecz ma charakter uniwersalny.

Zakończenie

Przedstawione powyżej studium społecznej sytuacji diaspory aleksandryjskiej przeprowadzono po przyjęciu trzech zastrzeżeń wstępnych, które również zamieszczono w tekście. Po pierwsze, badacze bazują na bardzo skromnym materiale, który zachował się do obecnych czasów, natomiast odnośnie do charakteru i treści utworów zaginionych nie ma nawet często podstaw do spekulacji. Po drugie, w tekście tym zaprezentowano wnioski z analizy wybranego utworu (*Trzeciej Księgi Machabejskiej*) jako przykładu specyficznego ze względu na zawarty w nim zapis dotyczący napięć na ulicach Aleksandrii. W założeniu autora niniejszy artykuł może stanowić przyczynek do dalszych badań rekonstrukcyjnych społeczności starożytnej Aleksandrii na podstawie zachowanych utworów literackich. Dopiero synteza wyników badań jednostkowych stanowiłaby uzasadnioną podstawę do wnioskowania ogólnego na temat sytuacji diaspory jako całości oraz poszczególnych typów (czy też może stopni) integrowania się jednostek z kulturą dominującą w stolicy nad Nilem. Po trzecie zaś, jak wyraźnie zaznaczono, *Trzecia Księga Machabejska* zalicza się do tych pism, odnośnie do których wśród badaczy nie ma jednomyślności nie tylko co do treści utworu, ale także czasu powstania. Prowadzone przez autora badania literatury greckiej i hellenistycznej skłaniają go do przychylenia się do opinii badaczy umieszczających *Trzecią Księgę Machabejską* w kontekście dynastii ptolemejskiej. Ma on jednakże świadomość, że temu założeniu można przeciwstawić pogląd odmienny, w tym skojarzenia z czasami wczesnego cesarstwa rzymskiego i wynikającą z tego datacją utworu.

Przeprowadzona powyżej rekonstrukcja sytuacji diaspory na podstawie omawianej księgi ukazuje potencjalne zagrożenie dla ludności żydowskiej ze strony

²² J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem...*, dz. cyt., s. 127.

Ptolemeusza IV w związku z jego polityką religijną. Władcy temu zależało na jednoczeniu poddanych wokół kultu dynastycznego, w którym rolę patrona miał pełnić Dionizos. Dla diaspory aleksandryjskiej sytuacja ta stała się zagrożeniem, gdy Ptolemeusz postanowił przeprowadzić swoje zamierzenia siłą. Ostatecznie władca odstąpił od zastosowania przemocy, a przekaz o tym w postaci opowiadania o cudzie na hipodromie zajmuje centralne miejsce w badanym utworze.

Jednakże w przekonaniu autora głównym przekazem *Trzeciej Księgi Machabejskiej* jest pokazanie diaspory aleksandryjskiej jako lojalnych poddanych dążących do integracji z grecką ludnością miasta. Szczególnego znaczenia nabierają przy tym przyjazne postawy Greków wobec opisanego wyżej zagrożenia dla Żydów ze strony Ptolemeusza. Wspomniane wyżej syntetyczne badania literatury aleksandryjskiej mogą umożliwić odpowiedź na pytanie, na ile omówiony w tym studium utwór jest charakterystyczny dla całej epoki.

Bibliografia

Źródła drukowane:

Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, ed. R.H. Charles, vols. 1–2, Oxford 1913.

Flavius Josephus, *Contra Apionem*, w: *Flavii Iosephi opera*, ed. B. Niese, Berlin 1892.

Philo Alexandrinus, *In Flaccum*, w: *Alexandrini Philonis opera quae supersunt*, eds. L. Cohn, S. Reiter, vol. 6, Berlin 1915.

Philo Alexandrinus, *Legatio ad Caium*, ed. A. Pelletier, Paris 1972.

Septuaginta, Hrsg. A. Rahlfs, Stuttgart 1965.

Opracowania:

Abel F.M., *Les Livres des Maccabées*, Paris 1949.

Barclay J.M.G., *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*, Berkeley–Los Angeles–London 1996.

Collins J.J., *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Michigan–Cambridge 2000.

Emmet C.W., *The Third Book of Maccabees*, w: *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, ed. R.H. Charles, vol. 1, Oxford 1913, s. 156–173.

Feldman L.H., *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993.

Fraser P.M., *Ptolemaic Alexandria*, vols. 1–3, Oxford 1972.

Gruen E.S., *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge 2002.

- Gruen E.S., *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism. Essays on Early Jewish Literature and History*, Berlin–Boston 2016.
- Kasher A., *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. The Struggle for Equal Rights*, Texte und Studien zum Antiken Judentum 7, Tübingen 1985.
- Mélèze-Modrzejewski J., *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*, Kraków 2000.
- Moore C.A., *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions*, Anchor Bible 44, New York 1977.
- Parente F., *The Third Book of Maccabees as Ideological Document and Historical Source*, "Henoch" 10 (1988), s. 161–166.
- Paul A., *Le Troisième Livre des Macchabées*, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 2.20.1, Berlin–New York 1987.
- Schimanowski G., *Juden und Nichtjuden in Alexandrien: Koexistenz und Konflikte bis zum Pogrom unter Trajan (117 n. Chr.)*, Münster 2006.
- Scullard H.H., *The Elephant in the Greek and Roman World*, London 1974.
- Tcherikover V., *The Third Book of Maccabees as a Historical Source of Augustus' Time*, "Scripta Hierosolymitana" 7 (1961), s. 1–26.
- The Third and Fourth Books of Maccabees*, ed. and trans. M. Hadas, New York 1953.
- Tromp J., *The Formation of the Third Book of Maccabees*, "Henoch" 17 (1995), s. 311–328.
- Walbank F.W., *Hellenistic World*, Harvard 1993.
- Willrich H., *Der historische Kern des III. Makkabäerbuches*, "Hermes" 39 (1904), s. 244–258.
- Wills L.M., *The Jewish Novel in the Ancient World*, New York 1995.
- Wojciechowski M., *Apokryfy z Biblii greckiej*, Warszawa 2001.

Streszczenie

W niniejszym tekście przedstawiono znaczenie apokryficznej *Trzeciej Księgi Machabejskiej* dla rekonstrukcji sytuacji społecznej diaspory w Aleksandrii w czasie panowania dynastii ptolemejskiej. Centralną częścią omawianego utworu jest opis cudu na hipodromie, to jest cudownego ocalenia Żydów przed śmiercią planowaną dla nich przez Ptolemeusza IV Filopatora. Choć wydarzeniu temu część badaczy odmawia historyczności, tłumaczyło ono pochodzenie święta upamiętniającego boską interwencję.

Trzecia Księga Machabejska ukazuje diasporę w Aleksandrii jako lojalną wobec władcy. Jej członkowie nie wykazują nastawienia konfrontacyjnego wobec greckiej ludności miasta. Nie ukrywając swej odmienności w kwestiach religij-

nych, żydowscy Aleksandryjczycy przedstawiają się w omawianym utworze jako pełnoprawni obywatele świata hellenistycznego, współtworzący także jego kulturę.

Słowa kluczowe: diaspora Aleksandryjska, Trzecia Księga Machabejska, dynastia Ptolemejska

The Social Situation of the Alexandrian Diaspora in the Light of the Third Book of Maccabees

Summary

This article presents the significance of the apocryphal Third Book of Maccabees for the reconstruction of the social situation of the Diaspora in Alexandria during the Ptolemaic dynasty. The central part of the work in question is the description of the miracle at the Hippodrome, the miraculous rescue of the Jews from the death planned for them by Ptolemy IV. Although some scholars deny the historicity of this event, it explains the origin of the holiday commemorating divine intervention.

There are many indications that the purpose and message of the work is to show the Diaspora as loyal to the ruler and striving for harmonious coexistence with the Greek population of the city, respecting cultural and religious differences. While not hiding their religious differences, the Jewish Alexandrians in this work present themselves as full citizens of the Hellenistic world and its culture.

Keywords: alexandrian diaspora, Third Book of Maccabees, Ptolemaic dynasty

Ks. Arkadiusz Wojnicki
Pontifical Biblical Institute, Rome
<https://orcid.org/0000-0003-0136-9101>
arkwoj93@gmail.com

Studia Sandomierskie
30 (2023)

Ἡ κοιλία of the Temple? Jn 7:38 Revisited in the Light of 1Kgs

Many scholars have already tried to give a satisfactory answer to the question: which passage of Scripture Jesus is citing in Jn. 7:38?¹ Three points of view, depending on the punctuation, have been proposed. The most popular are the two which perceive ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ as either *casus pendens* taken up by the αὐτός in the citation, which results in the believer being the “fountain” of the living water, or as the final part of chiasmus beginning with v. 37, suggesting that the source of the living water is Jesus himself.² There is also a third position, which tends to see the citation in v. 37 (especially in reference to Is. 55:1–3), which treats the expression καθὼς εἶπεν ἡ γραφή as following the quotation.³ Among the majority of those who are looking

¹ Cf. R.E. Brown, *The Gospel according to John (I–XII): Introduction, Translation, and Notes*, New Haven – London 2008, p. 327–329; R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni. Parte seconda*, Brescia 1977, p. 283–294; J. Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean (I–12)*, Genève 2014, p. 267–270; M.J.J. Menken, *The Origin of the Old Testament Quotation in John 7:38, “Novum Testamentum”* 38 (1996), v. 2, p. 160–175; J. Marcus, *Rivers of Living Water from Jesus' Belly (John 7:38)*, “Journal of Biblical Literature” [further cit.: JBL] 117 (1998), v. 2, p. 328–330.

² These two interpretations are known as “Western” and “Eastern” (cf. J.R. Greene, *Integrating Interpretations of John 7:37–39 into the Temple Theme: The Spirit as Efflux from the New Temple*, “Neotestamentica” 47 (2013), v. 2, p. 345–350). In favor of the “Christological” interpretation are, (among others): Brown, Schnackenburg, Bultmann (R. Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, Eugene 2014, p. 302–305) and Moloney (F.J. Moloney, *The Gospel of John*, ed. D.J. Harrington, Collegeville 1998, p. 251–253); on the other hand, arguing for the “anthropological” are Dufour (X.L. Dufour, *Le signe du Temple selon Saint Jean*, “Revue des Sciences Religieuses” 39 (1951), v. 2, p. 170–173), Barrett (C.K. Barrett, *The Gospel according to John*, 2nd ed., Philadelphia 1978, p. 326–329), and Kysar (R. Kysar, *John*, Minneapolis 1986, p. 126–128). Cf. M.L. Coloe, *Dwelling in the Household of God*, Collegeville 2007, p. 107.

³ Cf. A. Pinto da Silva, *Giovanni 7,37–39, “Salesianum”* 45 (1983), p. 575–592; A. Pinto da Silva, *Ancora Giovanni 7,37–39, “Salesianum”* 66 (2004), p. 13–30; A. Pinto da Silva,

for the passage which corresponds to the latter part of v. 38, there are two main choices: one group points to a link with the event of water flowing from the rock (Ex. 17:1–8; Ps. 77:16–20),⁴ the other – with the prophecy of the stream flowing from the temple (Ez. 47:1–12; Jl. 4:18; Zech. 13:1; 14:8).⁵ There are also scholars who accept both possibilities or attempt to show another passage or at least a link with other places in the Old Testament.⁶ An exhaustive collection of possibilities concerning the provenience and the meaning of ἡ κοιλία was collected by A. Kubiś in his monograph.⁷ Many show a reference of the quotation with the liturgy of the last day of the Feast of Tabernacles,⁸ whereas M.L. Coloe argues that κοιλία refers to the altar of the temple, rendered with the Hebrew קִיָּי.⁹ There are also many attempts to connect the

Ancora Giovanni 7,37–39 (III): La Citazione Biblica, “Salesianum” 76 (2014), p. 593–623; M.A. Daise, *If Anyone Thirsts, Let that One Come to Me and Drink: The Literary Texture of John 7:37b–38a*, JBL 122 (2003), v. 4, p. 687–699.

⁴ Cf. M.E. Boismard, *De son ventre couleront des fleuves d’eau – Jo., VII, 38*, “Revue Biblique” [further cit.: RB] 65 (1958), p. 523–546; M.E. Boismard, *Les citations targumiques dans le quatrième évangile*, RB 66 (1959), p. 374–378.

⁵ Cf. G. Bienaime, *L’annonce des fleuves d’eau vive en Jean 7,37–39*, “Revue Théologique de Louvain” 21 (1990), p. 417–454; F.J. Moloney, *The Gospel of John*, op. cit., p. 251. These Biblical passages are related to a frequent Isaian symbol of abundance of water in the promised salvation (cf. Is. 30:23–26; 41:17–20; 43:19–21; 44:3–4; 48:21; 49:10).

⁶ Priority in this matter should be undoubtedly given to Grelot (cf. P. Grelot, *De son ventre couleront des fleuves d’eau. La citation scripturaire de Jean, VII, 38*, RB 66 (1959), p. 369–374; P. Grelot, *À propos de Jean VII, 38*, RB 67 (1960), p. 224–225; P. Grelot, *Jean, VII, 38: Eau de rocher ou source de Temple?*, RB 70 (1963), p. 43–51). Cf. also: J.B. Cortes, *Yet Another Look at Jn. 7,37–38*, “Catholic Biblical Quarterly” [further cit.: CBQ] 29 (1967), v. 1, p. 75–86. Allison in his article provides an exhaustive list of OT references regarding the topic of water: as a basic need (2 Sm. 23:1–7 et al.), as a symbol of wisdom (Prov. 10:11; 13:14; 16:22; 18:4; Sir. 15:3; 24:11; Wis. 7:25; Bar. 3:11), Spirit of God (Is. 32:15; 44:3; Ez. 36:25–26; Jl. 2:28–29), cleansing or purification (Lev. 14:5–6.50–52; Ez. 36:24; Zech. 13:1), Torah (Sir. 24:23–29), healing powers (2 Kgs. 12:5) or even God himself (Jr. 2:15; 17:13). Cf. D.C. Allison Jr., *The Living Water*, “Saint Vladimir’s Theological Quarterly” 30 (1986), v. 2, p. 144–145.

⁷ Kubiś puts forth his proposal that the most convincing would be to see here an original Aramaic expression מן כרסיה מן (“out of his throne”), referring to Rev. 22:1 (as well as 1 En. 14:15–20; 71:5–8), which could be also read as “out of his belly”, then transformed into κοιλία due to a theological link with Jn. 3:4–5. The scholar asserts as well that this expression could have been perceived and/or intended as a *double entendre*. Cf. A. Kubiś, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, Pendé 2012, p. 274–295.

⁸ E.g. L. Morris, *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1995, p. 371–379; H. Thyen, *Das Johannesevangelium*, Tübingen 2005, p. 399–400; F.J. Moloney, *The Gospel of John. Text and Context*, Boston 2005, p. 194–198; C.S. Keener, *Gospel of John. A Commentary*, Grand Rapids 2003, p. 722–724; R.G. Crutcher, *That He Might Be Revealed. Water Imagery and the Identity of Jesus in the Gospel of John*, Eugene, 2015, p. 134–136.

⁹ Cf. M.L. Coloe, *God Dwells with Us*, Collegeville 2001, p. 207.

original Aramaic saying¹⁰ or to perceive a link with extra-biblical sources.¹¹ This article is another attempt to show the intertextual link beneath this *logion* of Jesus, that is to say – a connection between the story of the construction of Solomon’s Temple (1 Kgs. 6–7) and the “bodily” vocabulary present in the text and Jesus’ mention of ἡ κοιλία.¹² This essay is divided into three parts: in the first, the exegetical analysis of certain passages taken from 1 Kgs. will be shown; in the second, the answer to whether this intertextual link meets the reliability criteria, that is to say, whether the Fourth Evangelist perceived the human body as a temple, will be given; in the third, the focus on the symbolism of “the water breaking” seen as the commencement of “the delivery” of new life into the world will be presented.

The “bodily” vocabulary used in the temple’s construction story in 1 Kgs. 6–7

One of the most important themes of 1–2 Kgs. or even the whole *opus deuteronomisticum* is the central sanctuary of Israel, “the house of the Lord” which King David is compelled to build, but the construction eventually happens during the reign of his son, Solomon. The section of 1Kgs containing the relation of his reign consists of many textual units describing his works, namely the temple itself (1 Kgs. 6), the palace (1 Kgs. 7:1–12), the facilities for the temple (1 Kgs. 7:13–51), the consecration rite (1 Kgs. 8) and even a mention of the priestly office the king is performing in the temple (1 Kgs. 9:25). It is the first permanent temple mentioned in the OT (in opposition to the tent or tabernacle having been carried from place to place throughout the exodus or judges period), made of stone, wood and precious metals. The sanctuary consists of three parts – the most central as well as the most important one is *dēbîr*, also named “the holy of the holiest”; the outer part is called *hēkāl*, which corresponds to the “temple” or “palace,” or to “the holy.” The third, sometimes translated as “vestibule,” is called *’ūlām* and serves as the entrance. Here the “bodily” expressions begin. After giving the dimensions of the temple, 1 Kgs. states:

וְהָאוֹלָם עַל-פְּנֵי

הַיְכָל הַבַּיִת עֲשָׂרִים אַמָּה אָרְפוּ עַל-פְּנֵי רֹחַב הַבַּיִת עֲשָׂר בָּאֲמָה רֹחַבוֹ עַל-פְּנֵי הַבַּיִת: (1 Kgs. 6:3)

¹⁰ Kubiś having been mentioned above, Freed cites Burney as one of the first contributors to this “solution,” who puts together the Aramaic מְעֵין (“belly” or “bowels”) and the Hebrew מַעְיָן (“fountain”), which are consonantly identical. Cf. E.D. Freed, *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, Leiden 1965, p. 40; C.F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922, p. 109–111.

¹¹ Cf. B.H. Grigsby, *If Any Man Thirsts... Observations on the Rabbinic Background of John 7:37–39*, “Biblica” 67 (1986), v. 1., p. 101–108. Mędala here points to a reference to the *Pseudo-Gospel of Thomas* (50,28–30). Cf. S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, Częstochowa 2010, p. 651.

¹² In this paper the intertextual analysis will be based on the word links between the OT and NT as its main criteria to better understand the marked quotation (*markiertes Zitat*) in Jn. 7:38c, which is another field of the intertextual approach.

“And the *’ulām* [was] in front of the *hēkāl* of the house, twenty cubits [was] its length in front of the width of the house, [and] ten cubits [was] its width in front of the house.” עַל־פְּנֵי is a common Hebrew prepositional phrase intending to indicate the frontal wall of the *hēkāl*, which is the shorter one in comparison to the sides. What follows is information about the side chambers:

(1 Kgs. 6:5) וַיִּבֶן עַל־קִיר הַבַּיִת יָצוּעַ סָבִיב אֶת־קִירוֹת הַבַּיִת סָבִיב לְהִיכַל וְלְדְבִיר וַיַּעַשׂ צְלָעוֹת סָבִיב:

“And he built against the wall of the house chambers around the walls of the house, around the *hēkāl* and the *dēbīr*, and so he made ribs all around.”

The noun אֶלְצָא recurs several times within the 1 Kgs. 6–7 in relation to planks or boards used in the construction (1 Kgs. 6:8.15.16.34; 7:3). In fact, in Exodus אֶלְצָא appears 17 times, always interpreted as the “lateral side” of an object.¹³ This distinction is preserved in LXX translation of 1 Kgs.: אֶלְצָא is sometimes translated as ξύλον (1 Kgs. 6:15.34), sometimes, however, as πλευρά (1 Kgs. 6:8.16; 7:3).¹⁴ The difficulty lies in translating *qere* יָצוּעַ, which is present in the Hebrew Bible only as such and only in this pericope (1 Kgs. 6:5.6.10) for the *ketib* יָצוּעַ (literally “couches.”)¹⁵ The most interesting part, however, is in the description of the Hiram’s work. In the pericope about the two pillars of the *’ulām* (1 Kgs. 7:15–22) there is an unusual occurrence of אֶלְצָא:

וְכָתוּרַת עַל־שְׁנֵי הָעַמּוּדִים גַּם־מִמַּעַל

(1 Kgs. 7:20) מְלֵעַמַת הַבָּטָן אֶשְׁרָ לְעֵבֶר שְׂבָכָה וְהָרְמוּנִים מֵאַתִּים טָרִים סָבִיב עַל הַשְּׁנִית:

“And the capitals [were] over the two pillars and as well above, over the opposite sides of the womb, which were on both sides of the net, and [there were] two hundred pomegranates around both capitals.”

This particular occurrence of אֶלְצָא is also attested to in Qumran 4QKgs.¹⁶ In a book about the pillars of the First Temple, Polish scholar Daniel Prokop analyzing this verse stated:

¹³ In relation to the Ark of the Covenant (Ex. 25:12.14; 37:3.5), the tent (Ex. 26:20.26.27.35; 36:25.31.32) or the altar (Ex. 27:7; 30:4; 37:27; 38:7).

¹⁴ πλευρά in the NT always describes the side of a human body (Mt. 27:49 v.l.; Jn. 19:34; 20:20.25.27; Acts 12:7) but can also describe the flat side of a stone. Cf. W. Bauer et al., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed., Chicago 1999 [further cit.: BDAG], s.v. πλευρά.

¹⁵ Myers argues that the fact that the “ribs” (side-chambers) are attached only to the *hēkāl* makes *’ulām* outside of the “house of JHWH.” “The dimensions of the temple are given for the *hēkāl* and the *dēbīr* together as a unit, sixty cubits long and twenty cubits wide (1 Kgs. 6:2). The measurements of the *’ulām* are listed separately for this entity, which stood “in front of the house.” The implication is that the *’ulām* is an attachment to a unit, the temple or the “house of Yahweh,” but not an integral part of it. In this connection, note also, that the temple and tabernacle have the same proportions except that the latter, a portable structure, lacks the *’ulām*” (C.L. Myers, *Jachin and Boaz in Religious and Political Perspective*, CBQ 45 (1983), p. 170).

¹⁶ E. Ulrich, *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants*, Leiden – Boston 2010, p. 324. Freed in his work sees in Jn. 7:38 six references to Qumran scrolls

“The next difficulty concerns the term יִצְדָּ . It occurs in the OT with several basic meanings: “the abdomen,” “belly,” “digestive organs,” “the organs of procreation,” or “inside” (a body or object). The only time the word occurs in our books, it is a technical term which can be translated as a “rounded projection,” “bulging section on the capital of a pillar,” “bulge supporting capital” or “bowl for catching ashes.” Although determining the precise appearance of this architectural element is impossible, without any doubt the term יִצְדָּ pertains here to a “swelling” between the pillar and the capital. [Note: Interestingly, in the Qumran War Scroll (1QM 5,13) יִצְדָּ appears as a part of a sword. It could indicate the “scabbard” or the “bulge” of the sword.]”¹⁷

This translation is connected with “bowls of the capitals” ($\text{גִּלְתֵּי הַכֶּתֶרֶת}$) used thrice in 1 Kgs. 7:41–42.¹⁸ Unsurprisingly, in the *opus deuteronomisticum* the noun גִּלְתָּ is used nine times, the remaining six can be found in the parallel structures of Josh. 15:19 and Judg. 1:15, both meaning the sources of water (גִּלְתֵּי מַיִם). Nevertheless, the bodily reference remains, as גִּלְתָּ shares the same PIE root **g^wet-* (“swelling”) with “bowels” and “guts.”¹⁹

In the LXX this verse is located in another place and sequence: καὶ μέλαθρον ἐπ’ ἀμφοτέρων τῶν στύλων, καὶ ἐπάνωθεν τῶν πλευρῶν ἐπίθεμα τὸ μέλαθρον τῷ πάχει (1 Kgs. 7:9 LXX). It can be translated as follows: “And [there was] a capital over both of the pillars, and above a cover of the sides [there was] the capital [belonging] to the thickness (?)”. The lack of the second part of the verse and probably an incorrect reading (Greek τῷ πάχει corresponds to Hebrew לעבי instead of לעבר in the MT), as well as the change in the order of verses suggest that the LXX translator had many difficulties.²⁰ In spite of that, it can be assumed that there was some kind of net/latticework (rendered elsewhere in the LXX as δίκτυον) over the capitals above something called יִצְדָּ , located between the two opposite sides (or “ribs”), to which were attached two bronze pillars made by Hiram. Targum Pseudo-Jonathan to 1 Kings

(1QS 4:20f.; CD 2:12f.; 1QH 7:6f.; 8:16f.; 12:11ff.; 17:25f.). Cf. E.D. Freed, *Old Testament Quotations...*, op. cit., 36.

¹⁷ D. Prokop, *The Pillars of the First Temple (1 Kgs. 7,15–22). A Study from Ancient Near Eastern, Biblical, Archaeological, and Iconographic Perspectives*, Tübingen 2020, p. 62–63. Cf. L. Koehler, W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 1994–2000, s.v. “ יִצְדָּ ”.

¹⁸ M. Cogan, *1 Kings: a New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven – London 2008, p. 263. Maier proposes to perceive גִּלְתָּ as “receptacles” (cf. W.A. Maier, III, *1 Kings 1–11*, Saint Louis 2018, p. 561–564).

¹⁹ A. Walde – J.B. Hoffman, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 2008, s.v. “botülüs”. Cf. A. Murtonen, *Hebrew in Its West Semitic Setting*, Leiden – New York – Copenhagen – Köln 1989, s.v. “GWV” and “GYL”.

²⁰ DeVries suggests that τῶν πλευρῶν is a direct translation of יִצְדָּה (attested also in Lukian’s recension of LXX). Cf. S.J. DeVries, *1 Kings*, Dallas 1985, p. 108.

uses here the Aramaic דבֿק, which would suggest some kind of “joint,”²¹ but that as well denotes a part of the body (bHul 50a:17 describes מקום הדבֿק as a place where the rectum is attached to the hips of an animal).²²

Putting aside architectural divagations, it is the same location about which Ezekiel says:

וַיִּשְׁבְּנֵי אֶל־פֶּתַח (Ez 47:1)

הַבַּיִת וְהַנְּהַרְמִים יִצְאִים מִתַּחַת מִפְתָּן הַבַּיִת קְדִימָה כִּי־פָנֵי הַבַּיִת קְדִימִים יְרִדִים מִתַּחַת מִקְתָּף הַבַּיִת הַיְמָנִית מִנְּגִב לַמִּזְבֵּחַ:

“And he brought me back to the entrance of the house, and behold, [there was] water flowing from under the threshold of the house eastwards, because the front of the temple [faced] east, and the water was flowing from under the right wing of the house, south of the altar.”

It can be seen that מִפְתָּן is a technical term used mainly by Ezekiel (9:3; 10:4.18; 46:2; 47:1). The LXX renders it as αἶθριος, “atrium”, corresponding to the *’ulām*, between the two pillars, so in front of the temple. The zone behind the front door – and so the source of the water – should be between the sides/ribs and contain (or even be equal to) בִּטּוֹן. The vision seen by Zechariah can help with the precise location of this place:

וַיֹּאמֶר אֵלַי מָה (Zech 4:2)

אֲתָה רֹאֵה וַיֹּאמֶר רְאִיתִי וְהִנֵּה מְנוֹרַת זָהָב כְּלָה וְנִגְלָה עַל־רֹאשָׁהּ וּשְׁבָעָה גְרָתֶיהָ עָלֶיהָ שְׁבָעָה וּשְׁבָעָה מוֹצְקוֹ לְגִרֹת אֲשֶׁר עַל־רֹאשָׁהּ:

“And he said to me: what do you see? And I said: I see, and behold, an all-golden menorah and a bowl over its head, and its seven lamps on its seven [branches], and seven pipes for the lamps which are on top of it.”

As it seems impossible that something was placed on the seven lamps of the menorah, it is understandable that the latter עַל־רֹאשָׁהּ describes the top of the lamp, while the former עַל־רֹאשָׁהּ depicts some unusual location.²³ There is also an interpretation

²¹ Cf. “junction” in: *The Aramaic Bible: Targum Jonathan of the Former Prophets*, eds. K. Cathcart, M. Maher, M. McNamara, Collegeville 1990, s.l. 1Kgs 7:20.

²² In fact, in Polish the pubic symphysis is translated literally as “the womb’s/uterus’ joint”. What is more intriguing is the fact that the bone located immediately behind the symphysis since Galenus has been called ἱερον ὀστέον (*os sacrum*). Cf. H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, eds. H.S. Jones, R. McKenzie, Oxford 1940, s.v. ἱερος.

²³ It should be natural that the description is telling about the ceiling of the *’ulām*. However, as Myers notes, “the lack of comparable data concerning walls and ceilings for the *’ulām* is related to the manner of the latter’s construction. The *’ulām* is constructed of triple courses of large hewn stones surmounted by a wooden superstructure of cedar beams (1 Kgs. 7:12; cf. 1 Kgs. 6:36). This is identical with the technique for building the great court of the palace area and also the temple court. In other words, the construction technique of the *’ulām* is linked not with that of the internal space of the *hékāl* / *dēbîr* of the House of the Lord but rather with the open or external space, the courtyards” (C.L. Myers, *Jachin and Boaz*, op. cit., p. 171). Therefore, it is not certain whether the ceiling described in 1 Kgs. 7:20 is above the *’ulām* or rather inside the *hékāl*.

that connects the source of the rivers with the center of the temple, i.e. *dēbîr*, or even more precisely, the Ark of the Covenant, based on Ps. 36:8–9. In this text sons of men are coming “in the shadow of your wings” (בְּצֵל כַּנְּפֵיךָ), which is perceived as the wings of the cherubim over the Ark, and then they are given to drink (שָׁקַח in *hiphil* conjugation) from “the river of your pleasures” (לְחַי עֵינֶיךָ).²⁴ As it is less an architectural and more a theological description, it is worth noting that the usage of the חַיָּה proves a link between the idea of birth (creation in paradise) and the temple.

Last but not least, in the description in Ez. 47:9 a surprising (and unique) dual form חַיִּים is found, where the predicate is singular.²⁵ Gathering these pieces of information together it can be stated that there was an inner part of the temple called חַיָּה and the Ezekiel’s prophecy tells about two rivers flowing out of the new temple. If חַיָּה is translated, as in the many places in the LXX, as κοιλία and חַיִּים – since the dual form is not (or no longer) available in the Hellenistic Greek – as plural ποταμοί, it happens to lead directly in Jn. 7:38c.

The human body as temple in the fourth Gospel

At this point the historical reliability criteria of the intertextual approach ought to be considered. In other words, in order to give an answer to the question, to whom is Jesus referring in Jn 7:38, another question needs to be answered – is the human body described as a temple in John? The answer in reference to Jesus seems obvious, as the Evangelist explicitly puts it in Jn. 2:21: ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ (“he was speaking about the temple of his body”). There is an interesting detail here – in Jn. 2:22, as well as in the Jn. 7:38, there is “the scripture” (the singular ἡ γραφή with a definite article suggests a particular passage rather than Scripture in general) in which the disciples believed after Jesus’ resurrection. The pattern reappears in Jn. 19:34–37, this time two citations from the OT are given. The terminology used in this passage is the same as in 1 Kgs. 7:9 LXX and Ez. 47:1 – the difference is that the water goes forth, not through “the face” of the temple (i.e. of Jesus’ body), but through the pierced side (πλευρά). Here another problem arises, as the liturgy and art see that it was the heart of Jesus that was pierced and is, in fact, the source of the water, rather than his side.²⁶ Another Polish scholar, Michał Poweńska,

²⁴ Cf. M. Barker, *King of the Jews: Temple Theology in John’s Gospel*, London 2014, p. 445–446.

²⁵ Cf. D. Kotecki, *Księga Ezechiela w Ewangelii według św. Jana na przykładzie obrazu Dobrego Pasterza (J 10) oraz „strumieni wody życia” (J 7,37–39)*, „Collectanea Theologica” 77 (2007), v. 4, p. 73.

²⁶ The 1962 Roman Missal contains a preface of the Most Sacred Heart, which includes words: “...ut apertum Cor, divinæ largitatis sacrarium, torrētes nobis fūnderet miseratiōnis et grātiae”, (*Missale Romanum*, Vatican 1962, p. 239), which is a reference to Ps. 77:20 Vlg, but also to the temple, as the Most Sacred Heart is called “a holy place” (sacrarium), word used in Vlg only in 1 Cor. 9:13 (both times in singular) to render Greek τὰ ἱερά as well as τὸ ἱερόν. The 2008 Roman Missal’s preface of the Most Sacred Heart

sees it as a sapiential reference to Prov. 4:23 speaking in favor of the anthropological interpretation and suggesting an introduction of another possible part of body:

“Another wisdom passage, which affirms that the believer is the source of living water: out of his heart – ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ (Jn. 7:38c) – “shall flow rivers of living water,” can be Prov. 4:23. Following this interpretation, the Greek κοιλία, used in Jn. 7:38c, should be treated as a synonym of καρδία (“belly”) in Prov 4:23 LXX. Such a comparison of both terms would suggest a reference to the understanding of the “belly” more in a spiritual, psychological or emotional sense. This interpretation is possible because in the Greek Bible, there are several interchangeable usages of both terms, which in their original nature refer to the entrails. Although the term in κοιλία is present Jn 7:38c, it should be noted that the Fourth Evangelist is also familiar with the term καρδία, as he uses this word seven times in his work [note: Jn. 12,40.40; 13,2; 14,1.27; 16,6.22] and, importantly, never referring this term to Jesus.”²⁷

The question remains – can the body of the one believing in Christ (ὁ πιστεύων) be perceived not only as the source of water, but also as the temple? This vision is well-known from the Pauline epistles (1 Cor. 3:16; 6:19; 2 Cor. 6:6; Eph. 2:21), but is it possible that the Fourth Gospel contains it? The Johannine use of the noun ναός is restricted to Jn. 2:19–21.²⁸ The Book of Revelation is ambiguous – it depicts the temple of God located in heaven (Rev. 7:15; 11:1, 2, 19; 14:15, 17; 15:5, 6, 8; 16:1, 17), but at the end John gives a testimony about the New Jerusalem: “And I did not

sees both transfixed side and open heart: “...atque de transfixo latere sanguínem fudit et aquam, ex quo manarent Ecclesiæ sacramenta, ut omnes, ad Cor apertum Salvatoris attrácti, iúgiter haurirent e fóntibus salutis in gáudio” (*Missale Romanum. Editio typica tertia*, Vatican 2002, p. 494) – which is a reference to Is 12:3. In the new Missal, Jn. 7:37–38 serves as the Communion Antiphon for the Mass of the Most Sacred Heart.

²⁷ M.F. Powęska, *The Christological Metaphors of Wine, Water and Bread Against Their Sapiential Background in John's Gospel. An Intertextual Study*, Göttingen 2024 [forthcoming], section 3.2.1.2.2. BDAG discusses this use of κοιλία as “seat of inward life, of feelings and desires, belly... hidden, innermost recesses of the human body (Job. 15:35; Prov. 18:20; 20:27, 30; Sir. 19:12; 51:21), so that a variation between κοιλία and καρδία becomes possible: Acts 2:30 v.l. (κοιλία and καρδία for ὀσφύς); Rev. 10:9 (v.l. καρδία) (Hab. 3:16; Ps. 39:9; cp. schol. on Nicander, Alexipharmaca; Theocr. 2, 49; PGM 4, 3141: the κοιλία is the place where the καρδία is found)”. Regarding Jn. 7:38c it is stated that “the expression may be proverbial; cp. Cicero, De Orat. 2, 39” (BDAG, s.v. “κοιλία”).

²⁸ Coloe in the very beginning of her work puts forth the argument that as the Temple of Jerusalem is only one and unique, so Jesus would be the only one new temple and this symbol shows his fundamental role and importance in the Johannine community. Cf. M.L. Coloe, *God Dwells with Us*, op. cit., p. 3. For a recent concise presentation of the OT and NT evolution of the temple theology: M.S. Kamanzi, “The Temple of His Body” (Jn 2,21): *Rediscovering Churches and Human Beings as Sacred Spaces*, in: “Reinventing Theology in Post-Genocide Rwanda”, eds. M. Uwineza – E. Rutagambwa – M.S. Kamanzi, Washington 2023, p. 64–71.

see the temple in it, because Lord God the Almighty is its temple and the Lamb” (Rev. 21:22).²⁹ The only “constructional” reference is present in Rev. 3:12, where the victor will be made into a pillar (στῦλος) in the temple of “my God.” Instead, John prefers to use ἱερόν, mostly referring to the outer courts (i.e. the place where Jesus stands up and cries on the last day of the Feast of Tabernacles) and not the sanctuary. There is, however, an example of Jesus’ teaching about the true sanctuary, that is to say, a dialogue with the Samaritan woman:

λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· πιστεύε μοι, γύναι, ὅτι ἔρχεται ὥρα ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρὶ. (...) ἀλλ’ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνῆται προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ· (Jn. 4:21, 23a).

“Jesus said to her: believe me, woman, that an hour is coming when neither on this mountain nor in Jerusalem will you worship the Father. (...) but an hour is coming and [even] is now, when the true worshipers will worship the Father in spirit and truth.”

Jesus clearly sees the “place” of worship not as a geographical location, but as an internal state of a human being.³⁰ This puts a counterargument to Brown’s thesis that the only Christological interpretation of Jn. 7:38c can be correct as there is no other Johannine reference to the idea of the water flowing from the believer.³¹ However, ἐν πνεύματι may not (only) refer to the Holy Spirit. The Fourth Evangelist does not use the word σῶμα describing a human body in general (its use is restricted to the physical body of Jesus), but operates as a distinction between σὰρξ and πνεῦμα, most explicitly in Jn. 3:6: τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστίν (“what has been born of the flesh is flesh, and what has been born of spirit is spirit.”) Therefore, the one who is born from the Holy Spirit becomes “a spirit,” that is to say, a holy “place” of true worship. In the preceding verse the “new nativity” happens to take place ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος (“of water and spirit” – Jn. 3:5). Is it only a picture of baptism? Having asked that question, let us return to the well of Jacob. Jesus announces to the astounded Samaritan women an extraordinary promise:

ὃς δ’ ἂν πίη ἐκ τοῦ ὕδατος οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον (Jn. 4:14).

²⁹ The New Jerusalem itself (more specifically, “the throne of God and the Lamb,”) is also a source of ποταμός ὕδατος ζωῆς (cf. Rev. 22:1). Cf. J.K. Beale, *The Book of Revelation*, Grand Rapids 1999, p. 1103–1104.

³⁰ In fact, in the Fourth Gospel the word ἅγιος does not describe a holy place (as the Hebrew root שָׁקֵד or with the superlative genitive מִשְׁקָדִים לְשָׁקֵד), but a holy person – namely, one of the persons of the Trinity: Father (Jn. 17:11), Son (Jn. 6:69) or Spirit (Jn. 1:33; 14:26; 20:22) – and only once – in Jn. 6:69 – it is substantivised.

³¹ Cf. R. Brown, *The Gospel according to John...*, op. cit., p. 320–321; R.G. Crutcher, *That He Might Be Revealed...*, op. cit., p. 140.

“Whoever may drink of the water which I will give him, will not thirst forever; instead, the water that I will give him will become in him a fountain of water springing up to eternal life.”

In fact, Jesus is the source of the water guiding whoever drinks to eternal life. Again, this is well-known from the Old Testament opposition of God versus the Jerusalem temple manifested through Jeremiah criticizing the false cult: (πηγή [ῥδατος] ζωῆς – Jer. 2:13; 17:13 LXX, the latter with an apposition ὁ κύριος). Now the time has come and the source of the water of life, which is God himself, will be located ἐν αὐτῷ, so that the new temple inside the believer will be erected. That supposes that in the believer there is a holy (ιερόν) place called κοιλία, out of which the waters will flow.

The other issue is the development of the idea of the temple.³² If there are multiple temples in the believers, there should be some kind of action unifying them into one temple, which is the body of Christ.³³ M.L. Coloe argues that this is described in Jn. 14–15.³⁴ First, there is an analogy between ἡ οἰκία τοῦ πατρὸς μου (Jn. 14:2) and ὁ οἶκος τοῦ πατρὸς μου (Jn. 2:16), which would suggest that there is only one temple (the Temple in Jerusalem is succeeded the body of Jesus). However, “the Father’s house” consists of “many dwellings” (μοναὶ πολλαί – Jn. 14:2) which are prepared for believers.³⁵ Then, Coloe sees the parable of the vine (Jn. 15:1–8) and the

³² Kubiś sees it in this way: “The entry into Jerusalem is therefore the beginning of the cleansing of a new, spiritual temple. In the description of the cleansing of the Jerusalem Temple, the idea of Jesus’ body as a temple is introduced for the first time. This idea is developed in subsequent chapters of the Gospel, including by referring to the flow of water from the temple (cf. Jn. 7:38–39; 19:37) and the believers’ inhabitation in “dwellings” (μονή), which are as many as there are believers. It is therefore possible that the Evangelist separated the narrative of the cleansing of the temple from the description of the entry into Jerusalem to show two cleansings of two different temples: the material and the spiritual. In this way, the cleansing of the material Temple in Jerusalem foreshadows the cleansing of another, spiritual temple: the world and the disciples who are part of the world” (A. Kubiś, *Drzewo figowe, osioł i woda żywa. Rola Księgi Zachariasza w Ewangelii Janowej*, „Resovia Sacra” 22 (2015), p. 234 [own translation]).

³³ The same line of argumentation is used by Baffes who argues that apart from “dualism” (counter-position) in the Fourth Gospel there is also a “duality” (juxtaposition) that is expressed in continuous call to the disciples to be “like” Jesus. Cf. M. Baffes, *Christology and Discipleship in John 7:37–38*, “Biblical Theology Bulletin” 41 (2011), v. 3, p. 149–150.

³⁴ Kerr sees it rather in Jn. 13–14, pointing to a parallel between washing the disciples’ feet and the temple washing rituals (cf. Ex. 30:27–31; 40,30–32) and “the sea” as another component of the temple courtyard (1 Kgs. 7:38) Cf. A.R. Kerr, *The Temple of Jesus’ Body: The Temple Theme in the Gospel of John*, Sheffield 2002, p. 268–313.

³⁵ The “prepared place” in the OT is almost exclusively used for the location of the Ark of the Covenant (1 Chr. 15:1.3.12; 2 Chr. 1:4; 3:1; Wis. 9:8), but the object of the preparation is also the people (2 Sm. 7:24; 2 Chr. 29:36). In Sir. 49:12, there are two various lections

saying about the commandment of love (Jn. 15:9–17) as the double relecture of Jn. 14, with a similar double application for the disciples.³⁶ This leads to the conclusion that Jesus' disciples as well as all people are meant to become “temples” similar to Jesus or even “with” Jesus, according to the promise he uttered: *ἐάν τις ἀγαπᾷ με... μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα* (“if anyone loves me... we shall make a dwelling with him” – Jn. 14:23).

The water out of the womb – the water breaking?

Therefore, why should a “human temple” have ἡ κοιλία and what is its purpose? In the Gospel of John there is just one another example of the use of κοιλία:

Λέγει πρὸς αὐτὸν [ὁ] Νικόδημος: πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρον ὄν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι; (Jn. 3:4).

“Nicodemus said to him: how is a man able to be born being old? Is he able to enter the womb of his mother again and be born?”

In Revelation, however, the only (double) usage of κοιλία (Rev. 10:9–11) represents a different meaning – male internal parts.³⁷ Nevertheless, both of these occurrences portray an experience of symbolically giving birth. In the first case, Nicodemus tries to understand this birth as natural (given by a woman), instead it is a spiritual one which Jesus explains to him. In Revelation, the one who is giving birth is John himself – this is surely not the natural one,³⁸ but the effect of the labor pain (πικρία) felt in the κοιλία is the prophecy, i.e. his particular spiritual vocation. Should there be any waters flowing from the womb? It is a commonly known biological process in the first phase of delivery connected with the rupture of the membranes of the amniotic sac and the efflux of the amniotic fluid. There are two places in the Johannine literature where there is a reference to labor pains and to parturition – Jn. 16:21–22 and Rev. 12:2–5. Is it possible that the flowing water is the water connected with giving birth? Two dialogues – with Nicodemus and Samaritan woman – have already been mentioned, as well as the crucifixion scene. There are three more locations in the Gospel of John where the symbolism of water is used: the baptism of John (Jn. 1), the wedding in Cana (Jn. 2) and the miracle in Bethesda (Jn. 5), all three

indicating that either the temple (ναός) or the people (λαός) were raised for the Lord. Cf. Coloe, *God Dwells with Us*, op. cit., p. 157–178.

³⁶ Cf. idem, *Dwelling in the Household of God*, op. cit., p. 145–166.

³⁷ κοιλία is in fact used to describe “the digestive tract in its fullest extent, belly, stomach” (Jer. 28:34; Ez. 3:3; Sir. 36:18 LXX); “the last part of the alimentary canal” (Mt. 15:17; Mk. 7:19) or “the body’s receptacle for aliments,” either animal’s (Mt. 12:40) or human’s (1 Cor. 6:13; Lk. 15:16 v. l.), also in idiomatic expressions (Rom. 16:18; Phil. 3:19). Here the use of κοιλία may be inspired with a connection with Ez. 3:3 LXX. Cf. BDAG, s.v. κοιλία.

³⁸ Although γεννάω is used also with men as agents, the genealogy of Matthew (Mt. 1:1–16) being the most known example.

are connected with new life or new creation.³⁹ Interestingly, in most cases double or even multiple agents can be perceived,⁴⁰ and so the multiple “sources” from which (or by whose action) water comes. A crucial moment in this perception is Jn. 2:9: ὡς δὲ ἐγεύσατο ὁ ἀρχιτρίκλιος τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον καὶ οὐκ ᾔδει πόθεν ἐστίν, οἱ δὲ διάκονοι ᾔδεισαν οἱ ἠντληκότες τὸ ὕδωρ (“when the master of the feast tasted the water having become wine, he did not know where it was from, but the servants who had drawn the water, knew it.”) It can be seen that the direct object in all clauses is τὸ ὕδωρ, even if it is transformed into the wine, not only as a complement to ἐγεύσατο, but also implicitly twice to οἶδα. The same verb γίνομαι used here and in Jn. 4:14 shows that water turns into some kind of new beginning, here represented by wine and there by a source, both being – after drinking – inside a man. The nuptial motif returns in the context of “the water of life” in Rev. 22:17, where the Spirit and the Bride call the believer to come and drink.⁴¹

There is also an important intertextual view. A. Kubiś in his work presents a variety of propositions merged within something that could be named a “rebirth motif”:

“One of our primary contentions is that the imagery of Jn. 7:38c is a combination of three motifs or traditions, to wit exodus, temple and paradise. (...) The evidence for merging of the three aforementioned traditions can be also deduced from the commentary on Ez. 47:1–12 found in *Pirqe R. El.* § 51. There the waters of the well, formed into twelve streams and intensified with those flowing from beneath the eschatological temple threshold, are divided into four groups flowing in four different geographical directions. This arrangement of the streams could be an allusion to the four rivers mentioned in Gn. 2:10.”⁴²

In fact, there is a broad OT connection between the topic of water and the new creation,⁴³ the most important being the account of the deluge (Gn. 6–9) and the passing through the Red Sea (Ex. 14:1 – 15:21). These accounts are connected with the last important verse in the Fourth Gospel when no longer the symbolism, but the actual water plays a role (as the word ὕδωρ is not used), – in the healing of the

³⁹ Crutcher proposes that the motif of water should be read in four pairs of pericopes: as (1) setting up the motif (Jn. 1 & Jn. 3), (2) in a reference to a wedding/marriage (Jn. 2 & 4); (3) in a reference to miracles connected with pools in Jerusalem (Jn. 5 & 9); (4) in a reference to Jesus as a source (Jn. 7 & 19). Cf. R.G. Crutcher, *That He Might Be Revealed...*, op. cit., p. 2.

⁴⁰ The Holy Spirit and John the Baptist in Jn. 1; Jesus, Mary, and servants in Jn. 2; Jesus and the Samaritan woman in Jn. 4; Jesus and the blind man in Jn. 9. The answer of the paralytic in Jn. 5, who in response to Jesus’ question quite unexpectedly expresses a wish of someone (a “source”) which will give him an access to the water is very important in the matter.

⁴¹ Cf. M. Barker, *King of the Jews...*, op. cit., p. 443.

⁴² A. Kubiś, *The Book of Zechariah...*, op. cit., p. 272–273.

⁴³ There are connections between water and the first creation as well (e.g. Gen. 1–2; Job. 38:4–38; Ps 104; Prov. 8:22–29; Is. 40:12–31).

blind man, who is commanded to wash himself in the Pool of Siloam (Jn. 9:7). His blindness is ἐκ γενετῆς (Jn. 9:1), that is to say, ἐκ (τῆς) κοιλίας (τῆς) μετρὸς αὐτοῦ (cf. Acts 3:2 in a parallel scene; Jn. 3:4), makes him to be born again through water. Paradoxically, during the questioning⁴⁴ the blind man's parents somehow deny him ("he has (his) age, he will speak on his own" – Jn. 9:21) and the Pharisees despise his birth ("you were born entirely in sin" – Jn. 9:34), resulting in God (namely, Jesus) becoming his father and "begetting" him in terms of the faith (Jn. 9:35–38).⁴⁵ Also, can a believer become a source of living waters, so that he would beget another man to new life? John never uses γεννάω or its synonyms in relation to men (even to Mary, the Mother of Jesus) and almost always (except Jn. 16:21) in the passive voice; believers are described as those who "neither of blood nor of the will of flesh nor of the will of man, but of God were born" (Jn. 1:13). The answer is to be seen in the other component of Jesus' new birth *logion* said to Nicodemus – in the Spirit, this time represented not by water, but by the other symbol present in Jn. 3 – the wind. In Jn. 20:21–22 not only the "transfer" of the mission in a likeness to Jesus, but also "the consecration of the temple" with blowing the Holy Spirit into the temples of disciples' bodies is found. Therefore, the explanation recurs which is present at the very beginning – in Jn. 7:39a: "he said this about the Spirit which these who had believed in him were about to receive."

Conclusion

Having taken into consideration all that has been said, at least three conclusions arise: There is evidence in the OT that the temple was perceived as a human body, the primary architectural terms having been taken from anatomical vocabulary. Therefore, קִבְּרָא from 1 Kgs. 7:20 may be understood as some kind of κοιλία of the temple, analogically to human bowels, which may be seen either as "belly" or "heart" (and so the most internal part, the "sanctuary," in body – the volitional and emotional center), or the procreative organs (rendered in many places of the NT also as γαστήρ).

On the other hand, there is also evidence that the human body is perceived as a temple – not only the (material or mystical) body of Jesus, but also the believers' bodies. This perception would be an integrating link between two ancient ways of interpreting Jn. 7:38c, namely the "Christological" and the "anthropological." Therefore, it is not possible to contradict these two, as the temple identity of believers is strictly connected with the fact that Jesus is seen as the only (of its kind) temple of God, even up to the abolition of the Temple of Jerusalem (which in John is not

⁴⁴ The context of the following trial shows that re-birth also has its moral dimension, fulfilling the prophecy of Amos (Amos 5:24), where judgment is represented by "water" and justice by "river."

⁴⁵ In fact, in the NT there is a reference to God who is begetting not only his son, as in the OT (Acts 13:33; Hebrews 1:5; 5:5 – all quoting Ps. 2:7), but also the believing in him (Jas. 1:18; 1 Pet. 1:3), and as well Paul who begot Corinthians (1 Cor. 4:15) or Philemon (Phlm. 10).

νάος). It is analogical, i.e. to the vision of the priesthood of the believers', which, is integrally connected with the only and unique priesthood of Jesus.

In the Fourth Gospel the procreative symbolism describes a new birth or re-birth which takes place in the believers "out of water and Spirit" (Jn. 3:5). God the Father or Jesus is the one who is begets the believers, but this task is passed through to the disciples and further – to all the believers, who are called to "beget" others having received the power of the Holy Spirit.

After this short study the following questions rise: (1) how is the analogy between the human body and temple present also in other places, other historical periods, and other religions? (2) How can this "mediation" of believers in the process of a new birth be seen and does it not eliminate the only mediation (εἷς μεσίτης – 1 Tim. 2:5) of Christ? Does it not evoke a danger of atomization and erection of multiple "temples" (Churches?) in place of the only one temple-body (τὸ σῶμα ἓν – 1 Cor. 12:12)? (3) How should those already "begotten" participate in the "delivery" of those who are about to be reborn? What moral (and pastoral) consequences does the reality of becoming "a source of the living water" have? These matters may be the subject of further biblical as well as theological research.

Let this paper be concluded with a remark showing how relevant this topic is in today's pastoral formation in the Catholic Church, quoting Pope Francis' discourse to pastoral workers from Manana, Bahrain, given on November 6th, 2022:

"Gesù si erge «ritto in piedi» e ad alta voce proclama: «Chi ha sete, venga a me», perché «fiumi di acqua viva» sgorgheranno dal suo grembo. (...) Il richiamo è all'ora in cui Gesù muore in croce: in quel momento, non più dal tempio di pietre, ma dal costato aperto di Cristo uscirà l'acqua della vita nuova, l'acqua vivificante dello Spirito Santo, destinata a rigenerare tutta l'umanità liberandola dal peccato e dalla morte. Fratelli e sorelle, ricordiamoci sempre questo: la Chiesa nasce lì, nasce dal costato aperto di Cristo, da un bagno di rigenerazione nello Spirito Santo (cf. Tt 3:5)."⁴⁶

Bibliography

- Allison, D.C., Jr., *The Living Water*, "Saint Vladimir's Theological Quarterly" 30 (1986), v. 2, p. 143–157.
- Baffes, M., *Christology and Discipleship in John 7:37–38*, "Biblical Theology Bulletin" 41 (2011), v. 3, p. 144–150.
- Barker, M., *King of the Jews: Temple Theology in John's Gospel*, London 2014.
- Barrett, C.K., *The Gospel according to John*, 2nd ed., Philadelphia 1978.

⁴⁶ Francis, *Incontro di preghiera con i vescovi, i sacerdoti, i consacrati, i seminaristi e gli operatori pastorali. Discorso del Santo Padre* [<https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/november/documents/20221106-chiesa-bahrain.html>; accessed 17 XI 2023]

- Bauer, W., et al., *Greek–English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed., Chicago 1999.
- Beale, J.K., *The Book of Revelation*, Grand Rapids 1999.
- Bienaim, G., *L’annonce des fleuves d’eau vive en Jean 7,37–39*, “Revue théologique du Louvain” 21 (1990), p. 281–301, 417–454.
- Boismard, M.E., *De son ventre couleront des fleuves d’eau – Jo., VII, 38*, “Revue biblique” 65 (1958), p. 523–546.
- Boismard, M.E., *Les citations targumiques dans le quatrième évangile*, “Revue biblique” 66 (1959), p. 374–378.
- Brown, R.E., *The Gospel according to John (I–XII): Introduction, translation, and notes*, New Haven – London 2008.
- Bultmann, R., *The Gospel of John: A Commentary*, Eugene 2014.
- Burney, C.F., *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922.
- Cogan, M., *I Kings: a New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven – London 2008.
- Coloe, M.L., *Dwelling in the Household of God*, Collegeville 2007.
- Coloe, M.L., *God Dwells with Us. Temple Symbolism in the Fourth Gospel*, Collegeville 2001.
- Cortes, J.B., *Yet Another Look at Jn 7,37–38*, “Catholic Biblical Quarterly” 29 (1967), v. 1, p. 75–86.
- Crutcher, R.G., *That He Might Be Revealed. Water Imagery and the Identity of Jesus in the Gospel of John*, Eugene 2015.
- Daise, M.A., *If Anyone Thirsts, Let That One Come to Me and Drink: The Literary Texture of John 7:37b–38a*, “Journal of Biblical Literature” 122 (2003), v. 4, p. 687–699.
- DeVries, S.J., *I Kings*, Dallas 1985.
- Dufour, X.L., *Le signe du Temple selon Saint Jean*, “Revue des Sciences Religieuses” 39 (1951), v. 2, p. 155–175.
- Francis, *Incontro di preghiera con i vescovi, i sacerdoti, i consacrati, i seminaristi e gli operatori pastorali. Discorso del Santo Padre* [<https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/november/documents/20221106-chiesa-bahra-in.html>; accessed 17 XI 2023]
- Freed, E.D., *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, Leiden 1965.
- Greene, J.R., *Integrating Interpretations of John 7:37–39 into the Temple Theme: The Spirit as Efflux from the New Temple*, “Neotestamentica” 47 (2013), v. 2, p. 333–353.
- Grelot, P., *’De son ventre couleront des fleuves d’eau.’ La citation scripturaire de Jean, VII, 38*, “Revue biblique” 66 (1959), p. 369–374.

- Grelot, P., *À propos de Jean VII, 38*, "Revue biblique" 67 (1960), p. 224–225.
- Grelot, P., *Jean, VII, 38: Eau de rocher ou source de Temple?*, "Revue biblique" 70 (1963), p. 43–51.
- Grigsby, B.H., *If Any Man Thirsts... Observations on the Rabbinic Background of John 7:37–39*, "Biblica" 67 (1986), v. 1, p. 101–108.
- Hullin. Part I*, ed. Steinsalz, A.E.I., Jerusalem 2018.
- Kamanzi, M.S., "The Temple of His Body" (Jn 2,21): *Rediscovering Churches and Human Beings as Sacred Spaces*, in: "Reinventing Theology in Post-Genocide Rwanda", eds. Uwineza, M.– Rutagambwa, E. – Kamanzi, M.S., Washington 2023, p. 63–75.
- Keener, C.S., *Gospel of John. A Commentary*, Grand Rapids 2003.
- Kerr, A.R., *The Temple of Jesus' Body: The Temple Theme in the Gospel of John*, Sheffield 2002.
- Koehler, L. Baumgartner, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 1994–2000.
- Kotecki, D., *Księga Ezechiela w Ewangelii według św. Jana na przykładzie obrazu Dobrego Pasterza (J 10) oraz „strumieni wody życia” (J 7,37–39)*, „Collectanea Theologica” 77 (2007), v. 4, p. 49–77.
- Kubiś, A., *Drzewo figowe, osioł i woda żywa. Rola Księgi Zachariasza w Ewangelii Janowej*, „Resovia Sacra” 22 (2015), p. 211–237.
- Kubiś, A., *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, Pendé 2012.
- Kysar, R., *John*, Minneapolis 1986.
- Liddell, H.G. Scott, R., *A Greek–English Lexicon*, eds. Jones, H.S. – McKenzie, R., Oxford 1940.
- Maier, W.A., III, *1 Kings 1–11*, Saint Louis 2018.
- Marcus, J., *Rivers of Living Water from Jesus' Belly (John 7:38)*, "Journal of Biblical Literature" 117 (1998), v. 2, p. 328–330.
- Menken, M.J.J., *The Origin of the Old Testament Quotation in John 7:38*, "Novum Testamentum" 38 (1996), v. 2, p. 160–175.
- Mędała, S., *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12*, Częstochowa 2010.
- Missale Romanum*, Vatican 1962.
- Missale Romanum. Editio typica tertia*, Vatican 2002.
- Moloney, F.J., *The Gospel of John*, ed. Harrington, D.J., Collegeville 1998.
- Moloney, F.J., *The Gospel of John. Text and Context*, Boston 2005.
- Morris, L., *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1995.

- Murtonen, A., *Hebrew in Its West Semitic Setting*, Leiden – New York – Copenhagen – Köln 1989.
- Myers, C.L., *Jachin and Boaz in Religious and Political Perspective*, “Catholic Biblical Quarterly” 45 (1983), p. 167–178.
- Pinto da Silva, A., *Ancora Giovanni 7,37–39 (III): La Citazione Biblica*, “Salesianum” 76 (2014), p. 593–623.
- Pinto da Silva, A., *Ancora Giovanni 7,37–39*, “Salesianum” 66 (2004), p. 13–30.
- Pinto da Silva, A., *Giovanni 7,37–39*, “Salesianum” 45 (1983), p. 575–592.
- Powęska, M.F., *The Christological Metaphors of Wine, Water and Bread Against Their Sapiential Background in John’s Gospel. An Intertextual Study*, Göttingen 2024 [forthcoming].
- Prokop, D., *The Pillars of the First Temple (1 Kgs 7,15–22). A Study from Ancient Near Eastern, Biblical, Archaeological, and Iconographic Perspectives*, Tübingen 2020.
- Schnackenburg, R., *Il vangelo di Giovanni. Parte seconda*, Brescia 1977.
- The Aramaic Bible: Targum Jonathan of the Former Prophets*, eds. Cathcart, K. Maher, M. McNamara, M., Collegeville 1990.
- Thyen, H., *Das Johannesevangelium*, Tübingen 2005.
- Ulrich, E., *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants*, Leiden – Boston 2010.
- Walde, A. Hoffman, J.B., *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 2008.
- Zumstein, J., *L’Évangile selon Saint Jean (1–12)*, Genève 2014.

Summary


For many years biblical scholars have been trying to answer the question of what “Scripture” is fulfilled in the Jesus’ words in Jn 7:38. Two dominant interpretative trends – christological and anthropological – are often juxtaposed as complementary. The aim of this article, based on the intertextual approach, is to show another point of reference – the description of the first temple in Jerusalem in 1Kgs 6–7, which contains an unknown architectural element rendered by the Hebrew word כִּנְוָה; similar in meaning to *κοιλία* from Jn 7:38 – as well as to analyze both the christological and anthropological aspects of showing the temple as a human body and the human body as a temple, with the particular emphasis on the symbolism of flowing water in the context of the (new) birth.

Keywords: Gospel of John, 1 Kings; Jn 7:37–39, Jerusalem temple, interior, womb, new birth, water, intertextual approach

Ἡ κοιλία świątyni? J 7,38 raz jeszcze – w świetle 1Krl**Streszczenie**

Od wielu lat bibliści próbują dać odpowiedź na pytanie, jakie „Pismo” wypełnia się w słowach Jezusa z J 7,38. Dwa dominujące nurty interpretacyjne – chrystologiczny i antropologiczny – są często zestawiane ze sobą jako komplementarne. Celem niniejszego artykułu, opartego o metodę intertekstualną, jest ukazanie jeszcze jednego punktu odniesienia – opisu pierwszej świątyni jerozolimskiej w 1Krl 6–7, w której występuje bliżej nieznan element architektoniczny oddawany hebrajskim słowem יִצְרָאֵל; podobnym znaczeniowo do κοιλία z J 7,38 – oraz analiza zarówno chrystologicznego, jak i antropologicznego aspektu ukazania świątyni jako ciała ludzkiego oraz ciała ludzkiego jako świątyni, ze szczególnym uwzględnieniem symboliki wpływającej wody w kontekście (nowego) narodzenia.

Słowa kluczowe: Ewangelia wg św. Jana, 1 Księga Królewska, J 7,37–39, świątynia jerozolimska, wnętrze, łono, nowe narodzenie, woda, metoda intertekstualna

ADAM DROZDEK
Duquesne University Pittsburgh
 <https://orcid.org/0000-0001-8639-2727>
drozdek@duq.edu

Studia Sandomierskie
30 (2023)

Richard Bentley Against Atheists

Richard Bentley (1662–1742), primarily a philologist and classicist, a master and later a professor at Cambridge University, and a committed Christian, was the first to deliver lectures in the series funded by the inheritance of Robert Boyle, hence, the Boyle Lectures. True to the design of these lectures, Bentley defended the validity of the Christian religion by arguing against atheists and deists, whose voices were becoming louder and louder in England and in Europe. As Bentley stated, atheism is dangerous because of its popularity since “taverns and coffee-houses, nay Westminster-hall and the very churches, are full of it.”¹

Deists and atheists

Bentley directed his criticism against atheists and deists.² In fact, he did not really distinguish between the two since, in his estimation, he who denies the providence of God – which is a distinguishing mark of deists – really denies His existence (4).³ He believed that there is “an innate idea of God, imprinted upon every soul of man at their creation, in characters that can never be defaced”; therefore, atheism is a matter of speculation, not a part of human nature (3). Atheists really are believers who fight against their inborn idea of God; thus, atheism is an acquired folly which may

¹ A 1692 letter to Edward Bernard, *The Correspondence of Richard Bentley*, London 1842, vol. 1, p. 39.

² And, we may add, freethinkers for whom free means the same as bold, rash, arrogant, and presumptuous, even perverse (297) as argued in his polemic with Anthony Collins’ *Discourse of free-thinking* (1713), cf. J.C. Williams, *Happy Violence: Bentley, Lucretius, and the Prehistory of Freethinking*, “Restoration: Studies in English Literary Culture, 1660–1700” 38 (2014), pp. 61–80.

³ References are made to R. Bentley, *Works*, London 1838, vol. 3, which includes the text of Bentley’s *Eight Sermons Preach’d at the Honourable Robert Boyle’s Lecture*, London 1735⁶.

be dispelled by rational arguments, and Bentley wanted to provide such arguments. However, in a somewhat hair-splitting distinction Bentley also stated that the proposition “God is” (52) is not imprinted in humans, but God’s existence can be detected by natural reason and such an imprint would make the belief in God necessary which would destroy moral virtue (53); no seeking would be needed; Paul’s arguments in the Areopagus would be superfluous (54). That is, the idea of God is inborn, but not the fact of God’s existence, which appears to be Bentley’s explanation of the phenomenon of atheism: atheists do carry the idea of God, but they did not have any chance or did not make any effort to learn that the idea corresponds to the reality of the existence of God.

The need to address the problem of atheism goes well beyond a personal choice. If atheism became a national religion, it would turn the country into the kingdom of Satan (24), because no atheist can be just, generous, grateful, friendly, affectionate, or loyal (25). With this statement, Bentley was vehemently opposed to the idea of the possibility of a society of atheists as it was promoted in his times by Pierre Bayle or Bernard Mandeville.⁴ In fact, Bentley advocated punitive actions against atheists by saying that the government should “put some timely stop to the spreading contagion of this pestilence” (23). This is because “no community ever was or can be begun or maintained, but upon the basis of religion” to ensure, among others, the validity of judicial proceedings and of oaths (22). For similar reasons, John Locke stated that tolerance did not apply to atheists.

The soul

One argument Bentley used for the existence of God was the existence of the soul.

There in an immaterial soul in each person because, as stated in the Cartesian spirit, it is self-evident that there is something in humans that thinks (34), wills, senses, and causes the motion of the body, a cogitative substance, “some incorporeal inhabitant within us.” These abilities are not matter since every stone would be able to think and every atom would be a distinct self-conscious animal (35). The soul did not create itself and no one can seriously think that the soul existed from eternity (141); therefore, there must be God who created the soul, an eternal, immaterial, and intelligent Creator (47) who created immaterial souls out of nothing. Moreover, the soul is not compound (141); it is a simple substance; thus, it cannot be destroyed by dissipating into its elements. Only God could annihilate it should He wish to do so.

Not only is it evident that the thinking substance exists in humans, but also the “desire of immortality is a natural affection of the soul” (17). The immortality pertains primarily to the human person as embodied in the soul with its ability to think, reason, and remember. Just the immortality of the body would be rather meaningless if it were a body emptied of the soul. Revelation indicates that the body – renewed, resurrected, that is – is also immortal, but only because the soul is immortal.

⁴ Cf. K. Shepard, *Anti-Atheism in Early Modern England 1580–1720*, Boston 2015, ch. 6.

Thus, the immortality of the body is secondary. In any event, the behavior of atheists is “extremely absurd” when they reject the promises of immortality (10). In fact, “when the very pleasures of paradise are contemned and trampled on, like pearls cast before swine, there’s small hope of reclaiming them by arguments of reason” (11). It appears that, by this statement, Bentley undercut at the outset his efforts to win over atheists by reason. He probably considered it to be his Christian duty to try to lead atheists through rational means to the right path, notwithstanding the awareness that there is only a little hope of success. That would be regrettable, with eternal consequences, if atheists could not see that “the very life, and vital motion, and the formal essence and nature of man, is wholly owing to the power of God; and that the consideration of ourselves, of our own souls and bodies, both directly and nearly conduct us to the acknowledgment of his existence” (37).

Infinity

Is it possible that the human race has no beginning, as some tried to claim, and thus admitted an existence of an infinite number of generations? Suppose there was a man “at infinite distance from us now,” so also his son would be at an infinite distance from us, the number of people would be infinite and the number of eyes of these people would be twice the number of these dead people so that one infinity would be twice the other infinite, which is a contradiction (63).

First, Bentley made a wrong assumption here: the man mentioned first would be at a finite distance from us at the present moment; in fact, no one in such a hypothetical infinite succession would be at an infinite distance from anyone else. Consider the sequence of all integers representing generations of humans: ... -2, -1, 0, 1, 2, ...; the distance between any two integers is always finite: for $n < m$, it would simply be $m - n$. Also, Newton was minutely more careful when he was speaking about different infinities to be neither equal nor unequal (208, 210); for instance, an interval of one foot divided infinitely renders 12 times more parts than an inch divided infinitely (209). Still the arguments used by Bentley and Newton are rather bizarre even considering the fact that they had been made in the pre-Cantorian times since they could have easily seen that their arguments do not hold, for example, for a set of positive integers vs. a set of both positive and negative integers, both sets being of the same cardinality as simple function $m = 2n$ would demonstrate. Incidentally, Descartes tried a terminological subterfuge by speaking about God’s infinity vs. the fact that space is indefinite.

Second, Bentley accepted a common view at his times that there is only one infinity and this infinity in a real sense can be ascribed only to God, whereby infinity acquired a sacred status, as probably most forcefully believed by Descartes. Consequently, no material entity can be infinite, infinity is only one and it is reserved to God alone.

In any event, Bentley's conclusion was that humankind is not infinite; on the other hand, God's existence is of the eternal duration which is permanent and indivisible, not measured by time nor counted by the number of successive moments (64).

Another argument against past eternity of the world stated that the data from censuses indicate that the proportion of the number of births to the number of burials is 50 to 40, which means – although Bentley did not explicitly state it – that for an eternally existing world the population of the world would be infinite. To disallow such a possibility, an assumption would have to be made that there was an infinite number of worldwide catastrophes to reduce humanity to a small number to repopulate the earth (65), and these catastrophes would have to occur at the right time, before an overpopulation would lead to a possible collapse of the human race. What would be a natural cause of such catastrophes? Moreover, by the present moment, all possible discoveries would have been made (64). However, is there a limit to discoveries humans can make? Also, wouldn't it be possible that some worldwide catastrophes could wipe out all or most of the existing discoveries unless a Noah-like provision would be made to carry these discoveries through catastrophes?

Materialists say that not only is the infinity of human generations possible, but also the infinity of the existence of the world is conceivable. If the world had no beginning, there would be a revolution of the earth at an infinite distance from the present, but the interval marked by this distant revolution and the present would be finite. Also, there would be 12 times more revolutions of the moon and 365 times more rotations of the earth, whereby there would be three different infinities (135). This is impossible, said Bentley, repeating the same error: even for an infinite past, each revolution would be at the finite temporal distance from the present; also, the number of revolutions and rotations of the earth and revolutions of the moon would be of the same cardinality. "God may do any thing that implies not a contradiction" (141), and Bentley pronounced the existence of two unequal infinities to be contradictory, which allowed him to make a theologically perilous statement, that even God could not create an eternal world (136) – and this just from the concept of a unique infinity – although He could have created it earlier (138).

There is nothing that could be almost infinite; there is nothing second to an omnipotent God. There is always an infinite distance between God and the noblest creation, "so that no actual creature can ever be the most perfect of all possible creation" (139); thus, each creation could be better regardless of its level of perfection. In Bentley's universe, the Leibnizian argument of the world being the best possible does not quite hold, unless an addition is made: the current world, that is, the world of this particular age, is the best possible among all the possible worlds of the same age.

Randomness

Could the world be the result of a random motion of atoms or some aggregates of atoms which would unite into harmonious wholes? Bentley considered such an argument absurd. Would atheists believe that a monkey while scribbling with a pen could

write Hobbes' *Leviathan*? (50, 113), but they believe that the structure of the human body is the result of an accidental arrangement of atoms (50). In the forerunner of Paley watch-on-the-beach argument, Bentley said that we have no doubt that an excavated medal or a sculpture (109) or an existing house were designed and made by rational beings. A person "must be a mere idiot, that cannot discern more strokes and characters of workmanship in the structure of an animal (in an human body especially) than in the most elegant medal or edifice in the world" (110). When a very large number of 24 letters are thrown to the ground, they will not produce the *Aeneid* (111, 200).⁵ There are a million of millions possible outcomes, and so that would be for random ordering of different parts of a body (113). One chance throw does not have an impact upon another chance throw, so, at each throw there is as little chance of forming a meaningful whole at it was before (114). Even allowing for an accidental formation of an organism, what are the chances that the environment will be right for its preservation, climate, food, etc. (115)? Moreover, very few species can provide for themselves without the help of parents. Also, how would randomly emerged humans protect themselves from randomly emerged animals (116)? Finally, some organs come in pairs: two ears, two eyes, etc. how could chance produce it if one such organ would suffice (107)? The argument that at first, bodies were made by chance but then they improved by usefulness is contradicted by the absence of cyclopes, one-nostril people, etc. (108).

The impossibility of emerging any harmonious entity from the random motion of atoms is increased by the fact that the vacuum is very sparsely populated by atoms. In Bentley's estimation, the empty space of our solar region is $8,575 \cdot 10^{17}$ times larger than the matter in it (153) and each particle would be 9,000,000 times of its length away from any other particle, actually from only 12 particles evenly placed (and at a larger distance from other particles), if matter was evenly dispersed in space, whereby it would be 1 chance in 10^{14} that a mechanical movement would lead to a collision with another particle (155). It is hard to believe that particles so distant from one another in the state of chaos could get together to form solar systems. It is more likely that a few particles that would clash would right away rebound or be separated by some other collisions. But the chance of one particle colliding with another would be much smaller than the chance for two ships without pilots on the Atlantic to collide with one another (158). Also, even allowing for planets to be formed, how can they acquire revolutions around a sun (159)?

In an interesting remark, Bentley stated that a resort to randomness is really no explanation at all. If chance is allowed, then no explanation can be provided since if an explanation were possible, it would have to be made in terms of some mechanism (98). "If this chance be supposed to be a body, it must then be a part of the common mass of matter; and consequently be subject to the universal and necessary laws of motion; and therefore it cannot be chance, but true mechanism and nature" (99).

⁵ Cf. Cicero, *De Natura Deorum*, Cambridge 1967, p. 158.

Gravity

Five years before Bentley's lectures, the first Latin edition of Newton's *Mathematical Principles of Natural Philosophy* (1687) came out. Unlike in later editions, no theological argument was made in it (in the General scholium); however, Bentley recognized the scholarly brilliance of Newton's work and enlisted it in the service of his own anti-atheistic counterarguments and was praised by one editor for having been the first to use the then unknown principles of Newton to prove the existence of God.⁶ Interestingly, it even appears that Newton participated in selecting Bentley for the inauguration of the Boyle Lectures and encouraged him to use the theory of gravitation as one of the themes in these lectures.⁷

Gravity is "the powerful cement which holds together this magnificent structure of the world," and without it, the world would be in chaos, for gravity is the force created by God (75); noteworthy, Newton said in his letter to Bentley that he, Newton, did not know what the cause of gravity was (210).

According to Bentley, matter is something that has extension, is impenetrable, divisible, and passive (37)⁸; thus, self-motion is impossible, the motive force must come from the outside, and it does: this is gravity, whereby the existence of gravitational force by itself is a proof of the existence of God who can be the only source of this force. Incidentally, the passivity of matter also indicated that the soul, "the principle of self-activity" (99), is an entity of different, namely incorporeal, nature.

Even allowing gravitation to be an innate force of matter, atoms could not form the solar system; in the space, which is likely finite, atoms would be falling toward the middle of space forming one huge sphere (165; Newton agreed, 203; there would have to be a particle exactly in the center of this finite space (207-208)). Even if planets were formed, they would fall into the sun (166). Only God could make them go around the sun (167).

To indulge the atheists, Bentley stated that a solid inanimate body cannot produce life, so the first human body was produced from a fluid (78). The atheist would consider "the primitive man to be produced by a long process in a kind of digesting *balneum*, where all the heavier lees may have time to subside, and a due *aequilibrium* be maintained." In an undisturbed fluid, all solid parts would have the

⁶ To the reader, in *The Present State of Trinity College in Cambridg[e], in a Letter from Dr. Bentley*, London 1710, p. [1]; and, J.H. Monk, *The Life of Richard Bentley*, London 1830, p. 32, the claim that was feebly contested by T. Blomer, *A Full View of Dr Bentley's Letter to the Lord Bishop of Ely*, London 1710, p. 8. In any event, by his use of Newton's recent theory, Bentley showed his "vigorous originality in the use of new acquisitions," R.C. Jebb, *Bentley*, New York 1882, p. 30.

⁷ H. Guerlac, M.C. Jacob, *Bentley, Newton, and Providence (The Boyle Lectures Once More)*, "Journal of the History of Ideas" 30 (1969), p. 318.

⁸ The view of passivity of nature was very early contested in a pamphlet attributed to H. Layton, *Observations upon a Sermon Intituled, A Confutation of Atheism from the Faculties of the Soul, Aliàs, Matter and Motion Cannot Think*, [London 1692].

position in it according to their weight. But in a body to be formed, something light would have to be below heavier parts, e.g., muscles below bones (79). Also, just mechanical laws would have to lead to the formation of various parts of the body and to a harmonious combination of these parts. Only “an intelligent artist” who would have a plan of the body could accomplish this by using mechanical motions (80). In what order would such motions produce the body parts? Would the blood exist before the heart was formed? (81). Also, such a random mechanism would hardly put the same organs in similar places of various species. Next, it would not account for the mechanism of the development of an organism (82), hardly for the formation of all seeds enclosing the developed organism (83). Mechanical formation of organs is just “impossible and utterly inexplicable” (84). Also, why are no species produced that way today (86)? Bentley quoted recent discoveries that animal and plant organisms are not generated from inorganic matter, but from parents, eggs, or seeds except for the moment of creation when God created “seminal forms of all animals and vegetables” (94).

Planets must have gotten an impulse to go around the sun. A larger or smaller impulse would cause going in ellipses or hyperbolas, with which Newton agreed (205, 210). It is beyond random cause to harmonize these motions in the solar system (179). Ethereal spaces are perfectly fluid and do not affect the motion of planets. Chance could not cause that all planets revolve in the same direction (180), to which Newton consented (205). Not by chance does the earth revolve on the current orbit. If it were closer to the sun, the oceans would evaporate and life would be scorched; if it were further away from the sun, all earth would be frozen (181). If the earth revolved around the sun in 6 months, the seasons would change too quickly and some plants could not get ripe; the retarded rotation would cause droughts (184). The change of the revolution around the axis would make days shorter or longer significantly affecting human lives (185) and so would the change of the angle between the axis of the earth and its ecliptic (187). And thus, all these motions and their duration and position were carefully set in place by the designing hand of the benevolent God.

Theodicy

There were some complaints made about insufficiencies of the world, thereby contesting the perfection of the power and wisdom of God. Why are there only five senses? atheists asked; maybe, Bentley responded, matter is unable to have more ways to sense (57)? Although Bentley leaves that open, maybe it is part of the essence of matter that it is limited to five senses. Trying to create more senses would then be contrary to its nature.⁹ Besides, the same complaint could be made for any

⁹ “Bentley’s considered view is that God’s actions are bound by the essential natures of things. God is unable to make something to act in a way that is contrary to its nature,” P.J. Connolly, *Metaphysics in Richard Bentley’s Boyle Lectures*, “History of Philosophy Quarterly” 34 (2017), p. 161.

number of senses that could be (57). Can senses be better? There would be always limitations, e.g., seeing beyond the curvature of the earth. A very discerning eye that would not require a microscope would see everything “rugged and deformed” (58)¹⁰ and the field of vision would be narrow. After all, there are instruments that allow for seeing things better. Hearing that would be very acute would make any sound unbearable (59).

God’s omnipotence is limited by the law of non-contradiction; if God cannot do something, “’tis not any imperfection in the power of God, but an incapacity in the subject” (45).

Why do illnesses exist? They are often self-inflicted by people’s lifestyle; however, there is often medicine available. Life is too short. The same complaint would be regardless of the length of life (61).

Is too much surface of the earth covered by water? By making oceans smaller, the circulation of water would be affected (191), and thereby the fertility of the earth (193). Some complain that seashores are uneven (195), but “all pulchritude is relative” and irregular shapes can also be beautiful (196). Truly, beauty is in the eye of the beholder and can humans judge what is beautiful in angelic and divine eyes?

Conclusion

Bentley can be considered to be an early representative of physico-theology which sprung onto the European theological scene in the second half of the 17th century and flourished in the 18th century, particularly abundantly in Germany. He argued against atheism using rational arguments from the concept of infinity, regardless of how ineffective and erroneous this argument was, but also very strongly from the improbability or randomness to account for the physical and, in fact, also spiritual nature of the world. He did not provide any elaborate physical examples of the complexity of the world and its elements the way later physico-theologians did, although, among others, he pointed to the remarkable makeup of the eye (103), incidentally, one of the most prized examples used by physico-theologians. With the view of the physical world, he stated that “when we consider how innumerable parts must constitute so small a member as the finger, we cannot look upon it or the whole body, wherein appears so much fitness, and use, and subserviency to infinite functions, any otherwise than as the effect of contrivance and skill, and consequently the workmanship of a most intelligent and beneficent Being” (55). However, God did not leave the world to its own devices, as deists would claim, but He constantly exercises His providential care for it: “’Tis concluded, I think, among all those that have well considered these matters, that the same divine energy which gave a being to any creature must be constantly and in-

¹⁰ Cf. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, London 1825, p. 200–202.

cessantly exerted to continue it in being” (265).¹¹ The harmony and beauty of the world was for Bentley a very clear indication of such a providential care, which was also a constant theme used by the physico-theologians.

References

Printed sources

- Bentley R., *Correspondence*, London 1842.
- Bentley R., *Eight Sermons Preach'd at the Honourable Robert Boyle's Lecture*, London 1735⁶.
- Bentley R., *Works*, London 1838, vol. 3.
- Blomer Th., *A Full View of Dr Bentley's Letter to the Lord Bishop of Ely*, London 1710.
- Cicero, *De Natura Deorum*, Cambridge 1967.
- Locke J., *An Essay Concerning Human Understanding*, London 1825
- The Present State of Trinity College in Cambridg[e], in a Letter from Dr. Bentley*, London 1710.

Elaboration

- Connolly P.J., *Metaphysics in Richard Bentley's Boyle Lectures*, “History of Philosophy Quarterly” 34 (2017), pp. 155–174.
- Dahm J.J., *Science and Apologetics in the Early Boyle Lectures*, “Church History” 39 (1970), pp. 172–186.
- Guerlac H., M.C. Jacob, *Bentley, Newton, and Providence (The Boyle Lectures Once More)*, “Journal of the History of Ideas” 30 (1969), pp. 307–318.
- Jebb C.R., *Bentley*, New York 1882.
- Layton H., *Observations upon a Sermon Intituled, A Confutation of Atheism from the Faculties of the Soul, Aliàs, Matter and Motion Cannot Think*, [London 1692].
- Monk J.H., *The Life of Richard Bentley*, London 1830.
- Sheppard K., *Anti-Atheism in Early Modern England 1580–1720*, Boston 2015.
- Williams J.C., *Happy Violence: Bentley, Lucretius, and the Prehistory of Freethinking*, “Restoration: Studies in English Literary Culture, 1660–1700” 38 (2014), pp. 61–80.

¹¹ With this, while mechanistic philosophy espoused by atheists banished God from the universe, Bentley “brought him triumphantly back under the banner of the new natural philosophy,” based on theories Newton supplied, J.J. Dahm, *Science and apologetics in the early Boyle Lectures*, “Church History” 39 (1970), p. 186.

Summary

In his Boyle lectures, Richard Bentley presented arguments designed to stop the growing tide of atheistic and deistic sentiment in England. He argued for the existence of the soul and the existence of God using arguments based on the science of his time, in particular, Newtonian physics. He argued against randomness as an explanatory principle and addressed the problem of theodicy.

Keywords: Richard Bentley, the soul, infinity, randomness, gravity, theodicy

Richard Bentley przeciwko ateistom

Streszczenie

W swoich wykładach będących częścią programu Boyle Lectures, Richard Bentley przedstawił argumenty mające na celu powstrzymanie rosnącej fali nastrojów ateistycznych i deistycznych w Anglii. Argumentował za istnieniem duszy i istnieniem Boga za pomocą argumentów opartych na nauce swoich czasów, w szczególności na fizyce newtonowskiej. Argumentował przeciw przypadkowości jako zasadzie wyjaśniającej istnienie świata i dyskutował też problem teodycei.

Słowa kluczowe: Richard Bentley, dusza, nieskończoność, losowość, grawitacja, teodyce

W poszukiwaniu personalizmu syntetyczno-empiriologicznego

Personalizm pojmowany jako uznanie osoby za najwyższą wartość i klucz do zrozumienia całej rzeczywistości obecny jest od początku w myśli ludzkiej. Jako nurt filozoficzny wiąże się z zagadnieniami społecznymi, a zatem empirycznymi. Niewiele jednak można znaleźć publikacji wiążących personalizm z naukami biologicznymi, które zajmują się przecież cielesną stroną człowieka budującego społeczność, a nawet z socjobiologią badającą formy zachowań społecznych. Wydaje się jednak, że warto podjąć taką refleksję, podbudowując empirycznie personalizm. Artykuł ten wskazuje na zagadnienie altruizmu, które umożliwiłoby podjęcie takiej próby.

Różnorodność nurtów personalistycznych

Kształtowanie się personalizmu jako nurtu filozoficzno-społecznego wiąże się z dwudziestowiecznym filozofem Emmanuelem Mounierem i założonym przez niego czasopismem „Esprit”. Początek tego ruchu Mounier upatrywał w kryzysie na Wall Street w 1929 r., który odsłonił głębsze przyczyny cywilizacyjne i wywołał dyskusję nad źródłami tego kryzysu. Dla marksistów był to kryzys ekonomiczny, dla moralistów zaś kryzys człowieka. Mounier widział źródło kryzysu w człowieku i jego relacjach społeczno-gospodarczych. Postanowił przypomnieć, że człowiek jest osobą, a więc tym, co duchowe, i tym, co cielesne. Jest zarówno człowiekiem rozumnym, jak i człowiekiem wytwórcą. Myśliciel ten formułował więc postulaty rewolucji moralnej i ekonomicznej.

Obecnie istnieje wiele odmian personalizmu zarówno w świecie, jak i w Polsce¹. W 1986 r. Stanisław Kowalczyk zauważył wyraźne wpływy personalizmu w polskiej myśli metafizycznej, teologicznej, etycznej, pedagogicznej i społeczno-politycznej.

¹ Zob. A. Andrzejuk, *Jaki personalizm? Szerokie i wąskie rozumienie personalizmu*, w: *Personalizmus a súčasnosť I. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie*, eds. P. Dancák, D. Hruška, M. Rembierz, R. Šoltés, Prešov 2010, s. 19–25.

Wyróżnił m.in. następujące nurty personalistyczne: tomistyczno-fenomenologiczny (Karol Wojtyła, Marian Jaworski), tomistyczno-egzystencjalny (Stefan Świeżawski, Mieczysław Krapiec, Mieczysław Gogacz), fenomenologiczny (Roman Ingarden, Józef Tischner), augustyński (Franciszek Sawicki, Józef Pastuszka) czy też syntetyzujący (Ludwik Wciórka). Ów pluralizm nurtów stanowił dla Kowalczyka dowód na żywotność personalizmu w Polsce i świadectwo inspiracji myśli chrześcijańskiej w różnych dziedzinach życia społecznego. Ewidentny atut dostrzegał on w fakcie wyjścia tego nurtu poza teren ścisłej metafizyki². Ze względu na tak szeroko obecną w Polsce myśl personalistyczną w 2003 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego powołano Katedrę Personalizmu Chrześcijańskiego pod kierownictwem prof. Bogumiła Zygmunta Gacki, natomiast w 2005 r. za sprawą Krzysztofa Guzowskiego powstała druga placówka badawcza: Katedra Personalizmu Chrześcijańskiego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Koncentruje się ona głównie na badaniu koncepcji polskich prekursorów myśli personalistycznej (Karol Wojtyła, Wincenty Granat, Czesław Bartnik) oraz personalistów zagranicznych (np. Romano Guardini, Jacques Maritain, Juan Manuel Burgos). W 2008 r. należała ona do trzech światowych centrów rozwijania personalizmu zajmujących się strukturami społecznymi i kulturą. Pozostałe były związane z włoską siecią Centrów Badań nad Osobą i hiszpańskim Międzynarodowym Towarzystwem Przyjaciół Emmanuela Mouniera oraz Stowarzyszeniem Personalistów Hiszpańskich³.

W związku z różnorodnością nurtów personalistycznych w Polsce i na świecie Ignacy Dec podjął się zadania ustalenia kryteriów uznania danej myśli za personalistyczną oraz obiektywnych podstaw personalistycznych kierunków antropologicznych. Dec uważa, że nazwa „personalizm” jest nadużywana, gdyż niejeden kierunek zasługuje na miano niejako drugorzędny czy też ubocznego personalizmu, do którego bardziej pasowałoby określenie „humanizm”. Mimo braku wykazania jednoznacznych, obiektywnych kryteriów za najbardziej podstawowy personalizm uznał on personalizm tomistyczny⁴.

Personalizm a nauki szczegółowe

Mimo szeroko zakrojonych badań nad myślą personalistyczną, wydaje się, że najbardziej zaniedbaną sferą badań wciąż pozostaje personalizm o charakterze syntetyczno-empiriologicznym, reprezentowany przez przedstawiciela poznańskiego środowiska naukowego, Ludwika Wciórkę, starającego się ukazać niesprzeczność chrześcijańskiego personalizmu i ewolucyjnego pochodzenia człowieka oraz tran-

² Zob. S. Kowalczyk, *Polski personalizm współczesny*, „Roczniki Nauk Społecznych” 14 (1986), z. 2, s. 97–123.

³ Zob. K. Guzowski, *Personalizm polski na tle personalizmu europejskiego*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 3 (2008), s. 441–468.

⁴ Zob. I. Dec, *Personalizm czy personalizmy?*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 8 (2000), nr 2, s. 37–48.

scendencji osoby wobec kosmosu⁵. Jest to jedno z czterech podejmowanych przez niego zagadnień filozoficznych wyróżnionych przez Marka Jędraszewskiego. Do pozostałych należą: myśl Teilharda de Chardin, początek świata i rozwoju człowieka na Ziemi oraz relacja Boga i religii⁶. Józef Dołęga w *Filozofii człowieka* Wciórki widzi źródło inspiracji naukowych i opracowań monograficznych na temat wysuniętych w niej lub tylko zasygnalizowanych problemów, jak np. humanizacja, transcendencia człowieka, transmisja kulturowa⁷.

Fenomen człowieka wymaga badań interdyscyplinarnych. Pisze o tym Kowalczyk, który zauważa zarazem, że mimo wielu wspólnych problemów antropologii filozoficznej i nauk przyrodniczych obie te dziedziny powinny zachować swą odrębność przedmiotową i metodologiczną. Zdarzało się bowiem, że wyniki nauk przyrodniczych traktowano jako globalną teorię człowieka, co prowadziło do antropologicznego redukcjonizmu. Przykładem mogą być: fizykalizm (Otto Neurath), biologizm (Friedrich Nietzsche), psychologizm (Sigmund Freud), socjologizm (Auguste Comte). Fałszowały one koncepcję człowieka, nie dostrzegając jego wymiaru osobowego: rozumności, wolności, odpowiedzialności oraz intencjonalnej społeczności. Owe wartości personalne są nieodzowne do zbudowania integralnej koncepcji człowieka jako osoby, a jednak wymykają się empirycznym metodom nauk przyrodniczych. Kowalczyk, podążając za filozofami nauki, zgadza się z ich postulatem uwzględniania odkryć współczesnych nauk empirycznych, zwłaszcza w odniesieniu do problemów granicznych: genezy człowieka rozpatrywanej w świetle teorii kreacjonizmu i ewolucjonizmu, relacji między autodeterminizmem osoby ludzkiej a presją determinant biologicznych i społecznych, fenomenowi śmierci i alternatywy życia wykraczającego poza biologiczny koniec człowieka⁸.

Na rolę badań interdyscyplinarnych wobec osoby ludzkiej zwraca uwagę również Antoni Kępiński, który zajmował się bliską mu zawodowo relacją lekarz – pacjent. Wyróżnia on poznanie przyrodnicze i poznanie humanistyczne. W poznaniu przyrodniczym podmiot (lekarz) spotyka się z przedmiotem (pacjentem). Niestety poznanie to, starając się o obiektywność, nie dostrzega tego, co specyficznie ludzkie: psychiczne, subiektywne. Poznający to bierny rejestrator faktów, poznawany zaś jest traktowany jako rzecz dająca się mierzyć, ważyć i kontrolować poznającemu. Jest to relacja bezosobowa, zamknięta na dialog. W poznaniu humanistycznym

⁵ Zob. L. Wciórka, *Filozofia człowieka. Studia i szkice*, Warszawa 1982; L. Wciórka, *Szkice o Teilhardzie*, Poznań 1973; L. Wciórka, *Ewolucja i stworzenie. Próba reinterpretacji problematyki ewolucji i stworzenia na podstawie tomistycznej koncepcji partycypacji*, Poznań 1976.

⁶ M. Jędraszewski, *Książd Ludwik Wciórka (1928–2000)*, https://web.archive.org/web/20160304115750/http://www.archpoznan.org.pl/nekrologi/2000/1_wciorka.html [dostęp: 28 XI 2023 r.].

⁷ J. Dołęga [rec.], „*Filozofia człowieka – Studia i szkice*”, L. Wciórka, Warszawa 1982, „*Studia Philosophiae Christianae*” 20 (1984), nr 1, s. 185–186.

⁸ S. Kowalczyk, *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012, s. 38–39.

podmiot (lekarz) spotyka się z podmiotem (pacjentem). Poznanie to również dąży do obiektywności, jednak sięga do niej przez wczucie. Poznający współprzeżywa świat poznawanego, przy czym poznawany jest również aktywnym uczestnikiem tego poznania. Razem zatem są aktywnymi uczestnikami dialogu. Jest to relacja osobowa, bazująca na wolności, która jest warunkiem ujrzenia w drugiej osobie człowieczeństwa. Kępiński proponuje również model postępowania, jakim powinien kierować się lekarz. Sytuując graficznie poznanie humanistyczne na osi poziomej, a poznanie przyrodnicze na osi pionowej, zaleca lekarzowi „oscyłować w górnej części układu”, co pozwoli mu osiągnąć najlepsze efekty⁹.

Obecnie interdyscyplinarność stanowi część paradygmatu badawczego. Tym bardziej dziwi fakt braku większego zainteresowania teoriami przyrodniczymi w dyskursie personalistycznym, w tym również w personalizmie chrześcijańskim. Wydaje się, że nadal wiąże się to z obawą przed ewentualnym redukcjonizmem antropologicznym, która mimo powszechnej interdyscyplinarności nie jest bezpodstawna.

Przykładem może być problem transplantacji i poszukiwanie jego etycznych granic, którego podjął się Piotr Morciniec. Stwierdza on, że etyka personalistyczna nie może pomijać tego zjawiska ze względu na wciąż rosnące możliwości lecznicze. W medycynie przeszczepowej na przestrzeni kilkudziesięciu lat kontrowersyjne kiedyś próby eksperymentalne teraz stanowią już normę terapii medycznej. Z perspektywy antropologii personalistycznej, w której „osoba jest jednością cielesno-bytową”, załamanie się tej spójności stanowi niechybny znak, że dana istota nie jest już jednością i nie będzie zdolna do wykonania aktów ludzkich. Śmierć mózgową jest momentem, gdy ciało ludzkie uznaje się za zwłoki. W chwili śmierci całego mózgu, czy też śmierci pnia mózgu bądź śmierci wyższego mózgu odpowiadającego za wszystkie wyższe funkcje człowieka – następuje dezintegracja, konsekwencją której jest utrata statusu osoby. Lekarz ma do czynienia jedynie z ciałem takiego pacjenta, które podtrzymywane jest w funkcjonowaniu przez specjalistyczną aparaturę. Pacjent w takim przypadku staje się potencjalnym dawcą narządów. Tym samym dawcą nie może zostać pacjent będący w śpiączce ani też znajdujący się w stanie wegetatywnym. Wobec takiej perspektywy wysuwa się jednak zastrzeżenie, że śmierć mózgową stanowi kryterium minimalistyczne, potrzebna zaś jest maksymalna pewność. Póki jej nie ma, mówi się o człowieku nieodwołalnie umierającym, a nie o śmierci całego człowieka. Jednakże w takim przypadku wypadałoby wentylować ludzkie ciało, póki wszystkie organy i tkanki nie obumrą¹⁰.

Można jednak znaleźć udane próby łączenia nauk empirycznych z personalizmem. Przykładem jest myśl Marii Ossowskiej, która zajmowała się socjologią moralności, w czasie gdy dyscyplina ta budziła w Kościele pewne obawy. Zagadnieniem opinii wybranych polskich środowisk katolickich wobec jej przemyśleń zajął

⁹ Zob. A. Kępiński, *Poznanie chorego*, Warszawa 1978.

¹⁰ P. Morciniec, *Etyczne granice transplantacji*, „Rocznik Teologii Katolickiej 2 (2003), s. 82–83.

się Janusz Mariański. Zestawia on poglądy Józefa Kellera, Feliksa Bednarskiego, Karola Wojtyły, Tadeusza Stycznia, Andrzeja Szostka, Stanisława Olejnika, Bolesława Dyduły, Józefa Majki i Władysława Piwowarskiego. W podsumowaniu do swojego artykułu z 2006 r. Mariański zaznacza, że od strony kościelnej krytyka ta odnosi się zwłaszcza do trzech kwestii dotyczących nowej nauki, jaką była socjologia moralności. Po pierwsze, socjologia moralności nie zajmuje się tym, co dobre lub złe, lecz tym, co jest uważane za dobre lub złe. Nie powinna zatem niczego normować ani nawet zalecać, a jedynie badać zachodzący stan, opisywać go i wyjaśniać. Po drugie, w socjologii moralności z góry wyklucza się wszelką normę ponadludzką. Źródłem moralności jest człowiek. Po trzecie, moralność będąca wytworem społeczeństwa jest całkowicie zależna od warunków bytowania człowieka, nie można zatem mówić o stałości i powszechności praw moralnych ani o jednej, wiecznej moralności. Mimo zgłaszania powyższych większych lub mniejszych zastrzeżeń do prac Ossowskiej w opinii środowisk katolickich uznano ją jednak za personalistkę zajmującą się relacją między jednostką a społecznością. Myśl jej uznano za bliską personalizmowi chrześcijańskiemu, a jej podejście socjologiczne do moralności na tyle rozważne, że zmniejszało obawy przed socjologizacją dyskursu etycznego. Uświadomiło ono innym rolę socjologii jako nauki wspomagającej tworzenie systemu etycznego i jego realizacji w społeczeństwie¹¹. W 2016 r. Mariański opublikował kolejny artykuł dotyczący opinii wybranych polskich środowisk katolickich o pracach Ossowskiej, uzupełniając go o kolejne refleksje etyków i socjologów z lat 80. oraz późniejszych XX w. Niewątpliwym plus upatrują oni w ograniczeniu proponowanej przez Ossowską nauki o moralności do opisu, systematyzacji oraz analizy panujących poglądów moralnych i faktycznego postępowania ludzi. Tak rozumiana socjologia moralności powstrzymuje się od ocen i zaleceń w zakresie etyki¹².

Należy pamiętać, że interdyscyplinarność nie prowadzi do gotowych rozwiązań i stanowi pewne wyzwanie dla nauki, w tym dla filozofii. Przykładem może tu być choćby zagadnienie filozoficznych interpretacji faktów naukowych, którym zajmował się Józef Turek¹³ na KUL.

Altruizm

Wraz z rozwojem nauki, a w tym nauk empirycznych w dyskusji przybywa wciąż nowych tematów związanych nie tylko z zagadnieniami etycznymi i granicznymi. W nurcie personalizmu oprócz paradygmatów przyrodniczych warto rozważyć i poszczególne teorie, jak na przykład teorię doboru krewniaczego. Dotyczy ona zdolności człowieka do altruizmu, ukazując jego uwarunkowanie genetyczne.

¹¹ J. Mariański, *Nauka o moralności Marii Ossowskiej w opinii środowisk katolickich*, „Principia” 45–46 (2006), s. 40–42.

¹² J. Mariański, *Socjologia moralności Marii Ossowskiej w opinii wybranych środowisk katolickich*, „Zeszyty Naukowe KUL” 59 (2006), nr 2, s. 41–42.

¹³ J. Turek, *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych*, Lublin 2009.

Zagadnienie altruizmu również składa się na myśl personalistyczną. Mounier – jak pisze Kowalczyk – w swojej charakterystyce człowieka odchodzi od interpretacji ontologicznej na rzecz interpretacji moralnej. Odróżnia jednostkę ludzką od osoby. Jednostka ludzka jest nie tyle ciałem, co postawą egoistyczną. Osoba jest natomiast postawą wolności i altruizmu, której nie osiągnie w sposób automatyczny przez posiadanie niematerialnego ducha, lecz odpowiadając na apel wartości absolutnych. Osoba jest zatem rzeczywistością dynamiczną, a nie statyczną¹⁴. Tischner natomiast obawiał się nawet samego pojęcia altruizmu w filozofii, choć uważał je za istotową zdolność człowieka. Według niego nie powinno się utożsamiać altruizmu z poczuciem obowiązku. Obowiązek jest „wiązaniami” płynącym od drugiego człowieka. Dla matki obowiązkiem nie jest to, że jest matką, ale to, że to jest jej dziecko. Obowiązku nikt nie narzuca sobie sam, jak opisywał to Kant. Altruizm natomiast wiąże się z pewnym doświadczaniem wartości¹⁵.

Inaczej altruizm wygląda od strony socjologii moralności. Według wspomnianej już personalistki Marii Ossowskiej o altruizmie zwykło się mówić już wtedy, gdy ktoś zabiega o cudze dobro, samemu nawet przy tym nie ponosząc kosztów. Przy kwalifikowaniu jakiegoś działania jako altruistyczne należy jednak zwrócić uwagę na relację między osobami zaangażowanymi w to działanie. Podaje się przy tym przykład rodziców przygotowujących dzieciom choinkę, rodziców wysyłających dzieci na wakacje czy też przyjaciela oferującego przyjacielowi posadę. Chociaż zabiegają oni o dobro dla swoich dzieci lub znajomych i nawet owo zabieganie łączy się z jakąś ofiarą, to ich zachowania nie można nazwać altruistycznym. Takie zachowanie jest całkowicie naturalne. Ossowska dochodzi zatem do wniosku, że im bliższy uczuciowy stosunek między ludźmi, tym trudniej między nimi o czyn altruistyczny. W czynie altruistycznym przenosi się stosunki łączące człowieka z ludźmi uczuciowo bliskimi na ludzi, z którymi nie łączą go żadne więzy emocjonalne bądź też z którymi znajduje się on w otwartym konflikcie¹⁶.

Teoria dostosowania łącznego sformułowana przez Williama Donalda Hamiltona¹⁷ jest przykładem przyrodniczego podejścia do altruizmu. Nie jest to jedyny model ewolucji altruizmu, ale za to najbardziej popularny i najlepiej poparty wynikami badań. Przyjmując, że podmiotem ewolucji jest genotyp, a nie pojedynczy osobnik, według brytyjskiego teoretyka ewolucji należy uwzględnić również dostosowanie

¹⁴ S. Kowalczyk, *Personalizm społeczny Emmanuela Mouniera*, „Roczniki Nauk Społecznych” 18 (1990), z. 1, s. 134–135.

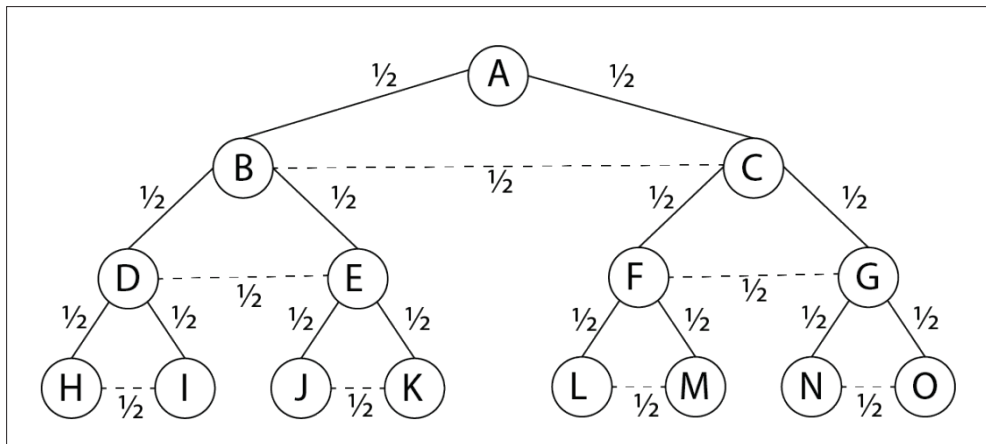
¹⁵ Zob. W. Osiatyński, J. Tischner, *O potrzebie i pułapkach altruizmu*, „Tygodnik Powszechny” 28 (2000), www.tygodnikpowszechny.pl/o-potrzeb-i-pulapkach-altruizmu-147824 [dostęp: 28 XI 2023 r.].

¹⁶ M. Ossowska, *Egoizm i altruizm a typy stosunków społecznych*, „Przegląd Socjologiczny” 9 (1947), nr 1–4, s. 71–72.

¹⁷ W.D. Hamilton, *The Genetical Evolution of Social Behaviour. I*, „Journal of Theoretical Biology” 7 (1964), nr 1, s. 1–16; W.D. Hamilton, *The Genetical Evolution of Social Behaviour. II*, „Journal of Theoretical Biology” 7 (1964), nr 1, s. 17–52.

jego krewnych. Łącząc dostosowanie indywidualne z dostosowaniem krewnych, uzyskuje się prawdziwe dostosowanie genotypu. W ewolucji zachodzi dobór krewniaczy (ukierunkowany na krewnych) czy też altruizm krewniaczy. Indywidualny organizm ponosi koszty własnego dostosowania, aby zwiększyć dostosowanie krewnych. Hamilton podaje przy tym regułę nazwaną jego imieniem, określającą warunki, w jakich wzrasta częstość występowania genu altruizmu w kolejnych pokoleniach. Ma ona następującą postać: $r \cdot b > c$, gdzie c to koszty ponoszone przez obdarowyującego, b – zyski uzyskane przez obdarowywanego, r – współczynnik genetycznego pokrewieństwa obdarowyującego z obdarowywanym (rys. 1). Dla lepszego zrozumienia warto posłużyć się przykładem. Ktoś ma 100-procentową szansę uratowania swojego dziecka przez poddanie się transplantacji, lecz niestety sam ma 80% szans na utratę własnego życia. Współczynnik genetycznego pokrewieństwa między A i B lub C wynosi 0,5. Otrzymuje się zatem wynik $0,5 \cdot 1 > 0,8$, który jest fałszywy, sugerowałby on zatem niepodjęcie takiej pomocy. Gdyby istniało tylko 20% szans na utratę własnego życia, wówczas warunek ewolucji altruizmu zostałby spełniony, gdyż $0,5 \cdot 1 > 0,2$. W przypadku 100% szans uratowania wnuka, przy 20% szans na utratę własnego życia współczynnik genetycznego pokrewieństwa wynosi już 0,25 ($0,5 \cdot 0,5$), a otrzymany wynik $0,25 > 0,2$. Warunek nadal jest spełniony, natomiast w przypadku prawnuka już nie, gdyż $0,125 < 0,2$.

Rys. 1. Schemat ułatwiający przeliczenie współczynnika pokrewieństwa genetycznego między obdarowyującym a obdarowywanym¹⁸



Model Hamiltona wyjaśniający ewolucję altruizmu poprzez dobór krewniaczy jest wciąż aktualny mimo wielu alternatywnych modeli, które pojawiły się w artykułach naukowych. W 2020 r. Thomas Kay, Laurent Keller i Laurent Lehmann

¹⁸ S. Volsche, *Introduction to Evolution & Human Behavior*, <https://boisestate.pressbooks.pub/evolutionhumanbehavior/chapter/practice-hamiltons-rule> [dostęp: 28 XI 2023 r.].

przeanalizowali 200 najczęściej cytowanych artykułów na temat ewolucji altruizmu, identyfikując 43 modele, w których autorzy proponują inne ścieżki niż dobór krewniaczy, a nawet zaprzeczają roli pokrewieństwa. Analiza tych modeli wykazała, że w każdym przypadku założenia pociągały za sobą lokalną reprodukcję i lokalne interakcje, w tym interakcje między osobnikami spokrewnionymi genetycznie¹⁹.

W powyższych przykładach altruizm rozumie się różnie. Swoje źródło ma on w genach lub też wartościach wyższych, dotyczy osób bliskich lub obcych, spokrewnionych genetycznie lub też nie, wymaga poniesienia kosztów lub jest od nich niezależny. W perspektywie przyrodniczej to nie postawa egoistyczna charakteryzuje jednostkę, lecz altruistyczna. Zachodzący w człowieku proces życiowy nie zatrzymuje się na pojedynczej jednostce, gdyż ważny jest gatunek. Jednostka to rzeczywistość dynamiczna, przy czym altruizm i egoizm są częściami mechanizmu rozwoju populacji. A zatem również od strony cielesnej altruizm stanowi ważny element człowieka budującego społeczność.

Podsumowanie

Wykorzystane w niniejszym artykule kwestie stanowią tylko pewien zarys tematu podbudowy personalizmu przez teorie przyrodnicze, który powinien powrócić do dyskursu filozoficznego. Mimo obaw o redukcjonizm antropologiczny należy pamiętać, że pomijanie wyników nauk przyrodniczych w antropologii filozoficznej również jest pewnego rodzaju redukcjonizmem. Dobrym punktem wyjścia do podjęcia takich prób wydaje się zagadnienie altruizmu. Odpowiednie podejście może wspomóc personalizm z punktu widzenia biologii, jak się to udało w przypadku socjologii. Warto ponownie zwrócić uwagę na personalizm o charakterze syntetyczno-empiriologicznym.

Bibliografia

Opracowania:

- Andrzejuk A., *Jaki personalizm? Szerokie i wąskie rozumienie personalizmu*, w: *Personalismus a súčasnosť I. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie*, eds. P. Dancák, D. Hruška, M. Rembierz, R. Šoltés, Prešov 2010, s. 19–25.
- Dec I., *Personalizm czy personalizmy?*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 8 (2000), nr 2, s. 37–48.
- Dołęga J. [rec.], „*Filozofia człowieka – Studia i szkice*”, *L. Wciórka*, Warszawa 1982, „*Studia Philosophiae Christinae*” 20 (1984), nr 1, s. 185–186.

¹⁹ T. Kay, L. Keller, L. Lehmann, *The Evolution of Altruism and the Serial Rediscovery of the Role of Relatedness*, „*Proceedings of the National Academy of Sciences*” 117 (2020), s. 28894–28898.

- Guzowski K., *Personalizm polski na tle personalizmu europejskiego*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 3 (2008), s. 441–468.
- Hamilton W.D., *The Genetical Evolution of Social Behaviour. I*, „Journal of Theoretical Biology” 7 (1964), nr 1, s. 1–16.
- Hamilton W.D., *The Genetical Evolution of Social Behaviour. II*, „Journal of Theoretical Biology” 7 (1964), nr 1, s. 17–52.
- Jędraszewski M., *Ksiądz Ludwik Wciórka (1928–2000)*, https://web.archive.org/web/20160304115750/http://www.archpoznan.org.pl/nekrologi/2000/1_wciorka.html [dostęp: 28 XI 2023 r.].
- Kay T., Keller L., Lehmann L., *The Evolution of Altruism and the Serial Rediscovery of the Role of Relatedness*, „Proceedings of the National Academy of Sciences” 117 (2020), s. 28894–28898.
- Kępiński A., *Poznanie chorego*, Warszawa 1978.
- Kowalczyk S., *Polski personalizm współczesny*, „Roczniki Nauk Społecznych” 14 (1986), z. 2, s. 97–123.
- Kowalczyk S., *Personalizm społeczny Emmanuela Mouniera*, „Roczniki Nauk Społecznych” 18 (1990), z. 1, s. 129–149.
- Kowalczyk S., *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012, s. 38–39.
- Mariański J., *Nauka o moralności Marii Ossowskiej w opinii środowisk katolickich*, „Principia” 45–46 (2006), s. 15–42.
- Mariański J., *Socjologia moralności Marii Ossowskiej w opinii wybranych środowisk katolickich*, „Zeszyty Naukowe KUL” 59 (2016), nr 2, s. 23–45.
- Morciniec P., *Etyczne granice transplantacji*, „Rocznik Teologii Katolickiej 2 (2003), s. 75–87.
- Osiatyński W., Tischner J., *O potrzebie i pułapkach altruizmu*, „Tygodnik Powszechny” 28 (2000), www.tygodnikpowszechny.pl/o-potrzeb-i-pulapkach-altruizmu-147824 [dostęp: 28 XI 2023 r.].
- Ossowska M., *Egoizm i altruizm a typy stosunków społecznych*, „Przegląd Socjologiczny” 9 (1947), nr 1–4, s. 63–72.
- Turek J., *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych*, Lublin 2009.
- Wciórka L., *Szkice o Teilhardzie*, Poznań 1973.
- Wciórka L., *Ewolucja i stworzenie. Próba reinterpretacji problematyki ewolucji i stworzenia na podstawie tomistycznej koncepcji partycypacji*, Poznań 1976.
- Wciórka L., *Filozofia człowieka. Studia i szkice*, Warszawa 1982.
- Volsche S., *Introduction to Evolution & Human Behavior*, <https://boisestate.pressbooks.pub/evolutionhumanbehavior/chapter/practice-hamiltons-rule> [dostęp: 28 XI 2023 r.].

Streszczenie

Personalizm uznaje osobę za najwyższą wartość i klucz do zrozumienia całej rzeczywistości. Jako nurt filozoficzny kojarzony jest przede wszystkim z naukami społecznymi. Warto jednak zwrócić uwagę również na teorie nauk przyrodniczych związane ze stroną cielesną człowieka. Artykuł ten wskazuje zagadnienie altruizmu, które umożliwiłoby podjęcie takiej próby odtworzenia personalizmu syntetyczno-empiriologicznego.

Słowa kluczowe: personalizm, interdyscyplinarność, altruizm, dobór bliźniaczy

In Search of a Synthetic-Empiriological Personalism

Summary

Personalism recognizes the person as the highest value and the key to understanding all of reality. As a philosophical trend, it is primarily associated with the social sciences. However, it is also worth noting the theories of the natural sciences related to the human body. This article indicates the issue of altruism, which would enable such an attempt to recreate synthetic-empiriological personalism.

Keywords: personalism, interdisciplinarity, altruism, twin selection

Czas stracony czy odzyskany? Kilka słów o stanie dialogu między filozofią polską i włoską

„Nie potrzebujemy wielkich rzeczy ani Bóg wie jakich wielkich postaci”.
(Benedetto Croce)

Mówienie, że nikt nie jest samotną wyspą – poza oczywistymi względami retorycznymi i psychoterapeutycznymi – wydaje się nie tylko zwykłym truizmem, lecz zakrawa wręcz na przejaw poważniejszych błędów logicznych. Co więcej, do powszechnej świadomości przedostało się już przekonanie, że wszyscy żyją w jednej globalnej wiosce, a patrząc bardziej realistycznie, należałoby powiedzieć: w globalnym mieście. Czy rzecz ma się tak samo z filozofią współczesną? Czy wspólnota ludzi myślących jest już na drodze do utworzenia globalnej filozofii lub chociaż globalnej epistemologii?¹ Zmniejszając zasięg terytorialny i teoretyczny tej kwestii, warto zadać i spróbować odpowiedzieć na pytanie: Czy w historii i w czasach współczesnych istnieje dialog między filozofią włoską a polską? Z łatwością bowiem można wskazać na kilka punktów stykowych, które uprawniają do postawienia takiego pytania i posłużenia się nim w roli diagnostycznej, oceniającej kondycję obu domen filozoficznych.

Celem niniejszego artykułu jest próba przedstawienia złożoności relacji, jaka zachodzi między filozofią włoską i filozofią polską. Porównanie tych dwóch środowisk twórczych pomoże ustalić poziom zaangażowania teoretycznego oraz odsłonić wspólne obszary obu nauk. Dlatego też w punkcie pierwszym zagadnienie

¹ Por. *Global Epistemologies and Philosophies of Science*, eds. D. Ludwig [i in.], New York 2022. Autorzy monografii zachęcają do badań filozoficznych prowadzonych w kontekście życia wspólnotowego w erze postcovidowej. Proponują uogólnienie postulatów epistemologicznych celem utworzenia jednej powszechnej epistemologii ludzkości. Próbuje uwspólniać wzajemnie trzy komponenty światopoglądowe: naukę, filozofię i religię. Jednak projekt akceptowanych powszechnie uniwersalnych wartości epistemicznych należy uznać za kolejną współczesną postać utopii, która nader często stanowi istotny element składowy opoki ponowoczesnej.

istnienia filozofii włoskiej i jej współczesnej postaci ujęto w kategoriach problemów. W punkcie drugim rozważono kwestię, czy wobec polskiej historiografii filozoficznej również stawiano podobne wymagania. W punkcie trzecim szkicowo przedstawiono filozofię polską w jej odniesieniu do myśli włoskiej. Artykuł ten ma w zamiarze autora zabrać głos w toczącej się dyskusji o użyteczności i wewnętrznej konieczności uprawiania filozofii europejskiej zakotwiczonej w różnorodności językowej i kulturowej, unikającej równocześnie metody bilateralnej, w której istnieją teksty pisane w języku angielskim i narodowym. Humanistyka polska i włoska, oddziałujące na siebie wzajemnie na przestrzeni kilkuset lat, wzbogacały zawsze swoją wrażliwość na problem człowieka zanurzonego w historii.

Czy istnieje filozofia włoska?

Z pewnością każdy, kto zainteresuje się filozofią włoską, wcześniej czy później napotka powyższe pytanie². Filozofom innych narodowości, którzy czytają teksty filozoficzne wybiórczo lub w jakimś szczególnym kontekście, np. ontologicznym czy epistemologicznym, może się wydawać, że status metodologiczny myśli włoskiej jest zagadnieniem marginalnym, roztrząsanym z powodu pewnej nadwrażliwości intelektualnej. Jednakże od momentu zjednoczenia państwa włoskiego w 1861 r. (wł. *risorgimento*) było to jedno z pytań głównych, poprzez które filozofowie poszukiwali specyfiki filozofii włoskiej³. Okres powojenny w Italii jest nie tylko czasem narastania konfliktu interpretacyjnego między marksizmem a filozofią chrześcijańską (rozumianą jako neoscholastyka oraz personalizm), ale również ożywienia debaty dotyczącej statusu filozofii włoskiej⁴.

² Zob. *La filosofia italiana del Novecento. Autori e metodi*, a cura di G. Polizzi, Pisa 2019, s. 5. Jako tekst klasyczny przedstawiający to zagadnienie można wskazać publikację: B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle relazioni con la filosofia europea*, Roma 2003, z krytycznym opracowaniem Alessandra Savorellego.

³ Inaczej przedstawia to zagadnienie Giovanni Gentile (*Storia della filosofia italiana dalle origini al XV secolo*, Brindisi 2015) i Eugenio Garin (*Storia della filosofia italiana*, vol. 1, *Dalle origini all'umanesimo*, Brescia 1978). Dokonania tych autorów uznano po śmierci za przełomowe w rozwoju filozofii włoskiej. Co więcej, w obu monografiach widać narastanie problemu interpretacji historii filozofii włoskiej w odniesieniu do starożytności greckiej (Cesarstwo Rzymskie). Współcześnie przeważa stanowisko, w którym przedstawia się historię filozofii włoskiej, stosując cezurę czasową *risorgimento*, a więc zjednoczenia Włoch w 1861 r. Przyjęto tu drugi, nowszy pogląd, zgodnie z którym zjednoczenie Włoch uważa się za początek współczesnej filozofii włoskiej. To, co z pewnością scala okres przed zjednoczeniem i następujący po nim, to główna tematyka filozoficzna filozofii włoskiej: człowiek oraz jego historyczne uwarunkowanie i odniesienie do społeczeństwa.

⁴ M. Ferrari, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, Bologna 2016; M. Mustè, *La filosofia dell'idealismo italiano*, Roma 2008. Ważnym głosem w debacie jest również wydana w 1985 r. przez wydawnictwo Laterza monografia *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, do której teksty napisali następujący filozofowie

Jedną z propozycji zdefiniowania, czym jest filozofia włoska, przedstawia Corrado Claverini⁵. Myśliciel ten stawia pytanie, czy istnieją kryteria terytorialne lub językowe identyfikujące poszczególne filozofie narodowe, czy filozofia ma swoją narodowość. Artykuł prowadzi czytelnika od koncepcji „europejskiego obiegu myśli włoskiej” Bertranda Spaventy do tzw. *Italian Theory* Roberta Esposito. Dyskusję dotyczącą kwestii istnienia filozofii włoskiej Claverini rozstrzyga za pomocą dwóch pytań pomocniczych: czy jest uprawnione mówienie o filozofii włoskiej oraz – zakładając, że istnieje taka filozofia – jaka jest jej specyfika, która odróżniałaby ją np. od innych źródeł myślenia, np. francuskich, niemieckich czy angielskich⁶. Claverini wymienia w przypisach od 9 do 14 (dotyczących zagadnień wstępnych, metodologicznych monografi) ponad 200 pozycji traktujących bezpośrednio lub pośrednio o statusie i historiografii filozofii włoskiej. Wnioski, jakie nasuwa lektura wspomnianego tekstu, są następujące: (a) od samego początku, tj. od zjednoczenia Włoch, w literaturze filozoficznej prowadzi się refleksję nad statusem filozofii włoskiej⁷, (b) historia państwa i społeczeństwa, wraz z silnymi przemianami (zwłaszcza ruch faszystowski oraz powstanie republiki), znajduje swoją interpretację w historiografii filozoficznej, (c) historia powojenna z dwoma głównymi osiami napędowymi myśli włoskiej, tzn. marksizmem i filozofią chrześcijańską (neoscholastyka lub personalizizm), wykazuje lawinowy wzrost publikacji, spotkań i konferencji, (d) przełom XX i XXI w., a zwłaszcza wejście w epokę komunikacji cyfrowej, przyspieszyły i ułatwiły dostęp innym filozofom do myśli włoskiej⁸, (e) autorefleksja filozoficzna z po-

włoscy: Eugenio Garin, Mario Dal Pra, Marcello Pera, Giuseppe Beddeschi, Adriano Bausola, Valerio Verra.

⁵ C. Claverini, *La filosofia italiana come problema. Da Bertrando Spaventa all'Italian Theory*, „Giornale Critico di Storia delle Idee” 15 (2016), s. 179–188. Artykuł ten znalazł swoje szczegółowe uzupełnienie w wydanej pięć lat później monografii: C. Claverini, *La tradizione filosofica italiana. Quattro paradigmi interpretativi*, Macerata 2021. Po omówieniu zagadnień wstępnych dotyczących relacji między filozofią a historią, niebezpieczeństwa nacjonalizmu oraz triady: państwo, naród, terytorium, autor przechodzi do przedstawienia czterech osobowości filozofii włoskiej, które poprzez swoje idee i oddziaływanie odcisnęły znaczące piętno na definiowaniu pojęcia filozofii włoskiej. Są nimi: Bertrando Spaventa – filozof walczący (s. 31–52); Giovanni Gentile – historyk filozofii włoskiej (s. 53–86); Eugenio Garin (powrót do historii, s. 87–104); oraz Roberto Esposito (*Italian Thought*, s. 105–124).

⁶ C. Claverini, *La tradizione...*, dz. cyt., s. 7.

⁷ To przedsięwzięcie historiografów włoskich należy uznać za osobliwe. Trudno wskazać na podobny *status questionis* w innych tradycjach językowych. Owa specyficznie włoska autorefleksja filozoficzna powinna stanowić punkt wyjścia do dialogu kultur obu państw, tj. włoskiej i polskiej.

⁸ Szczególnie jest to widoczne w nurcie tzw. *Italian Theory*. Na ten temat: zob. G. Treiber, T. Christiaens, *Introduction: Italian Theory and the Problem of Potentiality*, „Italian Studies” 76 (2021), iss. 2, s. 121–127. Autorzy zauważają, że filozofia włoska w osobach takich badaczy, jak Giorgio Agamben, Antonio Negri czy Roberto Esposito, osiąga współ-

czątku XXI w. doprowadziła do ukonstytuowania się środowiska w pewnym sensie nacjonalistycznego, skupionego wokół czasopisma „Filosofia Italiana”⁹, w którym publikowane są artykuły tylko po włosku i traktujące wyłącznie o filozofii włoskiej¹⁰.

W XXI w. filozofia włoska – poza autorefleksyjnym odniesieniem się do własnych początków i metodologii historiograficznej – nadal rozwija badania prowadzone w kluczu neomarksistowskim dotyczące relacji społeczeństwa i jednostki, tzw. *Italian Theory*, rozważa zagadnienia poruszane w filozofii analitycznej, z mniejszym już zaangażowaniem zastanawia się nad człowiekiem w duchu filozofii chrześcijańskiej¹¹, marginalnie rozwija zagadnienia podjęte w XX w. określone mianem egzystencjalizmu włoskiego¹².

W podsumowaniu powyższych rozważań trzeba podkreślić, że filozofia włoska w odróżnieniu od innych odmian narodowych odznacza się historiograficznym namysłem nad swoimi początkami i specyfiką. Główne bloki tematyczne podejmowa-

cześniej globalny zasięg teoretyczny. Postawienie pytań dotyczących biopolityki, konfliktu między pracownikiem a przedsiębiorcą, wolności jednostki w świecie globalizacji w kontekście arystotelesowskiej (a nie tylko scholastycznej) koncepcji potencjonalności nadaje teorii włoskiej charakter globalny w sensie teoretycznym i terytorialnym. Wyróżnia w ten sposób ów najbardziej znany współcześnie prąd filozoficzny pochodzący z Italii. Za prace klasyczne w nurcie *Italian Theory* należy uznać: A. Negri, *Marx beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*, London 1979; A. Negri, M. Hardt, *Imperium*, tłum. S. Ślusarski, A. Kolbaniuk, Warszawa 2005; A. Negri, M. Hardt, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York 2004. Podsumowaniem badań i ważnym ich uzupełnieniem jest trzecia książka wspomnianych autorów: A. Negri, M. Hardt, *Commonwealth*, Boston 2009; R. Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, Kraków 2015.

⁹ *Filosofia Italiana*, filosofiaitaliana.net [dostęp: 09 I 2024 r.].

¹⁰ Wyjątkowo rzadkie stanowisko historiograficzne.

¹¹ Wydaje się, że aktualna pozycja personalizmu chrześcijańskiego i filozofii neoscholastycznej we Włoszech ulega przesunięciu ku pewnej formie sekularyzacji, tracąc swoją dialogiczną dynamikę. Zagadnienie to wymaga osobnych studiów krytycznych, których jednym z punktów wyjścia mogłaby być monografia niemieckiego filozofa Petera Sloterdijka, *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, Warszawa 2013.

¹² Najważniejsi przedstawiciele egzystencjalizmu włoskiego to: Nicola Abbagnano (1901–1970), Luigi Pareyson (1918–1991), Enrico Castelli (1900–1977). Wybrane teksty wprowadzające w wewnętrzne napięcia egzystencjalizmu włoskiego i przybliżające go to: P. Valenza, *Esistenzialismi: Filosofie della crisi in Italia a cavallo della Seconda Guerra Mondiale*, „Syzetesis” 7 (2020), s. 165–185; A.M. Dell’Oro, *L’esistenzialismo – filosofia alla moda*, Brescia 1948. W 2022 r. na włoskim rynku wydawniczym ukazała się klasyczna pozycja: N. Abbagnano *Introduzione all’esistenzialismo*, Milano–Udine 2022. Pierwszą edycję tej książki wydrukowano w 1942 r. nakładem wydawnictwa Bompiani z Mediolanu. Najnowszą zaś opublikowano jako trzecią pozycję w serii *Introduzione alla Filosofia (Wstęp do Filozofii)*. W literaturze języka polskiego opracowanie tego włoskiego filozofia nie zostało nigdy szczegółowo omówione, z wyjątkiem prac o charakterze przyczynkowym i recenzyjnym. Por. J. Bartoszewski [rec.], „*Introduzione all’esistenzialismo*”, Nicola Abbagnano, „*Studia Sieradzana*” 2 (2012), s. 89–92.

ne przez włoskich filozofów są omawiane systematycznie i synchronicznie w łączności z myślą europejską i ogólnie anglojęzyczną¹³.

Polskie lustro filozoficzne

W punkcie drugim podejmuje się pytanie, czy w polskiej historiografii filozoficznej można znaleźć podobne ujęcie jej początków i specyfiki, jak dzieje się to w przypadku współczesnej myśli włoskiej.

W bibliografii załączonej do artykułu *Polish Ideas in Philosophy (Polish Philosophy and Philosophy in Poland)* Maciej Woźniczka i Dariusz Dąbek wymieniają blisko 200 publikacji poświęconych historiografii polskiej myśli filozoficznej¹⁴. Zaznajomienie się z kilkoma pozycjami z tej listy pozwala na wyciągnięcie kilku następujących wniosków ogólnych, istotnych z punktu widzenia omawianego tematu: (a) filozofia polska od swoich historycznych początków średniowiecznych pozostaje otwarta na tematy i rozstrzygnięcia proponowane przez inne tradycje językowe, (b) filozofowie polscy podejmują liczne dyskusje metateoretyczne, wzbogacając światową literaturę filozoficzną, np. szkoła lwowsko-warszawska, fenomenologia Romana Ingardena (1893–1970), (c) w tradycji filozoficznej, zwłaszcza rozbiorowej i porozbiorowej, można znaleźć krystalizowanie się tematów, problemów i ich rozwiązań specyficznie polskich, (d) polska myśl filozoficzna odznacza się istotnym zaangażowaniem w przekład z języków oryginalnych oraz lekturę tekstów filozoficznych, (e) polska filozofia powojenna ogniskuje się przede wszystkim na sporze światopoglądowym pomiędzy marksistami i neoscholastyką (filozofią chrześcijańską)¹⁵.

¹³ W literaturze filozoficznej języka francuskiego istnieje wątek badawczy, który podważa oryginalność tzw. *French Theory*, jakoby konkurencyjnej wobec *Italian Theory*. Ten krytyczny głos można uznać za potwierdzenie argumentu o przełamywaniu prowincjonalizmu filozofii włoskiej. Zob. I. Alfandary, *Pourquoi la « French Theory » n'existe pas, « Palimpsestes »* (2019), n° 33, s. 214–226. Autorka rozwija argumentację przeciw istnieniu *French Theory*. Zauważa, że (a) w kulturze języka francuskiego już od Kartezjusza istnieje swoisty stosunek myśli filozoficznej do języka francuskiego, (b) od XIX w. część filozofów francuskich nieustannie pozostaje pod silnym wpływem i urokiem filozofii niemieckiej, (c) filozofia cieszy się we Francji wyjątkową pozycją społeczną, (d) teoria francuska nie jest wyłącznie francuska ani nie jest zasadniczo francuska, (e) nie jest pojęciem, lecz nazwą, wymyśloną i stosowaną na uniwersytetach amerykańskich.

¹⁴ D. Dąbek, M. Woźniczka, *Polish Ideas in Philosophy (Polish Philosophy and Philosophy in Poland)*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie” 8 (2011), s. 33–59. Poza dyskusją dotyczącą zagadnienia charakteru polskiej filozofii autorzy ułatwiają też czytelnikowi przegląd historycznych prac poświęconych omawianemu zagadnieniu w wielowarstwowej bibliografii.

¹⁵ Por. W. Chudy, *Filozofia polska po II wojnie światowej. (Szkic)*, „Studia Philosophiae Christianae” 26 (1990), nr 1, s. 129–141. Artykuł jest próbą (szkicem) podsumowania stanu filozofii polskiej na przełomie lat 1989/1990. Można uznać tę datę za początek silnego zwrotu filozoficznego w Polsce, związanego ze zmianami demokratycznymi. Podział historii filozofii powojennej na cztery ściśle oddzielone datami okresy wydaje się zbyt

Raczej trudno jednak wskazać na paralele do włoskich dyskusje historiograficzne dotyczące początków, a zwłaszcza cech narodowych filozofii polskiej. Okresu zaborów nie uznaje się za granicę polskiej filozofii. Istnieje kilka przyczyn takiego stanu rzeczy: (a) proces jednoczenia Polski przebiegał w okresie przedheglowskim¹⁶, tzn. filozofia średniowieczna i odrodzenia jakościowo inaczej interpretowała historię; (b) Italia (inaczej niż Rzeczpospolita) aż do utworzenia powojennej republiki była krajem młodym, konserwatywnym, o mocnych inspiracjach monarchistycznych, (c) filozofów polskich inspirowało położenie geograficzne między potężnymi państwami europejskimi, wymagające od nich nieustannego poszukiwania językowych form wyrazu myśli¹⁷, (d) w granicach Polski trudno wskazać regiony geograficzne, w których przebiegałyby dynamiczne procesy emancypacyjne i autonomizujące.

Podsumowując powyższy punkt, należy zaznaczyć, że filozofia polska z odrębną częściowo historią, otwarta na myśli i wierzenia innych narodów, może być doskonałym lustrem i partnerem do dyskusji dla poszukującej swojej tożsamości współczesnej filozofii włoskiej. Nasuwa się też nieoczekiwany wniosek, że obie filozofie łączy neomarksizm i filozofia neoscholastyczna¹⁸. Oba kręgi kulturowe mogłyby odnaleźć wspólny język teoretyczny w tych dwóch dziedzinach.

Wzajemna relacja: trudne małżeństwo

W punkcie tym na przykładzie dwóch filozofów włoskich nakreśla się charakterystyczny sposób podejścia filozofii polskiej do włoskiej. Rozważa się również, jak przedstawia się sytuacja po drugiej stronie Alp. Jednym z największych filozofów założycieli współczesnej filozofii włoskiej jest Benedetto Croce. Łukasz Jan Berezowski zauważa w swojej monografii (jednej z nielicznych całościowo poświęconych temu filozofowi), że polską literaturę filozoficzną charakteryzuje znaczące niedoszacowanie twórczości pisarskiej Crocego¹⁹. Berezowski do-

sztuczny. W. Chudy wskazuje, że jednym z największych mankamentów polskiej filozofii powojennej było zmniejszające się zainteresowanie filozofią teoretyczną, co skutkowało osłabieniem merytorycznym i metodologicznym podstaw uprawianej w kraju filozofii. Por. W. Chudy, *Filozofia polska...*, art. cyt., s. 141.

¹⁶ W. Kozub-Ciembroniewicz, *Doktryna i system władzy Włoch faszystowskich na tle porównawczym*, Kraków 2016, s. 99. Autor przedstawia B. Crocego i G. Gentilego jako dwóch prominentnych idealistów włoskich (heglistów). Nawiązywali oni do teźże filozofii w zakresie ideologii i polityki, jednakże Croce był krytykiem faszyzmu.

¹⁷ Wielu polskich filozofów na przełomie XIX i XX w. posługiwało się co najmniej dwoma językami.

¹⁸ Obok marksizmu i filozofii chrześcijańskiej wymienia się również fenomenologię. Zob. W. Chudy, *Filozofia polska...*, art. cyt., s. 135.

¹⁹ *Ze świata idei Benedetta Crocego: o kulturze, religii i przekładzie*, red. Ł.J. Berezowski, Łódź 2022, s. 11. Berezowski zauważa fakt, że upłynęło ponad 60 lat od jedynej publikacji jednego z najważniejszych filozofów włoskich w języku polskim: B. Croce,

strzeżać²⁰, że w polskiej bibliografii próżno by szukać tłumaczeń najważniejszych komentarzy do myśli Crocego. Wymienia też trzy powody²¹, z powodu których trudno jest tłumaczyć jego teksty²²: (a) naturalna bariera kodu językowego, (b) odmienność ducha epoki, (c) dylematy interpretacyjne, ponadnarodowe. Berezowski uważa, że w Polsce po 1989 r. stało się możliwe bardziej krytyczne podejście do prac włoskiego filozofa²³. Wymienia teksty polskich autorów, którzy na początku XXI w. zajęli się systematycznymi studiami nad tekstami Crocego²⁴. Znamienne, że odejście filozofii polskiej od polityki (i *vice versa*) na przełomie lat 1989/1990 otworzyło możliwości tłumaczenia i krytycznego opracowania tekstów jednego z największych filozofów Italii.

Filozofia polska pozostaje niestety w większej części nieznaną i nie jest dyskutowana we Włoszech. Znani polscy filozofowie to przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej, np. Alfred Tarski (1901–1983), oraz niektórzy przedstawiciele warszawskiej szkoły socjologicznej z Zygmuntem Baumanem (1925–2017) i Leszkiem Kołakowskim (1927–2009) na czele. Najbardziej znany polski filozof to Karol Wojtyła (1920–2005), o którego dorobku filozoficznym pisze się, co prawda, nad Tybrem, ale najczęściej w kontekście teologicznym. Niemniej należałoby sobie życzyć, by dalsze badania krytyczne dotyczące relacji filozofii polskiej i włoskiej publikowano w wydaniach dwujęzycznych. Może trzeba by przetłumaczyć więcej tekstów polskich filozofów na język włoski i wywołać tym samym ferment twórczy, który z czasem mógłby zaowocować powołaniem międzyuniwersyteckiego centrum dialogu filozofii włoskiej i polskiej.

Zarys estetyki, Warszawa 1961. Po 1989 r. przełożono na język polski inną jego pracę, a mianowicie: B. Croce, *Historia Europy w XIX wieku*, tłum. J. Ugniewska, Warszawa 1998. Jak podkreśla Berezowski, wiele mniejszych dzieł włoskiego filozofa tłumaczono i publikowano w miejscach rozproszonych, stąd trudno dziś ustalić kompletną bibliografię jego prac. Jako potwierdzenie wspomnianej tezy: zob. B. Croce, *Kto jest „faszystą”?*, w: *Faszyzmy europejskie (1922–1945) w oczach współczesnych i historyków*, red. i wstęp J.W. Borejsza, tłum. A. Kreisberg [i in.], Warszawa 1979, s. 301–302. Warto dodać, że w wymienionej monografii redaktor umieszcza też kilku innych włoskich filozofów i historyków. Są nimi: Luigi Salvatorelli (1886–1974), Palmiro Togliatti (1893–1964), Angelo Tosca (1892–1960), Alberto Aquarone (1930–1985), Renzo de Felice (1929–1996).

²⁰ *Ze świata idei...*, dz. cyt., s. 11. Choć Berezowski wymienia kilka nazwisk specjalistów zajmujących się myślą B. Crocego, to jednak wydaje się, że miał na myśli przede wszystkim następujące dzieło: M. Salucci, *Critica letteraria ed estetica in Benedetto Croce*, Firenze 1990.

²¹ Wydaje się, że uwagi te odnoszą się do większości obcojęzycznych tekstów filozoficznych.

²² *Ze świata idei...*, dz. cyt., s. 12.

²³ *Ze świata idei...*, dz. cyt., s. 77.

²⁴ *Ze świata idei...*, dz. cyt., s. 77–78.

Na koniec warto przywołać jeszcze jedną myśl związaną z twórczością filozoficzną współczesnego pisarza włoskiego, Giorgia Agambena²⁵. Od wielu lat ukazują się w Polsce tłumaczenia jego monografii, artykułów i innych tekstów. Nowość warta odnotowania polega na tym, że większość tych tekstów przetłumaczono z języka angielskiego²⁶. Można odnieść wrażenie, że teksty filozoficzne napisane oryginalnie w innym języku niż angielski pozostają niewidoczne dla niektórych filozofów akademickich. Może więc warto wrócić w Polsce do tradycji dwujęzycznych studiów filozoficznych? Wszak wzajemne poznawanie kultur filozoficznych Włoch i Polski nie tylko poszerzyłoby ilość wątków we współczesnych dyskusjach filozoficznych, ale podwyższyłoby też poziom ich kultury intelektualnej. Przecież to o jej dobrostan zabiegali przez lata filozofowie znani i ci mniej znani.

Zakończenie

Celem artykułu było wprowadzenie do dyskusji dotyczącej wzajemnej relacji filozofii włoskiej i polskiej. W punkcie pierwszym przedstawiono zakres bibliograficzny, na podstawie którego widać aktualność pytania: Czy istnieje filozofia włoska? Wniosek, który wypływa z przejrzenia tej literatury, można by zamknąć w stwierdzeniu, że filozofia włoska jest twórczym fermentem, który podejmuje żywotne problemy człowieka. Punkt drugi ograniczono do pobieżnego poszukiwania odpowiedzi na pytanie analogiczne: Czy istnieje filozofia polska? Odpowiedź na to pytanie prowadzi do wniosku, że filozofia polska może być znakomitym partnerem w dyskusji intelektualnej pomiędzy oboma kręgami kulturowymi. Trzeci punkt na zasadzie

²⁵ Interesujące są wyniki statystyczne uzyskane na podstawie przeglądarki internetowej Google. Dziesiątego grudnia 2023 r. następujące hasła uzyskały następujące wyniki: *Agamben (Giorgio)*: 7 330 000, *Eco (Umberto)*: 16 600 000, *Tarski (Alfred)*: 17 200 000, *Ingarden (Roman)*: 220 000 000, *filozofia polska*: 28 000 000, *filozofia włoska*: 4 500 000, *filosofia italiana*: 28 200 000, *filosofia polacca*: 12 300 000. Największa dysproporcja liczbowa występuje między hasłami *filozofia polska* i *filozofia włoska* zapisanymi w języku polskim.

²⁶ B. Bednarczyk, *Agamben in polacco. Aspetti teorici e pratici della traduzione del testo filosofico* [praca magisterska napisana pod kierunkiem J. Miszałskiej], Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2021; zob. <https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/handle/item/298907> [dostęp: 8 XII 2023 r.]. Autor podjął się zadania rekonstrukcji procesu translacyjnego tekstów filozoficznych. Jest to zagadnienie pilne i konieczne w dobie dostępu do cyfrowych baz danych oraz wykorzystywania tzw. sztucznej inteligencji w tłumaczeniach filozoficznych. Potrzebna jest monografia uwrażliwiająca filozofów na problematykę złożoności procesu tłumaczenia tekstów filozoficznych. Natomiast o problematyce przekładu tekstów literackich na język włoski: zob. G. Franczak, „Ogumienie mózgu” w „*slabym swietle postępu*”. *O pułapkach translacji syntagmatycznej i niebezpośredniej na przykładzie włoskiej wersji „Biegunów” Olgi Tokarczuk*, „Między Oryginałem a Przekładem” 27 (2021), nr 2 (52), s. 35–61. Autor przedstawia wyniki porównawcze tekstu oryginalnego z tłumaczeniami na język angielski i włoski, wskazując na błędy wynikające z braku przeniesienia pracy translacyjnej na wyższy poziom metajęzykowy.

pars pro toto ukazał najważniejsze etapy procesu recepcji myśli Benedetto Crocego i Giorgia Agambena, ilustrując w ten sposób trudności związane z wzajemnym poznawaniem i zrozumieniem.

Na kwestię tytułową, czy relacja między filozofią włoską i filozofią polską to czas stracony, czy odzyskany, można odpowiedzieć ironicznie, że jest to czas zatroskany.

Bibliografia

Opracowania

Abbagnano N., *Introduzione all'esistenzialismo*, Milano–Udine 2022.

Alfandary I., *Pourquoi la « French Theory » n'existe pas*, « Palimpsestes » (2019), n° 33, s. 214–226.

Bartoszewski J. [rec.], „*Introduzione all'esistenzialismo*”, Nicola Abbagnano, „*Studia Sieradzana*” 2 (2012), s. 89–92.

Bednarczyk B., *Agamben in polacco. Aspetti teorici e pratici della traduzione del testo filosofico* [praca magisterska napisana po kierunku J. Miszalskiej], Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2021.

Chudy W., *Filozofia polska po II wojnie światowej. (Szkic)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 26 (1990), nr 1, s. 129–141.

Claverini C., *La filosofia italiana come problema. Da Bertrando Spaventa all'Italian Theory*, „*Giornale Critico di Storia delle Idee*” 15 (2016), s. 179–188.

Claverini C., *La tradizione filosofica italiana. Quattro paradigmi interpretativi*, Macerata 2021.

Croce B., *Historia Europy w XIX wieku*, tłum. J. Ugniewska, Warszawa 1998.

Croce B., *Kto jest „faszystą”?*, w: *Faszyzmy europejskie (1922–1945) w oczach współczesnych i historyków*, red. i wstęp J.W. Borejsza, tłum. A. Kreisberg [i in.], Warszawa 1979, s. 301–302.

Croce B., *Zarys estetyki*, Warszawa 1961.

Dąbek D., Woźniczka M., *Polish Ideas in Philosophy (Polish Philosophy and Philosophy in Poland)*, „*Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie*” 8 (2011), s. 33–59.

Dell'Oro A.M., *L'esistenzialismo – filosofia alla moda*, Brescia 1948.

Esposito R., *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, Kraków 2015.

Ferrari M., *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, Bologna 2016.

Franczak G., „*Ogumienie mózgu*” w „*słabym świetle postępu*”. *O pułapkach translacji syntagmatycznej i niebezpośredniej na przykładzie włoskiej wersji „Biegunów” Olgi Tokarczuk*, „*Między Oryginałem a Przekładem*” 27 (2021), nr 2 (52), s. 35–61.

- Garin E., *Storia della filosofia italiana*, vol. 1, *Dalle origini all'umanesimo*, Brescia 1978.
- Gentile G., *Storia della filosofia italiana dalle origini al XV secolo*, Brindisi 2015.
- Global Epistemologies and Philosophies of Science*, eds. D. Ludwig [i in.], New York 2022.
- Kozub-Ciembroniewicz W., *Doktryna i system władzy Włoch faszystowskich na tle porównawczym*, Kraków 2016.
- La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, a cura di A. Bausola, Roma 1985.
- La filosofia italiana del Novecento. Autori e metodi*, a cura di G. Polizzi, Pisa 2019.
- Mustè M., *La filosofia dell'idealismo italiano*, Roma 2008.
- Negri A., Hardt M., *Commonwealth*, Boston 2009.
- Negri A., Hardt M., *Imperium*, tłum. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Warszawa 2005.
- Negri A., Hardt M., *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York 2004.
- Negri A., *Marx beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*, London 1979.
- Salucci M., *Critica letteraria ed estetica in Benedetto Croce*, Firenze 1990.
- Sloterdijk P., *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, Warszawa 2013.
- Spaventa B., *La filosofia italiana nelle relazioni con la filosofia europea*, Roma 2003.
- Treiber G., Christiaens T., *Introduction: Italian Theory and the Problem of Potentiality*, "Italian Studies" 76 (2021), iss. 2, s. 121–127.
- Valenza P., *Esistenzialismi: Filosofie della crisi in Italia a cavallo della Seconda Geurra Mondiale*, "Syzetesis" 7 (2020), s. 165–185.
- Ze świata idei Benedetto Crocego: o kulturze, religii i przekładzie*, red. Ł.J. Berzowski, Łódź 2022.

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie jednego z szeroko dyskutowanych problemów w filozofii włoskiej: jej status metodologiczny i historiograficzny. Od momentu zjednoczenia Włoch do dziś trwa filozoficzna debata na ten temat. Czy filozofia włoska może stać się siłą inspirującą dla filozofii polskiej i odwrotnie? Przedstawione rozumowanie przebiegało następująco: punktem wyjścia były rozważania dotyczące statusu filozofii włoskiej, następnie postawiono pytanie, czy filozofia polska, mająca swoją specyfikę, może nawiązać dialog z filozofią włoską. W ostatniej części na przykładzie B. Crocego i G. Agambena opisano najważniejsze przyczyny trudności komunikacyjnych między filozofią włoską i filozofią polską.

Słowa kluczowe: filozofia włoska, filozofia polska, metodologia filozofii, narodowość filozofii

**Time Lost or Time Regained? A Few Words about the Condition
of the Dialogue between Polish and Italian Philosophy**

Summary

The aim of my article is to present one of the widely discussed problems in Italian philosophy: its methodological and historiographic status. Since the Unification of Italy to this day, there has been a philosophical debate on this topic. Can Italian philosophy become an inspiring force for Polish philosophy and vice versa? My argument has the following structure: the starting point is considerations regarding the status of Italian philosophy, then I pose the question: whether Polish philosophy, which has its own specificity, can enter into dialogue with Italian philosophy. In the last part, I present, using the example of B. Croce and G. Agamben, the most important reasons for communication difficulties between Italian and Polish philosophy.

Key words: Italian philosophy, Polish philosophy, methodology of philosophy, nationality of philosophy

KS. BARTŁOMIEJ KRZOS
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-5589-1184>
fribartk34@gmail.com

Studia Sandomierskie
30 (2023)

Zarys filozoficznych poglądów Stanisława Lema

Bogusław Wolniewicz w jednym ze swoich internetowych felietonów nazwał Stanisława Lema „najwybitniejszym polskim filozofem drugiej połowy XX wieku”. Wypowiedzenie tej opinii przez innego, skądinąd wybitnego filozofa niesie za sobą pewną odpowiedzialność. Choćby z tego względu warto przyjrzeć się filozoficznym poglądom pisarza. Lem urodził się w 1921 r. we Lwowie. W swojej bogatej twórczości literackiej porusza takie tematy, jak: rozwój nauki i techniki, natura ludzka, możliwość porozumienia się istot inteligentnych czy miejsce człowieka we Wszechświecie. Dzieła Lema zawierają odniesienia do kondycji współczesnego społeczeństwa i refleksje naukowo-filozoficzne na jego temat. Niektórym ze swoich utworów pisarz nadał charakter groteskowy. Obecnie jest najczęściej tłumaczonym polskim literatem, a w pewnym okresie był najbardziej poczytnym nieanglojęzycznym pisarzem *science fiction*. Zmarł w 2006 r. W uznaniu jego zasług rok 2021 ogłoszono Rokiem Stanisława Lema. Do najbardziej znanych filozoficznych dzieł polskiego pisarza należą: *Solaris*, *Fiasko*, *Dzienniki gwiazdowe*, *Summa technologiae*, *Fantastyka i futurologia*. Warto tu zwrócić szczególną uwagę na książkę *Filozofia przypadku*, która zdaniem autora artykułu jest najbardziej charakterystycznym dziełem filozoficznym polskiego futurologa.

Celem niniejszego niewielkiego tekstu jest krótki przegląd najważniejszych poglądów filozoficznych Lema ujęty z punktu widzenia klasycznej filozofii chrześcijańskiej. Podejście to wyraża się nie tyle w krytycznym komentarzu brzemiennych filozoficznie też polskiego pisarza, lecz w tradycyjnym dla filozofii chrześcijańskiej uporządkowaniu przebadanego materiału. Filozofię Lema można określić jako realizm tychiczny, to znaczy taki, w którym świat zewnętrzny wobec podmiotu poznającego jest realny, materialny i dostępny przez pośrednictwo jego zmysłowej aparatury poznawczej. Poznawany jest takim, jaki jest, jest zaś bardziej chaotyczny niż uporządkowany, przy czym w jego funkcjonowaniu i permanentnym rozwoju ważną rolę odgrywa przypadek.

Zgodnie z podziałem zaproponowanym w podręcznikach wprowadzenia do filozofii¹ można pogładowo podzielić filozofię na trzy główne działy: epistemologię, a więc teorię poznania, której ukoronowaniem jest podejście do nauki w ogólności; ontologię, a więc teorię rzeczywistości, której ukoronowaniem jest odniesienie do absolutu; oraz antropologię, a więc teorię człowieka, której ukoronowaniem wypada nazwać etykę, a więc filozofię moralności. Artykuł został podzielony na trzy części według wyróżnionych działów.

Epistemologia Stanisława Lema

Teoriopoznawcze stanowisko Lema można by ogólnie nazwać empiryzmem. Należy jednak jego lemowską wersję odróżnić od empiryzmu zapoczątkowanego i ogłoszonego przez empirystów angielskich. Mianowicie u polskiego pisarza poznanie zmysłowe jest faktycznym poznaniem świata bez potrzeby pośredniczących w tym procesie impresji, idei czy fenomenów. Chociaż poznanie zmysłowe nie jest doskonałe, to jednak jest optymalne, czyli najlepsze, jakim dysponuje człowiek. Zdaniem Lema nie potrzeba tutaj żadnych dowodów ani uprawomocnień, wszak nikt jak dotąd nie znalazł lepszego kanału poznawczego niż doświadczenie zmysłowe². Skoro poznanie zmysłowe nie jest całkowicie, lecz jedynie optymalnie niezawodne, polski futurolog dopuszcza błędy w tym procesie. W jego mniemaniu polegają one na tym, że podmiot przypisuje światu cechy, jakich w rzeczywistości ten nie posiada. Widać więc, że Lem stoi na stanowisku klasycznej koncepcji prawdy, w świetle której prawda polega na zgodności stanu rzeczy ze stanem świadomości poznającego je podmiotu³. Analizując głębiej dociekania Lema, wolno mniemać, że ma on tu na myśli głównie przypisywanie światu nieistniejących cech, takich jak jego całkowite logiczne uporządkowanie oraz niezachwiane działanie na zasadzie koniecznych relacji przyczynowo-skutkowych. Stanowisko to przypomina nieco kantowską krytykę idei czystego rozumu. Tego typu nieprawidłowości w procesie poznania wywołują błędy w działaniu. Byłyby to błędy polegające głównie na tym, żeby nadać światu jakąś jedną wspólną wizję i ewentualnie próbować wprowadzić ją w czyn. Procesem taki zachodzi dla przykładu w przypadku praktycznego wprowadzania w życie wielkich narracji modernistycznych, a więc idei takich jak materializm lub nazizm. U Lema zaś można zauważyć antycypację postmodernistycznego sprzeciwu, który można spotykać później choćby u Zygmunta Baumana. Takowe błędne działanie skutkuje cierpieniem istot czujących

¹ Por. P. Jaroszyński, *Człowiek i nauka. Studium z filozofii kultury*, Lublin 2008, s. 63–65; zob. M.A. Krąpiec [i in.], *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2012.

² S. Lem, *Golem XIV*, Kraków 1981, s. 35–37.

³ A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warszawa 1933; por. S. Judycki, *O klasycznym pojęciu prawdy*, „Roczniki Filozoficzne” 49 (2001), z. 1, s. 26–27.

bez wskazywania nadrzędnej roli człowieka, co jest poglądem głoszonym przez zwolenników utylitaryzmu preferencji, jak np. Peter Singer⁴.

Relacja empiryczna podmiotu poznającego do świata jest naturalna i spontaniczna. Wymaga jednak ujęcia w ramy systematyczne i krytyczne, a proces ten to już nauka, która z kolei pozwala formułować hipotezy. Proces naukowy powinien skutkować doświadczeniem pewnych nowych, określonych i namacalnych stanów rzeczy (rezultatów), a ich brak jest dowodem fałszywości hipotezy. W tym przypadku Lem stoi na stanowisku zbliżonym do Karla Poppera, który bardziej polega na falsyfikowaniu niż na weryfikacji hipotez. Kiedy hipotezy przejdą pozytywnie test doświadczeń, czyli nie zostaną przez nie sfalsyfikowane, nie oznacza to ich nieusuwalnej obiektywności, lecz jedynie to, że zostały tymczasowo uzgodnione. Dodatkowo są one jeszcze uwikłane w rozmaite konteksty i okoliczności typowe dla podmiotu i procesu poznania oraz napotykają przeszkadzające im „szumy” wytwarzane przez pseudonauki, a więc wszelkie aktywności poznawcze, które bazują nie na doświadczalnej wiedzy, lecz na filozoficznej wierze⁵. Nauka w miarę rozwoju nie uwzniośla się i nie przechodzi w subtelną metafizykę, lecz zbliża się ku światu i przechodzi w technologię. Ta z kolei tym się różni od nauki, że zamiast opisywać świat przekształca go pozytywnie lub negatywnie, to znaczy wytwarza go lub niszczy. Jako pierwszy przykład Lem podał tutaj technologię medyczną, a jako drugi bombę atomową⁶.

Filozofia według Lema nie jest, jak było w starożytności i średniowieczu, ukoronowaniem nauk, lecz raczej ich punktem wyjścia, i to do czasu, aż problemami z gruntu filozoficznymi zajmą się dojrzałe nauki oparte na doświadczeniu i eksperymencie. Problemy, które rozważają dojrzałe nauki, są u zarania filozoficzne, a dopiero wraz z rozwojem nauk szczegółowych udaje się je rozwiązać na sposób naukowy. Tak oto nauki się usamodzielniają: stają się coraz bardziej niezależne od filozofii, innymi słowy: specyficzna sfera każdej dyscypliny staje się neutralna pod względem ontologicznym. Dla przykładu system filozoficzny wyznawany przez danego filozofa wpływa na jego obraz świata, ale system filozoficzny wyznawany przez danego fizyka nie włącza się w sferę zagadnień rozstrzyganych w domenie fizyki. Jeśli ktoś próbowałby uznać, że filozofia mimo wszystko, nawet nieświadomie, wpływa na zachowanie wszystkich, np. przez przyjmowaną spontanicznie przewidywalność relacji przyczynowo-skutkowych, to tym samym musiałby uznać za filozofkę żółwicę zakopującą jaja nad morzem albo kukułkę podrzucającą je do obcego gniazda. Nie istnieje według Lema żadna zakorzeniona w naturze filozofia i nie należy jej mylić z objawiającym się w działaniu umysłu

⁴ Ł. Gomółka, *Filozofia w nauce i nauka w filozofii. Kilka uwag w świetle myśli Stanisława Lema*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 25 (2016), nr 2 (98), s. 542.

⁵ *Stanisław Lem mówi o nauce i wierze*, www.youtube.com/watch?v=pm0VXfxlQlk [dostęp: 10 XII 2023 r.].

⁶ S. Lem, *Fiasko*, Kraków 2017, s. 204, za: Ł. Gomółka, *Filozofia w nauce...*, art. cyt., s. 548.

instynktem osobników gatunku *homo sapiens*⁷. Nie przeczy to jednak temu, że pośród wielu odgałęzień naukowego drzewa, które to rozdzielają się, to zrastają (Lem uznawał możliwość nie tylko specyfikacji, lecz także unifikacji nauk), nadal pozostaje w nim wąski pień filozoficzny⁸. Mimo wielu już deklaracji filozoficznych „autolikwidatorów” należy bronić sensowności uprawiania filozofii jako nauki. Jeśli nawet treść filozofii nie jest naukowa sama w sobie, to nie znaczy, że nie może być badana metodami naukowymi. Skoro nauka, jak to zostało wyżej powiedziane⁹, jest ujmowaniem w krytyczne i racjonalne ramy spontanicznej czynności poznawczej, to słusznie określa mianem naukowych poznawcze czynności przyjmowania czegoś jednego i odrzucania czegoś drugiego, a więc dokonywania swobodnego wyboru. Laik poznaje pobieżnie, ale poznaje wszystko, naukowiec poznaje dogłębnie, lecz poznaje wybiórczo, koncentrując się na wybranym fragmencie rzeczywistości. Według Lema dokonywanie jakichkolwiek wyborów zakłada aksjologię, czyli uprzednie ocenianie, nawet w świetle naukowych kryteriów, czegoś jako „lepszego” w przeciwieństwie do czegoś „gorszego”. Nauka nigdy nie jest działaniem koniecznym ani przymusowym. W dalszej kolejności istnienie aksjologii zakłada więc istnienie sfery wolności i wartości, od której nie ma ucieczki, gdyż nawet decyzja o porzuceniu aksjologii jest naznaczona brzemieniem oceny. Ponieważ dziedziny wartości nie da się przypisać empirii, przypisuje się ją z konieczności filozofii¹⁰.

Należy również poświęcić nieco uwagi działalności pisarskiej Lema odnoszącej się do przyszłości. Lema uważa się za jednego z pionierów futurologii, to znaczy dyscypliny naukowej zajmującej się niejako przepowiadaniem przyszłości. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że obecny stan rzeczy jest swoistą sumą wszystkiego, co było poprzednio. W związku z tym poznając obecny stan rzeczy, futurolog niczym demon Laplace’a jest w stanie przepowiadać przyszłość i tym parają się twórcy literatury z gatunku *science fiction*. To właśnie polski futurolog zauważył, jak bardzo predykcje te odbiegają od rzeczywistości. Wyprowadził stąd wniosek głoszący, że to nie sama idea pisania o przyszłości zawodzi, ale niewystarczająca jest obecna wiedza o świecie, całej jego złożoności i nieprzewidywalności¹¹.

W jednym z wywiadów zapytano Lema także o wiarę w kontekście nauki. Pisarz odpowiedział, że nauka i wiara są dwiema skrajnościami jednego spektrum poznawczego. Cel ludzkiego poznania nie jest teoretyczny, nie zaspokaja ono w pierwszym rzędzie ludzkiej ciekawości ani nie odpowiada na żadne ważne i doniosłe pytania, lecz raczej informuje o otaczającej człowieka rzeczywistości. Lem rozumie wiarę szeroko i nie wiąże jej z dziedziną religijną, ale z każdą, w której podmiot nie po-

⁷ S. Lem, *Filozofia przypadku. Literatura w świetle empirii*, Warszawa 2010, s. 24.

⁸ S. Lem, *Filozofia przypadku...*, dz. cyt., s. 21.

⁹ S. Lem, *Fiasko*, dz. cyt., s. 204.

¹⁰ S. Lem, *Filozofia przypadku...*, dz. cyt., s. 21.

¹¹ J. Sobota, *Akcenty filozoficzne w prozie Stanisława Lema*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 28 (2022), s. 156.

siada dość wiedzy¹². Wiara uzupełnia wiedzę, a wiedza eliminuje stopniowo wiarę. Podobne szerokie rozumienie wiary można znaleźć w Encyklice *Fides et ratio* św. Jana Pawła II, który pisze, że wiara towarzyszy ludziom codziennie, wszędzie tam, gdzie nie jest możliwe poznanie bezpośrednio¹³.

Ontologia Stanisława Lema

Wizja świata prezentowana przez Lema jest wizją materialistyczną. Powołując się na Pawła Okołowskiego, Łukasz Gomółka stwierdza, że materializm Lema bliższy jest jednak poglądom Arystotelesa niż Demokryta, Feurebacha albo empirystów angielskich¹⁴. Nie jest to bowiem świat, którego głównym zadaniem byłoby generowanie idei, nad którymi pracuje dalej filozof, ale jeden i jedyny, ten sam dla wszystkich świat, który można zobaczyć, powąchać i pomacać¹⁵. Świat należy rozpatrywać w pewnej kosmicznej skali, w której za zero należy uznać poziom cząstek elementarnych, za maksimum zaś średnicę widzialnego skupienia metagalaktyk. Absolutną ważność należałoby przypisać twierdzeniom i pojęciom obowiązującym na krańcach tej skali. Natomiast w skali średniej dokonują się wzajemne interakcje obiektów (w tym ludzi), zwane doświadczeniem potocznym. Doświadczenie to ukazuje rzeczywistość nie jako jednorodną, lecz lokalnie „zagęszczoną”, a owe jej „zagęszczenia” są znaczeniowym zapleczem określonych elementów języka, czyli słów. Jako takie nie mają one w rzeczywistości wagi absolutnej, lecz takową im się przypisuje na potrzeby dalszych doświadczeń potocznych, w skład których później wchodzi. Naczelną zasadą prowadzenia tych doświadczeń jest tzw. zysk informacyjny, czyli możliwość wykorzystania ich do dalszych doświadczeń¹⁶. Świat rozważany w średniej skali kosmicznej nie jest zbudowany zgodnie z logiką, jest miejscem, w którym „Achilles nie dogoni żółwia” i potrafi „przyznać rację” logicznym optymistom, którzy opierają swoje wywody na założeniach przyjętych z góry, bez dowodu, które docelowo są udowadnianie, a to z kolei tylko dlatego, że logika, a w gruncie rzeczy sam język rości sobie prawa o wiele większe, niż mu w istocie przysługują. W związku z powyższym świat można podzielić na domenę empirii i domenę filozofii, przy czym ta pierwsza jest jasna i oczywista, ta druga zaś podzielona i wzajemnie skłócona, jako że w zależności od tego, jakie kto przyjmuje założenia metafizyczne, taki też tworzy mu się obraz świata z „koniecznościami” zakorzenionymi nie w bycie, lecz w owych założeniach¹⁷.

Na określenie świata Lem chętnie stosuje słowo „stochastyczny”, które znaczy mniej więcej tyle, co „chaotyczny”, „przypadkowy”. Ze swojego stanowiska filo-

¹² Stanisław Lem *mówi o nauce i wierze*, dz. cyt.

¹³ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Kraków 1999, nr 9.

¹⁴ P. Okołowski, *Materia i wartości. Neolukrecjanizm Stanisława Lema*, Warszawa 2010, s. 100.

¹⁵ S. Lem, *Sex Wars*, Kraków 2004, s. 269.

¹⁶ Ł. Gomółka, *Filozofia w nauce...*, art. cyt., s. 544.

¹⁷ S. Lem, *Filozofia przypadku...*, dz. cyt., s. 21.

zoficznego polski pisarz wyprowadza wniosek głoszący absurdalność społecznych prób głębokiego uporządkowania rzeczywistości. Uważa się, że genezą takiego stanowiska jest przeżywany przez pisarza w młodości epatujący bezsensiem zbrodni horror wojny i okupacji¹⁸. W swoim znanym dziele *Filozofia przypadku* Lem opracował coś w rodzaju ogólnej teorii kreacji, za model której posłużyła mu kreacja dzieła literackiego. Powstaje ono według filozofa w taki sposób, że dzieło to nigdy nie odpowiada dokładnie zamiarom twórcy, żyje niejako własnym życiem i jest obciążone obecnością czynnika błędu (przypadku, chaosu). Podobnie jak nie da się zaplanować i przeprowadzić procesu stworzenia dzieła na miarę literackiej Nagrody Nobla, tak nigdy do końca nie da się przeniknąć prawidłami logiki powstawania i ginienia tego, co istnieje w świecie. Przypadek jest wczesnym, zwrotnym czynnikiem wszelkiego procesu ewolucyjnego, jest procesem, w którym oprócz nowej rzeczywistości powstają także nowe systemowe prawa nią rządzące, których nie wykrywa się w układach wyjściowych. Modelem tej rzeczywistości są drewniane rosyjskie lalki matryoski, z których każda, począwszy od najmniejszej, zamknięta jest w następnej – nieco większej¹⁹. W przypominającym z charakteru kryminał dziele *Śledztwo* Lem przeprowadził analizę rzeczywistości na wzór tej, której dokonał Umberto Eco w *Imieniu Róży*. Rzeczywistość opisywana w kryminałach jest zazwyczaj dobrze uporządkowana za pomocą relacji przyczynowo-skutkowych, którym w umyśle detektywa (a także czytelnika) odpowiada proces wynikania dedukcyjnego. Tymczasem w powieści okazuje się, że rzeczywistość jest wciąż nieprzewidywalna i chaotyczna. Bohater wygłasza twierdzenie, że rzeczywistość przypomina raczej gotującą się zupę, w której pływają różne kawałki, przypadkowo zagęszczające się w większe konglomeraty, i można, patrząc na nią, mówić jedynie o statystycznym „tańcu” cząstek²⁰.

W klasycznej filozofii ukoronowaniem metafizyki jest nauka o bycie absolutnym. Lem nazywa ją teodyceą. W swojej *Filozofii przypadku* jasno zadeklarował, że Bóg, o którym mówi Biblia, nie istnieje. Napisał, że Biblia, jak każde dzieło literackie, jest nominalną, projektującą definicją nazwy przedmiotu, któremu poświęcone jest dzieło, częstokroć nazwa ta – niekiedy złożona – zawiera się w tytule. W przypadku Starego i Nowego Testamentu nominalne definicje nazwy projektującej „Bóg” są różne, a wręcz wzajemnie sprzeczne²¹. Można odnieść wrażenie, że Lem nie kwestionuje istnienia Boga jako takiego, lecz każdą próbę Jego ujęcia poznawczego. Pisanie o Bogu jest niejako tworzeniem pojęcia Boga, które z prawdziwym Bogiem nie musi mieć nic wspólnego. Do pewnego momentu teoria ta jest zgodna z nauką katolicką, która sprzeciwia się np. antropomorfizmowi obecnemu w religiach pogańskich. Katechizm mówi też, że Bóg jest w całości niepoznawalny i nie-

¹⁸ A. Gajewska, *Zagłada i gwiazdy. Przeszłość w prozie Stanisława Lema*, Poznań 2016, s. 35.

¹⁹ S. Lem, *Filozofia przypadku...*, dz. cyt., s. 24.

²⁰ S. Lem, *Śledztwo*, Kraków 1959, s. 201–202.

²¹ S. Lem, *Filozofia przypadku...*, dz. cyt., s. 99.

możliwy do pojęcia ludzkim umysłem²². Lem skupia się jednak na krytyce religii, w domyśle katolickiej, wraz z jej dogmatami. Krytyka ta idzie w trzech kierunkach. Zgodnie z pierwszym z nich Bóg Lema, jeśli istnieje, jest podobny do Boga Epikura. Na pewno nie potrzebuje nikogo ani niczego do szczęścia, tym bardziej świata ani człowieka²³. Polski pisarz sprzeciwia się więc prawdzie wiary głoszącej, że człowiek ma Boga kochać, czcić i chwalić, sama taka potrzeba urągałaby doskonałości Boga. Można dodać, że Lem utożsamia tutaj (zdaniem autora artykułu błędnie) chwałę jako przymiot Boży i jej odzwierciedlenie w kulcie oraz próżną chwałę, której pragnienie jest wzbudzone przez pychę. Druga ścieżka krytyki polega na tym, że każda teologia jest próbą ujęcia Boga i Jego rzeczywistości w ramy poznawcze rozumu ludzkiego. Z tego powodu nie tylko jest skazana na niepowodzenie, lecz także jest antropomorfizmem i jako taka odrzuca samą siebie²⁴. Trzecia ścieżka krytyki prowadzi do wniosku, że religia jako epikurejska cześć oddawana Bogu za cuda będące dowodem Jego wspaniałości jest zjawiskiem przejściowym²⁵. Lem uważa, że cuda przekraczające ograniczenia natury są kwestią niedoskonałej jeszcze techniki. Technika docelowo rozwinie się (zagaęści się) do tego stopnia, że zjawiska, które uchodzą za cudowne (rzadkie, niezwykle), staną się czymś zupełnie powszechnym, co widać już naocznie choćby w przypadku wyładowań elektrycznych. Lem nie zauważa różnienia cudów, jakie wprowadza teologia, ponadto myli zmartwychwstanie Jezusa z cudem wskrzeszenia. W związku z tym dochodzi do wniosku, że znana obecnie religia zaniknie wówczas, gdy „nawet dziecko przywróci zmarłego do życia”²⁶.

Antropologia Stanisława Lema

Analizując światopogląd – także filozoficzny – Lema, Gomółka stwierdza, że w myśl antropologii polskiego futurologa człowiek jest częścią świata materialnego połączoną z nim za pomocą zmysłów²⁷. Człowiek jest oczywiście produktem ewolucji, jednak produktem wybitnym, ponieważ stanowi najlepszy wypracowany dotąd sposób na przetrwanie i przekazanie kodu genetycznego. Cała działalność kulturalna człowieka, włączywszy gotyckie katedry i dzieła Szekspira, jest jedynie produktem ubocznym tego ustroju, który został utworzony dla podtrzymanie, przetrwania i przekazania kodu genetycznego²⁸. Stwierdzenie to współgra z teorią „samolubnego genu” Richarda Dawkinsa, w myśl której człowiek, który szczyci się swoimi osiągnięciami, jest

²² Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2022, nr 31–49.

²³ Epikur, *List do Menoikeusa*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 10, 123–124, za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, *Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. I. Zieliński, Lublin 2004, s. 239.

²⁴ S. Lem, *Dzienniki gwiazdowe*, Kraków 2012, s. 161–164.

²⁵ Cyceon, *De natura deorum*, 1, 19, 50, za: G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 3, dz. cyt., s. 242.

²⁶ S. Lem, *Dzienniki gwiazdowe*, dz. cyt., s. 161–164.

²⁷ Ł. Gomółka, *Filozofia w nauce...*, art. cyt., s. 541.

²⁸ S. Lem, *Golem XIV*, dz. cyt., s. 36–37.

w istocie nosicielem, a wręcz nośnikiem samolubnego genu, który wytworzył w umyśle swojego nosiciela cały zespół przekonań (włącznie z religią przyznającą człowiekowi wyjątkowe miejsce w świecie) głoszących jego własną wyjątkowość, a to wyłącznie w celu samoobrony. Jacek Sobota – jeden ze znawców twórczości Lema – uważa, że polski pisarz wypracował koncepcję „samolubnego genu” wcześniej od Dawkinsa albo przynajmniej równoległe z nim, ale na pewno niezależnie od niego. Antycypację tej koncepcji można odnaleźć w jednym z wykładów Golema – postaci stworzonej przez polskiego futurologa i wielokrotnie przewyższającej inteligencją ludzi²⁹. Lem pisał, że kod (genetyczny) jest zaangażowany w okresową produkcję ustrojów, ponieważ bez ich wsparcia rozpadłyby się w nieustającym ataku materii żywej. Jest on więc samoczynnym, samoorganizującym się, można powiedzieć, „zimnym” łańcem, obleganym przez „ciepły” chaos³⁰. Na uwagę zasługuje tutaj swoisty dualizm, w którym kod genetyczny, bardziej o naturze cybernetycznej niż biologicznej (stąd przymiotnik „zimny”), nacechowany ze wszech miar pozytywnie, staje w opozycji do „ciepłego”, a więc żywego, biologicznego chaosu (termin ten pochodzi od Lema), nacechowanego w prozie omawianego autora zazwyczaj negatywnie. Ponieważ Lem nie unika mięsistych przykładów, używając sprawnie jako języka prozy lżejszego gatunku, pozwalając sobie na podobny zabieg, można porównać antropologię Lema do poglądów Wielkiego Elektronika – postaci z filmu *Podróże Pana Kleksa*, który przeciwstawia czysty i jego zdaniem piękny metaliczny świat maszyn i brył żyjącemu „śmietnikowi” istot opowiadających baśnie. W podobny sposób podsumował w internetowej wypowiedzi antropologiczną wizję Lema Rafał Ziemkiewicz, mówiąc, że omawiany tu autor w superlatywach rozpisuje się na temat cybernetycznego świata robotów, a niemalże z pogardą odnosi się do „bladawców”, w których jamach świdruje bez przerwy czerwony robak, a ich przyswajanie białek niezbędnych do życia dzieje wprost obrzydliwością. Są to słowa zaczerpnięte z *Bajek robotów*, z których jedna opowiada o mechanicznej księżniczce mającej poślubić takiego „bladawca”. Nie trzeba chyba dodawać, że chodzi tu o człowieka.

Przypadek – jak już wspomniano – jest u Lema czynnikiem wszelkiego procesu ewolucyjnego, w którym układ, powstając, wytwarza jednocześnie własne systemowe prawa, jakich nie wykrywa się na ogół w tym, co go wszczerło. Występuje on we wszelkich systemach naturalnych, czyli powstających bezwiednie także i wtedy, gdy elementami układowymi są ludzie³¹. Przypadkowo powstało więc samo życie, przypadkowe jest to, co zwykło się nazywać sensem istnienia człowieka, a także owocem przypadku jest największy znany w świecie „poszukiwacz sensu”, czyli ludzki rozum³². Działanie przypadku znane w świecie fizyki i biologii zostało przez Lema rozciągnięte na wszystkie dziedziny życia, także na kulturę i socjologię. Polski pisarz uważa, że ludzkość w miarę swojego rozwoju tak się zagęściła, że zaczęły w niej

²⁹ J. Sobota, *Akcenty filozoficzne...*, art. cyt., s. 155.

³⁰ S. Lem, *Golem XIV*, dz. cyt., s. 35.

³¹ S. Lem, *Filozofia przypadku...*, dz. cyt., s. 21.

³² J. Sobota, *Akcenty filozoficzne...*, art. cyt., s. 155.

obowiązywać prawa ruchu cząsteczek podobnie jak w próbie gazu. Jednak z tego chaotycznego ruchu wywodzi się porządek znajdujący odzwierciedlenie w stałości ciśnienia, ciężaru właściwego i temperatury w przypadku gazu, a w przypadku tkanki społecznej lub zjawisk kulturowych prawem tym jest chaos i brak możliwości logicznego opanowania tej rzeczywistości, jedynym zaś narzędziem, którym można by się posłużyć w badaniu relacji przyczynowo-skutkowych, byłaby probabilistyka. Człowiek ma coraz mniej możliwości decydowania o swoim losie i wpływania na kształt świata³³. Sobota, który komentuje parakryminalne pisma Lema, powołując się na prace współczesnych socjologów, stwierdza, że rzeczywistość ludzka w świetle dociekań Lema jawi się jako gęsta, to znaczy nie ma w niej już miejsca na spontaniczne i nietypowe korelacje, a zjawiska incydentalne stają się powszechne. Stochastyczna rzeczywistość jest odzwierciedlona i niejako napędzana przez zjawisko zwane *big data*, to znaczy wielość informacji, które każdego dnia człowiek przyswaja, a ta wielka, rosnąca w tempie wykładniczym ilość informacji skazuje go na poszukiwanie korelacji zamiast przyczyn³⁴. Co do szczytu antropologii, którym jest teoria moralna, to wizja Lema jest w tym przypadku bardziej negatywna niż pozytywna. Pisarz zdecydowanie sprzeciwił się moralności opartej na czymś w rodzaju wieczystej buchalterii, która polega na spełnianiu dobrych uczynków na zasadzie gromadzenia oszczędności, aby potem „niebieski bank” wypłacał w nieskończoność „dywidendy” i aby nie dostać się do piekła – „więzienia dla dłużników”³⁵. Moralność musiałaby opierać się na całkowitej bezinteresowności, a więc odwróceniu się w wyborach od bilansu zysków i strat, nawet tych duchowych i wiecznych.

Zakończenie

Niniejszy artykuł miał w zamierzeniu związle przedstawić główne założenia filozoficzne Stanisława Lema. Ułożono je jednak według porządku typowego dla klasycznej filozofii chrześcijańskiej, poruszając kolejno zagadnienia poznawcze i naukowe, ontologiczne i teodycealne oraz antropologiczne i etyczne. W grupie zagadnień epistemologicznych na czoło wysuwa się empiryzm Lema, to znaczy wiara w doświadczenie zmysłowe jako bezpośredni kontakt z rzeczywistością. Kontakt ten jest spontaniczny, wszechstronny, ale płytki. Na tym etapie pojawiają się u człowieka problemy filozoficzne. Z czasem doświadczenie świata konkretyzuje się i zawęża do określonych obszarów, ale staje się bardziej dokładne i w ten sposób dziedzina filozoficznej wiary kurczy się, ustępując miejsca dyskursowi naukowemu. W miarę rozwoju nauki przekształca się ona w technologię, która nie tylko opisuje, lecz także zmienia świat – niestety czasem na gorsze. W procesie tym zawsze zostaje miejsce na filozofię. Zajmuje się ona dziedziną aksjologii, która nie jest możliwa do wyeliminowania, ponieważ nie da się wyeliminować dokonywania wyborów.

³³ S. Lem, *Katar*, dz. cyt., s. 178.

³⁴ J. Sobota, *Akcenty filozoficzne...*, art. cyt., s. 159.

³⁵ S. Lem, *Dzienniki gwiazdowe*, dz. cyt., s. 161–164.

W sprawie ontologii należy stwierdzić, że świat według Lema jest materialny i stochastyczny, a więc chaotyczny. Dużą rolę odgrywa w nim przypadek, który generuje nowe rzeczy i prawa nimi rządzące. Byt absolutny, jeżeli istnieje, jest niepoznawalny, a każda próba opisanego go kończy się niepowodzeniem. Tym sposobem każda teologia staje się zbędna.

Jeśli zaś chodzi o antropologię, to człowiek jest częścią rzeczywistości, a więc stanowi poniekąd dzieło przypadku, a ten wszechobecny czynnik rozciąga się na zjawiska wybitnie ludzkie i kulturowe. Tkanka społeczna po odpowiednim zagęszczeniu przyjmuje zachowania typowe dla cząsteczek materii nieożywionej: podlega nieustannemu ruchowi i przypadkowym zagęszczeniom lokalnym. Zjawiska dotąd nietypowe stają się dostępne i typowe, wykładniczo zwiększa się ilość informacji, zmniejsza zaś szansa na przewidywalność zjawisk na zasadzie przyczyny i skutku. Człowiekowi zostaje analiza korelacji i zwrócenie się ku samemu sobie w zupełnie bezinteresownej etyce.

Tak pokrótce przedstawiają się omawiane w artykule zagadnienia ułożone w porządku klasycznym. Ich analiza rodzi potrzebę głębszego wniknięcia w dociekania polskiego futurologa, który – jak widać z jego tez i wniosków – antycypował popularne dziś w filozofii postmodernistycznej poglądy na długo przed ich ogłoszeniem przez ludzi uznawanych za ich twórców. Zwraca też uwagę swoisty realizm polskiego autora, który niekiedy może graniczyć z filozoficznym pesymizmem. Na pewno warto poddać tezy Lema głębszej analizie i dyskusji. Zachodzi również potrzeba postawienia omawianej tu filozofii w świetle tez klasycznej filozofii chrześcijańskiej. Wiele już razy dokonywano prób syntezy filozoficznych dociekań polskiego pisarza, jednak temat ten nie został jeszcze wyczerpany i zawsze można znaleźć w jego obszernej twórczości interesujące wątki. Zapewne staną się one tematem przyszłych artykułów i opracowań.

Bibliografia

Źródła drukowane:

- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Kraków 1999.
Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2002.
 Lem S., *Fiasko*, Kraków 2017.
 Lem S., *Filozofia przypadku. Literatura w świetle empirii*, Warszawa 2010.
 Lem S., *Dzienniki gwiazdowe*, Kraków 2012.
 Lem S., *Golem XIV*, Kraków 1981.
 Lem S., *Katar*, Kraków 1976.
 Lem S., *Sex Wars*, Kraków 2004.
 Lem S., *Śledztwo*, Kraków 1959.

Opracowania:

- Gajewska A., *Zagłada i gwiazdy. Przeszłość w prozie Stanisława Lema*, Poznań 2016.
- Gomółka Ł., *Filozofia w nauce i nauka w filozofii. Kilka uwag w świetle myśli Stanisława Lema*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 25 (2016), nr 2 (98), s. 539–551.
- Jaroszyński P., *Człowiek i nauka. Studium z filozofii kultury*, Lublin 2008.
- Judycki S., *O klasycznym pojęciu prawdy*, „Roczniki Filozoficzne” 49 (2001), z. 1, s. 25–62.
- Krapiec M.A. [i in.], *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2012.
- Okołowski P., *Materia i wartości. Neolukrecjanizm Stanisława Lema*, Warszawa 2010.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, *Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. I. Zieliński, Lublin 2004.
- Sobota J., *Akcenty filozoficzne w prozie Stanisława Lema*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 28 (2022), s. 145–163.
- Tarski A., *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warszawa 1933.

Źródła internetowe:

- Stanisław Lem mówi o nauce i wierze*, www.youtube.com/watch?v=pm0VXfxlQlk [dostęp: 10 XII 2023 r.].

Streszczenie

W niniejszym artykule starano się zwięźle przedstawić główne założenia filozoficzne Stanisława Lema. Ułożono je według porządku typowego dla klasycznej filozofii chrześcijańskiej, omawiając kolejno zagadnienia poznawcze i naukowe, ontologiczne, dotyczące bytu absolutnego oraz antropologiczne i etyczne. Analiza filozoficznych poglądów Lema rodzi potrzebę głębszego wniknięcia w dociekania polskiego futurologa, który – jak widać z jego tez i wniosków – antycypował popularne dziś w filozofii postmodernistycznej poglądy na długo przed ich ogłoszeniem przez ludzi uznawanych za ich twórców. Zwraca też uwagę swoisty realizm polskiego autora, który może niekiedy graniczyć z filozoficznym pesymizmem. Z powodu oryginalności jego dzieła na pewno warto poddać tezy Lema głębszej analizie i dyskusji.

Słowa kluczowe: Lem, filozofia, poglądy, ontologia, antropologia

An Outline of the Philosophical Views of Stanisław Lem

Summary

In this article I tried to present briefly the main philosophical assumptions of Stanisław Lem. However, I arranged them in an order typical for classical Christian Philosophy, paying attention in following order: cognitive and scientific issues, ontological issues and those related to the Absolute Being, as well as to anthropological and ethical issues. After analyzing Lem's philosophical views, there was a need to delve deeper into the thoughts of the Polish futurologist, who – as can be seen in his theses and conclusions – anticipated the views that are popular today in postmodern philosophy, long before they were announced by the people considered to be their creators. What is also noteworthy it is the specific realism of the Polish author, which can sometimes border on philosophical pessimism. It is certainly worth subjecting Lem's theses to in-depth analysis and discussion.

Keywords: Lem, philosophy, views, ontology, anthropology

KS. PIOTR TYLEC

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

 <https://orcid.org/0000-0002-4090-2602>

piotr.tylec@kul.pl

Studia Sandomierskie

30 (2023)

Materiały do bibliografii księży diecezji sandomierskiej za lata 2021–2022

Zestawienie bibliograficzne obejmuje publikacje księży diecezji sandomierskiej za lata 2021–2022. Zgodnie z wcześniejszą praktyką na początku umieszczono publikacje duchownych prezentowanych po raz pierwszy na łamach naszego czasopisma. W tym wypadku zestawienie poprzedzono życiorysem. Bibliografię sporządzono na podstawie ankiety rozсланej do księży. Prace redakcyjne polegały na ujednoczeniu zapisu bibliograficznego, sprawdzeniu tytułów w katalogach bibliotecznych. Publikacje uszeregowano według następujących działów: I. Książki, II. A. Redakcja książek, II. B. Redakcja czasopism, III. A. Artykuły naukowe, III. B. Publikacje źródeł, III. C. Hasła w słownikach III. D. Recenzje, III. E. Zestawy bibliografii, F. Sprawozdania, wstępy w pracach zbiorowych, IV. A. Artykuły popularnonaukowe, IV. B. Materiały duszpasterskie, V. Inne. Kwalifikacja pozycji do poszczególnych działów została zasadniczo dokonana przez poszczególnych autorów, starano się w nią zbytnio nie ingerować, choć w niektórych przypadkach było to konieczne.

Ks. mgr Emil Hapak

Urodził się 11 października 1986 r. w Janowie Lubelskim. W latach 1993–1999 uczęszczał do Szkoły Podstawowej w Stojeszynie Pierwszym, a następnie kontynuował swoją edukację w filii Publicznego Gimnazjum w Modliborzycach znajdującej się w Stojeszynie Pierwszym (1999–2002). II Liceum Ogólnokształcące w Janowie Lubelskim ukończył egzaminem dojrzałości zdanym w 2005 r. Bezpośrednio po szkole średniej wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu, gdzie był alumnem w latach 2005–2011. Pracę magisterską pt. *Bioetyczne aspekty rozwoju nowych technologii medycznych w świetle nauczania Kościoła Katolickiego* napisał pod kierunkiem ks. dr Jana Biedronia



Ks. mgr Emil Hapak

i obronił w 2011 r. Świecenia kapłańskie przyjął z rąk bpa Krzysztofa Nitkiewicza w dniu 19 czerwca tegoż roku.

Jako duszpasterz pracował w parafii Miłosierdzia Bożego w Ostrowcu Świętokrzyskim w latach 2011–2014 oraz w parafii Matki Bożej Fatimskiej w Nisku w latach 2016–2017. Od 2021 r. pełni posługę duszpasterską w parafii Matki Bożej Królowej Polski w Sandomierzu.

Od 2017 r. pełni funkcję archiwisty w Archiwum Diecezji Sandomierskiej. Jest autorem biogramów księży diecezji sandomierskiej oraz publikacji poświęconych historii diecezji kieleckiej i sandomierskiej. Jego zainteresowania naukowe obejmują historię kościelną dawnej prowincji małopolskiej oraz późniejsze dzieje tych ziem. Ponadto, interesują go zagadnienia z zakresu sfragistyki i historii sztuki nowożytnej.

Publikacje

III. A. Artykuły naukowe

1. *Rękopiśmienne źródła do dziejów klasztorów monastycznych skasowanych w 1819 r. w zasobach Archiwum Diecezji Sandomierskiej i Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu*, w: *Erem Kamedulów w Rytwianach i klasztory monastyczne diecezji sandomierskiej: duchowość, historia, dziedzictwo*, red. P. Tylec, WDS, Rytwiany – Sandomierz 2022, s. 235–296.
2. *Okoliczności, przebieg i następstwa sprowadzenia relikwii bł. Wincentego Kadłubka do katedry sandomierskiej w 1845 r.*, „*Studia Sandomierskie*” 29 (2022), s. 5–22.

III. C. Hasła w Słownikach

1. *Aksamitowski Antoni*, ks., w: *Słownik biograficzny polskich archiwistów kościelnych*, t. 2, red. J. Marecki, M. Ficoń, Kraków 2021, s. 13–16, współautor: R. Nowakowski, B. Stanaszek.
2. *Brodnicki Erazm Antoni*, ks., w: *Słownik biograficzny polskich archiwistów kościelnych*, t. 2, red. J. Marecki, M. Ficoń, Kraków 2021, s. 26–28, współautor: R. Nowakowski, B. Stanaszek.
3. *Czerwiński Gabriel*, ks., w: *Słownik biograficzny polskich archiwistów kościelnych*, t. 2, red. J. Marecki, M. Ficoń, Kraków 2021, s. 39–41, współautor: R. Nowakowski, B. Stanaszek.
4. *Grudziński Stanisław*, ks., w: *Słownik biograficzny polskich archiwistów kościelnych*, t. 2, red. J. Marecki, M. Ficoń, Kraków 2021, s. 60–62, współautor: R. Nowakowski, B. Stanaszek.
5. *Homann Piotr Paweł*, ks., w: *Słownik biograficzny polskich archiwistów kościelnych*, t. 2, red. J. Marecki, M. Ficoń, Kraków 2021, s. 72–73, współautor: R. Nowakowski, B. Stanaszek.

6. *Kasprzycki Antoni, ks.*, w: *Słownik biograficzny polskich archiwistów kościelnych*, t. 2, red. J. Marecki, M. Ficoń, Kraków 2021, s. 94–97, współautor: R. Nowakowski, B. Stanaszek.
7. *Klimecki Stanisław, ks.*, w: *Słownik biograficzny polskich archiwistów kościelnych*, t. 2, red. J. Marecki, M. Ficoń, Kraków 2021, s. 98–100, współautor: R. Nowakowski, B. Stanaszek.
8. *Młynarczyk Julian, ks.*, w: *Słownik biograficzny polskich archiwistów kościelnych*, t. 2, red. J. Marecki, M. Ficoń, Kraków 2021, s. 140–143, współautor: R. Nowakowski, B. Stanaszek, P. Tylec.
9. *Popkiewicz Adam, ks.*, w: *Słownik biograficzny polskich archiwistów kościelnych*, t. 2, red. J. Marecki, M. Ficoń, Kraków 2021, s. 148–151, współautor: R. Nowakowski, B. Stanaszek, P. Tylec.
10. *Ruciński Stanisław, ks.*, w: *Słownik biograficzny polskich archiwistów kościelnych*, t. 2, red. J. Marecki, M. Ficoń, Kraków 2021, s. 158–160, współautor: R. Nowakowski, B. Stanaszek, P. Tylec.
11. *Serafin Aleksander, ks.*, w: *Słownik biograficzny polskich archiwistów kościelnych*, t. 2, red. J. Marecki, M. Ficoń, Kraków 2021, s. 172–173.
12. *Ślawiński Karol, ks.*, w: *Słownik biograficzny polskich archiwistów kościelnych*, t. 2, red. J. Marecki, M. Ficoń, Kraków 2021, s. 174–176, współautor: R. Nowakowski, B. Stanaszek, P. Tylec.
13. *Storz Wawrzyniec*, w: *Słownik biograficzny polskich archiwistów kościelnych*, t. 2, red. J. Marecki, M. Ficoń, Kraków 2021, s. 177–179.

III. F. Wstępy w pracach zbiorowych

1. *Od redaktora serii wydawniczej Prace Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu*, w: *Erem Kamedulów w Rytwianach i klasztory monastyczne diecezji sandomierskiej. Duchowość, historia, dziedzictwo*, WDS, Rytwiany–Sandomierz 2022, s. 9–11, współautor P. Tylec.

IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Ks. kan. Władysław Sroka (1938–2020)*, KDS 113 (2020), 9–10, s. 100.
2. *Śp. ks. kan. Władysław Kozak (1935–2021)*, KDS 114 (2021), 5–6, s. 395–397.
3. *Śp. ks. Witold Jan Czuba (1957–2021)*, KDS 114 (2021), nr 11–12, s. 706–707.
4. *Śp. ks. kan. Andrzej Stanisław Jaworski (1940–2022)*, KDS 115 (2022), nr 1–2, s. 83–84.
5. *Śp. ks. kan. Andrzej Wierzbicki (1949–2022)*, KDS 115 (2022), nr 1–2, s. 85–87.
6. *Śp. ks. Roman Wołoszyn (1936–2022)*, KDS 118 (2022), nr 7–10, s. 389–391.
7. *Śp. ks. Adam Bartłomiej Kamiński (1971–2022)*, KDS 118 (2022), nr 7–10, s. 395–397.

8. *Śp. ks. kan. Henryk Switek (1932–2022)*, KDS 118 (2022), nr 7–10, s. 398–400.
9. *Śp. ks. kan. Zygmunt Longawa (1937–2022)*, KDS 119 (2022), nr 11–12, s. 478–479.

Ks. dr Maciej Kołodziejski



Ks. dr Maciej Kołodziejski

Urodził się 11 lutego 1990 r. w Stalowej Woli. Po ukończeniu szkoły podstawowej i liceum ogólnokształcącym o profilu biologiczno-chemicznym zdał egzamin dojrzałości w maju 2009 r. 14 września tego samego roku został przyjęty do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu 9 czerwca 2015 r. obronił pracę magisterską nt. „Cnoty teologalne w ujęciu ks. prof. Józefa Krasieńskiego” uzyskując tytuł magistra z zakresu teologii. W 2016 r. decyzją biskupa sandomierskiego został skierowany na studia z zakresu prawa kanonicznego w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Podczas studiów zaangażował się w studencko-doktoranckim kole naukowym *Regula Iuris*, wraz z którym mógł organizować konferencje, konkursy oraz okolicznościowe wykłady.

W ramach działalności Koła uczestniczył również w projektach badawczych oraz brał aktywny udział w konferencjach publikując artykuły w ramach działalności wydawniczej realizowanej przez koło naukowe. Od 21 czerwca 2018 r. jest członkiem Stowarzyszenia Kanonistów Polskich. 18 czerwca 2019 r. obronił pracę magisterską pt. „Prawo Kościoła w polskich czasopismach kanonistycznych doby soborowej” napisaną pod kierunkiem o. prof. dr hab. Tomasza Gałkowskiego, uzyskując tytuł zawodowy magistra w zakresie prawa kanonicznego oraz tytuł licencjata w rozumieniu przepisów prawa kościelnego. W tym samym roku ukończył studia podyplomowe z ochrony danych osobowych na Wydziale Prawa i Administracji UKSW. W dniu 29 czerwca 2023 r. obronił pracę doktorską w dyscyplinie prawo kanoniczne pt. „Posługa Kościoła katolickiego w Polsce w świetle prawa ochrony danych osobowych”. Od roku akademickiego 2023/2024 odbywa studia w Papieskim Instytucie Orientalnym w Rzymie oraz w Dykasterii ds. Duchowieństwa z zakresu administracji kościelnej.

Publikacje

I. Książki

1. *Prawo Kościoła w polskich czasopismach kanonistycznych doby soborowej*, WDS, Sandomierz 2019, ss. 61.

II. B. Redakcja czasopism

1. Członek redakcji (od 2017 r.):
„Prawo Kanoniczne. Kwartalnik prawno-historyczny”

III. A. Artykuły naukowe

1. *The dissolution of a partner in sin against the sixth commandment crime contained in the canon 1378, CIC 1983*, “Munus Sanctificandi, reflection on the IV Book of the Code of Canon Law” 2 (2018), s. 181–197.
2. *Posoborowe implikacje dotyczące eklezjologii prawa kościelnego w doktrynie polskich kanonistów*, „Kościół i Prawo” 8 (2019), nr 2, s. 171–188.
3. *Nadzór i kontrola biskupa diecezjalnego nad administratorami danych w diecezji (analiza na przykładzie parafii)*, „Kościół i Prawo” 9 (2020), nr 2, s. 175–188.

Ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk

III. A. Artykuły naukowe

1. *Z problematyki filozofii kultury*, w: *Filozofia kultury*, cz. 1, *Pytania o istotę kultury, sztuki i techniki*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2021, s. 443–478.
2. *Filozofia społeczna*, w: *Filozofia społeczna*, cz. 1, *Preambula metodologiczne i historyczne*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2022, s. 63–106.
3. *Personalistyczna filozofia sportu*, w: *Filozofia społeczna*, cz. 3, *Realia społeczno-gospodarcze*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2022, s. 471–500.

III. D. Recenzje

1. J. Mariański, *Aforyzmy, myśli, sentencje i refleksje socjologiczne*, Lublin 2020, [rec.] „Homo Dei” 90 (2021), nr 3, s. 202–207.
2. E. Walewander, *Kapłan w mojej pamięci*, Lublin 2021, [rec.] „Homo Dei” 91 (2022), nr 1, s. 197–200.
3. E. Walewander, *O najnowszej książce ks. prof. dr hab. Edwarda Walewandra, Przemięzło w mgnieniu oka... obrazki z życia*, Lublin 2022, [rec.] „Gazeta Krasnobrodzka” 2022, nr 11–12, s. 26; „Lublin. Kultura i Społeczeństwo” 2022, nr 4, s. 105–106.

V. Inne

1. E. Balawajder, *Wywiad z Jubilatem*, w: *Profesor, Mistrz, Przyjaciel. Księga Jubileuszowa dedykowana ks. prof. dr hab. Stanisławowi Kowalczykowi w 90. rocznicę urodzin*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2022, s. 27–66.

2. *Podróże do krajów – byłych terytoriów II Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Profesor, Mistrz, Przyjaciel. Księga Jubileuszowa dedykowana ks. prof. dr hab. Stanisławowi Kowalczykowi w 90. rocznicę urodzin*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2022, 387–400.

Ks. dr Bartłomiej Krzos

I. Książki

1. *Jezus Chrystus. Opowieść o życiu naszego Zbawiciela*, WDS, Sandomierz 2021, s. 582.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Charlesa Peirce'a „zaniedbany argument” za rzeczywistością Boga*, „Studia Sandomierskie” 28 (2021), s. 203–218.
2. *Kontemplacja w filozofii a kontemplacja chrześcijańska*, w: *Erem Kamedulów w Rytwianach i klasztory monastyczne diecezji sandomierskiej*, WDS, Rytwiany-Sandomierz 2022, s. 13–24.
3. *Zagadnienie poznania Boga w pismach ks. prof. dra hab. Stanisława Kowalczyka*, w: *Profesor – Mistrz – Przyjaciel. Książka Jubileuszowa dedykowana ks. prof. dr hab. Stanisławowi Kowalczykowi w 90. rocznicę urodzin*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 225–240.

Ks. dr Paweł Lasek

III. A. Artykuły naukowe

1. *Polemiczny charakter wykorzystania greckiego słownictwa misteryjnego przez tłumaczy Septuaginty*, „Verbum Vitae” 39 (2021), nr 3, s. 685–704.
2. *Drugi i Trzeci List świętego Jana w komentarzach Ojców Kościoła*, „Studia Sandomierskie” 28 (2021), s. 135–157.
3. *Samotność w Biblii*, w: *Erem Kamedulów w rytwianach i klasztory monastyczne diecezji sandomierskiej. Duchowość, historia, dziedzictwo*, red. P. Tylec, Rytwiany-Sandomierz 2022, s. 25–38.
4. *Fenomen „duszy” w heksaemeronie*, „Verbum Vitae” 40 (2022), nr 3, s. 613–630.

IV. B. Materiały duszpasterskie

1. *Eucharystia w życiu i nauczaniu św. Kazimierza Królewicza*, w: *Eucharystia w życiu i nauczaniu świętych i błogosławionych. Czytanki na miesiąc maj*, red. M. Kumór, Sandomierz 2021, s. 22–23.

2. *Eucharystia w życiu i nauczaniu św. Jana XXIII*, w: *Eucharystia w życiu i nauczaniu świętych i błogosławionych. Czytanki na miesiąc maj*, red. M. Kumór, Sandomierz 2021, s. 60–61.
3. *Eucharystia w życiu i nauczaniu św. Maksymiliana Marii Kolbego*, w: *Eucharystia w życiu i nauczaniu świętych i błogosławionych. Czytanki na miesiąc maj*, red. M. Kumór, Sandomierz 2021, s. 67–68.
4. Święty Józef – Przesławny Potomek Dawida, w: *Rok świętego Józefa. Czytanki na miesiąc październik*, red. M. Kumór, Sandomierz 2021, s. 10–11.
5. Święty Józef – Światło Patriarchów, w: *Rok świętego Józefa. Czytanki na miesiąc październik*, red. M. Kumór, Sandomierz 2021, s. 12–13.
6. Święty Józef – Oblubieniec Bogarodzicy, w: *Rok świętego Józefa. Czytanki na miesiąc październik*, red. M. Kumór, Sandomierz 2022, s. 14–15.
7. *Eucharystia – sakramentem zjednoczenia*, w: *Eucharystia w nauczaniu papieża św. Jana Pawła II i Benedykta XVI. Czytanki na miesiąc maj*, red. M. Kumór, Sandomierz 2022, s. 23–25.
8. *Eucharystia w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej*, w: *Eucharystia w nauczaniu papieża św. Jana Pawła II i Benedykta XVI. Czytanki na miesiąc październik*, red. M. Kumór, Sandomierz 2021, s. 26–28.
9. *Eucharystia źródłem misyjnej działalności Kościoła*, w: *Eucharystia w nauczaniu papieża św. Jana Pawła II i Benedykta XVI. Czytanki na miesiąc październik*, red. M. Kumór, Sandomierz 2022, s. 29–31.

Ks. dr hab. Jacek Łapiński, prof. KUL

III. A. Artykuły naukowe

1. *Sustainable Development and Transhumanism – Enlightenment Visions of Future Generations*, „Problemy Ekorozwoju – Problems of Sustainable Development” 2021, vol. 16, nr 2, s. 166–170, współautor Ł. Sadłocha.
2. *Ontological and Meta-Physical Aspect of Information*, „Kwartalnik Naukowy Fides Et Ratio” 2021, vol. 48, nr 4, s. 74–90.
3. *Fizykalno-informacyjne komponenty pola*, w: *Informacyjna koncepcja przestrzeni dzieła muzycznego*, red. A. Stańczyk, Wydawnictwo Tarnowskiej Szkoły Wyższej Akademii Nauk Stosowanych, Tarnów 2022, s. 25–52.

III. D. Recenzje

Informacja, czyli: Co, dlaczego i co dalej? (Zięba Stanisław, *Informacyjny wymiar wszechświata, życia i człowieka*, PWN, Warszawa 2020), „Ethos” 34 (2021), nr 1 (133), s. 337–346.

Ks. dr hab. Tomasz Moskal, prof. KUL**II. A. Redakcja książek**

1. *Silva Aurea w Rytwianach 1617–2017. Studia z dziejów kościoła i eremu*, WDS, Sandomierz 2021, ss. 424.
2. *Album Perła baroku w regionie*, WDS, Rytwiany 2022, ss. 240, współredakcja: W. Kowalewski.

II. B. Redakcja czasopism

1. „Roczniki Teologiczne” 68 (2021), z. 4, Historia Kościoła, ss. 183.
2. „Roczniki Teologiczne” 69 (2022), z. 4, Historia Kościoła, ss. 122.

III. A. Artykuły naukowe

1. *Erem Kamedułów w Rytwianach 1617–2017. Zabytek sztuki uświęcony modlitwą*, w: *Silva Aurea w Rytwianach 1617–2017. Studia z dziejów kościoła i eremu*, red. T. Moskal, WDS, Sandomierz 2021, s. 7–11.
2. *Z dziejów Kamedułów w Rytwianach 1617–2017*, w: *Silva Aurea w Rytwianach 1617–2017. Studia z dziejów kościoła i eremu*, red. T. Moskal, WDS, Sandomierz 2021, s. 43–100.
3. *Zebrzydowscy na kartach polskiego wydania dzieła Roberta Bellarmina „De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum” z 1616 r.*, w: *Mikołaj Zebrzydowski (1553–1620), palatinus et capitaneus Cracoviensis, fundator et defensor Ecclesiae. W czterechsetną rocznicę śmierci*, red. A.K. Sitnik, Homini, Kraków 2021, s. 47–64.
4. *Paleografia w pracy bibliotekarza - wybrane zagadnienia*, „Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 27 (2021), nr 1 (52), s. 9–27.
5. *Kościół koprzywnickie w świetle protokołu powizytacyjnego z 1782 roku*, „Saeculum Christianum” 28 (2021), nr 1, s. 107–119.
6. *Kościół i erem pokamedulski w Rytwianach w świetle inwentarza z 1932 roku*, w: *Erem Kamedułów w Rytwianach i klasztory monastyczne w diecezji sandomierskiej*, red. P. Tylec, WDS, Sandomierz-Rytwiany 2022, s. 107–146.
7. *Protokoły powizytacyjne parafii przedrozbiorowej diecezji krakowskiej w zasobie Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu*, w: *Littera scripta manet. Zbiory rękopiśmienne w zasobach bibliotek, archiwów i muzeów*, red. E. Danowska, A. Fluda-Krokos, Wydawnictwo PAU, Kraków 2022, s. 313–329.
8. *Wizytacje parafii Raclawice na łamach „Kroniki Diecezji Przemyskiej” do 1918 r.*, w: *Patrimonium Ecclesiae Christi tradere. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Janowi Kopcowi z okazji 75-lecia urodzin, 50-lecia prezbiteratu, 30-lecia sakry biskupiej i 40-lecia pracy naukowej*, t. 2, *Gratulantes*,

red. P. Górecki, J. Pyka, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2022, s. 339–351.

III. D. Recenzje

1. Ks. Michał Widera, *Dzieje Kościoła katolickiego w powiecie wieluńskim (1918–1939)*, Opole: Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża 2021, ss. 958, fot. 251, tab. 33. [rec.], „Roczniki Teologiczne” 69 (2022), s. 119–122.

III. F. Sprawozdania, wstępy w pracach zbiorowych

1. *Rytwiańscy Kameduli – w teraźniejszości o przeszłości*, w: „*Idźcie do źródła*”. *Materiały z Sympozjum*, red. W. Kowalewski, wyd. 2 poszerzone i uzupełnione, WDS, Sandomierz 2021, s. 3–5.

IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Z kamedulami w przestrzeni ciszy*, w: *Album Perła baroku w regionie*, red. W. Kowalewski, T. Moskal, WDS, Rytwiany 2022, s. 40–43.

Bp dr Krzysztof Nitkiewicz

I. Książki

1. *Migotanie komór*, Wydawnictwo BUK, Białystok 2021, ss. 210.
2. *Sztuka mitygowania*, WDS, Sandomierz 2022, ss. 172.

V. Inne

Wywiad: *Po co biskupi jadą do Rzymu?*, „Niedziela” 2021, nr 40, s. 14–16.

Ks. dr hab. Roman Bogusław Sieroń

III. A. Artykuły naukowe

1. *Środowisko wychowawcze pomocą w osiągnięciu świętości w życiu Księdza Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, w: *Kardynał Stefan Wyszyński o: Kościele, Ojczyźnie i godności człowieka*, red. A. Karasińska, Staszów 2021, s. 77–90.
2. *Boża pedagogia cierpienia w świetle Księgi Hioba*, w: *Dobrze jest dziękować Panu. (Ps 92,2). Księga Jubileuszowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 70. rocznicę urodzin*, red. J. Kręcidłp, B. Strzałowska, Wydawnictwo Naukowe i Edukacyjne SBP, Warszawa 2021, s. 568–583.

3. *Inicjatywy Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II w diecezji sandomierskiej w latach 2005-2020*, w: *Kogo szukasz? (J 20,15). Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Henryka Witczyka w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, M. Kowalski, Wydawnictwo Naukowe i Edukacyjne SBP, Warszawa 2021, s. 585–621.
4. *Paweł z Tarsu prekursorem chrześcijańskiej pedagogiki pracy*, w: *Wielowymiarowe sposoby współdziałania człowieka z Bogiem, Z badań nad Biblią 19*, red. R. Bogacz. B. Zbroja, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2021, s. 45–64.

IV. A. Artykuły popularnonaukowe

1. *Aby żyć Ewangelią, karmiąc się Eucharystią*, w: „Przeгляд Biblijny” 13 (2021), s. 23–30.
2. *Jesteśmy posłani przez Maryję i wraz z Maryją z darem pokoju Jezusa Zmarłychwstałego*, w: „Przeгляд Biblijny” 14 (2022), s. 28–35.

IV.B. Materiały duszpasterskie

1. *Materiały na XXVII Tydzień Biblijny Diecezji Sandomierskiej 21 listopada – 27 listopada 2021*, „Zgromadzeni na Eucharystii – wokół prawdziwego Chleba z nieba” (por. J 6,32), WDS, Sandomierz 2021, ss. 38, redakcja.
2. *Materiały na XXVIII Tydzień Biblijny Diecezji Sandomierskiej 20 – 26 listopada 2022*, „Posłani z darem pokoju – ten, kto Mnie spożywa będzie żył przeze Mnie” (J 6,57), WDS, Sandomierz 2022, ss. 37, redakcja.

V. Inne

Wywiad z ks. Romanem B. Sieroniem, „Gdzie wzmagą się grzech, Bóg daje świętych”, „Egzorcysta” 2021, nr 1 (101), s. 8–16.

Ks. prof. dr hab. Bogdan Stanaszek¹

II. B. Redakcja czasopism

1. Redaktora naczelnego:
„Studia Sandomierskie: teologia, filozofia, historia” 28 (2021), ss. 360.
„Studia Sandomierskie: teologia, filozofia, historia” 29 (2022), ss. 354.

¹ Wykaz publikacji zawiera uzupełnienie z 2020 r.

III.A. Artykuły naukowe

1. *Wątki rozwadowskie w dorobku naukowym ks. doc. dra hab. Wilhelma Gaja-Piotrowskiego*, w: *Z przeszłości miasta Rozwadowa*, pod red. A. Garbacz, Stalowa Wola 2020, s. 9–17.
2. *Udział duchowieństwa katolickiego w kampanii wyborczej do parlamentu w 1922 roku w powiatach radomskim, koneckim i opoczyńskim*, „Almanach Historyczny” 2021, t. 23, s. 205–234.
3. *Udział duchowieństwa katolickiego w kampanii wyborczej do parlamentu jesienią 1922 r. na terenie powiatów ilżeckiego, kozienickiego i opatowskiego*, w: *Wokół Kościoła i władzy. Studia dedykowane ks. prof. dr. hab. Zygmuntowi Zielińskiemu w 90 rocznicę urodzin*, Warszawa 2021, s. 172–183.
4. *Pomoc państwa w odbudowie powiatu pilzneńskiego ze zniszczeń wojennych w latach 1915–1916*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Prace Historyczne” 2022, t. 149, s. 123–145.
5. *Jan Dzwonowski (Jan z Kijan) – brzosteczki organista. Przyczynek do biografii poety z przełomu XVI i XVII wieku*, „Pamiętnik Literacki” 2022, t. 63, s. 159–168.

Ks. dr Grzegorz Staszczak

I. Książki

1. *Formacja Kościoła domowego przez liturgię i pobożność ludową w nauczaniu Kościoła po Drugim Soborze Watykański*, WDS, Sandomierz 2021, ss. 397.

Ks. dr Piotr Tylec

II. A. Redakcja książek

Erem Kamedulów w Rytwianach i klasztory monastyczne diecezji sandomierskiej. Duchowość, historia, dziedzictwo, Pustelnia Złotego Lasu w Rytwianach, WDS, Rytwiany-Sandomierz 2022, ss. 296.

II. B. Redakcja czasopism

1. Sekretarz i zastępca redaktora naczelnego:
„Studia Sandomierskie: teologia, filozofia, historia” 28 (2021), ss. 360.
„Studia Sandomierskie: teologia, filozofia, historia” 29 (2022), ss. 354.
2. Członek redakcji:
„Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 27 (2021), nr 1 (52), ss. 284.
„Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 27 (2021), nr 2 (53), ss. 286.
„Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 28 (2022), nr 1 (54), ss. 259.
„Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 28 (2022), nr 2 (55), ss. 351.

III. A. Artykuły naukowe

1. *200 lat Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu*, „Zeszyty Sandomierskie” 27 (2021), nr 50, s. 9–18.
2. *750 lat parafii Wrzawy*, KDS 114 (2021), nr 5–6, s. 366–375.
3. *Nacjonalizacja zakładów drukarskich na terenie Sandomierza (1946–1961)*, „Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 27 (2021), nr 1 (52), s. 63–102.
4. *Dokumentacja fotograficzna archiwów kościelnych jako materiał ilustracyjny Słownika biograficznego księży diecezji sandomierskiej XIX–XX wieku*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 2021, t. 117, s. 303–322.
5. *Postawa bp. Mariana Ryxa w sprawie powrotu zakonów monastycznych do diecezji sandomierskiej*, w: *Erem Kamedułów w Rytwianach i klasztory monastyczne diecezji sandomierskiej. Duchowość, historia, dziedzictwo*, WDS, Rytwiany-Sandomierz 2022, s. 83–105.

III. E. Hasła w słownikach

1. *Młynarczyk Julian, ks.*, w: *Słownik biograficzny polskich archiwistów kościelnych*, red. J. Marecki, M. Ficoń, Kraków 2021, s. 140–143, współautor: E. Hapak, R. Nowakowski, B. Stanaszek.
2. *Popkiewicz Adam, ks.*, w: *Słownik biograficzny polskich archiwistów kościelnych*, red. J. Marecki, M. Ficoń, Kraków 2021, s. 148–151, współautor: E. Hapak, R. Nowakowski, B. Stanaszek.
3. *Ruciński Stanisław, ks.*, w: *Słownik biograficzny polskich archiwistów kościelnych*, red. J. Marecki, M. Ficoń, Kraków 2021, s. 158–160, współautor: E. Hapak, R. Nowakowski, B. Stanaszek.
4. *Sławiński Karol, ks.*, w: *Słownik biograficzny polskich archiwistów kościelnych*, red. J. Marecki, M. Ficoń, Kraków 2021, s. 174–176, współautor: E. Hapak, R. Nowakowski, B. Stanaszek.

III. E. Zestawy bibliografii

1. *Materiały do bibliografii księży diecezji sandomierskiej za lata 2019–2012*, „Studia Sandomierskie” 28 (2021), s. 311–327.

III. F. Sprawozdania, wstępy w pracach zbiorowych

1. *200 lat Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu. Sprawozdanie z roku jubileuszowego*, „Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 27 (2021), nr 2 (53), s. 275–278.
2. *Od redaktora serii wydawniczej Prace Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu*, w: *Erem Kamedułów w Rytwianach i klasztory monastyczne diecezji sandomierskiej. Duchowość, historia, dziedzictwo*, WDS, Rytwiany-Sandomierz 2022, s. 9–11, współautor E. Hapak.
3. *Wiadomości z Sandomierskiej Biblioteki Diecezjalnej*, „Zeszyty Sandomierskie” 28 (2022), nr 52, s. 89–92.

V. Inne

Polskie Drogi Świętego Jakuba, „Powołanie” 33 (2022), nr 88, s. 16–21.

Ks. dr Jacek Uliasz

II. B. Redakcja czasopism

1. Redaktor naczelny:

„Studia Leopoliensia”. Rocznik Instytutu Teologicznego im. św. J. Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego, 14 (2021), ss. 352.

„Studia Leopoliensia”. Rocznik Instytutu Teologicznego im. św. J. Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego, 15 (2022), ss. 476.

III. E. Zestawy bibliografii

1. *Zawartość tematyczna rocznika ‘Studia Leopoliensia’ (SL 1-15)*, w: „Studia Leopoliensia” 15 (2022), s. 433–458, współredakcja: L. Kondrak, J. Jakóbczak.

III. F. Sprawozdania

1. *Sprawozdanie z działalności Instytutu Teologicznego za rok akademicki 2020/2021*, „Studia Leopoliensia” 14 (2021), s. 9–18.

2. *Sprawozdanie z działalności Instytutu Teologicznego za rok akademicki 2021/2022*, „Studia Leopoliensia” 15 (2022), s. 9–17.

IV. B. Materiały duszpasterskie

1. Хрест дорогою до спасіння (пропозиції пасійних проповідей на Великий Піст 2022 у Рік Хреста в Римсько-Католицькій Церкві в Україні), Львів 2020 (BIT 11), współredakcja: A. Bezkorowajny.

Wykaz częściej używanych skrótów

KDS – „Kronika Diecezji Sandomierskiej”

WDS – Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia Sandomierz

Streszczenie

Bibliografia obejmuje publikacje księży diecezji sandomierskiej za lata 2021–2022. Jest ona kontynuacją poprzednich zestawień drukowanych na łamach „Studiów Sandomierskich”. Obejmuje działy: I. Książki, II. A. Redakcja książek, II. B. Redakcja czasopism, III. A. Artykuły naukowe, III. B. Publikacje źródeł, III. C. Hasła w słow-

nikach, III. D. Recenzje, III. E. Zestawy bibliografii, III. F. Sprawozdania, wstępy w pracach zbiorowych, IV. A. Artykuły popularnonaukowe, IV. B. Materiały duszpasterskie, V. Inne.


Słowa klucze: wykaz publikacji, diecezja sandomierska

The materials for the bibliography of the Sandomierz Diocese priests in years 2021–2022

Summary

The bibliography includes the publications of priests from the Sandomierz Diocese in years 2021–2022. It is the continuation of the previous compositions printed in „Studia Sandomierskie”. It consists of the following sections: books, editorial works, reseach studies, popular science and press articles, reviews.

Key words: list of the publications, the Diocese of Sandomierz

KS. MICHAŁ POWĘSKA
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
 <https://orcid.org/0000-0002-0096-5457>
michal.poweska@gmail.com

Studia Sandomierskie
30 (2023)

Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w roku akademickim 2022/2023

Po przerwie wakacyjnej 26 września 2022 r. alumni powrócili do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu celem kontynuowania formacji przygotowującej ich do kapłaństwa. Dnia 3 października 2022 r. zainaugurowano 203. rok akademicki, licząc od chwili powołania tej placówki. U progu roku akademickiego 2022/2023 wspólnota alumnatu liczyła w sumie 25 seminarzystów.

Kadra wychowawcza

Piecę nad formacją seminaryjną sprawowali powołani przez biskupa diecezjalnego moderatorzy: ks. dr Rafał Kułaga – rektor, ks. dr Paweł Lasek – wicerektor, ks. dr Michał Powęska – prefekt okresu propedeutycznego, ks. dr Rafał Kobiałka – kierownik duchowy, a także ks. mgr Stanisław Tylus – dyrektor administracyjny. Posługę spowiedników oprócz kierownika duchowego alumnów pełnili także ks. Szymon Brodowski i ks. Jacek Beksiński.

Okres propedeutyczny

Studia filozoficzno-teologiczne rozpoczęło sześciu nowych kandydatów, którzy po lipcowym egzaminie wstępnym przybyli do seminarium już 1 września, by uczestniczyć w tzw. okresie propedeutycznym. W tym czasie kandydaci brali udział m.in. w wyjeździe integracyjnym w Bieszczady oraz w pieszej pielgrzymce do Sulisławic. W drugim semestrze systematycznie raz w tygodniu posługiwali w tarnobrzeskim Hospicjum św. Ojca Pio jako wolontariusze.

Formacja seminaryjna

Formację seminaryjną prowadzi się w kilku wymiarach: intelektualnym, duchowym, ludzkim i pastoralnym.

Formacja intelektualna

Formacja intelektualna odbywała się zgodnie z obowiązującym w Polsce *ratio studiorum*. Zajęcia akademickie w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu dostosowano także do wymogów stawianych przez Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.

Zajęcia dydaktyczne na początku roku sprawozdawczego prowadzono dla sześciu poziomów, na których studiowała następująca liczba seminarzystów: na pierwszym roku – sześciu, na drugim – sześciu, na trzecim – jeden, na czwartym – czterech, na piątym – trzech, na szóstym zaś – dwóch. W pierwszym semestrze na urlopie dziekańskim przebywało w sumie trzech kleryków, którzy powrócili do formacji w drugim semestrze roku akademickiego.

W trakcie nauki studenci odbywali także praktyki pedagogiczno-katechetyczne w sandomierskich placówkach oświatowych oraz w Ośrodku Rehabilitacyjno-Edukacyjnym „Radość Życia” w Sandomierzu. W roku sprawozdawczym dwaj diakoni szóstego roku obronili na Wydziale Teologii KUL swoje prace magisterskie, których promotorami byli ks. dr hab. Leon Siwecki oraz ks. dr Paweł Lasek. Obronę w Lublinie poprzedziły egzaminy *ex universa*.

Kadrę dydaktyczną stanowiło w sumie 33 wykładowców: 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 Bogdan Krempa, 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 Moskał, 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. Roman Bogusław Sieroń, ks. dr hab. Leon Siwecki, ks. mgr lic. Grzegorz Słodkowski, ks. dr Piotr Tylec oraz ks. dr Adam Warchoń.

W minionym roku akademickim zmarł ks. mgr Stefan Kryj, emerytowany wykładowca seminarium.

Seminarzyści mieli możliwość uczestnictwa w sympozjach naukowych, m.in. podczas Jesiennych Dni Biblijnych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II oraz w sympozjum o natchnieniu biblijnym, zorganizowanym przez Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu. Wyższe Seminarium Duchowne w Sandomierzu wydaje także co roku dwa numery czasopisma „Powołanie”, do którego artykuły popularnonaukowe piszą przede wszystkim sami studenci. Dwóch seminarzystów po eliminacjach diecezjalnych wzięło udział w Ogólnopolskim Konkursie Biblijnym dla Alumnów.

Formacja duchowa

Formacja duchowa to przede wszystkim kształtowanie relacji z Jezusem Chrystusem, które dokonuje się poprzez proponowane przez Kościół ćwiczenia. Więk-

szość z tych praktyk odbywa się w kaplicy seminaryjnej. W centrum formacji pozostaje zawsze słowo Boże oraz sakramenty, a pośród nich przede wszystkim sakrament Eucharystii oraz sakrament pokuty i pojednania. Już od pierwszych chwil w seminarium klerykom przedstawia się metodę czytania Pisma Świętego oraz zaprasza się ich do codziennej adoracji Najświętszego Sakramentu.

Tradycją sandomierskiego seminarium jest coroczna pielgrzymka rozpoczynająca nowy rok akademicki. W roku sprawozdawczym odbyła się ona 28 września, miejscem zaś pielgrzymowania było Sanktuarium Najświętszej Maryi Panny w Krasnobrodzie. W minionym roku wspólnota seminaryjna uczestniczyła także w VI Ogólnopolskiej Pielgrzymce Seminariorum Duchownych na Jasną Górę.

Comiesięczne dni skupienia prowadzili: s. Judyta Pudełko, ks. Radosław Rybarski, ks. Andrzej Szpaczyński, ks. Adam Kumorek oraz o. Wojciech Krok. Rekolekcje na rozpoczęcie roku akademickiego przeprowadził ks. Wojciech Janyga, natomiast ćwiczenia wielkopostne o. Michał Sliż OP. Rekolekcje przed przyjęciem święceń diakonatu i prezbiteratu wygłosił ks. Rafał Kobiółka.

Formacja ludzka i duszpasterska

Celem formacji ludzkiej i duszpasterskiej jest przygotowanie seminarzystów do pracy z drugim człowiekiem, w którym zawsze należy dostrzegać obecnego Chrystusa. Właściwe budowanie relacji międzyludzkich jest możliwe jedynie wtedy, gdy człowiek sam doświadczył życzliwości i kompetentnego przyjęcia przez inną osobę.

W seminarium formację ludzką realizowano tak poprzez rozmowy indywidualne, jak i spotkania wychowawcze poszczególnych roczników oraz całego alumnatu. Wyrażając potrzebę spotkania z drugim człowiekiem, studenci podjęli liczne działania *ad extra*, celem których było rozwijanie relacji interpersonalnych. Angażowali się więc aktywnie w działalność seminaryjnego koła krwiodawców, posługiwali w Domu Opieki Społecznej w Sandomierzu, natomiast diakoni i akolici co tydzień pełnili posługę w Szpitalu Specjalistycznym Ducha Świętego w Sandomierzu, roznosząc chorym Eucharystię. W minionym roku nie zabrakło także wyjazdów, np. do domu dziecka z okazji wspomnienia św. Mikołaja. W czasie wakacji alumni uczestniczyli także w rekolekcjach Ruchu Światło-Życie, w Pieszej Pielgrzymce na Jasną Górę, w Światowych Dniach Młodzieży w Lizbonie oraz posługiwali podczas Diecezjalnej Wakacyjnej Szkoły Lektora.

Sandomierscy klerycy aktywnie uczestniczyli także w wyjazdach powołaniowych, w czasie których dawali świadectwo życia seminaryjnego oraz zachęcali do modlitwy o powołania i za powołanych.

Odnosząc się także do formacji ludzkiej seminarzystów, należy wspomnieć ich sukcesy na polu sportowym. Należy do nich udział w fazie grupowej oraz zdobycie srebrnego medalu na Mistrzostwach Polski Wyższych Seminariorum Duchownych i Zakonnych w piłce siatkowej.

Uroczystości związane z WSD w Sandomierzu

Na stałe w kalendarium wydarzeń liturgicznych związanych z sandomierskim seminarium wpisały się: uroczystość odpustowa w kościele seminaryjnym ku czci św. Michała Archanioła (29 września – przewodniczył ojciec duchowny ks. Rafał Kobiałka), uroczystość rozpoczęcia roku akademickiego 2022/2023, która także rozpoczęła się Eucharystią pod przewodnictwem bp. Krzysztofa Nitkiewicza (3 października), odpust ku czci patrona miasta, bł. Wincentego Kadłubka (9 października – przewodniczył bp Krzysztof Nitkiewicz), Msza Święta w intencji zmarłych biskupów, kapłanów i zmarłe osoby konsekrowane w bazylice katedralnej (2 listopada) oraz w kościele seminaryjnym (3 listopada), Msza Święta ku czci patronki seminarium w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny (8 grudnia – przewodniczył rektor WSD w Rzeszowie ks. Adam Kubiś), nabożeństwo ekumeniczne w miejscowym kościele (20 stycznia), obchody ku czci św. Tomasza z Akwinu (28 stycznia 2023 r.), ekspiacyjna droga krzyżowa (24 lutego 2023 r.), uroczystość Ciała i Krwi Pańskiej (8 czerwca). W wigilię Zesłania Ducha Świętego uroczyste odśpiewano akatyst, rozpoczynając tym samym nocną adorację Najświętszego Sakramentu. W tym roku obchodzono ponadto 80. rocznicę śmierci bł. Antoniego Rewery (3 października).

W kościele seminaryjnym odbywają się również uroczystości związane bezpośrednio z etapami formacyjnymi kleryków, w tym: uroczyste włączenie alumnów do grona kandydatów do święceń diakonatu i prezbiteratu oraz poświęcenie sutanny 30 października 2022 r., z kolei udzielenie posługi lektora i akolity 2 marca 2023 r. Alumni roku piątego przyjęli 28 maja sakrament święceń diakonatu, natomiast 19 czerwca diakoni roku szóstego sakrament święceń prezbiteratu. Szafarzem święceń był bp Krzysztof Nitkiewicz. W kilka dni później księża neoprezbiterzy sprawowali Mszę Świętą w kościele seminaryjnym.

Dobrym zwyczajem jest także obecność księży kończących pierwszy rok kapłaństwa, którzy odwiedzają macierzyste seminarium, aby pomodlić się wspólnie ze swoimi młodszymi kolegami, dzieląc się także doświadczeniami początków pracy w parafii.

Wydarzenia formacyjne WSD w Sandomierzu

W kalendarium seminaryjnym przewidziano też wydarzenia formacyjne przeznaczone dla młodzieży i osób dorosłych. Pięć razy do roku w murach seminaryjnych gościli kandydaci ze szkoły ceremoniarza, ponadto najstarsi seminarzyści wraz z ks. prefektem Michałem Powęską prowadzili weekendowe dni skupienia oraz rekolekcje dla młodzieży męskiej. Kontakt z uczestnikami rekolekcji podtrzymywany był m.in. dzięki spotkaniom online.

Pierwszego maja już po raz 21. przyjęto w seminarium miłych gości, którzy odwiedzili je w związku z Dniem Otwartej Furty.

Co roku w okresie Wielkiego Postu swój dzień skupienia przeżywają także rodzice alumnów.

Wydarzenia religijno-kulturalne


W murach sandomierskiego seminarium odbyła się prezentacja książki ks. prof. Stanisława Zięby pt. *Przyroda procesem ewolucji i informacji*.

Już od kilku lat w kościele seminaryjnym przekazuje się Betlejemskie Światło Pokoju. Za akcję tę odpowiadają drużyny i druhowie ZHP.

W wigilię trzeciej niedzieli Adwentu zorganizowano spotkanie podczas wieczoru *Gaudete*. Swoje talenty literackie i muzyczne zaprezentowali miejscowi seminarzyści oraz zaproszeni goście.

Dwa razy do roku w listopadzie, śpiewając ku czci św. Cecylii oraz w czasie świąt Bożego Narodzenia, koncertował chór seminaryjny prowadzony przez ks. mgr. Leszka Chamerskiego, proboszcza parafii św. Józefa oraz profesora seminarium. W tym też czasie goszczono dobroczyńców ze Stowarzyszenia Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego. W gmachu seminaryjnym w spotkaniach uczestniczyli także słuchacze Akademii Biblijnej prowadzonej przez ks. Pawła Laska, wicerektora seminarium.

Rok akademicki 2022/2023 zakończył się 24 czerwca wspólną Eucharystią z bp. Krzysztofem Nitkiewiczem. W przededniu zakończenia roku akademickiego wspólnota spotkała się jak zwykle przy figurze Dobrego Pasterza, podsumowując ostatnie miesiące formacyjne.

KS. MICHAŁ POWĘSKA
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
 <https://orcid.org/0000-0002-0096-5457>
michal.poweska@gmail.com

Studia Sandomierskie
30 (2023)

Przemówienie rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu podczas inauguracji roku akademickiego 2023/2024

Wasza Ekscelencjo Księżę Biskupie Krzysztofie, Magnificencje, Wielebni Księża, Czcigodne Siostry zakonne, Szanowni Państwo, Drodzy Seminarzyści!

Przeżywany przez nas rok 2023 w diecezji sandomierskiej jest czasem poświęconym postaci bł. Wincentego Kadłubka, 8 marca br. minęło bowiem 800 lat od jego śmierci. Pan dr Grzegorz Blicharz, który dziś przedstawi nam tę niezwykle średniowieczną postać, pisał o Wincentym: „choć swoim piórem nie zmienił biegu Wisły, kroplami atramentu wlał w nasze serca Polskę”¹. Mistrz Wincenty dokonał tego poprzez skrupulatne zapiski znane jako *Chronica Polonorum – Kronika polska (Polaków)*. Dzieło to aż do XIX w. uważane było za podręcznik polskiej historii. Mistrz Wincenty znany jest także jako ten, który zapalił wieczną lampkę przed Najświętszym Sakramentem. Okazuje się również, że był on doskonałym prawnikiem, subtelnie wyczuwającym potrzebę balansu między tym, co nowe, często pomijające Boga, a tym, co chrześcijańskie – co powinno być strzeżone jako cenny klejnot Kościoła wraz z jego Tradycją. Takie rozeznanie spraw z pewnością było skutkiem prowadzonego przez Wincentego życia duchowego, ale także wcześniej odbytych za granicą studiów – a mówi się o Kadłubku, że był pierwszym polskim absolwentem studiów zagranicznych. Miał genialny umysł. Był człowiekiem swojej epoki, przewyższającym intelektualnie i duchowo realia, w których przyszło mu żyć i pracować. Prepozyt sandomierski, biskup krakowski, mnich cysterski, „ojciec kultury polskiej” – w każdym etapie swojego życia był człowiekiem Boga. Inny polski kronikarz, żyjący ok. dwóch wieków po błogosławionym diecezjalnym patronie – mam tu na myśli kronikarza Jana Długosza – napisał o Kadłubku: „Wincenty obrał sobie naukę za szlachectwo, ojczyznę, matkę i karmicielkę”.

¹ G.J. Blicharz, *Mistrz Wincenty – prawnik, który zmienił bieg historii*, <https://wszystkocoinajwazniejsze.pl/grzegorz-j-blicharz-mistrz-wincenty-kadlubek> [dostęp: 28 IX 2023 r.].

Dzisiejsza uroczystość rozpoczyna 204. rok akademicki we wspólnocie sandomierskiego Wyższego Seminarium Duchownego. Szanując dziedzictwo pozostawione przez naszych przodków: biskupów, profesorów, studentów i pracowników tego seminarium, wypada się zastanowić, z czym przyjdzie się nam zmierzyć w kolejnym roku akademickim. Ileż to pokoleń braci kleryckiej opuściło mury swojej Alma Mater Sandomiriensis, aby po przyjęciu sakramentu święceń głosić Ewangelię ludziom, do których zostali posłani! Iluż to profesorów wielkich duchem i umysłem wykladało trudne zagadnienia filozoficzne, prawne i teologiczne w tych pobenedyktynskich murach, dając przede wszystkim świadectwo swojego kapłańskiego życia! Składając pełen szacunku i uznania ukłon w stronę tamtych czasów i osób, nie można jednak zatrzymać się w miejscu i żyć jedynie przeszłością. Kościół sandomierski ciągle potrzebuje nowych kapłanów na miarę obecnych czasów. Ale zanim kandydat osiągnie prezbiterat, wprawdzie czekają go studia i formacja w Wyższym Seminarium Duchownym w historycznym grodzie sandomierskim.

W dokumencie *Droga formacji prezbiterów w Polsce* obowiązującym od dwóch lat Konferencja Episkopatu Polski stanowczo podkreśla: „Formacja prezbiterów wymaga zmian wynikających z potrzeb duchowych Ludu Bożego, zadań nowej ewangelizacji, języka komunikacji itd. Znakiem czasu jest wyzwanie do nawrócenia pastoralnego, do wychodzenia na peryferie życia, by na nowo opowiedzieć Ewangelię, uwzględniając doświadczenia osób i środowisk oddalonych od Boga i Kościoła. Już Sobór Watykański II wskazał na centralne miejsce słowa Bożego i liturgii w codziennym życiu. Ukierunkował również Kościół katolicki na odbudowę życia wiary i braterskich wspólnot, na ubóstwo i prostotę życia, a zarazem na otwartość i kreatywność wobec wyzwań współczesnego świata. Ponadto uwydatnił powszechność Kościoła i jego misji. Odnowie soborowej towarzyszy przekonanie, że w formacji chrześcijańskiej nie ma nic ważniejszego niż wychowanie do wiary, rozumianej jako relacja i przebywanie człowieka z Bogiem w mistycznym Ciele Chrystusa” (RIS 23–24).

Wskazane wyżej wyzwania stoją także przed naszą wspólnotą seminaryjną. Jako wychowawcy i wykładowcy, odpowiedzialni za kształtowanie serc i umysłów przyszłych pokoleń kapłańskich, pod przewodnictwem naszego biskupa, chcemy dać Kościołowi sandomierskiemu i Kościołowi powszechnemu prezbiterów gotowych do posługi w świecie, który bezustannie się zmienia, często zatracając wartości duchowe. Ten świat nawet nie wie, że ciągle pragnie tylko Boga, ale to swoje pragnienie próbuje gasić, pijąc ze źródła, w którym tak naprawdę nie ma żywej wody. Podstawą i fundamentem tożsamości kapłańskiej w otaczającym nas świecie – tym świecie – zawsze powinna być autentyczna i żywa relacja z Jezusem Zmartwychwstałym, uobecniającym się w swoim Kościele przede wszystkim w słowie Bożym i w sprawowanych sakramentach świętych, szczególnie w Eucharystii. Wierzę, że te dwa filary, którymi są: słowo Boże – ze starannością studiowane, głęboko rozważane i przeżywane sercem we wspólnocie tego domu seminaryjnego, oraz Eucharystia – każdego dnia sprawowana oraz adorowana w kościele seminaryjnym, zawsze będą

gwarantem dojrzałości i świętości naszych obecnych seminarzystów. Zdaję sobie sprawę z faktu, że dziś w murach tego seminarium przygotowujemy naszych studentów do przyszłej roli „uczniów-misjonarzy, świadków i przyjaciół Jezusa” (RIS 67), którzy sami będą musieli przed światem dać świadectwo żywego Jezusa obecnego w ich życiu, głosząc przede wszystkim swoją niezafałszowaną postawą w pierw kerigmat o zmartwychwstaniu, a dopiero później pogłębianą katechezę teologiczną.

Rozwijaniu tej osobowej relacji z żywym Jezusem towarzyszą sześćioletnie studia stanowiące trzon zdrowej i przejrzystej duchowości. Ufam, że formacja intelektualna prowadzona w naszym seminarium dzięki szanownemu gronu profesorskiemu, we współpracy z Katolickim Uniwersytem Lubelskim pielęgnującym dziedzictwo św. Jana Pawła II, stanie się dla naszych alumnów przyczynkiem nie tylko do zdobycia solidnej wiedzy, choć ta jest dziś bardzo ważna, ale będzie także drogą do zdobycia prawdziwej mądrości. Od początku mojej pracy jako wychowawca w sandomierskim seminarium duchownym powtarzałem naszym studentom i nadal będę powtarzał żydowską maksymę, która brzmi: „Choćby odbudowywano świątynię w Jerozolimie, nie można odciągać młodzieńców od studiowania Tory”. Z perspektywy chrześcijańskiej i chrystologicznej słowa te wydają się znaczące w dzisiejszych czasach. Przecież naszym zadaniem jako prezbiterów i prezbiterów jutra jest i będzie odbudowa świątyni, ale tej, o której mówi Jezus do Samarytanki – świątyni Ducha, albo precyzyjniej: świątyni w Duchu Świętym (por. J 4,24), a studiowanie Tory zapowiadającej obecnego już pośród nas zmartwychwstałego Mesjasza ma doprowadzić człowieka do rozpoznania prawdziwej Mądrości, którą dla nas chrześcijan jest Mądrość wcielona – Jezus Chrystus. Tak więc owymi „młodzieńcami” z tej żydowskiej maksymy są nasi seminarzyści, ale także wszyscy prezbiterzy, którzy poświęcając czas na „studium Boga”, pozostają ciągle młodzi, mimo że ciało zewnętrznie przejawia oznaki starzenia się. To jest sztuka życia: pozostać młodym, posuwając się w latach. Patrząc na wzór Mistrza Wincentego, nad życiem którego za chwilę jeszcze raz uważnie się pochylimy, można powiedzieć, parafrazując słowa Adama Mickiewicza i odnosząc je do tego domu formacji i studiów: „Lenistwo, nudę, podstęp niech każdy przed progiem miota, bo tu – w naszym seminarium – wieczny ma przybytek: BÓG, Ojczyzna, nauka, cnota”².

Szanowni zebrani, wszyscy pytamy o seminarium jutra. To bardzo ważne i rzeczywiste istotne pytanie. Ale chyba obecnie nie możemy udzielić na nie odpowiedzi. Możemy jedynie przewidywać, podpierając się w naszych ustaleniach badaniami socjologicznymi, które przecież bazują jedynie na logice ludzkiej, a ta prawie zawsze jest inna niż logika Boża. Pierwszym naszym obowiązkiem jest zadbanie o tych, których już otrzymaliśmy od Pana Boga w celu kształtowania w murach tego domu. Równie ważna jest otwartość i zaangażowanie nas wszystkich w duszpasterstwo budzenia powołań i prowadzenia powołanych jeszcze przed formacją

² Por. A. Mickiewicz, [*Hej, radością oczy błysną...*], <https://literat.ug.edu.pl/~literat/amwiersz/0002.htm> [dostęp: 28 IX 2023 r.].

seminaryjną. Proszę, bardzo pokornie proszę, dołożmy wszyscy wysiłków, abyśmy nie pominęli i nie utracili żadnego z tych, których Pan Bóg nam daje (por. J 18,9), powołując do służby w swoim Kościele. Proszę także, pomóżcie nam dotrzeć do tych ludzi, otwierając drzwi waszych domów, szkół i sal parafialnych, abyśmy mogli podtrzymać i kontynuować dzieło prowadzenia młodego człowieka do rozeznania powołania, zapoczątkowane w rodzinie czy w parafii.

Na koniec chciałbym jako nowy rektor zwrócić się bezpośrednio do naszych seminarzystów: Wiem, drodzy bracia seminarzyści, że jesteście zatroskani o to miejsce w różnych aspektach. Doceniam każdy wasz trud, jaki wkładacie, aby w tym domu można było odczuć braterską wspólnotę, pośród której stoi Jezus Zmartwychwstały. Ten właśnie Chrystus u progu nowego roku akademickiego mówi dziś do Was i do nas słowami Ewangelisty Łukasza: „Nie bój się, mała trzódka, gdyż spodobało się Ojcu waszemu dać wam królestwo” (Łk 12,32).

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH

obronionych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez diakonów Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w 2023 roku

1. Mateusz Krzysztof Wermiński, *Grzechy kapłanów starotestamentalnych i ich skutki na przykładzie synów Aarona i synów Helego*, promotor: ks. dr Paweł Laszek, ss. 106.
2. Piotr Jan Żurawski, *Cnoty teologalne w świetle encyklik Benedykta XVI i Franciszka*, promotor: ks. dr hab. Leon Siwecki, ss. 149.

SPIS TREŚCI

Historia

- Feliks Kiryk, Roman Chyła, *Parafia miejska przy kościele pw. Świętych Piotra i Pawła w Sandomierzu*..... 5
- ks. Jarosław Marczewski, *Działalność kanoników sandomierskich w chełmskiej kapitule katedralnej obrządku łacińskiego w XVII w.*..... 45
- ks. Emil Hapak, *Powstanie diecezji kieleckiej i funkcjonowanie jej centralnych struktur w latach 1807–1818*..... 75
- ks. Adam Orczyk, *Szkolnictwo elementarne w województwie sandomierskim (departament i gubernia radomska) na tle sytuacji na wsi w okresie zaborów*..... 103
- Grzegorz Jasiak, *Ograniczenia w katechizacji oraz laicyzacja szkolnictwa kościelnego w latach 1945–1975 w mieście Radomiu i powiecie radomskim*..... 121

Teologia

- ks. Leon Siwecki, *Nota Ecclesiae. Katolickość w świetle włoskiej eklezjologii posoborowej*..... 163
- ks. Piotr Pudło, *Wymiary posługi kapłańskiej w nauczaniu papieża Benedykta XVI*..... 183
- Przemysław Sołga, *Młodzież a problemy wychowawcze w II Rzeczypospolitej na łamach periodyku katolickiego „Dzwon Niedzielny”*..... 213

Nauki biblijne

- ks. Paweł Lasek, *Balak i Balaam – zdrajcy bogów*..... 237
- Rafał Nakoneczny, *Sytuacja społeczna diaspory aleksandryjskiej w świetle Trzeciej Księgi Machabejskiej*..... 255
- ks. Arkadiusz Wojnicki, *Ἡ κοιλία of the temple? Jn 7:38 revisited in the light of 1Kgs*...267

Filozofia

- Adam Drozdek, *Richard Bentley against atheists*..... 285
- ks. Łukasz Sadłocha, *W poszukiwaniu personalizmu syntetyczno-empiriologicznego*..... 295
- ks. Łukasz Bogumił Michoń, *Czas stracony czy odzyskany? Kilka słów o stanie dialogu między filozofią polską i włoską*..... 305
- ks. Bartłomiej Krzos, *Zarys filozoficznych poglądów Stanisława Lema*..... 317

Materialy

ks. Piotr Tylec, <i>Materialy do bibliografii księży diecezji sandomierskiej za lata 2021–2022</i>	329
ks. Michał Powęska, <i>Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu w roku akademickim 2022/2023</i>	343
ks. Michał Powęska, <i>Przemówienie rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu podczas inauguracji roku akademickiego 2023/2024</i>	349
<i>Wykaz prac magisterskich obronionych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez diakonów Wyższego Seminarium Duchownego w 2023 roku</i>	353

CONTENS

History

- Feliks Kiryk, Roman Chyła, *The City Parish at Saints Peter and Paul Church in Sandomierz* 5
- fr. Jarosław Marczewski, *The Activities of the Sandomierz Canons in the Chełm Cathedral Chapter of the Latin Rite in the 17th Century*..... 45
- fr. Emil Hapak, *The Formation of the Kielce Diocese and the Functioning of its Central Structures from 1807–1818*..... 75
- fr. Adam Orczyk, *Elementary Education in the Sandomierz Voivodeship (Radom Department and Governorate) against the Background of the Situation in the Countryside during the Partition Period*..... 103
- Grzegorz Jasiak, *Restrictions on Catechesis and the Secularization of Church Education from 1945–1975 in the city of Radom and the District of Radom*..... 121

Theology

- fr. Leon Siwecki, *Nota Ecclesiae: “Catholicity” in Light of the Post-Conciliar Italian Ecclesiology* 163
- fr. Piotr Pudło, *Dimensions of Priestly Ministry in the Teaching of Pope Benedict XVI*..... 183
- Przemysław Sołga, *Youth and Educational Problems in the Second Polish Republic as seen in the Catholic Periodical Dzwon Niedzielny* 213

Biblical studies

- fr. Paweł Lasek, *Balak and Balaam – Traitors to the Gods*..... 237
- Rafał Nakoneczny, *The Social Situation of the Alexandrian Diaspora in the Light of the Third Book of Maccabees* 255
- fr. Arkadiusz Wojnicki, *Ἡ κοιλία of the temple? Jn 7:38 revisited in the light of 1Kgs*..... 267

Philosophy

- Adam Drozdek, *Richard Bentley against atheists* 285
- fr. Łukasz Sadłocha, *In Search of a Synthetic-Empiriological Personalism* 295
- fr. Łukasz Bogumił Michoń, *Time Lost or Time Regained? A Few Words about the Condition of the Dialogue between Polish and Italian Philosophy*..... 305
- fr. Bartłomiej Krzos, *An Outline of the Philosophical Views of Stanisław Lem* 317

Materials

fr. Piotr Tylec, <i>The Materials for the Bibliography of the Sandomierz Diocese Priests in Years 2021–2022</i>	329
fr. Michał Powęska, <i>Report from the Seminary in Sandomierz in the Academic Year 2022/2023</i>	343
fr. Michał Powęska, <i>Speech by the Rector of the Seminary in Sandomierz during the Inauguration of the Academic Year 2023/2024</i>	349
<i>The Register of the Master's Theses Defended by Deacons of the Seminary in Sandomierz at the John Paul II Catholic University of Lublin in the Year 2023</i>	353