

WŁOCŁAWSKIE
STUDIA

T. 16



TEOLOGICZNE TOWARZYSTWO NAUKOWE
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
WE WŁOCŁAWKU

WŁOCŁAWSKIE STUDIA

T. 16



WŁOCŁAWSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE
WŁOCŁAWEK 2014

Zespół redakcyjny

ks. Janusz Borucki, ks. Jacek Kędzierski, ks. Lech Król,
ks. Kazimierz Rulka, ks. Ireneusz Werbiński, ks. Henryk Witczak

Recenzenci tomu

ks. prof. dr hab. Czesław Rychlicki, UMK
ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski, UKSW
prof. dr hab. Waldemar Rozyński, UMK
ks. prof. dr hab. Marian Machinek, UWM
ks. prof. dr hab. Wiesław Wenz, PWT Wrocław

Za pozwoleniem władzy kościelnej

Projekt okładki

ks. Kazimierz Rulka

Łamanie

Wrocławskie Wydawnictwo Diecezjalne

Korekta

Iwona Tomczak

ISSN 1506-5316

Nakład 300 egz.

Wrocławskie Wydawnictwo Diecezjalne

pl. Kopernika 3, 87-800 Wrocławek

tel. 54 231 12 45; 518 014 580

e-mail: wwd@diecezja.wloclawek.pl

Księdzu Prałatowi
DR. HAB. WOJCIECHOWI FRĄTCZAKOWI
Kierownikowi Zakładu Historii Kościoła Nowożytnej
Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu
wieloletniemu Profesorowi
Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku
z okazji 65. rocznicy urodzin
niniejszy tom
„Studiów Włocławskich”
dedykują
redakcja i współpracownicy





WIESŁAW ALOJZY MERING
Biskup Włocławski

LIST GRATULACYJNY DLA JUBILATA KS. PROF. WOJCIECHA FRĄTCZAKA

Drogi Księżu Profesorze!

Cieszę się bardzo, że rok 2014 jest dla Księdza Profesora ważną datą; zarówno jeżeli chodzi o lata życia, jak i o kapłańską służbę: właśnie ją chcę podkreślić. Życie bowiem Drogiego Solenizanta, na każdym etapie, pozostało służbą.

Zaczął się od pracy w Kurii. Te zajęcia nie są zwykle szczególnie cenione przez diecezjalne duchowieństwo. Oznaczają przecież stałą dyspozycyjność, konieczność prawdziwej kultury ducha, kompetencje, zazwyczaj marne uposażenie, umiejętności koncyliacyjne, opanowanie i dużą dozę altruizmu. Mało to? Wśród osobowościowych cech Księdza Profesora musieli je zauważać Biskupi Włocławscy, skoro wybierali, kolejno, Księdza Profesora na współpracownika.

Rodzajem służby dla Kościoła i Diecezji jest praca naukowa, którą Ksiądz Profesor od wielu lat pełni. W dydaktyce zarazem, prowadząc głęboko erudycyjne zajęcia, ucząc warsztatu naukowego rasowego historyka Kościoła, jak i stawiając wysoko poprzeczkę wymagań wobec studentów. Legendy krążące o egzaminach u księdza profesora Frątczaka – potwierdzają tylko prawdę, że dobry nauczyciel ćwiczy intelekt studenta – zapalając go miłością do przedmiotu oraz traktuje go poważnie – stawiając wysokie wymagania.

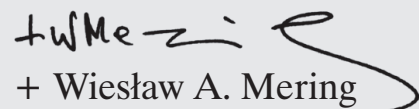
Ostatnie lata wiązały coraz silniej Księdza Profesora z Wydziałem Teologicznym UMK w Toruniu. Także tej pracy oddał Ksiądz Profesor

cały intelekt i serce. Kościół potrzebuje kolejnych zastępów chrześcijan świątłych, doskonale wykształconych, nie ulegających małoduszności, poprawności politycznej, gotowych do poszukiwania Prawdy, a nie ulegających bezkrytycznie „prawdzie” przynoszonej przez media, złą kulturę, ideologiczną papkę. Za to, że Ksiądz Profesor wykonywał swoje zadania świadom wspomnianych wartości – chcę dzisiaj podziękować. Gratuluję odwagi, jasnego widzenia spraw i nazywania ich po imieniu.

Mówi się, że „historia jest nauczycielką życia”. To prawda: znajomość przeszłości pozwala uniknąć błędów dzisiaj i w przyszłości. Ksiądz Profesor nie bał się formułować tez zdecydowanie i otwarcie. Nie bał się też odmienności zdania. Solon ostrzegął, że postępuje bezprawnie nie ten, kto posiada inne zdanie od „powszechnie” obowiązującego, lecz ten, kto nie pozwala swobodnie go głosić; za pospolitych przestępców uważał tych, którzy bali się polemiki. W nauce, która przecież szuka prawdy, polemika jest dowodem innego widzenia drogi prowadzącej do prawdy.

Tej uporczywej wierności prawdzie – raz jeszcze gratuluję. To piękna i ważna cecha: tylko ona może nas doprowadzić do obcowania z Prawdą Najwyższą!

Boskiemu Nauczycielowi Prawdy – polecam Osobę Dostojnego Jubilata!


+ Wiesław A. Mering
Biskup Włocławski

BIOGRAM

KS. DR. HAB. WOJCIECHA FRĄTCZAKA

Wojciech Zbigniew Frątczak (najstarszy spośród pięciorga rodzeństwa, jeden brat zmarł jako niemowlę) urodził się 9 kwietnia (w dokumentach państwowych jest błędna data: 9 maja) 1949 r. w miejscowości Księża Wólka (pow. Poddębice), w parafii Niemysłów, skąd pochodziła jego matka. Ochrzczony został (jako Zbigniew Wojciech) 18 kwietnia 1949 r. w Niemysławie. Rodzice jego, Stefan i Marianna z d. Kałużna, mieszkali wówczas w Popowie, gdzie ojciec pracował w szkole rolniczej jako ogrodnik. Obecnie miejsce to jest dnem zalewu Jeziorsko na rzece Warcie. Około 1954 r. przeprowadzili się do Maszewa (w parafii Jeziorsko), gdzie wydzierżawili od miejscowej dziedziczki kawałek ziemi i dwa mieszkania w dworze. Gdy nieco się dorobili, kupili kawałek ziemi, założyli gospodarstwo (zajmowali się głównie ogrodnictwem) i stopniowo pobudowali konieczne zabudowania.

W latach 1956–1963 Wojciech uczył się w szkole podstawowej w Jeziorsku. W tym czasie, 16 lipca 1961 r., przyjął sakrament bierzmowania. Należał do grona ministrantów. W latach 1963–1967 uczęszczał do Liceum Ogólnokształcącego w Aleksandrowie Łódzkim, gdzie uzyskał świadectwo dojrzałości.

Następnie studiował filozofię i teologię w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku w latach 1967–1974. Był to czas, w którym polskie władze komunistyczne starały się wszelkimi sposobami utrudniać alumnom seminariów duchownych drogę do kapłaństwa, m.in. poprzez zmuszanie ich do służby wojskowej, od której studenci uczelni świeckich byli zwolnieni. Także alumn Wojciech Frątczak, wraz z sześcioma kolegami kursu II, zmuszony został ją odbyć (28 X 1968 r. – 16 X 1970 r.) w jednostce kleryckiej w Bartoszycach (J.W. 4413). W czasie pobytu w wojsku zdał egzaminy z niektórych przedmiotów z programu kursu II w seminariach w Olsztynie i Pieniężnie, a po powrocie z wojska zdał we Włocławku pozostałe egzaminy z kursu II i został promowany na kurs III.

Historii Kościoła w seminarium wrocławskim uczył się u ks. mgr. Stefana Szczeblewskiego, który formację w zakresie historii Kościoła uzyskał na Akademii Teologii Katolickiej, przede wszystkim u znanego i wybitnego historyka polskiego, bernardyna o. Hieronima Eugeniusza Wyczawskiego (1918–1993). Pod kierunkiem ks. Szczeblewskiego Wojciech Frątczak napisał pracę dyplomową pt. „Kościelne czasopiśmiennictwo wrocławskie” (Wrocław 1973, 65 s., mszps).

Już w czasie studiów seminaryjnych dał się poznać jako człowiek o nieprzeciętnej niezależności i samodzielności w sposobie bycia, otwarcie i zdecydowanie określający swoje stanowisko. Jako „bardzo chciwy wiedzy” został wytypowany na studia specjalistyczne.

Po ukończeniu studiów seminaryjnych 15 czerwca 1974 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk biskupa wrocławskiego Jana Zaręby. Po święceniach przez dwa lata pracował jako wikariusz, najpierw w parafii Bytoń na Kujawach (1 VII 1974 – 12 VIII 1975), a następnie w parafii Russocice (12 VIII 1975 – 5 VIII 1976).

Jesienią 1975 r. został skierowany przez bp. Jana Zarębę na studia specjalistyczne z zakresu historii Kościoła na Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie. W pierwszym roku akademickim 1975/76 dojeżdżał na nie z wikariatu, a od początku roku akademickiego 1976/77 kontynuował je jako studia stacjonarne. Trafił tutaj, podobnie jak jego nauczyciel z lat kleryckich, na prowadzone przez o. H.E. Wyczawskiego seminarium Nowożytnej Historii Kościoła Powszechnego w Polsce, na którym napisał pracę magisterską pt. „Wrocławskie czasopisma kościelne w latach 1898–1939” i 20 XI 1978 r. uzyskał stopień magistra teologii w zakresie historii Kościoła.

Po zaliczeniu kursu doktoranckiego (1978–1979) został skierowany do pracy w Kurii Diecezjalnej Wrocławskiej, gdzie przez 27 lat (1 X 1979 – 30 IX 2001, 2002 – 18 VI 2007) pełnił różne funkcje. Najpierw, od 1 października 1979 r., pracował na pół etatu w archiwum kurialnym, a następnie przez 20 lat – od 19 grudnia 1981 r. do 1 lutego 2002 r. (formalnie umowa o pracę rozwiązana została kilka miesięcy wcześniej – 30 IX 2001 r.) – pełnił funkcję notariusza kurialnego. Dnia 9 stycznia 1982 r. został mianowany ponadto członkiem Diecezjalnej Komisji Charytatywnej (na trzy lata), a 27 lutego tego roku zastępcą referenta (dyrektora) charytatywnego (zwolniony z tej funkcji 22 czerwca 1985 r.).

Nie zaprzestał jednak pracy naukowej. W pierwszych latach pracy kurialnej napisał, pod kierunkiem o. Hieronima Wyczawskiego, rozprawę doktorską pt. „Biskup Michał Kozal. Życie – męczeństwo – kult”, którą

obronił 7 XII 1981 r. (została ona później opublikowana drukiem) i 14 XII 1981 r. otrzymał stopień doktora teologii w zakresie historii Kościoła. Ta powstała z inspiracji bp. J. Zaręby monografia była potrzebna do prowadzenia procesu beatyfikacyjnego biskupa Michała. Jednak zbieranie materiałów do pracy było znacznie utrudnione z powodu włączenia wielu dokumentów do akt prowadzonego procesu beatyfikacyjnego, co czyniło je praktycznie niedostępnymi. Nie mógł też liczyć na pomoc promotora procesu z ramienia diecezji, ks. Stanisława Librowskiego, który miał inną wizję kolejności podejmowania opracowań dotyczących biskupa Kozala. Napisana przez ks. Frątczaka rozprawa dla potrzeb prowadzenia procesu beatyfikacyjnego została przetłumaczona na język włoski przez ks. Tomasza Kaczmarka (*Vescovo Michal Kozal. Vita – attività – culto*, Włocławek 1985).

Dwa lata po obronie pracy doktorskiej, od roku 1983 (nominacja z 2 IX 1983 r.) podjął prowadzenie wykładów z historii Kościoła w czasach nowożytnych i najnowszych w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, które prowadzi do dnia dzisiejszego. W 2001 r., po utworzeniu Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika, podjął tam wykłady z historii Kościoła jako adiunkt. W tym czasie, 29 października 2008 r., po przedstawieniu rozprawy pt. *Diecezja włocławska w czasie II wojny światowej* i pozytywnym przebiegu kolokwium habilitacyjnego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego (26 X 2008 r.), uzyskał tytuł naukowy doktora habilitowanego nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła. Od 1 października 2011 r. jest kierownikiem Zakładu Historii Kościoła Nowożytnej na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. Ponadto w latach 1992–2013 wykładał historię Kościoła na Studium Teologii we Włocławku (Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Sekcja św. Jana Chrzciciela).

Po odejściu ze stanowiska notariusza, od 1 lutego 2002 r. do 30 czerwca 2007 r. zatrudniony był przez Kurie Diecezjalną Włocławską na pół etatu w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku.

Wielokrotnie powierzano mu różne prace redakcyjne i wydawnicze. Przez 20 lat (1981–2001) uczestniczył w redagowaniu „Kroniki Diecezji Włocławskiej”, najpierw jako członek zespołu redakcyjnego, a potem przez 13 lat (1988–2001) był faktycznym jej redaktorem. W 1988 r. kiedy zaczęto wydawać na małej poligrafii „Biuletyn Kurii Diecezjalnej we Włocławku”, który miał być uzupełnieniem „Kroniki”, jego redagowanie powierzono także ks. Frątczakowi i pełnił on tę funkcję do 2001 r. Uczestniczył także w redagowaniu trzech roczników diecezji włocławskiej

(dużych). Był redaktorem roczników na rok 1983 i 1991 (w tym ostatnim opracował także informacje historyczne o parafiach w dekanatach: sieradzki I, sieradzki II, szadkowski, warcki, złoczewski) oraz członkiem zespołu redakcyjnego okazałego rocznika na rok 2000 (*Diecezja włocławska 2000*, Włocławek 2001). Ponadto w latach 1983–2007 był członkiem rady redakcyjnej „Zapisków Kujawsko-Dobrzyńskich”, wydawanych przez Włocławskie Towarzystwo Naukowe.

W 1987 r. (7 września) został włączony do komisji ds. publikacji pism bł. Michała Kozala, powołanej przez biskupa pomocniczego diecezji włocławskiej Romana Andrzejewskiego, który został też jej przewodniczącym. Oprócz przydzielonych mu do przygotowania do druku części pism Kozala ks. Frątczak opracował także instrukcję tego wydawnictwa źródłowego. Pisma w znacznej części zostały opracowane redakcyjnie, ale – z braku podjęcia odpowiedniej decyzji ze strony władz diecezjalnych – nie zostały ostatecznie opublikowane, co zapewne okaże się niekorzystne dla ewentualnego przyszłego procesu kanonizacyjnego.

Ks. Frątczak miał też znaczący udział w zorganizowaniu we Włocławku (ul. Gdańska) dwóch izb pamięci wybitnych osobistości związanych z diecezją włocławską: bp. Michała Kozala (1987) i prymasa Stefana Wyszyńskiego (mianowany członkiem komisji dla zorganizowania tej izby 26 kwietnia 1994 r.). Przez wiele lat był ich kustoszem, aż do czasu ich faktycznej likwidacji w 2008 roku. Ekspozyty z obu izb zostały przeniesione do Muzeum Diecezjalnego we Włocławku i czekają na zorganizowanie tam odpowiednich ekspozycji.

Po otwarciu się w latach osiemdziesiątych XX wieku możliwości prowadzenia przez Kurię Diecezjalną Włocławską wewnętrznej działalności poligraficznej, ks. Frątczak – wykazujący się sporymi zdolnościami technicznymi w tej dziedzinie – najpierw obok ks. Leonarda Urbańskiego, a potem stopniowo coraz bardziej samodzielnie zajmował się sprawą zakupu odpowiednich maszyn kopiujących i poligraficznych, ich obsługi oraz konserwacji. Formalnym potwierdzeniem jego praktycznej działalności w tym zakresie było mianowanie go w 1988 r. (9 kwietnia) odpowiedzialnym za wydawanie wszystkich publikacji kurialnych („Kronika Diecezji Włocławskiej”, „Biuletyn Kurii Diecezjalnej Włocławskiej”, „Rocznik Diecezji Włocławskiej”, „Kalendarz Liturgiczny Diecezji Włocławskiej”). Po erygowaniu w 1989 r. Włocławskiego Wydawnictwa Diecezjalnego przez rok zajmował się różnymi powierzonymi mu przez dyrektora Wydawnictwa sprawami, a został zwolniony 20 września 1990 r. z pracy w tej

instytucji (gdzie – jak sam pisał – przyszło mu pełnić funkcję „szofera i drukarza”) na własną prośbę (z 28 V 1990 r.).

Jest członkiem trzech towarzystw naukowych. Jako członek Sekcji historii Kościoła Polskiego Towarzystwa Teologicznego brał co roku udział w zjazdach polskich wykładowców historii Kościoła. W 1999 r. (8–9 kwietnia) zorganizował taki zjazd we Włocławku, podczas którego świętowano też 85. rocznicę urodzin nestora historyków włocławskich, ks. prof. Stanisława Librowskiego. Organizował też inne sympozja historyczne w diecezji. Od 1983 r. jest członkiem Włocławskiego Towarzystwa Naukowego i przez czternaście lat (1983–2007) należał do Zarządu tego Towarzystwa. Jest także członkiem Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku od chwili jego formalnego powołania, tzn. od 1984 r.

W 1991 r. (14 lutego) został włączony do komitetu, któremu wyznaczono jako zadanie przygotować włocławski etap czwartej pielgrzymki ojca świętego Jana Pawła II do Ojczyzny. W 1994 r. występował jako przedstawiciel biskupa włocławskiego w niektórych spotkaniach Europejskiego Komitetu Organizacyjnego Jubileuszu 1000-lecia Śmierci św. Wojciecha i w ramach tych obchodów zorganizował 26 maja 1995 r. w Kazimierzu Biskupim sympozjum pt. „Przed tysiącleciem męczeństwa świętego Wojciecha”, z udziałem prymasa J. Glempa. W 2008 r. (15 października) został włączony jako członek Komisji ds. Obchodów Jubileuszu Konsekracji Katedry Włocławskiej.

W 1993 r. (11 grudnia) został mianowany dyrektorem Stacji Radia Maryja we Włocławku. Realnie oceniając, że włocławskie środowisko kościelne nie ma możliwości utworzenia własnego programu radiowego, przekazał, za zgodą biskupa włocławskiego, częstotliwość przydzieloną diecezji włocławskiej centrali Radia Maryja w Toruniu, zastrzegając diecezji możliwość emitowania w miarę potrzeby własnych audycji.

Oprócz pracy naukowej, dydaktycznej, urzędniczej i organizacyjnej przeszedł mu pełnić wiele innych funkcji.

W 1986 r. przez pięć i pół miesiąca (od 13 stycznia do 1 lipca) pełnił funkcję tymczasowego administratora parafii Chrystusa Króla we Włocławku (Rózinowie).

Udzielał się w duszpasterstwie specjalnym i czyni to nadal. W 1982 r. został wyznaczony przez władzę diecezjalną na opiekuna pielgrzymki do Rzymu na kanonizację bł. Maksymiliana Marii Kolbego (10 października 1982 r.). W 1984 r. (19 listopada) mianowany został (na 3 lata) referentem

ds. duszpasterstwa wczasowo-turystycznego w Wydziale Duszpasterskim Kurii Diecezjalnej Włocławskiej, a potem jego odpowiedzialność w tym zakresie została określona jako duszpasterstwo pielgrzymów i turystów (do 2007 r.). Z nominacji bp. Jana Zaręby był kapelanem i delegatem biskupim do sprawy wyborów u sióstr karmelitanek bosych we Włocławku-Michelinie, od czasu ich sprowadzenia (1985) do czasu wybudowania nowego klasztoru i zamknięcia klauzury (1991).

Od 12 listopada 1981 r. do 6 czerwca 1982 r. był stałym zastępcą kapelana Zakładu Karnego we Włocławku-Mielęcinie. Wypadło mu pełnić tę funkcję w najbardziej represyjnym okresie wprowadzonego przez władze komunistyczne stanu wojennego w Polsce (1981–1983). Zakład ten był w tym czasie miejscem więzienia członków związku zawodowego „Solidarność”. Ks. Frątczak, który nigdy nie był człowiekiem strachliwym, potrafił i w tym czasie w miarę swych możliwości pomagać tamtejszym więźniom politycznym także w zakresie bardzo praktycznym, przede wszystkim przez przekazywanie informacji internowanym oraz od internowanych na zewnątrz.

Kolejnym aspektem jego działalności duszpasterskiej jest duszpasterstwo strażaków i myśliwych. Zapewne od czasu służby wojskowej pozostał mu sentyment do służb mundurowych. Nieformalnie myślistwem interesował się od dawna. Formalnie w 1993 r. został członkiem Polskiego Związku Łowieckiego i został przyjęty do koła nr 7 „Bóbr”, następnie został członkiem Koła Łowieckiego nr 108 „Darz Bór” we Włocławku i pełni w nim funkcję prezesa. W 1997 r. (7 listopada) został mianowany wojewódzkim kapelanem Polskiego Związku Łowieckiego we Włocławku, a 7 grudnia tegoż roku kapelanem Wojewódzkiej Straży Pożarnej we Włocławku. W następnym roku (13 marca 1998 r.) powierzono mu funkcję koordynatora duszpasterstwa myśliwych w Polskim Związku Łowieckim i pełni tę funkcję do dziś. Z tej racji brał udział w licznych centralnych uroczystościach myśliwskich w Warszawie i innych okręgach PZŁ. W 2006 r. (26 stycznia) został mianowany diecezjalnym duszpasterzem myśliwych i straży pożarnych w diecezji włocławskiej i pełni tę funkcję dotychczas.

W uznaniu jego pracy dla Kościoła został wyróżniony godnościami kościelnymi. W 1994 r. (24 lutego) został mianowany kapelanem papieskim. Jest także od 2 lutego 2009 r. kanonikiem gremialnym kapituły katedralnej we Włocławku.

Otrzymał wiele odznaczeń świeckich, w tym – państwowych: Brązowy Krzyż Zasługi, Złoty Krzyż Zasługi (2002, na wniosek Włocław-

skiego Towarzystwa Naukowego); strażackich: Srebrny Medal za Zasługi dla Pożarnictwa, Złoty Medal za Zasługi dla Pożarnictwa, Złoty Znak Związku, Medal Honorowy im. Bolesława Chomicza (najwyższe odznaczenie Ochotniczej Straży Pożarnej), Członek Honorowy Straży Ochotniczej w Świątkowicach; łowieckich: Brązowy Medal Zasługi Łowieckiej, Srebrny Medal Zasługi Łowieckiej, Medal Św. Huberta, Medal Za Zasługi dla Łowiectwa Ziemi Sieradzkiej, Medal za Zasługi dla Łowiectwa Kujawsko-Dobrzyńskiego, Medal Zasłużony dla Toruńskiej Organizacji Łowieckiej (2013); i n n y c h: Medal Komisji Edukacji Narodowej (2013), Złota Odznaka z okazji XXV-lecia NSZZ Solidarności Regionu Kujaw i Ziemi Dobrzyńskiej, Medal Marszałka Województwa Kujawsko-Pomorskiego (2009).

* * *

DOROBEK PISARSKI ks. Frątczaka, liczący w sumie ponad 360 pozycji, dotyczy w przeważającej części szeroko rozumianej tematyki diecezji włocławskiej. Podjął ją przede wszystkim w pracach pisanych dla osiągnięcia stopnia lub tytułu naukowego. Praca magisterska dotyczy czasopiśmiennictwa diecezji włocławskiej, rozprawa doktorska – życia, męczeństwa i kultu biskupa sufragana włocławskiego Michała Kozala, praca habilitacyjna – dziejów diecezji włocławskiej w czasie drugiej wojny światowej. Wszystkie te prace są na tyle wartościowe i potrzebne, że zostały ogłoszone drukiem, a dwie ostatnie z nich kilkakrotnie (praca doktorska trzykrotnie, praca habilitacyjna dwukrotnie).

Z 34 artykułów naukowych ks. Frątczaka niemal wszystkie dotyczą diecezji włocławskiej. Tylko trzy dotyczą innej tematyki z zakresu historii Kościoła. Ważnym aspektem badań naukowych ks. Frątczaka są, jak wynika z tego, co napisano powyżej, dzieje diecezji włocławskiej w czasie II wojny światowej. Tej tematyki dotyczyła już jego praca doktorska poświęcona życiu i męczeństwu biskupa sufragana włocławskiego Michała Kozala. Następnie kilkakrotnie powracał do tej tematyki, ujmując w kolejnych (dziesięciu) artykułach różne jej aspekty.

Rozprawa o biskupie Kozalu składa się z sześciu rozdziałów, w których przedstawiono kolejne etapy życia Michała Kozala. Rozdział pierwszy został poświęcony jego środowisku rodzinnemu i latom młodości. W rozdziale drugim omówione zostały jego pierwsze lata pracy w kapłaństwie, wypełnione zajęciami duszpasterskimi. Działalność na stanowisku prefekta szkolnego w Bydgoszczy, a następnie sprawowanie funkcji moderatora

i profesora w Seminarium Duchownym w Gnieźnie, a więc całokształt jego pracy pedagogiczno-wychowawczej, zostały przedstawione w rozdziale trzecim. Następnie została omówiona jego krótkotrwała działalność jako biskupa sufragana wrocławskiego. Wreszcie uwięzienie Kozala i jego obozowe koleje losu stały się tematem piątego rozdziału. W ostatnim rozdziale pracy zamieszczono opis okoliczności jego śmierci, przedstawiono kult pośmiertny i aktualny stan jego procesu beatyfikacyjnego.

Ukoronowaniem tego zakresu badań naukowych ks. Frątczaka jest praca habilitacyjna *Diecezja wrocławska w czasie II wojny światowej* (Wrocław 2008; wyd. 2 popr. i uzup., Wrocław 2013). Recenzujący ją autor napisał: „Polska historiografia kościelna wzbogaciła się o cenne studium podejmujące trudny okres okupacji hitlerowskiej na terenie diecezji wrocławskiej. Dzięki solidnie przeprowadzonej kwerendzie praca stała się wszechstronnym opracowaniem, które imponuje analizą faktów i skrupulatnością w ustalaniu strat osobowych i materialnych poniesionych przez Kościół wrocławski w latach 1939–1945. Stała się ona przez to publikacją, która zasługuje nie tylko na dostrzeżenie, ale i rekomendację. Żywić należy nadzieję, że tak rzetelnie przygotowana monografia na trwałe wpisze się w kanon prac odnoszących się do położenia Kościoła katolickiego pod okupacją hitlerowską, a dla przeciętnego czytelnika stanie się przewodnikiem po trudnych i męczeńskich dziejach diecezji wrocławskiej”.

Bardzo ważne w dorobku ks. Frątczaka są także dwa artykuły dotyczące roli Kościoła w życiu miasta Wrocławka, będącego stolicą diecezji, a niegdyś także miastem biskupim, opublikowane na przełomie XX i XXI wieku w najnowszej dwutomowej monografii tego miasta, pod red. J. Staszewskiego (*Wrocław. Dzieje miasta*): *Wrocławskie środowisko kościelne w latach 1793–1918* (t. 1, Wrocław 1999, s. 563–581); *Kościół rzymskokatolicki we Wrocławku w okresie Drugiej Rzeczypospolitej* (t. 2, Wrocław 2001, s. 221–255).

Ks. Frątczak prowadził też badania nad dziejami poszczególnych parafii diecezji wrocławskiej. Najpierw przez wiele lat zbierał materiały do monografii parafii, z której pochodzi, mianowicie Jeziorska. W efekcie tych badań powstała okazała monografia tej parafii, opublikowana dwukrotnie (Wrocław 2003, 2006).

Oprócz dwóch opublikowanych monografii dwóch parafii (Jeziorska i Niemysłowa) w ostatnich latach opublikował kilka artykułów dotyczących dziejów innych parafii, opracowanych przede wszystkim na podstawie akt wizytacyjnych.

Ks. Frątczak ma też znaczne zasługi w biografistyce diecezji włocławskiej. Na pierwszym miejscu należy wymienić tu jedenaście haseł bio-biograficznych duchownych diecezji włocławskiej opublikowanych w *Słowniku polskich teologów katolickich* (t. 6, 8, 9), pięć życiorysów w publikacji *Zasłużeni dla Włocławka* (Włocławek 1991), siedemnaście biogramów we *Włocławskim słowniku biograficznym* (t. 1–4, 6), a także 30 biogramów w specjalnym samoistnym dodatku do „Kroniki Diecezji Włocławskiej” w 1989 r. Ponadto od 1976 r. pisał systematycznie nekrologii zmarłych kapłanów diecezji włocławskiej, publikowane najpierw tylko w „Kronice Diecezji Włocławskiej”, a potem (od 1984 r.) także w dwutygodniku diecezji włocławskiej „Ład Boży”. W sumie zebrało się ich ponad 200.

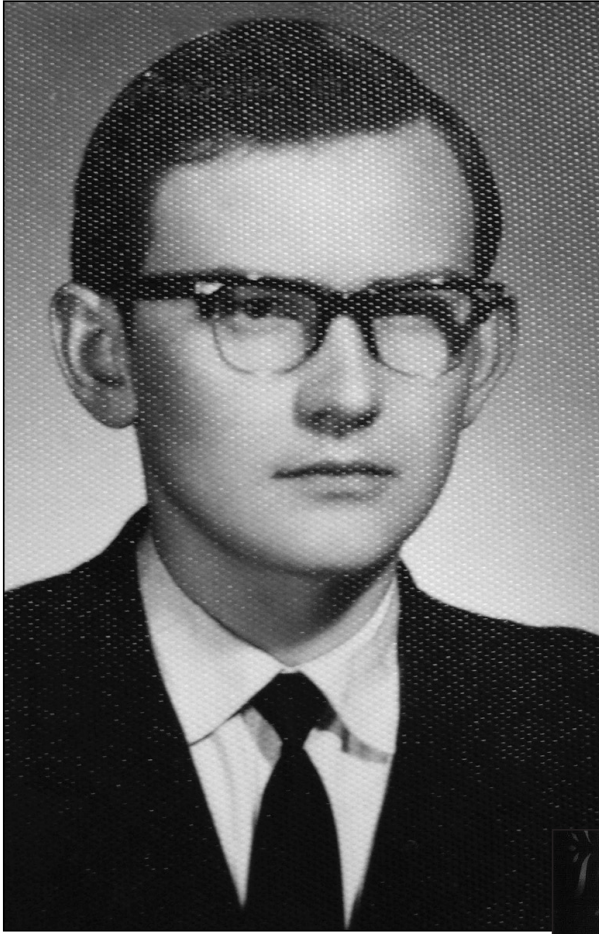
Ponadto opublikował ponad 20 artykułów popularnonaukowych lub popularnych w wyżej wspomnianym dwutygodniku „Ład Boży”.

Na marginesie zasadniczych zainteresowań naukowych ks. Frątczaka należy zauważyć kilka publikacji powstałych z racji jego zaangażowania w myślistwie, którego jest fascynatem.

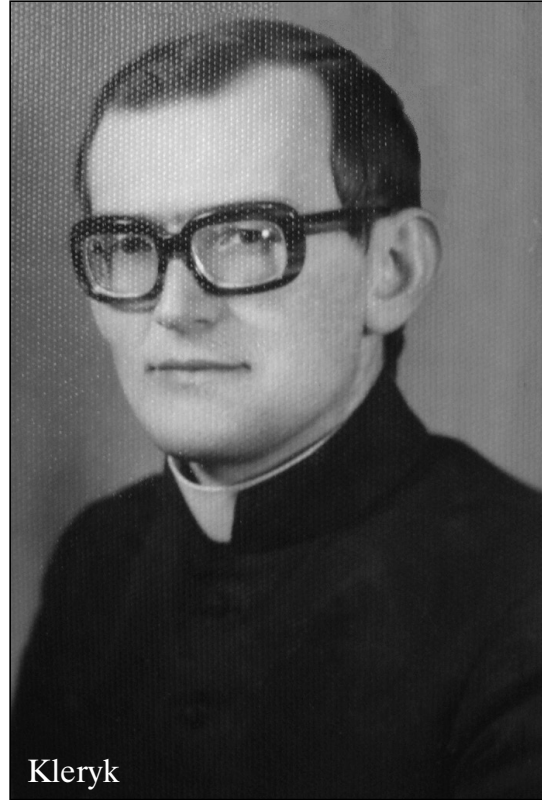
Wydawałoby się, że podejmowana przez ks. Frątczaka „lokalna” tematyka sprawi, iż jego publikacje będą znane jedynie w środowisku włocławskim. Liczne cytowania jego opracowań także w publikacjach powstałych poza tym środowiskiem wskazują jednak, że są one znane znacznie szerzej.

Chociaż ks. Frątczak w swoich badaniach naukowych opiera się przede wszystkim na materiałach archiwalnych, najczęściej tych przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku, to jednak nigdy nie zaniedbywał zgromadzenia własnego księgozbioru jako warsztatu pracy naukowej. Zresztą – jak sam przyznaje – „zawsze był zachłanny na książki”. Poprzez kupno i darowizny publikacji (często z dedykacjami autorów), a także kopiowanie wydawnictw w inny sposób nieosiągalnych, zgromadził znaczący zbiór, w którym znalazły się także pozycje z tematyki pozahistorycznej, ponieważ z reguły nie pozbywał się otrzymanych książek, choć od czasu do czasu przekazywał niektóre z nich w darze do biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku (włączono około 200 wol.). Dopiero w ostatnich latach oczyścił swój księgozbiór z publikacji o tematyce pozahistorycznej, przekazując je innym. Obecnie jego księgozbiór liczy jeszcze ponad 2000 woluminów. Zebrał też, z nadzieją na przyszłe wykorzystanie, wiele kserokopii materiałów archiwalnych.

opracował ks. Kazimierz Rulka



Uczeń



Kleryk



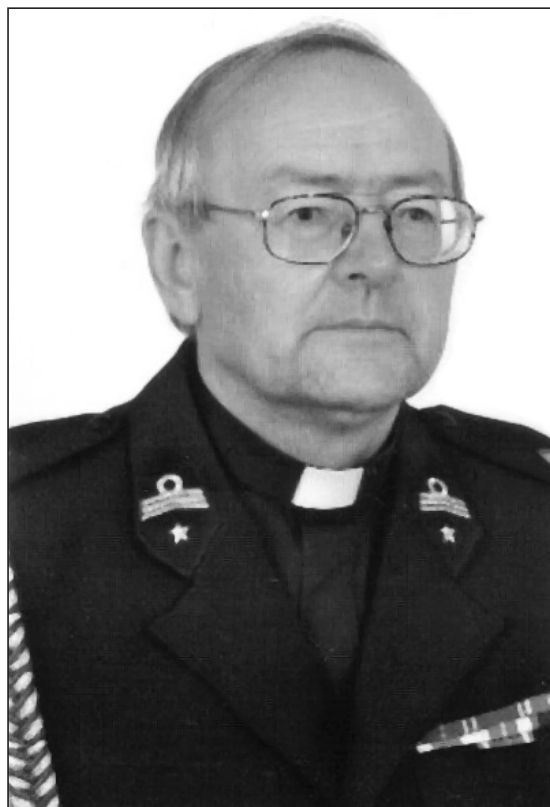
Kapłan



Kanonik wrocławskiej kapituły katedralnej



Kleryk-żołnierz 1968–1970



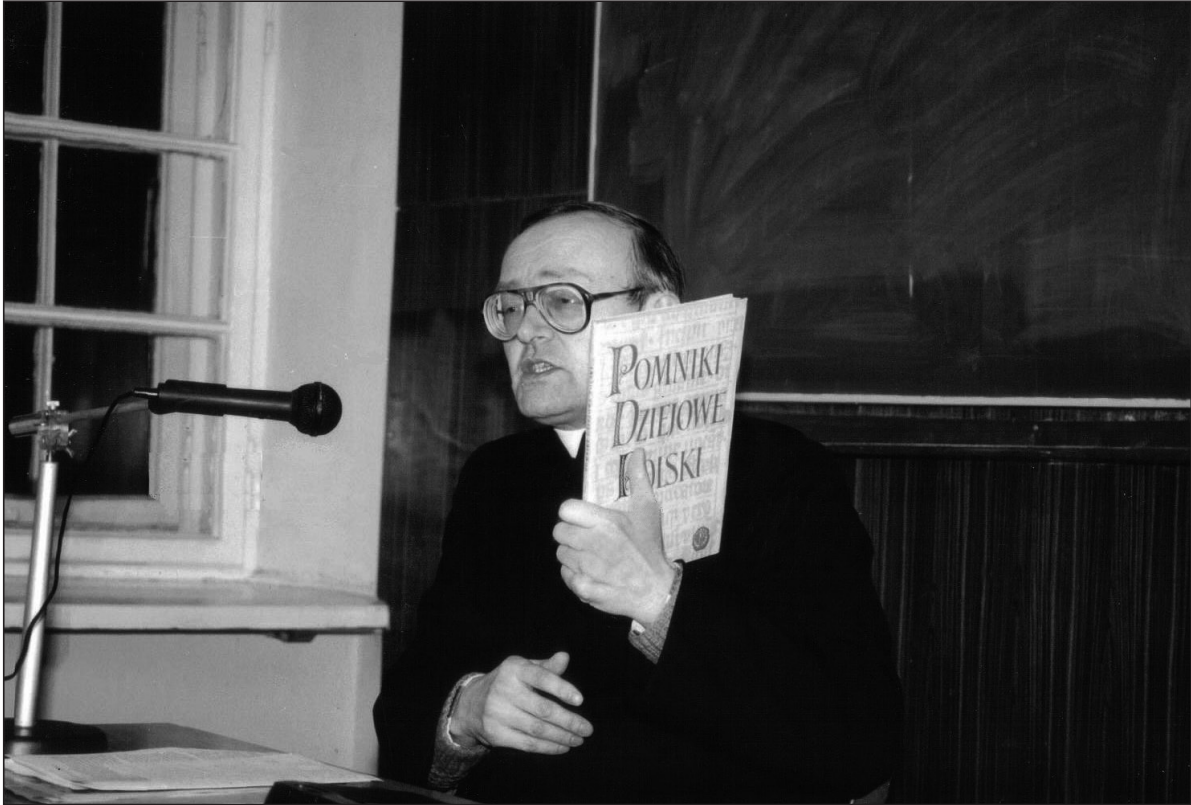
Kapelan strażaków



Kapelan myśliwych



Jubilat z fantazją



Wykładowca historii



Członek Zarządu Włocławskiego Towarzystwa Naukowego



Z ojcem świętym Janem Pawłem II



Wizyta przedstawicieli władz PZŁ u prymasa Józefa kard. Glempa. Od prawej: łowczy krajowy dr Lech Bloch, łowczy okręgowy we Włocławku Grzegorz Wiśniewski, kapelan ks. W. Frączak



Życzenia wigilijne składane biskupowi Wiesławowi Alojzemu Meringowi przez delegację Okręgu Włocławskiego PZŁ



W imieniu biskupa włocławskiego Bronisława Dembowskiego na spotkaniu z Lechem Wałęsą we Włocławku



Z biskupem Bronisławem Dembowskiem w Ciechocinku w czasie konkursu sygnalistów



Poświęcenie sztandaru Koła Łowieckiego „Darz Bór”



Kapelani PZŁ na polowaniu na bażanty. Od lewej ks. Józef Seweryn z Przedcza, ks. W. Frączak, ks. Gabriel Aronowski z Brodnicy, ks. Leon Ulatowski z Torunia (zm. 2013), ks. Ryszard Pruczkowski z Bydgoszczy



Kącik myśliwski Jubilata w jego mieszkaniu



Koledzy kursowi w 25. rocznicę święceń kapłańskich przed meczetem skały w Jerozolimie. Stoją od lewej: ks. prof. Ireneusz Werbiński, ks. mgr Stanisław Tofil, ks. Sylwester Antczak, ks. mgr Dionizy Lewandowski. Siedzą od lewej: ks. W. Frątczak, ks. dr. hab. Tomasz Kaczmarek, ks. prof. Krzysztof Konecki, ks. mgr Stefan Maćczak (zm. 2014)



W kręgu rodzinnym

WYKAZ PUBLIKACJI KS. DR. HAB. WOJCIECHA FRĄTCZAKA

Skróty:

AtK – „Ateneum Kapłańskie”

KDWł – „Kronika Diecezji Włocławskiej”

ŁB – „Ład Boży” (Włocławek)

ŁB/N – „Ład Boży” (dodatek do „Niedzieli”), 1998–1999

MDWł – „Miesięcznik Diecezji Włocławskiej – Kronika”

SPTK – Słownik polskich teologów katolickich, t. 5–9, Warszawa 1983–2006

WłSB – Włocławski słownik biograficzny, t. 1–6, Włocławek 2004–2011

I. Publikacje samoistne i rozprawy

1. Biskup Michał Kozal (1893–1943), w: Chrześcijananie, red. B. Bejze, t. 12, Warszawa 1984, s. 9–92 [rozprawa doktorska]; toż, wyd. popularne pt. Biskup Michał Kozal. Życie – męczeństwo – kult. Warszawa 1987, 131 s., [6] k. tabl.; toż, wyd. 2 popr., Włocławek 2009, 207, [1] s.

2. Włocławskie czasopisma kościelne w latach 1898–1939, Włocławek 1998, 66 s. [praca magisterska].

3. Kościół św. Jana Chrzciciela we Włocławku, Włocławek 2002, 16 s.

4. Patroni myśliwych. Św. Eustachy, św. Hubert, św. Bawon, Włocławek 2002, 61, [2] s.

5. Monografia parafii Jeziorsko, wyd. 1, Włocławek 2003, 132 s.; toż, wyd. 2 popr., Włocławek 2006, 152 s.

Rec.: K. R[ulka], KDWł, 2003, s. 324–326; M. Różański, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 13(2004), s. 437–438.

6. Diecezja włocławska w czasie II wojny światowej. Włocławek 2008, 455 s. [rozprawa habilitacyjna]; toż, wyd. 2 popr. i uzupełn., Włocławek 2013, 446, [2] s.

Rec.: Ł. Krucki, AtK, 162(2014), s. 407–410.

7. Niemysłów – miasto czy wieś. Monografia parafii do 1914 r., Włocławek 2011, 143, [16] s.

II. Artykuły naukowe

8. Okoliczności śmierci bpa Kozala, KDWł, 66(1983), s. 41–43.
9. Biskup Michał Kozal – nauczyciel i wychowawca, AtK, 100(1983), s. 403–412.
10. Biskup Michał Kozal – zarys biograficzny, AtK, 109(1987), s. 506–513.
11. Listy obozowe biskupa Michała Kozala, AtK, 109(1987), s. 532–538.
12. Ks. Piotr Tomaszewski – wojenny rektor wrocławskich kleryków, KDWł, 72(1989), s. 79–90.
13. Biskup Stanisław Zdzitowiecki – twórca ośrodka naukowo-wydawniczego we Wrocławku, KDWł, 73(1990), s. 165–171.
14. Straty personalne diecezji wrocławskiej w czasie II wojny światowej, KDWł, 75(1992), s. 171–174.
15. Martyrologia duchowieństwa diecezji wrocławskiej w latach 1939–1945, w: Martyrologia duchowieństwa polskiego 1939–1956, Łódź 1992, s. 58–67.
Rec.: K. Rulka, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie” 8(1993), s. 240–242.
16. Dzieje Seminarium w latach niewoli narodowej, w: Od wieków kształci pasterzy. Wyższe Seminarium Duchowne we Wrocławku, Wrocław 1994, s. 16–19.
17. Dzieje Seminarium w okresie międzywojennym, w: Od wieków kształci pasterzy. Wyższe Seminarium Duchowne we Wrocławku, Wrocław 1994, s. 19–23.
18. Wezwania kościołów parafialnych w diecezji wrocławskiej, KDWł, 78(1995), s. 21–32.
19. Ślady pamięci Prymasa Wyszyńskiego we Wrocławku, w: Tu żył, wzrastał i pracował, Wrocław 1996, s. 68–78; toż, zmienione pt. Znaki pamięci Prymasa Wyszyńskiego we Wrocławku, AtK, 136(2001), s. 498–505.
20. Profesorowie historii (od 1908 r.), w: 425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku, Wrocław 1997, s. 95–100.
21. Chrześcijańska Europa i Kościół w X wieku, AtK, 128(1997), s. 335–345.
22. Dzieje misji św. Wojciecha, AtK, 128(1997), s. 358–372.

23. 90 lat „Kroniki Diecezji Włocławskiej”. KDWł, 80(1997), s. 49–57.
24. Diecezja włocławska w stanie wojennym (1981–1983) w świetle zachowanej korespondencji i dokumentów, „Studia Włocławskie”, 2(1999), s. 328–341.
25. Włocławskie środowisko kościelne w latach 1793–1918, w: Włocławek. Dzieje miasta, red. J. Staszewski, t. 1, Włocławek 1999, s. 563–581.
26. Geneza i dzieje kościoła w Ciechocinku, w: Wiara i świadectwo Apostołów Piotra i Pawła, praca zbiorowa pod red. J. Kędzińskiego, Ciechocinek 2000, s. 17–43.
27. Działalność charytatywna Kościoła katolickiego we Włocławku w latach 1914–1939, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie”, 14(2000), s. 153–165.
28. Spis akt metrykalnych ukradzionych przez Niemców w czasie II wojny światowej i dotąd przechowywanych w archiwach niemieckich, KDWł, 84(2001), s. 332–351.
29. Kościół rzymskokatolicki we Włocławku w okresie Drugiej Rzeczypospolitej. w: Włocławek. Dzieje miasta, red. J. Staszewski, t. 2, Włocławek 2001, s. 221–255.
30. Kościół rzymskokatolicki w Ciechocinku, w: Ciechocinek. Dzieje uzdrowiska, red. S. Kubiak, Włocławek 2001, s. 395–413.
31. Zakony żeńskie w diecezji włocławskiej, w: W Panu złożyłem nadzieję. Księga pamiątkowa ku czci Biskupa Czesława Lewandowskiego w 80. rocznicę urodzin, Włocławek 2002, s. 178–197.
32. Błogosławiony biskup Michał Kozal patron Włocławka, KDWł, 85(2002), s. 683–688.
33. Z dziejów duszpasterstwa specjalnego w diecezji włocławskiej, w: Prawda i miłość. Księga pamiątkowa ku czci Biskupa Bronisława Dembowskiego na złoty jubileusz kapłaństwa, Włocławek 2003, s. 359–367.
34. Kult św. Floriana, patrona strażaków, w jego 1700. rocznicę śmierci, w: 130 lat ochrony przeciwpożarowej we Włocławku, red. Z. Zasada, Włocławek 2005, s. 123–135.
35. Służba wojskowa alumnów diecezji włocławskiej jako forma represji wobec Kościoła, AtK, 144(2005), s. 27–44.
36. Ks. dr hab. Witold Kujawski, profesor UMK – archiwista, historyk, duszpasterz, „Studia Włocławskie”, 8(2005), s. 9–23.

37. Ks. Stanisław Librowski jako świadek i dokumentalista martyrologii diecezji włocławskiej, „Studia Włocławskie”, 10(2007), s. 77–84.

38. Nowe źródła do badań nad finansami diecezji włocławskiej za rządów biskupa Jana Zaręby, „Teologia i Człowiek”, 11(2008), s. 57–64.

39. Niemysłów w świetle wizytacji z 1790 roku, w: Sprawiedliwość, pokój i radość w posługiwaniu biskupim. Księga pamiątkowa ku czci Jego Ekscelencji Księdza Biskupa dr. Wiesława Alojzego Meringa z okazji 65. rocznicy urodzin, red. A. Niemira, K. Rulka, J. Szymański, Włocławek 2010, s. 197–207.

40. Duchowieństwo dekanatu tureckiego w świetle zarządzenia bp. Aleksandra Bereśniewicza z 6 III 1884 r., „Teologia i Człowiek”, 18(2011), s. 215–248.

41. Duszpasterze parafii Drużbin (od XVI wieku), „Teologia i Człowiek”, 20(2012), s. 193–206.

42. Diecezja włocławska, w: Progrediamur oportet in spe. 20-lecie bulli Jana Pawła II *Totus Tuus Poloniae populus*. Księga jubileuszowa dedykowana Jego Ekscelencji Arcybiskupowi Józefowi Kowalczykowi, Metropolicie Gnieźnieńskiemu, Prymasowi Polski, z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa, Warszawa 2012, s. 203–206. [Współaut.: bp Wiesław Mering].

43. Świnice Warckie w świetle wizytacji z 1779 roku, w: Lux ex Silesia. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Józefowi Mandziukowi w 70. rocznicę urodzin, red. W. Gliński, Warszawa 2013, s. 225–235.

III. Bibliografie, sprawozdania i recenzje

44. Bibliografia prac biskupa Jana Zaręby do 1983 r., AtK, 102(1984), s. 495–499.

45. Sesja naukowa księży profesorów i wykładowców historii Kościoła [na temat: „Milenium Świętego Wojciecha”], AtK, 128(1997), s. 466–469.

46. 650. rocznica bitwy pod Płowcami, KDWł, 64(1981), s. 277–278. [Bez podp.].

47. Z konferencji księży dziekanów odbytej 21 lutego 1985 r., KDWł, 68(1985), s. 39–40.

48. Z konferencji księży dziekanów odbytej w Kaliszu 11 września [1985 r.], KDWł, 68(1985), s. 240.

49. Z konferencji księży dziekanów odbytej 17 września 1986 r., *KDWł*, 69(1986), s. 218–219.

50. Nowa książka o biskupie Kozalu [rec.:] S. Pastuszewski, Bydgoski okres (1923–27) w życiu błogosławionego Michała Kozala, Bydgoszcz 1995; *KDWł*, 79(1996), s. 30–31.

51. [Rec.:] R. Prejs, *Administracja diecezjalna w Królestwie Polskim w latach 1864–1918. Studium prozopograficzne*, Lublin 2012; „*Teologia i Człowiek*”, 23(2013)3, s. 185–191.

IV. Bio-bibliogramy

52. Kozal Michał, w: *SPTK*, t. 6, Warszawa 1983, s. 183–184.
53. Józwiak Franciszek, w: *SPTK*, t. 8, Warszawa 1995, s. 255–256.
54. Kaźmierczak Jerzy, w: *SPTK*, t. 8, Warszawa 1995, s. 265.
55. Przybyła Alfons, w: *SPTK*, t. 8, Warszawa 1995, s. 479–480.
56. Rzeszewski Marian, w: *SPTK*, t. 8, Warszawa 1995, s. 506–411.
57. Zaręba Jan, w: *SPTK*, t. 8, Warszawa 1995, s. 666–672.
58. Żelazek Józef, w: *SPTK*, t. 8, Warszawa 1995, s. 681–682.
59. Korpusiński Tadeusz, w: *SPTK*, t. 9, Warszawa 2006, s. 299–300.
60. Mączyński Franciszek, w: *SPTK*, t. 9, Warszawa 2006, s. 407–408.
61. Musialik Zdzisław, w: *SPTK*, t. 9, Warszawa 2006, s. 432–433.
62. Stachura Eugeniusz, w: *SPTK*, t. 9, Warszawa 2006, s. 605–606.

V. Biogramy

63. Ks. Stanisław Anzorge, *KDWł*, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 2–3.
Biogramy pod poz. 63–99 podp.: Ks. W.F.
64. Ks. Władysław Arendarski, *KDWł*, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 3–4.
65. Ks. Juliusz Bednarski, *KDWł*, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 6.
66. Ks. Stanisław Brajczewski, *KDWł*, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 7–8.
67. Ks. Stefan Bryksa, *KDWł*, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 8–9.
68. Ks. Zygmunt Chmielecki, *KDWł*, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 11.
69. Ks. Józef Domagała, *KDWł*, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 13.

70. Ks. Jan Dusiński, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 13–14.
71. Ks. Walerian Dwornicki, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 14–15.
72. Ks. Stefan Gajewski, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 16–17.
73. Ks. Waław Gawrysiak (o. Marcin), KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 18.
74. Ks. Kazimierz Teodor Gołębiewski, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 21.
75. Ks. Stanisław Jadczyk, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 24.
76. Ks. Antoni Jarzecki, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 27.
77. Ks. Edward Jurewicz, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 29.
78. Ks. Julian Kaczorowski, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 30.
79. Ks. Jan Kobierski, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 33.
80. Ks. Jan Koper, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 34.
81. Ks. Adam Krajewski, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 37–38.
82. Ks. Józef Bogumił Kruczkowski, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 38.
83. Ks. Jan Kutowski, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 38–39.
84. Ks. Józef Lewandowski, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 44.
85. Ks. Zygmunt Lipa, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 46–47.
86. Ks. Józef Markowski, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 50–51.
87. Ks. Tadeusz Matuszewski, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 52.
88. Ks. Karol Mendera, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 52–53.
89. Ks. Stanisław Nowicki, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 56–57.
90. Ks. Tadeusz Oskierko, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 58.
91. Ks. Stefan Piwnicki, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 61–62.
92. Ks. Jacek Pomianowski (o. Kamil), KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 62–63.

93. Ks. Jan Przybiński, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 64.
94. Ks. Stanisław Rębowski, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 66–67.
95. Ks. Józef Stasinowski, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 71–72.
96. Ks. Marian Józef Stroiński, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 72–73.
97. Ks. Tadeusz Szpikowski, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 75–76.
98. Ks. Leon Wierzbicki (o. Wojciech), KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 79.
99. Ks. Bronisław (Jan) Żmijewski, KDWł, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 85.
100. Bereśniewicz Aleksander, w: Zasużeni dla Włocławka, Włocławek 1991, s. 23–24.
101. Kozal Michał, w: Zasużeni dla Włocławka, Włocławek 1991, s. 91–92.
102. Radoński Karol Mieczysław, w: Zasużeni dla Włocławka, Włocławek 1991, s. 174–175.
103. Tomaszewski Piotr, w: Zasużeni dla Włocławka, Włocławek 1991, s. 203–204.
104. Zdzitowiecki Stanisław, w: Zasużeni dla Włocławka, Włocławek 1991, s. 226–227.
105. Biogramy kapłanów diecezji włocławskiej, którzy zostali *ipso facto* inkardynowani do diecezji kaliskiej w dniu 25 III 1992 r., KDWł, 1992, s. 69–81.
106. Księża nie inkardynowani pracujący przejściowo w diecezji włocławskiej po II wojnie światowej, KDWł, 1993, s. 90–104.
107. Grotkowski Sebastian, w: WłSB, t. 1, Włocławek 2004, s. 61.
108. Korszyński Franciszek, w: WłSB, t. 1, Włocławek 2004, s. 72–73.
109. Zaręba Jan, w: WłSB, t. 1, Włocławek 2004, s. 185–186.
110. Zdzitowiecki Stanisław Kazimierz, w: WłSB, t. 1, Włocławek 2004, s. 186–188.
111. Bekier Jerzy, w: WłSB, t. 2, Włocławek 2005, s. 9–11.

112. Cieśliński Karol, w: WłSB, t. 2, Włocławek 2005, s. 40.
113. Leśniewski Apolinary, w: WłSB, t. 2, Włocławek 2005, s. 106–109.
114. Dembczyk Sylwan, w: WłSB, t. 3, Włocławek 2005, s. 37–38.
115. Kozal Michał, w: WłSB, t. 3, Włocławek 2005, s. 92–94.
116. Mączyński Franciszek, w: WłSB, t. 3, Włocławek 2005, s. 106–107.
117. Bartczak Stanisław, w: WłSB, t. 4, Włocławek 2006, s. 8–9.
118. Szafrąński Władysław, w: WłSB, t. 4, Włocławek 2006, s. 150–151.
119. Tomaszewski Piotr Franciszek, w: WłSB, t. 4, Włocławek 2006, s. 161–163.
120. Barcki Kazimierz, w: WłSB, t. 6, Włocławek 2011, s. 2–3.
121. Leśnik Józef, w: WłSB, t. 6, Włocławek 2011, s. 73–74.
122. Morawski Michał, w: WłSB, t. 6, Włocławek 2011, s. 108–110.
123. Szymak Józef, w: WłSB, t. 6, Włocławek 2011, s. 155–156.

VI. Nekrologi

124. Ks. Marian Grzelak, KDWł, 59(1976), s. 238.
Nekrologi pod poz. 124–147 podp.: Ks. W. F.
125. Ks. Kazimierz Kaik, KDWł, 59(1976), s. 239.
126. Ks. Zbysław Hetman, KDWł, 59(1976), s. 240.
127. Ks. Stefan Stus, KDWł, 61(1978), s. 191.
128. Ks. Marian Dławichowski, KDWł, 62(1979), s. 94.
129. Ks. Konstanty Okurowski, KDWł, 62(1979), s. 95–96.
130. Ks. Julian Olejnik, KDWł, 62(1979), s. 144.
131. Ks. Wiktor Machalski, KDWł, 62(1979), s. 192.
132. Ks. Franciszek Kubacki, KDWł, 62(1979), s. 192.
133. Ks. Jan Kawecki, KDWł, 62(1979), s. 283.
134. Ks. Teofil Morawski, KDWł, 62(1979), s. 283–284.
135. Ks. Franciszek Żbik, KDWł, 62(1979), s. 284.
136. Ks. Jan Kwiatkowski, KDWł, 63(1980), s. 143.
137. Ks. Marian Janowski, KDWł, 63(1980), s. 144.
138. Ks. Paweł Ruszkiewicz, KDWł, 63(1980), s. 192.
139. Ks. Czesław Kruszyński, KDWł, 63(1980), s. 238–239.

140. Ks. Marian Majda, KDWł, 63(1980), s. 239–240.
141. Ks. Andrzej Amrogowicz, KDWł, 63(1980), s. 240.
142. Ks. Kazimierz Filipczak, KDWł, 64(1981), s. 93.
143. Ks. Władysław Górski, KDWł, 64(1981), s. 94.
144. Ks. Józef Balcerczyk, KDWł, 64(1981), s. 140–141.
145. Ks. Franciszek Perz, KDWł, 64(1981), s. 141.
146. Ks. Witold Romański, KDWł, 64(1981), s. 142.
147. Ks. Piotr Ciszewski, KDWł, 65(1982), s. 141–143.
148. Ks. Józef Olczyk, KDWł, 66(1983), s. 284–285.
149. Ks. Stanisław Michalak, KDWł, 66(1983), s. 286–287.
150. Żyli wśród nas, ŁB 1984, nr 3(5 II), s. 7; 1985, nr 2(20 I), s. 7; 1986, nr 3(2 II), s. 6; 1987, nr 4(15 II), s. 6–7.
151. Ks. Bolesław Szyszkiewicz, KDWł, 67(1984), s. 42.
152. Ks. Czesław Pytlarz, KDWł, 67(1984), s. 43.
153. Ks. Adam Danielewicz, KDWł, 67(1984), s. 43–44.
154. Ks. Bernard Matyaszek, KDWł, 67(1984), s. 44–45.
155. Ks. Jan Wiatr, KDWł, 67(1984), s. 45–46.
156. Ks. Józef Świniarski, KDWł, 67(1984), s. 237–238.
157. Ks. Stanisław Antczak, KDWł, 67(1984), s. 238–239.
158. Ks. Józef Minet, KDWł, 67(1984), s. 239.
159. Ks. Michał Jerzmanowski, KDWł, 67(1984), s. 240.
160. Ks. Andrzej Żurański, KDWł, 67(1984), s. 240–241.
161. Ks. Andrzej Baziński, KDWł, 68(1985), s. 45.
162. Ks. Bronisław Babinowski, KDWł, 68(1985), s. 95–96.
163. Ks. Jan Depta, KDWł, 68(1985), s. 96.
164. Ks. Edward Smolarek, KDWł, 68(1985), s. 142–143.
165. Ks. Czesław Żurmanowicz, KDWł, 68(1985), s. 143–144.
166. Ks. Roman Jałoch, KDWł, 68(1985), s. 144.
167. Ks. Hieronim Tomicki (Łysiak), KDWł, 68(1985), s. 191–192.
168. Ks. Czesław Górny, KDWł, 68(1985), s. 192.
169. Ks. Bolesław Perzyna, KDWł, 68(1985), s. 271–272.

170. Ks. Franciszek Gołąb, KDWł, 68(1985), s. 274–275.
171. Ks. Stefan Wilmowski (Wędzich), KDWł, 68(1985), s. 276–277.
172. Ks. Jan Rogulski, KDWł, 69(1986), s. 48.
173. Ks. Leon Dankowski, KDWł, 69(1986), s. 95.
174. Ks. Jan Mado, KDWł, 69(1986), s. 144.
175. Ks. Jerzy Bekier, KDWł, 69(1986), s. 191–192.
176. Ks. Dominik Bengier, ŁB 1987, nr 7(29 III), s. 7; toż rozsz., KDWł, 70(1987), s. 192.
177. Ks. Marian Chwilczyński, ŁB, 1987, nr 11(24 V), s. 7; toż rozsz., KDWł, 70(1987), s. 140–141.
178. Ks. Stanisław Olejnik, ŁB, 1987, nr 13(21 VI), s. 7; toż rozsz., KDWł, 70(1987), s. 143.
179. Ks. Ignacy Bronszewski, ŁB, 1987, nr 16(2 VIII), s. 8; toż rozsz., KDWł, 70(1987), s. 141.
180. Ks. Józef Lisewski, ŁB, 1987, nr 17(16 VIII), s. 8; toż rozsz., KDWł, 70(1987), s. 143–144.
181. Ks. Bogumił Kasprzak, ŁB, 1987, nr 19(13 IX), s. 7; toż rozsz. KDWł, 70(1987), s. 142.
182. Ks. Zenon Mateja, KDWł, 70(1987), s. 47.
183. Ks. Antoni Prejser, ŁB 1987, nr 22(25 X), s. 7; toż rozsz., KDWł, 70(1987), s. 144.
184. Ks. Bolesław Murawski, ŁB, 1987, nr 23(8 XI), s. 7; toż rozsz., KDWł, 71(1988), s. 91–92.
185. Ks. Władysław Węgrzyn, ŁB, 1987, nr 23(8 XI), s. 7; toż rozsz., KDWł, 71(1988), s. 214.
186. Ks. Bogdan Czypicki, ŁB, 1987, nr 24(22 XI), s. 7.
187. Ks. Józef Marian Myszkiewicz, ŁB, 1987, nr 25(6 XII), s. 7.
188. Ks. Józef Prorok, ŁB, 1987, nr 25(6 XII), s. 7; toż rozsz., KDWł, 71(1988), s. 286–287.
189. Ks. Bronisław Stalkowski, ŁB, 1987, nr 26(20 XII), s. 15; toż rozsz., KDWł, 71(1988), s. 285–286.
190. Ks. Tadeusz Tadeusiak, KDWł, 70(1987), s. 45–46.
191. Ks. Franciszek Lubecki, KDWł, 70(1987), s. 46–47.

192. Ks. Piotr Sokołowski, KDWł, 70(1987), s. 92–93.
193. Ks. Serafin Opałko, KDWł, 70(1987), s. 136–139.
194. Ks. Zbigniew Wudarski, KDWł, 70(1987), s. 139–140.
195. Ks. Edward Gołas, ŁB, 1988, nr 1(3 I), s. 7.
196. Ks. Zygmunt Mielcarek, ŁB, 1988, nr 2(17 I), s. 7.
197. Ks. Czesław Wojciechowski, ŁB, 1988, nr 2(17 I), s. 7.
198. Ks. Stanisław Iwanicki, ŁB, 1988, nr 3(31 I), s. 7; toż rozsz., KDWł, 71(1988), s. 214–215.
199. Ks. Marek January Urban, ŁB, 1988, nr 3(31 I), s. 7.
200. Ks. Wiktor Ptak, ŁB, 1988, nr 4(14 II), s. 7; toż rozsz., KDWł, 71(1988), s. 215.
201. Ks. Franciszek Bartczak, ŁB, 1988, nr 5(28 II), s. 7; toż rozsz., KDWł, 72(1989), s. 91.
202. Ks. Stanisław Cała, ŁB, 1988, nr 6(13 III), s. 7; toż rozsz., KDWł, 71(1988), s. 45.
203. Ks. Stanisław Kucharzak, ŁB, 1988, nr 7(27 III), s. 15.
204. Ks. Franciszek Olczyk, ŁB, 1988, nr 9(24 IV), s. 7.
205. Ks. Franciszek Józwiak, ŁB, 1988, nr 10(8 V), s. 6.
206. Ks. Ireneusz Kaźmierski, ŁB, 1988, nr 12(5 VI), s. 7; toż rozsz., KDWł, 75(1992), s. 45.
207. Ks. Konstanty (dawn. Alfons) Hytry, ŁB, 1988, nr 13(19 VI), s. 7.
208. Ks. Juliusz Sławomir Kłoniecki, ŁB, 1988, nr 16(31 VII), s. 7.
209. Ks. Franciszek Klukowski, ŁB, 1988, nr 18(28 VIII), s. 7; toż rozsz., KDWł, 75(1992), s. 45–46.
210. Ks. Marian Klimkiewicz, ŁB, 1988, nr 20(25 IX), s. 7; toż rozsz., KDWł, 72(1989), s. 94–95.
211. Ks. Franciszek Wieczorek, ŁB, 1988, nr 23(6 XI), s. 7; toż rozsz., KDWł, 75(1992), s. 46–47.
212. Ks. Franciszek Kulesza, ŁB, 1988, nr 24(20 XI), s. 7; toż rozsz., KDWł, 72(1989), s. 91–92.
213. Ks. Eugeniusz Kręcicki, ŁB, 1988, nr 25(4 XII), s. 7; toż rozsz., KDWł, 75(1992), s. 46.
214. Ks. Bronisław Dombrowicz, KDWł, 71(1988), s. 44–45.

215. Ks. Jan Paweł Grajner, *KDWł*, 71(1988), s. 94–96.
216. Ks. Antoni Andrzej Palka, *ŁB*, 1989, nr 6(12 III), s. 7.
217. Ks. Eustachy Dominiak, *ŁB*, 1989, nr 7(26 III), s. 16; toż rozsz., *KDWł*, 72(1989), s. 96.
218. Ks. Tadeusz Roman Guzenda, *ŁB*, 1989, nr 15(16 VII), s. 7; toż rozsz., *KDWł*, 72(1989), s. 305. (Podp.: R.).
219. Ks. Bolesław Trafalski, *ŁB*, 1989, nr 16(30 VII), s. 7; toż rozsz., *KDWł*, 75(1992), s. 117.
220. Ks. Eugeniusz Czapiewski, *ŁB*, 1989, nr 24(19 XI), s. 7.
221. Ks. Józef Tadeusz Żelazek, *ŁB*, 1990, nr 3(11 II), s. 7.
222. Ks. Feliks Grzelka, *ŁB*, 1990, nr 4(25 II), s. 7; toż rozsz., *KDWł*, 75(1992), s. 108–109.
223. Ks. Henryk Władysław Miazin, *ŁB*, 1990, nr 5(11 III), s. 7; toż rozsz., *KDWł*, 75(1992), s. 113.
224. Ks. Stefan Paweł Kaniewski, *ŁB*, 1990, nr 11(3 VI), s. 7.
225. Ks. Zenon Smogorzewski, *ŁB*, 1990, nr 11(3 VI), s. 7; toż rozsz., *KDWł*, 75(1992), s. 115.
226. Ks. Leonard Karolewski, *ŁB*, 1990, nr 17(26 VIII), s. 7; toż rozsz., *KDWł*, 75(1992), s. 108–109.
227. Ks. Jan Wolski, *ŁB*, 1990, nr 22(4 XI), s. 6; toż rozsz., *KDWł*, 75(1992), s. 117–118.
228. Ks. Stanisław Kilian, *ŁB*, 1990, nr 23(18 XI), s. 6; toż rozsz., *KDWł*, 75(1992), s. 110–111.
229. Ks. Jan Grochowina, *ŁB*, 1990, nr 24(2 XII), s. 6; toż rozsz., *KDWł*, 75(1992), s. 108.
230. Ks. Edward Prandota, *ŁB*, 1990, nr 26(30 XII), s. 6; toż rozsz., *KDWł*, 75(1992), s. 113–114.
231. Ks. Bohdan Stefan Junka, *ŁB*, 1991, nr 1(13 I), s. 6; toż rozsz., *KDWł*, 75(1992), s. 108.
232. Ks. Stanisław Napierała, *ŁB*, 1991, nr 5(10 III), s. 7; toż rozsz., *KDWł*, 75(1992), s. 113.
233. Ks. Szczepan Ostajewski, *ŁB*, 1991, nr 6(24 III), s. 15; toż rozsz., *KDWł*, 75(1992), s. 114.

234. Ks. Stefan Smarzyński, ŁB, 1991, nr 6(24 III), s. 15; toż rozsz., KDWł, 75(1992), s. 114.
235. Ks. Alfons Przybyła, ŁB, 1991, nr 10(19 V), s. 7.
236. Ks. Lucjan Zielonkiewicz, ŁB, 1991, nr 14(14 VII), s. 7.
237. Ks. Jan Sylwester Rzekanowski, ŁB, 1991, nr 15(28 VII), s. 7; toż rozsz., KDWł, 75(1992), s. 114.
238. Ks. Tadeusz Krokocki, ŁB, 1991, nr 16(11 VIII), s. 7; toż rozsz., KDWł, 75(1992), s. 111–112.
239. Ks. Jerzy Józef Kolczyński, ŁB, 1991, nr 20(6 X), s. 7; toż rozsz., KDWł, 75(1992), s. 111.
240. Ks. Leon Dębowski, ŁB, 1991, nr 21(20 X), s. 7; toż rozsz., KDWł, 74(1991), s. 425–426.
241. Ks. Marian Józef Sujkowski, ŁB, 1991, nr 24(1 XII), s. 7; toż rozsz., KDWł, 74(1991), s. 426–427.
242. Ks. Jan Baran, ŁB, 1992, nr 2(26 I), s. 7; toż rozsz., KDWł, 75(1992), s. 44–45.
243. Ks. Mieczysław Wesołowski, ŁB, 1992, nr 4(23 II), s. 7; toż rozsz., KDWł, 75(1992), s. 222–223.
244. Ks. Jan Fortuna, ŁB, 1992, nr 11(31 V), s. 7; toż rozsz., KDWł, 76(1993), s. 244.
245. Ks. Jerzy Marian Kaźmierczak, ŁB, 1992, nr 19(20 IX), s. 7.
246. Ks. Waclaw Przyjazny, ŁB, 1992, nr 20(4 X), s. 7; toż rozsz., KDWł, 75(1992), s. 224.
247. Ks. Zbigniew Durczyński, ŁB, 1992, nr 21(18 X), s. 7; toż rozsz., KDWł, 75(1992), s. 231.
248. Ks. Michał Dobrzański, ŁB, 1992, nr 23(15 XI), s. 7; toż rozsz., KDWł, 76(1993), s. 245.
249. Ks. Franciszek Nowacki, ŁB, 1992, nr 24(29 XI), s. 7; toż rozsz., KDWł, 75(1992), s. 223.
250. Ks. Sylwester Rzekanowski, KDWł, 75(1992), s. 119.
251. Ks. Antoni Owczarek, ŁB, 1993, nr 4(21 II), s. 7.
252. Ks. Stanisław Nowak, ŁB, 1993, nr 7(4 IV), s. 7; toż rozsz., KDWł, 76(1993), s. 48.

253. Ks. Stanisław Jarzęcki, ŁB, 1993, nr 11(30 V), s. 7.
254. Ks. Władysław Matus (Józef Malkiewicz), ŁB, 1993, nr 12(13 VI), s. 7.
255. Ks. Jerzy Jankowski, ŁB, 1993, nr 13(27 VI), s. 7; toż rozsz.; KDWł, 78(1995), s. 448–449.
256. Ks. Stanisław Smolarski, ŁB, 1993, nr 13(27 VI), s. 7; toż rozsz.; KDWł, 78(1995), s. 449.
257. Ks. Antoni Bogumił Maciaszek, ŁB, 1993, nr 14(11 VII), s. 7; toż rozsz.; KDWł, 78(1995), s. 449–450.
258. Ks. Kazimierz Szałkowski, ŁB, 1993, nr 15(25 VII), s. 7; toż rozsz.; KDWł, 78(1995), s. 451–452.
259. Ks. Tadeusz Majewski, ŁB, 1993, nr 15(25 VII), s. 7; toż rozsz.; KDWł, 78(1995), s. 450.
260. Ks. Stanisław Mazierski, ŁB, 1993, nr 16(8 VIII), s. 7; toż rozsz.; KDWł, 76(1993), s. 264–265.
261. Ks. Henryk Nowicki, ŁB, 1993, nr 18(5 IX), s. 7; toż rozsz.; KDWł, 78(1995), s. 451.
262. Ks. Alojzy Marcin Lewandowski, ŁB, 1993, nr 19(19 IX), s. 7.
263. Ks. Jan Zakrzewski, ŁB, 1993, nr 26(25 XII), s. 15.
264. Ks. Jan Błaszczak, KDWł, 76(1993), s. 265–266.
265. Ks. Wacław Rostek, KDWł, 76(1993), s. 244.
266. Ks. Tadeusz Tomaszewski, ŁB, 1994, nr 2(23 I), s. 7.
267. Ks. Jan Trzaskowski, ŁB, 1994, nr 3(6 II), s. 11.
268. Ks. Tadeusz Ludwik Sukiennik, ŁB, 1994, nr 7(3 IV), s. 15.
269. Ks. Paweł Gurzawski, ŁB, 1994, nr 7(3 IV), s. 15.
270. Ks. Stanisław Pawlak, ŁB, 1994, nr 10(15 V), s. 7.
271. Ks. Stanisław Wilusz, ŁB, 1994, nr 16(7 VIII), s. 7.
272. Ks. Stanisław Bartczak, ŁB, 1994, nr 20(2 X), s. 7; toż rozsz., KDWł, 77(1994), s. 303.
273. Ks. Zenon Michalski, KDWł, 77(1994), s. 239.
274. Ks. Błażej Łukasz Andrysiak, ŁB, 1995, nr 3(5 II), s. 7.
275. Ks. Władysław Stopczyk, ŁB, 1995, nr 7(2 IV), s. 7.

276. Ks. Tadeusz Korpusiński (Korpusik), ŁB, 1995, nr 7(2 IV), s. 7; toż rozsz., KDWł, 78(1995), s. 176.
277. Ks. Euzebiusz Modrzejewski, ŁB, 1995, nr 11(28 V), s. 7; toż rozsz., KDWł, 78(1995), s. 124.
278. Ks. Józef Orzełowski, ŁB, 1995, nr 18(3 IX), s. 7; toż rozsz., KDWł, 78(1995), s. 410–411.
279. Ks. Józef Iwanicki, ŁB, 1995, nr 18(3 IX), s. 7.
280. Ks. Stanisław Nowak, KDWł, 78(1995), s. 411.
281. Ks. Stefan Jarzębski, KDWł, 78(1995), s. 447–448.
282. Ks. Jan Błaszczuk, KDWł, 78(1995), s. 452–453.
283. Ks. Włodzimierz Andrzejak, KDWł, 78(1995), s. 453.
284. Ks. Józef Będkowski, KDWł, 78(1995), s. 511.
285. Ks. Jan Zakrzewski, KDWł, 78(1995), s. 536.
286. Ks. Bogdan Kazimierz Jarominiak, ŁB, 1996, nr 7(31 III), s. 15.
287. Ks. Kazimierz Jan Paczkowski, ŁB, 1996, nr 7(31 III), s. 15.
288. Ks. Antoni Lucjan Staszak, ŁB, 1996, nr 10(12 V), s. 7.
289. Ks. Stanisław Olejarz, ŁB, 1996, nr 19(15 IX), s. 7; toż rozsz., KDWł, 80(1997), s. 169.
290. Ks. Stanisław Dąbrowski, ŁB, 1996, nr 24(24 XI), s. 7.
291. Ks. Władysław Szafrąński, KDWł, 79(1996), s. 244–245.
292. Ks. Stanisław Pawlak, KDWł, 79(1996), s. 31.
293. Ks. Zygmunt Sobieraj, ŁB, 1997, nr 2(19 I), s. 7.
294. Ks. Józef Szuleta, ŁB, 1997, nr 3(2 II), s. 7.
295. Ks. Kazimierz Woźniak, ŁB, 1997, nr 4(16 II), s. 7; toż rozsz., KDWł, 81(1998), s. 45.
296. Ks. Klemens Stanisław Nowakowski, ŁB, 1997, nr 4(16 II), s. 7.
297. Ks. Czesław Jan Kozłowski, ŁB, 1997, nr 9(27 IV), s. 7.
298. Ks. Augustyn Brandt, ŁB, 1997, nr 13(22 VI), s. 7.
299. Ks. Piotr Podsiadły, ŁB, 1997, nr 16(3 VIII), s. 7; toż rozsz., KDWł, 80(1997), s. 312–313.
300. Ks. Zdzisław Marian Musialik, ŁB, 1997, nr 19(14 IX), s. 7; toż rozsz., KDWł, 80(1997), s. 313–314.

301. Ks. Wiktor Baranowski, ŁB, 1997, nr 26(21 XII), s. 11.
302. Ks. Ryszard Janecki, ŁB/N, 1998, nr 13(29 III), s. III; toż rozsz., KDWł, 81(1998), s. 135.
303. Ks. Jan Talaska, ŁB/N, 1998, nr 29(19 VII), s. IV; toż rozsz., KDWł, 81(1998), s. 323–324.
304. Ks. Leszek Zbigniew Tokarski, ŁB/N, 1998, nr 37(13 IX), s. IV; toż rozsz., KDWł, 81(1998), s. 451.
305. Śp. ks. Stanisław Kurant, ŁB/N, 1998, nr 46(15 XI), s. IV; toż rozsz. pt. Ks. Stanisław Kurant, KDWł, 81(1998), s. 522–523.
306. Ks. Wojciech Janowski, ŁB/N, 1998, nr 47(22 XI), s. III.
307. Śp. ks. Sylwester Andrzej Goździewicz, ŁB/N, 1998, nr 49(6 XII), s. IV; toż rozsz. pt. Ks. Sylwester Goździewicz, KDWł, 81(1998), s. 522.
308. Śp. ks. Stanisław Szewczyk, ŁB/N, 1998, nr 50(13 XII), s. IV.
309. Ks. Kazimierz Zakrzewski, KDWł, 81(1998), s. 45–46.
310. Ks. Jan Nowak, KDWł, 81(1998), s. 92–93.
311. Ks. Edward Nowicki, KDWł, 81(1998), s. 324.
312. Ks. Józef Osyda, KDWł, 81(1998), s. 450–451.
313. Ks. Jan Kosek, KDWł, 81(1998), s. 523.
314. Ks. Stefan Baranowski, KDWł, 81(1998), s. 587.
315. Śp. ks. Stefan Baranowski, ŁB/N, 1999, nr 1(3 I), s. IV.
316. Śp. ks. Konrad Andrzej Bąbka, ŁB/N, 1999, nr 2(10 I), s. IV.
317. Śp. ks. Dionizy Dojlitko, ŁB/N, 1999, nr 4(24 I), s. IV.
318. Śp. ks. Władysław Jach, ŁB/N, 1999, nr 6(7 II), s. IV; toż rozsz. pt. Ks. Władysław Jach, KDWł, 82(1999), s. 132.
319. Śp. ks. Józef Łochowski, ŁB/N, 1999, nr 15(11 IV), s. IV; toż rozsz. pt. Ks. Józef Łochowski, KDWł, 82(1999), s. 182–199.
320. Ks. Mieczysław Werbiński, KDWł, 83(2000), s. 357.
321. Ks. Józef Chlebicz, KDWł, 83(2000), s. 358.
322. Ks. Stanisław Jakubowski, KDWł, 83(2000), s. 411–412.
323. Ks. Jan Ordan, KDWł, 83(2000), s. 412–413.
324. Ks. Jan Pietrzykowski, KDWł, 83(2000), s. 413–414.
325. Ks. Stanisław Cieśla, MDWł, 90(2007), s. 885–887.

326. Zmarł ks. Józef Klamecki, MDWł, 91(2008), s. 915–916.
327. Zmarł ks. Bronisław Króliczak, MDWł, 91(2008), s. 916–918.
328. Zmarł ks. kan. Stanisław Wojciechowski, MDWł, 92(2009), s. 311–312.
329. Zmarł ks. Stanisław Krawczyk, MDWł, 92(2009), s. 425–426.
330. Zmarł ks. Stanisław Brukiewski, MDWł, 92(2009), s. 426–427.
331. Zmarł ks. kan. Piotr Cieśla, MDWł, 93(2010), s. 813–814.
332. Zmarł ks. Stanisław Śnieżewski, MDWł, 93(2010), s. 814–815.
333. Zmarł ks. Waław Ławiński, MDWł, 93(2010), s. 815–818.
334. Zmarł ks. Józef Kuś, MDWł, 94(2011), s. 1103–1105.
335. Zmarł ks. Andrzej Ciapciński, MDWł, 95(2012), s. 835–836.
336. Zmarł ks. kan. Kazimierz Urycki, MDWł, 95(2012), s. 1091–1092.

VII. Artykuły popularno-naukowe, popularne, reportaże

337. Obraz Nawiedzenia w katedrze włocławskiej, Z Jasnej Góry do Włocławka, ŁB 1982, nr 7(22 VIII), s. 4–5 (podp.: X. Zbigniew Niemysłowiak).
338. Młodość biskupa Kozala, ŁB, 1983, nr 2(23 I), s. 3.
339. Prymasi w Polsce, ŁB, 1983, nr 13(26 VI), s. 2.
340. Włocławska pielgrzymka do Rzymu [sprawozdanie], ŁB, 1984, nr 3 (5 II), s. 6; nr 5 (4 III), s. 6; nr 6(18 III), s. 14. [Podp.:] ks. Z. Niemysłowiak.
341. Monte Cassino, ŁB, 1984, nr 10(13 V), s. 3.
342. Włocławskie czasopisma kościelne 1898–1939, ŁB, 1984, nr 12(10 VI), s. 11–12.
343. Czy znasz ten znak? [formy znaku krzyża], ŁB, 1984, nr 18(2 IX), s. 4.
344. 100-lecie ciechocińskiej świątyni, 1984, nr 19(16 IX), s. 4–5.
345. Nie zginęła! [odzyskanie niepodległości przez Polskę w 1918 r.], ŁB, 1984, nr 23(11 XI), s. 1, 4–5.
346. Był taki czas... [początek roku według różnych stylów, tzn. sposobów rachuby czasu], ŁB, 1985, nr 7(31 III), s. 14.
347. 800(?) lat Kowala, ŁB, 1985, nr 21(13 X), s. 8.

348. Fary brzeskiej 750 lat..., ŁB, 1985, nr 23(10 XI), s. 8.
349. „Mój ojciec i moja matka opuścili mnie, a Pan Bóg przyjął mnie do Siebie” [ks. Gabriel Piotr Boduen – opiekun porzuconych dzieci], ŁB, 1986, nr 15(20 VII), s. 2.
350. Ksiądz Piotr Skarga, ŁB, 1986, nr 26(21 XII), s. 8.
351. Czy biskup Michał Kozal był męczennikiem?, ŁB, 1987, nr 2(18 I), s. 5.
352. Fotografia o randze symbolu [bpa Michała Kozala i o. Maksymiliana Kolbe], ŁB, 1987, nr 2(18 I), s. 5.
353. Cenne negatywy [zdjęć obozowych bpa Michała Kozala], ŁB, 1987, nr 11(24 V), s. 8.
354. Kalendarium życia [bpa Michała Kozala], ŁB 1987, nr 15(19 VII), s. 1.
355. 30-lecie polskiej kaplicy w Watykanie, ŁB, 1988, nr 15(17 VII), s. 2.
356. Kaliszanka kandydatką na ołtarze [Zofia Truszkowska], ŁB, 1988, nr 15(17 VII), s. 5.
357. Założyciel wielu zgromadzeń zakonnych [o. Honorat Koźmiński], ŁB, 1988, nr 21(9 X), s. 4.
358. Matka Franciszka Siedliska, ŁB, 1989, nr 9(23 IV), s. 1–2.
359. Kim był święty Wojciech – dla Europy, dla Polski, dla diecezji wrocławskiej, ŁB, 1996, nr 8(14 IV), s. 4.
360. Miasto biskupie [Wrocław], „Słowo. Dziennik Katolicki”, 2(1994), nr 30(11–12–13 II), s. 8.
361. Ptaki drapieżne, „Kalendarz Rolników”, 1999, s. 196.
362. Roman Andrzejewski Krajowy Duszpasterz Rolników (wywiad), „Łowiec Polski”, 2000, nr 10, s. 9.
363. Homilia – Hubert 2000, „Łowiec Polski”, 2000, nr 10, s. 5.
364. Uroczystości Hubertowskie w Warszawie [homilia], „Łowiec Polski”, 2002, nr 1, s. 4–5.
365. Koleżanki i koledzy, członkowie Polskiego Związku Łowieckiego [list], „Łowiec Polski”, 2003, nr 11, s. 5.
366. Przedmowa, w: Tomasz Nogaj, Dwie ambony. Łowiectwo i Kościół, czyli o słowach i o tym, co łączy myślistwo i Kościół katolic-

ki w Polsce w historii, kulturze, języku i ceremoniach, Kraków 2013, s. 15–17.

Redaktor i członek redakcji

„Kronika Diecezji Włocławskiej” – członek zespołu redakcyjnego (1981–1987), redaktor (1988, nr 3/4 – 2001).

„Biuletyn Kurii Diecezjalnej we Włocławku” – redaktor 1988–2001.

„Rocznik Diecezji Włocławskiej”, Rok 1983 – redaktor [nie uwi-doczniony].

„Rocznik Diecezji Włocławskiej”, Rok 1991 – opracował i członek zespołu autorów odpowiedzialnych.

Diecezja Włocławska 2000, Włocławek 2001 – członek zespołu au-torów.

„Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie” – członek rady redakcyjnej t. 8(1993) – t. 22(2007).

* * *

M. Ledwosiński, Ćwierć wieku kapłaństwa krajowego kapelana PZŁ, „Łowiec Polski”, 1999, nr 12, s. 7.

Zestawił ks. Kazimierz Rulka

MISSA ADALBERTI



protexisti me
lignantium
ne operant
luia alta.
orationem
cor a timore inimici erip

Vers Gloria patri & fi

Intr. Protexisti me d

Kyrie elei



KS. JERZY BAGROWICZ

**W SŁUŻBIE ROZWOJU TEORII I HISTORII
PEDAGOGIKI KATOLICKIEJ W POLSCE**
Profesor Janiny Kostkiewicz poszukiwania i dokonania

Chrześcijańskie podłoże kultury i cywilizacji europejskiej rodziło od początku i rodzi nadal wymóg obecności chrześcijan w poszczególnych sektorach życia, również w dziedzinie wychowania i refleksji pedagogicznej. Dzieje chrześcijaństwa od samego początku były przecież związane z kształtowaniem się poglądów na wychowanie i powstawaniem odpowiednich instytucji oświatowo-wychowawczych. O ile jednak sama pedagogia była wpisana w rozwój chrześcijaństwa, w jego naturę i powołanie oraz w jego struktury i sposób działania, o tyle konstytuowanie się refleksji naukowej nad tą pedagogią przyszło o wiele później. I choć poprzez wieki mamy wiele przykładów uporządkowanego myślenia o edukacji religijnej, to tak naprawdę dopiero wieki XIX i XX przyniosły próby określenia dyscyplin naukowych zajmujących się tym tak ważnym aspektem życia chrześcijańskiego.

Rozwijająca się współcześnie pedagogika religii¹ skupia się głównie na pedagogii chrześcijańskiej, choć coraz częściej pojawiają się publikacje o pedagogice i dydaktyce religijnej w obrębie innych religii. Współcześnie, ze względu na coraz szerszą obecność w Europie wyznawców islamu, pojawiają się w fachowej literaturze także próby refleksji nad edukacją religijną w islamie².

KS. JERZY BAGROWICZ – prof. dr hab. nauk humanistycznych, specjalista z zakresu pedagogiki chrześcijańskiej i katechetyki, UMK Toruń.

¹ Por. B. Milewski, *Hermeneutyka pedagogiczna. Perspektywy pedagogiki religii*, Warszawa 2011, s. 138–164.

² Przykładem takiej publikacji jest najnowszy zeszyt czasopisma „Katechetische Blaetter” (3/2011) zatytułowany *Wie geht islamischer Religionsunterricht?*

Edukacją religijną w chrześcijaństwie zajmują się aktualnie następujące dyscypliny naukowe: katechetyka, pedagogika religijna (religii) i pedagogika chrześcijańska. Są one ze sobą ściśle związane, nie tylko podstawami źródłowymi czy też historią rozwoju, ale i przedmiotem zainteresowania. Ich rozumienie rozmaicie się kształtowało i kształtuje także dzisiaj. Zależy to w dużej mierze od sposobu uprawiania tych dyscyplin w poszczególnych wyznaniach czy też Kościołach lokalnych, środowiskach akademickich, czy nawet przez poszczególnych autorów³.

Odnotowujemy współcześnie wiele inicjatyw dla rozwoju pedagogiki katolickiej w Polsce. W wielu ośrodkach akademickich, nie tylko kościelnych, wydawane są prace naukowe, które podejmują studia nad katolicką myślą pedagogiczno-wychowawczą. Szczególnie cenne są te z nich, które penetrują zanedbany dotąd teren badań nad historią katolickiej myśli i praktyki pedagogicznej. W niniejszym artykule pragniemy zwrócić uwagę na poszukiwania profesor Janiny Kostkiewicz z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autorka ta od początku swej naukowej drogi często zabierała głos na tematy edukacji, szczególnie w aspekcie aksjologicznym; zabierała głos także na temat katolickich koncepcji wychowawczych, zwłaszcza w polu poszukiwań historycznych. Nieobce są jej pytania o duchowość jako wartość i obszar wspierania rozwoju dorosłych, o świadomość antropologiczno-aksjologiczną pedagogów. Przez wiele lat pracy naukowo-dydaktycznej zdobyła duże doświadczenie badacza różnych nurtów pedagogicznych, śledzenia drogi naukowego rozwoju wybitnych przedstawicieli pedagogiki okresu pierwszej połowy XX wieku, szczególnie tych z nich, którzy inspiracji dla swoich poszukiwań teoretycznych i praktyki wychowawczej szukali w chrześcijaństwie.

W pierwszej części tego artykułu najpierw zarysujemy ogólne dane na temat dróg pracy naukowej i poszukiwań Janiny Kostkiewicz, szczególnie istotnych nurtów badawczych, które uprawiała. Następnie skupimy się na refleksji o jej ważnym studium na temat historii pedagogiki katolickiej w Polsce okresu międzywojennego.

Zarys drogi życia i pracy naukowej

Janina Cecylia Kostkiewicz (ur. 1957) ukończyła studia w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, uzyskując stopień

³ Por. J. Bagrowicz, *Pedagogika chrześcijańska – pedagogika religii (religijna) – katechetyka. Podobieństwa i różnice*, w: *Abyśmy podtrzymywali nadzieję*, red. P. Tomasik, Warszawa 2005, s. 28–52.

magistra pedagogiki w 1980 r. Przez pierwsze trzy lata po ukończeniu studiów pracowała w szkole jako nauczyciel. W 1983 roku została zatrudniona w Instytucie Pedagogiki Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie na stanowisku asystenta, potem starszego asystenta, a po uzyskaniu doktoratu, w charakterze adiunkta. Doktorat obroniła w 1989 roku na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego uzyskując stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki, na podstawie rozprawy „Braki w wiadomościach i umiejętnościach absolwentów szkół podstawowych i sposoby ich wyrównywania w pierwszej klasie liceum ogólnokształcącego”. Oprócz pracy na Uczelni współpracowała w latach 1994–1997 z Wojewódzkim Ośrodkiem Metodycznym w Rzeszowie, prowadziła zajęcia dla Podyplomowego Studium Wychowania Prorodzinnego w Rzeszowie, organizowanego przez Papieską Akademię w Krakowie i Wyższe Seminarium Duchowne w Rzeszowie. Pracowała także (1993–2005) w ramach zajęć zleconych w Filii Wydziału Nauk Społecznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Stalowej Woli. W tym okresie wydała pracę pt. *Wprowadzenie do pedagogiki ogólnej*, która stała się podręcznikiem akademickim dla studentów KUL oraz innych polskich uczelni.

W październiku 2000 r. podjęła pracę w Instytucie Pedagogiki KUL. Habilitowała się w 2000 r. na Wydziale Pedagogiki i Psychologii Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, w oparciu o rozprawę *Wychowanie do wolności wyboru. Ponadczasowy wymiar pedagogiki F.W. Foerstera*. Tematyka jej publikacji wskazuje, że swoje poszukiwania kierowała w stronę refleksji nad myślą pedagogiczną i jej filozoficznymi podstawami. Zapoczątkowała poszukiwania antropologicznych i aksjologicznych podstaw wychowania w pismach klasyków filozofii wychowania i pedagogiki. Dała temu najpełniejszy wyraz w cytowanej wyżej monografii o pedagogice F.W. Foerstera. Dzięki jej pracy dzieło pedagogiczne tegoż myśliciela zostało przywrócone polskiej pedagogice.

Ten nurt jej zainteresowań znalazł wyraz w licznych pracach, w tym w książkowych monografiach autorskich, pracach zbiorowych oraz wielu artykułach. Oprócz poszukiwania antropologicznych i aksjologicznych podstaw pedagogiki, zainteresowania swoje kierowała szczególnie na problem wątków personalistycznych w pedagogice, problemów pedeutologicznych, pedagogiki dorosłych (duchowości jako wartości i obszaru wspierania rozwoju człowieka dorosłego), wolności i godności dziecka.

Gdy w 2004 roku podjęła pracę w Instytucie Pedagogiki UJ, kontynuowała poszukiwania aksjologiczne szczególnie w zakresie peda-

gogiki szkoły wyższej. Prowadziła Zakład Pedagogiki Szkoły Wyższej, organizując sympozja poświęcone tej problematyce, publikując prace z tego zakresu badawczego. Badania nad pedagogiką Foerstera skierowały jej zainteresowania w stronę historii myśli pedagogicznej, głównie chrześcijańskiej, a ściślej katolickiej. Zwróciła uwagę na nurt katolicki w pedagogice kultury. Było to odkrywcze i inspirujące, ponieważ studia nad pedagogiką katolicką były dotychczas tematem nietykanym lub tylko wzmiankowanym. Zasłona milczenia, którą władza polityczna po 1944 roku objęła pedagogikę katolicką, spowodowała, że po zmianach roku 1989 nie jawiły się znaki powrotu do rodzimych tradycji wychowawczych inspirowanych chrześcijaństwem i dziedzictwem myśli wychowawczej Kościoła. Janina Kostkiewicz podjęła trud bardzo gruntownych badań nad dziedzictwem pedagogiki katolickiej w Polsce XX wieku. Dała temu wyraz w pracy *Kierunki i koncepcje pedagogiki katolickiej w Polsce 1918–1939* (Kraków 2013). Praca ta stała się jednym z istotnych elementów uzyskania przez Janinę Kostkiewicz tytułu naukowego profesora nauk humanistycznych.

Kolejnym ważnym polem jej poszukiwań naukowych stało się odkrywanie pedagogii katolickich zgromadzeń zakonnych.

Pomijam tu ważne dokonania Janiny Kostkiewicz w zakresie ofiarnej dydaktyki oraz kształcenia kadr polskich pedagogów, szczególnie tych kompetentnych w zakresie pedagogiki religijnej.

Analiza nurtów badawczych Janiny Kostkiewicz

Tematyka prac napisanych przez J. Kostkiewicz koncentruje się głównie na problematyce filozoficznych podstaw pedagogiki, pedagogiki ogólnej, pedagogiki religii, pedagogiki katolickiej, pedagogiki dorosłych, związków kultury i edukacji, edukacji religijnej we współczesnych uwarunkowaniach społeczno-kulturowych. Jako podstawowy w pracach Janiny Kostkiewicz wyłania się nurt filozoficznych podstaw pedagogiki (tworzyć go będą głównie aksjologiczne i antropologiczne podstawy wychowania i pedagogiki). Najpełniejszą egzemplifikację nurtu ten znajduje w pracy habilitacyjnej, która stanowi studium filozoficzno-pedagogiczne pt. *Wychowanie do wolności wyboru. Ponadczasowy wymiar pedagogiki F.W. Foerstera* (1998). Nurt badań nad filozoficznymi podstawami pedagogiki z biegiem lat poszerza się o obecność ideologicznych inspiracji w edukacji oraz temat pedagogicznych skutków tego zjawiska. Dochodzi to do głosu m.in. w tekście *Filozofia człowieka – filozofia edukacji – rozwój*

moralny studenta (2005). Największy jednak wkład w ten nurt zainteresowań J. Kostkiewicz wnoszą prace dotyczące aksjologicznych aspektów wychowania i tychże podstaw pedagogiki.

Kolejnym, ważnym nurtem naukowych poszukiwań J. Kostkiewicz jest wątek antropologicznych podstaw pedagogiki. Wyraźnie akcentuje tu ścisłą łączność podstaw antropologicznych z wychowaniem, co odzwierciedlają prace: *Wola jako kategoria pedagogiczna w kontekście wolności odpowiedzialnej* (1997); *Kształcenie woli jako usprawnianie człowieka w przechodzeniu od „możliwości” do „realizacji”*, (1998) *Potencjalność podmiotu wychowania w ujęciu antropologii katolickiej* (2009), *Zur Wahlfreiheit in der christlichen Erziehung* (2013).

Na przedłużeniu nurtu filozoficznych podstaw wychowania wyłania się w twórczości J. Kostkiewicz nurt teologicznych podstaw wychowania i pedagogiki (który przejawia się jako pedagogika religii rozumiana konfesyjnie – jako pedagogika chrześcijańska, a ściślej katolicka). Rozwijały się badania nad podstawami pedagogiki – z wyraźnym sytuowaniem ich przede wszystkim w pedagogice ogólnej i teorii wychowania.

Szerokie i pogłębione badania nad spuścizną teoretyczną pedagogów środowiska katolickiego w Polsce lat 1918–1939, wskazują na nurt badań nad historią myśli pedagogicznej. Nurt ten był kontynuowany równoległe ze współczesnymi problemami pedagogiki szkoły wyższej, dyskusji nad reformą kolejnych szczebli kształcenia. Janina Kostkiewicz jest aktywnym uczestnikiem debat nad fundamentalnymi zagadnieniami reformy szkolnictwa. Dała temu wyraz min. w następujących pracach: *Pytania o fundamenty zreformowanej szkoły* (2005), *Nauka i wolność – wartości fundujące uniwersytet* (2007).

W nurcie jej badań historii myśli pedagogicznej warto odnotować także, obok tekstów podejmujących dyskurs z myślą J. Maritaina, Rogera Garaudy, J. Woronieckiego, J. Ciemnińskiego, św. Augustyna, św. Tomasza (z konieczności Schopenhauera, Nietzschego, czy Kanta – jako przygotowanie do recepcji Foerстера) i samego Foerстера, następujące teksty: *Oświata dorosłych w latach 1944–1956* (2002), *Warstwa duchowa w teoriach pedagogicznych XX wieku – W. Flitner, S. Hessen, S. Kunowski* (2003), *Miejsce aksjologii w filozofii wychowania Karola Kotłowskiego* (2003), *Zgromadzenie Zmartwychwstania Pańskiego i jego system wychowawczy* (2012), *Misje edukacyjne i ważniejsze instytucje oświatowo-wychowawcze Zmartwychwstańców* (2012), *A Thomistic – Social Profile of Karol Górski’s Personalistic Pedagogy* (2012).

Dokonany wgląd w teksty źródłowe dokumentujące praktykę wychowania katolickiego lat 1918–1939 pozwolił dostrzec rolę i bogactwo działań edukacyjnych katolickich zgromadzeń zakonnych (już nie tylko w Polsce). Fakt ten spowodował zainicjowanie i zaprojektowanie (2010 r.) badań zespołowych nad pedagogiami katolickich zgromadzeń zakonnych. Ich rezultatem jest zapoczątkowana seria, z której – jak to już ukazaliśmy wyżej – ukazały się dwa monotematyczne tomy. Tom 1 (praca zbiorowa red. J. Kostkiewicz) pt. *Pedagogie katolickich zgromadzeń zakonnych. Historia i współczesność* (Kraków 2012) oraz tom 2 (red. J. Kostkiewicz i K. Misiaszek SDB) *Pedagogie katolickich zgromadzeń zakonnych. Historia i współczesność* (Kraków 2013). W publikacji tej sięga się do początków każdego ze zgromadzeń zakonnych, prezentuje jego model pracy pedagogicznej (powiązany z charyzmatem), pokazując działalność edukacyjną w ujęciu globalnym – na świecie i w Polsce.

Janiny Kostkiewicz *Kierunki i koncepcje pedagogiki katolickiej w Polsce (1918–1939)* – monografia odkrywczą i pionierską

Praca Janiny Kostkiewicz *Kierunki i koncepcje pedagogiki katolickiej w Polsce (1918–1939)* wyrasta z nurtu jej poszukiwań badawczych i kompetencji, które zdobyła poświęcając się badaniu historii różnych i różnorodnych nurtów pedagogiki. Główny problem badawczy pracy jest zawarty w zamiarze, jaki autorka sobie stawia: „przez rekonstrukcję i reinterpretację spuścizny pedagogiki katolickiej w Polsce odpowiedzieć na pytanie, jakie są główne kierunki i koncepcje pedagogiki katolickiej w Polsce lat 1918–1939”. Autorka podkreśla, że całą tę spuściznę będzie starała się postrzegać z perspektywy personalizmu chrześcijańskiego (por. s. 16–17). Ukazuje także cel, jaki stawia przed sobą: próbę stworzenia ogólnego wizerunku nurtów pedagogiki katolickiej w Polsce w latach 1918–1939. Będzie to nie tylko analiza dorobku najważniejszych przedstawicieli pedagogiki katolickiej, ale także „wyłonienie głównych kierunków rozwoju pedagogiki katolickiej” (tamże). Mamy więc zaprezentowaną charakterystykę źródeł, do których autorka będzie sięgać. Określa dość wyraźnie zakres badawczego zainteresowania źródłami. Ten sposób postępowania analizy materiału badawczego określa model badań, który autorka – za W. Szulakiewiczem – nazywa modelem podmiotowo-przedmiotowym. Odwołuje się do metod o naturze filozoficznej i historycznej (zob. s. 18). Wyraźniej wspomina o metodzie doksograficznej (opis doktryny) oraz metodzie hermeneutycznej (analiza treści).

Problematyka pracy

Autorka poszukuje odpowiedzi na pytanie o katolickość pedagogiki: jakiej pedagogice można nadać miano „katolicka”? Ukazuje uwarunkowania historyczne, wynikające z epoki, sytuację Polski odzyskującej niepodległość po latach rozbiorów, sytuację Kościoła, który w nauczaniu papieży (Leon XIII i Pius XI) odnajduje impulsy dla rozwoju katolickiej myśli wychowawczej. W okresie tym wzrasta się aktywizacja życia Kościoła, a przejawem odnowienia struktur aktywności świeckich w Kościele staje się m.in. Akcja Katolicka, dająca impulsy do ożywienia potencjału edukacyjnego Kościoła katolickiego. Autorka wskazuje tu na ważny dla refleksji naukowej i działalności wychowawczej Kościoła wkład myśli naukowej o. Jacka Woronieckiego. Podstawy tworzonej przez siebie wizji katolickiej myśli wychowawczej widział Woroniecki w filozofii i teologii chrześcijańskiej. Autorka zauważa, że analiza ówczesnych dyskusji wokół „zabezpieczenia katolickości” pedagogiki pozwala określić dwie płaszczyzny, które gwarantują i weryfikują jednocześnie katolickość jakiegoś nurtu pedagogicznego. Pierwsza płaszczyzna (zewnątrzna) to zakres pojęć i kategorii, takich jak: idea katolickości, katolicki ideał wychowawczy, cele wychowania, światopogląd katolicki. Druga płaszczyzna (wewnętrzna) to kategoria *sensus catholicus*, którą można odczytać w pracach pedagogów. Cały pierwszy rozdział pracy jest poświęcony wyjaśnieniu obu tych płaszczyzn uwierzytelniających katolickość omawianego nurtu pedagogiki. Czytelnik znajdzie tu podstawy antropologiczne refleksji i praktyki pedagogicznej, określenie podstaw katolickiego ideału wychowawczego. Podstawy te autorka wywodzi z myśli pedagogów tej epoki, dla których wychowanie człowieka w swej ostatecznej wizji jest zawsze ukierunkowane w relacji do Boga. Ukazuje także w sposób pogłębiony, na czym ten ideał polega i jakie są jego cechy. W pedagogice ważna jest (także współcześnie) dyskusja o celach wychowania człowieka. Autorka nie pomija tego zagadnienia, ukazując je w oparciu o poglądy pedagogów reprezentujących interesujący ją nurt pedagogiki.

Kategorią scalającą istotę katolickości pedagogiki jest – zdaniem autorki – kategoria *sensus catholicus*. Kategoria ta, niełatwa do określenia, obejmuje w sobie i respektuje: transcendencję, realizm, obiektywizm i uniwersalizm (w sferze teorii), oraz rozum, wolę i uczucia w sferze natury ludzkiej i jej rozwoju (sfera działania). Istotną treść rozumienia tej kategorii autorka zaczerpnęła z pism o. Jacka Woronieckiego i ks. Wincentego Granata (por. s. 62–64). Za o. J. Woronieckim autorka pisze,

że *sensus catholicus* oznacza „głębokie i całkowite przejęcie się zasadami katolickimi, sprawiające, że człowiek w każdej niemal sytuacji życiowej bez długich wahań i namysłów znajduje od razu [...] katolicki punkt widzenia i katolickie rozwiązanie” (s. 46).

Równie ważny jak pierwszy jest w tej pracy rozdział drugi. Można powiedzieć za tytułem tego rozdziału, że pedagogika katolicka badanego okresu – 20-lecia międzywojennego (i nie tylko tego okresu) – zachowuje i promuje orientację tomistyczną. Autorka słusznie zauważyła, że „nie sposób prowadzić badań nad rozwojem pedagogiki katolickiej tego okresu, bez przywołania tomizmu, neotomizmu czy scholastyki” (s. 87).

Aby przybliżyć czytelnikowi, co oznacza owa orientacja tomistyczna pedagogiki katolickiej, autorka dość obszernie informuje o podstawowych założeniach scholastyki, tomizmu i neotomizmu (zob. s. 88–97). Podkreślając naturalny wymiar pedagogiczny tomizmu, autorka przechodzi następnie do próby rekonstrukcji pedagogiki tomistycznej, poprzez rekonstrukcję poglądów najwybitniejszych przedstawicieli tego nurtu, poczynając od o. Jacka Woronieckiego i ks. Wincentego Granata. Ci dwaj wybitni przedstawiciele omawianego nurtu wychodzili z podstaw filozoficznych i teologicznych, na których budowali istotne linie architektoniczne pedagogiki katolickiej.

Woroniecki jest jednym z tych myślicieli tamtej epoki, którzy potrafili w sposób zasadniczy i wyczerpujący wydobyć myśl wychowawczą zawartą w filozofii św. Tomasza z Akwinu. Tworząc fundamenty katolickiej etyki wychowawczej budował na Tomaszowym ujęciu relacji człowieka do Boga; znajomość praw rządzących rozwojem życia moralnego oraz teologii pozwoliła mu jednocześnie na wskazanie znaczenia i roli podstawowych prawd dotyczących stworzenia, odkupienia i uświęcenia człowieka, a więc ścisłej więzi między naturą i nadnaturą w realizacji celu wychowania człowieka.

Propozycja wychowania człowieka w ujęciu ks. Granata, budowana na solidnych filozoficznych podstawach, jest wywodzona z dogmatu. Granat podkreśla znaczenie personalizmu, potrzebę uwzględniania w wychowaniu roli łaski, znaczenie uniwersalizmu oraz formułuje postulat wychowania narodowego.

Prezentacje poglądów innych przedstawicieli tego nurtu pokazują kolejne ważne i ubogacające elementy orientacji tomistycznej w pedagogice katolickiej.

Kolejnym nurtem prezentowanym w pracy jest katolicki nurt pedagogiki kultury (rozdz. 3). Autorka – jak to czyni w każdym rozdziale

– najpierw rysuje filozoficzno-kulturowe tło rozwoju pedagogiki kultury oraz stawia podstawowe pytania dotyczące związków wychowania z kulturą (por. s. 153n.). Kreśląc podstawy filozoficzne katolickiej pedagogiki kultury, autorka wskazuje – za F. Sawickim – że obecność filozofii kultury w tomizmie jest wskazaniem źródła katolickiej filozofii kultury – jako podstawy katolickiej pedagogiki kultury. Zanim zaproponowano w tym rozdziale próby reinterpretacji poglądów głównych przedstawicieli tego nurtu, autorka najpierw dość szeroko zajęła się cechami tradycyjnego modelu pedagogiki kultury, z odniesieniem do modelu pedagogiki kultury w ujęciu katolickim oraz relacją między religią i kulturą i jej znaczeniem dla pedagogiki katolickiej. Do przedstawicieli tego nurtu zaliczyła m.in. Jana Ciemnińskiego, Zygmunta Bielawskiego, Barbarę Żulińską. Reinterpretacja poglądów niektórych z prezentowanych w tym rozdziale przedstawicieli nurtu pedagogiki kultury jest szczegółową, niemal monograficzną prezentacją ich dorobku (na przykład Jana Ciemnińskiego czy Barbary Żulińskiej). Rozdział kończą *Ogólne uwagi o cechach charakterystycznych katolickiego nurtu w polskiej pedagogice kultury*. Jest to raczej próba usytuowania tego nurtu w kontekście ogólniejszym i ukazania pewnych wątków dyskusji i konfrontacji z innymi, ówczesnymi nurtami pedagogiki kultury oraz próba ukazania oryginalności ujęcia prezentowanego przez nurt katolicki.

Pomiędzy rozdziałem trzecim na temat katolickiego nurtu pedagogiki kultury a rozdziałem piątym i szóstym, które traktują o pedagogice personalistycznej, autorka umieściła rozdział czwarty zatytułowany: *Między pedagogiką kultury a pedagogiką personalistyczną*. Na początek stawia pytanie: „Co różni pedagogikę personalistyczną od pedagogiki kultury?”. Chodzi o pewien pomost pomiędzy pedagogiką kultury a pedagogiką personalistyczną. Autorka reinterpretuje poglądy Andrzeja Niesiołowskiego oraz Zygmunta Kukulskiego jako autorów znaczących dla pedagogiki kultury, jednocześnie odwołujących się do idei personalizmu jako istotnej w wychowaniu człowieka i budowaniu ładu aksjonormatywnego w wychowaniu, szczególnie w aspekcie wychowania społecznego i narodowego.

Dwa kolejne rozdziały – piąty i szósty – traktują o pedagogice personalistycznej. Po ukazaniu specyfiki pedagogiki personalistycznej autorka prezentuje poglądy przedstawicieli tegoż nurtu o orientacji społecznej. Elementy tego nurtu odkrywa m.in. u Jacka Woronieckiego, Karola Górskiego, Stanisława Podoleńskiego, Aleksandra Wóycickiego czy Stefana

Wyszyńskiego. Jacka Woronieckiego sytuuje jako przedstawiciela pedagogiki tomistycznej, ale wskazuje także na aspekty personalistyczne w jego myśli. Jednocześnie autorka wskazuje, że jest to personalizm o dużym ładunku społecznym. Ciekawe wydają się refleksje autorki o drodze do personalizmu Karola Górskiego. Jest on znany przede wszystkim jako historyk duchowości, ale autorka potrafiła ukazać go jako poważnego autora zabierającego głos na temat wychowania człowieka. Umożliwiło mu to jego wszechstronne i gruntowne wykształcenie, także pedagogiczne. Według J. Kostkiewicz właśnie on pierwszy w Polsce podjął dialog z europejską myślą personalistyczną oraz próbę stworzenia koncepcji lub nawet uporządkowanego systemu wychowawczego.

Omawiając w rozdziale siódmym zagadnienie pedagogiki personalistycznej zorientowanej egzystencjalnie, autorka najpierw ukazała egzystencjalizm jako filozoficzną inspirację dla pedagogiki katolickiej. Prezentuje w tym rozdziale egzystencjalną perspektywę pedagogiki w ujęciu Józefa Roskwitalskiego i Ludwika Jeleńskiej. Zwraca najpierw uwagę na zasługi Józefa Roskwitalskiego, wybitnego znawcy współczesnych mu nurtów egzystencjalizmu. Roskwitalski jest znany w pedagogice religijnej i katechetyce jako wybitny znawca teoretycznych i praktycznych aspektów nauczania religii, którą widział jako bliską życiu, właśnie dzięki filozofii egzystencjalnej, dającej szansę przybliżyć pedagogikę ku życiu chrześcijańskiemu. Rozwijający się wówczas nurt szkoły twórczej w nauczaniu, znalazł w Roskwitalskim nowatora w próbie i umiejętności wiązania nauczania religii z aktywną, twórczą postawą ucznia.

Autorka potrafiła w dość szerokim podrozdziale ukazać nowatorstwo myśli i intuicji praktycznej Ludwika Jeleńskiej, cennej zwłaszcza dla ukazania roli szkoły w wychowaniu, przyswojenia dorobku M. Montessori, odkrywania psychologii rozwoju dziecka.

W całości dorobku nurtów polskiej pedagogiki badanego okresu J. Kostkiewicz wyodrębniła także nurt pedagogiki zaangażowanej patriotycznie (rozdz. siódmy). Podstawy tego patriotyzmu tkwią w wierze religijnej. Miłość do Boga, Kościoła tworzy pewien program wychowania patriotycznego, co widać na przykład w publicystyce pedagogicznej Walerego Jasińskiego.

Rozdział ósmy, ostatni, poświęca autorka polemice pedagogiki katolickiej z tzw. nowym wychowaniem. Prześledzenie prac naukowych z zakresu filozofii wychowania (jak i publicystyki w przypadku VI Kongresu Wychowania Moralnego) przekonuje, jak gorące były to polemiki

i spory. Dotyczyły one nie tylko samej teorii i praktyki pedagogicznej, ale przede wszystkim podstaw filozoficznych wychowania, niektórych nurtów ówczesnej myśli humanistycznej, czemu dał wyraz papież Pius XI w encyklice *Divini illius Magistri*. Podczas lektury tego rozdziału rodziły się we mnie wątpliwości co do sensu zamieszczenia go w tej pracy. Najpierw dlatego, że niemal każdy z prezentowanych przedstawicieli różnych nurtów w pedagogice katolickiej w swojej twórczości krytycznie postrzegał niektóre nowe koncepcje pedagogiczne, zwłaszcza ich podstawy filozoficzne. I autorka już wcześniej o tym pisała. Następnie dlatego, że w rozdziale tym autorka pomieściła inne zagadnienia, które jej zdaniem należało przywołać, jak choćby problematykę katechetyczną. Rozdział ten robił początkowo wrażenie pewnego dodatku do pracy. Jednak po lekturze całości tego materiału doszedłem do wniosku, że jest on cennym dopowiedzeniem całości. Dobrze się stało, że autorka pokazała wiele ze sporów epoki, i to zarówno w pedagogice (na przykład spór o koedukację), jak i w katechetyce, która coraz więcej przyswajała z dorobku odnowy dydaktycznej przełomu XIX i XX wieku (w tle krytyki szkoły herbartowskiej).

W zakończeniu autorka podsumowuje swoje rozważania zwracając uwagę na uwarunkowania rozwoju pedagogiki katolickiej w sytuacji politycznej, społeczno-kulturowej Polski odrodzonej po epoce zaborów, przemian życia Kościoła i rozwoju pedagogiki omawianej epoki.

Ocena wartości pracy od strony merytorycznej i metodologicznej

Lektura pracy przekonuje, że przystępując do pisania tej pracy, po dokonaniu przeglądu całości zgromadzonych źródeł, autorka wyrobiła sobie sąd co do podstawowych nurtów w pedagogice katolickiej badanego okresu. Potrafiła także przyporządkować do tych nurtów odpowiednich autorów i twórców dorobku katolickiej pedagogiki. Aby osiągnąć zamierzony (dość wielowarstwowy i trudny do realizacji) cel tej pracy, podjęła się analizy bogatego materiału badawczego. Jak pokazuje załączona w jej pracy bibliografia źródłowa, autorka starała się dotrzeć do niekiedy trudno osiągalnych zasobów archiwalnych, czy też opracowań dotyczących badanych postaci oraz nurtów pedagogiki katolickiej, które oni reprezentowali. Trzeba przyznać, że w swoich poszukiwaniach i analizie materiału badawczego odkrywała mało znane wątki twórczości wielu pedagogów międzywojnia, znanych częstokroć z całkiem innych powodów. Drobiazgowość analizy i prezentacji materiału źródłowego powodowała rozra-

stanie się objętości pracy. Autorka zadbała, aby opracować szczegółowy biogram badanego twórcy, i to nie tylko ze strony oglądu jego pisarskiej czy publicystycznej spuścizny, ale i w aspekcie praktycznej działalności pedagogicznej. Czy było to konieczne? Można było zdecydować się na różne, inne drogi postępowania w tej sprawie. Autorka wybrała drogę uprawnioną, choć wymagającą wiele pracy. Czytelnik otrzymał więc uporządkowaną prezentację biogramu autorów i mógł prześledzić także poglądy pedagogiczne czy katechetyczne prezentowanego pedagoga. Prezentując poglądy opisywała niekiedy bardzo szczegółowo filozoficzne czy teologiczne podstawy tych poglądów (np. tomizm, neotomizm, personalizm itp.). Omawiając kolejnych autorów odwoływała się do kontekstu historycznego czy pedagogicznego ich życia i działalności. Tak więc prezentacja dorobku autorów, wpisanych w jakiś konkretny nurt pedagogiki katolickiej, przybiera przeważnie formę uporządkowanej monografii. Wpisanie tych monografii w konkretny nurt pedagogiki, umiejętne przyporządkowanie poglądów do uszczegółowionej szkoły uprawiania pedagogiki sprawia, że nie jest to przypadkowe zestawienie czy zlepek tekstów „na temat”, ale bogaty materiał poznawczy osnuty wokół myśli przewodniej pracy.

Pośród bardzo bogatego materiału prezentującego dorobek pedagogiki katolickiej w Polsce autorka stara się zauważyć chyba wszystkich autorów, którzy zostawili jakiś ślad w tym polu. Wydaje się, że niektórych z nich, choćby ze względu na mniej znaczący dorobek, można było odnotować jedynie w odsyłaczu, na przykład. H. Weryńskiego czy P. Tochowicza.

W tej pracy – zgodnie z jej charakterem – analiza i reinterpretacja przeważa nad dyskusją syntetyzującą, porządkującą i ukazującą miejsce omawianego autora w kontekście poglądów innych twórców. Należy jednak zaznaczyć, że zawsze, szczególnie w końcowej partii rozdziałów, mamy próbę oceny wartości prezentowanego dorobku w kontekście epoki i rozwoju teorii oraz praktyki pedagogicznej.

Autorka prezentując podstawowe założenia teoretyczne badanego nurtu, nie zapomina o kontekście historycznym czy rozwoju teorii pedagogicznej, szczególnie w nurcie pedagogiki katolickiej. Tu były możliwe dwie drogi: albo w części wprowadzającej pracy dać ogólny opis szeroko pojętych uwarunkowań historycznych, polityczno-społecznych, eklezjalnych, filozoficzno-teologicznych, opis rozwoju teorii i praktyki pedagogicznej, albo przedstawić kontekst osobno w każdym rozdziale. Autorka wybrała to drugie rozwiązanie.

Prof. Janina Kostkiewicz zachowuje właściwy dystans w prezentacji wyników analizy treści materiału badawczego, jak i w próbach spojrzenia na bogaty przecież dorobek refleksji pedagogicznej badanej epoki. Widać, że zna epokę, twórców i nurty, które prezentuje, jawią się one czytelnikowi jako żywa, pulsująca rzeczywistość. Nie ma także w postawie autorki żadnych sądów pochopnych, lekceważących, widać wręcz pokorę wobec obowiązku dokonywania ocen. Swój trud autorka odczytuje jako próbę reinterpretacji. Czytelnik jest jednak pewien, że jest prowadzony pewną i wytrawną ręką przewodnika po jakże bogatych przestrzeniach myśli pedagogicznej, że autorka – znawca zagadnienia – zaprasza do wglądnięcia w zakamarki myśli pedagogicznej, często dotąd słabo spenetrowane.

Autorka dotyka tu i ówdzie niełatwego problemu usytuowania formalnego pedagogiki katolickiej, zwłaszcza w sytuacji funkcjonujących ujęć, określających bliskie jej subdyscypliny, jak choćby: pedagogikę chrześcijańską, pedagogikę religijną, pedagogikę religii czy katechetykę. Autorka słusznie zauważa pewną obawę o jasność granic kompetencji tych subdyscyplin. Praca prof. Janiny Kostkiewicz jest niezwykle ważnym dokonaniem dla pedagogiki ogólnej, dla historii myśli pedagogicznej, a zwłaszcza dla pedagogiki katolickiej. Po raz pierwszy w polskim piśmiennictwie naukowym na temat pedagogiki katolickiej otrzymujemy tak szerokie, bardzo cenne monograficzne opracowanie terenu badawczego, dotąd tylko przyczynkowo prezentowanego. Trud reinterpretacji poglądów aż tylu pedagogów katolickich dwudziestolecia międzywojennego, trud przyjrzenia się wszystkim znaczącym nurtom uprawiania pedagogiki jest wybitnym osiągnięciem naukowym. Należy tu podkreślić kontekstualność naukowej refleksji profesor Janiny Kostkiewicz; opis i analiza materiału źródłowego jest u niej niezwykle starannie i fachowo wpisana w kontekst historyczny, filozoficzny, pedagogiczny, nawet teologiczny oraz kulturowy epoki.

Obok tej wartości praca prof. Janiny Kostkiewicz jest jednocześnie czymś w rodzaju przewodnika po katolickiej pedagogice w Polsce lat międzywojennych. Będzie więc bezcennym źródłem informacji dla tych, którzy będą w przyszłości zabierali się do monograficznego opracowania problematyki katolickiej myśli wychowawczej, a zwłaszcza przedstawicieli tego nurtu. W pracy chodziło autorce o to, aby dwie płaszczyzny: nurtów katolickiej myśli pedagogicznej i reinterpretacji poglądów jej przedstawicieli połączyć w jeden logiczny układ i wpisać go w szerszy wątek rozwoju teorii pedagogicznej pierwszej połowy XX wieku.

KS. JÓZEF DEBIŃSKI

KOMUNISTYCZNE OBOZY KONCENTRACYJNE W POLSCE POJAŁTAŃSKIEJ

Celem komunistycznych obozów koncentracyjnych oraz więzień w stalinowskiej Polsce było odseparowanie rzeczywistych i potencjalnych przeciwników od oddziaływania na społeczeństwo, traktowanie więźniów jako taniej siły roboczej oraz zastraszenie społeczeństwa i tym samym nakłanianie go do posłuszeństwa¹.

Pierwsze komunistyczne obozy koncentracyjne zaczęły powstawać na ziemiach polskich już w 1944 roku, czyli zaraz po wkroczeniu Armii Czerwonej na tereny Prus Wschodnich i Polski. Sowieci, zgodnie z wytycznymi NKWD² i Głównego Zarządu Kontrywiadu przy Ludowym Komisariacie Obrony ZSRR, tzw. *Smierszu*, od 1 sierpnia 1944 r. aresztowali na tych terenach wielu żołnierzy Polskiego Państwa Podziemnego oraz jeńców niemieckich i ludność oskarżoną o współpracę z Niemcami. Aresztowań dokonywano na podstawie art. 7 umowy zawartej między PKWN a Józefem Stalinem (26 VII 1944)³. Tylko do końca 1944 roku NKWD i *Smiersz*

KS. JÓZEF DEBIŃSKI – dr hab. nauk humanistycznych, historyk, wykładowca w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu.

¹ A. Małkiewicz, *Pomoc uwięzionym i zagrożonym uwięzieniem. Opór więźniów*, w: *Historia martyrologii więźniów obozów odosobnienia w Jaworznie 1939–1956*, red. K. Miroszewski, Z. Woźniczka, Jaworzno 2002, s. 116; M. Porowski, *Prawne podstawy funkcjonowania administracji penitencjarnej i ochrony praw podmiotowych skazanego*, „Prace Instytutu Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego”, 5(1980), s. 181; J. Ultrat-Milecki, *Więziennictwo w Polsce w latach 1944–1956*, Warszawa 1996, s. 19; K. Szwaagrzyk, *Zbrodnie w majestacie prawa 1944–1955*, Warszawa 2000, s. 131.

² NKWD – Narodnyj Komissariat Wnutriennich Dieł (Ludowy Komisariat Spraw Wewnętrznych) ZSRR.

³ M. Turlejska, *Te pokolenia żałobami czarne. Skazani na śmierć i ich sędziowie 1944–1954*, Londyn 1989, s. 75; N. Pietrow, *Cień Sierowa*, „Karta”, 1992, nr 9, s. 81–82. NKWD działało w Polsce na podstawie rozkazu Ławrientija Berii z 11 I 1945 r. mówiącego

zatrzymały 17 tys. osób, z czego ponad 4 tys. natychmiast wysłano do ZSRR⁴. Szacuje się, że w latach 1940–1950 liczba osób zamordowanych i zamęczonych w więzieniach i łagrach mogła wynosić około 500 tys., w tym 80 tys. żołnierzy AK i około 32 tys. żołnierzy oddziałów leśnych⁵.

Sowieci po wejściu na ziemie polskie natychmiast rozpoczęli wraz z polskimi komunistami proces tworzenia aparatu więziennictwa. Już w połowie sierpnia 1944 roku podporządkowano je Resortowi Bezpieczeństwa Publicznego PKWN, a od 1945 roku Ministerstwu Bezpieczeństwa Publicznego (MBP). Centralnym organem zarządzającym sprawami obozów pracy był Departament Więziennictwa i Obozów (DWO) MBP, od sierpnia 1946 r. Departament Więziennictwa (DW) MBP⁶. Wprawdzie znaczna liczba obozów-więzień była podporządkowana władzom sowieckim, to jednak większość z nich podlegała MBP oraz Głównemu Zarządowi Informacji Wojskowej⁷. Pod względem organizacyjnym w historii obozów Resortu Bezpieczeństwa Publicznego można wyróżnić trzy etapy: kształtowanie się struktur organizacyjnych (X 1944 – X 1945), największy rozwój sieci obozów (X 1945 – 1947) i stopniowe likwidowanie tradycyjnych obozów oraz tworzenie tzw. więzień progresywnych (1948–1950/51)⁸.

„o oczyszczeniu wyzwolonego terenu z wrogich elementów”. Z kolei w rozkazach z 6 II 1945 r. i 18 IV 1945 r. Beria nakazywał „surowe rozprawienie z osobami podejrzanymi o dokonywanie aktów terroru i dywersji przez bezlitosną likwidację na miejscu przestępstwa” oraz rozszerzał listę podlegających aresztowaniu o „kierowników powiatowych, miejskich i dzielnicowych organów administracji, a także redaktorów gazet, pism i autorów antyradzieckich wydawnictw”.

⁴ Z. Woźniczka, *Z działalności polskiego i radzieckiego aparatu represji na Górnym Śląsku w 1945 roku*, w: *Obozy pracy przymusowej na Górnym Śląsku*, pod red. A. Topola, Katowice 1994, s. 63; D. Rogut, *Z dziejów internowanych Polaków w Związku Sowieckim. Obóz nr 41 w Ostaszkowie*, „Dzieje Najnowsze”, 2001, nr 2, s. 79–101; J. Siedlecki, *Losy Polaków w ZSRR w latach 1939–1986*, Bydgoszcz 1990, s. 190–233; W. Jastrzębski, *W dalekim, obcym kraju. Deportacje Polaków z Pomorza do ZSRR w 1945 roku*, Bydgoszcz 1990, s. 60–75.

⁵ B. Lewickij, *Terror i rewolucja*, Paryż 1965, s. 139.

⁶ Archiwum Akt Nowych (AAN), Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego (MBP). Centralny Zarząd Zakładów Karnych (CZZK). Sekretariat Dyrektora Departamentu Więziennictwa MBP, sygn. 1/20; K. Miroszewski, *Centralny obóz pracy w Jaworznie (1945–1950)*, w: *Historia martyrologii więźniów obozów odosobnienia w Jaworznie...*, dz. cyt., s. 26–27; *Niemcy w Polsce 1945–1950. Wybór dokumentów*, red. W. Borodziej, H. Lemberg, t. 1, Warszawa 2000, s. 170–171.

⁷ AAN, MBP, CZZK. Departament Więziennictwa i Obozów (DWO), sygn. 10/3, 12/6, k. 271, 13/8; W. Tkaczew, *Powstanie i działalność organów Informacji Wojska Polskiego w latach 1943–1948. Kontrwywiad Wojskowy*, Warszawa 1994, s. 265.

⁸ B. Kopka, *Obozy pracy w Polsce 1944–1950. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 2002, s. 39.

W celu ułatwienia skoordynowania planów produkcyjnych, wykorzystania sił fachowych i większej kontroli nad obozami, które do tej pory podlegały bezpośrednio DWO MBP w Warszawie, utworzono na podstawie okólnika nr 42 z 6 kwietnia 1945 r. Centralne Obozy Pracy (COP) w Warszawie, Krzesimowie, Potulicach i Jaworznie⁹. System ten jednak nie zdał egzaminu. Naczelnicy poszczególnych obozów nie podporządkowywali się zarządzeniom Centralnych Obozów Pracy. W tej sytuacji Departament Więzień i Obozów MBP postanowił utworzyć Okręgowe Zarządy Pracy Więźniów w Katowicach dla województw południowo-zachodnich, w Bydgoszczy dla województw północnych i w Łodzi dla województw: rzeszowskiego, lubelskiego, białostockiego, warszawskiego, łódzkiego i poznańskiego. Wszystkie zarządy podlegały jednak bezpośrednio DW MBP w Warszawie¹⁰.

Brak rąk do pracy w górnictwie, spowodowany skutkami II wojny światowej oraz wywózkami ludności śląskiej do ZSRR, skłonił ówczesne polskie władze komunistyczne do utworzenia 11 kwietnia 1945 r. obozów pracy przymusowej dla więźniów i jeńców wojennych przy kopalniach. Tworzenie takiej sieci obozowej powierzono Centralnemu Zarządowi Przemysłu Węglowego (CZPW) i MBP. Z kolei sprawami produkcji i zatrudnienia zajmował się Wydział Pracy Więźniów, a sprawami związanymi z administrowaniem obozów Wydział Więziennictwa WUBP¹¹.

Pomoc państwa górnictwu miała polegać przede wszystkim na dostarczeniu około 6 tys. robotników na potrzeby przemysłu węglowego. Obozy pracy lokowano przy kopalniach należących do Krakowskiego, Dąbrowskiego i Bytomskiego Zjednoczenia Przemysłu Węglowego, wykorzystując infrastrukturę po byłych hitlerowskich obozach. Centralnemu Zarządowi Przemysłu Węglowego podlegało 75 obozów, a kilka Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym (KSWNiSG)¹².

Po powołaniu 16 listopada 1945 r. KSWNiSG z jej orzecznictwa do 1950 r. osadzono w obozach dużą liczbę osób. Aresztowań dokony-

⁹ Centralne Archiwum Ministerstwa Wewnętrznego i Administracji (CA MSWiA), MBP, sygn. 41/596.

¹⁰ AAN, MBP. Departament Więziennictwa i Obozów MBP (DW), sygn. 1/20, s. 56–57, Geneza powstania Centralnych Zarządów Pracy Więźniów.

¹¹ K. Miroszewski, *Obozy odosobnienia w Bytomiu i Bytomskim Zjednoczeniu Przemysłu Węglowego (1945–1949)*, Katowice 2013, s. 16.

¹² Tenże, *Komisja Specjalna do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym a obozy pracy na Śląsku (1945–1954)*, w: *Obozy pracy przymusowej na Górnym Śląsku*, dz. cyt., s. 77–79.

wano nie tylko za działalność polityczną, ale również za bumelanctwo, bimbrownictwo, nielegalny ubój zwierząt, włóczęgostwo, chuligaństwo, dowcipy o Stalinie czy planie sześcioletnim, a także za słuchanie zachodnich rozgłośni radiowych, czytanie „zakazanych książek”, a nawet za przeglądanie zachodnich komiksów, noszenie kolorowych skarpetek czy palenie „nieproletariackich cygar”. Do obozu można było dostać się też za uchylanie się od kontyngentu (przymusowych dostaw), a nawet za postawienie na swoim gruncie figury Matki Boskiej¹³.

Obozy podlegające bezpośrednio NKWD były zlokalizowane w: Bańkoczychach k. Przemyśla, Białymstoku, Bytomiu, Chełmnie, Ciechanowie, Dęblinie, Działdowie, Elblągu, Gorzowie Wielkopolskim, Grabowie, Grudziądzu, Hrubieszowie, Inowrocławiu (Maławach), Iławie, Kąkolewnicy k. Radzyna Podlaskiego, Kędzierzynie, Kętrzynie, Kijanach, Kraskowie, Krzesimowie, Krzystkowicach, Łędzinach, Lublinie-Majdanku, Łabędach, Mysłowicach, Nakle nad Notecią, Opolu, Ostrowi Mazowieckiej, Otwocku, Pile, Poznaniu, Poniatowej, Pustkowie, Pyskowicach, Raciborzu, Rembertowie, Rykach, Sanoku, Sępólnie Krajeńskim, Skrobowie, Sokołowie Podlaskim, Sokółce, Świętoszowie, Wągrowcu, Wrocławiu, Toszku, Trzebuse-Turzy k. Sokołowa Małopolskiego, Trzciance, Zabrze, Zdzieszowicach i Żaganiu¹⁴. Z kolei pod kontrolą MBP wiosną 1945 r. znajdowało się już ponad 70 więzień. Największe zostały zlokalizowane, w: Warszawie (2), Krakowie, Gdańsku i Lublinie (Zamek), ale były też mniejsze, m.in. w: Pułtusku, Pleszewie, Grójcu, Lesznie-Gronowie, Mławie, Miechowie, Łęczycy, Kutnie, Grodzisku Wielkopolskim, Chodzieży, Toruniu (Rudak)¹⁵.

Zatrzymania w początkowym okresie komunistycznych rządów dotyczyły przede wszystkim osób podejrzanych o narodowość niemiecką (ok. 90%), ale również aresztowano osoby podejrzane o działalność polityczną przeciwną sowietyzacji Polski¹⁶. Zarówno NKWD, jak i MBP w swojej pracy opierały się na agenturze¹⁷.

¹³ Z. Woźniczka, *Represje na Górnym Śląsku po 1945 roku*, Katowice 2010, s. 146–149.

¹⁴ *Represje NKWD wobec żołnierzy podziemnego Państwa Polskiego w latach 1944–1945*, wybór i oprac. F. Gryciuk, P. Matusak, t. 1, Siedlce 1995, s. 108–109, 118–119, 302–308.

¹⁵ B. Kopka, *Obozy pracy...*, dz. cyt., s. 162–163; M. Golon, *Polityka radzieckich władz wojskowych i policyjnych na Pomorzu Nadwiślańskim w latach 1945–1947*, Toruń 2001, s. 74.

¹⁶ AAN, MBW. DW, sygn. 13/3, k. 73; J. Kochanowski, *Wstęp*, w: *Niemcy w Polsce 1945–1950*, dz. cyt., t. 2, s. 80–81.

¹⁷ CA MSWiA, Kat. A, sygn. 17/IX/77, t. 4, Sprawozdanie szefa WUBP w Katowicach 1945–1948; Z. Woźniczka, *Z działalności polskiego i radzieckiego aparatu represji...*, art. cyt., s. 58. Dla przykładu w 1948 r. w Polsce było 5072 agentów UB, z tego na stałym kontrakcie 3899.

Pierwszym obozem NKWD na terenie Polski, gdzie zamordowano kilkaset osób, był Krzesimów k. Łęcznej (lipiec 1944 – sierpień 1948). Od lipca 1944 roku do grudnia 1945 roku czynny był również obóz NKWD na Majdanku k. Lublina, skąd wywożono więźniów do ZSRR; obóz miał dwie filie: w Poniatowej i Krzesimowie, przez które przeszło około 4 tys. więźniów. Według danych Departamentu Więziennictwa Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego tylko w latach 1945–1947 w polskich obozach i więzieniach zmarło 6140 osób¹⁸.

Od chwili wkroczenia w 1945 roku Armii Czerwonej na tereny południowej Polski ciężkim więzieniem Urzędu Bezpieczeństwa i NKWD, przez które przeszło kilka tysięcy polskich żołnierzy, głównie AK i WiN oraz Ukraińskiej Powstańczej Armii (UPA), było więzienie Montelupich w Krakowie. Dokonywano tu też tzw. mordów sądowych. Oblicza się, że w latach 1945–1956 rozstrzelano około 180 osób, głównie członków ruchu oporu walczących z narzuconą komunistyczną władzą. Natomiast tysiące akowców wywieziono stąd na Wschód do sowieckich łagrów. Trafiło tu również wielu członków UPA, pojmanych w Bieszczadach w trakcie akcji „Wisła”.

Obozami NKWD przeznaczonymi przede wszystkim do demontażu fabryk i urzędów wywożonych do ZSRR były: Kędzierzyn, Blachownia i Warszawa. Z depech Delegatury Rządu przesyłanych do Londynu wiosną 1945 roku oprócz informacji o rabunkach i deportacjach na kresach i w centralnej Polsce dokonywanych przez Sowietów pojawiały się też doniesienia z terenów ziem zachodnich, iż bolszewicy rekwirowali i wywozili wszystko z województw poznańskiego, pomorskiego i śląskiego. Jak informowano „w Poznaniu, Łodzi, Sosnowcu, Katowicach tory kolejowe zatłoczone są wagonami i urządzeniami fabrycznymi z Polski”¹⁹.

Po przejściu frontu wojennego w 1945 roku na nowo został otwarty obóz Auschwitz-Birkenau i działał właściwie do 1948 roku. Obóz podzielono na część sowiecką (dwa obozy) i polską. Sowiecki obóz administrowany był przez NKWD i znajdował się na terenie obozu macierzystego – Stammlager nr 22, a drugi w obrębie Birkenau (na terenie dawnego obozu kobiecego) nr 78; w sumie w sowieckich obozach przebywało 12 tys. ludzi. Z kolei polski obóz znajdował się w samym Oświęcimiu i nadzorowany

¹⁸ B. Kopka, *Obozy pracy...*, dz. cyt., s. 132–133.

¹⁹ Z. Woźniczka, *Z działalności polskiego i radzieckiego aparatu represji...*, art. cyt., s. 53.

był przez administrację MBP. Tylko od 28 maja do końca września 1945 roku wywieziono z Oświęcimia do ZSRR 19,5 tys. jeńców wojennych oraz 3750 cywilów, czyli w sumie 23.250 osób²⁰. W dalszej kolejności Sowieci zwolnili 12 tys. więźniów, a ponad 7 tys. przekazali władzom polskim.

W oświęcimskim obozie osadzono przede wszystkim ludność niemiecką, ale także śląską, a zwłaszcza żołnierzy AK. Ten stan prawnie sankcjonował dekret PKWN z 4 listopada 1944 r. „O środkach zabezpieczających w stosunku do zdrajców Narodu”, który przewidywał, że „obywatel polski, który w okresie okupacji niemieckiej [...] zadeklarował przynależność do narodowości niemieckiej [...] podlega umieszczeniu na czas nieograniczony w miejscu odosobnienia i poddaniu przymusowej pracy”²¹.

Dla przeciwników politycznych, zwłaszcza żołnierzy AK, NKWD utworzyło (od 1944 r.) obóz przejściowy nr 49 w Bakończycach k. Przemysła, skąd wywożono więźniów na Syberię, a najczęściej do Borowicz (obwód nowogrodzki), gdzie znajdował się kompleks łagrów żołnierzy tej formacji²². Obozami przejściowymi, z których wytransportowano aż 25 tys. osób w głąb Rosji, były także obozy w Ciechanowie, Świebodzinie, Grudziądzu i Działdowie²³. Z kolei w Poznaniu przy fabryce H. Cegielskiego w latach 1944–1949 funkcjonował speclagier NKWD nr 2, gdzie początkowo przebywało ponad 800 więźniów, zwłaszcza oficerów AK, a także żołnierzy NSZ i działaczy Stronnictwa Narodowego; w Poznaniu był też drugi obóz NKWD – nr 177²⁴. Z kolei w obozie w Trzebusce-Turzy k. Sokołowa Małopolskiego, zwanym „Małym Katyniem”, który istniał

²⁰ Tamże, s. 64–65.

²¹ „Dziennik Ustaw”, nr 11/44, poz. 54; „Dziennik Ustaw RP”, nr 17, 1945, poz. 96; nr 52, 1947, poz. 265. Zacieranie śladów po stalinowskim obozie koncentracyjnym w Oświęcimiu odbywało się od 1947 r. Ostatnia grupa więźniów została przewieziona z Oświęcimia do Jaworzna 17 IV 1947 r. W 1948 r. obóz przestał funkcjonować.

²² D. Rogut, *Z dziejów Polaków w Związku Sowieckim. Obóz nr 270 w Borowiczach*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Historica”, 2001, nr 73, s. 121–144; *Dokumenty i Materiały Archiwum Polski Podziemnej 1939–1956*, z. 2, Warszawa 1994, s. 20. Jesienią 1944 r. NKWD uwięziło 1157 akowców, a UB – 970. W latach 1944–1949 przebywało w Borowiczach 5795 Polaków. Sytuacja w obozie była bardzo trudna; zmarło 612 więźniów.

²³ M. Golon, *Polityka radzieckich władz wojskowych i policyjnych...*, dz. cyt., s. 67, 77–78, 81, 119, 121; tenże, *Deportacje mieszkańców Torunia do ZSRR w 1945 roku*, „Pamięć i Sprawiedliwość”. Biuletyn Głównej Komisji Badania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu – IPN, 38(1995), s. 148, 151–152, 155, 157–158, 161; tenże, *Deportacje mieszkańców Grudziądza do ZSRR w 1945 roku*, „Rocznik Grudziądzki”, 11(1994), s. 151.

²⁴ B. Kopka, *Obozy pracy...*, dz. cyt., s. 152.

od sierpnia do listopada 1944 roku przebywało około 2 tys. więźniów, którymi byli głównie akowcy podokręgu rzeszowskiego pojmani podczas akcji „Burza”, uczestnicy powstania lwowskiego, a także dezercerzy sowieccy i ludność cywilna. Więźniów mordowano w obozowym miejscu kaźni oraz w lesie we wsi Turza, najczęściej przez poderżnięcie gardła; funkcjonariusze NKWD zamordowali około 300 więźniów²⁵.

NKWD prowadziło też obóz w Warszawie (od stycznia do maja 1945 r.), a także obozy w Skrobowie k. Lubartowa (1944–1945) i Kąkolewnicy k. Radzyna Podlaskiego (od września 1944 do listopada 1945), gdzie przebywało około 3 tys. więźniów. Proporcjonalnie najwięcej więźniów, bo aż 3,3 tys. (w ciągu 7 miesięcy) zmarło w obozie w Toszku, który był surowym obozem pracy przymusowej; więźniowie pracowali wyłącznie ręcznie, bez narzędzi, na polu i w lesie. Przebywało tam 4600 osadzonych, w tym 30 kobiet. Straż często stosowała przemoc wobec więźniów, którzy w wyniku ciężkich pobić umierali. Obóz istniał od maja do listopada 1945 r. w zabudowaniach zniszczonego szpitala psychiatrycznego²⁶.

* * *

Zgodnie z założeniami komunistów, celem obozów koncentracyjnych i więzień miało być wykreowanie nowego modelu „człowieka uszlachetnionego”. Obozy miały też służyć do zwalczania „lenizmu i wszelkich nałogów”. W ramach tego procesu „uszlachetnienia nowego człowieka” więźniów karano za najdrobniejsze przewinienia. Karą było m.in. zmuszanie do biegów nago wokół baraków przy kilkustopniowym mrozie, wykonywanie szczególnie dokuczliwej tzw. żabki czy dozowanie jedzenia. Ogólny przydział dzienny na więźnia wynosił 500 gram chleba, litr zbożowej kawy i pół litra zupy z brukwi lub zgniłej kapusty. Protestującym przeciwko głodowemu wyżywieniu dokładano do kotła zgniłe śledzie i zmuszano do jedzenia, pod karą osadzenia w karcerze. Zdaniem więźniów wyżywienie było niekiedy gorsze niż w niemieckich obozach koncentracyjnych. Więźniów często też bito po twarzy, a także pałkami wypełnionymi ołowiem w okolicach nerek lub po piętach. Bywało, że funkcjonariusze wlewali więźniom terpentynę do nosa. Do codziennych przesłuchań stosowano sadzanie aresztowa-

²⁵ M. Kalisz, *Trzebuska i Turza – „mały Katyń” pod Rzeszowem*, „Nasz Dziennik”, 2007, nr 251, dodatek historyczny IPN 5/2007, s. IV–V.

²⁶ Z. Woźniczka, *Obóz NKWD w Toszku – 1945 r.*, „Rocznik Muzeum w Gliwicach”, 17(2002), s. 277–304; tenże, *Z działalności polskiego i radzieckiego aparatu represji...*, art. cyt., s. 65; J.F. Lewandowski, *Obóz NKWD*, „Kurier Ziemi Toszeckiej”, 2007, nr 15, s. 7.

nego na jednej nodze odwróconego stołka, co ubecy w swoim żargonie nazywali „kobyłą Andersa”. Jednym ze sposobów zadrażniania więźniów było zmuszanie ich do trzymania rąk do góry, wkładanie im między palce kawałków fosforu i podpalanie²⁷. Nic więc dziwnego, że na skutek tak poniżającego traktowania więźniowie niekiedy popełniali samobójstwa, częściej kobiety²⁸. Większość jednak uwięzionych zachowywała się z godnością. Niekiedy odważna postawa aresztowanego mogła doprowadzić nawet do jego uwolnienia, czego przykładem jest ks. Jan Twardowski²⁹. Trzeba jednak zaznaczyć, że wśród więźniów byli też konfidenci.

Komunistyczne obozy koncentracyjne w Polsce z wyglądu przypominały niemieckie obozy zagłady. Ogrodzone były drutami pod napięciem, z wieżyczkami strażniczymi i psami. Więźniowie pracowali niekiedy do 16 godzin na dobę (nawet w niedzielę) w kamieniołomach, kopalniach węgla i różnego rodzaju warsztatach.

* * *

Obozowi w Jaworznie podlegały podobozы w Chrustach, Libiążu, Nowym Bytomiu oraz podobóz ukraiński. Obóz powstał na wzorcach sowieckich i był miejscem morderczej pracy. Codziennie rano wywożono stamtąd kilkadziesiąt trupów; więźniowie umierali wskutek chorób, głodu, wypadków przy pracy i prześladowań³⁰.

Obóz w Jaworznie władze komunistyczne przejęły od Niemców (jako podobóz KL Auschwitz-Birkenau nr 147) już w 1945 r. z niezniszczoną jego infrastrukturą, składającą się z 15 drewnianych baraków i kilka murowanych obiektów, m.in. łaźni, kuchni, szpitala, odwszalni, warsztatów i magazynów. Ogrodzony był podwójnym pasem drutów kolczastych podłączonych do wysokiego napięcia. W ogrodzeniu znajdowało się 12 murowanych wież strażniczych z karabinami maszynowymi i reflektorami; karcer obozowy mieścił się w pomieszczeniach dawnej pralni obozowej. Północna część obozu była osłonięta od drogi Kraków – Katowice murem o wysokości

²⁷ M. Wyrwich, *Łagier Jaworzno. Z dziejów czerwonego terroru*, Łódź 1995, s. 37, 39, 43, 46–47.

²⁸ J. Kochanowski, *W polskiej niewoli. Niemieccy jeńcy wojenni w Polsce 1945–1950*, Warszawa 2001, s. 221–222.

²⁹ A. Małkiewicz, *Pomoc uwięzionym i zagrożonym uwięzieniem*, art. cyt., s. 122; J. Poteraj, *Moje zmagania z UB*, Wrocław 2001, s. 22.

³⁰ APK, Wojewódzki Urząd Bezpieczeństwa Publicznego w Katowicach (WUBPK), sygn. UBK 12; F. Piper, *Podobóz KL Auschwitz w Jaworznie – „Neu-Dachs” 1943–1945*, w: *Historia martyrologii więźniów obozów odosobnienia w Jaworznie...*, dz. cyt., s. 24.

5 metrów³¹. Komendantami obozu był por. Włodzimierz Staniszewski, a następnie Stanisław Kwiatkowski, Teofil Hazehajer i kpt. Salomon Morel. W 1945 r. cała załoga obozu składała się z ponad 300 żołnierzy i 18 oficerów Korpusu Bezpieczeństwa Wewnętrznego (KBW) oraz kilkunastu pracowników cywilnych. Opiekę lekarską sprawował dr M. Mikłaszewski, kierujący zespołem niemieckich i ukraińskich lekarzy-więźniów³².

Podobnie jak w niemieckich obozach koncentracyjnych, tak i w COP Jaworzno istniała funkcja „kapo”, których nazywano „gońcami” albo „blokowymi”. Byli oni zwolnieni z prac fizycznych, otrzymywali lepsze wyżywienie i ubranie. Pełnili funkcje pomocnicze, ale także zajmowali się donosicielstwem i znęcaniem nad współwięźniami³³.

Ten komunistyczny obóz funkcjonował do sierpnia 1949 roku, kiedy to został przekształcony w Progresywne Więzienie dla Młodocianych. Umieszczono tu też więźniów politycznych z więzień, w: Strzelcach, Grudziądzu, Barczewie, Kłodzku, Tarnowie, Sanoku, Śremie i Krakowie. W październiku 1950 r. część więźniów z Jaworzna przeniesiono do Mysłowic, a pozostałych (1152) do podoboju w Chrustach (styczeń 1951)³⁴.

Więźniami obozu w Jaworznie była przede wszystkim ludność pochodzenia niemieckiego, polskiego (działacze niepodległościowi, żołnierze AK, górnicy), ukraińskiego, austriackiego, holenderskiego, francuskiego, jugosłowiańskiego, rumuńskiego, łotewskiego oraz Łemkowie i Cyganie. Dużą grupę stanowili też Ślązacy, którzy podpisali volkslistę, ale również autochtoni. W połowie marca 1945 r. liczba więźniów wynosiła 1911 osób (945 mężczyzn i 935 kobiet oraz 31 niemowląt), ale już 1 stycznia 1946 r. było ich 3505. Ten wzrost nastąpił w wyniku napływu wielu aresztowanych przez MBP, a także internowanych z Piły i Gorzowa oraz niemieckich jeńców wojennych z obozów Armii Czerwonej w Żaganiu, Żytawie i Lubaniu oraz z obozów w Świętochłowicach-Zgodzie i Łambinowicach (2170)³⁵.

Wzrost liczby więźniów w COP w Jaworznie nastąpił też w wyniku decyzji władz o kierowaniu przetrzymywanych do pracy w przemyśle wę-

³¹ APK, COP Jaworzno, Księga główna więźniów śledczych nr 1; G. Gruschka, *Zgoda – miejsce grozy. Obóz koncentracyjny w Świętochłowicach*, Gliwice 1998, s. 60.

³² APK, WUBPK, sygn. UBK 93; *Historia martyrologii więźniów obozów odosobnienia w Jaworznie...*, dz. cyt., s. 28; O. Böss, *Die deutschen Kriegsgefangenen in Polen und der Tschechoslowakei*, München 1974, s. 175; G. Gruschka, *Zgoda – miejsce grozy...*, dz. cyt., s. 60.

³³ M. Wyrwich, *Łagier Jaworzno*, dz. cyt., s. 63.

³⁴ *Niemcy w Polsce 1945–1950*, dz. cyt., t. 1, s. 116–117.

³⁵ B. Kopka, *Obozy pracy...*, dz. cyt., s. 137–140, 159–160, 175–176.

głowym, ale również ze względu na likwidowany obóz w Oświęcimiu (656) oraz w Mysłowicach (645)³⁶. COP w Jaworznie przyjął pod koniec 1946 r. – 153 jeńców z Sikawy k. Łodzi, a w następnym roku grupę jeńców z obozów w Potulicach i Sztumie³⁷. W marcu 1947 r. liczba więźniów w Jaworznie i we wszystkich jego podobozach wynosiła 19.932 osoby. W kwietniu i w maju 1948 r. przebywało w obozie 406 dzieci. W końcowej fazie istnienia obozu (1949 r.) liczba więźniów wynosiła już tylko 2522, a w podobozach 3813, czyli w sumie 6335³⁸. Ogólnie przez obóz w Jaworznie i jego filie od 1945 r. do sierpnia 1949 r. przeszło około 24 tys. więźniów³⁹, a według wyliczeń szacunkowych przez cały ten okres zmarło 6987 osób⁴⁰.

Obóz w Jaworznie nie był przygotowany do tak wielkiej liczby więźniów. Warunki lokalowe były katastrofalne; więźniowie spali po dwóch na jednej pryczy, a do cel, w których powinno być tylko dwóch więźniów, wtlaczano czterech. Tragiczna była też sytuacja aprowizacyjna. Obóz otrzymywał tylko 30% zaopatrzenia w stosunku do potrzeb⁴¹. Dzienna racja wynosiła 700 g chleba, 30 g cukru i pół litra zupy, a raz w tygodniu 300 g ryby. Opiekę medyczną otrzymywali więźniowie w sytuacjach wyjątkowo drastycznych. Pełniło ją 8 lekarzy (w tym 4 więźniów), 5 felczerów, 5 sanitariuszy; szpital obozowy liczył 337 łóżek. Brak środków medycznych, higienicznych, niedożywienie i ciężka praca były powodem dużej zachorowalności oraz częstych epidemii. Tylko w 1945 roku w wyniku epidemii tyfusu plamistego i duru brzuszego zmarło w COP Jaworzno aż 992 więźniów. Powszechnymi chorobami była też czerwonka, róża, gruźlica, choroby weneryczne. Słabe wyżywienie prowadziło do choroby głodowej, która często kończyła się śmiercią. Na stan zdrowia więźniów duży wpływ miały też bicia i tortury stosowane przez kadrę obozową. Stosowano różnego rodzaju wyszukane tortury, jak porażenia prądem, osadzanie w bunkrach z wodą i tłuczonym szkłem lub stawianie więźnia

³⁶ APK, COP Jaworzno. Księga więźniów śledczych nr 5.

³⁷ AAN, MBP. Centralny Zarząd Zakładów Karnych (CZZK), Rejestr Departamentu Więziennictwa MBP, sygn. 5/31.

³⁸ AAN, MBP. CZZK. Rejestr Departamentu Więziennictwa MBP, sygn. 5/94; APK, WUBPK, sygn. UBK 27; J. Kochanowski, *W polskiej niewoli...*, dz. cyt., s. 65, 68–69.

³⁹ APK, COP Jaworzno. Księga główna więźniów karnych nr 10, 11.

⁴⁰ O. Böss, *Die deutschen Kriegsgefangenen in Polen*, dz. cyt., s. 179, 181; *Niemcy w Polsce 1945–1950*, dz. cyt., t. 1, s. 56; P. Madajczyk, *Przyłączenie Śląska Opolskiego do Polski 1945–1948*, Warszawa 1996, s. 241.

⁴¹ K. Miroszewski, *Centralny obóz pracy Jaworzno. Podobóz ukraiński (1947–1949)*, Katowice 2001, s. 36–38.

podczas wysokich mrozów przy otwartym oknie. Powszechnie było stosowanie kary ciemnicy czy odosobnienia o chlebie i wodzie. Polecano również więźniom kłaść się na podłodze, a współwięźniom skakać ze stołków na ich plecy. Kiedy było już wiadomo, że obóz w Jaworznie ulegnie rozwiązaniu, ulubioną rozrywką strażników była tzw. pokazówka: stawiano naprzeciw siebie Ukraińców i Niemców i rozkazywano im bić się aż do śmierci⁴².

Należące do COP w Jaworznie podobozy w Chrustach i Libiążu zlikwidowano w 1946 i w 1947 roku. Pierwszy mógł pomieścić około 450 osób. Składał się z dwóch części i był obozem półotwartym. Od lutego 1946 r. stał się obozem dla osób skazanych przez KSWNiSG. W końcu listopada 1946 roku w Chrustach przebywało 414 więźniów, głównie volksdeutschenów (160 kobiet i 149 mężczyzn)⁴³. Ostatecznie 25 listopada 1946 r. obóz przetransportowano 12 wagonami do Mielęcina (Włocławek). Od tego czasu w podobozie w Chrustach przebywali tylko inwalidzi i chorzy więźniowie⁴⁴. Z kolei podobóz w Libiążu, wybudowany w czasie II wojny światowej ze środków kopalni „Janina”, przejęty został w 1945 r. przez COP Jaworzno i funkcjonował do 1947 r., a następnie od stycznia 1948 r. został rozbudowany; składał się z trzech budynków i kilku baraków⁴⁵.

Do COP w Jaworznie należał też podobóz ukraiński, który powstał przede wszystkim w wyniku realizacji akcji „Wisła”; związanej ze śmiercią w tajemniczych okolicznościach gen. Karola Świerczewskiego. Dokładnie miesiąc od tego wydarzenia około 17 tys. żołnierzy rozpoczęło wysiedlanie 150 tys. Ukraińców do województw północnej i zachodniej Polski. Decyzję o utworzeniu tzw. przejściowego obozu dla podejrzanych Ukraińców podjęło Biuro Polityczne PPR 23 kwietnia 1947 r.⁴⁶ Sam wybór obozu w Jaworznie dla Ukraińców nie był przypadkowy. Zdecydowało o tym bliskie sąsiedztwo Oświęcimia, pełniącego w czasie Akcji „Wisła” funkcję głównego punktu

⁴² Instytut Pamięci Narodowej (IPN). Oddział w Katowicach, Akta w sprawie zbrodni popełnionych w COP w Jaworznie, sygn. OKKa/5S/9/97/ZS; Akta śledztwa w sprawie znęcania się funkcjonariuszy COP w Jaworznie w latach 1945–1949 nad osadzonymi więźniami, sygn. S. 9/01/Zt, t. 3, b. pag., S. 9/01/Zk, S. 9/01/Zk, k. 196–197.

⁴³ CA MSWiA, MBP, sygn. 41/499; K. Miroszewski, *Centralny obóz pracy Jaworzno (1945–1950)*, w: *Obóz dwóch totalitaryzmów Jaworzno 1943–1956*, red. K. Miroszewski, Z. Woźniczka, Jaworzno 2007, s. 37.

⁴⁴ CA MSWiA, MBP, sygn. 41/595.

⁴⁵ APK, CZPW, sygn. 4736. Osobną grupę stanowili więźniowie przywiezieni z Koszyc, których następnie przewieziono do Krakowa. Z kolei podobóz ukraiński istniał do 8 I 1949 r. Zginęło w nim 161 więźniów.

⁴⁶ K. Miroszewski, *Centralny obóz pracy w Jaworznie. Podobóz ukraiński...*, dz. cyt., s. 16.

rozdzielczego, noszącego wówczas nazwę Punktu Odżywczo-Sanitarnego w Katowicach⁴⁷. Za drutami COP w Jaworznie znalazło się około 4 tys. Ukraińców i Łemków, wśród których było 22 księży greckokatolickich i pięciu prawosławnych⁴⁸. Ukraińców podejrzewano przede wszystkim o udział lub sympatię do OUN i UPA; największą grupę wśród przebywających w obozie stanowili Ukraińcy wyłapywani z transportów na Ziemię Zachodnie⁴⁹. Ale wśród aresztowanych Ukraińców byli też żołnierze Wojska Polskiego, uczestnicy wojny obronnej w 1939 r. więźni w sowieckich i hitlerowskich obozach jenieckich. Bywało, że za obozowe druty trafiali też więźniowie hitlerowskich obozów koncentracyjnych oraz więźniowie Berezki Kartuskiej⁵⁰. Ogółem przez podobóz ukraiński przeszło 3871 osób, z których zmarło 161; ostatni Ukraińcy opuścili obóz w grudniu 1948 roku⁵¹.

Z relacji więźniów wynika, że przyczyną wielu zgonów Ukraińców w obozie w Jaworznie były obrażenia doznane w czasie śledztwa. Zdarzały się przypadki samobójstw młodych kobiet, jak również zgony z powodu głodu i fatalnych warunków higienicznych (tyfus, dur brzuszny). Więźniowie pozbawieni byli też odpowiedniej bielizny i ubrań. W konsekwencji morderstw popełnionych przez funkcjonariuszy UBP i straż obozową zginęło około 160 Ukraińców. Tylko niewielką grupę Ukraińców zatrudniano w obozowych warsztatach. Większość była zamknięta w barakach bez prawa leżenia na pryzkach i oczekiwała na przesłuchania specjalnej Grupy Operacyjnej i Grupy Śledczej MBP. Członkowie tych grup poddawali niemal każdego Ukraińca więzionego w Jaworznie brutalnym przesłuchaniom, próbując wymusić przyznanie się do przynależności do UPA lub jakiegokolwiek z nią współpracy. Do podstawowych metod śledczych

⁴⁷ E. Misiło, *Ukraińcy w obozie koncentracyjnym w Jaworznie 1947–1949*, w: *Historia martyrologii więźniów obozów odosobnienia w Jaworznie...*, dz. cyt., s. 60.

⁴⁸ AAN, Komitet Centralny Polskiej Partii Robotniczej (KC PPR), sygn. 295/V-3, k. 16.

⁴⁹ K. Miroszewski, *Centralny obóz pracy w Jaworznie. Podobóz ukraiński...*, dz. cyt., s. 31, 35.

⁵⁰ E. Misiło, *Ukraińcy w obozie...*, art. cyt., s. 64; Ł. Kamiński, *Ukraińcy w COP Jaworzno w 1947 roku*, w: *Obóz dwóch totalitaryzmów...*, dz. cyt., s. 77; tenże, *Ukraińcy w COP Jaworzno w oczach prokuratury wojskowej*, „Wrocławskie Studia z Historii Najnowszej”, 8(2001), s. 155–161.

⁵¹ A. Kwieciński, *Śledztwo w sprawie zbrodni popełnionych w Centralnym Obozie Pracy w Jaworznie na obywatelach polskich narodowości ukraińskiej*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej”, 2001, nr 8, s. 22–23; *Akcja „Wisła”. Dokumenty*, oprac. E. Misiło, Warszawa 1993, s. 173, dok. 81: Rozkaz specjalny nr 002 z 24 IV 1947 r. W obozie znalazło się 3873 więźniów (2781 Ukraińców – w tym 823 kobiety, 22 księży greckokatolickich, 5 księży prawosławnych), z czego 162 zmarło.

należało torturowanie prądem, bicie drewnianymi pałkami, wkładanie szpilek pod paznokcie, zamykanie do karceru (betonowego bunkra) czy tzw. ukraińskie procesje: więźniów pędzonych między dwoma szpalerami straży obozowej bito pałkami i kolbami karabinów⁵².

* * *

Liczne obozy były także na terenie Bytomia i Bytomskiego Zjednoczenia Przemysłu Węglowego (BZPW) oraz wokół Katowic (ok. 30). W maju 1945 r. dyrekcja BZPW domagała się przysłania 1300 więźniów do pracy w kopalniach⁵³. W listopadzie 1945 r. zmuszonych do pracy było już 5360 osób; największa liczba więźniów (ok. 1200) pracowała w kopalni „Centrum” i „Rozbark”⁵⁴. W sumie BZPW od 1 listopada 1945 r. do 31 grudnia 1947 r. zatrudniło 35.682 więźniów⁵⁵. Do końca istnienia obozów pracy przymusowej BZPW zmarło 755 jeńców⁵⁶.

W lipcu 1945 r. na Śląsku w okolicach wsi Łambinowice (województwo opolskie) powstał obóz przesiedleńczy, w którym przetrzymywano przede wszystkim Ślązaków i Niemców czekających na przesiedlenie do Niemiec. Do tego obozu trafiali też powracający do Polski żołnierze armii gen. Władysława Andersa, a nawet więźniowie obozów Auschwitz-Birkenau i Mauthausen-Gusen. Z powodu bardzo złych warunków panujących w obozie, w wyniku tortur i przemocy, a także pospolitych zabójstw zmarło około 1,5 tysiąca osób z ogólnej liczby około 5 tysięcy internowanych. Największa liczba osadzonych była w październiku 1945 r. i wynosiła około 3 tysięcy; w listopadzie 1946 r. obóz rozwiązano; szacuje się, że wskutek zachorowań zmarło na tyfus i inne choroby około 60% więźniów⁵⁷.

⁵² Akcja „Wisła”..., dz. cyt., s. 66–67.

⁵³ K. Miroszewski, *Obozy odosobnienia w Bytomiu...*, dz. cyt., s. 16.

⁵⁴ Tenże, *Obozy pracy przymusowej w Bytomskim Zjednoczeniu Przemysłu Węglowego 1945–1949*, w: *Bytomskie martyrologium powojennych lat 1945–1946. Ofiary komunistycznego terroru i ich pomnik*, red. J. Drabina, Bytom 2009, s. 87–88. Przeciętny czas pracy w prawie każdej kopalni wynosił 10 godzin na dobę. Za swoją pracę więźniowie otrzymywali dla siebie 15% wypłaty, które to pieniądze mogli wydać w obozowej kantynie.

⁵⁵ M. Maruszczyk, M. Paździóra, *Obozy jenieckie w górnictwie węglowym Górnego Śląska w latach 1945–1949*, w: *Obozy pracy przymusowej na Górnym Śląsku*, dz. cyt., s. 38–40.

⁵⁶ K. Miroszewski, *Obozy pracy przymusowej w Bytomskim Zjednoczeniu...*, art. cyt., s. 105.

⁵⁷ E. Nowak, *Obóz pracy w Łambinowicach (1945–1946)*, „Pamięć i Sprawiedliwość”, 38(1995), s. 122–131; tenże, *Archiwalna prawda o obozie w Łambinowicach 1945–1946*, „Studia Śląskie”, 52(1993), s. 223–237.

Cieniem na „polskim gułagu” kładzie się komunistyczny obóz koncentracyjny w Świętochłowicach-Zgodzie, podlegający UBP, którego komendantem był Salomon Morel. Wcześniej (1942–1945) znajdował się tu niemiecki podobóz koncentracyjny KL Auschwitz, w którym śmierć poniosło kilkaset osób. Do tego obozu po 1945 roku kierowano nie tylko Niemców, ale również żołnierzy AK, NSZ, Żydów, Ukraińców, Austriaków, Rumunów oraz mieszkańców Śląska oskarżonych o podpisanie volkslisty lub o „niechęć do komunistycznej władzy”⁵⁸. Z obozu część osób wysyłano do pobliskich kopalń i hut. Z powodu jednak niskich racji żywnościowych w obozie panował głód, a to doprowadziło w konsekwencji do szerzenia się czerwonki i tyfusu. Warunki sanitarno-bytowe były katastrofalne. Plagą obozu stały się wszy, pluskwy i szczury. Funkcjonariusze obozu w Świętochłowicach wraz z jego komendantem znęcali się nad więźniami. Miały też tu miejsce przypadki rzucania się uwięzionych na druty pod napięciem oraz samobójstwa przez powieszenie. Jedną z ofiar był protestancki duchowny z Bielska Białej, ks. Richard Ernest Wagner, oraz zakatowany proboszcz z Bojkowa, Edgar Wolf. W krótkim okresie istnienia (koniec lutego – listopad 1945) w obozie koncentracyjnym w Świętochłowicach zginęło około 2,5 tys. więźniów⁵⁹.

Kolejnym Centralnym Obozem Pracy prowadzonym przez komunistów sowieckich i polskich był dawny obóz koncentracyjny KL Warschau, który powstał na mocy rozkazu Heinricha Himmlera z 16 lutego 1943 r.; składał się z pięciu podobozów⁶⁰. W obozie przejętym po 1945 roku przez komunistów, zwanym „Gęsiówką”, w straszliwych warunkach przetrzymywano głównie żołnierzy Armii Krajowej, jeńców niemieckich oraz „innych przestępców”. W opinii społeczeństwa decyzję o istnieniu obozu motywowano m.in. potrzebą odbudowy Warszawy⁶¹. W miesiącach

⁵⁸ Dekret PKWN z 4 listopada 1944 r. o środkach zabezpieczających w stosunku do zdrajców Narodu; „Dziennik Urzędowy” z 1944 r., nr 4, poz. 16 ze zm., Dekret z dnia 31 VIII 1944 r. o wymiarze kary dla faszystowsko-hitlerowskich zbrodniarzy winnych zabójstw i znęcania się nad ludnością cywilną i jeńcami oraz dla zdrajców narodu Polskiego; *Obóz pracy w Świętochłowicach w 1945 roku: dokumenty, zeznania, relacje, listy*, oprac. A. Dziurok, Warszawa 2002, s. 19–20.

⁵⁹ Tamże, s. 21–23, 26, 31;

⁶⁰ *Encyklopedia białych plam*, t. 9, Radom, 2002, s. 208–211. W czerwcu 1943 r. do KL Warschau włączono też więzienie Pawiak.

⁶¹ B. Kopka, *Obozy pracy...*, dz. cyt., s. 164–166. Obóz ten potocznie nazywany był Warszawa Centralna i funkcjonował w latach 1945–1949 r. W maju 1947 r. stan obozu wynosił 1952 osoby, natomiast w sierpniu tego samego roku obozowi podlegały 3252 osoby.

styczeń – maj 1945 r. obóz podlegał bezpośrednio NKWD. Zachowały się z tego okresu przekazy o egzekucjach dokonywanych przez NKWD. W następnych miesiącach obóz przekazano MBP i funkcjonował do 1949 r. pod nazwą Centralne Więzienie – Ośrodek Pracy w Warszawie dla więźniów politycznych, kryminalnych, w tym „wrogów klasowych”. Ocenia się, że w „Gęsiówce” śmierć poniosło około 1800 osób; nie można jednak ustalić miejsc pochówku więźniów⁶².

Innym specjalnym obozem NKWD był obóz w Rembertowie (od grudnia 1944 r. do marca 1945 r. liczba zatrzymanych wynosiła około 2 tys. osób) oraz obóz nr 10 utworzony na terenie fabryki Zakłady Amunicyjne „Pocisk”⁶³. Więziono tu około 8 tys. żołnierzy i działaczy Polskiego Państwa Podziemnego⁶⁴. Tu też od września 1944 r. do lipca 1945 r. więziono gen. Emila Fieldorfa „Nila”. W maju 1945 r. oddziały AK rozbiły więzienie i uwolniły 1446 osób przeznaczonych do wywiezienia w głąb ZSRR. Faktem jest, że jesienią 1945 r. w obydwóch warszawskich Centralnych Obozach Pracy przebywało około 10 tys. jeńców i więźniów politycznych⁶⁵.

* * *

Największym kompleksem obozowym na Pomorzu i Kujawach był COP w Potulicach, który obok Jaworzna, Łambinowic oraz Świętochłowic należał do największych miejsc kaźni. Zgromadzono w nim przede wszystkim ludność niemiecką, która zgodnie z okólnikiem wojewody pomorskiego z 21 sierpnia 1945 r. miała być w sposób planowy wysiedlona za linię Odry⁶⁶.

Komunistyczny obóz w Potulicach rozpoczął działalność w początkach lutego 1945 r. na bazie istniejącego tam wcześniej obozu niemieckiego. O wyborze tego miejsca zadecydowało zapewne bliskie położenie przy

⁶² Przed wybuchem II wojny światowej było tu więzienie wojskowe, a w czasie okupacji hitlerowskiej początkowo Areszt Centralny Getta, a od 1943 r. niemiecki obóz koncentracyjny w ramach obozu koncentracyjnego Warszawa, wyzwolony przez polski ruch oporu w początkach Powstania Warszawskiego.

⁶³ M. G o l o n, *Polityka radzieckich władz wojskowych i policyjnych...*, dz. cyt., s. 61. Wśród uwięzionych w Rembertowie byli też mieszkańcy Bydgoszczy, Fordonu i powiatu brodnickiego. W marcu 1945 r. z obozu wywieziono 1500 osób, w tym około 500 akowców i żołnierzy NSZ.

⁶⁴ B. K o p k a, *Obóz pracy...*, dz. cyt., s. 154. W latach 1944–1945 działał obóz przejściowy NKWD dla Rosyjskiej Armii Wyzwoleńczej (własowców) i żołnierzy polskiego podziemia (AK, NZS).

⁶⁵ J. K o c h a n o w s k i, *W polskiej niewoli...*, dz. cyt., s. 91.

⁶⁶ R. S u d z i ń s k i, *Ludność niemiecka w województwie pomorskim w latach 1945–1950, jej liczebność, rozmieszczenie i zróżnicowanie*, w: *Problemy narodowościowe i wyznaniowe na Pomorzu Nadwiślańskim i Kujawach w XX wieku. Zbiór studiów*, red. R. Sudziński, Toruń 1997, s. 60.

stacji kolejowej w Nakle nad Notecią, skąd później przez Szczecin i Wrocław odprawiano pociągi z niemieckimi jeńcami do sowieckiej strefy okupacyjnej w Niemczech⁶⁷.

Niemiecka ludność osadzona w Potulicach pochodziła głównie z Pomorza Środkowego, Zachodniego i Gdańskiego oraz Prus Wschodnich; przesiedlenia Niemców odbywały się w latach 1947–1949. Od kwietnia do sierpnia tego roku przesiedlono aż 26.356 osób⁶⁸. W sumie w latach 1945–1950 przez Potulice przeszło 35 tys. osób, w tym 90% narodowości niemieckiej⁶⁹. Trudno jest ustalić listę zgonów. Przyjmuje się, że w czasie funkcjonowania obozu mogło umrzeć nawet około 4,5 tys. osób⁷⁰. W Potulicach dodatkowo osadzano też osoby z obozów w Jaworznie, Sikawie i Warszawie⁷¹. Przebywała tam również ludność polska oskarżona o narodowość niemiecką oraz żołnierze AK⁷².

W COP Potulice pod względem aprowizacyjnym panowały warunki urągające ludzkiej godności. Obóz był również wyjątkowo przeludniony. W każdym z baraków zamiast 200 przebywało po 300 więźniów, a to wiązało się też ze złym stanem higienicznym. Często wybuchały w obozie epidemie chorób zakaźnych i była wielka śmiertelność. W obozie tym była duża liczba dzieci (1285) i starców (1300); aż 900 dzieci pozostawało bez rodziców⁷³. Niemieckich więźniów często poniżano i obrzucano obelgami. Dla upamiętnienia na przykład tzw. krwawej niedzieli w Bydgoszczy (3 IX 1939 r.) urządzono im zbiorowe bicie. Po zakończeniu akcji wysie-

⁶⁷ W. Stankowski, *Centralny Obóz Pracy w Potulicach w latach 1945–1950. Obóz dla Polaków i Niemców*, w: *Obóz w Potulicach – aspekt trudnego sąsiedztwa polsko-niemieckiego w okresie dwóch totalitaryzmów*, red. A. Paczoska, Bydgoszcz 2005, s. 59; B. Kopka, *Obozy pracy...*, dz. cyt., s.150–152.

⁶⁸ P. Madajczyk, *Obozy pracy i odosobnienia dla ludności niemieckiej po II wojnie światowej*, „Studia Śląskie”, 59(2000), s. 112.

⁶⁹ T. Wolsza, *W cieniu Wroniek, Jaworzna i Piehcina. Życie codzienne w polskich więzieniach, obozach i ośrodkach pracy więźniów 1945–1956*, Warszawa 2003, s. 118; W. Stankowski, *Obozy i inne miejsca odosobnienia dla niemieckiej ludności cywilnej w Polsce w latach 1945–1950*, Bydgoszcz 2002, s. 182.

⁷⁰ B. Kopka, *Obozy pracy...*, dz. cyt., s. 151.

⁷¹ W. Stankowski, *Mniejszość niemiecka na Kujawach i Pomorzu w latach 1945–1956*, w: *Kujawy i Pomorze w latach 1945–1956. Od zakończenia okupacji niemieckiej do przełomu październikowego*, red. W. Jastrzębski, M. Krajewski, Włocławek 2001, s. 117.

⁷² W. Stankowski, *Obozy i inne miejsca odosobnienia...*, dz. cyt., s. 262; W. Ptak, *Naczelnicy COP w Potulicach w latach 1945–1950*, w: *Obóz w Potulicach – aspekt trudnego sąsiedztwa polsko-niemieckiego...*, dz. cyt., s. 71–72.

⁷³ B. Nitschke, *Wysiedlenie ludności niemieckiej z Polski w latach 1945–1949*, Zielona Góra 1999, s. 95.

dleńczej Niemców w latach 1949/1950 obóz w Potulicach zlikwidowano, a w jego miejsce utworzono Ośrodek Pracy Więźniów, który do dziś funkcjonuje jako więzienie karne⁷⁴.

* * *

Obozem przeznaczonym przede wszystkim dla Niemców, volksdeut-schów, a później tylko oficerów Wehrmachtu (1947–1948) była Sikawa k. Łodzi. Przebywali tu też Polacy, Austriacy, Czesi, Francuzi, obywatele Jugosławii, Węgrzy. Obóz istniał w latach 1945–1950/51, a później pełnił funkcję aresztu dla Łodzi. W maju 1947 r. stan obozu wynosił 14.794 osadzonych; liczbę zmarłych określa się na 1080 osób, co wiąże się z różnymi formami znęcania się nad więźniami⁷⁵.

Centralnym Obozem Pracy na Lubelszczyźnie był utworzony 11 października 1944 r. przez MBP wspomniany już obóz koncentracyjny w Krzesimowie, przedtem podlegający NKWD. W założeniach władz komunistycznych miał służyć przetrzymywaniu osób podejrzanych o kolaborację z Niemcami, ale przywożono tu też więźniów politycznych z aresztów NKWD i UB z Lublina, Zamościa i Chełma oraz członków polskiego podziemia, zwłaszcza AK, Batalionów Chłopskich i Zrzeszenia WiN. Początkowo więźniowie pracowali w kamieniołomach, a na przełomie maja i czerwca 1945 r. obóz został zamieniony na kolonię rolną. Miejscem przetrzymywania więźniów w tym obozie były budynki folwarczne (obory, magazyny, stodoły), ogrodzone wysokim płotem i drutem kolczastym. Warunki aprowizacyjne porównywalne były do hitlerowskich obozów zagłady. Więźniowie byli maltretowani fizycznie i psychicznie. Pracowali w polu, we młynie i kamieniołomach w Dominowie k. Mełgwi. Więźniów dziesiątkowały choroby zakaźne. Dziennie umierało kilkanaście osób. Przypuszcza się, że w Krzesimowie mogło zginąć około 1,5 tys. więźniów. Tragiczne warunki bytowe w obozie sprawiły, że po wizycie członków Międzynarodowego Czerwonego Krzyża w 1946 r. obóz zamknięto. Więźniów przewieziono na Zamek Lubelski, do Jaworzna i Poniatowej, drugiego COP na Lubelszczyźnie, który powstał na terenie byłego niemieckiego obozu dla jeńców sowieckich (1941–1942)⁷⁶.

⁷⁴ W. Stankowski, *Obozy i inne miejsca odosobnienia...*, dz. cyt., s. 262.

⁷⁵ B. Kopka, *Obozy pracy...*, dz. cyt., s.156–157.

⁷⁶ T. Żenczykowski, *Polska lubelska 1944*, Warszawa 1990, s. 31.

Komunistycznemu terrorowi zdecydowanie sprzeciwiał się Kościół rzymskokatolicki, o czym świadczy chociażby memoriał polskiego episkopatu wystosowany do Bolesława Bieruta, który zawierał apel o zaniechanie szykan wobec uwięzionych⁷⁷. Kościół starał się także różnymi sposobami nieść pomoc duchową i materialną przetrzymywanym w obozach jeńcom i więźniom. Za przykład może posłużyć obóz w Mielęcinie (Włocławek), gdzie do 1949 r. raz w miesiącu miejscowy proboszcz, ks. Stanisław Librowski, odwiedzał i służył pomocą duszpasterską uwięzionym. Uzyskał nawet zgodę (24 IX 1950 r.) od komendanta więzienia na odbycie przez więźniów (spóźnionej) spowiedzi i Komunii wielkanocnej⁷⁸.

Kościół starał się pełnić swoją posługę duszpasterską wbrew wszelkim trudnościom i zakazom komunistycznych władz. Przykładem jest chociażby „przemycenie” do szpitala w Goduli k. Katowic w marcu 1949 r. niemieckiego zakonnika, który dla tamtejszych więźniów odprawił mszę⁷⁹. Przebywający licznie w komunistycznych obozach katolicy duchowni, wbrew obozowym zakazom, starali się udzielać współwięźniom pokrzepienia duchowego, odprawiali też nabożeństwa, sprawowali sakrament pojednania, co w znacznym stopniu przyczyniało się do podtrzymywania odporności psychicznej więźniów⁸⁰. Z inicjatywy Kościoła prowadzona była też akcja humanitarna, zwłaszcza opieka nad małymi dziećmi, czy dostarczanie uwięzionym paczek żywnościowych⁸¹.

Także niektórzy adwokaci usiłowali, chociaż w skromnym zakresie, pomóc uwięzionym czy oskarżonym⁸². Podobnie było z opieką medyczną⁸³. Przykłady ludzkich zachowań można było spotkać nawet wśród strażników

⁷⁷ P. Raina, *Kardynał Wyszyński. Losy więzienne*, t. 2, Warszawa 1994, s. 76.

⁷⁸ *Kalendarium życia, cierpienia, działalności, twórczości i uznania księdza Stanisława Librowskiego*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 58(1989), s. 416.

⁷⁹ APK, KW PZPR w Katowicach, sygn. 301/IV/5, Sprawozdanie Komitetu Wojewódzkiego PZPR w Katowicach za miesiąc marzec 1949 r.

⁸⁰ *Wielka edukacja. Wspomnienia więźniów politycznych PRL (1945–1956)*, red. D. Suchorowska-Śliwińska, Warszawa 1990, s. 58–72; T. Kostewicz, *Terror i represje*, w: *Polacy wobec przemocy 1944–1956*, red. B. Otwinowska, J. Żaryn, Warszawa 1996, s. 85.

⁸¹ P. Woźniak, *Zapluty karzele reakcji. Wspomnienia AK-owca z więzień PRL*, Warszawa 1990, s. 26–27, 54, 123–125, 136–137.

⁸² K. Szwaagrzyk, *Winni? – niewinni? Dolnośląskie podziemie niepodległościowe (1945–1956) w świetle dokumentów sądowych*, Wrocław 1999, s. 63–64.

⁸³ T. Balbus, *Materiały do słownika biograficznego działaczy Zrzeszenia „Wolność i Niezawisłość” (WiN) na Śląsku*, cz. 2, w: *Studia i materiały z dziejów opozycji i oporu społecznego*, red. Ł. Kamiński, t. 2, Wrocław 1999, s. 115.

obozowych, a nawet kierownictwa władz obozowych, czego przykładem był Mielęcin (Włocławek), gdzie za „liberalne” traktowanie więźniów aż dwa razy w 1946 i 1947 roku zmieniono komendanta, podobnie było też w Rawiczu⁸⁴. Wzajemną pomoc na różne sposoby nieśli sobie także sami więźniowie poprzez wsparcie psychiczne, pielęgnowanie czy dzielenie się skromnymi racjami żywności⁸⁵.

Przede wszystkim jednak żywiołowy opór polskiego społeczeństwa sprawiał, że system stalinowskiego reżimu nie był na tyle efektywny, na ile zamierzali to komunistyczni i polscy oprawcy.

* * *

Obozy koncentracyjne na ziemiach polskich zakładali naziści, jak i komuniści. W latach 1945–1950 istniało na terenach Polski 206 komunistycznych obozów pracy, przez które przeszło około 350 tys. więźniów⁸⁶. Trudno jest przyjąć tezę, iż obozy te polscy komuniści tworzyli jedynie pod przymusem, a nie tylko za sowieckim przyzwoleniem. Nawet to nie byłoby usprawiedliwieniem. Byli to przecież obywatele polscy, a organizowali struktury obozowe – i zarządzali nimi! – dla tych, którzy w większości przeżyli koszmar wojny, i którym przyszło zginąć w rzekomo „wolnej” Polsce.

O perfidii sowieckich „wyzwolicieli” w 1945 roku oraz polskich komunistów niech świadczy fakt, że według badań historyków i wykazu IPN, w Polsce z okresu pierwszych 10 lat komunistycznej władzy istnieje aż 186 miejsc grzebania ofiar komunistycznego państwa bezprawia.

Wskazując z perspektywy prawie 70 lat na fakt istnienia komunistycznych obozów koncentracyjnych w Polsce, wydaje się, iż mówienie tylko o obozach koncentracyjnych na ziemiach polskich w kontekście Holocaustu jest spuszczeniem zasłony milczenia na bolesne fakty z życia Polski pojałtańskiej.

⁸⁴ R. Tomkiewicz, *Olsztyńska Delegatura Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym 1945–1954*, Olsztyn 1995, s. 58–59; C. Leopold, K. Lechicki, *Więźniowie polityczni w Polsce 1945–1956*, Paryż 1983, s. 51; T. Kostewicz, *Terror i represje*, art. cyt., s. 67–68; J. Urat-Milecki, *Więziennictwo w Polsce w latach 1944–1956*, Warszawa 1996, s. 35–38.

⁸⁵ K. Szwagrzyk, *Jaworzno. Historia więzienia dla młodocianych więźniów politycznych 1951–1955*, Wrocław 1999, s. 169.

⁸⁶ CA MSWiA, PKWN. Resort Bezpieczeństwa Publicznego. Wydział Więziennictwa i Obozów, sygn. 26, k. 1–2; MBP. DW 1318, k. 8; A. Kochański, *Polska 1944–1991. Informator historyczny*, t. 1, Warszawa 1996, s. 31. Należy odrzucić sugestię badaczy niemieckich o istnieniu w Polsce aż 1250 obozów.

DARIUSZ DUSZEŃSKI

PRZEMIENIENIE PAŃSKIE

W chrześcijaństwie pierwszego tysiąclecia jednym z najważniejszych problemów była kwestia teofanii. Przemienienie Pańskie, przedstawione w Ewangeliach synoptycznych (Mt 17, 1–9; Mk 9, 2–10; Łk 9, 28–36) oraz w Liście św. Piotra (2 P 1, 16–18), jest właśnie takim teofanicznym objawieniem boskości Chrystusa i wchodzi w skład depozytu wiary chrześcijańskiej. Przypada ono na moment decydujący, na tę chwilę, kiedy Jezus uznany przez swych uczniów za Mesjasza, objawia im, w jaki sposób ma się dokonać Jego dzieło. Jego wywyższenie dokona się przez zmartwychwstanie, które zakłada konieczność przejścia przez cierpienie i śmierć.

1. Opis i treść teologiczna

Opis Przemienienia na górze Tabor zawierają wszystkie trzy Ewangelie synoptyczne. W sposobie opisu możemy dostrzec pewne różnice. Łukasz (9, 29–30) podaje, że „gdy Chrystus się modlił, stał się inny wygląd oblicza Jego, a odzienie Jego białe i lśniące”; zaś Marek (9, 2–3), że „szaty Chrystusa stały się jaśniejsze i bardzo białe, jakich żaden folusznik na ziemi wybielić nie zdoła”. W tekście Mateusza (17, 2–3) czytamy: „I przemienił się przed nimi. A oblicze zajaśniało jak słońce, szaty zaś Jego stały się białe jak światło”.

Treść tego wydarzenia zbawczego łączona jest z objawieniem chwały Bożej, z przygotowaniem do męki i zmartwychwstania Chrystusa, z rozwojem życia kontemplacyjnego oraz z powołaniem Kościoła do działalności przemieniającej świat¹.

DARIUSZ DUSZEŃSKI – mgr teologii, absolwent Studium Teologii we Włocławku.

¹ Por. D. Duszeński, *Treści moralne liturgii Mszy Świętej Święta Przemienienia Pańskiego*, Warszawa 2013, s. 5 (wydr. komputer.).

Określając te wydarzenia technicznym terminem *heksodo*, Łukasz podkreślił, że przejście Jezusa ze śmierci do chwały ma charakter zbawczy, podobnie jak *eksodos* ludu izraelskiego z niewoli egipskiej. *Eksodos* Jezusa jest wypełnieniem Bożych planów zbawienia. Jezus jest umiłowanym Synem Bożym, w którym Ojciec ma upodobanie. Ofiarowanie umiłowanego Syna jest szczególnym wyrazem miłości Ojca. W komentarzach patrystycznych Chrystus często porównywany jest z Izaakiem. Góra Przemienienia kojarzy się z górą ofiarowania Izaaka. Jezus jest Mesjaszem, ale nie politycznym: jest On prawdziwym Sługą Bożym i Synem Człowieczym, który bierze na siebie winy ludzi. Jego uwielbienie i chwała łączy się nierozłącznie z męką i krzyżem. W ten sposób Przemienienie jest potwierdzeniem wyznania Piotra pod Cezareą Filipową (por. Mk 8, 29) i usankcjonowaniem objawienia Jezusa, Syna Człowieczego, cierpiącego i wywyższonego.

Przemienienie łączy się z pierwszą zapowiedzią męki: „Syn Człowieczy musi wiele cierpieć” (Łk 9, 22). Należy zaznaczyć, że Przemienienie miało miejsce „w drodze” na krzyż². O męce nieodłącznej od idei mesjańskich Starego Testamentu mówili z Chrystusem Mojżesz i Eliasz (Łk 9, 31). Jeśli Przemienienie miało utwierdzić wiarę Apostołów, to z drugiej strony, wobec niedawnego kryzysu, miało ich przygotować w oparciu o widzenie, którego byli świadkami, do nadchodzących wydarzeń męki i śmierci Chrystusa.

W takim ujęciu Przemienienie stanowiłoby punkt kulminacyjny w publicznej działalności Chrystusa w tym znaczeniu, że zamykałoby pewien etap, od którego wydarzenia toczyć się będą w kierunku zapowiedzianej męki i śmierci³. Dramat Krzyża i chwała Zmartwychwstania to tajemnice wciąż na nowo przeżywane w Kościele – Ludzie Bożym zmierzającym na eschatologiczne spotkanie ze swoim Panem.

Tak jak trzech wybrani Apostołowie, Kościół kontempluje przemienione oblicze Chrystusa, aby utwierdzić się w wierze, a później nie załamać się wobec Jego oblicza zniekształconego na krzyżu. W jednym i drugim przypadku Kościół jest oblubienicą stojącą przed Oblubieńcem, uczestniczącą w Jego tajemnicy, jaśniejącą Jego światłością. To światło dociera do wszystkich dzieci Kościoła, które są powołane, by iść za Chrystusem

² Por. J. Kudasiwicz, *Przemienienie Jezusa Chrystusa*, w: *Jezusa Chrystusa historia i tajemnica*, red. W. Granat, E. Kopeć, Lublin 1982, s. 159, 175.

³ Por. E. Dąbrowski, *Przemienienie Chrystusa Pana*, w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, Poznań 1959, s. 361.

i Jemu powierzyć ostateczny sens swego życia, tak aby móc powiedzieć za Apostołem: „Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus” (Flp 1, 21)⁴.

W Przemienieniu nie tylko kontemplujemy tajemnicę Boga, lecz zostajemy wezwani do słuchania skierowanego do nas słowa Bożego. Ponad słowem Prawa u Mojżesza i proroctwa u Eliasza rozbrzmiewa słowo Ojca objawiające Syna. Przedstawiając „umiłowanego Syna”, Ojciec wzywa, aby Go słuchać (por. Mk 9, 7). Słuchanie, kontemplacja i posłuszeństwo stanowią więc drogi prowadzące na świętą górę, na której Trójca Święta objawia się w chwale Syna. „Przemienienie daje nam przedsmak chwalebnego przejścia Chrystusa, który przekształci nasze ciało poniżone na podobne do swego chwalebnego ciała” (Flp 3, 21)⁵. Dla głębszego skonkretyzowania głównej myśli opowiadania o Przemienieniu należy podkreślić, że włącza się ono, czy raczej pochodzi z tego wielkiego nurtu proroctw, które zbawienie eschatologiczne przedstawiają jako przebywanie w bliskiej obecności Boga. Dzięki tej obecności Bożej zbawieni cieszą się doskonałym poznaniem nauki Bożej, cieszą się pokojem, bezpieczeństwem i wszelkimi doczesnymi i duchowymi dobrami.

W tajemnicy Przemienienia dostrzegamy Chrystusa, prawdziwego człowieka, który przez chwilę kilku świadkom ukazał swoje bóstwo, takie jakie objawi się wszystkim wybranym w chwili drugiego przyjścia. Do tej chwały zmierza Kościół. Chrystus przez to wydarzenie chciał ukazać, czym będzie Kościół w przyszłej ojczyźnie. Dla św. Tomasza z Akwinu Przemienienie jest „tajemnicą drugiego odrodzenia”. Rzeczywistość ostateczna stanowi misterium: „Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jakie wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9).

Nawiązując do rozważań św. Jana z Damaszku, możemy stwierdzić, że w Przemienieniu Jezus nie otrzymuje czegoś, czym nie był, lecz ukazuje uczniom to, kim w rzeczywistości jest, czyli objawił im coś ze swojej boskości, która dla apostołów była ukryta. Przemienienie było więc doświadczeniem nieba, w nim dostrzegamy „tajemnice objawienia niebieskiego”⁶.

⁴ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Vita consecrata*, n. 23.

⁵ Por. tenże, *Chwała Trójcy Świętej w Przemienieniu* (audiencja generalna, 5 IV 2000 r.), „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 21(2000), nr 7–8, s. 47–48.

⁶ Zob. B. Ferdek, *Eschatologia Taboru*, Świdnica 2005, s. 10–40.

Przemienienie, w którym Chrystus ukazał swoje bóstwo, łączy się z tajemnicą Wcielenia, którą Kościół ujął w dogmat zjednoczenia osobowego: jedna jest osoba Słowa, Boga-Syna, i ta jedna Osoba jednoczy w sobie dwoistość natur – bóstwa i człowieczeństwa. Bóstwo ma owa Osoba odwiecznie, a człowieczeństwo przyjmuje w czasie. Od chwili tego przyjęcia Osoba Słowa stanowi właściwą podstawę istnienia i działania dla ludzkiej natury Jezusa Chrystusa. Określenie dogmatyczne rozstrzygnęło i zamknęło sprawę w porządku teoretycznym, nadało więc ścisłe ramy naszemu myśleniu o tej tajemnicy. Oto Jezus Chrystus, prawdziwy człowiek, jest Bogiem. I przez to człowiek jest w centrum widzialnego wszechświata, nie tylko jako mikrokosmos, ale jest w centrum wszechświata również jako Człowiek-Bóg. Człowiek wierzący to nie tylko ten, który z tej tajemnicy bierze żywołową świadomość owego dziedzictwa, lecz przez nią zdaje sobie sprawę ze swojego człowieczego miejsca w makrokosmosie. Tak więc tajemnica Wcielenia przeżyta w pełni swej treści przy ujęciu jej zasadniczych następstw pozwala człowiekowi docenić swą wartość i właściwe miejsce w stworzeniu⁷.

W tajemnicy Boga Wcielonego mamy szukać wyjaśnienia tajemnicy człowieka, samo Wcielenie wnosi jasne światło w tajemnicę człowieka, ukazując wartość i godność człowieczeństwa. Co więcej, Wcielenie nie tylko ukazuje, lecz i powoduje nasze wyniesienie w godności. „Albowiem On, Syn Boży przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem [...] stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu”⁸. Wiemy już, że Odkupienie przywróciło ludziom podobieństwo Boże, utracone przez grzech pierworodny. Człowiek zostaje w tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo, stworzony na nowo. Rodzi się nowy człowiek powołany do uczestnictwa w życiu Bożym, stworzony na nowo w Chrystusie ku pełni łaski i prawdy⁹. Dostrzegamy w świetle misterium przebóstwienia fundamentalne Wcielenie, jednak dopiero śmierć i zmartwychwstanie wprowadza Chrystusa w pełne sprawowanie funkcji wewnętrznej, zakorzenionej już we Wcieleniu. Dopiero Zmartwychwstanie wyzwala pełną skuteczność Wcielenia i w tym sensie należy ono do niego, jako jego ostateczne urzeczywistnienie i uwieńczenie.

⁷ Por. K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 28–31.

⁸ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie społecznym, *Gaudium et spes*, n. 22.

⁹ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna*, t. 2, Warszawa, 1988, s. 15–16.

Zbawcza działalność Słowa Wcielonego rozwinęła się w pełni dopiero wówczas, gdy Chrystus został uwielbiony w swoim człowieczeństwie¹⁰.

Tajemnica Przemienienia ogarnia całe życie chrześcijańskie. Jest ona równocześnie wezwaniem dla ludzkiego postępowania. Człowiek ma przemieniać świat, w którym żyje, dzięki wierze. To Jezus jest Panem historii, Synem Bożym, który objawia tajemnicę Boga Trójjedynego. To jest właśnie początek szczęśliwości, początek naszego nadprzyrodzonego przeznaczenia, które już zaczyna się realizować.

2. Symbolika

Opis Przemienienia podany w Ewangeliach synoptycznych był wielokrotnie komentowany przez pisarzy chrześcijańskich, począwszy od III wieku.

Światło o niezwykłym, nadprzyrodzonym charakterze jest traktowane przez autorów Ewangelii jako pierwszy i podstawowy znak boskiej teofanii¹¹. Komentatorzy wracali uwagę przede wszystkim na światło, jako symbol Jezusa Chrystusa, który ukazuje przebóstwioną ludzką naturę w przestrzeni niebiańskiej. Bardzo istotny w tym względzie jest komentarz Orygenesza do Ewangelii św. Mateusza, gdzie czytamy: „Gdy zaś się przemienił, oblicze jego zajaśniało jak słońce, aby się stało widoczne dla synów światłości, którzy zrzucili z siebie uczynki ciemności i nocy, a stali się synami dnia i chodzą godnie jak w dzień i zajaśniał przed nimi nie w sposób zwyczajny jak słońce, ale okazał się być dla nich Słońcem sprawiedliwości”¹². Jak zauważa I. Trzcńska, w ewangelicznym opisie Przemienienia światłość Chrystusa jest zestawiona ze sposobem pojawienia się Osób Trójcy Świętej w objawieniu trynitarnym.

Pojawienie się obłoku kończy objawienie i jest jednym z elementów tej teofanii. Samo pojawienie się obłoku następuje wtedy, gdy Piotr, urzeczony objawieniem, pragnie budować trzy namioty. Mateusz na kartach Ewangelii opisuje, że „jasny obłok okrył ich i rozległ się głos z obłoku” (Mt 9, 7). Na podstawie Ewangelii Łukasza można stwierdzić, że Apostołowie „złękli się, gdy wchodzili w obłok”¹³. W celu zrozumienia

¹⁰ Por. W. Hryniewicz, *Znaczenie patrystycznej idei przebóstwienia dla soteriologii chrześcijańskiej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 27(1980), z. 2, s. 32–33.

¹¹ Por. I. Trzcńska, *Światło i obłok*, Kraków 1998, s. 50–51.

¹² Cyt. za: J. Miziołek, *Sol Verus. Studia nad ikonografią Chrystusa w sztuce pierwszego tysiąclecia*, Wrocław 1991, s. 94–95.

¹³ Tamże, s. 98–99.

natury tego elementu symboliki Przemienienia, musimy zwrócić uwagę, że symbol obłoku pełni bardzo ważną rolę w wielu biblijnych przekazach odnoszących się do teofanii. Przecież Bóg w Starym Testamencie objawia się Mojżeszowi, czy to na pustyni czy przed Namiotem Spotkania, w obłoku. Obłok obecny jest w czasie wędrówki ludu izraelskiego przez pustynię¹⁴.

Teksty Ewangelii synoptycznych utożsamiają obłok z Duchem Świętym, który po głosie Boga Ojca zakrył miejsce Przemienienia. Obłok i głos z nieba nawiązują do tekstów mądrościowych (Syr 24, 1–8). Mądrość mieszka na wysokości, a tron ma na słupie obłoku, rozbija swój namiot wśród ludzi, przekazuje naukę i proroctwo¹⁵. Poprzez obłok Przemienienie powiązane jest z wniebowstąpieniem Jezusa, bowiem obłok umieszcza św. Łukasz w scenerii Wniebowstąpienia: „obłok zabrał Go im sprzed oczu” (Dz 1, 9). Również w scenie Przemienienia obłok zasłania Jezusa (razem z Mojżeszem i Eliaszem), co oddaje występujący u wszystkich synoptyków zwrot: „obłok osłonił ich”. W obydwu tych wydarzeniach obłok spełnia taką samą rolę i tym samym łączy je ze sobą. Chrystus wstępuje do nieba jako Osoba boska łącząca dwie natury: boską i ludzką. W niebie człowieczeństwo Chrystusa doświadczyło przeobóstwienia zapowiedzianego przez światło Taboru¹⁶. Obłok osłaniający Jezusa wskazywał na obecność samego Boga. Powtarza się scena chrztu Jezusa, w której sam Ojciec przemawiający z obłoku ogłosił Jezusa swym Synem: „Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie” (Mk 1, 11). Do tej uroczystej deklaracji synostwa dochodzi teraz imperatyw: „Jego słuchajcie”¹⁷. Jezusa trzeba słuchać, bo On jest prorokiem jak Mojżesz, którego nauczanie trzeba było przyjąć pod karą wykluczenia ze wspólnoty ludu Bożego (por. Pwt 18, 15)¹⁸.

Wyrażenie „Syn mój umiłowany” stanowi aluzję do Izaaka, jedyne go syna, którego Abraham, zgodnie z otrzymanym nakazem, miał złożyć w ofierze. Słowo „umiłowany” (*agapetos*) w Starym Testamencie ma sens techniczny i określa jedyne go syna, skazanego na śmierć. Stąd wspomnienie Izaaka nie powinno być obce synoptycznym opisom o Przemienieniu,

¹⁴ Por. I. Trzcńska, *Światło i obłok*, dz. cyt., s. 103–104.

¹⁵ Por. J. Kudasiwicz, *Przemienienie Jezusa Chrystusa...*, art. cyt., s. 167.

¹⁶ Por. B. Ferdek, *Eschatologia Taboru...*, dz. cyt., s. 36.

¹⁷ Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007, s. 262–263.

¹⁸ Por. R. Bartnicki, *Działalność publiczna Jezusa Chrystusa*, Warszawa 2011, s. 308–309.

a także o chrzcie. Dostrzegamy, że ta aluzja nie wynika jedynie z tego, że Izaak również był określony jako syn jedyny (por. Rdz 22, 2.12.16), ale stąd, że opowiadanie o tej ofercie czytano przy okazji Święta Namiotów¹⁹.

W teofanii Przemienienia Ojciec pozostaje ukryty w obłoku, natomiast akcent położony jest na Syna. To właśnie sam Ojciec ukazuje swego Syna, ogłasza Jego godność Syna umiłowanego i wymaga, aby z tego tytułu Go słuchać. Reakcja uczniów jest reakcją, jakiej się doznaje wobec objawienia się Boga: „Słyszac to, uczniowie upadli twarzą na ziemię i ogarnęli ich wielki strach” (Mt 17, 6). Jest to adoracja złączona z przerażeniem. Ewangelista dodaje: „Ale Jezus zbliżył się i dotykając ich, powiedział: Wstańcie i nie lękajcie się”. Zażyły gest dotknięcia i wezwania do powstania bez strachu pokazują, że odtąd teofania, którą Jezus przynosi w sobie samym, chce wykluczyć wszelkie uczucie strachu. Intencja wytworzenia zażyłości z Bogiem wyraziła się już w szczęśliwym klimacie Przemienienia, z którego wypłynęło dobre samopoczucie uczniów: „Rabbi, dobrze nam tu być” (Mk 9, 5)²⁰.

Wszyscy synoptycy zauważają obecność w scenie Przemienienia Eliasza i Mojżesza, rozmawiających z Jezusem, który zajmuje miejsce centralne. Ewangelista Marek jako pierwszy wymienia Eliasza, inni synoptycy – Mojżesza. Mojżesz i Eliaz, którzy według Starego Testamentu rozmawiali z Bogiem na górze Synaj (Horeb), są niejako uosobieniem Prawa i Proroków. Jezus niejednokrotnie w swoim nauczaniu odwołuje się do tradycji Prawa i Proroków. To Jezus powiedział, że nie przyszedł znieść Prawa i Proroków, ale je wypełnić. Tłumaczy też, co jest ich istotą. Uczniowie dostrzegli, że Jezus jest większy od Eliasza, na którego powrót oczekiwano, że jest On większy od Mojżesza, większy od Tory, większy od Świątyni²¹. Jezus nie sprowadza się ani do jednego, ani do drugiego.

W tekstach Nowego Testamentu wielokrotnie spotykamy się z przekonaniem, iż relacjonują one wypełnienie się obietnic zawartych w Starym Testamencie. W odniesieniu do Chrystusa nie powinno się zapomnieć o ogólnej zgodności „wszystkich proroków”, że Mesjasz będzie cierpiał, a trzeciego dnia zmartwychwstanie i w ten sposób wyzwoli ludzi z niewoli grzechu. Mojżesz ukazywany jest przede wszystkim w kontekście przymie-

¹⁹ Por. S. Ormanty, *Przemienienie Chrystusa jako zapowiedź Zmartwychwstania*, Kalisz 2002, s. 46.

²⁰ Tamże, s. 47–49.

²¹ Por. J. Bernard, *Czy można jeszcze napisać życiorys Jezusa*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, Poznań 2000, s. 308.

rza synajskiego, otrzymał przywilej przebywania z Bogiem, rozmawiania z Nim twarzą w twarz, jak przyjaciel z przyjacielem (por. Wj 33, 11), jemu wyznaczył Bóg zadanie wyprowadzenia Izraelitów z niewoli egipskiej. Eliasz w tradycji żydowskiej widziany jest jako ten, którego przyście miało poprzedzić przybycie Mesjasza; również wstąpił aż na górę Bożą Horeb i tam rozmawiał z Bogiem (por. 1Krl 19, 8–18). Obydwaj są związani z teofaniami Starego Testamentu, mają więc pełne prawo pojawić się w teofanii Przemienienia²². Rozprawiając z Mojżeszem i Eliaszem o swoim „odejściu” (por. Łk 9, 31), Jezus wskazuje, że aby „wejść do swej chwały” (por. Łk 24, 26), musi przejść przez krzyż, zapowiada swoje zmartwychwstanie i daje nam przedsmak swego chwalebnego przyścia, kiedy to „przekształci nasze ciało poniżone na podobne do swego chwalebnego ciała” (Flp 3, 21)²³.

Uczestnikami Przemienienia na górze Tabor byli najbliżsi uczniowie Chrystusa: Piotr, Jakub i Jan. Byli oni też świadkami wskrzeszenia córki Jaira (por. Mk 35–43), gdy Jezus ukazał władzę nad śmiercią; są świadkami Przemienienia, które jest uprzedzającym ukazaniem chwały zmartwychwstania; będą oni także świadkami Jego agonii w Ogrójcu (por. Mk 14, 32–42). Pierwszy wymieniany jest Piotr, który znajduje się na pierwszym miejscu wśród Apostołów. Na górze Przemienienia Piotr jako jedyny mówi o postawieniu trzech namiotów. Wypowiada się w imieniu pozostałych uczniów, tak jak to uczynił również pod Cezareą Filipową, czy w czasie pierwszej katechezy po Zesłaniu Ducha Świętego. Jakub i Jan wymieniani są jako świadkowie Przemienienia Jezusa w różnej kolejności. Trzeba pamiętać, że byli braćmi. Wszyscy synoptycy wspominają o tym, że uczniowie zlekli się, uczestnicząc w tym, co się działo, oraz o tym, że wydarzenie to miało być ujawnione dopiero po zmartwychwstaniu Jezusa. Wybranie tylko trzech uczniów na świadków Przemienienia świadczy o tym, że uczniowie nie do końca rozumieli wyznanie Piotra pod Cezareą Filipową oraz zapowiedź śmierci i zmartwychwstania Chrystusa²⁴.

Jan i Jakub razem z Szymonem Piotrem usłyszeli od Jezusa prośbę, aby się razem z Nim modlili i czuwali w ogrodzie oliwnym (por. Mk 14, 33).

²² Por. S. Ormaty, *Przemienienie Chrystusa...*, dz. cyt., s. 46.

²³ Por. *Kompendium Katechizmu Kościoła katolickiego*, Kielce 2005, s. 50–56.

²⁴ Por. B. Stypułkowska, *Perykopa o Przemienieniu Pańskim w katechezie*, Częstochowa 2006, s. 166.

Oni trzej słyszeli wstrząsające wyznanie Jezusa: „Smutna jest dusza moja” (Mk 3, 17). Apostoła Jana łączyła długotrwała przyjaźń z Piotrem, to właśnie Jan użył swoich znajomości, by Piotr mógł dostać się w krytycznym dniu pojmania Jezusa na dziedziniec arcykapłana (por. J 18, 15–16). Dwaj Apostołowie, Piotr i Jan, udali się do pustego grobu – Jan jako „ów drugi uczeń” – który „ujrzał i uwierzył” (por. J 20, 8). Razem też występują po wniebowstąpieniu, po zesłaniu Ducha Świętego chodzą na modlitwę do świątyni (por. Dz 3, 1–11).

Zauważmy, że obaj Apostołowie występowali razem podczas cudownego uleczenia chromego (por. Dz 3, 1–11) i przed Sanhedrynem w Jerozolimie (por. Dz 4, 13.19). Określenie „uczeń, którego Jezus miłował” (por. J 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7.20). Tradycja odnosi do Jana. Podczas Ostatniej Wieczerzy Apostoł Jan „spoczywał na Jego piersi” (J 13, 23) i na prośbę Piotra zapytał Chrystusa o imię zdrajcy (por. J 13, 24–25). Jako jedyny uczeń Jezusa stał pod krzyżem swojego Mistrza (por. J 19, 26). To Janowi Jezus Chrystus z krzyża powierzył swoją Matkę (por. J 19, 27). Wczytując się w Dzieje Apostolskie dostrzegamy, że Jan jest wymieniany na drugim miejscu, zaraz po Piotrze (por. Dz 1, 13)²⁵.

Wydarzenia są związane z miejscem, a miejsca nabierają wagi przez wydarzenia. Góry były typowym miejscem nadprzyrodzonych objawień i teofanii²⁶. Należy zauważyć, że wydarzenie, jakim było Przemienienie Jezusa, nadało, jak wskazuje tradycja chrześcijańska od IV wieku, górze Tabor wielkie znaczenie. Jak czytamy w Ewangelii świętego Łukasza: „Jezus udał się na górę wysoką, aby się modlić” (Łk 9, 28).

Wielu egzegetów przypuszcza, że „wysoka góra” i „sześć dni” nawiązują do tradycji o Mojżeszu: „Chwała Jahwe spoczęła na górze Synaj i obłok okrywał ją przez sześć dni. W siódmym dniu Jahwe przywołał Mojżesza ze środka obłoków” (Wj 24, 16)²⁷. Skojarzenie teofanii, której doznał Mojżesz na Synaju, z przemienieniem Chrystusa na Taborze jest więc w zasadzie zabiegiem oczywistym, gdyż tutaj spełnia się owa obietnica, którą otrzymał Mojżesz na górze Synaj, gdy mu powiedziano: „Ujrzysz Moje późniejsze sprawy”. Ojcowie Kościoła tłumaczyli, że proroctwo zapowiadające, iż niektórzy nie zazną śmierci, dopóki nie ujrzą królestwa Bożego, wypełniło się podczas Przemienienia – ukazania władzy

²⁵ Por. T. Loska, *Ewangelie z komentarzem duszpasterskim*, Kraków 2011, s. 777–778.

²⁶ Por. W. Chrostowski, *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 1011.

²⁷ Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, Poznań 1997, s. 219.

i chwały Jezusa. Może ono pełnić rolę światła jaśniejącego w ciemnościach dla tych, którzy oczekują objawienia się ostatecznego światła „gwiazdy porannej” (por. Ap 2, 28), która pojawi się wraz z paruzją Chrystusa (por. 1 Tes 5, 4)²⁸.

Opis Przemienienia Pańskiego okazuje się tożsamy z symboliką niebiańskiej przestrzeni będącej mieszkaniem i miejscem pierwszego objawienia Boga. Udział w Przemienieniu był łaską dla wybranych uczniów. Łaska otworzyła im oczy na światło Taboru. Tę łaskę można skojarzyć z obecnym w Przemienieniu Duchem Świętym. Zaś światło Taboru jest światłem Ojca, Syna i Ducha Świętego²⁹. Możemy dostrzec z opisu Przemienienia, że światło to manifestacja boskiej mocy, dzięki której Bóg stwarza świat i następnie się w nim przejawia. Jest to jednocześnie światło symbolizujące najwyższe poznanie dostępne dla ludzkiego umysłu. To światło jest także życiem: „W nim było życie, a życie było światłością ludzi” (J 1, 4). Tylko Apostoł Piotr, zanim wszedł na Tabor, wyznał wiarę, że Jezus jest Synem Bożym i dzięki temu teraz mógł oglądać Go w świetle, które rozpromieniało świat w symbolu góry Tabor³⁰.

W obrazie Przemienienia poszczególne wątki wiążą się ze sobą, ukazując jednocześnie to, co stanowi o „niewyczerpywalności” symboli³¹.

* * *

Każdy czyn Jezusa Chrystusa stanowi źródło specyficznych łask, poznania i mocy. Sobór Watykański II wzywa do zgłębienia przez modlitwę tajemnicy Chrystusa, aby przez posłuszeństwo zjednoczyć się z Nim, a przez Niego z Bogiem Ojcem w Duchu Świętym; na mocy naszej łączności ze Zbawcą, Jezusem mamy stać się Jego świadkami oraz dotrzymać wierności Jemu i Kościołowi. Przemienienie Pańskie na górze Tabor, które oświeciło Jego uczniów i umocniło ich na wszelkie próby, a przede wszystkim na dramatyczne dni uwięzienia, męki i śmierci ich Mistrza, stanowi równocześnie prorocki znak naszego udziału w ofierze Jezusa Chrystusa i w Jego chwale³². Widzenie Boga w Jezusie przez apostołów, pójście za Nim, kontemplacja Jego bóstwa i człowieczeństwa na górze

²⁸ Por. W. Chrostowski, *Katolicki komentarz...*, dz. cyt., s. 1516.

²⁹ Por. Tomasz z Akwinu, *Sprostowanie błędów greckich*, I,3, w: *Dzieła wybrane*, Kęty 1999.

³⁰ Por. R. Kimsza, *Od obrazu do podobieństwa*, Białystok 2013, s. 130–132.

³¹ Por. I. Trzecińska, *Światło i obłok...*, dz. cyt., s. 147–148.

³² Por. M. Jędo, *Kult tajemnicy Przemienienia Pańskiego w Polsce*, Kraków 2002, s. 11–13.

Tabor jest „pierwszą nawigacją”, zaś druga dotyczy szukania Boga i kroczenie za Nim według „ewangelicznej nawigacji” – zjednoczenia z Bogiem. W powołaniu chrześcijańskim jest to wspomnienie wielkich dzieł Boga, których człowiek był naocznym świadkiem, bądź słyszał o nich od innych. Cały świat jest wspomnieniem Boga, Chrystusa, Boskiej mocy. Nieustanna pamięć o Bogu jest zachowaniem Jego obecności w ludzkiej duszy. Potrzebą naszych dni jest kształcenie w nas poczucia odpowiedzialności za współpracę z Jezusem przemieniającym swych wyznawców, także ze względów apostoelskich. Wielu słabo wierzących lub zupełnie zlaicyzowanych potrzebuje świadków przemienienia. Świat ich szuka i potrzebuje. To niejednokrotnie mocno akcentował w swych przemówieniach papież Jan Paweł II: „Przychodzą do was ludzie udręczeni, poniżeni, zagrożeni w swoim człowieczeństwie. Szukają świadków przemienienia. Niech ich znajdują w was”³³.

³³ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997. Przemówienia, homilie*, Kraków 1997, s. 432.

ROMAN DZIEDZIC

**ŁOWIECTWO
– ISTOTA, KULTURA, FUNKCJONOWANIE, ZNACZENIE**

Zdobywanie pożywienia

Anatomia – poprzez budowę układu pokarmowego, fizjologia i biochemia – poprzez procesy wchłaniania i syntetyzowania niezbędnych dla funkcjonowania całego organizmu związków organicznych wskazują, że w pokarmie człowieka niezbędne są produkty pochodzenia roślinnego i zwierzęcego. W początkach historii człowieka pokarm roślinny, szczególnie w okresie wegetacyjnym, był na ogół łatwo dostępny, natomiast pozyskanie pokarmu pochodzenia zwierzęcego pochodziło z polowań i wiązało się ze znacznym wysiłkiem fizycznym, organizacyjnym i intelektualnym. W diecie człowieka i zwierząt wszystkożernych dominuje pokarm roślinny, ale preferowane jest białko zwierzęce. Można twierdzić, że polowania z racji konieczności przewidywania, wymiany myśli, planowania, współdziałania, przyczyniły się do rozwoju cywilizacyjnego ludzkości. Pierwsze dzieła kultury materialnej człowieka w formie rysunków naskalnych, przedstawiające zwierzęta sprzed kilkunastu tysięcy lat i znajdujące się w grotach południowo-zachodniej Europy, są dowodem znaczenia łowiectwa dla ówczesnego społeczeństwa¹. W miarę upływu czasu zaspokajanie potrzeb na produkty zwierzęce odbywało się na drodze oswojania i udomowiania zwierząt dziko żyjących, aby zapewnić ciągły i łatwiejszy dostęp do tego rodzaju żywności. Procesy te rozpoczęły się

ROMAN DZIEDZIC – prof. dr hab., profesor zwyczajny w Zakładzie Ekologii Zwierząt i Łowiectwa Uniwersytetu Przyrodniczego w Lublinie.

¹ Zob. W. Sarnowska, J. Fabiański, *Łowiectwo na ziemiach polskich*, Wrocław 1976.

około 10 tys. lat temu w różnych miejscach cywilizacyjnych i trwa ciągle ich intensyfikacja. W obrębie poszczególnych gatunków wyhodowano nawet po kilkaset ras zwierząt predysponowanych do wytwarzania najlepszych produktów (np. mięso, mleko, jaja), a ponadto poszerza się lista gatunków, które człowiek wykorzystuje w procesie domestykacji i produkcji żywności².

Mimo dużej podaży mięsa od zwierząt hodowlanych łowiectwo funkcjonuje we wszystkich krajach świata, chociaż cele i funkcje bywają zróżnicowane. W okresie średniowiecza łowiectwo było sposobem na poprawę sprawności fizycznej i ćwiczenie odwagi. Gall Anonim podał, że 13-letni Bolesław, późniejszy król Polski – Bolesław Krzywousty, udał się samotnie na polowanie z oszczepem na dużego dzika, uwieńczone sukcesem. Wyczyn ten był uznany jako przykład bardzo dużej odwagi czy brawury i znalazł miejsce w *Kronice polskiej*³.

Mięso ze zwierząt dzikich było alternatywnym źródłem pokarmu kilkaset lat temu, a podczas ostatnich wojen ludność także wydatnie czerpała pokarm z tych zasobów. Obecnie dziczyzna jest też znaczącym źródłem pokarmu dla ludności ze stref o znikomej produkcji roślinnej i tym samym zwierzęcej (tereny lasów chłodnej strefy klimatycznej, półpustyń). W krajach w wysokim stopniu rozwoju gospodarczego spożycie dziczyzny na jednego mieszkańca wynosi do 6 kg, przy ogólnym spożyciu mięsa powyżej 100 kg w skali roku. W Polsce roczne spożycie mięsa przekracza 70 kg, ale udział dziczyzny wynosi zaledwie 0,08 kg i jest to jeden z najniższych wskaźników w Europie⁴.

Ceny dziczyzny, szczególnie z jeleniowatych (łośie, jelenie, daniele, sarny), są znacznie wyższe od cen mięsa z tradycyjnych przeżuwaczy udomowionych (bydło, owce, kozy) i sytuacja ta jest powszechna w krajach europejskich. O dużej atrakcyjności dziczyzny świadczą jej właściwości smakowe, cieńsze włókna mięśniowe, mniejsza zawartość tłuszczu, wyższa zawartość białka. Zwierzęta dziko żyjące odżywiają się naturalnym pokarmem roślinności leśnej i polnej bez dodatków stosowanych w żywieniu zwierząt domowych.

² Zob. B. Szostak, T. Gruszecki, *Podstawy hodowli i produkcji zwierzęcej*, Lublin 2004.

³ Zob. H. Nehring, J. Kahl, *Łowiectwo oczami artystów*, Warszawa 1989.

⁴ Zob. E. Simińska, H. Bernacka, T. Sadowski, *Sytuacja na światowym i krajowym rynku dziczyzny*, „Annals of Warsaw University of Life Sciences – SGGW. Animal Science”, 50(2011), s. 89–96.

Tab. 1. Skład chemiczny (%) i kaloryczność (kcal) mięśni wybranych gatunków zwierząt

gatunek	woda	białko ogólne	tłuszcz	kaloryczność
zwierzęta dzikie				
dzik	66,5–74,5	21,3–23,3	0,4–3,2	112–145
jeleń	73,5–76,1	19,9–24,7	0,9–3,3	108–120
daniel	66,0–75,0	21,0–23,1	0,5–1,4	98–113
sarna	66,0–74,6	19,2–24,0	0,3–3,7	107
zwierzęta domowe				
wołowina chuda	74,2	20,6	3,5	130
wołowina średnio tłusta	71,0	19,9	7,8	150
wieprzowina chuda	72,3	20,1	6,3	153
wieprzowina tłusta	48,0	15,1	35,0	390
kura domowa	62,5–69,0	17,6–18,2	4,5–7,0	77–160

Źródło: B. Dzierżyński-Cybulko, B. Fruziński, *Dziczyzna jako źródło żywności*, Poznań 1997.

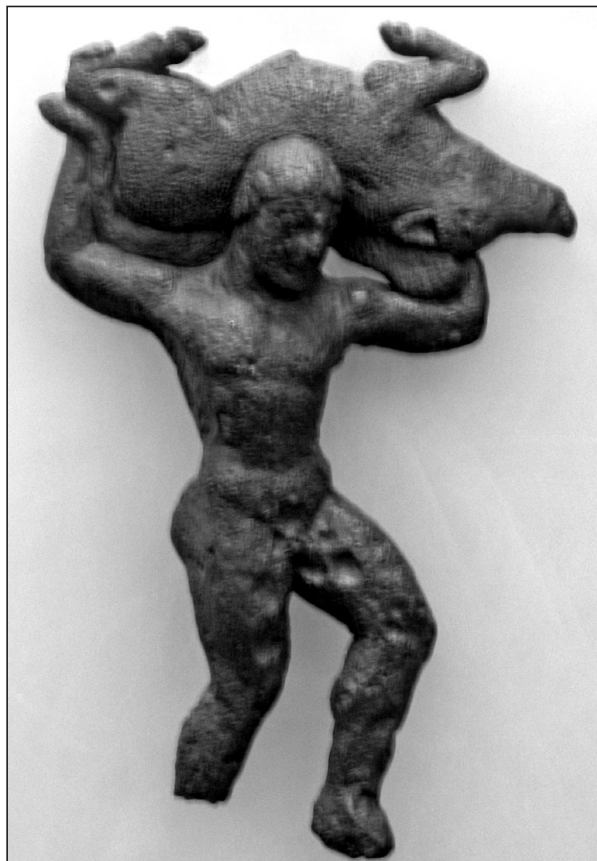
W Polsce przed II wojną światową podaż dziczyzny w sklepach była znikoma i do lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia też nie można było kupić mięsa z jeleniowatych czy dzików w sklepach. Jako łatwo sprzedający się produkt była powszechnie eksportowana. Obecnie sytuacja uległa poprawie, lecz brak tradycji, mała podaż i ceny nie sprzyjają dużej popularności. Sytuację ma zmienić nowo powstałe konsorcjum, które wprowadza na rynek krajowy wyroby z dziczyzny, a innym pozytywnym przejawem propagowania są publikacje książkowe, między innymi R. Makłowicza i G. Rusaka, w których zamieszczone są przepisy na różnorodne wyroby z dziczyzny. Wysokie ceny dziczyzny na rynkach światowych były bodźcem do zwiększenia podaży poprzez produkcję jeleniowatych na fermach. Trend ten rozpoczął się w drugiej połowie XX wieku, a największymi producentami były kraje z antypodów (Nowa Zelandia, Australia). W Polsce jelenie i daniela hodowane na fermach uzyskały też status gatunków domowych. Przy dużej podaży dziczyzny na rynkach europejskich ceny uległy obniżeniu i wielkość produkcji mięsa z jeleni i danieli w warunkach fermowych w Polsce ma charakter marginalny.

Kultura

Sztuka użytkowa i dekoracyjna

Pokarm jest niewątpliwie najstarszą i ciągle ważną funkcją łowiectwa, ale równolegle rozwijały się różne formy kultury związane z tą działalno-

ścią. Na pewno jako najstarsze należy wymienić wspomniane malowidła naskalne sprzed kilkunastu tysięcy lat z południowo-zachodniej Europy. W muzeach greckich można spotkać figurki zwierząt, a także z motywami myśliwskimi, które są wykonane z brązu (fot. 1). Wiek ich jest szacowany na około 2500 lat. W Polsce już od wczesnego średniowiecza motywy myśliwskie były umieszczane w różnych obiektach. Na wyróżnienie zasługują rzeźbione podwoje katedry gnieźnieńskiej, gdzie w płaskorzeźby przedstawiające sceny z życia św. Wojciecha wplatanie są motywy myśliwskie. Również na Wawelu znajduje się wiele wyrobów nawiązujących do myślistwa, a krzyż Kazimierza

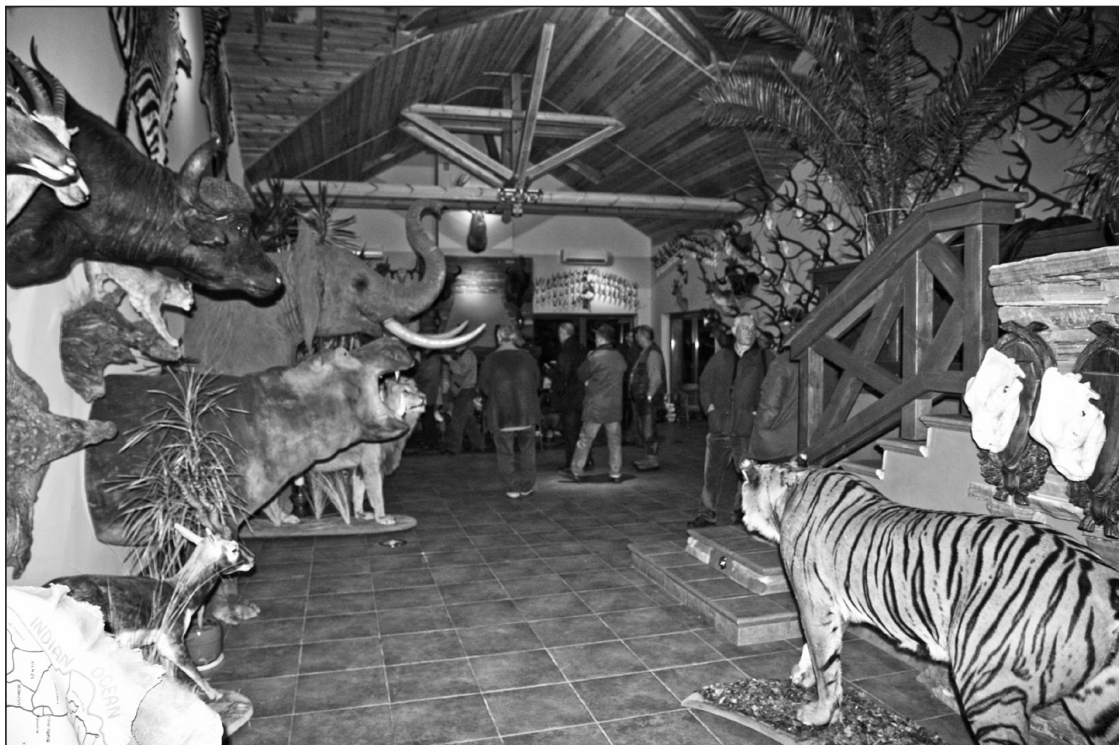


Fot. 1. Myśliwy z upolowanym dzikiem. Muzeum w Delfach (fot. R. Dziejic)

Jagiellończyka, wykonany z dwóch XIII-wiecznych diademów należących do Bolesława Wstydlwego i jego żony Kingi, urzeka wysokim kunsztem rzemieślniczym i myśliwskimi motywami. W ołtarzu Świętej Trójcy (z 1467 r.) w kaplicy Świętokrzyskiej na Wawelu przedstawione jest widzenie św. Eustachego ukazujące jelenia z krzyżem umieszczonym w porożu. W ołtarzu Wita Stwosza, ukończonego w 1489 roku, z Kościoła Mariackiego także znajdują się motywy myśliwskie⁵.

W wiekach późniejszych łowieckie motywy w sztuce materialnej były coraz bardziej zróżnicowane i powszechne. Dzisiaj w większości krajów europejskich organizowane są corocznie targi myśliwskie, na których prezentowane są i oferowane do sprzedaży różnorodne wyroby rzemieślnicze z myśliwskimi motywami. Dużą popularnością cieszą się wyroby galanterijne, precjoza, związane z wyposażeniem wnętrz (między innymi meble, dywany, wyroby porcelanowe, szklane). Ubiory myśliwskie jakkolwiek

⁵ Zob. W. Sarnowska, J. Fabiański, *Łowiectwo na ziemiach polskich*, dz. cyt.



Fot. 2. Dom myśliwski – ekspozycja trofeów (fot. R. Dziędzic)

mają duże znaczenie użytkowe, jako elementy estetyczne też są znaczące. Lansowana moda na oficjalne ubiory i akcesoria jest objęta obowiązującymi wzorcami, np. mundury myśliwskie w Polsce. Duży wybór jest też wśród wyrobów zdobniczych dla kobiet i mężczyzn, np. spinki, krawatniki, wisiorki. W większości tych wyrobów znajdują się elementy pochodzące od zwierząt, np. grandle, kły, fragmenty poroży. Podobnie jak kilkaset lat temu najbogatsi myśliwi budują siedziby, które mają specyficzną architekturę, wystrój wewnątrz związany jest z pasją, a najczęściej dominującym akcentem jest prezentacja trofeów (fot. 2). Posiadanie takich domostw popularne jest wśród zamożnych myśliwych w Europie (w Polsce też) i na innych kontynentach. Mniej zamożni myśliwi w domach, mieszkaniach najczęściej wydzielają „kącki myśliwskie”, gdzie umieszczają swe eksponaty i trofea.

Literatura

Literatura związana z myślistwem i łowiectwem jest niezwykle bogata i w kulturze europejskiej sięga najdawniejszych czasów. Aktualnie termin „myślistwo” oznacza działalność związaną z wykonywaniem polowania, a termin „łowiectwo” jest pojęciem szerszym, ponieważ obejmuje ogół działań związanych z polowaniem oraz z innymi działaniami związanymi

z myślistwem; np. zasadami gospodarowania populacjami, modyfikacjami w siedliskach poprawiającymi warunki życia zwierząt, wyposażeniem myśliwych w broń, akcesoria, szeroko pojmowana kultura łowiecka itp.

W Polsce pierwsze utwory o charakterze monograficznym i poradnikowym pochodzą z przełomu XV i XVI wieku. Konrad Celtis przebywał w Polsce w latach 1488–1490 i efektem tego była łacińska elegia o Wiśle, wydana w 1502 roku w Norymberdze, gdzie autor opisał polskie ziemie i polowanie na żubry, wymieniając też inne duże zwierzęta, w tym tury⁶. Polskim piewą polowania na żubry był Mikołaj Hussowski, a *Carmen de bisonis* (*Poemat o żubrze*) dedykował pierwotnie papieżowi Leonowi X, lecz po przedwczesnej śmierci papieża skierował go do królowej Bony (1525 r.). Motywy myśliwskie znalazły się w utworach Mikołaja Reja, Jana Kochanowskiego, Marcina Kromera, Bartłomieja Paprockiego, gdzie eksponowano dobroczynny wpływ myślistwa na życie ówczesnych Polaków. W 1584 w Krakowie zostało wydrukowane dzieło Mateusza Cygańskiego pt. *Myślistwo ptasze*. Jest to unikatowa praca ze względu na opis występujących w Polsce gatunków ptaków oraz podanie sposobów polowań na nie i atrakcyjności użytkowania. Tomasz Bielawski jest autorem monografii *Myśliwiec*, wydrukowanej w 1595 roku. Dzieło to ma charakter podręcznikowy, ponieważ w 16 częściach autor podał zasady wykonywania polowań na różne gatunki zwierząt, a jedna część była poświęcona rybołówstwu. W dalszych latach ilość publikacji łowieckich wzrastała, a na uwagę zasługuje *Myślistwo z ogary* Jana Ostroroga, wydane w 1618 roku – wznawiano jego wydania, a ostatnie pochodzi z 1902 roku. Niewątpliwie świadczy to o dużej wartości merytorycznej tego dzieła. Wydarzeniem było rozpoczęcie wydawania pierwszego czasopisma naukowego „Sylwan” w 1820 roku, które było poświęcone leśnictwu i łowiectwu. Jest to jedno z pierwszych naukowych czasopism naukowych w świecie, które wydawane jest po dzień dzisiejszy. W tym czasie dostrzegano już specyfikę języka, jakim posługiwali się myśliwi, i w 1822 roku ukazało się opracowanie Wiktora Kozłowskiego pt. *Pierwsze początki terminologii łowieckiej*. Znamienitym kontynuatorem tej idei był Stanisław Hoppe, który pracę *Polski język łowiecki* opublikował w 1939 roku, a po II wojnie światowej było jeszcze kilka uzupełnionych wydań.

W XIX wieku ilość publikacji związanych z łowiectwem była duża, a nie sposób pominąć wspianego opisu polowania w *Panu Tadeuszu*.

⁶ Zob. H. Nehring, J. Kahl, *Łowiectwo oczami artystów*, dz. cyt.

Oprócz licznych pozycji monograficznych rozpoczęto wydawanie czasopism łowieckich. Pierwszym z nich był „Łowiec” – organ Galicyjskiego Towarzystwa Łowieckiego; pierwszy numer ukazał się w 1878 we Lwowie, a ostatni w 1939 roku. W zaborze rosyjskim od 1899 roku rozpoczęto wydawanie „Łowca Polskiego”, edycja trwa po dzień dzisiejszy i jest organem Polskiego Związku Łowieckiego. „Łowiec Polski” jest drugim co do wieku ciągłym czasopismem łowieckim w Europie. Z przełomu XIX i XX wieku pochodzi wiele pozycji literackich, a jako niezwykle oryginalne można wskazać *Notatki myśliwego z Dalekiego Wschodu*, gdzie Józef hr. Potocki opisał swe wrażenia z podróży i polowań w dwu tomach (t. 1 – Indie, t. 2 – Ceylon). *Notatki myśliwskie z Afryki – Somali* autor ten wydał w 1897 roku. W innej wyprawie do Afryki J. Potockiemu towarzyszył Jan Sztolcman i on jest autorem książki pt. *Nad Nilem Niebieskim*. Z tego okresu pochodzą *Wspomnienia z wyprawy myśliwskiej do Syrii* Leopolda Starzeńskiego, czy *Z krańców Sybiru – zapiski myśliwego-turysty* autorstwa W. Wasilewskiego.

W okresie międzywojennym opublikowano około 300 pozycji związanych z łowiectwem. Najbardziej cenionymi autorami publikacji między innymi byli: Bogdan Dyakowski, Władysław Gürtler, Stanisław Hoppe, Julian Ejsmond, Włodzimierz Korsak, Wiesław Krawczyński, Stefan Krzywoszewski, Mieczysław Mniszek-Tchórznicki, Ludwik Niedbał, Władysław Janta-Połczyński, Jan Sztolcman, Kazimierz Wodzicki, Stanisław Zaborowski, Witołd Ziembicki.

Po II wojnie światowej działalność publikacyjna nabrała dużego rozmachu, szczególnie w ostatnich dwudziestu kilku latach. Ukazują się prace badawcze w czasopismach naukowych, artykuły i monografie o charakterze popularnonaukowym, a także proza i poezja literacka. Liczba czasopism łowieckich osiągnęła nie spotykany dotychczas poziom, ponieważ w skali kraju jest ich co najmniej kilkanaście. Wydawcami są przede wszystkim zarządy okręgowe PZŁ, a niektóre czasopisma reprezentują kilka okręgów. W periodykach tych prezentowane są artykuły o charakterze ogólnym, ale szczególnym zainteresowaniem cieszą się relacje z wydarzeń lokalnych. Międzynarodowa Rada Łowiecka i Ochrony Zwierzyny (CIC) przyznaje honorowe nagrody za szczególnie wyróżniające się opracowania literackie o tematyce łowieckiej.

Malarstwo, fotografia

Pierwszym publikacjom towarzyszyły też rysunki obrazujące zwierzęta czy schematy urządzeń, narzędzi itp., które miały czytelnikowi ułatwić

wyobrażenie danej sytuacji. Oczywiście jakość tych prac była i jest zróżnicowana. Obecnie dzięki technice fotograficznej można z jak największą wiernością przedstawiać pożądane obrazy, jednak przy pomocy rysunku można bardziej uwypuklić pożądane cechy i rysunki w dalszym ciągu są ważnym elementem o charakterze dokumentacyjnym czy zdobniczym we współczesnych książkach.

Malarstwo jest pochodną rysunków i obrazy o tematyce myśliwskiej stawały się popularne dopiero w XIX wieku. Jako prekursora należy wskazać Daniela Chodowieckiego, który był twórcą rycin i miedziorytów, a okres jego twórczości przypadł na drugą połowę XVIII wieku.

Plejada malarzy z XIX i początku XX wieku jest liczna i trudno ich wartościować na podstawie pozostawionych dzieł. Za najwybitniejsze dzieła Juliusza Kossaka uznawane jest *Polowanie w Poturzycy* oraz *Wyjazd na polowanie z sokołami*. Józef Brandt wślawił się dwiema pracami o tematyce myśliwskiej: *Wyjazd Jana Sobieskiego na polowanie* oraz *Powrót z polowania*. Za najlepsze dzieło Maksymiliana Gierymskiego uznawane jest *Polowanie par force na jelenia*. Dorobek Józefa Chełmońskiego jest bardzo bogaty, a tematyka myśliwska znalazła się w najbardziej cenionych dziełach: *Żurawie*, *Kuropatwy na śniegu*, *Zjazd na polowanie*, *Krajobraz z Podola*, *Zajac wśród zboża*, *Noc na Ukrainie*. Wyróżniającymi się pracami Alfreda Wierusza-Kowalskiego jest *Powrót z polowania*, *W lutym na Litwie*, *Kłusownik oprawiający sarnę*, *Na polowanie* oraz *Na stanowisku*. Myślistwo w twórczości Juliana Fałata odegrało znaczącą rolę i stąd kilkadziesiąt prac o tej tematyce. Za najcenniejsze obrazy olejne można uznać: *Powrót z polowania na niedźwiedzia* (obraz wyróżniony złotym medalem na wystawie w Wiedniu w 1893 r.), *Krajobraz z łosiami*, *Odpoczynek myśliwych w lesie*, *Wyjazd na polowanie*, *Powrót z polowania z łosiem*, *Łoś i wilk w lesie zimą*. W tym gronie należy też wymienić Wojciecha Kossaka, syna Juliusza, który także wślawił się wieloma obrazami o myśliwskiej tematyce⁷.

Obecnie w malarstwie nie obserwuje się tak dużego zainteresowania motywami myśliwskimi, ale lukę tę w znacznym stopniu wypełnia fotografia. Zainteresowanie fotografowaniem zwierząt i polowań zainicjowano w pierwszej połowie XX wieku, a w Polsce prekursorem tej sztuki był Włodzimierz Puchalski. Podczas Międzynarodowej Wystawy Łowieckiej w Berlinie prace jego zostały uznane za najlepsze i wyróżnione złotym medalem. Obecnie fotografia jest bardzo rozpowszechniona, dalej ma

⁷ Zob. tamże.

charakter artystyczny, ale także dokumentacyjny. W czasopiśmie łowieckich (i nie tylko) dokumentuje się poprzez fotografie różne wydarzenia, w tym i z polowań. Fotografia artystyczna nie zanikła, Polski Związek Łowiecki corocznie organizuje konkursy im. W. Puchalskiego, a po ich zakończeniu organizowane są wystawy nadesłanych prac. W czasie kongresów Międzynarodowej Rady Łowieckiej także rozstrzygane są konkursy na najlepsze fotografie i prezentowane są zgłoszone prace.

Muzyka

Sygnaly łowieckie od zarania towarzyszyły polowaniom i miały one znaczenie komunikacyjne. Obecnie przy pomocy sygnałów oznajmia się różne informacje przed polowaniem, w czasie polowania, a także po jego zakończeniu. Upolowane zwierzęta po zakończeniu polowania układają się na ziemi (pokocie) w określonym porządku i w obecności wszystkich uczestników polowania grane są sygnały oznajmiające i oddające cześć upolowanym gatunkom zwierząt. Od kilkudziesięciu lat zauważa się prężny rozwój tej sfery kultury. Zespoły sygnalistów powstały przy zarządach okręgowych PZŁ, przy niektórych kołach, nadleśnictwach, technikach leśnych i wydziałach leśnych. Przy Polskim Związku Łowieckim od 2003 roku istnieje Klub Sygnalistów Myśliwskich.

Corocznie w kraju odbywa się kilkadziesiąt konkursów, festiwali z muzyką myśliwską, w tym i międzynarodowe. Od 1993 roku istnieje Reprezentacyjny Zespół Muzyki Myśliwskiej PZŁ, który jest kierowany przez Mieczysława Leśniczaka. Obok sygnałów grane są starsze utwory muzyczne (pieśni, ballady, fanfary, hejnały), a także komponowane wspólnie. Podczas niektórych uroczystości myśliwskich odbywających się w kościołach często wykonywana jest *Msza św. Huberta*. Muzyka myśliwska znalazła się też w wielu operach jako fragment całych dzieł, ale powstały też opery w całości poświęcone myślistwu. Wydarzeniem na miarę światową było odnalezienie w Bibliotece Uniwersyteckiej w Poznaniu opery poświęconej myślistwu. Nie zachowała się strona tytułowa, ani autor tego dzieła, natomiast analiza słownictwa wskazuje, że najprawdopodobniej pochodzi ona sprzed 1680 roku. Zatytułowano ją *Heca albo polowanie na zająca*, a prapremiera odbyła się w 2008 roku. Jest to najstarsza polska opera, a także najstarsza myśliwska opera w świecie⁸.

⁸ Zob. K. Ka d l e c, *Muzyczna kultura łowiecka w powojennej Polsce*, „Roczniki Zakonu Kawalerów Orderu Złotego Jelenia. Myśliwskie Intelktualia”, 9(2013), s. 37–54.

Kolekcjonerstwo

Interesującą formą kultury łowieckiej jest kolekcjonowanie, opracowywanie historycznych materiałów sztuki materialnej i pisanej. Kolekcjonerzy znajdują się w różnych sferach życia, w tym także i łowiectwie. W 1972 roku powstał Klub Kolekcjonera i Kultury Łowieckiej Polskiego Związku Łowieckiego. Idee klubu są niezwykle szlachetne, dzięki działalności kilkuset osób zachowane są i opisane najstarsze eksponaty z różnych sfer życia łowieckiego. Na terenie kraju członkowie klubu zrzeszeni są w oddziałach, a centralnie wydawane jest czasopismo „Kultura Łowiecka”. Propagowanie swej działalności dokonuje też na wystawach, festiwalach łowieckich, gdzie prezentowane są ich zbiory.

Trofeistyka

Myśliwi od czasów najdawniejszych pozostawiali „pamiątki” z upolowanych zwierząt, które miały odzwierciedlać ich sprawność czy siłę. Dla tych „pamiątek” przyjęto greckie określenie *tropaion* i dzisiaj w większości języków używa się określenia trofeum. Takie zachowania występowały we wszystkich kulturach cywilizacyjnych i trwają ciągle. Jedno z najstarszych trofeów znajduje się w muzeum w Mykenach (Grecja) i pochodzi sprzed około 3000 lat; są to kły dzika (fot. 3). Pamiątkami z upolowanych zwierząt



Fot. 3. Kły dzika. Muzeum w Mykenach (fot. R. Dzedzic)

były trwałe elementy, które podkreślały kondycję zwierzęcia, nie ulegały degradacji i najczęściej była to tkanka kostna (zęby, poroża).

W drugiej połowie XIX wieku w Europie zapoczątkowano organizowanie różnotematycznych wystaw, w tym i łowieckich. Na ziemiach polskich najstarsza wystawa łowiecka, a w zasadzie pokaz trofeów, miał miejsce w Krakowie w 1887 roku, ale wystawa we Lwowie z 1894 roku jest cenniejsza, bo zachował się jej opis z bogatym komentarzem i oceną ówczesnego łowiectwa w Galicji. Opisy trofeów były dowolne i odzwierciedlały ogólne wrażenia. Na początku XX wieku pojawiły się pierwsze propozycje ujednoczenia określania jakości trofeum. Przełomowym wydarzeniem było powstanie Międzynarodowej Rady Łowieckiej (CIC) w 1928 roku i powołanie Komisji Wyceny Trofeów podczas I Kongresu w Warszawie w 1934 roku. Prace komisji zostały sfinalizowane w 1936 roku przyjęciem formuł wycen dla poszczególnych rodzajów trofeów⁹.

Obecnie jako trofea, które można wyceniać według formuł CIC, traktowane są poroża. Od jeleniowatych i łosi nazywane są rosochami i w zależności od formy przyjmują nazwę łopatacza lub badylarza. U jelenia szlachetnego i u jelenia sika poroże nazywa się wieńcem. U daniela poroże to łopaty, a u sarny poroże to parostki. Trofeum od muflona to ślimy, od żubra to urozenie, od kozicy to haki. Wycenianym trofeum od dzika jest oręż, czyli kły dolne – szable oraz kły górne – fajki. Trofeami od drapieżników są czaszki (niedźwiedź, wilk, ryś, żbik, lis, borsuk, jenot, szakal złocisty, szop pracz) oraz skóry (niedźwiedź, wilk, ryś, żbik). Trofeum od bobra jest czaszka. Dla każdego rodzaju trofeum opracowana jest formuła i w zależności od liczby uzyskanych punktów trofeum nagradzane jest medalem brązowym, srebrnym i złotym.

Przed II wojną światową odbyła się pierwsza i jedyna wystawa, której patronował CIC, w Berlinie w 1937 roku i były prezentowane trofea, które wyceniano według przyjętych formuł. Wystawa zakończyła się sukcesem Polski, ponieważ najlepsze parostki stały się rekordem świata, uzyskały tytuł „rekordu XX wieku” i „rekordu wszech czasów”. Również oręż dzika, skóra z wilka i skóra z rysia uzyskały tytuły rekordów świata. Obecnie pozycja polskich trofeów w rankingach światowych obniżyła się, co w znacznym stopniu wynika ze specyfiki gospodarowania. W Polsce gospodarowanie zwierzętami łownymi pod względem dokarmiania niewiele zmieniło się w ostatnich siedemdziesięciu latach. W naszym kraju

⁹ Zob. R. Dziedzic, *Polskie trofea łowieckie*, Warszawa 1999.

nie organizuje się dużych międzynarodowych czy krajowych wystaw, ale dokonano zestawienia wszystkich trofeów posiadających status wyceny międzynarodowej (najstarsze pochodzą z XIX wieku), a obecnie co kilka lat organizowane są wyceny przez międzynarodowe komisje i uzupełniane są istniejące katalogi¹⁰.

Trofea łowieckie są kojarzone z kulturą z racji odczuć estetycznych kolekcjonowania, ale są też odzwierciedleniem kondycji zwierząt kształtowanej przez warunki środowiskowe, uwarunkowania genetyczne i gospodarowanie myśliwskie. Dlatego trofea umieszcza się też w dziale nauk przyrodniczych.

Funkcjonowanie

Łowiectwo jest tym rodzajem działalności, które oprócz wymiernych wartości materialnych wywołuje też emocje związane z upolowaniem zwierzyny i z tego względu od dawien dawna było źródłem potencjalnych konfliktów. Już w okresie średniowiecza pierwsze regulacje prawne określające zasady życia społecznego odnosiły się do prawideł polowania. Między innymi określano kary za różne wykroczenia, które mogły wystąpić podczas polowania, a do XVI wieku za skłusowanie przedstawiciela grubej zwierzyny groziła kara śmierci.

W Polsce obecny system prawny zawarty jest w ustawie Prawo łowieckie, zaktualizowanej 12 grudnia 2013 r. Podstawowymi stwierdzeniami ujętymi w ustawie jest uznanie łowiectwa jako elementu ochrony środowiska i takie gospodarowanie populacjami, aby zapewnić ich ochronę i różnorodność, zgodnie z zasadami ekologii, racjonalnej gospodarki rolnej, leśnej i rybackiej. Termin różnorodność jest pojemny i w tym miejscu oznacza utrzymywanie liczebności i zagęszczeń na poziomie, który gwarantuje trwałe funkcjonowanie populacji z uwzględnieniem różnorodności genetycznej. Uznanie zwierząt łownych w stanie wolnym jako dobra ogólnonarodowego i własności Skarbu Państwa jest niezmiernie istotne dla dalszych uregulowań związanych z polowaniem i statusem prawnym zwierząt. Akta wykonawcze precyzują i rozszerzają zapisy ustawy i jako najważniejszy należy wymienić rozporządzenie, w którym wyszczególnia się gatunki łowne wraz z terminami polowań.

Polowania są wykonywane na terenie obwodów łowieckich. Powierzchnia obwodu nie może być mniejsza niż 3000 ha, w obrębie woje-

¹⁰ Zob. tamże.

wództwa granice obwodu są wyznaczane przez samorządy wojewódzkie, są wdzierżawiane na okres 10 lat i za to corocznie pobierana jest opłata dzierżawna. Obwód łowiecki może być wdzierżawiony wyłącznie przez koło łowieckie. Gospodarka łowiecka w obwodach odbywa się na podstawie wieloletnich i rocznych planów łowieckich. W rocznym planie łowieckim podstawową informacją jest liczebność gatunków łownych, plan pozyskania (odstrzału) na następny rok gospodarczy i sprawozdanie z pozyskania z ostatniego roku gospodarczego. Przekroczenie planu odstrzału jest wykroczeniem. Plan jest sporządzany przez koło łowieckie, następnie jest opiniowany i finalnie zatwierdzany przez nadleśnictwo. Upolowana zwierzyna jest własnością koła łowieckiego, ale myśliwy, który chce nabyć tuszę na użytek własny, uiszcza do kasy koła kwotę, jaką uzyskałoby koło, gdyby tusza ta została sprzedana firmie zajmującej się taką działalnością.

Ustawa wskazuje Polski Związek Łowiecki jako organizację społeczną, która jest upoważniona do prowadzenia gospodarki łowieckiej. W Polsce łowiectwo może uprawiać tylko członek Polskiego Związku Łowieckiego. Organizacja ta powstała w 1923 roku i jest jedną ze starszych w Europie. Obecnie w Polsce liczba myśliwych wynosi ok. 117.000, w tym jest około 2000 kobiet. Myśliwi zrzeszeni są w kołach łowieckich, ale około 10% myśliwych nie należy do kół i zachowuje wszystkie prawa członka stowarzyszenia. Koło łowieckie prowadzi działalność w jednym lub więcej obwodach, najwyższą władzą jest walne zgromadzenie, bieżącymi pracami kieruje zarząd koła. Co pięć lat odbywają się zebrania sprawozdawczo-wyborcze w kołach i wybierani są delegaci na zjazdy okręgowe (w Polsce istnieje 49 okręgów). W trakcie zjazdu okręgowego wybierana jest Okręgowa Rada Łowiecka, która wybiera Zarząd Okręgowy (działalność bieżąca) i delegatów na zjazd krajowy. Podczas zjazdu krajowego wybierana jest Naczelna Rada Łowiecka i Zarząd Główny. Przewodniczący zarządu okręgowego i zarządu głównego są etatowymi pracownikami PZŁ. Na szczeblu okręgu i krajowym działają komisje problemowe. Między innymi są to: komisja hodowlana, komisja kynologiczna, komisja strzelecka, komisja kultury, komisja oceny i wyceny trofeów. Ponadto przy Naczelnej Radzie Łowieckiej funkcjonuje Kolegium Odznaczeń, które honoruje zasłużonych myśliwych organizacyjnymi odznaczeniami. Są to: Złom, Złoty, Srebrny i Brązowy medal Zasługi Łowieckiej. Odznaczenia te zostały ustalone przed II wojną światową, a w 1983 roku zaakceptowano Medal św. Huberta jako wyróżnienie za działalność w sferze kultury. W komi-

sjach problemowych w kraju zaangażowanych jest kilkuset myśliwych, którzy w swych komisjach organizują różne imprezy. W kraju rocznie organizuje się kilkadziesiąt (w tym i międzynarodowych) konkursów, prób, wystaw psów myśliwskich. Bardzo popularne są strzelania sportowe, obecnie większość okręgów ma strzelnice, istnieje krajowa liga strzelecka, a ponadto odbywają się liczne zawody strzeleckie z różnych okazji¹¹. Na wyróżnienie zasługuje działalność na rzecz ochrony zwierząt i nie tylko łownych. Fundacja Ochrony Głuszca wspiera ochronę też innych kuraków leśnych, Fundacja Hodowli i Reintrodukcji Zwierząt Dziko Żyjących skupia się głównie nad odbudową pogłowia zwierzyny drobnej.

Znaczenie

Obecnie opinie o łowiectwie są niezwykle rozbieżne i coraz więcej daje się słyszeć negatywnych ocen. Głosicielami tych tez najczęściej są osoby, które postrzegają łowiectwo wyłącznie jako zabijanie zwierząt i nie są im znane zagadnienia funkcjonowania przyrody, w tym i łowiectwa. W obecnej dobie przesiąkniętej powszechną chęcią ochrony środowiska i wysublimowanego humanitaryzmu zabijanie zwierząt dziko żyjących postrzegane jest jako niegodne współczesnego człowieka. Czasami opiekę nad bezdomnymi psami i kotami, czy stwarzaniem dobrych warunków przeżycia chorym i starym zwierzętom widzi się chętniej niż pomoc bezdomnym, chorym czy biednym ludziom. Sytuację tę można interpretować jako wynik nieświadomego kompleksu powodowanego degradacją naturalnego środowiska. Na ogół nie chcemy przyjmować do wiadomości, że faktyczną przyczyną degradacji środowiska jest postępujący wzrost liczby ludności świata (podwajanie się liczby ludzi w cyklach 40-letnich), wzrastające zapotrzebowanie na pokarm i różnorodne dobra, a przede wszystkim nadmierny konsumpcjonizm. Dlatego „wycinkowa” ochrona tego, co znajduje się w zasięgu możliwości, staje się chwytliwym sloganem, pobudza poczucie wyższej wartości tych ludzi. Faktycznie ten rodzaj ochrony skutków degradacji środowiska nie wnosi żadnych pozytywnych efektów dla przyrody¹².

W swej istocie łowiectwo jest formą eksploatacji odnawialnych zasobów przyrody. Myśliwi polując na zwierzęta nie powodują zmniejszania

¹¹ Zob. R. Dziedzic, *Łowiectwo w Polsce*, w: *Łowiectwo – przyroda, myśliwy, tradycja*, red. R. Dziedzic, Warszawa 2013, s. 8–35.

¹² Zob. J. T a z b i r, *Krytycy myśliwych i wrogowie polowań. Łowiectwo w tradycji i kulturze*, red. J. Kiryłow, Warszawa 1995, s. 87–98.

ich liczebności. Bardzo wymowna była sytuacja w Kenii, kiedy myśliwi odstrzelili około 2000 słońi rocznie przy populacji szacowanej na 130.000 – 170.000. Po trzech latach od chwili wprowadzeniu zakazu polowań na słońie ich liczebność określono na około 30.000¹³. W naszej rzeczywistości niezwykle wymowne są liczebności po wojnach, podczas kiedy łowiectwo było zakazane. Pogłównia praktycznie wszystkich gatunków były zdziesiątkowane i trzeba było wielu lat, aby je odbudowywać. Obecnie regres zajęcy i kuropatw to nie efekt nadmiernej eksploatacji łowieckiej, a daleko posuniętych zmian środowiskowych. Objęcie ochroną gatunkową kuraków leśnych (głuszców, cietrzewi) także nie zahamowało spadku liczebności, ponieważ przyczyny znajdują się gdzie indziej. Działania myśliwych faktycznie skutkują zwiększaniem liczebności zwierząt, co wyraźnie widać przy zwierzynie grubej (jeleniowate, dziki), a dla ochrony i odbudowy zwierzyny drobnej podejmowane są szerokie działania restytucyjne.

Twierdzenie, że przyroda może funkcjonować bez udziału myśliwych, ponieważ wytworzą się mechanizmy samoregulujące, jest tezą utopijną. Obszary użytków rolnych (ok. 70% powierzchni kraju) podporządkowane są uzyskiwaniu jak największych zysków z produkcji rolniczej, a życie zwierząt dzikich jest tolerowane, o ile nie koliduje z produkcją rolniczą (np. dziki, jeleniowate). Duże powierzchnie monokultur zbożowych eliminują niektóre gatunki zwierząt z tych obszarów (kuropatwy, zajęce). Na obszarach leśnych (ok. 29% powierzchni kraju) sytuacja jest korzystniejsza, ponieważ większość lasów (ok. 78%) jest własnością Skarbu Państwa i leśnicy starają się zachować jak najbardziej naturalny charakter lasów. Efektem jest znaczny wzrost liczby gatunków zwierząt żyjących w lasach.

Łowiectwo ma znaczący aspekt ekonomiczny. W skali świata roczna wartość gospodarki łowieckiej szacowana jest na minimum 354 mld dolarów (dane z 2012 r.). Czesi dokonali analizy ekonomicznej łowiectwa (2012 r.) i wyliczyli, że roczna wartość wkładu myśliwych w łowiectwo wynosi około 180 mln euro. Czechy są mniejszym krajem niż Polska, a liczba myśliwych wynosi około 70 tys. W Polsce nie wykonano podobnych analiz, ale można oszacować, że wyniki będą nie niższe niż w Czechach. W działalności związanej z gospodarką łowiecką znajduje zatrudnienie

¹³ Zob. P. Kardasz, E. Sapięha, *Polowania w Afryce Wschodniej i Południowej*, t. 1, Warszawa 2000.

kilka tysięcy osób. Podstawową grupą pracowniczą są strażnicy zatrudniani we wszystkich obwodach, a jest ich (obwodów) około 4600. W kraju działa kilkaset sklepów, kilkaset firm zajmujących się organizacją polowań, skupem dziczyzny, przetwarzaniem, a także zakładów wytwarzających odzież i akcesoria dla potrzeb myśliwych. W warunkach czeskich znaczącą pozycję w kosztach gospodarki łowieckiej stanowi utrzymywanie psów myśliwskich, u nas najpewniej jest podobnie. Myśliwi rekompensują rolnikom straty spowodowane w plonach przez niektóre gatunki łowne. Roczna wartość rekompensat sięga 45 mln zł. W lasach roczne koszty ochrony przed jeleniowatymi przekraczają 100 mln zł.

Reasumując, łowiectwo współdziała na rzecz ochrony środowiska naturalnego, ma duży i pozytywny wpływ na szeroko pojmowaną kulturę i życie społeczne oraz znaczącą rangę ekonomiczną.

KS. TADEUSZ FITYCH

**IMPULS DO WALKI Z NOWYMI FORMAMI NIEWOLNICTWA
I OSOBOWEJ DEGRADACJI
800. rocznica śmierci założyciela zakonu trynitarzy –
św. Jana z Mathy (1150–1213)**

„Mówi się, że nasza epoka jest epoką «humanizmów».
Niektóre z nich opierają się na ateistycznych i sekularystycznych przesłankach
i jako takie w paradoksalny sposób prowadzą
do poniżenia i unicestwienia człowieka;
inne stawiają go na piedestale i nabierają cech prawdziwego bałwochwalstwa;
są wreszcie i takie, które zgodnie z prawdą
uznają wielkość i ubóstwo człowieka,
ukazując, utrzymując i rozwijając jego pełną godność”.
(Jan Paweł II, *Christifideles laici*, n. 5).

W naszych czasach „pokoju i tolerancji” zdarzają się – i to także w Europie – liczne przypadki i formy nowego niewolnictwa, handlu ludźmi, uprzedmiotawiania osoby, lansowanie „kultury wyrzucania”, z chrześcijańską cywilizacją włącznie, prześladowania chrześcijan i to nawet w tak katolickim narodzie jak Polska, a wreszcie podejmowanie ostatecznej rozprawy z Kościołem katolickim¹. Na rzecz tej walki zaangażowano wszystkie możliwe środki i siły, takie jak: poprawność polityczna w służbie ideologii i totalitarnej nowomowy; komunistyczna „zasada walki klas” w neoliberalnym scenariuszu; ideologie groźniejsze od komunizmu (tak *gender*² ocenił m.in. Benedykt XVI); tzw. toleran-

KS. TADEUSZ FITYCH – dr hab. nauk teologicznych, historyk Kościoła, profesor kilku uczelni wyższych w Polsce.

¹ Zob. C.S. Bartnik, *Wojna z Kościołem*, Warszawa 2013.

² Zob. m.in. G. Kuby, *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, Kraków 2013; *Dyktatura Gender* [Kraków 2014].

cja dla odmienności będąca gloryfikacją dewiacji i wszelkich zaburzeń seksualnych; media, polityka, organizacje międzynarodowe i typowo masońskie³, edukacja, ekonomia, sztuka (salony wystawowe, filmy), sądownictwo, plotka – jednym słowem wszystko, co może pomniejszyć kulturowo-społeczną pozycję Kościoła, odebrać mu dobre imię, poniżyć i „zakneblować” jego duchownych, zastraszyć, zniechęcić i zde gustować jego wiernych, a wreszcie zatrzymać jego misję.

Tę dramatyczną sytuację, zaistniałą wręcz na naszych oczach, precyzyjnie tłumaczą prorocze słowa kard. Karola Wojtyły. Wypowiedział je już w sierpniu 1976 r., w czasie wizyty w Stanach Zjednoczonych: „Stoimy w obliczu największej konfrontacji, jaką kiedykolwiek przeżywała ludzkość. Stoimy w obliczu ostatecznej konfrontacji między Kościołem i anty-Kościółem, Prawdą i anty-Prawdą, Ewangelią a jej zaprzeczeniem; jest to czas próby, w pewnym sensie test na dwutysiącletnią kulturę i cywilizację chrześcijańską, z wszystkimi jej konsekwencjami; ludzką godnością, prawami osoby, prawami społeczeństw i narodów”⁴. W perspektywie tych słów należy postrzegać niezwykle pontyfikat Jana Pawła II, którego owocem było m.in. wyzwolenie krajów Europy Środkowej z niewoli komunistycznej i upadek pojałtańskich murów. Charakteryzowały go m.in. tak często powtarzane przez Jana Pawła II hasła: „Nie lękajcie się”, „Ratować człowieka w człowieku”.

Benedykt XVI nie bez powodu przypomniał jeden z coraz rzadziej używanych przymiotów Kościoła: „Pojęcie *Ecclesia militans* – Kościoła wojującego – nie jest dziś modne. W rzeczywistości jednak coraz lepiej rozumiemy, że jest prawdziwe, oddaje coś z prawdy. Widzimy, że zło chce opanować świat i konieczne jest podjęcie walki ze złem. Widzimy, że zło posługuje się w tym wieloma sposobami: okrutnymi, uciekając się do różnych form przemocy, ale też udaje dobro i w ten sposób narusza moralne fundamenty społeczeństwa. Św. Augustyn powiedział, że cała historia jest walką dwóch miłości: miłości własnej, aż do pogardzania Bogiem, i miłości Boga, aż do pogardzania sobą w męczeństwie. My uczestniczymy w tej walce, a w walce ważne jest mieć przyjaciół”⁵.

³ Zob. A. Zwoliński, *Wokół masonerii*, wyd. 2, Kraków 1995; S. Krajski, *Masoneria polska 2012*, Warszawa 2012.

⁴ Zob. A. Zwoliński, *Masoneria*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2005, s. 281.

⁵ Zob. K. Osuch, *Posłani między wilki* [13 lipca 2012 r. Częstochowa], <http://mateusz.pl/mt/ko/Krzysztof-Osuch-SJ-Poslani-miedzy-wilki.htm>.

Zauważył też, że kwestie społeczne globalizującego się świata stały się problemem antropologicznym. Papież Franciszek przyznaje, że faktycznie mamy do czynienia z kryzysem ekonomicznym, kryzysem kultury, kryzysem demograficznym, kryzysem wiary, ale u ich podstaw leży to, że jest zagrożona osoba ludzka i rodzina. Do rangi myśli przewodniej jego pontyfikatu urasta postulowana wiarygodność ochrzczonych. Może być realizowana w pogłębianiu swej tożsamości oraz autentycznej solidarności z ubogimi i marginalizowanymi. Tylko wówczas może się zrodzić autentyczne braterstwo między ludźmi oraz trwały pokój.

Gdzie zatem szukać wskazówek, jak bronić się przed tak zmasowanym zagrożeniem współczesnego człowieka? Z całą pewnością u źródła, czyli w Piśmie Świętym. Biblia, odsłaniając trynitarny charakter natury człowieka – „Adama”, koncentruje się na fakcie stworzenia go jako mężczyzny i jako kobiety (czyli dwóch komplementarnych części, wzajemnie się uzupełniających), a przeznaczonych do tego, by realizować wzajemność, solidarność i być trynitarną jednością. W Piśmie Świętym czytamy: „Gdy Bóg stworzył człowieka, na podobieństwo Boga stworzył go; stworzył mężczyznę i niewiastę, pobłogosławił im i dał im nazwę «ludzie», wtedy gdy ich stworzył” (Rdz 5, 1–2). Ten fakt dogłębnie wyjaśnia Biblia: „Rzekł Bóg: uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1, 26–28)⁶. Stąd też nadal niezwykle aktualnymi są prorockie wypowiedzi wielkich teologów XX w.: Hansa Ursa von Balthasara i Karla Rahnera. Wielokrotnie i na różny sposób ostrzegali oni i pouczali, twierdząc z mocą, że w trzecim tysiącleciu albo chrześcijanie będą mistykami, albo ich w ogóle nie będzie.

W konsekwencji, urzeczywistnianie autentycznego humanizmu, innymi słowy budowanie cywilizacji miłości, jest – jak napisał Jan Paweł II – konsekwentną realizacją zasady solidarności. „Praktykowanie solidarności wewnątrz każdego społeczeństwa posiada wartość wtedy, gdy jego członkowie uznają się wzajemnie za osoby. Ci, którzy posiadają większe znaczenie, dysponując większymi zasobami dóbr i usług, powinni poczuwać się do odpowiedzialności za słabszych i być gotowi do dzielenia z nimi tego, co posiadają” (Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 39).

Impulsem do refleksji nad koniecznością walki z nowymi formami niewolnictwa i degradacji osób oraz „pseudokulturą wyrzucania” stały się

⁶ Pełniejszy opis aktualnego kryzysu przybliży m.in. wywiad ks. Leszka Gęsiaka SJ z ks. Andrzejem Koprowskim SJ – *Osoba ludzka w biblijnej perspektywie* (18 XII 2013 r.). Zob. http://pl.radiovaticana.va/news/2013/12/18/osoba_ludzka_w_biblijnej_perspektywie_%E2%80%93_rozmowa_z_ks._andrzejem/pol-756816.

ważne rocznice obchodzone w 2013 r.: 800. rocznica śmierci założyciela zakonu trynitarzy, św. Jana z Mathy (1150–1213), oraz 400. rocznica śmierci reformatora zakonu, św. Jana Chrzyciela od Poczęcia Najświętszej Maryi Panny (zm. 14 II 1613). W liście, jaki z tej okazji papież Franciszek wysłał do przełożonego generalnego trynitarzy, akcentował jak bardzo Kościołowi użyteczny jest jego wzór obrony chrześcijańskiej godności człowieka, jak i ofiarnej służby najbardziej ubogim. Papież przypomniał, że „zarówno założyciel jak i reformator tego zakonu poświęcali się tym, którzy najbardziej cierpieli z powodu swej wiary w Ewangelię, bo usiłowano im odebrać radość jej wyznawania. Trynitarze zdają sobie zatem jasno sprawę, że Kościół ma służyć”⁷.

Lokalne uroczystości jubileuszowe odbywały się we wszystkich krajach, gdzie posługują trynitarze. Natomiast centralne uroczystości odbyły się w rzymskiej bazylice św. Chryzogona (posługują tu trynitarze, prowadząc parafię i punkt pomocy dla bezdomnych). Przewodniczył im brazylijski kardynał Joao Braz de Aviz, prefekt Kongregacji Instytutów Życia Zakonnego. W trakcie celebracji powiedział on m.in.: „Kościół docenia charyzmat Rodziny Trynitarzkiej i dziękuje tym wszystkim, którzy go pielęgnowują i żyją nim na co dzień dla dobra Wspólnoty Kościoła”.

Mając na uwadze fakt nikłej znajomości charyzmatu, dziejów i znaczenia misji trynitarzy wśród Polaków, pragnę – nawiązując do tenoru przywołanej wypowiedzi papieża Franciszka oraz kard. de Aviz – przedstawić zwięzły biogram założyciela tego zakonu – św. Jana z Mathy oraz szkic dziejów jego dzieła, zwłaszcza z uwzględnieniem Europy Środkowej.

Podstawowe dane na temat zakonu

Średniowiecze to z jednej strony okres odkrywania Jezusa Ukrzyżowanego, rozwijania osobowej z Nim przyjaźni w postaci mistyki oblubieńczej oraz wznoszenia wspaniałych gotyckich katedr (pomników kontemplacji *sacrum*), a z drugiej strony czas rozkwitu autentycznego humanizmu, ruchu pielgrzymkowego, działalności charytatywnej Kościoła oraz powstawania zakonów rycerskich (m.in. joannitów czyli kawalerów maltańskich, krzyżaków, bożogrobców, kawalerów mieczowych). Zakony rycerskie (1070–1570) erygowano głównie z myślą o obronie wiary i wartości chrześcijańskich (m.in. wypraw krzyżowych), ochronie pielgrzymów

⁷ Serwis Radia Watykańskiego z 17 grudnia 2013 r. – *Ojciec Święty do trynitarzy: jesteście powołani by wspierać tych, którym odbiera się radość Ewangelii*. Zob. http://pl.radiovaticana.va/news/2013/12/17/ojciec_%C5%9Bwi%C4%99ty_do_trynitarzy:_jeste_%C5%9Bcie_powo_%C5%82ani_by_wspiera%C4%87_tych,/pol-756469.

nawiedzających Ziemię Świętą, opiece duszpasterskiej nad pątnikami, prowadzeniu działalności charytatywnej (m.in. domów pielgrzymich i szpitali)⁸.

Szczególnym ewenementem tego okresu są trynitarze, z awangardową i bardzo oryginalną ideą redempcyjną. Pragnąc wyzwolić chrześcijańskich jeńców i niewolników z rąk muzułmańskich, gdy na ich wykupienie brakowało im funduszy – sami oddawali się w niewolę. Jawią się oni jako pionierzy obrony prawdziwego humanizmu, który uznaje w człowieku obraz Boży i pragnie wspierać go w realizacji życia odpowiadającego tej godności (trynitarnego egzemplaryzmu)⁹. W konsekwencji w drugiej połowie XII w. ukazali już najgłębszy sens i cel prowadzenia działalności charytatywnej Kościoła¹⁰. Jego podstawową, jedyną drogą jest człowiek, szczególnie ten, który pozbawiany jest godności, wolności albo cierpi wieloraki niedostatek materialny i duchowy.

Trynitarze (OSST), czyli Bracia Zakonu Trójcy Przenajświętszej (pełna oficjalna nazwa: *Ordo Sanctissimae Trinitatis pro redemptione captivorum* – Zakon Świętej Trójcy od Wykupu Niewolników; aktualna nazwa: *Ordo Sanctissimae Trinitatis et Captivorum*), powstali jako zakon we Francji, po upadku wypraw krzyżowych (w końcu XII w.), czyli przed ośmiu wiekami. Trynitarze opiekowali się tymi, których wiara była zagrożona. Głównym ich celem było wyzwolenie niewolników chrześcijańskich z rąk muzułmanów. Dokonywano tego m.in. podczas specjalnych wypraw zwanych redempcjami (środki na ten cel czerpano z darowizn i kwest; przypisuje się im wyzwolenie ok. 900 tys. osób). Stanowili oni ewangeliczną odpowiedź na wielkie wyzwania okresu wojen i podbojów. W pewnej mierze ich prawzorem, gdy idzie o typ życia wspólnotowego, była wspólnota kanoników regularnych od św. Wiktora. U schyłku XVI w. dokonał się podział trynitarzy na dwie gałęzie: trynitarzy trzewickowych i bosych. W zakon żebraczy trynitarze przekształcili się dopiero w 1609 r.,

⁸ Zob. m.in. K. Krüger, *Klasztory i zakony. 2000 lat kultury i sztuki chrześcijańskiej*, Warszawa 2009, s. 242–255; M. Grychowski, J. Marecki, *Zakony w Polsce* [Warszawa 2009], s. 9; A. Demurger, *I cavalieri di Cristo: gli ordini religioso-militari del Medioevo (XI–XVI secolo)*, Milano 2004.

⁹ Zob. Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est* (DC), n. 30b.

¹⁰ W naszych czasach Benedykt XVI w encyklice *Deus Caritas est* na nowo sprecyzował cel kościelnej „Caritas”. Kontynuował w ten sposób myśl Jana Pawła II, który poddając krytyce humanizm bez Boga stwierdzał, że desakralizacja często przeradza się w „dehumanizację”. Człowiek i społeczeństwo, dla którego nic już nie jest „święte” – wbrew wszelkim pozorom – ulega moralnej degradacji (*Dives in Misericordia*, n. 12).

po reformie wewnętrznej. W Austrii ze względu na ich pochodzenie i biały habit¹¹ byli nazywani „białymi Hiszpanami”.

Dwaj ojcowie założyciele tego zakonu – to Jan z Mathy (1150–1213) i Feliks de Valois (1127–1212)¹². W 1193 r. dojrżeli oni do decyzji, aby powołać do życia wspólnotę zakonną, której głównym celem byłoby kontemplowanie Trójcy Świętej oraz dążenie do świętości, a w konsekwencji, tzw. celem specyficznym gromadzenie środków finansowych przeznaczonych na wykup chrześcijańskich niewolników więzionych przez muzułmanów. W tym czasie toczył się długotrwały konflikt zbrojny pomiędzy Europą południową a opanowaną przez muzułmanów północno-zachodnią Afryką. Ta zakonotwórcza inicjatywa wpisuje się w szeroki kontekst wypraw krzyżowych (tzw. krucjat), prowadzonych w okresie od XI do XIII w. w celu odbicia, a następnie obrony miejsc związanych z religią chrześcijańską, głównie w Palestynie. Zakon trynitarzy został zatwierdzony w 17 grudnia 1198 r. przez papieża Innocentego III bullą *Operante divine dispositionis*. Zarazem król Francji Filip II August (1180–1223) wyraził zgodę na powstanie nowego zakonu na terenie Francji i obiecał swe wsparcie. Teren pod budowę pierwszego klasztoru podarował szlachcic Gauthier de Châtillon. Dzięki temu pierwszy klasztor powstał w Cerfroid k. Paryża, w dzisiejszym Brumetz (w departamencie Aisne). W 1198 r. Innocenty III zatwierdził pierwszą trynitarzką regułę, opartą na regule św. Augustyna. Jej średniowieczna aktualizacja została dokonana w 1267 r.

Pierwotna reguła była wielokrotnie modyfikowana m. in. już w 1267 r. – była to tzw. reguła klementyńska albo złagodzona, według niej trynitarze bosi żyli aż do reformy, zaś trzewiczkowi aż do swego wymarcia. Ostatnio zaktualizowane konstytucje zakonne pochodzą z 1983 r.

Od XIII w. istnieje żeńska gałąź zakonu. Pierwsze siostry posługiwały w szpitalach i żyły według reguły z 1267 r. Od 1236 r. w Hiszpanii można mówić o tzw. II zakonie, są to trynitarianki (klauzurowe). Mają one także swój III zakon, który zapoczątkowało średniowieczne bractwo Przenajświętszej Trójcy, zaangażowane na rzecz wykupu i wymiany nie-

¹¹ Trynitarze noszą biały habit. Jest on przepasany skórzanym czarnym paskiem. Na habicie noszą biały szkaplerz z czerwono-niebieskim krzyżem (umieszczano go także na zakonnej kapie) oraz biały kaptur i ciemnobrązowy lub czarny płaszcz.

¹² W Zakonie trwała dyskusja dotycząca osoby św. Feliksa. Kapituła Generalna Zakonu w 1969 roku ustaliła, że jedynie Jan de Matha jest założycielem Zakonu, zaś tytuł współzałożyciela został, ze względu na brak historycznie wiarygodnych źródeł, odebrany Feliksowi.

wolników. Przy klasztorach sióstr istnieje też praktyka tzw. oblatek. Do grona zasłużonych kobiet z kręgu tercjarek należą m.in.: bł. Anna Maria Taigi (1769–1837) i bł. Elżbieta Canori Mora (1774–1825).

Założyciel i powstanie zakonu

Jan z Mathy urodził się 23 czerwca 1154 r. w Faucon, w prowansalskim miasteczku, leżącym na pograniczu Włoch i Francji (dzisiaj jest to francuski departament Basses-Alpes). Zaraz po urodzeniu matka ofiarowała go Matce Bożej, a na chrzcie nadano mu imię Jana Chrzciciela. Matka zapewniła swemu dziecku staranne religijne wychowanie. Od dzieciństwa Jan ujawniał wysoki stopień empatii wobec osób ze swego otoczenia. W młodości zaznaczył się jako wytrwały i gorliwy w służbie Bożej. Pochodził z bogatej rodziny, a ojciec Euphemiusz wysoko cenił staranne wykształcenie. Stąd to po ukończeniu pierwszych lat nauki Jan, nazwany w późniejszych źródłach „Janem z Prowansji”, w celu odbycia studiów uniwersyteckich udał się do Paryża. W latach 1175–1191 kształcił się w najbardziej prestiżowym ośrodku akademickim Europy Zachodniej – paryskiej szkole katedralnej. Tu otrzymał on solidną formację humanistyczną i odbył studia teologiczne, zwieńczone początkowo tytułem magistra teologii, a następnie także doktoratem. Po czym prowadził tam zajęcia dydaktyczne. W tym czasie był związany z opactwem św. Wiktora pod Paryżem, należącym do kanoników regularnych św. Augustyna, a sam opat Prevostin był jego mistrzem.

W 1193 r. w Paryżu, z rąk arcybiskupa Maurycego z Sully, przyjął święcenia kapłańskie. W czasie mszy prymicyjnej, celebrowanej 29 stycznia 1193 r. w kaplicy ordynariusza paryskiego (w obecności jego oraz opata Wiktorynów, Prevostina), podczas unoszenia konsekrowanej hostii otrzymał wizję (równocześnie otrzymali ją dwaj wspomniani mężowie Kościoła i poświadczyli jej autentyczność oraz przesłanie). Neoprezbiterowi Janowi ukazał się Jezus zmartwychwstały (z dwukolorowym krzyżem, który później stał się zakonnym znakiem trynitarzy), trzymający ręce na dwóch niewolnikach (spiętych ze sobą żelazną obręczą). Jeden z nich był rasy białej, a drugi czarnej¹³. Jan zrozumiał, że Pan Bóg powołuje go do opieki nad więźniami chrześcijańskimi, którzy z powodu wiary w Chrystusa zo-

¹³ Do wizji tej nawiązuje pieczęć zakonna: W centrum znajduje się Chrystus siedzący na tronie (na złotym tle, w szatach Pantokratora) za nadgarstki podtrzymuje dwie postacie niewolników skute łańcuchami. Pierwszy z nich jest biały, a ręką chwyta krzyż w kolorze czerwono-niebieskim; drugą postacią jest ciemnoskóry człowiek.

stali pozbawieni wolności (w tym czasie Arabowie – w swych korsarskich wypadach na wybrzeża Europy – porywali tamtejszych mieszkańców i wywozili jako niewolników do Afryki).

Jan, poruszony do głębi otrzymanym widzeniem, w celu jego wnikliwego przemyślenia zdecydował się, aby przez pewien czas prowadzić życie eremity. W tym celu udał się do bliskiego mu pustelnika, św. Feliksa de Valois, który w Cerfroid (oddalonym o około 70 km od Paryża w diecezji Meaux, swego rodzaju „osiedlu eremitów”), obok innych jemu podobnych, założył tam swoją pustelnię i prowadził życie modlitwy, postów i ostrej pokuty. Po pewnym czasie Jan z Mathy otrzymał kolejną wizję mistyczną. W pobliżu leśnego źródła zauważył jelenia, który miał na sobie ów niebiesko-czerwony krzyż. To właśnie w Cerfroid Jan z Prowansji i Feliks de Valois opracowali już w miarę konkretny kształt nowej rodziny zakonnej i jej konstytucji. Dla upewnienia się, czy dokładnie taka jest wola Boża, Jan powrócił do Paryża i zasięgnął kolejnej rady u miejscowego arcybiskupa oraz opata klasztoru od św. Wiktora. Kiedy ci zachęcili go do realizacji tak ambitnego i szlachetnego planu, Jan wraz z pierwszymi czterema współbraćmi zabrał się do dzieła. Po roku 1194, w krótkim czasie, powstały dwa klasztory – „Domy Trójcy Świętej” (w Planels oraz w Bourg-la-Reine). Najwięcej kandydatów-ochotników znalazł Jan wśród młodzieży akademickiej. Powstającej wspólnocie religijnej dał nazwę Zakonu Trójcy Przenajświętszej (to Ona była jego patronką i wzorem życia). Uczynił to dla podkreślenia fundamentalnego źródła tożsamości i osobowej godności każdego człowieka oraz swojego szczególnego nabożeństwa do Boga w Trzech Osobach; wprowadził też zwyczaj, że wszystkie klasztory i kościoły zakonu były pod wezwaniem Trójcy Świętej.

W 1194 r. przeniósł się do Moguncji, ale w 1206 r. ponownie powrócił do Paryża. Kiedy przybył wreszcie do Rzymu, by prosić o zatwierdzenie swojego zakonu, 8 stycznia 1198 r. na papieża został wybrany Innocenty III (1198–1216), jego kolega z czasów studiów paryskich. Papież zatwierdził zakon, a na mocy bulli z 16 maja 1198 r. trzy istniejące już klasztory wzięł pod swoją opiekę. W dniu 17 grudnia 1198 r. papież zatwierdził także pierwszą regułę zakonu trynitarzy. W następnym roku Jan znalazł się ponownie w Rzymie, aby uprosić u papieża list polecający jego misję do króla Maroka – Miramolina (otrzymał go 8 III 1199 r.). Równocześnie zbierał jałmużnę, by zdobyć konieczne pieniądze na wykup chrześcijańskich niewolników. Misja powiodła się nad wyraz pomyślnie. Jan

powrócił do Marsylii ze 186 osobami wykupionymi z niewoli. Fakt ten zyskał zakonowi rozgłos i pomnożył liczbę zgłaszających się kandydatów. Powstały więc kolejne cztery klasztory. Równocześnie założone zostało zgromadzenie sióstr trynitarzek.

Przez pewien czas Jan z Mathy, jako pierwszy generał tego zakonu, zajmował się przede wszystkim wyzwaniem chrześcijańskich niewolników w Maroku. Następnie rozwinął społeczno-charytatywny apostołat w południowej Francji (od dużych miast portowych poczynając: Marsylia, Arles, Saint-Gilles), w Hiszpanii i we Włoszech. Przy czym sprawa wykupu chrześcijańskich niewolników z rąk muzułmańskich stawiała przed Janem nowe wyzwania. Trzeba było bowiem wyszukiwać rodziny wykupionych, a także zapewnić wykupionym tymczasową opiekę i byt, a także środki, by mogli do swoich rodzin powrócić. Jan założył więc dla nich tymczasowe przytułki. Z bulli papieskiej, wydanej w 1209 r., dowiadujemy się, że istniało wtedy już około 30 klasztorów trynitarzy. Papież ufundował zakonowi w samym Rzymie klasztor San Tommaso in Formis z przytułkiem dla uwolnionych z niewoli (były to posiadłości dawnego benedyktyńskiego opactwa na wzgórzu Celio, w pobliżu pałacu papieskiego na Lateranie i rzymskiej katedry). W najbliższych wiekach z niewoli wyzwolonych zostało około 30 tys. chrześcijan, a zakon szybko się rozwijał, zwłaszcza we Włoszech, Francji, Hiszpanii i Niemczech.

Ostatnie cztery lata życia spędził Jan we wspomnianym już rzymskim klasztorze trynitarzy San Tommaso in Formis, nadal służąc jako pierwszy minister większy zakonu trynitarzy (czyli generał). Stąd łatwiej mu było kierować nowe ekspedycje misyjne do Maroka i Tunisu. Tam też zmarł 17 grudnia 1213 r. Dnia 19 marca 1665 r. dwaj trynitarze hiszpańscy wykradli relikwie Jana i przewieźli je do Hiszpanii. Kiedy w wieku XIX zakon został tam zlikwidowany, relikwie św. Jana przeniesiono do kościoła trynitarzek klauzurowych w Madrycie. Po czym, 9 października 1966 r. przetransportowano je do kolegium trynitarzkiego w Salamance, gdzie do dziś odbierają żywą cześć.

W dniu 14 sierpnia 1666 r. Jan de Matha i Feliks de Valois zostali wyniesieni do chwały ołtarzy. Liturgiczne wspomnienie św. Jana z Mathy przypada na dzień 17 grudnia, u trynitarzy ma on rangę uroczystości.

Rozwój i ogólna charakterystyka zakonu

Statuty zakonne (reguła zakonna albo pierwotna reguła), oparte na regule św. Augustyna, nakazywały z jednej strony uczenie Trójcy

Świętej, a z drugiej odprowadzanie jednej trzeciej wszystkich wpływów na wykup niewolników, i to bez względu na aktualną sytuację ekonomiczną zakonu. Członkowie zakonu mogli składać ślub, że w przypadku gdyby brakowało pieniędzy na wykup niewolników, to zaoferują siebie samych za oswobodzenie niewolnika.

Jeden z pierwszych, niezwykle ceniony, klasztor trynitarzy został zbudowany w Paryżu przed rokiem 1250, tzn. jeszcze za życia św. Jana z Mathy. Wzniesiono go na miejscu, gdzie uprzednio stał kościół św. Mathurina. Stąd to w Paryżu trynitarzy określano również mianem „mathurinów”. Założyciel św. Jan z Mathy zdobył wielkie zaufanie króla Filipa Augusta i został jego nadwornym duszpasterzem, duchowym doradcą i osobistym kapłanem. Odtąd ten urząd pełnili kolejni najwyżsi przełożeni trynitarzy.

W roku 1269 powstał w Fontainebleau tzw. królewski klasztor, a następnie na południu Francji, w Hiszpanii i we Włoszech (Rzym, San Tommaso in Formis) oraz w Anglii. W późnym średniowieczu istniało już 150 klasztorów zorganizowanych w dwunastu prowincjach. Na początku epoki nowożytnej, trynitarze prowadzili misje pod patronatem Hiszpanii i Portugalii. W sensie ścisłym, było to dzieło wykupywania niewolników, z biegiem stuleci już w nieco mniejszym stopniu, ale zabiegano o to aż do XIX w. Po czym trynitarzski cel specyficzny był coraz bardziej rozszerzany na wyzwolenie z różnego typu nowych form niewolnictwa i degradacji osoby ludzkiej.

Okres rozkwitu i sekularyzacji

Przypadł on na wiek XV. Wówczas zakon miał ok. 800 klasztorów rozsianych po całym świecie i kilka tysięcy zakonników. Trynitarze uwolnili ok. 900 tys. ludzi. Pod koniec XVI w. reformę zakonu przeprowadził św. Jan Chrzyciel od Niepokalanego Poczęcia (zm. 1613; kanonizowany przez papieża Pawła VI w 1975 r.). W 1599 r. zatwierdziła ją Stolica Apostolska. Po dziesięciu latach, w wyniku wewnętrznych reform zakon trynitarzy podzielił się na dwie gałęzie: trynitarzy starej obserwacji i trynitarzy bosych (ruch obserwancki, któremu przewodził jeden z reformatorów – Jan Chrzyciel od Poczęcia). Z Hiszpanii duch tej reformy rozprzestrzenił się na klasztory we Włoszech oraz w szeregu krajów Europy Środkowej¹⁴, w tym w Polsce (1685–1907), na Litwie, w Austrii

¹⁴ Zob. m.in. J.-L. Liez, *Les églises de l'ordre des Trinitaires en Europe centrale: à la recherche d'une esthétique*, „Bulletin archéologique du CTHS”, 2005, nr 31–32, s. 119–134.

(1688–1783), na Węgrzech (1695–1783) i w Czechach (1705–1783). Na przełomie XVIII i XIX w. europejskie klasztory przeżywały pełnię rozwoju i stanowiły duchową i kulturową elitę naszego kontynentu. Pomimo to na skutek sekularyzacji zakonów z końca XVIII w.¹⁵ doszło do całkowitego zaniku m.in. trynitarzy dawnej obserwancji, a tzw. boski trynitarze przeżyli jedynie w nielicznych domach zakonnych hiszpańskiej i włoskiej prowincji. W 1900 r. dokonało się ich zjednoczenie. W wieku XX, obok otwarcia dwóch klasztorów w Wiedniu (1900 r.) i w Mödling k/Wiednia (1945), odnotowano również otwarcie klasztorów w Ameryce i powrót trynitarzy do Francji (1986 Cerfroid k. Soissons) i Polski (1986) oraz niezbyt liczną ich obecność w innych krajach europejskich.

W sumie, w całej swej historii Zakon Trójcy Przenajświętszej przyczynił się do wyzwolenia ok. 900 tys. chrześcijan, a Kościołowi powszechnemu dał jednego kardynała, siedmiu arcybiskupów i dwudziestu jeden biskupów. Obecnie trynitarze obok działalności misyjnej i duszpasterstwa na terenach szczególnie niebezpiecznych zajmują się działalnością charytatywną i społeczną (m.in. duszpasterstwo więźniów, ale także opiekują się chorymi). Na różne sposoby szerzą oni kult Trójcy Świętej. Ponadto w jedności z biskupami diecezjalnymi prowadzą swoje własne parafie.

Działalność trynitarzy bosych w Polsce w latach 1686–1907 i od 1986 r.

Trynitarze boski przybyli na ziemię polskie za czasów króla Jana III Sobieskiego, w okresie wojen tureckich (konkretnie po Odsieczy Wiedeńskiej – w 1685 r.). Główne ich domy istniały we Lwowie i Kamieńcu Podolskim¹⁶. Sprowadził ich kardynał Jan Kazimierz Denhoff (1649–1697)¹⁷, były mogiński opat komendatoryjny, dyplomata i rezydent króla Jana III Sobieskiego w Rzymie. Na mocy decyzji generała zakonu trynitarzy, do pracy w Polsce wybrano trzech zakonników: o. Jana od św. Antoniego – przełożonego klasztoru w Grenadzie, o. Franciszka od Poczęcia Najświętszej Maryi Panny i brata Jana, laika. Pierwsze klasztory powstały we Lwowie (1686), Warszawie (1688), Krakowie (1689) i w Stanisławowie (1690). Następne miejscowości, w których założono domy zakonne tryni-

¹⁵ Zob. D. Beales, *Europäische Klöster im Zeitalter der Revolution 1650–1815*, Köln – Weimar – Wien 2008, s. 317–344.

¹⁶ Pełniej szkic ich rozwoju oraz opis o rozwoju poszczególnych domów zob. m.in.: <http://www.trynitarze.pl/index.php/trynitarze-w-polsce>; <http://pl.wikipedia.org/wiki/Trynitarze>.

¹⁷ Zob. J. Marecki, *Zakony w Polsce*, Kraków [2000], s. 82.

tarzy, to (w kolejności chronologicznej): Beresteczko, Warszawa, Halicz, Antokol i Werki (w 1700 r.; dziś dzielnice Wilna), Kamieniec Podolski, Orsza, Łuck, Tomaszów Lubelski, Brześć, Lublin, Krotoszyn, Brahiłów, Bursztyn, Szumbar, Czołhan, Babinowicze k. Orszy, Biały Kamień. W Lublinie trynitarze posiadali najpierw dom zakonny, a następnie z powodu zubożenia zamieszkiwali jedną z wież w murach miejskich, nazywaną Wieżą Trynitarzką.

Obszar działalności zakonu ograniczał się w zasadzie do wschodnich ziem Rzeczypospolitej. Trynitarze byli wówczas obok jedenastu czynnych w naszej Ojczyźnie zakonów żebraczych, kolejnym zakonem kwestującym¹⁸. Ich celem specyficznym było wykupywanie Polaków z niewoli tatarskiej (jasyru). Nierzadko zakonnicy, gdy brakowało już pieniędzy, sami oddawali się w ręce Tatarów, w zamian za uwalnianego z niewoli. Trynitarze polscy w ciągu niespełna wieku (1688–1782) urządzili 18 wypraw do Kamieńca Podolskiego, uwalniając z niewoli tureckiej ok. 1000 jeńców. W 1772 r. polska prowincja trynitarzy pw. św. Joachima (istniała od 4 sierpnia 1727 r.) liczyła już 25 klasztorów i około 300 zakonników. W roku 1772 została ona podzielona, bowiem z polskich klasztorów odpadłych do Austrii po pierwszym rozbiore kraju utworzono drugą prowincję, pod wezwaniem św. Feliksa. Istniała ona tylko do 1783 r. Przy czym spoglądając na dynamikę życia trynitarzy w perspektywie Europy środkowo-wschodniej, to około 1780 roku w Polsce mieli oni aż 31 klasztorów, na Węgrzech – 9, a w Czechach tylko cztery¹⁹. Generalnie rzecz ujmując, należy zauważyć, że sytuacja zakonów w Polsce była znacznie korzystniejsza. Nie były one stygmatyzowane ani wojnami husyckimi, ani okupacją turecką; reformacja, chociaż spowodowała kryzys, to jednak nie doprowadziła do całkowitej destrukcji zakonnych struktur.

Przybycie trynitarzy do Rzeczypospolitej należy postrzegać w perspektywie charakterystycznych rysów nowożytnej ewolucji życia zakonnego na obszarze Europy Środkowo-Wschodniej. Według Henryka Gapskiego wzrosła zarówno rola zakonów żebrzących (z 48% w ok. 1520 do 54%

¹⁸ W Rzeczypospolitej posługiwali w tym czasie: augustianie bosci, augustianie eremici, augustianie rekolekcji, bonifratrzy, bracia mniejsi (franciszkanie), dominikanie, franciszkanie konwentualni, kapucyni, karmelici bosci i karmelici trzewickowi. Zob. M. Grychowski, J. Marecki, *Zakony w Polsce* [Warszawa 2009], s. 16.

¹⁹ Zob. H. Gapski, *Zakony i klasztory w Czechach, w Polsce i na Węgrzech w czasach nowożytnych (XVI–XVII wiek)*, w: *Zakony i klasztory w Europie Środkowo-Wschodniej X–XX wiek*, Lublin 1999, s. 26.

ogółu klasztorów ok. 1780 r.), jak i zakonnych wspólnot kleryckich z jezuitami na czele (26% ogółu klasztorów). Zarazem zmniejszeniu uległa rola zakonów mniszych (z 16% w 1520 r. do 5% ok. 1780 r.) i kanonicznych (z 36% w ok. 1520 r. do 15% w ok. 1780 r.)²⁰.

W roku 1783 Polak, Stanisław Oborski, został nawet wybrany na przełożonego generalnego zakonu, trzech zaś Polaków było przełożonymi nad wszystkimi klasztorami trynitarzy poza Hiszpanią, gdzie zakon był najmocniejszy. Trynitarze działali na terenie Polski w latach 1685–1907. Ostatnim z nich był o. Anzelm od św. Antoniego, a z nazwiska Noniewicz. Pracował jako proboszcz i dziekan parafialny w miejscowości Sokółka.

Po pierwszym rozbiórce Polski nastąpiły kasaty różnych zakonów, w tym także trynitarzy. Pozostałością po pierwszej obecności trynitarzy na ziemiach polsko-litewskich są klasztory zniesione w XIX w. Dopiero z przyjazdem do Polski w 1986 r. o. Jerzego Kępińskiego OSST doszło do restytucji dóbr tego zakonu, a w 1988 r. do jego osiedlenia się w Budziskach (diec. sandomierska). Obecnie w Polsce posługuje około sześciu trynitarzy, którzy należą do prowincji włoskiej. Mają dwa domy zakonne – w Budziskach i Krakowie. Przy tym drugim istnieje ich kościół pw. Przenajświętszej Trójcy oraz alumnat. Krakowscy trynitarze pełnią posługę duszpasterską m.in. w Areszcie Śledczym Kraków-Podgórze i Zakładzie Karnym Kraków-Nowa Huta.

Trynitarze bosci w monarchii habsburskiej w latach 1688–1783

Za czasów rządów cesarza Leopolda I (1658–1705), bardzo otwartego na *sacrum* i doceniającego życie zakonne, na przełomie roku 1688/89 w Wiedniu przy Alsergasse trynitarze bosci otwarli swój pierwszy dom zakonny (w 1689 r. żyło w nim 13 zakonników). U genezy otwarcia – w maju 1756 r. – drugiego klasztoru w Grazu-Karlowie (żyło tu ok. 6 zakonników), stał fakt utraty klasztoru w Belgradzie (z powodu kolejnej ekspansji Turków).

Od momentu utworzenia w 1728 r. prowincji św. Józefa trynitarzy bosych (tzw. niemieckiej; w tym czasie istniało już 12 klasztorów wraz z odpowiedzialnymi za nie ministrami, a reguła wymaga jedynie ośmiu) powstało w niej w sumie aż 17 „domów zakonnych”. Połowa z nich powstała w Królestwie Węgier, jeden w Belgradzie, a jeden – nawet za zgodą Wysokiej Porty – aż w Konstantynopolu (w dzielnicy Pera, 1723 r.).

²⁰ Zob. tamże, s. 23.

Pozostałe domy, za wyjątkiem Grazu (1756), powstały w Czechach i na Morawach.

Trynitarze na ziemi Czech i Moraw w latach 1705–1783

Na słynnym kamiennym moście Karola w Pradze znajdują się figury św. Jana z Mathy, św. Felixa z Valois oraz św. Jana Chrzciciela od Pojęcia, wykonane z piaskowca. Jednak aż do XVII w. trynitarze nie mieli żadnego klasztoru na obszarze Czech i Moraw. Obywatele tego kraju znali wprawdzie ten zakon, chociażby po części. Przyczyniali się do tego zakonnicy przybywający z Węgier w celu prowadzenia kwest.

W Czechach pierwszy klasztor trynitarzy powstał w 1705 r. na Nowym Mieście w Pradze (ale już w 1707 r. przeniesiono go w pobliże kościoła Trójcy Świętej przy ulicy Spalanej; w 1783 r. klasztor sekularyzowano, a w 1899 r. zburzono). Drugi klasztor tego zakonu otwarto w r. 1753 w Štěnovicích k. Pilzna przy kościele św. Prokopa (istniał do dekretu Józefa II o sekularyzacji z 1783 r.).

Z kolei na Morawach już 22 października 1722 r. został podpisany dokument erekcyjny klasztoru w Zašové (na ziemi walaskiej)²¹. Obok cesarskiego pozwolenia, umowa zawierała zgodę hrabiego Karola Andrzeja z Žerotína na przekazanie trynitarzom niedokończonego kościoła w Zašové.

W roku 1748 klasztor trynitarzy, przy odnowionym kościele św. Anny w Holeszowie, ufundował właściciel holeszowskiego dominium – hrabia Franciszek Antoni z Rottalu. Funkcjonował on do 1782 r.

Trynitarze bosí na Węgrzech (1695–1783)

Na Węgrzech trynitarzowskie konwenty otwierano kolejno w roku: 1695 – Illava; 1712 – Tyrnava (obecnie Słowacja); 1714 – Komoron; 1716 – Erlau (jako rezydencja); 1728 – Sarospatak (jako rezydencja); 1728 – Ofen (Buda); 1749 – Ad quercum Marianum (Maria-Eich).

* * *

W świetle najważniejszych źródeł z tego okresu, tzn. *Annales Provinciae St. Josephi* z 1739 r. oraz sporządzonych w Wiedniu przez o. Jana od S. Felice listy wykupionych osób, możemy odnotować istotny fakt: w czasie zmagania habsbursko-osmańskich, w okresie niespełna stu lat: 1688–1783 (czyli do józefińskiego zniesienia zakonów) austriaccy trynitarze bosí

²¹ Zob. m.in. F. Šigut, *Poutní místo Zašová*, Valašské Meziříčí 1941, s. 12.

wyzwolili ok. 3935 osób z niewoli osmańskiej. Dokonali tego na obszarze południowej Europy i Małej Azji, z niewoli tatarskiej ratowali chrześcijan w regionie Morza Czarnego. Pełnili tę misję także na obszarze krajów północno-afrykańskiej „barbarii”.

Tzw. reformy cesarza Józefa II, a *de facto* jego dekrety sekularyzacyjne z 1783 r., położyły kres istnieniu wszystkich trynitarских klasztorów na obszarze habsburskiej monarchii, czyli także na ziemiach Korony Czeskiej. Innymi słowy w znacznej mierze zniszczyły one charyzmatyczną (choć niekiedy uśpioną) strukturę Kościoła.

Trinitarze dzisiaj

Generalne władze zakonne rezydują w Rzymie. Na czele zakonu stoi generał Jose T. Narlaly (od 2007). Współpracują z nim prowincjałowie i wikariusze odpowiedzialni za poszczególne prowincje zakonne. Poszczególne domy (według pierwotnej reguły powinny mieć siedmiu zakonników) są kierowane przez właściwych przełożonych (ministrów). Członkowie zakonu albo mają święcenia kapłańskie, albo są świeckimi braćmi. Przy wielu klasztorach istnieje tzw. trzeci zakon skupiający ludzi świeckich. Bracia zakonni wspierają duszpasterstwo parafialne (niekiedy na terenach szczególnie niebezpiecznych), prowadzą działalność społeczną oraz misję wśród chrześcijan i niechrześcijan, a środkami finansowymi zgromadzonymi poprzez zbiórki wspierają działalność charytatywną i edukacyjno-wychowawczą w krajach tzw. Trzeciego Świata. W 1995 r. było na świecie 703 trynitarzy, w tym 394 kapłanów (zaledwie jeden z nich przebywał w Polsce)²². Aktualnie zakon liczy około 500 osób konsekrowanych, w tej liczbie jest około 400 kapłanów.

Zakon rozwija chrześcijańską i ogólnoludzką solidarność w wymiarze światowym. W ten sposób przyczynia się on do postulowanej przez Jana Pawła II „globalizacji sumień”. Realizuje to m.in. poprzez stowarzyszenie „Solidarietà Internazionale Trinitaria” (SIT) erygowane w 1999 r. z centralną siedzibą w Rzymie. Jego działalność ogniskuje się wokół trzech zasadniczych celów: 1) wyzwolenia osób prześladowanych i niewolników; 2) eliminowania nowych form niewolnictwa, prześladowania i przemocy, 3) promocji solidarności i komunii.

Aktualnie (od 2013 r.) Zakon Trynitarzy posługuje w 17 krajach świata, będąc zorganizowany w strukturę składającą się z sześciu pro-

²² Zob. J. Marecki, *Zakony w Polsce*, Kraków [2000], s. 83.

wincji, dwóch wikariatów oraz dwóch delegatur. Ojcowie trynitarze są obecni w następujących krajach: Włochy, Hiszpania, Francja, Austria, USA, Kanada, Meksyk, Gwatemala, Portoryko, Kolumbia, Kuba, Haiti, Brazylia, Korea Południowa, Peru, Boliwia, Chile, Argentyna, Indie, Madagaskar, Polska, Gabon oraz Kongo.

Trynitarno-chrystologiczna symbolika szkaplerza trynitarzkiego jest następująca. Biały kolor szkaplerza symbolizuje istotę i wszystkie aspekty życia Boga Miłości, a zwłaszcza transcendentalną, stwórczą miłość Boga Ojca przenikającą całe stworzenie. Natomiast niebieska pozioma belka krzyża naszytego na szkaplerz, w połączeniu z czerwoną wertykalną belką – symbolizuje człowieczeństwo Syna Bożego oraz Jego Mękę (co więcej, kolor niebieski ma przypominać także siny kolor biczowanego ciała Jezusa). Czerwień pionowej belki symbolizuje żar miłości Ducha Świętego, który jako Boski ogień zstępuje na ziemię.

Charyzmat i duchowość. Mając na uwadze trynitarzy egemplaryzm i jego trzy paradygmaty (tajemnica – komunია – misja), w postaci jedynie słów kluczowych przybliżymy duchowość tego zakonu: kult Trójcy Świętej; gościnność; wielkoduszność i solidarność wobec niewolników, stąd ich wykupywanie lub wymiana; miłość wyzwalająca ludzi z wielorakich współczesnych uzależnień i zniewoleń. Motto zakonu: „Chwała Trójcy Świętej i wolność niewolnikom”.

Kształt życia zakonnego. Myśląc według wartości pielęgnować nawrócenie do życia według Ewangelii; urzeczywistniać je przy pomocy rad ewangelicznych – w pełnym zaufaniu Trójjednemu Bogu i mocy Jego miłości, wspólnotowe „tak” dla rzeczywistości chrztu poprzez życiowe poświęcenie się służbie Trójcy Świętej; braterska równość i wspólnota; zobowiązanie się do posługi niewolnikom, ubogim, prześladowanym i na różne sposoby zepchniętym na margines życia społecznego.

Przestrzeń posługi zakonnej. W nawiązaniu do specyfiki zakonnego charyzmatu, być wszędzie tam, gdzie potrzebuje tego Kościół; priorytet i predylekcja dla osób żyjących w środowiskach zmarginalizowanych. Początkowo zakon został założony w celu wykupu niewolników, obecnie postrzega się jego zadania w obszarach życia społecznego, w których ludzie są na nowo zniewaleni; w konsekwencji obok klasycznego duszpasterstwa parafialnego podejmowane są systemowe posługi na rzecz bezdomnych, uzależnionych od narkotyków, pornografii, prostytutki, alkoholu, internetu, gier komputerowych, mediów itp., czy też chorych na AIDS. Jednym słowem, współcześnie zadaniem i ciągle aktualną regułą

Zakonu jest „wykupowanie” i wyzwalanie ludzi z rozmaitych rodzajów niewoli – zewnętrznej i wewnętrznej oraz z niezliczonych form coraz to nowych uzależnień.

Święci zakonu: Św. Jan z Mathy, św. Feliks z Valois, św. Jan Chrzyciel od Poczęcia, św. Michał od świętych (patron trynitarzkiej młodzieży), św. Szymon de Rojas, bł. Dominik Iturrate, bł. Marek Criado (męczennik) oraz od 13 października 2013 r. sześciu męczenników trynitarzskich z okresu hiszpańskiej wojny domowej w Alcázar: o. Hermenegild od Wniebowzięcia; o. Bonawentura od św. Katarzyny; o. Antoni od Jezusa i Maryi; o. Franciszek od św. Wawrzyńca; o. Placyd od Jezusa; br. Szczepan od św. Józefa.

W gronie trynitarzkiej tercjarzki: bł. Anna Maria Taigi (1769–1837) i bł. Elżbieta Canori Mora (1774–1825).

* * *

Godność i wolność osoby to bezcenna rzeczywistość, która wyrosła w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej. Obecnie jest ona zawłaszczana, zniekształcana i wyrzucana przez ideologie liberalizmu (z *gender* na czele) oraz neomarksistowski ateizm. Hiszpański pisarz Miguel de Cervantes y Saavedra, znany głównie jako autor powieści *Don Kichote z Mancy* (1605), już wówczas twierdził: „Wolność jest jednym z najcenniejszych darów nieba podarowanych ludziom. Wszystkie bogactwa ziemi, morza i całego kosmosu nie mogą się z nim równać. Dla wolności, tak jak dla ludzkiej czci, godności i honoru poświęca się nawet życie. Przeciwnościem wolności jest niewola – największe zło i nieszczęście, jakie może ludzi spotkać”.

Fundamentalną przyjaźnią każdego ochrzczonego jest więź z Trójjedynym Bogiem Miłością²³, a następnie ze świętymi (z Maryją na czele²⁴), Kościołem oraz ze swoim otoczeniem. Umożliwia to w każdym nowym i wymagającym „dzisiaj” i „teraz” samoobjawienie się Boga Trójjedynego: jedności żyjącej w komunii Ojca, Syna i Ducha Świętego. „Jeśli widzisz

²³ Zob. m.in. *Gebet*, w: S. Kempis, *Benedikt XVI. Das Lexikon von Ablass bis Zölibat*, Leipzig 2007, s. 92–95; *Gott*, w: tamże, s. 110–113. Problematykę dialogu w Kościele omówił m.in. Hp. Heinz, *Unterwegs zu einer dialogischen Kirche*, „Prisma”, 1(1989), z. 1, s. 4–11; D. Tracy, *Die römisch-katholische Identität im Licht der ökumenischen Dialoge*, „Concilium”, 30(1994), z. 5, s. 451–457.

²⁴ Zob. D.J. Policarpo, *Maryja a duchowość chrześcijańska*, w: *Duchowość chrześcijańska*, red. L. Balter, Poznań 1995, s. 108–111; S.T. Zarzycki, *Królowa Apostołów*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 450–453.

miłość, widzisz Trójkę” – pisał św. Augustyn, a miarą miłości, jak głosił św. Franciszek Salezy, „jest miłość bez miary”. W tym kontekście oczywistym staje się priorytet posoborowego paradygmatu chrześcijańskiej tożsamości: tajemnica – komunია – misja²⁵ (*misterio, communio, misio*); według tego teologicznego klucza Jan Paweł II opisał w posynodalnych adhortacjach tożsamość osób konsekrowanych, prezbiterów i chrześcijan świeckich²⁶.

Nic więc dziwnego, iż Benedykt XVI wielokrotnie akcentował prymat Boga w życiu społecznym: „Tam, gdzie nie ma Boga, również człowiek nie jest szanowany. Jedynie wtedy, gdy na ludzkim obliczu jaśnieje blask Boga, człowieka, będącego obrazem Boga – chroni godność, której nikt nie powinien naruszać”²⁷. Zarazem ostrzegwał, że „jeśli pozbawi się istoty stworzone odniesienia do Boga jako transcendentnego fundamentu, grozi im powierzenie ich łasce lub niełasce człowieka, który jak to widzimy, może wykorzystywać je w sposób nierozumny”²⁸. Na innym miejscu Benedykt XVI przypominał o tym, że „wiara nie jest prywatnym uczuciem, które ukrywamy, kiedy staje się niewygodne: wymaga ona, także w sferze publicznej, konsekwencji i świadectwa w obronie człowieka, sprawiedliwości, prawdy”²⁹.

Z okazji obchodów 800. rocznicy śmierci założyciela trynitarzy, św. Jana de Matha (zm. 17 XII 1213), papież Franciszek przypomniał

²⁵ Adhortacja *Christifideles laici*, przypominając nauczanie Soboru Watykańskiego II, ukazuje Kościół jako tajemnicę, komunię i misję: „Jest tajemnicą, albowiem miłość i życie Ojca, Syna i Ducha Świętego są darmowym darem dla tych, którzy narodzili się z wody i z Ducha (por. J 3, 5) i zostali wezwani do przeżywania, a także wyrażania i przekazywania w dziejach (misja) jedności samego Boga”. To właśnie w tajemnicy Kościoła, będącej tajemnicą komunii trynitarnej nacechowanej przez wymiar misyjny, ujawnia się tożsamość chrześcijańska, a więc również specyficzna tożsamość kapłana i jego posługi. Prezbiter bowiem, na mocy konsekracji otrzymanej w sakramencie święceń, zostaje posłany przez Ojca za pośrednictwem Jezusa Chrystusa, Głowy i Pasterza Ludu Bożego, do którego upodabnia się w sposób szczególny, aby żyć i działać w mocy Ducha Świętego w służbie Kościoła i zbawienia świata. – Zob. Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, n. 12.

²⁶ Warto tu podkreślić, iż zgodnie z soborową wizją Ludu Bożego, najnowszy Kodeks prawa kanonicznego (z 1983 r.) w szeregu kanonach podkreśla współodpowiedzialność chrześcijan za świętość oraz apostołat i w konsekwencji akcentuje prawo stowarzyszania się wiernych reprezentujących powołania różnego typu (KPK, kan. 204–746).

²⁷ Zob. Benedykt XVI, Homilia *Nie wolno naruszać życia i godności człowieka*, 5 II 2006 r., OsRom Pol, 27(2006), nr 5, s. 50.

²⁸ Zob. tamże.

²⁹ Zob. Benedykt XVI, Rozważanie przed modlitwą na Anioł Pański, *Bronił wolności Kościoła i praw człowieka*, 9 X 2005 r., OsRom Pol, 26(2005), nr 11–12, s. 21.

na nowo, że Kościół musi kontynuować misję Zbawiciela i ratować najmniejszych i najuboższych. W konsekwencji twierdził on, że wszyscy jesteśmy powołani, aby właśnie w dynamice trynitarniej miłości rozwijać nasz obraz i podobieństwo do Trójjedyne Boga Miłości oraz doświadczać radości ze spotkania z Jezusem. Tylko wtedy nie tylko skutecznie przezwyciężymy nasz egoizm, wyjdziemy z własnej destruktywnej wygody, ale też dotrzemy na wszystkie peryferie współczesnego świata, które potrzebują ewangelizacji – światła Ewangelii. Na Twitterze znajdujemy wpis papieża Franciszka będący ważnym wyznaniem i modlitwą: „krzyż jest ceną autentycznej miłości. Panie, udziel nam siły do niesienia krzyża” (6 XII 2013).

Do kluczowej w chrześcijaństwie duchowości krzyża nawiązywał nasz wielki nasz rodak – Cyprian Norwid. Ten wybitny twórca romantyczny poeta, prozaik, dramatopisarz, był zarazem także rzeźbiarzem, malarzem i rysownikiem. Jego twórczość cechuje wyrafinowany artyzm oraz filozoficzna i metafizyczna głębia, czy wręcz chrześcijańska mistyka. Twierdził on, iż „człowiek wielkiego serca nie może minąć się z Kalwarią”. Jan Paweł II z okazji 180. rocznicy urodzin poety mówił o nim: „Siła autorytetu, jakim jest Norwid dla «wnuków», bierze się z krzyża. Jakże wymownie jego *scientia crucis* odsłania się w słowach: «Nie za sobą z krzyżem Zbawiciela, ale za Zbawicielem z krzyżem swoim»³⁰. *Scientia crucis* pozwalała Norwidowi oceniać ludzi według tego, czy umieli cierpieć razem ze Zbawicielem, który „korzeniem wszelkiej prawdy jest i był, i będzie”³¹. Powyższa mistyczna mądrość nabiera szczególnej aktualności we współczesnym świecie, naznaczonym plagą wyjątkowo wyrafinowanego i skrytego „kanibalizmu”.

W 1997 r. w Gnieźnie, Jan Paweł II przypominał nam: „Otwórzcie drzwi Chrystusowi! Człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa. Dlatego mur, który wznosi się dzisiaj w sercach, mur, który dzieli Europę, nie runie bez nawrotu ku Ewangelii. Bez Chrystusa nie można budować trwałej jedności. Nie można tego robić odcinając się od tych korzeni, z których wyrosły narody i kultury Europy, i od wielkiego bogactwa minionych wieków. Jakże można liczyć na zbudowanie «wspólnego domu»

³⁰ Zob. C. Norwid, *Promethidion*.

³¹ Zob. Jan Paweł II, *Udienza ai rappresentanti dell'Istituto del matrimonio nazionale polacco in occasione del 180° anniversario della nascita del poeta Cyprian Norwid*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/documents/hf_jp-ii_spe_20010701_norwid_pl.html.

dla całej Europy, jeśli zabraknie cegieł ludzkich sumień wypalonych w ogniu Ewangelii, połączonych spoiwem solidarnej miłości społecznej będącej owocem miłości Boga?”

Niechaj więc w godzinie, kiedy to – niestety, coraz częściej z rozczarowaniem i zmęczeniem – budujemy wspólny europejski dom (rozbudowywany, kontrolowany, a niekiedy kolonizowany przez najbogatsze państwa, ale też naznaczony nowymi plagami, tzn. formami niewolnictwa, wojującego ateizmu, lichwy i ekonomicznego kanibalizmu), odkrywany na nowo charyzmat, mistyka, duchowość oraz duszpastersko-społeczna misja trynitarzy, z nową mocą i realizmem przybliżą wszystkim mieszkańcom naszego kontynentu istnienie domu na miarę godności człowieka i jego niespokojnego serca – Domu Trójcy Świętej. Równocześnie, niechaj bez lęku umacnia się w nas zarówno świadomość wielorakich współczesnych zniewoleń, ale przede wszystkim wzorem świętych budowniczych i wychowawców Europy – konsekwentne dążenie do autentycznego braterstwa oraz życia w wolności i solidarności.

KS. JANUSZ GREŻLIKOWSKI

TRYDENCKA REFORMA I ODNOWA KOŚCIOŁA
Refleksje w 450. rocznicę od zakończenia obrad
Soboru Trydenckiego (1545–1563)

Dnia 4 grudnia 2013 roku minęła 450. rocznica od zakończenia obrad Soboru Trydenckiego. Zainicjowane przez ten sobór dzieło odnowy i reformy Kościoła, pomyślane jako remedium na sytuację kryzysu pogłębianą wybuchem reformacji, stanowiło punkt zwrotny w dziejach samego Kościoła oraz ustawodawstwa kościelnego¹.

Dla historyków Kościoła i historyków prawa okoliczności zwołania soboru, jego przebieg oraz dokumenty wciąż stanowią okazję do licznych opracowań i komentarzy ukazujących drogę do reformy w Kościele XVI stulecia, jej przebieg oraz recepcję dekretów soborowych w poszczególnych Kościołach partykularnych². Badania te wskazują, że sobór ten ze swoim głównym motywem odnowy, jaki stanowiła zasada *salus animarum suprema lex esto*³, był odpowiedzią na odczuwalną wtedy potrzebę reformy w Kościele katolickim. Co więcej, dał nie tylko impuls do odnowy Kościoła, ustalił jego podstawę doktrynalną i prawno-dyscyplinarną, ale jednocześnie stworzył dogodne warunki do podjęcia na szerszą skalę

KS. JANUSZ GREŻLIKOWSKI – dr hab. prawa kanonicznego, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, kierownik Katedry Historii Kościelnego Prawa Polskiego UKSW, oficjał Sądu Biskupiego we Włocławku.

¹ Por. W. Góralski, *Reformistyczne synody płockie na przełomie XVI i XVII wieku*, Płock 1983, s. 13; A. Petroni, *Reforma trydencka (w czterechsetlecie zakończenia soboru trydenckiego)*, „Prawo Kanoniczne” (PK), 7(1964), nr 3–4, s. 1–20.

² Zob. J. Gręźlikowski, *Recepcja reformy trydenckiej w diecezji włocławskiej w świetle ustawodawstwa synodalnego*, Włocławek 2000.

³ W. Wójcik, *Znaczenie uchwał Soboru Trydenckiego dla historii prawa kanonicznego*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 8(1965), nr 2, s. 10; F. Béchereau, *Historia soborów*, Kraków 1998, s. 181–189.

ofensywnej akcji duszpasterskiej⁴. Z tych powodów zmobilizował wszelkie siły do podjęcia gruntownej wewnętrznej przemiany i reformy Kościoła.

Dlatego warto przypomnieć ważniejsze kwestie związane z soborem, a więc okoliczności jego zwołania, przebieg obrad, reformacyjny charakter, podstawowe ustalenia ustawodawcze, to czym był dla Kościoła i jakie znaczenie miały jego uchwały i postanowienia.

1. Okoliczności zwołania i przebieg Soboru Trydenckiego

W drugiej połowie XV wieku pojawiły się w Kościele ruchy reformatorskie, które dostrzegały konieczność i potrzebę jego odnowy⁵. Wspólną cechą wszystkich katolickich ruchów reformatorskich końca XV wieku i pierwszej połowy wieku XVI było położenie nacisku na pogłębienie religijności i zwiększenie aktywności ogółu wiernych⁶.

W rozwijającej się reformie Kościoła zasadniczo nie brało udziału papieństwo. Punktem zwrotnym pod tym względem stał się dopiero pontyfikat Pawła III (1534–1549)⁷, który zrozumiał konieczność włączenia się w ruch odrodzenia Kościoła, nadania mu charakteru powszechnego i sam podjął jego odnowę i reformę, a przede wszystkim otworzył do niej drogę swoim następcom⁸. W tym celu powołał w 1535 r. kardynalską komisję reformy obyczajów, w 1537 roku ustanowił komisję kardynalską *De emendanda Ecclesia*, która miała podjąć reformę Kościoła⁹. Następnie podjął reformę zakonów żebrzących, w rękach których spoczywało ówczesne duszpasterstwo i kaznodziejstwo w miastach, a także teologia na licznych uniwersytetach¹⁰. W roku 1542 przeprowadził też reorganizację inkwizycji¹¹, a także podjął próbę reformy polityki finansowej i urzędów

⁴ W. Góralski, *Reformistyczne synody płockie...*, dz. cyt., s. 13.

⁵ D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Katowice 1982, s. 157–158.

⁶ S. Nasiorowski, „List pasterski” kard. Bernarda Maciejowskiego, Lublin 1992, s. 13.

⁷ B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 5, Lublin 1984, s. 149; R. Fischer-Wollpert, *Leksykon papieży*, Kraków 1990, s. 147–148.

⁸ M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3, Warszawa 1989, s. 90–91, 96–97; H. Tüchle, C.A. Bouman, *Historia Kościoła*, t. 3, Warszawa 1986, s. 114–117.

⁹ W. Wójcik, *Znaczenie uchwał Soboru...*, art. cyt., s. 5; T. Silnicki, *Sobory powszechne a Polska*, Wrocław 1962, s. 128; B. Kumor, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., cz. 5, s. 154; zob. K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001, s. 164–165.

¹⁰ Tamże, s. 153–154.

¹¹ B. Kumor, „Złoty wiek”. *Reformacja protestancka i reforma katolicka (1506–1572)*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 1, cz. 2, Poznań – Warszawa 1974, s. 13.

kurii papieskiej, reorganizację ważnych kościelnych instytucji i urzędów oraz próbę wprowadzania w życie bardzo zaniedbanego obowiązku rezydencji¹². Powyższe czynności i zabiegi stanowiły niejako przygotowanie do zwołania soboru, co jednak nie było takie łatwe i proste¹³.

Papież ten już w roku 1536, a więc zaraz na początku swego pontyfikatu, podjął próbę zwołania soboru do Mantui¹⁴. Jednak sytuacja polityczna i gwałtowna opozycja ewangelików niemieckich, a także warunki postawione przez księcia Mantui co do ochrony soboru, nie pozwoliły go zwołać¹⁵. Aprobaty, szczególnie protestantów, nie znalazła też Vincenta proponowana w 1538 r. jako miejsce obrad soborowych¹⁶.

W końcu udało się zwołać sobór, za zgodą cesarza, do Trydentu. Według bulli papieskiej, obrady soboru miały się rozpocząć 1 listopada 1542 r., niespodziewanie jednak wybuchła wojna między Karolem V i Franciszkiem I. To spowodowało zawieszenie obrad¹⁷. Mimo różnych trudności, papież Paweł III zarządził rozpoczęcie obrad soboru 13 grudnia 1545 r., niezależnie od liczby uczestników¹⁸. Początek jego obrad nie był zbyt udany i nie wskazywał na to, że stanie się on wydarzeniem bardzo znaczącym dla Kościoła¹⁹. Przed garstką ojców soborowych²⁰ stanęło wiele trudnych problemów, przede wszystkim odnoszących się do organizacji obrad i ich tematyki. Wobec odmiennych opinii papieża i cesarza, ustalono kompromisowo, że sobór debatował będzie równolegle nad sprawami wiary (dogmatami i dekretami o wierze) i nad reformą życia kościelnego (dekretami o reformie)²¹.

¹² Tamże; M. Banaszak, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., t. 3, s. 96; B. Kumor, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., cz. 5, s. 154.

¹³ T. Silnicki, *Sobory powszechne...*, dz. cyt., s. 128; W. Banaszak, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., t. 3, s. 96; zob. K. Schatz, *Sobory powszechne...*, dz. cyt., s. 164–166.

¹⁴ W. Banaszak, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., t. 3, s. 97.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ T. Silnicki, *Sobory powszechne...*, dz. cyt., s. 129.

¹⁷ M. Banaszak, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., t. 3, s. 97.

¹⁸ Tamże; por. K. Schatz, *Sobory powszechne...*, dz. cyt., s. 170–173; zob. F. BéchEAU, *Historia soborów...*, dz. cyt., s. 187.

¹⁹ K. Schatz, *Sobory powszechne...*, dz. cyt., s. 173.

²⁰ Przedstawicielem Polski na Soborze był biskup przemyski Walenty Hubert, delegat króla Zygmunta Augusta. Natomiast biskup Stanisław Hozjusz był na Soborze legatem papieskim, a nie reprezentantem Polski. Por. D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s. 160.

²¹ M. Banaszak, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., t. 3, s. 98; H. Tüchle, C.A. Bouman, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., t. 3, s. 117–120.

Do obrad soborowych wybrano najbardziej palące zagadnienia i je zdefiniowano: Objawienie Boże i źródła jego poznania (Pismo Święte i Tradycja), istnienie grzechu pierworodnego, naukę o usprawiedliwieniu (uświęcenie i wewnętrzne odnowienie człowieka), konieczność łaski Bożej i jej rzeczywiste znaki (sakramenty). Dokładniej określono, które księgi Pisma Świętego były i są uznawane przez Kościół za objawione (kanon Pisma Świętego). W nieprzerwanej sukcesji apostoelskiej widziano gwarancję zachowania nieskażonego Pisma Świętego i Tradycji. Przyjęto za tekst autentyczny łacińskie wydanie Pisma Świętego, zwane Wulgatą. Nie zakazano studium języków biblijnych ani tłumaczenia Pisma Świętego na języki narodowe, nakazano zaś ustanowić jego lektorów w kościołach katedralnych, kolegiackich i klasztornych. Przy omawianiu grzechu pierworodnego nie zdefiniowano nauki o Niepokalanym Poczęciu Matki Bożej, ale zaznaczono, że dekret soborowy o istnieniu tego grzechu Jej nie obejmuje. Sakramentami zajmowano się najpierw ogólnie, a potem szczegółowo dwoma z nich: chrztem i bierzmowaniem²².

Z dekretów o reformie najburzliwsze dyskusje wywołał ten, który miał nałożyć ścisły obowiązek rezydencji. Odnosił się on nie tylko do biskupów, ale do wszystkich duszpasterzy, co wypływało z przyjętej przez sobór zasady, iż najważniejsza jest troska o wiernych i że za ich zbawienie odpowiadają przed Bogiem duszpasterze²³. W końcu go przyjęto, dodając do niego dekret zakazujący kumulowania beneficjów. Papież zaś dodał bullę poszerzającą władzę biskupów, by nie musieli stale odnosić się lub nawet osobiście udawać do Kurii Rzymskiej. Zakazał też kardynałom posiadania więcej biskupstw niż jedno²⁴.

Na VIII sesji soborowej, dnia 11 marca 1547 r., na skutek wybuchu zarazy tyfusu w Trydencie i okolicach, podjęto decyzję przeniesienia obrad do Bolonii²⁵. Mniejszość ojców soborowych (tzw. cesarska) pozostała jednak w Trydencie. Groziło to rozbięciem soboru, a może i Kościoła. Tego udało się jednak uniknąć. W Bolonii sobór wprawdzie obradował, ale dziewięta i dziesiąta sesja tam odbyte nie miały większego znaczenia i nie podjęły żadnych uchwał; pracowały bowiem tylko komisje. Gdy wskutek ostrego protestu cesarza sytuacja uległa jeszcze pogorszeniu,

²² T. Silnicki, *Sobory powszechne...*, dz. cyt., s. 137–138.

²³ Tamże, s. 139; W. Góralski, *Synod prowincjalny w dyskusji na Soborze Trydenckim*, PK, 30(1987), nr 1–2, s. 113–114.

²⁴ M. Banaszak, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., t. 3, s. 98.

²⁵ Tamże, s. 98–99.

na życzenie papieża, działalność soborowa ustała 1 lutego 1548 r. W dwa miesiące później papież Paweł III zmarł²⁶.

Następnym papieżem został kard. Jan Maria del Monte jako Juliusz III (1550–1555). Swoje dobre stosunki z cesarzem Karolem V i królem francuskim Henrykiem II wykorzystał dla wznowienia obrad soboru, który zaczął obradować od 1 maja 1551 r.²⁷ Papież pragnął udziału protestantów, których zobowiązał do tego cesarz na sejmie augsburskim w 1548 r. Przybywali jednak powoli, w małej liczbie i niechętnie. Stąd nie podjęto na soborze teologicznych dyskusji, gdyż protestanci odmawiali uznania wcześniej podjętych uchwał²⁸. Na skutek niedogodnych warunków politycznych, papież Juliusz III postanowił dnia 28 kwietnia 1552 r., na szesnastej sesji, zawiesić obrady soborowe²⁹. W czasie drugiego okresu obrad soborowych, a odbyło się w tym czasie sześć sesji (od XI do XVI)³⁰, sobór zajął się sakramentami³¹. Zdefiniowano naukę Kościoła o Eucharystii i pokucie. Podkreślono transsubstancjację chleba i wina we Mszy świętej, jej ofiarniczy charakter i realną obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Odrzucono postulat udzielania Komunii świętej pod dwiema postaciami. W sakramencie pokuty wyróżniono trzy zasadnicze elementy: żal, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie. Zdefiniowano, że jest się zobowiązanym z prawa Bożego do spowiedzi z grzechów popełnionych po chrzcie. Przed zawieszeniem obrad podjęto jeszcze dyskusję o sakramencie namaszczenia chorych³². Dekretów o reformie wydano niewiele. Dotyczyły one norm procesu karnego oraz norm dotyczących sprawowania urzędu biskupiego, życia i obyczajów duchowieństwa i nadawania beneficjów i urzędów kościelnych. Naukę o odpustach zdjęto z porządku obrad, by nie drażnić protestantów³³.

Trudne dzieło dokończenia soboru podjął dopiero wybrany na papieża 26 grudnia 1559 r. Pius IV (1559–1564), który rozpoczął per-

²⁶ T. Silnicki, *Sobory powszechnne...*, dz. cyt., s. 140.

²⁷ Tamże, s. 141; R. Fischer-Wollpert, *Leksykon papieży*, dz. cyt., s. 148–149.

²⁸ M. Banaszak, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., t. 3, s. 99.

²⁹ T. Silnicki, *Sobory powszechnne...*, dz. cyt., s. 141.

³⁰ Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., t. 3, s. 100 podaje, że za Juliusza III (1551–1552) odbyło się pięć sesji soborowych – od X do XIV.

³¹ T. Silnicki, *Sobory powszechnne...*, dz. cyt., s. 141.

³² M. Banaszak, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., t. 3, s. 100–101.

³³ Tamże, s. 100; T. Silnicki, *Sobory powszechnne...*, dz. cyt., s. 141.

traktacje z monarchami w celu kontynuacji obrad soborowych. Jego dobrym duchem był jeden z najwybitniejszych ludzi swego czasu, arcybiskup Mediolanu Karol Boromeusz, wielce oddany sprawie soboru³⁴. Po wielu miesiącach rozmów i przygotowań udało się Piusowi IV bullą *Ad ecclesiae regimen* wznowić 18 stycznia 1562 r. obrady soborowe w Trydencie³⁵.

Trzeci okres obrad *Tridentinum* nie był łatwy. Od samego początku obrad ujawniły się kontrowersje, spory i żądania co do prymatu papieskiego, rezydencji biskupów, wyższości soboru nad papieżem, Komunii pod dwiema postaciami i małżeństwa duchownych. Zdołano je wyciszyć i uspokoić, a sobór dalej prowadził obrady³⁶. Rozważano naukę o sakramentach, szczególnie o Eucharystii, kapłaństwie i małżeństwie. Wydano dogmatyczne orzeczenie o sakramentalności małżeństwa oraz dwa dekrety: o nierozwiązalności małżeństwa i prawie Kościoła do ustanawiania przeszkód małżeńskich. Sprecyzowano również naukę o czyścicu. Ustalono obowiązującą pod sankcją nieważności formę zawarcia małżeństwa i wskazano na sakramentalny charakter małżeństwa. Wprowadzono także parafialne księgi metrykalne³⁷.

W dziedzinie reformy ten okres obrad soborowych zaostrzył obowiązek rezydencji biskupów i zakaz kumulacji beneficjów. W celu zaś należytego kształcenia duchowieństwa, sobór dekretem z dnia 15 lipca 1563 r. nałożył na biskupów obowiązek zakładania diecezjalnych seminariów duchownych, a na uniwersytetach organizowania studiów teologicznych³⁸. Biskupom przypomniano o obowiązku wizytacji i odbywania każdego roku synodu diecezjalnego, zaś metropolitom odbywania synodu prowincjonalnego co trzy lata. Kult relikwii i obrazów, kapituły katedralne i parafialne, reforma zakonów i ich wizytacje oraz zakaz pojedynków również były przedmiotem uchwał³⁹. W końcowej fazie obrad poruszono

³⁴ M. Banaszak, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., t. 3, s. 101; Zob. W. Góralski, *Reforma trydencka w diecezji i prowincji kościelnej mediolańskiej w świetle pierwszych synodów kard. Karola Boromeusza*, Lublin 1988, s. 13–16.

³⁵ B. Kumor, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., cz. 5, s. 155; F. Béchreau, *Historia soborów...*, dz. cyt., s. 189.

³⁶ T. Silnicki, *Sobory powszechne...*, dz. cyt., s. 143–144; B. Dembiński, *Rzym i Europa przed rozpoczęciem trzeciego okresu soboru trydenckiego*, cz. 1, Kraków 1890, s. 110–115; Zob. H. Tüchle, C.A. Bouman, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., t. 3, s. 124–127.

³⁷ T. Silnicki, *Sobory powszechne...*, dz. cyt., s. 144.

³⁸ Tamże, s. 143–144.

³⁹ M. Banaszak, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., t. 3, s. 102.

drażliwą kwestię odpustów, uznając, że Kościół ma władzę ich udzielania mocą nadaną mu przez Chrystusa⁴⁰.

Sobór nie wyczerpał wszystkich zagadnień teologicznych i prawnych, dążono jednak za wszelką cenę do jego zamknięcia. Niedokończone sprawy, jak wydanie mszału, brewiarza i katechizmu, postanowiono przekazać do załatwienia papieżowi. Nie zdołano także rozstrzygnąć jednej z najważniejszych w ustroju Kościoła kwestii, a mianowicie określenia i rozgraniczenia władzy papieża i władzy biskupów, czego dokonał dopiero Sobór Watykański I⁴¹. Na ostatniej uroczystej sesji soborowej, dnia 4 grudnia 1563 r., zamknięto obrady soboru. Papież Pius IV zatwierdził jego uchwały bullą *Benedictus Deus* z dnia 26 stycznia 1564 r., a 12 sierpnia tegoż roku ustanowił specjalną kongregację dla autentycznej interpretacji ustaw soborowych pod nazwą *Congregatio cardinalium concilii Tridentini interpretatum*, czyli Kongregację Soboru. Trzecia bulla z 17 lutego 1565 r. unieważniła wszystkie egzempcje i przywileje, immunitety i dyspensy udzielone osobom czy miejscom, a przeciwne uchwałom soboru⁴².

W sumie sobór trwał osiemnaście lat z dwukrotnymi dłuższymi przerwami, jednakże w rzeczywistości obradował niewiele ponad trzy lata⁴³. Jego ważność i doniosłość nie wynika ani z długości czasu jego trwania, ani z liczby jego członków, ale z ważności chwili, w której obradował, a nade wszystko z rezultatów jego prac i poruszonych spraw.

2. Charakter reformistyczny uchwał soborowych

Sobór był punktem zwrotnym w dziejach Kościoła i chociaż istnieją różne opinie co do przebiegu jego obrad i znaczenia uchwał⁴⁴, to jednak upowszechnił on reformę rozpoczętą samorzutnie w wielu sprawach,

⁴⁰ T. Silnicki, *Sobory powszechne...*, dz. cyt., s. 144.

⁴¹ Tamże, s. 145; Zob. K. Schatz, *Sobory powszechne...*, dz. cyt., s. 211–257.

⁴² T. Silnicki, *Sobory powszechne...*, dz. cyt., s. 144.

⁴³ Możemy zatem wyodrębnić w historii Soboru trzy następujące okresy: 1) od 13 grudnia 1545 r. do 14 września 1549 r. (sesje od pierwszej do dziesiątej) za papieża Pawła III, przy czym w marcu 1545 r. został przeniesiony do Bolonii; 2) od 1 maja 1551 r. do 28 kwietnia 1552 r. (sesje od jedenastej do szesnastej) za papieża Juliusza III; 3) od 18 stycznia 1562 r. do 4 grudnia 1563 r. (sesje od siedemnastej do dwudziestej piątej) za papieża Piusa IV.

⁴⁴ Podaje je i omawia szczegółowo W. Wójcik w swoim artykule: *Znaczenie uchwał Soboru Trydenckiego dla historii prawa kanonicznego...*, art. cyt.; por. T. Silnicki, *Sobory powszechne...*, dz. cyt., s. 123–148; G. Alberigo, *Nowe poglądy na Sobór Trydencki*, „Concilium”, 1–10(1965/66), Poznań – Warszawa 1968, s. 531–542.

a w niektórych już dokonana⁴⁵. Został zwołany, by powstrzymać i odwrócić napór reformacji luterańskiej, ratować tradycyjną naukę Kościoła, ale jednocześnie pragnął doprowadzić do porozumienia z protestantami i czynił takie wysiłki; w rzeczywistości jednak stał się soborem katolickim, bowiem protestanci nie uznali jego powagi, gdyż nie uległ ich żądaniom. Określił stanowisko Kościoła katolickiego wobec Kościołów protestanckich, akcentując przy tym istniejące przeciwieństwa⁴⁶. Obok działań mających na celu ratowanie tradycyjnej nauki Kościoła zabrał się energicznie do naprawy i reformy obyczajów i dyscypliny kościelnej⁴⁷.

Jak wspomniano, sobór poddawany naciskowi sprzecznych tendencji, borykający się z przeróżnymi trudnościami, postanowił zająć się równocześnie problemami dogmatycznymi i dotyczącymi reformy⁴⁸. Wychodząc z założenia, że reformacja protestancka zadała poważny cios ukształtowanemu w średniowieczu porządkowi kościelnemu, głosił konieczność ustalenia na nowo nauki o wierze i związku z tym przeprowadzenia energicznej reformy obyczajów, bez wdawania się w zagadnienia struktury Kościoła. Z tej perspektywy sobór ograniczał się do pojedynczych aktów reformy albo wyjaśnień doktrynalnych, o ile okazały się one konieczne do wypełnienia luk w istniejącym systemie. Nie stawiano sobie jednak zadania przedstawienia doktryny kompletnej i wyczerpującej we wszystkich punktach⁴⁹. Takie postępowanie, w gruncie rzeczy niesystematyczne i fragmentaryczne, było w znacznej mierze uwarunkowane perypetiami zewnętrznymi soboru⁵⁰. Mimo to zainicjowane i podjęte przez sobór dzieło odnowy skłaniało do podjęcia poważnej i gruntownej reformy wewnętrznej⁵¹. Można powiedzieć, iż dało nowy impuls dla podtrzymania zachwianej wewnętrznej spójności Kościoła oraz stworzyło dogodne warunki do podjęcia ofensywnej akcji duszpasterskiej.

Charakter reformacyjny tego soboru polegał przede wszystkim na wydanych postanowieniach i dyspozycjach dogmatycznych i dyscyplinarnych, które już częściowo zasygnalizowano ukazując kwestie związane z przebiegiem obrad soborowych. Charakter reformistyczny posiadały

⁴⁵ T. Silnicki, *Sobory powszechne...*, dz. cyt., s. 146.

⁴⁶ D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s.160.

⁴⁷ Tamże, s. 157–159.

⁴⁸ G. Alberiego, *Nowe poglądy na Sobór...*, art. cyt., s. 535.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ L. Rogger, *Il concilio di Trento*, Milano 1962, s. 42–43.

⁵¹ W. Góralski, *Reformistyczne synody płockie...*, dz. cyt., s. 13.

przede wszystkim podjęte na soborze dekrety dyscyplinarne, chociaż nie tylko. W pierwszej fazie soboru – jak wspomniano – główny wysiłek koncentrował się na sprawach dogmatycznych, później zaś, zwłaszcza w ostatnich dwóch latach jego trwania, został on skierowany ku sprawom wzmocnienia organizacji i dyscypliny kościelnej, a więc ku sprawom reformy.

Najpierw sobór zajął się ukazaniem i wyjaśnieniem nauki katolickiej. Dał jasne i precyzyjne wyjaśnienie spornych problemów dogmatycznych. Nauka katolicka została wyraźnie odgraniczona od doktryny protestanckiej⁵². Na posiedzeniu 8 kwietnia 1546 r. Sobór ustalił dekretem *Sacrosancta* kanon Pisma Świętego⁵³, przyjmując łacińskie tłumaczenie Pisma Świętego, Wulgatę, jako autentyczne⁵⁴. Obok Pisma Świętego przyjął Tradycję jako współrzędne i pełne źródło wiary⁵⁵. Autentyczną interpretację Pisma Świętego Sobór zastrzegł dla Nauczycielskiego Urzędu Kościoła⁵⁶.

Na sesji piątej, 17 czerwca 1546 r., wydano pierwszy dekret o reformie, w którym podano przepisy o nauczaniu zasad religijnych⁵⁷, polecono tworzyć lektoraty Pisma Świętego przy szkołach katedralnych i kolegiackich, przypomniano biskupom i proboszczom o obowiązku głoszenia kazań w niedziele i święta, ograniczono działalność kaznodziejską zakonników⁵⁸.

Arcydziełem teologicznym soboru był dekret o grzechu pierwotnym⁵⁹ i usprawiedliwieniu człowieka⁶⁰. Ten pierwszy rozpatrywał zagadnienie grzechu pierwotnego w powiązaniu z innymi dogmatami i całością Objawienia. Wyjaśniał naukę Kościoła w tym względzie⁶¹ stwierdzając,

⁵² B. Kumor, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., cz. 5, s. 162–163.

⁵³ *Canones et decreta Concilii Tridentini ex editione Romana a. MDCCCXXXIV. repetiti...* (Conc. Trid.), Lipsiae 1853, sess. IV, decr. de canonis scripturis; sess. IV, decr. de editione et usu sacr. Librorum; zob. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* (BF), oprac. S. Głowa i I. Bieda, Poznań 1989, nr 11.

⁵⁴ Conc. Trid., sess. IV, decr. de editione et usu sacr. Librorum; BF, nr 13–15.

⁵⁵ Conc. Trid., sess. IV, decr. de canonis scripturis; BF, nr 11, 12.

⁵⁶ Conc. Trid., sess. V, c. 1 i 2 de ref.; B. Kumor, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., cz. 5, s. 163.

⁵⁷ Conc. Trid., sess. V, c. 1, de ref.

⁵⁸ Conc. Trid., sess. V, c. 2 de ref.

⁵⁹ Conc. Trid., sess. V, decr. de peccato originali.

⁶⁰ Conc. Trid., sess. VI, decr. de iustific.; B. Kumor, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., cz. 5, s. 163.

⁶¹ Stwierdzał, że grzech Adama spowodował utratę świętości i sprawiedliwości nie tylko samego Adama, ale i jego potomstwa, tym samym obciążając każdego człowieka. Zob. Conc. Trid., sess. V, c.1, 2 i 3 decr. de peccato originali.

że „łaska Jezusa Chrystusa udzielona w sakramencie chrztu gładzi winę grzechu pierwotnego i odpuszcza grzech”⁶². Stąd sobór nakazywał chrzczyć dzieci zaraz po urodzeniu⁶³. Drugi dokument, przyjęty w dniu 7 stycznia 1547 r., wyjaśniał naukę o istocie i warunkach usprawiedliwienia, potępiając błędy pelagiańskie i protestanckie⁶⁴. Stwierdzał, że „usprawiedliwienie jest przejściem ze stanu, w którym człowiek się urodził jako syn pierwszego Adama, do łaski i synostwa Bożego; dokonuje się ono w Nowym Przymierzu przez chrzest lub gorące pragnienie chrztu. Rozpoczyna się ono u dorosłych z chwilą powołania boskiego przez łaskę bez wszelkiej zasługi człowieka; człowiek powinien zgadzać się z nią i współdziałać. Usprawiedliwienie nie jest tylko odpuszczeniem grzechów, ale także wewnętrznym uświęceniem i odmianieniem człowieka”⁶⁵. Dekret o usprawiedliwieniu (*De iustificatione*) i wartości wiary wyjaśnił także, że „wiara jest początkiem, fundamentem i korzeniem wszelkiego uświęcenia”⁶⁶. Usprawiedliwienie określono jako wewnętrzną przemianę człowieka pod wpływem łaski uświęcającej⁶⁷. W dziedzinie dogmatycznej ustalono również dokładne pojęcie Tradycji, prawdziwy sens słowa *sola* w formułach *sola fides* oraz *sola gratia*⁶⁸.

Po wyjaśnieniach dogmatycznych, ojcowie soboru pod koniec sesji szóstej zajęli się dekretami dyscyplinarnymi dotyczącymi rezydencji biskupów i proboszczów⁶⁹. Ustalono przepisy określające kwalifikacje osób przyjmujących święcenia biskupie, zabroniono kumulacji beneficjów, a więc łączenia biskupstw, urzędów kościelnych oraz przypomniano biskupom o obowiązku wizytacji diecezji⁷⁰. Regulacją prawną objęto również prawa kapituł po śmierci biskupa oraz ogłoszono przepisy o udzielaniu święceń⁷¹. Pod koniec pierwszej części obrad sobór zajął się sakramen-

⁶² Conc. Trid., sess. V, c. 5 decr. de peccato originali.

⁶³ Conc. Trid., sess. V, c. 4 decr. de peccato originali.

⁶⁴ Conc. Trid., sess. VI, decr. de iustific.; A. Petrani, *Reforma trydencka...*, art. cyt., s. 5.

⁶⁵ Tamże, s. 5–6.

⁶⁶ Conc. Trid., sess. VI, c. 8 decr. de iustific.; B. Kumor, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., cz. 5, s. 163.

⁶⁷ A. Petrani, *Reforma trydencka...*, art. cyt., s. 4.

⁶⁸ Tamże, s. 7.

⁶⁹ Conc. Trid., sess. VI, c. 1 de ref.; zob. W. Góralski, *Synod prowincjonalny na dyskusji na Soborze...*, art. cyt., s. 113–115.

⁷⁰ Conc. Trid., sess. VII, c. 1–12 de ref.

⁷¹ Conc. Trid., sess. VII, c. 13–15 de ref.

tami, najpierw ogólnie⁷², a potem szczegółowo dwoma z nich: chrztem⁷³ i bierzmowaniem⁷⁴.

Na trzynastym posiedzeniu soborowym, 11 października 1551 r., ogłoszono naukę o Eucharystii⁷⁵, kanony przeciwko odrzuceniu rzeczywistej obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, przeistoczeniu oraz przedstawiono naukę Kościoła o Komunii św.⁷⁶ Kanony soborowe wyjaśniały, że na podstawie słów ustanowienia tego sakramentu w Wieczerniku, Kościół wierzy w rzeczywistą, a nie symboliczną obecność Chrystusa w Eucharystii⁷⁷. Dekret zdefiniował, że chleb i wino przestają istnieć po konsekracji, i że zmiana ich substancji w substancję Ciała i Krwi Pana Jezusa jest słusznie nazwana przeistoczeniem (*transsubstantiatio*). Zmiana ta jest stała⁷⁸. Logiczną konsekwencją takiego zapisu była nauka o kulcie eucharystycznym⁷⁹. W dekretach reformistycznych, mając na uwadze uświadomienie biskupom ich roli w kierowaniu diecezją i odpowiedzialności za duszpasterstwo, uregulowano sprawy dotyczące nadzoru i jurysdykcji biskupów⁸⁰.

Na sesji czternastej przedyskutowano i przyjęto katolicką naukę o sakramencie pokuty, o konieczności spowiedzi, o sędziowskim charakterze rozgrzeszenia i zadośćuczynieniu⁸¹ oraz dekret o sakramencie namaszczenia chorych⁸². Kanony zaś reformistyczne dotyczyły dopuszczania kandydatów do kapłaństwa, kontroli działalności pastoralnej i duszpasterskiej duchowieństwa i obsady beneficjów kościelnych. Zakazano kumulacji beneficjów kościelnych. Celem pogłębienia znajomości prawd wiary nakazano głoszenie kazań w niedziele i święta, przy czym ewangelia miała być odczytywana w języku narodowym⁸³.

Na sesji osiemnastej ogłoszono dekry dotyczące sporządzania spisu ksiąg zakazanych⁸⁴ oraz uchwalono dekry odnośnie do bezpieczeń-

⁷² Conc. Trid., sess. VII, c. 1–13 de sacr. in gen.

⁷³ Conc. Trid., sess. VII, c. 1–14 de bapt.

⁷⁴ Conc. Trid., sess. VII, c. 1–3 de confirm.

⁷⁵ Conc. Trid., sess. XIII, c. 1–8 de Sanc. Euch. sacr.

⁷⁶ Conc. Trid., sess. XIII, c. 1–11 de Sanc. Euch. sacr.

⁷⁷ Conc. Trid., sess. XIII, c. 1 de Sanc. Euch. sacr.

⁷⁸ Conc. Trid., sess. XIII, c. 4 de Sanc. Euch. sacr.

⁷⁹ Conc. Trid., sess. XIII, c. 5 de Sanc. Euch. sacr.

⁸⁰ Conc. Trid., sess. XIII, c. 1–7 de ref.

⁸¹ Conc. Trid., sess. XIV, c. 1–9 de poenit.

⁸² Conc. Trid., sess. XIV, c. 1–3 de sacr. extr. unct.

⁸³ Conc. Trid., sess. XIV, c. 1–13 de ref.

⁸⁴ Conc. Trid., sess. XVIII, de librorum.

stwa dla protestantów⁸⁵. Podjęto też dyskusję nad dekretem dotyczącym rezydencji⁸⁶. Na sesji dwudziestej pierwszej ogłoszono dekret o Komunii świętej pod dwiema postaciami i o Komunii świętej dzieci. Sobór wprowadzając komunię pod jedną postacią, przypomniał, że Komunia święta pod dwiema postaciami dla świeckich i duchownych nie celebrujących nie opiera się na prawie Bożym. Pod jedną postacią przyjmowany jest cały Chrystus⁸⁷. Podał też naukę o Komunii świętej niemowląt, wyjaśniając, że niemowlęta nie są zobowiązane do przyjmowania Komunii⁸⁸. Na sesji następnej głoszono również dekrety reformistyczne dotyczące: udzielania święceń, urządzania nowych probostw i ich obsadzania, a także udzielania odpustów i łask duchowieństwu przez biskupów⁸⁹. Kanony powyższe miały na celu reformę duszpasterstwa, której powodzenie w dużej mierze zależało od duchowieństwa. Stąd nakaz zatrudniania na parafiach odpowiedniej liczby kapłanów, dbałości o świątynię, wzmocnienie systemu kontroli duchowieństwa przez biskupów.

Na sesji dwudziestej drugiej przedstawiono naukę o Mszy świętej⁹⁰. Stwierdzono w niej, że Chrystus dokonał naszego zbawienia przez śmierć na krzyżu. Ostatnia Wieczerza była prawdziwą ofiarą, a Msza święta wznawia ofiarę krzyżową na wzór Ostatniej Wieczerzy, która ją zapowiada, nawiązując do ofiar Starego Przymierza⁹¹. Ofiara Mszy świętej udziela łaski i odpuszczenia grzechów, jest ofiarą składaną Bogu, ale to nie wyklucza, że można czcić świętych przez złożenie tej ofiary⁹². Sobór życzył sobie, by wierni brali udział we Mszy świętej przez Komunię sakramentalną, ale nie zabraniał odprawiania Mszy świętej wtedy, gdy uczestniczący w niej nie przystąpią do Stołu Pańskiego⁹³.

W tym samym czasie ogłoszono także dekrety reformacyjne. Sobór przypomniał duchownym o ich odpowiedzialności przed Bogiem za styl życia kapłańskiego oraz wezwał do poprawy obyczajów i zerwania z wszel-

⁸⁵ B. Kumor, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., cz. 5, s. 164.

⁸⁶ Tamże, s. 164–165.

⁸⁷ Conc. Trid., sess. XXI, c. 2–3 de commun. sub utraque specie; J. Mielczarek, *Komunia pod dwiema postaciami w ustawodawstwie Kościoła zachodniego. Studium historyczno-prawne*, Lublin 1983, s. 105–137.

⁸⁸ Conc. Trid., sess. XXI, c. 4 de commun. sub utraque specie.

⁸⁹ Conc. Trid., sess. XXI, c. 1–9 de ref.

⁹⁰ Conc. Trid., sess. XXII, c. 1–9 de sacr. miss.

⁹¹ Conc. Trid., sess. XXII, c. 1 de sacr. miss.

⁹² Conc. Trid., sess. XXII, c. 2–3 de sacr. miss.

⁹³ Conc. Trid., sess. XXII, c. 6 de sacr. miss.

kimi przejawami grzechu i zła. Ojcowie soborowi zdawali bowiem sobie sprawę, że bez gorliwych, przykładnych i świętych kapłanów nie będzie owocnego duszpasterstwa, odnowy i rozwoju Kościoła⁹⁴.

Dwudzieste trzecie posiedzenie soborowe przyniosło naukę o sakramencie kapłaństwa⁹⁵, a przede wszystkim ważny dekret o reformie karności duchowieństwa⁹⁶. Zwrócono także uwagę na kształcenie i wychowanie duchowieństwa. Uczyniono to w dekrecie *Cum adolescentium aetas* przyjętym 8 maja 1563 r. o seminariach duchownych⁹⁷, mocą którego zobowiązano biskupów do tworzenia w diecezjach zakładów o charakterze naukowo-wychowawczym dla kształcenia i wychowania kapłanów. Każda diecezja zobowiązana została do posiadania własnego seminarium⁹⁸. Sobór podawał też przepisy dotyczące przyjmowania i udzielania różnych święceń oraz określał przymioty kandydatów⁹⁹. Wielkie znaczenie miały dekrety przypominające, że biskupi i proboszczowie są przede wszystkim duszpasterzami zobowiązanymi do rezydencji¹⁰⁰. Biskupom nałożono obowiązek przeprowadzania wizytacji diecezji, odbywania synodów diecezjalnych celem wprowadzania reformy w życie¹⁰¹. Wydano również przepisy o klauzurze i ślubach zakonnych oraz zabroniono zakonnikom posiadania prywatnej własności i nadawania klasztorów w komendę¹⁰².

Na sesji dwudziestej czwartej Sobór wyłożył naukę o sakramencie małżeństwa, ukazując jego sakramentalny charakter¹⁰³ oraz wskazując kompetencję Kościoła w kwestiach związanych z małżeństwem katolików¹⁰⁴. W dekrecie *Tametsi* Sobór przyjął odpowiednią formę i rytuał zawierania małżeństwa¹⁰⁵. Małżeństwo polecono zawierać wobec proboszcza i w obecności dwóch lub trzech świadków¹⁰⁶. Proboszczowie zostali

⁹⁴ Zob. W. Góralski, *Reformistyczne synody...*, dz. cyt., s. 124–125.

⁹⁵ Conc. Trid., sess. XXIII, c.1–4 de sacr. ordinis.

⁹⁶ Conc. Trid., sess., XXIII, c. 1–18 de ref.

⁹⁷ Coc. Trid., sess. XXIII, c. 18 de ref.

⁹⁸ W. Góralski, *Przygotowanie kandydatów do kapłaństwa w diecezji płockiej w świetle potrydenckich synodów diecezjalnych*, „Studia Płockie”, 22(1994), s. 67.

⁹⁹ Conc. Trid., sess. XXIII, c. 3–17 de ref.

¹⁰⁰ Conc. Trid., sess. XXIII, c. 9 de ref.

¹⁰¹ Conc. Trid., sess. XXIII, c. 16 de ref.

¹⁰² B. Kumor, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., cz. 5, s. 165.

¹⁰³ Conc. Trid., sess., XXIV, doctrina de sacr. matrim.

¹⁰⁴ Conc. Trid., sess. XXIV, c. 3–4 de ref. matrim.

¹⁰⁵ Conc. Trid., sess. XXIV, c. 1 de ref. matrim.

¹⁰⁶ Tamże.

zobowiązani do posiadania i prowadzenia księgi ślubów¹⁰⁷. Wydano również postanowienia dotyczące osób żyjących w konkubinacie¹⁰⁸ oraz uregulowano dyspensowanie od przeszkód małżeńskich¹⁰⁹.

Dekrety reformacyjne tej sesji regulowały sprawy wyboru kardynałów i biskupów, postępowania przy opróżnianiu stolicy biskupiej, obowiązku zwoływania synodów prowincjonalnych (co trzy lata) i diecezjalnych (co roku), wizytacji diecezjalnych, urzędu kaznodziejskiego, przymiotów i obowiązków osób otrzymujących tytuły honorowe kanoników i prałatów katedralnych, wychowania młodzieży, uczęszczania do kościołów parafialnych, obowiązku proboszczowskiego nauczania wiernych o sakramentach i liturgii. Ogłoszono także przepisy dotyczące poszerzenia władzy biskupiej do udzielania dyspens oraz sądowego postępowania przeciwko biskupom, a także zarządzania majątkiem kościelnym i obsadzaniem parafii¹¹⁰.

Ostatnia, dwudziesta piąta sesja soboru przyniosła dekret o czyścicu i o pomocach, jakie wierni mogą okazywać duszom przebywającym w czyścicu¹¹¹. Ogłoszono też naukę dotyczącą czci relikwii i obrazów świętych¹¹² oraz dekret o reformie klasztorów i życia zakonnego¹¹³.

Dekrety reformistyczne zawierały przepisy o życiu i utrzymaniu kardynałów i biskupów, o obowiązkach patriarchów, prymasów, arcybiskupów i biskupów, których zobowiązano do opublikowania uchwał *Tridentinum* i wprowadzenia ich w życie Kościołów partykularnych. Sobór uporządkował przepisy dotyczące stypendiów i legatów mszalnych, sprawy odnoszące się do nakładania kary ekskomuniki, znosił prawo dziedziczenia beneficjów kościelnych, wydzierżawiania dóbr kościelnych. Podał wskazówki odnośnie do zarządu szpitalami, regulował sprawy dziesięcin, opłat za pogrzeby, mówił o sędziach synodalnych i karach na duchownych żyjących w konkubinacie¹¹⁴. W końcowej fazie Soboru ogłoszono dekrety o: odpustach, zalecając umiarkowane szafowanie nimi¹¹⁵; postach i świę-

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ Conc. Trid., sess. XXIV, c. 8 de ref. matrim.

¹⁰⁹ Conc. Trid., sess. XXIV, c. 5 de ref. matrim.

¹¹⁰ Conc. Trid., sess. XXIV, c. 1–21 de ref.

¹¹¹ Conc. Trid., sess. XXV, decr. de purgatorio.

¹¹² Conc. Trid., sess. XXV de invoc. Sanct.

¹¹³ Conc. Trid., sess. XXV de reg. et mon.

¹¹⁴ Conc. Trid., sess. XXV, c. 1–20 de ref.

¹¹⁵ Conc. Trid., sess. XXV decr. de indulgentis

tach¹¹⁶; sporządzeniu nowego mszału, brewiarza, katechizmu i spisu ksiąg zakazanych¹¹⁷.

W ten sposób Sobór ukazał prawdy wiary z precyzyjną i jasną ich wykładnią. Uregulował dyscyplinę kościelną niezbędną do właściwego funkcjonowania, odnowy i rozwoju Kościoła. Tym samym dokonał reformy, która zjednoczyła Kościół i umożliwiała mu podjęcie nowych wyzwań odnoszących się do życia religijnego, moralnego, prawno-dyscyplinarnego i duszpasterskiego.

Wypracowane normy stały się następnie motorem dalszej działalności legislacyjnej ustawodawców w Kościele, zmierzającej do zorganizowania i prowadzenia skutecznego duszpasterstwa, gdyż najważniejszym celem reformy soborowej była troska o wiernych¹¹⁸.

3. Najważniejsze ustalenia ustawodawcze

W dorobku *Tridentinum* znajdują się dekrety *de reformatione*, które zawierają ustawy regulujące szereg istotnych zagadnień prawnych posiadających przełomowe znaczenie w dziejach prawa kanonicznego¹¹⁹. Niektóre z nich już zostały zasygnalizowane wyżej, na niektóre, te najważniejsze, warto zwrócić szczególną uwagę.

Za ważne narzędzie prawne reformy Kościoła, wypracowane i ogłoszone na soborze, należy uznać obowiązek rezydencji¹²⁰ biskupów przy swoich kościołach katedralnych i innych beneficjentów w miejscu pracy duszpasterskiej¹²¹. W dyskusjach zwracano uwagę na kwalifikacje kandydatów do kardynałatu, biskupstwa i probostwa¹²² oraz do urzędów zakonnych¹²³. Stwierdzono, że w prawie o urzędach kościelnych i o święceniach kapłańskich należy przede wszystkim uwzględnić potrzeby duszpasterstwa – *salus animarum* oraz podejmować weryfikację kandydatów do kapłaństwa odnośnie ich zdatności do tej pracy¹²⁴. Postanowienia te kończyły

¹¹⁶ Conc. Trid., sess. XXV de delectu cibor., ieiun. et dieb. fest.

¹¹⁷ Conc. Trid., sess. XXV de indice libr.

¹¹⁸ D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s. 16–17.

¹¹⁹ Raoul Naz zestawiał w porządku alfabetycznym 41 instytucji prawnych jako dzieło ustawodawcze Tridentinum. Zob. K. Schatz, *Sobory powszechnie...*, dz. cyt., s. 207.

¹²⁰ Conc. Trid., sess. VI, c. 1–5 de ref.

¹²¹ H. Karbownik, *Ciężary stanu duchownego w Polsce na rzecz państwa od roku 1381 do połowy XVII wieku*, Lublin 1980, s. 36–39.

¹²² Conc. Trid., sess. XXIII, c. 1–18 de ref.; sess. XXIV, c. 1–21 de ref.; sess. XXV, c. 1–21 de ref.

¹²³ Conc. Trid., sess. XXV de reg. et mon.

¹²⁴ W. Wójcik, *Znaczenie uchwał Soboru...*, art. cyt., s. 6.

epokę istnienia w Kościele dobrze płatnych stanowisk nie wymagających wielkiego wysiłku, kiedy to wielu pobierało utrzymanie z beneficjum, oddając się innym zajęciom, a nie myśląc o pracy kościelnej, szczególnie duszpasterskiej. Duchowni przez zachowywanie rezydencji, i to pod sankcjami kar kościelnych, byli zobowiązani bardziej odpowiedzialnie i konkretnie zająć się życiem apostołskim i duszpasterskim¹²⁵.

Dziełem *Tridentinum* były seminaria duchowne. Chociaż od XII wieku kandydaci do święceń kapłańskich w niektórych diecezjach uczęszczali na uniwersytety, to jednak ogół kleryków poprzestawał na nauce w szkole katedralnej. Nie otrzymywali oni potrzebnego wykształcenia, stąd ich formacja intelektualna była raczej słaba. Podobnie też formacja duchowa i ascetyczna była w zaniedbaniu¹²⁶. Stąd jeszcze przed rozpoczęciem obrad Soboru został opracowany w Kościele memoriał *De emendanda Ecclesia*, przedłożony 9 marca 1537 roku przez komisję kardynałów i dygnitarzy kościelnych papieżowi Pawłowi III, który sugerował konieczność zmian systemu wychowania i kształcenia kandydatów do święceń¹²⁷. Za jego przyczyną na soborze podjęto między innymi debatę o przygotowaniu kandydatów do kapłaństwa¹²⁸, skutkiem której był dekret soborowy *Cum adolescentium aetas*, który nałożył na wszystkich biskupów obowiązek zakładania seminariów duchownych¹²⁹. Postawił przez to sprawę formacji intelektualnej, duchowej i moralnej na lepszym poziomie¹³⁰.

Do reform trydenckich o znaczeniu kluczowym trzeba zaliczyć wprowadzenie obowiązkowej formy prawnej zawierania małżeństw. Jakkolwiek trwałą zasługą kościelnego prawa małżeńskiego w średniowieczu było zrównanie mężczyzny i kobiety, wtłoczenie w świadomość społeczeństwa zasady nierozzerwalności małżeństwa i przełamanie zwyczaju zawierania małżeństw między krewnymi i powinowatymi¹³¹, to jednak wielkie szkody w życiu prawnym i moralnym społeczeństwa przynosiły tzw. małżeństwa tajne – *matrimonia clandestina*. Zawierane one były jedynie przez obopólne wyrażenie zgody, z pominięciem zewnętrznych form publicznych. Sobór

¹²⁵ W. Góralski, *Reforma trydencka w diecezji i prowincji kościelnej...*, dz. cyt., s. 197–199.

¹²⁶ W. Wójcik, *Znaczenie uchwał Soboru...*, art. cyt., s. 6.

¹²⁷ J. Gręźlikowski, *Pierwsze seminaria duchowne w Polsce – recepcja dekretu Soboru Trydenckiego o seminariach*, „Teologia i Człowiek”, 22(2013) 2, s. 67–68.

¹²⁸ W. Wójcik, *Znaczenie uchwał Soboru...*, art. cyt., s. 7.

¹²⁹ Zob. Conc. Trid., sess. XXIII, c. 18 de ref.

¹³⁰ W. Góralski, *Przygotowanie kandydatów do kapłaństwa...*, art. cyt., s. 67.

¹³¹ W. Wójcik, *Znaczenie uchwał Soboru...*, art. cyt., s. 7.

zakazał zawierania takich małżeństw, zobowiązując do ich zawierania w sposób publiczny¹³². Dekretem *Tametsi dubitandum non est* z dnia 11 listopada 1563 r. sobór wprowadził obowiązkową formę prawną zawierania małżeństwa¹³³. Postanowiono, że tylko wtedy powstaje nierozzerwalny węzeł małżeński, gdy dwoje ludzi nie mających przeszkód zrywających wyrazi zgodę na zawarcie związku małżeńskiego wobec własnego proboszcza czy ordynariusza, albo kapłana upoważnionego przez jednego z nich, oraz dwóch lub trzech świadków obecnych równocześnie. Wszelkie inne związki ogłoszono za nieważne. Małżeństwo zawarte według formy określonej przez dekret soborowy było nierozzerwalne. Strony mogły uzyskać tylko separację, o której orzekał sąd kościelny. Stwierdzenie nieważności małżeństwa mogło być przeprowadzone jedynie w sądzie kościelnym¹³⁴. Sobór wprowadził również księgi zaślubionych¹³⁵.

Istotne znaczenie dla odnowy Kościoła miała także soborowa reforma prawa zakonnego. Klasztory poddano władzy biskupów jako delegatów apostolskich, znosząc lub ograniczając przywileje egzempcyjne. W sprawach dotyczących wiernych świeckich, tj. głoszenia kazań, spowiedzi, zachowania świąt itp., zostali zakonnicy uzależnieni od miejscowych ordynariuszy. Zakładanie nowych klasztorów, wybór przełożonych i zachowanie klauzury w klasztorach żeńskich oraz wgląd w sprawy posagów, zostały poddane kontroli biskupa. Przyjmowanie święceń przez zakonników zostało również uzależnione od miejscowego biskupa¹³⁶. Wprowadzono także zmiany w wewnętrznym prawie zakonów, między innymi podniesiono dolną granicę wieku co do wstępowania do zakonu – skończone 16 lat, postawiono wyższe wymagania kandydatom przyjmowanym do zakonów, uregulowano sprawę przechodzenia z jednego zakonu do drugiego¹³⁷.

Dziełem soboru było także zreformowanie legislatywy i jurysprudencki kościelnej. Sobór rozszerzył i umocnił uprawnienia dwu stopni jurysdykcyjnych w Kościele, a mianowicie urzędu papieża i biskupów. Sobór był ważnym etapem w przełamaniu koncyliaryzmu i utrwaleniu

¹³² Tamże, s. 7–8.

¹³³ Conc. Trid., sess. XXIV, c. 1 de ref. matrim.

¹³⁴ Coc. Trid., sess. XXIV, c. 8 de ref. matrim; zob. H. Karbownik, *Zarys sytuacji prawnej Kościoła katolickiego w Polsce przedrozbiorowej*, „Kościół i Prawo”, 13(1988), s. 20.

¹³⁵ Zob. J. Kurpas, *Początki ksiąg metrykalnych*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne”, 11(1961), z. 1–2, s. 21–23.

¹³⁶ W. Wójcik, *Znaczenie uchwał Soboru...*, art. cyt., s. 8.

¹³⁷ Conc. Trid., sess. XXV, c. 1–22 de reg. et mon.

przewagi papieskiej nad soborem, jednocześnie zbliżył władzę papieską do biskupów, duchowieństwa i wiernych oraz stworzył nowe instytucje i nową działalność Stolicy Apostolskiej. W 1542 r. utworzono pierwszą kongregację, czyli stały urząd kolegiálny złożony z grupy kardynałów, w celu załatwiania spraw kościelnych w najwyższej instancji, a w roku 1564 powołano do życia Kongregację Soboru, której papież zlecił interpretowanie i realizowanie uchwał trydenckich¹³⁸. Należy zauważyć, że Kongregacja Soboru kontrolowała uchwały synodów prowincjonalnych, a nawet – na prośbę biskupów – i diecezjalnych¹³⁹. Powoływane z czasem coraz to nowe kongregacje nadzorowały wprowadzanie reformy trydenckiej w życie Kościoła na płaszczyźnie ustawodawczej i administracyjnej¹⁴⁰. Sobór wzmocnił też i określił władzę biskupów diecezjalnych, których złączono ściślej ze Stolicą Świętą i rozszerzono ich prawa i obowiązki.

Podczas gdy umocnienie władzy papieskiej dokonywało się nie tyle na podstawie ustaw soborowych, ile przez zapoczątkowanie nowego stylu pracy Stolicy Apostolskiej, to władza biskupów została podniesiona i rozszerzona przez same dekry trydenckie. Stąd prawo ogłoszone na *Tridentinum* było w pierwszym rzędzie prawem biskupim¹⁴¹. Dotychczasowe prawo dążyło do związania biskupów ze Stolicą Piotrową, jednakże liczne przywileje, egzempcje oraz delegacje papieskie spychały niekiedy biskupa diecezjalnego do roli dygnitarza. Sobór przeprowadził windykację praw biskupa w diecezji, nawiązując do stylu Kościoła pierwotnego i nie umniejszając przy tym uprawnień papieskich. Rozszerzono zatem prawa i obowiązki biskupa na terenie diecezji. To, co było przedtem zastrzeżone Stolicy Apostolskiej, zostało udzielone biskupom na mocy *delegatio a iure*. Egzempcje i przywileje kapituł, klasztorów, archidiakonów i innych, nie wyłączając monarchów, zostały zniesione lub sprowadzone do właściwych granic. Sobór nakazał biskupom, aby corocznie zwoływali synod diecezjalny, celem wydania ustaw partykularnych i zarządzeń administracyjnych¹⁴².

¹³⁸ W. Wójcik, *Znaczenie uchwał Soboru...*, art. cyt., s. 9.

¹³⁹ Tenże, *Kościelne ustawodawstwo partykularne w Polsce przedrozbiorowej na tle powszechnego prawodawstwa kościelnego*, w: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, [cz. 1], Lublin 1969, s. 432. W myśl postanowień trydenckich, synody prowincjonalne miały odbywać się co 3 lata, diecezjalne zaś co roku. Zob. Conc. Trid., sess. XXIV, c. 2 de ref.

¹⁴⁰ W. Wójcik, *Znaczenie uchwał Soboru...*, art. cyt., s. 9.

¹⁴¹ Tamże, s. 9–10.

¹⁴² Conc. Trid., sess. XXIV, c. 2 de ref.; Zob. W. Wójcik, *Znaczenie uchwał Soboru...*, art. cyt., s. 10.

Akty te nie wymagały już kontroli ze strony wyższego ustawodawcy. Poza synodem przysługiwała biskupom również pełnia władzy ustawodawczej. Ponadto zwiększono prawo biskupów do udzielania dyspens¹⁴³. Władzę administracyjną biskupów rozszerzono przez nakaz nadzoru nad całością prac w diecezji, wizytowania i kontrolowania, zarządu majątkiem oraz przez prawo nakładania kar. Centralizacji uległa także władza sądowa w diecezji. Sobór zniósł uprawnienia sądowe archidiakonów, dziekanów i innych funkcjonariuszy, a zastrzegł zwłaszcza sprawy małżeńskie i karne biskupowi, który występował jako *iudex ordinarius* w swej diecezji¹⁴⁴.

4. Oddziaływanie dekretów soborowych i ich historyczne znaczenie

Podjęta po soborze reforma i odnowa Kościoła, mająca charakter ogólnokościelny, przebiegała w sposób zróżnicowany w zależności od konkretnej sytuacji panującej w danym kraju, regionie kościelnym czy diecezji. Recepcja *Tridentinum* była zadaniem długotrwałym i długofalowym i nie polegała wyłącznie na realizacji dekretów soborowych, lecz w znacznej mierze pozostawała dziełem twórczym, pozwalającym na wypełnienie luk pozostawionych przez sobór oraz na swobodniejszą i szerszą interpretację jego postanowień¹⁴⁵. Ów proces wcielania w życie oraz realizacji uchwał trydenckich, zmierzający w głównej mierze do urzeczywistnienia nowego modelu Kościoła, inicjowało oficjalne przyjęcie postanowień soborowych przez panujących oraz przez episkopaty poszczególnych krajów.

Narzędziem wprowadzania w życie poszczególnych Kościołów lokalnych reformistycznych postanowień soboru i jego dyspozycji były synody prowincjalne i diecezjalne. Odegrały one, wraz z biskupami – ustawodawcami synodalnymi, ważną i zasadniczą rolę w recepcji dekretów soborowych¹⁴⁶. Od troski i wysiłków biskupów, pracy ustawodawczej synodów i kształtu ich statutów uzależniona była skuteczność odnowy trydenckiej Kościoła i cały długotrwały proces recepcji dekretów soborowych.

W Polsce przyjęcie uchwał soborowych miało swoisty i skomplikowany przebieg. Biskupi i członkowie kapituł z pewną rezerwą przyjmowali dekryty o zakazie kumulacji beneficjów i obowiązku rezydencji. Król Zygmunt August, idąc za sugestią nuncjusza Commendone, przyjął postanowienia

¹⁴³ Tamże.

¹⁴⁴ Tamże.

¹⁴⁵ G. Alberigo, *Nowe poglądy na Sobór...*, art. cyt., s. 535; W. Góralski, *Reformistyczne synody płockie...*, dz. cyt., s. 13.

¹⁴⁶ Zob. L. Gerosa, *Prawo Kościoła*, Poznań 1999, s. 344.

soboru już w 1564 r. na sejmie w Parczewie¹⁴⁷. W listopadzie tego roku uchwały przyjęła lwowska prowincja kościelna na synodzie odbytym przez arcybiskupa Pawła Tarłę¹⁴⁸. Trudności z ich przyjęciem wystąpiły w metropolii gnieźnieńskiej. Kilkakrotne próby zwołania synodu tej metropolii, podejmowane przez prymasa Jakuba Uchańskiego, nie powiodły się. Dopiero wstąpienie na tron Stefana Batorego stworzyło korzystniejszą sposobność do przyjęcia uchwał *Tridentinum*. Doszło do tego podczas synodu prymacjalnego, odbytego 19 maja 1577 r. w Piotrkowie¹⁴⁹.

Jak wspomniano, Sobór Trydencki ukształtował i zmienił oblicze Kościoła katolickiego jak żaden inny sobór poza Soborem Watykańskim II. Sobór Trydencki ukształtował „katolicki Kościół konfesyjny”, nadał mu porządek i kształt w sferze doktrynalnej i dyscyplinarnej. Dogmatyczne dzieło Trydentu przynależy w tych ramach do procesu „konfesjonalizacji” rozumianej jako „dyscyplinowanie”, co wyraźnie było widoczne w określaniu spraw wiary, szczególnie w streszczeniu ułożonym przez papieża Piusa IV w 1564 r. zatytułowanym *Professio fidei Tridentina*. Jego znaczenie polegało przede wszystkim na spowodowaniu konfesyjnego podziału. Wprowadzenie uchwał trydenckich w zagrożonych lub wahających się konfesyjnie regionach rozpoczynało się zazwyczaj od przedłożenia *Professio fidei Tridentina* kapłanom „nieznanego wyznania”, których postawa konfesyjna nie była jednoznaczna. Kto ją zaprzysiągł, był katolikiem, inni nie¹⁵⁰.

Co do dzieła reformy i odnowy, to w istotnych aspektach było ono „procesem dyscyplinowania” najpierw duchowieństwa, a następnie wiernych świeckich. Należy jednak zauważyć, iż w tym „dyscyplinowaniu” zawierał się aspekt intensywniejszego i pogłębionego duszpasterstwa. Aby reforma trydencka rzeczywiście „chwyciła”, konieczne było duszpasterstwo o takiej intensywności, jakiej dotąd nie znał Kościół średniowieczny, a które należało prowadzić w najróżniejszych dziedzinach życia kościelnego, poczynając od duszpasterstwa w konfesjonale, aż po nowe formy katechezy i religijne wychowanie wiernych mieszkających na wsi, czego wcześniej nie było¹⁵¹.

¹⁴⁷ P. Aleksandrowicz, *Przyjęcie przez króla i senat uchwał Soboru Trydenckiego w Parczewie*, „Homo Dei”, 33(1964), s. 217–219.

¹⁴⁸ J. Gręźlikowski, *Recepcja reformy trydenckiej...*, dz. cyt., s. 27.

¹⁴⁹ A. Pawiński, *Synod piotrkowski w roku 1577*, w: *Źródła dziejowe*, t. 4, Warszawa 1877, s. III.

¹⁵⁰ K. Schatz, *Sobory powszechne...*, dz. cyt., s. 209.

¹⁵¹ Tamże.

Uchwały soborowe wpłynęły także na rozwój nauki prawa kanonicznego. Chociaż nie powiodły się próby wydania nowej kodyfikacji, to jednak stworzenie seminariów duchownych, otwarcie nowych uniwersytetów, publikacja źródeł prawa, jak na przykład zbiorów bulli papieskich, uchwał soborowych i nowe wydanie *Corpus iuris canonici*, przyczyniły się do ożywienia ruchu naukowego. W ten sposób Trydent położył podwaliny dla rozwoju nowoczesnego prawa kanonicznego i jednocześnie stworzył warunki posługiwania się nim przez Kościół¹⁵².

Wprowadzenie w życie postanowień *Tridentinum* uzależnione było przede wszystkim od biskupów, aczkolwiek nie tylko, bowiem należy także zauważyć przynajmniej trzy inne czynniki: nowe zakony (przede wszystkim jezuitami), księżęta i nuncjusze papiescy. Bez udziału władzy państwowej, od której zależały również nuncjatury, reformy nie mogłyby być wprowadzone w takim zakresie. Z drugiej strony, same środki dyscyplinujące pochodzące z góry, nie prezentujące nowych duchowych sił, jakie wniosły nowo zakładane zakony, również nie spowodowałyby żadnej rzeczywistej przemiany.

* * *

Sobór Trydencki był jednym z najważniejszych wydarzeń w historii Kościoła i prawa kanonicznego. Zainicjowane przezeń dzieło odnowy, pomyślane jako remedium na sytuację kryzysu pogłębioną wybuchem reformacji, stanowiło punkt zwrotny nie tylko w dziejach ustawodawstwa kościelnego, lecz również w dziejach samego Kościoła. Sobór ten ukształtował i zmienił oblicze Kościoła katolickiego jak żaden inny sobór powszechny poza Soborem Watykańskim II. Pozostałe sobory, mimo swego znaczenia, oddziaływały tylko na określone dziedziny życia Kościoła, odciskając na nich swe znamię. Sobór Trydencki nadał nowy kierunek i kształt całej epoce historycznej. To on ukształtował „katolicki Kościół konfesyjny”, nadał mu porządek i kształt w sferze doktrynalnej i dyscyplinarnej, a jego postanowienia prawne posiadały nade wszystko charakter reformacyjny. Poza podjęciem uchwał o podstawowym znaczeniu dla pracy i działalności Kościoła, jak nakaz rezydencji, zakaz kumulacji beneficjów, zakładanie seminariów duchownych, wprowadzenie obowiązkowej formy prawnej zawierania małżeństw czy reforma prawa zakonnego, Sobór wprowadził szereg ulepszeń dla pracy duszpasterskiej oraz instytucji zapoczątkowanych przez Stolicę Apostolską.

¹⁵² Zob. R. Sobański, *Europa obojga praw*, Katowice 2006, s. 79–86.

KS. TOMASZ KACZMAREK

DYLEMAT CHRZEŚCIJANINA ŻOŁNIERZA W ŚWIETLE *DE CORONA* TERTULIANA

Instytucja wojska obecna w zorganizowanym życiu społecznym, poczynając od najstarszych cywilizacji, jest zjawiskiem powszechnym, wpisanym w funkcjonowanie państwa. Zrozumiałym jest przeto, że wojsko stało się tak samo udziałem chrześcijan, którzy z upływem czasu coraz bardziej zaznaczali swoją obecność w życiu codziennym starożytnego świata. Imperium rzymskie przeniknięte było jednak do głębi politeizmem, a co za tym idzie, zbiorowymi praktykami kultu, na które chrześcijanin w żaden sposób nie mógł przystać, co z kolei rodziło niełatwe do rozwiązania problemy. Ten właśnie temat został wywołany do debaty publicznej poprzez słynnego konwertytę, adwokata z Kartaginy, Tertuliana (zm. ok. 220) za sprawą jego niewielkiego pisma *De corona – O wieńcu*¹.

Dramat teologa apologety

Zanim zatrzymamy się bliżej przy wypowiedzi Tertuliana, przydatnym będzie najpierw spojrzeć na życie i dzieło tegoż autora, który na przełomie II i III w. zapoczątkował literaturę chrześcijańską w języku łacińskim. Od niego zaczyna się teologia w tym języku. Dzięki niezwyklej intuicji filologicznej i teologicznej potrafił wypracować łacińską terminologię, której do tej pory chrześcijaństwo nie znało. Tam, gdzie trudno było oddać tematy teologiczne w języku klasycznym, zaproponował zupełnie

KS. TOMASZ KACZMAREK – dr hab. nauk teologicznych, patrolog, adiunkt w Zakładzie Patrologii i Antyku Chrześcijańskiego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

¹ Tertulian, *De corona*, w: *Corpus Christianorum. Series Latina* (CChL), t. 2, Turnhout 1954, s. 1037–1065; tłum. pol.: T. Skibiński, *O wieńcu*, w: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy* (PSP), t. 65, s. 105–124.

nowe sformułowania. Były one tak trafne, że ponad kilkaset z nich weszło stopniowo już na stałe do dziedzictwa łacińskiej teologii². Zaznaczyło się to zwłaszcza na płaszczyźnie poszukiwania słownictwa, jakie można by odnosić do tajemnicy Trójcy Świętej. Tertulian dokonał wprost przełomu w rozwoju dogmatu trynitarnego, wprowadzając określenia „jedna istota” oraz „trzy Osoby”. Dotyczy to również tak samo terminologii, by wyrazić wiarę w tajemnicę Chrystusa Syna Bożego i prawdziwego Człowieka³.

Nie znamy dokładnej daty jego narodzin i śmierci. Wiemy natomiast, że pod koniec II wieku w Kartaginie otrzymał od rodziców i pogańskich nauczycieli solidne wykształcenie w zakresie retoryki, filozofii, prawa i historii. Nawrócił się następnie na chrześcijaństwo, pociągnięty – jak się wydaje – poprzez przykład chrześcijańskich męczenników. W 197 r. zaczął publikować swoje przemyślenia odnośnie do najgłębszych treści doktryny tak fascynującej go „nowej drogi” z osobą Chrystusa w centrum. Jednakże zbyt samodzielne poszukiwanie prawdy, w połączeniu z nieprzejednanym charakterem, a był człowiekiem bardzo surowym, doprowadziło go stopniowo do odejścia od Kościoła i zbliżenia do sekty montanistów. Mimo to, oryginalność myśli oraz zwięzłość i trafność języka zapewniają mu znaczące miejsce w starożytnej literaturze chrześcijańskiej. Tertulian pozostaje interesującym świadkiem pierwszych wieków Kościoła, kiedy to chrześcijanie stali się autentycznymi podmiotami nowej kultury, rodzącej się z bliskiego kontaktu klasycznej spuścizny z przesłaniem ewangelicznym⁴. Słynne są zwłaszcza jego pisma o charakterze apologetycznym. Miały one na celu odparcie bardzo poważnych zarzutów, kierowanych przez pogan pod adresem nowej religii, oraz przekazanie orędzia Ewangelii w dialogu ze współczesną kulturą.

Tertulian, jak każdy dobry apologeta, dostrzega potrzebę pozytywnego przekazu istoty chrześcijaństwa. Dlatego stosuje metodę spekulatywną dla zilustrowania racjonalnych podstaw dogmatu chrześcijańskiego. Zgłębia je w sposób systematyczny, poczynając od opisu „Boga chrześcijan” : „Ten, którego czcimy – zaświadcza Apologetyk – jest Bogiem jedynym”. I pisze dalej, posługując się charakterystycznymi dla swego języka antytezami i paradoksami: „Jest On niewidzialny, choć się Go widzi; jest nieuchwytny,

² J. Quasten, *Patrologia* (ed. 3), t. 1, Casale 1967, 495n.

³ Por. tamże, s. 527; R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977, s. 167–198, 243–317.

⁴ Por. Benedykt XVI, *Tertulian, w: Katechezy o Ojcach Kościoła*, Kraków 2008, s. 39n.

choć jest obecny dzięki łasce; jest niepojęty, choć ludzkie zmysły mogą Go pojąć; dlatego jest prawdziwy i wielki!”⁵.

Z ludzkiego punktu widzenia niewątpliwie można mówić o dramacie Tertuliana. Z upływem lat stawał się coraz bardziej wymagający wobec chrześcijan. Domagał się od nich heroicznej postawy w każdych okolicznościach, a zwłaszcza w czasie prześladowań. Sztywny w swoich poglądach, nikomu nie szczędził ostrych krytyk, co w nieunikniony sposób skazało go na osamotnienie. Ostatecznie zabrakło mu prostoty i pokory, by żyć we wspólnocie Kościoła, zaakceptować jego słabości, być tolerancyjnym wobec innych i wobec samego siebie. Dziś, po długim doświadczeniu wieków, jawi się jasno, że kiedy dostrzega się jedynie wielkość własnej myśli, w końcu właśnie tę wielkość się traci. Istotną cechą charakterystyczną wielkiego teologa jest pokora trwania przy Kościele, zaakceptowania jego i własnych słabości, ponieważ tylko Bóg jest naprawdę cały święty, a człowiek, mimo swych największych umiejętności otrzymanych od Boga, zawsze potrzebuje przebaczenia⁶.

De corona

Pismo Tertuliana *De corona*, które jest przedmiotem bliższej uwagi, zostało napisane po 211 roku, tj. wtedy, gdy pozostając pod silnym wpływem montanizmu, Tertulian był już praktycznie poza Kościołem katolickim. Przechylając się ku swoistemu pojmowaniu przez montanistów obecności Ducha Świętego w Kościele, w sposób wyraźny czyni zarzuty katolikom, że odrzucili prorocтва Parakleta i że próbują znajdować okoliczności, w których można by wzbraniać się przed męczeństwem. Nie żałuje też uszczypliwych epitetów wobec duchownych katolickich, typu: „Znam też waszych pasterzy: w czasie pokoju są lwami, a kiedy trzeba walczyć, zachowują się jak płochliwe jelenie”⁷.

Traktat ten, już w wyraźnie zaznaczającej się polemice z katolikami, podejmuje dwa ważne problemy, mianowicie: relacje pomiędzy chrześcijaństwem a skażonym bałwochwalstwem światem, oraz na tym tle, kwestię służby chrześcijan w wojsku, którego ceremoniał był nasycony idolatrią. Wprowadzeniem do dyskusji jest przedstawione przez Tertuliana na początku dzieła wydarzenie, które miało miejsce w związku z donacją

⁵ Tertulian, *Apologeticum*, 17, 1–2; CChL, 1, s. 117.

⁶ Por. Benedykt XVI, *Tertulian*, poz. cyt., s. 42.

⁷ Tertulian, *De corona*, 1, 5; CChL, 2, s. 1040.

na rzecz wojska rzymskiego pewnej sumy pieniędzy, którą po śmierci cesarza Septymiusza Sewera przekazali jego synowie. W momencie ich rozdawania na placu ćwiczeń, żołnierze zbliżali się ubrani we wieńce laurowe, z wyjątkiem jednego, który swój wieniec trzymał nie na głowie, ale w rękę. Zaczęto go wskazywać i drwić sobie z niego. Stojący najbliżej niego porwali go i zaprowadzili do trybuna. W trakcie przesłuchania wyznał publicznie, że jest chrześcijaninem i że religia nie pozwala mu podczas ceremonii na przystrojenie głowy wieńcem. W konsekwencji swoją postawę przypłacił śmiercią męczeńską⁸.

Oto interesujący nas bezpośrednio fragment tekstu Tertuliana: „Wydarzyło się to niedawno. Dzięki hojności najznakomitszych imperatorów obdarowywano w obozie żołnierzy, a ci podchodzili, z głowami uwieńczonymi wawrzynem. Wezwano jednego z nich, bardziej żołnierza Boga, odważniejszego od pozostałych braci, którzy sądzili, iż mogą dwom panom służyć; sam jeden z odkrytą głową, trzymał w rękę bezużyteczny wieniec. Już z takiego zachowania wszyscy rozpoznali, że jest chrześcijaninem, a on jaśniał. Wtedy po kolei żołnierze zaczynają go wskazywać palcami, ci, którzy stoją dalej, śmieją się z niego, ci, którzy bliżej – złością się. Rozchodzi się szmer: donoszą trybunowi jego imię, a ten wzywa go do siebie. Wychodzi już z szeregu i zbliża się. Trybun natychmiast pyta: «Dlaczego zachowujesz się inaczej niż inni?». Odpowiedział, że nie jest mu dozwolone to, co innym. Zapytany o przyczynę, odpowiedział: «Jestem chrześcijaninem». O żołnierzu, cała twoja chwała spoczywa w Bogu! Odbyło się więc głosowanie, sprawę zapisano w aktach, a oskarżonego odesłano do prefektów. Zaraz odłożył ciężki wojskowy płaszcz, zaczynając szczęśliwie uwalniać się od ciężaru, zdjął z nóg niewygodne wojskowe buty, zaczynając stąpać po świętej ziemi, oddał miecz, który nie był konieczny nawet do obrony Chrystusa (jak niegdyś w rękę Piotra), a rękę uwolnił od wieńca: i teraz okryty purpurą nadziei przelania własnej krwi, obuty w przygotowanie dane przez ewangelię, z przypasanym ostrym mieczem Słowa Bożego i cały uzbrojony tak, jak to wskazał Apostoł, mając otrzymać lepszy, lśniący wieniec męczeństwa, w więzieniu oczekuje nagrody od Chrystusa. Następnie rozpoczynają się osady jego osoby – nie wiem, czy czynią to chrześcijanie; bowiem osady pogan nie są inne: zarzucają mu nieświadomość, nieprzemyślane pragnienie zguby i śmierci; zapytany o zachowanie, przysporzył kłopotów tym, którzy noszą to samo Imię –

⁸ Tertulian, *De corona*, 1, 1–4; CChL, 2, s. 1039 n.

chrześcijan: czy tylko on jeden jest silny wśród tak wielu braci, żołnierzy jak i on, sam jeden jest chrześcijaninem?”⁹.

Przypominając to wydarzenie, Tertulian usilnie starał się wykazać, że wspólnota katolicka odstąpiła od zasad Ewangelii, gdyż jego zdaniem, noszenie wieńca laurowego sprzeciwia się wierze chrześcijańskiej. Odwoływał się w tym do niepisanej tradycji chrześcijańskiej, jakoby wszelkie noszenie wieńca było przeciwne jej zasadom, i że zwyczaj ten od samego początku miał być pogański i związany z bałwochwalstwem. Nie przeszkadzały mu jednak w tym pozytywne motywy z tekstów Nowego Testamentu o ukoronowaniu wieńcem zwycięstwa tych, którzy dochowali wierności Chrystusowi. Zdaniem Tertuliana, służba wojskowa jest nie do pogodzenia z wiarą¹⁰.

Drugim argumentem, który sprzeciwia się, jego zdaniem, służbie chrześcijan w armii jest konieczność zabijania. „Czy syn pokoju, któremu nie godzi się nawet kłócić, będzie toczył walkę? Czy będzie aresztował, osadzał w więzieniu, torturował i wykonywał wyroki śmierci ten, który nie może pomścić nawet własnej krzywdy?”¹¹ – pyta Tertulian. Poza tym, przysięgi wojskowej nie można pogodzić z przysięgą daną Chrystusowi¹². Chrześcijanin zna tylko przysięgę składaną podczas chrztu i służbę Chrystusowi jako królowi. To przy Chrystusie chrześcijański żołnierz powinien trzymać straż, a nie przy świątyniach bożków, których się wyparł. Chrześcijanin bowiem nie dopuszcza możliwości, by z powyżej wyłożonych racji decydować się na podjęcie służby wojskowej. Co jednak powinien czynić ten, którego podczas pełnienia służby wojskowej dotknęła łaska nawrócenia? Odpowiedź Tertuliana jest następująca: po przyjęciu i przypiętowaniu wiary chrztem, albo należy natychmiast zrezygnować ze służby wojskowej, jak to uczyniło wielu, albo na wszystkie sposoby zabiegać, by nie popełnić przeciw Bogu czegoś, co nie jest dozwolone także poza służbą wojskową, albo wreszcie cierpieć za Boga, czego wymaga wiara we wszystkich stanach¹³. W takiej sytuacji dla ucznia Chrystusa Tertulian widzi tylko dwa rozwiązania: albo dezercję, albo męczeństwo¹⁴.

⁹ Tertulian, *De corona*, 1, 4; CChL, 2, s. 1038; PSP, t. 65, s. 107.

¹⁰ Por. T. Kołosowski, *Chrześcijanin wobec rzeczywistości ziemskiej*, w: *Tertulian. Wybór pism III*, PSP, t. 65, Warszawa 2007, s. 21.

¹¹ Tertulian, *De corona*, 11, 2; CChL, 2, s. 1056.

¹² Tamże.

¹³ Por. Tertulian, *De corona*, 11, 4; CChL, 2, s. 1057.

¹⁴ Por. T. Kołosowski, *Chrześcijanin wobec rzeczywistości ziemskiej*, art. cyt, s. 21.

Pozostaje pytanie, czy jednak takie podejście do sprawy jest rzeczywiście rozwiązaniem chrześcijańskim? Tak radykalne postawienie problemu przez Tertuliana nigdy nie stało się normą chrześcijańską, choć z drugiej strony prowokowało do poszukiwania wciąż głębszej odpowiedzi.

Realia rzymskie i chrześcijańskie

Trudno jest wyobrazić sobie Imperium rzymskie bez zdyscyplinowanych legionów, doskonale przygotowanych nie tylko do szerokich działań wojennych, ale tak samo do przedsięwzięć logistycznych, prac inżynierskich i gospodarczo-administracyjnych, czego ilustracją może być choćby opis wypraw wojennych organizowanych przez Juliusza Cezara. Zrozumiałe jest, że służba wojskowa u Rzymian była nie tylko zawodem, ale i cenioną cnotą obywatelską. Z drugiej strony wcale to nie wykluczało podejścia utylitarne, traktującego karierę wojskową jako dogodną okazję dla uboższej ludności do poprawienia swojej pozycji społecznej¹⁵.

Spotkanie chrześcijaństwa z wojskiem rzymskim dokonało się jeszcze za życia Chrystusa i Apostołów. Jest to w sumie obraz pozytywny, który tworzą m.in. takie figury, jak: żołnierze u Jana Chrzciciela, setnik, który prosi o uzdrowienie swojego sługi, setnik pod krzyżem czy centurion z Gazy, który przyjmuje do siebie Piotra. Z pewnością to nie mogło pozostać bez wpływu na to, że wyznawcy Chrystusa odliczali się i w wojsku. Tym bardziej, że w tradycji religijnej Narodu Wybranego motywy militarne są obrazami powszechnymi, wpisanymi do języka symbolu, którym oddawane były także prawdy soteriologiczne.

Księgi biblijne Starego Testamentu przedstawiają dzieła Jahwe jako wojownika, który w pełnym uzbrojeniu przystępuje do obrony swojego ludu (Iz 42, 13), przyodziany w pancerz sprawiedliwości i hełm zbawienia (Iz 59, 17). Nałożenie pancerza oznacza podjęcie inicjatywy celem przywrócenia sprawiedliwości. Psalmista prosi Pana, by On sam bronił jego sprawiedliwości przed wrogami, którą naruszają (Ps 35, 1–3). Księga Mądrości kreśli obraz Jahwe, który jako uzbrojony wojownik staje w obronie sprawiedliwego i dokonuje pomsty na wrogach (Mdr 5, 18–22). Księgi natchnione odnotowują, że również szatan przywdziewa zbroję, o której Chrystus mówi w Ewangelii według Łukasza (Łk 11, 21n)¹⁶.

¹⁵ Por. A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce północnej w czasach św. Augustyna*, Warszawa 1989, s. 386.

¹⁶ Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 466n.

Nie jest zaskoczeniem, że walory wojska, idea żołnierza, są aprobowane przez chrześcijan, skoro sięgają oni z wyraźną predylekcją do terminologii wojskowej, by obrazowo ilustrować swoje zachowania. Paweł Apostoł korzysta z motywów życia militarnego, by ukazać zadania, przed którymi stają uczniowie Chrystusa. Chrześcijanie są „żołnierzami Chrystusa” (2 Tym 2, 3), dlatego zaleca im, aby „wzięli na siebie pełną zbroję Bożą, aby w dzień zły zdołali się przeciwstawić i ostać, zwalczwszy wszystko”. Mają więc stawać do walki przepasawszy biodra prawdą i obłókłszy pancerz, którym jest sprawiedliwość. W każdym położeniu mają traktować wiarę jako tarczę, dzięki której zdołają zgasić wszystkie rozżarzone pociski złego ducha (Ef 6, 13–17; Rz 13, 12; 1 Tes 5, 8).

Motyw duchowej walki zaznacza się czytelnie w okresie zmasowanych ataków na chrześcijan. W takim klimacie św. Ignacy Antiocheński pisze w *Liście do Polikarpa*: „Podobajcie się temu, który jest wodzem Waszym, niech wśród Was nie będzie żadnego zbiega. Chrzest niech Wam będzie jak oręż, wiara jak szyszak, miłość jak włócznia, cierpliwość jak pełna zbroja”. Życie chrześcijańskie jest bowiem w rzeczywistości nieustanną walką¹⁷.

Obecność chrześcijan w wojsku

Ta obecność jest szeroko poświadczona przez licznych pisarzy, zwłaszcza gdy chodzi o autorów chrześcijańskich związanych z Afryką Północną. Tertulian, który niejednokrotnie dotykał tego tematu dopóki pozostawał we wspólnocie Kościoła katolickiego, nie oddalał się od przyjętych linii ogólnych. Duch miłości, który wyznaczał drogę chrześcijańskiej roztropności, pozwalał znaleźć mu wyważone stanowisko nawet w kwestiach złożonych i delikatnych. Z tego czasu pochodzi wypowiedź, gdzie deklaruje aktywny udział chrześcijan w życiu społecznym i publicznym: „Przeto mieszkamy na tym świecie razem i nie gardzimy forum, nie gardzimy targowiskiem, używamy kąpieli, chodzimy do waszych magazynów, warsztatów, hoteli, oglądamy wasze targi i cały ruch handlowy. Spotykamy się razem z wami na okrętach, razem odbywamy służbę wojskową, razem uprawiamy rolę i razem prowadzimy handel”¹⁸. Jeśli nawet uwzględnimy, że w słowach Apologety jest wiele retoryki, to jednak aktywne życie

¹⁷ Ignacy Antiocheński, *Do Polikarpa*, 6, 2, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 1998, s. 142.

¹⁸ Tertulian, *Apologeticum*, 42; CChL, 1, s. 157.

publiczne chrześcijan pozostawało faktem i Tertulian jest świadomy, że chrześcijanie w przejawach życia społecznego nie różnią się od innych ludzi. Chrześcijanie są także lojalnymi obywatelami państwa. Troszczą się o pomyślność państwa, które stanowi o politycznej strukturze tego świata; zależy im na jego trwaniu, szanują ziemską władzę, modlą się, by ich ziemska ojczyzna miała charakter długotrwały¹⁹.

Zarówno ten jak i inne teksty Tertuliana zdają się wskazywać, że służący wtedy w wojsku chrześcijanie afrykańscy raczej nie osiągnęli kariery co do stopni wojskowych. Jednakże sama obecność chrześcijan w wojsku na przełomie II i III w. nie ulega żadnej wątpliwości. O tym, że w połowie III w. obecność chrześcijan w wojsku była sprawą powszechnie znaną, świadczyć mogą tak samo wypowiedzi św. Cypriana (zm. 258), biskupa Kartaginy. Wspomina on m.in. o krewnych lektora Celeryna, Wawrzyńcu i Ignacym, którzy przed swym męczeństwem służyli w wojsku rzymskim²⁰.

Prześladowanie Dioklecjana ponownie ujawniło obecność chrześcijan w armii rzymskiej. Kiedy w 295 r. w Kartaginie 21-letni rekrut Maksymilian z Tewesty odmawiał wstąpienia do wojska ze względu na przekonania religijne, wtedy prokonsul Dion oświadczył mu krótko, że w przybocznych, ruchomych oddziałach cesarskich służą właśnie chrześcijanie. Niejaki Wiktor z Cyrty stwierdził przed trybunałem Zenofila, że jego dziadek był żołnierzem i służył w przybocznych oddziałach cesarskich²¹.

Jeżeli w okresie prześladowań obecność chrześcijan afrykańskich w wojsku rzymskim była niewątpliwa, to sytuacja taka tym bardziej nie mogła ulec zmianie po 313 r., kiedy lepiej układały się stosunki z państwem i wzrósł odsetek chrześcijan w całym społeczeństwie. Źródła literackie, dotyczące całego niemal IV wieku, nie dostarczają na ten temat zbyt wielu danych. Widocznie nie było większego problemu ze służbą militarną chrześcijan. Skąpe dane literackie są jednak świetnie uzupełniane przez dane epigraficzne, które mogą się odnosić do okresu przed i po 313 r. Na 20 inskrypcji, pochodzących z Afryki i dotyczących zawodów wykonywanych przez chrześcijan, aż 13 mówi o służbie żołnierskiej. Materiały te informują, że w wojsku pełnili chrześcijanie funkcje zarówno szeregowców (*miles*), jak i dowódców 1/60 legionu czyli setników (*centuriones*). Pełnili

¹⁹ Tamże, 32, CChL, 1, s. 142n; por. T. Kołosowski, *Chrześcijanin wobec rzeczywistości ziemskiej*, art. cyt., s. 21.

²⁰ Zob. Cyprian, *Epistula*, 39, 3, w: *Opere di San Cipriano*, red. G. Tosso, Torino 1980, s. 531.

²¹ Por. J. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, Lublin 1983, s. 123.

oni również tajne służby (*agentes in rebus*), czy wojskowe funkcje administracyjne (*actuarii*). Powyższe dane znajdują potwierdzenie w spuściźnie literackiej św. Augustyna²².

Państwo, które przez swe instytucje stawało się coraz bardziej oficjalnie chrześcijańskie, posiadało armię, złożoną w coraz większym stopniu z samych chrześcijan. Jeszcze za życia św. Augustyna miało miejsce w cesarstwie wschodnim znamienne posunięcie, kiedy w 416 r. cesarz Teodozjusz II zakazał poganom służby w swoim wojsku. W tym czasie podobnie wykluczył pogan także z administracji i sądownictwa. W ten sposób odwróciła się sytuacja z czasów Dioklecjana. Przeniknięcie chrześcijan do wojska i zupełne jego zdominowanie przez nich stało się faktem dokonany²³.

Jaką postawę przyjęło ostatecznie chrześcijaństwo starożytne wobec służby wojskowej?

Stanowisko Kościoła afrykańskiego, znaczone wypowiedziami jego ważniejszych rzeczników, przeszło w kwestii oceny zawodu żołnierskiego znaczną ewolucję. W dziedzinie wyłącznie teoretycznej można by nawet mówić o zasadniczej zmianie nastawienia, zaznaczającej się w miarę upływu lat. Odpowiedź na to pytanie ukształtowała się wyraziście dopiero za sprawą św. Augustyna, po stosunkowo długich doświadczeniach obecności chrześcijaństwa w realiach Imperium rzymskiego.

Pomijając już długi łańcuch autorów, którzy podejmowali te kwestie, tytułem zamknięcia problematyki wypada przynajmniej zasygnalizować skrótowo wypowiedzi św. Augustyna, który również na tym polu okazał się niezawodnym przewodnikiem.

Po zaniechaniu prześladowań i pojednaniu państwa rzymskiego z chrześcijaństwem można było mówić o pewnego rodzaju wyciszeniu głosów sprzeciwu wobec służby wojskowej, w trakcie której siłą rzeczy stosowana jest przemoc i dopuszczalne jest zabicie człowieka. Nie oznaczało to automatycznie wygaśnięcia wątpliwości nurtujących sumienie. Można to zauważyć w jego bogatej korespondencji z trybunem Marcellinem, żarliwym chrześcijaninem, z którym zawiązała się nić szczerzej przyjaźni²⁴. W kontekście dramatycznych wydarzeń w następstwie barbarzyńskich

²² Zob. tamże, s. 124.

²³ Por. L. Winowski, *Stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny*, Lublin 1974, s. 85n.

²⁴ Por. A. Trapè, *S. Agostino – l'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1976, s. 301n.

inwazji na Imperium, kiedy w 410 r. Wizygoci zajęli i spustoszyli Rzym, a następnie wielkich migracji ludności w poszukiwaniu bezpieczeństwa, wypływały pytania o formę obrony przed przemocą. Uświadamiano sobie, że dla opanowania ludzkiej złości i niesprawiedliwości również chrześcijanie zmuszeni są do prowadzenia wojny. Rzeczą pożyteczną jest bowiem odebranie ludziom złej woli swobody czynienia zła. Dlatego żołnierz podległy prawowitej władzy nie jest przestępcą, gdy w jej imieniu zabija. Będzie natomiast przestępcą, gdy tej władzy nie usłucha, albo gdy przeleje krew z pobudek prywatnych. W sumie Augustyn stwierdza za Platonem, że prowadzenie wojen dla złych ludzi może być nawet radością, ale dla dobrych pozostanie zawsze koniecznością²⁵.

Augustyn rozumiał, że dla ocalenia sprawiedliwości, ładu społecznego i pokoju w świecie, niezbędna jest również wojskowa obecność i aktywność chrześcijan. Wydaje się, że jednak cień niepokoju u Augustyna pozostał. W liście z 418 r. do komesa Bonifacjusza Augustyn zestawia w pewnym momencie żołnierzy zmagających się z barbarzyńcami z mnichami, którzy walczą za pomocą środków duchowych z wrogiem. Na końcu stwierdza, że ostatecznie jednak ci drudzy są przed Bogiem wyżej notowani²⁶. Z zestawienia wynikało również to, że proponowane przez Tertuliana zastąpienie służby żołnierskiej w wojsku na rzecz konkretnej wspólnoty państwowej, przez wyłączną służbę pod sztandarami Chrystusa, jest nierealne. Obydwie te służby muszą przeto w życiu ziemskim istnieć obok siebie.

Po owym niepokoju sumienia chrześcijańskiego, jakie wyartykułował Augustyn, pozostał w Afryce ślad m.in. w postaci przyjętego na synodzie w Telepte (ok. 420 r.) kanonu papieża Syrycjusza z synodu rzymskiego z r. 387, według którego do szeregów duchownych nie wolno dopuszczać kogoś, kto służył w wojsku już po przyjęciu chrztu. Chodziło o to, by w Kościele zachować przynajmniej grupę takich ludzi, oddanych posłudze pastoralnej, którzy pomimo konieczności narzuconej przez realia życia, nie mają rąk naznaczonych przelewem krwi²⁷.

²⁵ Zob. Augustyn, *De civitate Dei*, 4, 15; CChL, 47, s. 111; *Sermo* 302, 17; *Patrologia Latina*, 38, kol. 1392; *Epistula* 138, 2, 14–15, w: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), t. 44, s. 140n.

²⁶ Por. *Epistula* 189, 5; CSEL, 57, s. 134n.; L. Winowski, *Stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny*, dz. cyt., s. 144.

²⁷ Por. J. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie...*, dz. cyt., s. 132.

KS. KRZYSZTOF KONECKI

NATURA ROKU KOŚCIELNEGO W KONSTYTUCJI O ŚWIĘTEJ LITURGII

Jednym z istotnych elementów, „segmentów”, soborowej odnowy liturgii była reforma roku liturgicznego i kalendarza rzymskiego, która dokonała się zgodnie z założeniami soborowej Konstytucji o liturgii (KL)¹. Odnowa ta objęła zarówno zmianę struktury roku kościelnego, jego poszczególnych okresów liturgicznych, jak również samą myśl teologiczną, a więc pogłębioną refleksję nad tym, czym w istocie swej jest rok liturgiczny. Niniejsze opracowanie podejmuje kwestię natury roku liturgicznego w świetle nauczania Konstytucji o świętej liturgii. Chodzić w nim będzie o danie odpowiedzi na pytanie, czym w istocie swej jest rok liturgiczny w świetle tego dokumentu.

1. Rok liturgiczny jest zbudowany na planie historii zbawienia

To, co charakteryzuje religię hebrajską i chrześcijańską, to przekonanie o tym, że Bóg wkroczył w historię i czas. Dlatego Objawienie jest historią, a historia jest Objawieniem. W czasie i historii rozwija się powołanie człowieka w dialektyce między czasem a wiecznością, między „już” a „jeszcze nie”. Tym, co nadaje czasowi wartość i czyni go historią, jest interwencja Boga w świat i czas, Jego definitywne i nieodwracalne zaangażowanie się w zbawienie człowieka. Czas w Biblii jest jakby ruchem nadanym człowiekowi przez działanie stwórcze i wszechogarniające Boga. Bóg pozwala się odnaleźć człowiekowi wewnątrz czasu,

KS. KRZYSZTOF KONECKI – prof. dr hab., liturgista, kierownik Zakładu Teologii Liturgiki Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Redaktor naukowy wydawnictwa „Teologia i Człowiek”.

¹ Zainteresowanych szerszym poznaniem tego zagadnienia odsyłam do monografii: K. Konecki, *Rok liturgiczny i Kalendarz w reformie Soboru Watykańskiego II*, Toruń 2010, s. 37.

owszem stwarza czas, aby się w nim objawić. Przy takim ujęciu czas nie jest przeciwieństwem Bożej wieczności. Czas nie stoi już w opozycji do wieczności, ale jest czasem przepelnionym wiecznością, terażniejszością wychyloną ku przyszłości, której rzeczywistość już w sobie zawiera. Czas i wieczność są ze sobą splecione jak warkocz. Czas ma swój początek oraz swój koniec i pojmowany jest nie cyklicznie, lecz linearnie. Jego wykres będzie miał kształt linii prostej. Czas zbawienia nie jest nieokreślonym i bezmyślnym powtarzaniem zamkniętych cykli, jak sądzili starożytni Grecy, dla których jego najtrafniejsze wyobrażenie stanowiło koło. Misterium Chrystusa ze swoim punktem szczytowym w Pasze sprawia, że czas jest „wypełniony” ale nie „zamknięty”. Dlatego każdy człowiek żyjący w historii ma szansę i możliwość zaangażowania w wydarzenie zbawcze². F. Peus, chcąc w miarę najtrafniej i najlepiej oddać istotę roku liturgicznego przedstawia go na wykresie w formie spirali, która swoim ruchem wznosi się coraz wyżej w stosunku do punktu wyjścia, zmierzając w kierunku spotkania z Chrystusem. Żaden rok liturgiczny nie jest całkowicie podobny do drugiego. Ponadto jeden rok liturgiczny po drugim zmierzają do Paruzji, w kierunku ostatniego dnia i życia świata, który przyjdzie³.

Chrześcijaństwo jest religią wcielenia, religią wydarzenia, a jest nim wejście Boga w ziemską rzeczywistość. Objawienie jest ekonomią zbawienia, tzn. Boży plan zbawienia, który realizuje się w historii i za pomocą historii poprzez słowa i fakty z sobą ściśle związane. Ta historia ma wymiar ściśle profetyczny, w niej zostaje zebrana egzystencja oraz czyn Bożego wybraństwa, który chce zaktualizować przymierze, podczas którego ludzie staną się uczestnikami Bożej natury. Św. Paweł nazywa ten Boży plan zbawienia, który aktualizuje się w historii zbawienia misterium – tajemnicą. Wyrażeniem tym wskazuje on na odwieczne zrządzenie Boga, powzięte przed wiekami i zakryte przed światem, ale odsłonięte w pełni w przyjściu Chrystusa, a przede wszystkim w paschalnym wydarzeniu śmierci i zmartwychwstania. Rok liturgiczny celebrowa misterium Boga w Chrystusie, a więc jest osadzony na tej całej serii wydarzeń zbawczych, za pomocą których Bóg wszedł w historię, czas i życie człowieka.

² A. Bergamini, *Chrystus – świętem Kościoła. Rok liturgiczny. Historia, celebracja, teologia, duchowość, duszpasterstwo*, Kraków 2003, s. 34–37.

³ T. Kampmann, *Das Kirchenjahr. Mysterium, Gestalt, Katechese*, Paderborn 1964, s. 55.

2. Jedność w Chrystusie i wymiar eschatologiczny całego planu Bożego

Aktem fundamentalnym i konstytutywnym historii zbawienia jest posłannictwo Chrystusa jako początku i końca całego stworzenia: „W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskazitelni przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli” (Ef 1, 4–5). Chrystus jest punktem stałym ukierunkowującym całą historię przed i po Nim: „Bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone” (Kol 1, 16–17). W tym planie Chrystus jest centrum, z którego wszystko wypływa i ku któremu wszystko zdąża. On jest kluczem do odczytania planu Bożego od stworzenia świata aż do jego końca, czyli do dnia Paruzji. Całe stworzenie od samego początku jest ukierunkowane ku Niemu i zdąża ku Niemu poprzez czas historii. Centrum wszystkiego jest wydarzenie paschalne. Ono jest osią, na której się wznosi i wokół której ogniskuje się cała historia każdego człowieka i całej ludzkości⁴. Misterium Chrystusa polega więc na planie organiczno-postępującym, aktualizowanym w czasie, który od stworzenia aż do upadku Adama, od obietnicy zbawienia i powołania Abrahama do przymierza na Synaju, od objawienia nowego przymierza, od wcielenia do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa – cały ten plan znajdzie swoją pełną realizację w momencie Paruzji, gdy Bóg będzie wszystkim we wszystkich.

Każdy okres Bożego planu nie tylko przygotowuje następny, ale już w jakiś sposób go zawiera, jak ziarno, które się rozwija: każdy moment jego wzrostu, od początku aż do końca zawiera w potencji wszystko. Misterium zostaje przez to rozumiane w całej swej jedności i całości, i w swym dynamicznym wymiarze eschatologicznym. Dzieło stworzenia nie jest wprowadzeniem, lecz pierwszym aktem historii zbawienia. Stary Testament nie jest jakimś prostym przygotowaniem historycznym do Wcielenia Słowa, lecz jest już ekonomią zbawienia, choć jeszcze nie ukończoną, którą dopełnia Chrystus⁵ (jest to jedyna na ziemi symfonia dokończona!). Tajemnica Wcielenia nie przygotowuje do tajemnicy paschalnej

⁴ J.C. Cervera, *L'anno liturgico. Memoriale di Cristo e mistagogia della Chiesa con Maria Madre di Gesù*, Roma 1987, s. 22–23.

⁵ A. Bergamini, *Christus – świętem Kościoła*, dz. cyt., s. 34–37.

Chrystusa, ale już ją w sobie zawiera. Świadkiem takiej interpretacji jest św. Leon Wielki, który stwierdza, że Boże Narodzenie stanowi integralną część Paschy i pierwsze włącza nas w prymicje *sacramentum paschale*. Zawiera rzeczywiście zadatek misterium paschalnego, ponieważ Chrystus zaczął nas zbawiać od samego początku swej ziemskiej działalności. Boże Narodzenie jest początkiem naszego odkupienia z racji przyjęcia przez Syna Bożego ludzkiego ciała, w którym będzie mógł dokonać w sposób owocny i skuteczny dzieła odkupienia ludzkości⁶. Zaświadczają o tym także obecne teksty eucharystyczne z uroczystości Narodzenia Pańskiego, które mówią o zbawieniu⁷. Bardzo wyrazistym tego przykładem oraz ilustracją jest w liturgii święto św. Szczepana obchodzone w Kościele następnego dnia po Narodzeniu Pańskim.

W ludzkim ciele Jezusa potem dopełniły się misteria tego zbawienia, które jest już naszym zbawieniem: „Tak i wy, bracia moi, dzięki ciału Chrystusa umarliście dla Prawa, by złączyć się z innym – z tym, który powstał z martwych, byśmy zaczęli przynosić owoc Bogu” (Rz 7, 4); „Razem też wskrzesił i razem posadził na wyżynach niebieskich – w Chrystusie Jezusie” (Ef 2, 6). Również czas Kościoła w konsekwencji jest rozumiany w całości jako czas Chrystusa: „Z boku Chrystusa umierającego na krzyżu zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła” (KL, n. 5). Oznacza to, iż w momencie, w którym Chrystus doprowadza w swoim misterium paschalnym do spełnienia dzieła zbawienia, w tym właśnie momencie rodzi się Kościół. Zbawienie, które zostało dopełnione w ciele Chrystusa, poprzez słowo i sakramenty stało się komunikatywne i przekazane wszystkim ludziom gotowym je przyjąć, którzy właśnie z tego powodu tworzą mistyczne ciało Chrystusa, jakim jest Kościół. Stąd można powiedzieć, że dlatego właśnie jesteśmy Kościołem, abyśmy mogli mieć udział w życiu Jezusa i owocach Jego odkupienia. Misterium Chrystusa stanowi w sposób nierozzerwalny także misterium Kościoła⁸.

3. Podstawy celebracji roku liturgicznego

Wszyscy mamy świadomość, że w pamiętce eucharystycznej zawarte jest całe duchowe dobro Kościoła, to jest sam Chrystus nasza Pascha (DP, n. 5). W każdej Eucharystii żyją i koncentrują się w najwyższym

⁶ J.C. Cervera, *L'anno liturgico*, dz. cyt., s. 169.

⁷ *Mszal rzymski dla diecezji polskich* (MRP), Poznań 1986, s. 32–36.

⁸ A. Bergamini, *Chrystus – świętem Kościoła*, dz. cyt., s. 37.

stopniu wszystkie aspekty misterium Chrystusa i całej historii zbawienia. Można powiedzieć, że każda Msza jest Adwentem, Narodzeniem Pańskim, Wielkim Piątkiem, Paschą, Wniebowstąpieniem, Pięćdziesiątnicą. Każde święto liturgiczne jest w rzeczywisty sposób zawarte w pamiętce paschalnej ofiary Chrystusa. Ponadhistoryczna i ponadczasowa, zbawcza treść misterium jest totalna, niepodzielna i jedna w całej pełni swojej realności dla życia duchowego wiernych w Kościele.

Rodzi się więc pytanie, dlaczego mamy celebrować rok liturgiczny, dlaczego wspominamy poszczególne wydarzenia i tajemnice z życia Jezusa, skoro rzeczywistość zbawcza jest już pełna i całkowita w każdej Eucharystii? Dlaczego Kościół „podzielił”, „poszatkował” niejako całe ziemskie życie Jezusa na poszczególne części i detale, i w taki sposób je obchodzi. Są dwie przyczyny takiej sytuacji: jedna natury pedagogicznej, a druga, poważniejsza, natury teologicznej⁹.

Przyczyna pedagogiczna jest taka, że Kościół, pod natchnieniem Ducha Świętego, zaczął wypuklać niektóre aspekty i momenty tego samego niezgłębionego i niezmiernego misterium (por. Ef 3, 8–19; Rz 11, 33–36), ponieważ nasza natura, ograniczone możliwości naszej psychiki, zdolności percepcyjne nie pozwalają na globalne, całościowe, jednym spojrzeniem objęcie niewidocznej rzeczywistości i nieskończonego bogactwa. Potrzebujemy tego, aby ten przeogromny i nieogarniony obraz został rozłożony i jakby podzielony na detale. Liturgiczne podkreślanie raz jednego, raz drugiego aspektu jedyne misterium, czyli obchodzenie poszczególnych misteriów, jest właśnie tym, co nazywamy świętem liturgicznym.

Przyczyna teologiczna wynika stąd, że nawet jeśli patrzy się na misterium w jego niepodzielnej jedności i w świetle jego centrum witalnego, Paschy, należy mieć na uwadze, że dzieło odkupienia rodzaju ludzkiego i doskonałe uwielbienie Boga nie dokonało się wyłącznie, ale w szczególny sposób (*praecipue* – mówi KL, n. 5) poprzez misterium paschalne. Wszystkie czyny dokonane przez Chrystusa w Jego życiu, oraz wszystkie wypowiedziane przez Niego słowa mają wartość zbawczą i każdy z nich ma swoją ściśle określoną konotację i swoją wartość w Bożym planie. Są to słowa i gesty, za pomocą których Bóg objawił i przekazał samego siebie w i poprzez ciało swojego Syna. Każde misterium zatem ma swoją szczególną łaskę zbawczą. Poza tym nie można zapominać, że

⁹ Tamże, s. 61–62

całe życie Jezusa, tak jak interpretowała je pierwsza wspólnota kierowana przez Apostołów, pojmuje się jako wypełnienie historii Izraela. Bez wydarzeń Starego Testamentu nie można w pełni zrozumieć misteriów Chrystusa.

Liturgia zatem, jako uobecnienie historii zbawienia, *in mysterio*, nie może lekceważyć wartości poszczególnych wydarzeń zbawczych i nie postrzegać ich w relacji do tego, co miało miejsce w czasach Starego Testamentu. Nie wolno zapominać, że Chrystus wiary i chwały jest tym samym Jezusem z Nazaretu, czyli Jezusem historii. Historia ta zaś jest fundamentem wszystkiego. Z tego wynika, że celebrowanie poszczególnych misteriów Chrystusa ma na celu otwarcie przed wiernymi bogactw czynów i zasług Jezusa Chrystusa, aby wierni poprzez udział w nich mogli dostać łaski zbawienia (KL, n. 102). Chodzi o to, aby wierni sprawując je na sposób sakramentalny, mogli je odtworzyć w swoim życiu i w swoim ciele, upodabniając się w ten sposób do samego Chrystusa. Celebrowanie roku liturgicznego posiada więc moc sakramentalną i szczególną skuteczność podtrzymywania życia chrześcijańskiego.

4. Chrześcijański rok liturgiczny nie jest ideą, lecz osobą

Tą osobą jest sam Jezus Chrystus i Jego Misterium zaktualizowane w czasie, które Kościół „dziś” celebrowa sakramentalnie. Innymi słowy, jest to roczny cykl misteriów Chrystusa i cykl „świąt świętych”, którzy są konkretną realizacją tych misteriów w życiu Kościoła. Rok liturgiczny zależy w swej najgłębszej istocie od Chrystusa, od którego nie może być oddzielony. Rok liturgiczny jest umiejscowieniem w czasie Kościoła tej rzeczywistości zbawczej, którą jest życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa.

Pius XII w encyklice *Mediator Dei* mówi na temat roku liturgicznego, jako żywej i skutecznej aktualizacji misterium Chrystusa: „Rok liturgiczny nie jest zimnym i bezwładnym przedstawieniem wydarzeń z przeszłości, ani też prostym i czczym przypomnieniem wypadków z dawnych wieków. Jest to raczej sam Chrystus, który trwa w swoim Kościele i kroczy drogą swojego ogromnego miłosierdzia, którą rozpoczął za swego doczesnego życia, gdy przechodził dobrze czyniąc (por. Dz 10, 38), w tym najlitościwszym zamiarze, aby ludzie zbliżyli się do Jego tajemnic i nimi żyli”¹⁰.

Konstytucja o świętej liturgii, podejmując myśl Piusa XII, ukazuje już na samym początku, w pierwszym artykule V rozdziału, rok liturgiczny

¹⁰ Pius XII, Encyklika o liturgii *Mediator Dei*, Kielce 1948, s. 90.

jako wspomnianie uobecniające misterium Chrystusa, które ma charakter zbawczy. Kościół uobecnia to misterium w sposób skuteczny i nieustanny w ciągu całego roku liturgicznego dla zbawienia wiernych. W ten sposób wypełnia on swoją misję, jaką jest aktualizacja dzieła zbawienia w liturgii, będącej tylko „momentem” całej historii zbawienia¹¹. Dzieło zbawienia aktualizowane w Kościele i przez Kościół jest dziełem samego Chrystusa, z którym identyfikuje się i utożsamia cała historia zbawienia. Misterium Chrystusa jest w najgłębszej swej istocie misterium paschalnym, ponieważ swoje centrum i szczyt znajduje w Pasze Chrystusa.

Artykuł w sposób prosty akcentuje bardzo złożoną od strony teologicznej kwestię, która dotyczy pytania, w jaki sposób misterium Chrystusa aktualnie staje się skuteczne dla wiernych, w jaki sposób mają wpływ na nasze życie poszczególne elementy jedyne misterium Chrystusa. Stwierdza, że Kościół, podczas gdy czyni obecnymi na sposób sakramentalny wydarzenia zbawcze Jezusa, otwiera przed wiernymi bogactwa czynów zbawczych i zasług Jezusa¹².

5. Rok liturgiczny realizacją misterium Chrystusa w osobie Maryi

Wydarzenia zbawcze Chrystusa stanowią przedmiot pierwszorzędny i centralny, lecz nie jedyne celebracji roku liturgicznego. Obok misteriów Chrystusa, w roku liturgicznym celebruje się również święta maryjne i święta świętych, które z jedyne misterium Chrystusa czerpią blask i otrzymują znaczenie. „W ciągu roku liturgicznego – jak czytamy w *Mediator Dei* – obchodzi się nie tylko tajemnice Jezusa Chrystusa, lecz także święta, którymi czcimy Świętych Pańskich. W tych świętach, chociaż idzie o obchody mniejszego i podrzędnego znaczenia, niemniej Kościół zawsze starał się przedkładać wiernym przykłady świętości, aby nimi poruszeni przyodzabiali się w cnoty samego Boskiego Zbawiciela”¹³. Maryja zajmuje w roku liturgicznym miejsce szczególne w stosunku do pozostałych świętych. Dlatego Konstytucja o liturgii mówi o Niej zaraz po misteriach Chrystusa i osobno do pozostałych świętych (n. 104).

Ten zapis jest bardzo ważny, ponieważ włącza osobę Maryi w sposób bezpośredni w cykl roku liturgicznego i równocześnie uzasadnia Jej

¹¹ Por. S. Marsili, *La liturgia. Momento nella storia di salvezza*, w: *Anamnesis*, t. 1, Casale Monferrato 1974, s. 33–156.

¹² A. Cova, *L'anno liturgico*, w: *La costituzione sulla sacra Liturgia, genesi storico-dottrinale*, Torino 1967, s. 720.

¹³ Pius XII, Encyklika o liturgii *Mediator Dei*, dz. cyt., s. 91.

obecność, a jest nią ontologiczny związek z Jezusem jako Jego Matki. Osoby Maryi z woli Bożej nie da się odłączyć od Jezusa Chrystusa. Można ją zrozumieć tylko w funkcji Chrystusa, Jej Syna (por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele, n. 61). Konstytucja wskazuje na ścisłą więź łącząca Maryję z Jezusem, która jest mocno wyrażona w liturgii. Kościół w oddawaniu czci Maryi nie oddziela jej nigdy od Chrystusa jej Syna, dlatego Konstytucja celowo mówi: „Obchodząc ten roczny cykl misterium Chrystusa, Kościół święty ze szczególną miłością oddaje cześć Najświętszej Maryi Panie”. W roku liturgicznym nie istnieje „cykl maryjny”, paralelny do cyklu Chrystusowego; nie dałoby się tego w żaden sposób uzasadnić. Maryja bowiem była „tylko” człowiekiem. Liturgia mówi o Niej zawsze i wspomina w kontekście związku z tajemnicą Chrystusa, ponieważ tylko ona może być uobecniata w sposób sakramentalny, gdyż dokonała się w bóstwie i człowieczeństwie Chrystusa. Konstytucja wskazuje na cztery powody, dla których Kościół ze szczególną miłością sprawuje kult maryjny w roku liturgicznym: 1) dlatego, że jest ona Matką Boga; 2) dlatego, że jest związana nierozzerwalnym węzłem „ze zbawczym dziełem swojego Syna”; 3) dlatego, że w Maryi podziwia i wysławia najwspanialszy owoc odkupienia; 4) dlatego, że w Niej kontempluje, jakby w przezroczystym obrazie to, czym cały pragnie i spodziewa się być.

Z czterech powyższych powodów wyłania się istotny element postawy duchowej Kościoła modlącego się na liturgii, który Maryję nie tylko „wysławia” ale także Ją „podziwia” za wierność woli Ojca (por. Łk 1, 38) i wytrwanie przy swoim Synu (por. J 19, 25). Takie spojrzenie na tajemnicę Maryi w liturgii jest właściwie nowością nauczania ostatniego soboru, które zostało wyrażone w Konstytucji o liturgii. Ukazuje ono Maryję w kontekście roku liturgicznego i odsłania fundament teologiczny związku Maryi z liturgią jako tajemnicy paschalnej Chrystusa.

6. Rok liturgiczny celebracją misterium Chrystusa w świętych

Jak to już zostało przypomniane, rok liturgiczny obok tego, że jest celebracją misterium Chrystusa w Nim samym, jest także celebracją promieniowania tego misterium w świętych. Konstytucja wyjaśniając istotę kultu maryjnego w liturgii, mówi teraz o kulcie pozostałych świętych. Świętych nie można odłączyć od Chrystusa

W pierwszej części n. 104 wskazuje na dwie podstawowe funkcje świętych, którzy osiągnęli doskonałość dzięki łasce i przebywając

w chwale nieba wstawiają się za nami. Są naszymi orędownikami przed tronem Najwyższego. I druga: Kościół wspomina świętych w liturgii, ukazuje ich cnoty, przedstawia ich jako wzór do naśladowania, przywołuje ich zasługi, mówi o nich jako o tych, którzy własnym życiem w sposób niepowtarzalny i zarazem doskonały wypełnili, „odtworzyli” w sobie misterium Chrystusa. Czyni to przede wszystkim podczas sprawowania Mszy świętej, ponieważ jest ona szczytową formą aktualizacji misterium paschalnego, z którym w najściślejszy sposób związane jest „wspaniałe świadectwo życia Świętych”. Święci bowiem potrafili dopełnić w sobie w wymiarze egzystencjalnym to, co zapoczątkowali w sposób mistyczny na chrzcie, czyli w sposób heroiczny, a więc doskonały zrealizowali misterium paschalne Chrystusa, Jego śmierć i zmartwychwstanie. Dlatego liturgiczne wspomnienie świętych obchodzone jest w dniu ich narodzin dla nieba, czyli w dniu śmierci, będącej dniem Paschy, czyli pełnym i doskonałym uczestnictwem w misterium paschalnym Chrystusa¹⁴.

Kościół czci świętych, aby poprzez ich niezliczone zasługi wyjednywać dla wiernych wielorakie dobrodziejstwa Boże. Na ten bardzo charakterystyczny rys kultu świętych zwracają uwagę dwie Prefacje o Świętych obecnego Mszału: „W ich życiu ukazujesz nam wzór postępowania, przez ich wstawiennictwo udzielasz nam pomocy, a we wspólnocie z nimi dajesz nam obiecane dziedzictwo”(1)¹⁵. „Przykład Świętych nas pobudza a ich bratnia modlitwa nas wspomaga, abyśmy osiągnęli pełnię zbawienia”(2)¹⁶.

Wśród świętych szczególne miejsce zajmuje osoba św. Józefa, małżonka Najświętszej Maryi Panny i domniemanego ojca Jezusa. Święty Józef jest po Maryi pierwszym, któremu Bóg powierzył szczególne miejsce w tajemnicy życia swojego umiłowanego Syna i Kościoła. Ze względu na tę wyjątkowość miejsca i roli św. Józefa w historii zbawienia, wielu ojców Soboru Watykańskiego II postulowało, aby rzecz ta była bardziej dostrzegalna w tekstach liturgicznych i kulcie Kościoła. Wysuwano postulaty rewaloryzacji najistotniejszych elementów kultu liturgicznego i pozaliturgicznego św. Józefa. Przede wszystkim doma-

¹⁴ A. C u v a, *L'anno liturgico*, art. cyt., s. 725.

¹⁵ MRP, s. 87*. Zobacz także: Kolekta z uroczystości Wszystkich Świętych, w: MRP, s. 221'; Kolekta ze wspomnienia św. Jana Damasceńskiego, w: MRP, s. 248'; Kazanie św. Bernarda na Uroczystość Wszystkich Świętych, w: *Liturgia godzin*, t. 4, Poznań 1988, s. 1315–1317; K. K o n e c k i, *Paschalny wymiar liturgicznego kultu męczenników*, „Ateneum Kapłańskie”, 135(2000), nr 549–550, s. 227–239.

¹⁶ MRP, s. 88*.

gano się większej promocji i obecności kultu św. Józefa w tajemnicy życia Kościoła, którego jest opiekunem¹⁷. Chciano, aby w ten sposób kult ten nabrał szerszego wymiaru, aby był bardziej żywy i powszechny w życiu wiernych, w świadomości i duchowości wiernych. Naturalnie, że realizacja tego postulatu byłaby możliwa tylko przy większym zaangażowaniu się duszpasterzy oraz władzy kościelnej, a także ośrodków teologicznych, które w swoich obszarach badań naukowych i programów znajdują przestrzeń dla osoby i kultu św. Józefa. Wydaje się, że w tym miejscu wszyscy jako tworzący Kościół, Mistyczne Ciało Jezusa, mamy wiele zaległości, a co za tym idzie, wiele do nadrobienia. Bowiem kiedy śledzimy genezę i rozwój kultu św. Józefa, małżonka Maryi i opiekuna Jezusa, to ze zdziwieniem zauważamy fakt, że został on wprowadzony do liturgii Kościoła stosunkowo późno. Nasze zdziwienie jest tym większe, jeśli weźmiemy pod uwagę szczególne miejsce, jakie Bóg powierzył mu w swym odwiecznym planie zbawienia świata, w tajemnicy Chrystusa i Kościoła oraz zestawimy jego kult z kultem maryjnym. Dysproporcje te widać wyraźnie po lekturze dwóch ksiąg liturgicznych, gdy bierzemy je do ręki: *Mszale*, księdze ołtarza, i *Liturgii godzin*. Zachowując wszelkie właściwe i konieczne proporcje w tym zestawieniu musimy uczciwie powiedzieć, że kult św. Józefa, zarówno ten w wymiarze historycznym jak i współczesnym, jest ciągle niedostateczny. Stwierdzenie to wydaje się ważne w kontekście katolickiej nauki o rodzinie i szczególnej roli pełnionej przez ojca rodziny, którego św. Józef jest tutaj niedoścignutym wzorem i patronem¹⁸. Kult św. Józefa, Oblubieńca Najświętszej Maryi Panny, który coraz częściej znajduje przysługujące mu miejsce w liturgii i duszpasterstwie, jest chrystocentryczny i mariotypiczny.

Kościół w Polsce czci dwóch świętych jako swoich głównych patronów: świętego Wojciecha i świętego Stanisława, biskupów i męczenników.

Uroczystość świętego Wojciecha obchodzona jest najczęściej w okresie wielkanocnym, 23 kwietnia, stąd gdy wypada ona w oktawie Wielkanocy lub w niedzielę, jest przenoszona na najbliższy możliwy dzień. Święty Wojciech jest niejako pierwszym świętym ziem polskich i stoi

¹⁷ Wszystkie wypowiedzi ojców Soboru i przebieg dyskusji, a także uwagi poczynione pisemne zostały wydrukowane później w: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (AS), vol. 1, p. 2, Città del Vaticano 1970, s. 474–487, 587–628, 631–769.

¹⁸ K. Konecki, *Il culto di San Giuseppe nella diocesi di Włocławek nel secolo XIX*, w: *San Jose en el siglo XIX. Actas del Sexto Simposio Internacional Roma, 12–19 septiembre 1993*, Valladolid 1995, s. 433.

u kolebki polskiej państwowości, jak również u podstaw kształtowania się organizacji kościelnej.

Po starannym wykształceniu otrzymanym w Magdeburgu został biskupem Pragi. Odznaczał się niezwykle gorliwością pasterską i misyjną, najpierw jako biskup, a następnie jako misjonarz Europy. Dnia 23 kwietnia 997 roku poniósł śmierć męczeńską na terenie Prus. Bolesław Chrobry wykupił ciało męczennika i z honorami pochował je w Gnieźnie. Bardzo szybko, bo przed 999 r. został obwołany świętym i w czasie zjazdu gnieźnieńskiego obrany został patronem nowo utworzonej metropolii. Kult Świętego Wojciecha, pierwszego słowiańskiego męczennika, szybko się rozwijał i objął swym zasięgiem Polskę, Czechy, Węgry i Europę Zachodnią. Pierwszym jego propagatorem był sam Otton III.

Teksty formularza mszalnego oraz Liturgii godzin podczas ostatniej reformy liturgii przeszły dość korzystne zmiany. Mówią o głębokiej wierze i chwalebnym męczeństwie św. Wojciecha, które przyczyniło się do rozszerzenia i umocnienia chrześcijańskiej wiary w polskim narodzie. Jego wstawiennictwo jako Patrona Polski przyczynia się nadal do trwania w wyznawaniu świętej wiary. Osoba świętego Wojciecha jest ciągle aktualna. Jawi się on jako nieustraszony bojownik i gorliwy propagator wiary. Jego przykład życia i męczeńskiej śmierci zachęca i umacnia współczesnych do wyznawania wiary słowami i czynkami i bronięcia jej aż do przelania krwi.

Uroczystość świętego Stanisława, biskupa i męczennika, obchodzona jest w Kościele w Polsce 8 maja, w Kościele powszechnym zaś 11 kwietnia. Warto wiedzieć, że – jak do tej pory – jest to jedyny święty polski, który wszedł do kalendarza liturgicznego obowiązującego w całym Kościele.

Święty Stanisław wyniesiony na stolicę biskupa krakowskiego w 1072 r. okazał się pasterzem bardzo gorliwym i zatroskanym o powierzona sobie diecezję. Jego potęgający i narastający konflikt z królem Bolesławem II Szczodrym doprowadził do krwawej tragedii. Nastąpiła ona 8 maja 1079 r. na Skałce, gdzie podczas sprawowania Mszy świętej biskup został zamordowany, najprawdopodobniej przez samego króla, 17 września 1253 r. Kult św. Stanisława szybko się rozpowszechnił, już w 1088 roku przeniesiono jego zwłoki ze Skałki na Wawel, gdzie spoczywają do dziś. Papież Innocenty IV uroczystie kanonizował Stanisława w bazylice św. Franciszka w Asyżu, co bez wątplenia wpłynęło na dalszy rozwój kultu biskupa męczennika. Ten rozwijający się kult odegrał też niemałą rolę w kształtowaniu się polskiej świadomości narodowej.

Odnowione teksty mszalne oraz Liturgii godzin akcentują temat wiary i miłości. Kościół prosi, abyśmy za wstawiennictwem św. Stanisława biskupa trwali w nienaruszonej wierze i zachowali ten dar aż do śmierci. Ciągłe żywy przykład męczeńskiej ofiary świętego ma w nas zapalać ogień Chrystusowej miłości i dopomagać do osiągnięcia nagrody obiecanej wytrwałym. Współczesne czasy Kościoła z niemniejszą intensywnością domagają się od nas przejrzystości zachowań i postaw moralnych, a także odwagi w wyznawaniu zasad wiary. Dlatego św. Stanisław jest w tym wymiarze życia chrześcijańskiego zarazem przykładem i orędownikiem.

7. Czynności liturgiczne aktualizacją misterium Chrystusa

Kościół celebryje misterium Chrystusa głównie przez wykonywanie czynności liturgicznych: Mszy świętej, sakramentów, sakramentaliów, Liturgii godzin. Również oddając cześć świętym sprawuje Mszę świętą, Liturgię godzin, a niekiedy również sprawuje pewne sakramentalia. Poprzez te różne celebracje liturgiczne rok kościelny staje się dla wiernych prawdziwą szkołą duchowości i drogą ku świętości. Kościół jednak dopełnia duchowej formacji wiernych również poprzez inne pobożne czyny, nie liturgiczne, wykonywane w różnych okresach roku liturgicznego, zgodnie ze swoją tradycją. Czynny te Konstytucja nazywa generalnie „pobożnymi ćwiczeniami” (KL, n. 105). Szczególne znaczenie i wartość przyjmują one w „mocnych” okresach roku liturgicznego, takich jak: Adwent, Wielki Post, czy Kwartałne dni modlitw. Konstytucja rozróżnia „pobożne ćwiczenia duszy i ciała”, specyfikując je następnie jako: pouczenia, modlitwę oraz uczynki pokuty i miłosierdzia.

Podczas redagowania tekstu Konstytucji była propozycja, aby w miejsce przyjętego już wyrażenia, posłużyć się pojęciem uznawanym za klasyczne, zwanym „trójcą wielkopostną” a więc post, modlitwa i jałmużna (*ieiuni, orationes et elemosynae opera*)¹⁹, które pochodzi od św. Leona Wielkiego. Redaktorzy zdecydowali jednak, aby w tekście końcowym mówić ogólnie o dziełach pokutnych i dodali wspomnienie dzieła miłosierdzia. Asceza chrześcijańska nie może pomijać czynów pokutnych i dzieł miłosierdzia. Czynny pokutne, będące ekspiacją za popełnione grzechy, dopełniają oczyszczenia duszy ludzkiej. Tradycyjnie należą do nich post, wstrzeźliwość i jałmużna. Wszystkie te czyny wraz innymi jeszcze umartwieniami duszy i ciała przywracają chrześcijaninowi władzę

¹⁹ AS, vol. 2, p. 5, s. 735.

nad samym sobą i przyczyniają się w sposób skuteczny do jego uświęcenia. Generalnie należy podkreślić, że wszystkie te sprawy w czasie pierwszej sesji soboru podczas dyskusji nad Konstytucją były bardzo żywo dyskutowane. W wypowiedziach wielu ojców soboru można było dostrzec wielką troskę o to, aby pokuta i umartwienia pozostawały silnym wyrazem specyfiki życia chrześcijanina, mimo że współczesna kultura i cywilizacja nie jest na ten styl życia wcale otwarta.

* * *

Celem niniejszego opracowania było ukazanie natury roku liturgicznego w nauczaniu Konstytucji o świętej liturgii. Kwestię tę dokument soborowy podejmuje w pierwszych artykułach piątego rozdziału. Jego lektura pozwala nam dostrzec nową i pogłębioną refleksję teologiczną, ukazującą rok liturgiczny jako celebrację misterii Jezusa Chrystusa.

BP JAN KOPIEC

**OPOLANIN W SŁUŻBIE EWANGELII
DLA ŚWIATA ARABSKIEGO
Dominik ze Skorogoszczy (XVII w.)**

Dominik ze Skorogoszczy, ciekawy świata i ludzi franciszkanin, znany jest jako wytrwały XVII-wieczny ewangelizator w Ziemi Świętej i wybitny arabista. Prawdziwy obywatel Europy. Przywołując jego osobę warto wprowadzić wyraźne przesłanie, że posługiwanie naszych rodaków w świecie może poszczycić się wielowiekową aktywnością.

Dominik wywodził się ze Skorogoszczy, małej miejscowości, chociaż o statusie miasteczka, na pograniczu ziemi opolskiej i brzeskiej. Miasteczko i jego parafia należały do księstwa i archidiakonatu opolskiego¹.

Miejscowość, położona na płaskim, wyniesieniu na prawym i częściowo lewym brzegu rzeki Nysy Kłodzkiej, wzmiankowana była już w 1223 r., kiedy biskup wrocławski Wawrzyniec kościołowi w Skorogoszczy przyznał dziesięciny, przeznaczone także dla tutejszego szpitala. W pięć lat później potwierdzona jest przynależność wsi do klasztoru w Czarnowasach. Nieznana jest data lokacji Skorogoszczy na prawie niemieckim, ale niewątpliwie nastąpiło to w XIII w. W 1310 r. potwierdzona jest książęca komora celna, a w 1407 r. wymieniony został kościół parafialny pw. Bożego Ciała; kiedy zmieniło się wezwanie na obecne – św. Jakuba Apostoła – nie wiadomo².

W późniejszym czasie, w 1650 r., czyli niemal nazajutrz po zakończeniu wojny trzydziestoletniej (1618–1648), słynny autor opisu całej

BP JAN KOPIEC – prof. dr hab. nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła, Gliwice.

¹ Por. najpełniejszą dotychczasową monografię miejscowości: D. Zięba, *Skorogoszcz – zarys dziejów*, Opole 1998.

² Zob. H. Neuling, *Schlesiens Kirchorte und ihre kirchlichen Stiftungen bis zum Ausgange des Mittelalters*, Breslau 1902, s. 289–290.

Rzeszy, Mateusz Merian, w swej *Topographia Germaniae* napisał, że Skorogoszcz (niem. *Schurgast*) leży na trasie z Opoła do Brzegu, blisko Lewina i Popielowa oraz klasztoru w Czarnowasach i że więcej nie można o nim niczego godnego uwagi powiedzieć, jak o większości miejscowości na tym rozległym terenie³. Trochę więcej szczegółów przytoczył wizytator kościelny z końca XVII w., opisując mieszkańców, parafię i kościół. Więc w miasteczku w XVII stuleciu większość stanowili protestanci, mówiono już po niemiecku, ale też po polsku, skoro wizytator w 1687 r. zaznaczył, że kazania w niedziele głoszone były po niemiecku, w święta po polsku⁴, co z pewnością ułatwiało w dorosłym życiu naszemu Dominikowi porozumienie się w tych dwu językach nie tylko w domu rodzinnym. Parafia Skorogoszcz była wówczas trwale mieszana wyznaniowo, co potwierdzały m.in. zróżnicowane pochówki na miejscowym cmentarzu, czyli obok siebie spoczywali katolicy i protestanci; zresztą protestanci stanowili wśród mieszkańców w miasteczku zdecydowaną większość, natomiast na siedmiu wioskach przynależnych do parafii przeważali katolicy⁵. Sięgające średniowiecza powiązania miasteczka i parafii z klasztorem norbertanek w niezbyt odległych Czarnowasach może otwierały mieszkańców tej miejsciny na szerszy świat. W okresie Reformacji, na krótko, do 1593 r., kościół w Skorogoszczy znajdował się w ręku protestantów, którzy następnie uczęszczali do najbliższego zboru już na terenie księstwa brzeskiego w Lewinie Brzeskim. Istniała szkoła parafialna, która w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XVII w. liczyła przeciętnie od 10 uczniów w lecie do 50 w zimie.

Skorogoszcz zaliczana była do miasteczek półrolniczych, w których duża część mieszkańców utrzymywała się z uprawy roli. Po wojnie 30-letniej nawet część rzemieślników, handlarzy i kupców musiała się zająć rolnictwem z powodu monopolistycznych praktyk szlachty śląskiej, utrudniającej zbyt miejskiej produkcji rzemieślniczej. W takim środowisku wzrastał przysły znawca Bliskiego Wschodu.

³ M. Merian, *Topographia Germaniae*, t. 2: *Topographia Bohemiae, Moraviae et Silesiae*, Frankfurt a.M. 1650, s. 177.

⁴ *Visitationsberichte der Diözese Breslau*, wyd. J. Jungnitz, Bd. 2: *Archidiakoniat Oppeln*, Breslau 1904, s. 284.

⁵ W 1667 r. w relacji *ad limina Apostolorum*, składanej w Rzymie, biskup S. Rostock zamieścił krótką charakterystykę Skorogoszczy: *In Schurgast ecclesia parochialis habet filialem in Karbischow [Skarbiszów]. Parochiani sunt mixti, plures tamen haeretici*, por. *Wykaz kościołów diecezji wrocławskiej z 1667 roku*, oprac. i wyd. J. Kopiec, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 55(1987), s. 187.

Nie znamy szczegółów o rodzinie, z której wywodził się nasz zakonnik. Dominik w zakonie stale był nazywany *Germanus, di Germania, czy de Silesia*. Wiemy o nim nieco dzięki badaniom XX-wiecznego historyka zakonu, o Bernarda Zimolonga (zm. 1945), pochodzącego z niedalekich Chróścic koło Opola, któremu zawdzięczamy cztery obszerne biograficzne studia dotyczące współbrata sprzed trzystu lat⁶. Jego biogram znajduje się również w wiodących encyklopediach katolickich⁷ czy innych opracowaniach⁸. To przekonuje nas, jak ciekawą osobowością był Dominik.

Dominik żył w latach 1588–1670, jego życie było długie i barwne. Musiał w młodości poznać język łaciński w stopniu ponadprzeciętnym; nie można wykluczyć, że uczył się do gimnazjum w Brzegu lub Opolu, znanych z wysokiego poziomu nauki. Ale równocześnie wiele zdziałał. Jako kapłan diecezjalny w 1624 r. – mając 36 lat – wstąpił do Zakonu Braci Mniejszych Obserwantów w czeskiej prowincji pw. św. Wacława. Pragnąc zdobyć solidne wykształcenie, przeniósł się do rzymskiej prowincji reformatów pw. św. Michała Archaniola, do której został definitywnie włączony w 1630 r. Odtąd też zdobywał wiedzę w Rzymie. Uczył się języka arabskiego, a potem zgłębiał jego znajomość w Palestynie, dokąd udał się w 1631 r. Pragnął nauczyć się biegle języka arabskiego, udzielał się też w duszpasterskich posługach przy obsłudze pielgrzymów, przybywających licznie do Wiecznego Miasta. Do Rzymu powrócił na przełomie roku 1634/35, by być lektorem języka arabskiego w Kolegium Misyjnym przy kościele zakonnym S. Pietro in Montorio, położonym na wzgórzu

⁶ B. Zimolong, *Dominicus Germanus de Silesia*, Breslau 1928; *Neues zu dem Leben und zu den Werken des P. Dominicus Germanus de Silesia OFM*, „Franziskanische Studien”, 1934, s. 151–170; *Nochmals P. Dominicus Germanus de Silesia OFM*, „Franziskanische Studien”, 1936, s. 426–431; *Zu dem ersten Aufenthalt des P. Dominicus de Silesia OFM in Palästina*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte”, 5(1940), s. 187–196;

⁷ F. Piechota, *Dominik ze Śląska OFM*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 66–67; F. Dominguez, *Dominicus Germanus OFM*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3, Freiburg Br. 1995, kol. 322; D. Zięba, *Skorogoszcz – zarys dziejów*, dz. cyt., s. 50–52; J. Rostropowicz, *Dominik ze Skorogoszczy*, w: *Ślązacy od czasów najdawniejszych do współczesności*, t. 1, red. J. Rostropowicz, Łubowice – Opole 2005, s. 53–54.

⁸ Między innymi: W. i T. Słabczyńscy, *Dominik Ślązak*, w: *Słownik podróżników polskich*, Warszawa 1992, s. 94; K. Migoń, *Podróże Ślązaków na Wschód*, „Kwartalnik Opolski”, 1996, nr 2; D. Zięba, *Franciszkanin-orientalista o Dominiku ze Skorogoszczy*, w: *Dziedzictwo duchowe Góry świętej Anny. Materiały z sesji naukowej odbytej na Górze Świętej Anny 8 listopada 1996 r.*, red. W. Musialik, Opole – Wrocław 1997, s. 158–161; A. Szteinke, *Polscy Bracia Mniejsi w służbie Ziemi Świętej 1342–1995*, Poznań 1999, s. 69–70; por. H. Weczerka, *Schurgast*, w: *Handbuch der historischen Stätten: Schlesien*, hrsg. H. Weczerka, Stuttgart 1977, s. 488–489.

Janiculum, specjalizującym się w nauce tego języka także dla potrzeb Kustodii Ziemi Świętej. Tutaj znamy nawet dość dobrze skład personalny kolegium, z którym był związany o. Dominik, a jego absolwenci zajmowali w przeszłości ważne stanowiska w zakonie i w Kustodii Ziemi Świętej, która jak wiemy, już od połowy XIV w. powierzona została trosce franciszkanów. O postępkach o. Dominika w przyswojeniu sobie tego języka może świadczyć fakt, że już w 1636 r. wydał on popularną gramatykę i słownik arabsko-włoski (*Fabrica ovvero dizionario della lingua volgare arabica ed italiana*), a w trzy lata później (1639) ukazał się jego podręcznik oraz słowniczek do nauki potocznego języka arabskiego (*Fabrica linguae arabicae*), które były jednymi z pierwszych opracowań tego języka i do dziś wymieniane są we wszystkich specjalistycznych opracowaniach ilustrujących relacje Europy z Ziemią Świętą. W 1640 r. Dominik powrócił do Palestyny, zatrzymał się w Betlejem i w tamtejszym klasztorze uczył języka arabskiego, zgłębiając jeszcze nadto tajniki języków perskiego i tureckiego. Próbował też sił w teologii, pisząc i wydając *Antitheses fidei* (Rzym 1638).

To zafascynowanie się o. Dominika Bliskim Wschodem i kulturą arabską jest godne podkreślenia, zważywszy na utrzymującą się w tym wieku wrogość między światem chrześcijańskim i światem islamu; to epoka najbardziej spektakularnych wojen, prowadzonych o zachowanie dotychczasowego oblicza Europy. Nie ustało jednak nigdy zainteresowanie tym światem, który jawił się zawsze Europejczykom egzotycznie i nieraz obco, ale tak naprawdę stanowił pomost do dalekiego świata wielkich cywilizacji Azji centralnej i Dalekiego Wschodu.

Doceniając dobre przygotowania lingwistyczne i orientację w problemach tamtego rejonu naszego Dominika, dnia 23 marca 1645 r. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary (*S. Congregatio de Propaganda Fide*) ustanowiła go prefektem apostolskim misji w Samarkandzie w tzw. Tartarii Wielkiej, jak się wówczas określało ten rejon, głównie dla roztoczenia opieki duchowej wśród jeńców przebywających w niewoli tatarskiej. Ponieważ wśród nich znajdowali się nierzadko również Polacy, dlatego jeszcze w tymże roku Dominik przybył do Polski, by znaleźć współpracowników do tego dzieła. Spotkał się z uznaniem samego króla Władysława IV, który wyznaczył go nawet jako swego pełnomocnika do prowadzenia pertraktacji w sprawie ewentualnego wyzwolenia polskich jeńców. Wraz z wyznaczonymi Krzysztofem Żatyńskim i Franciszkiem Caprodozzo wyruszył na początku 1646 r. z powrotem na Bliski Wschód.

Na granicy perskiej zmarł K. Żatyński, a sam Dominik, zniecierpliwiony zbyt długim oczekiwaniem na listy polecające do władców tatarskich, na cztery lata zatrzymał się w perskim Isfahanie, by w 1652 r. zameldować się jednak znów w Rzymie. Z tego powodu spotkał się z niezadowoleniem zwierzchników, a Kongregacja odmówiła mu nawet wypłacenia wynagrodzenia za czas służby misjonarskiej, zaś władze zakonne utworzenia komisji do wydania Pisma Świętego w języku arabskim, co szczególnie leżało Dominikowi na sercu. Dlatego zdecydował się jeszcze tego roku (1652), mając 64 lata, udać się do Madrytu, gdzie w klasztorze hieronimitów pw. św. Wawrzyńca na terenie królewskiego Eskorialu, za zgodą generała zakonu i na zlecenie cesarza Filipa IV, poświęcił się działalności nauczyciela i tłumacza z opanowanych przez siebie języków orientalnych. Oddawał się też z powodzeniem samodzielnej pracy naukowej, czego efektem stało się 16 opracowań pozostawionych w rękopisie, a poświęconych problematyce teologicznej oraz arabskiej, m.in. pierwsze liczące się tłumaczenia Koranu na język włoski, *Annotationes de Deo uno et trino*, *De praecipuis religionis fundamentis*, *Veni mecum ad christianos orientales*, *Veni mecum ad Mohamedanos*, *Introductorium practicum ad linguas arabicam, turcicam*, *Interpretatio Alcorani*. Wymienione pozycje naszego o. Dominika pozostają do dziś w rękopisach, a mogłyby przydać się nawet i nam, by ułatwić kroczenie śladami mentalności dawnych epok. Gdy przyglądamy się jego dokonaniom, powstaje pytanie, czy można go uważać za prekursora zbliżenia między religiami?

Chyba nigdy już do rodzinnych stron nie zawitał, w każdym bądź razie w odniesieniu do osobistych losów o. Dominika nie zachowały się żadne przekazy źródłowe. Zmarł 28 września 1670 r. w Madrycie i został pochowany w Eskorialu.

KS. LECH KRÓL

ŻYCIE I SYLWETKA DUCHOWA BŁ. MAŁGORZATY ŁUCJI SZEWCZYK (1828–1905)

Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele uczy, że wszyscy w nim bez wyjątku są powołani do świętości życia (por. KK, n. 39). Świętość zaś wyraża się w sposobie konkretnego życia uległego Duchowi Świętemu różnych stanów Kościoła. On bowiem uzdalnia do życia w doskonałej miłości, nawet w najbardziej ekstremalnych jego uwarunkowaniach.

Jednym z przykładów takiej świętości, urzeczywistnionej w niełatwej historii Kościoła i Ojczyzny, jest bł. Małgorzata Łucja Szewczyk. Jej codzienność obfitująca w doświadczenia krzyża przekonuje, że świętość chrześcijańska jest możliwa do realizowania we wszystkich okolicznościach życia. Postępując według rad ewangelicznych, zarówno na świeckiej drodze życia, jak i zakonnej, jest jej wiarygodnym świadkiem. Te okoliczności uzasadniają naszą refleksję nad jej stylem życia i działania.

Tak sformułowany temat wyznacza dwuczłonową strukturę artykułu. W pierwszej zajmiemy się życiem i działalnością Błogosławionej, a w drugiej podejmiemy próbę scharakteryzowania jej sylwetki duchowej.

1. Życie bł. Małgorzaty Łucji Szewczyk

Życie i działalność bł. Małgorzaty Łucji Szewczyk przypada na bardzo trudny okres niewoli Polski porozbiorowej. Urodziła się na terenie zaboru rosyjskiego, na terenie Wołynia, gdzie otrzymała elementarną edukację i formację chrześcijańską. Kierowana łaską szczególnego powołania, założyła Zgromadzenie Sióstr Serafitek, które później przeniosła na teren Galicji. Zatem w uwarunkowaniach tych zaborów realizowało się jej życie i działalność, a w nich powołanie do świętości.

KS. LECH KRÓL – dr hab. w zakresie teologii duchowości chrześcijańskiej, wykłady zlecone na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

1.1. Sytuacja polityczno-religijna na terenie Polski w zaborze rosyjskim i w Galicji

1.1.1. Zabór rosyjski

Głównym miastem Wołynia, w którym skupiały się władze administracyjne i kościelne, był Łuck. Obok Rusinów, stanowiących przeważającą część mieszkańców, mieszkali tam też Polacy i Żydzi. Rusini byli raczej wyznawcami prawosławia. Polacy zaś skupiali się w katolickiej wspólnoty, pielęgnowali własne tradycje religijne i kulturowe, byli krzewicielami polskości i cywilizacji zachodniej.

Łucja Szewczyk urodziła się w Szepetówce, w 1828 roku, czyli po Kongresie Wiedeńskim (1815 r.), który oddał Królestwo Polskie pod panowanie caratu. Polacy jednak, mimo nasilającej się rusyfikacji, zachowywali własną tożsamość i kulturę narodową. Po upadku powstania listopadowego (1831 r.) rusyfikacja się nasiliła. Zginęło wtedy wielu Polaków, jeszcze więcej aresztowano i deportowano w głąb Rosji carskiej i dokonywano konfiskaty ich własności¹.

Łucja Szewczyk przeżyła w tym okresie, jako siedmioletnie dziecko, śmierć ojca, która była następstwem represji ze strony zaborcy. Z nimi wiązało się ściśle ograniczanie wpływów Kościoła i propagowanie schizmy. Cała aparatura dyktatury zaborczej, z jej licznymi rozporządzeniami, zmierzały do udaremniania wszelkich form życia chrześcijańskiego. Skonfiskowano własność Kościoła, ograniczono liczbę klasztorów, do których przyjmowano jedynie za zgodą Ministerstwa do Spraw Kultu. Zniesiono też przytułki przyklasztorne. W rzeczywistości zamknięto wszystkie nowicjaty i seminaria duchowne niediecezjalne, zawieszono działalność wszystkich bractw oraz stowarzyszeń katolickich. Zakazano szerzenia idei Trzeciego Zakonu św. Franciszka i szkaplerza Serca Jezusowego.

Zamykano też polskie szkoły i likwidowano prywatne pensje dla dzieci ziemian. Działania administracyjne dokonały deklasyfikacji części polskiej szlachty, z czym wiązała się utrata wolności osobistej, konieczność płacenia podatków i służby wojskowej w wojsku carskim.

Mimo to życie chrześcijańskie na Wołyniu było dość mocne, było tam wiele księży i świętyń, działały bractwa i rozwijał się Trzeci Zakon

¹ Por. A.J. Stasiowska, *Zawierzyła Bożej Opatrzności. Bł. Małgorzata Łucja Szewczyk (1828–1905), Założycielka Zgromadzenia Córek Matki Bożej Bolesnej Sióstr Serafitek. Życie i dzieła*, Kraków 2013, s. 15–17; B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772–1918*, Kraków 1980, s. 16–18.

św. Franciszka. Pojawiło się też wielu wspaniałych ludzi, którzy przyczyniali się do duchowego odradzenia miejscowej ludności².

Po upadku powstania styczniowego (1863 r.) represje wzmożyły się jeszcze bardziej, nasilił się proces rusyfikacji i prześladowania Kościoła katolickiego. Wielu biskupów, wraz z prezbiterami, deportowano w dalekie tereny Rosji. Innych poddawano ścisłej kontroli policyjnej, zakazano prowadzenia rekolekcji parafialnych, a każda inicjatywa duszpasterska musiała mieć zgodę władzy carskiej. Zaborca z jednej strony dążył za wszelką cenę do zerwania więzi ze Stolicą Apostolską, a z drugiej zmuszał hierarchię Kościoła do służalczej współpracy ze sobą³.

1.1.2. Galicja

Znaczny okres życia i działalności bł. Małgorzaty Łucji Szewczyk urzeczywistniał się także na terenie zaboru austriackiego, czyli w Galicji, której uwarunkowania były nieco inne.

Na tym terenie zaborca prowadził z kolei germanizację społeczeństwa galicyjskiego, czyli polskiego. Liczyły się dla niego jedynie interesy polityczne, a diecezje obsadzano celowo biskupami obcego pochodzenia, zazwyczaj o niskim poziomie duchowo-moralnym⁴. Do kryzysu życia religijnego doprowadziło także usunięcie wielu tradycyjnych form pobożności polskiej i narzucony styl duszpasterstwa niemieckiego. Sytuacja zarówno Kościoła, jak i Polaków, zmieniała się z chwilą zawarcia ze Stolicą Apostolską konkordatu (1855 r.). Kościół otrzymał wtedy pewną wolność działania i miał jakąś swobodę pracy duszpasterskiej, możliwość religijnego kształcenia młodzieży i czuwania nad treścią nauczania. Nadto zyskał prawo posiadania własności i wydawania prasy⁵.

Jednak niektóre elementy konkordatu napotykały w swojej realizacji na różne trudności, co było pokłosiem józefinizmu i zasad liberalnych. Dokonywane, ze strony władzy austriackiej, samowolne jego zmiany do-

² Por. *Błogosławiona Małgorzata Łucja Szewczyk (1828–1905). Założycielka Zgromadzenia Córek Matki Bożej Bolesnej (Sióstr Serafitek). Rys biograficzny. Nowenna. Modlitwy. Droga Krzyżowa*, red. A. Stasiowska [i in.], Kraków 2013, s. 3; W. Walwander, *Odrodzenie Kościoła katolickiego w byłym ZSRR*, Lublin 1995, s. 65.

³ Por. W. Urban, *Ostatni etap dziejów Kościoła w Polsce przed nowym tysiącleciem 1815–1965*, Rzym 1966, s. 162; tenże, *Dzieje Kościoła w zaborze rosyjskim. Królestwo Polskie i tereny włączone do Cesarstwa Rosyjskiego*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 3, cz. 1, Poznań – Warszawa 1979, s. 429.

⁴ Por. J. Umiński, *Historia Kościoła*, wyd. 4, t. 2, Opole 1960, s. 489–490.

⁵ Por. N. Davies, *Boże igrzysko. Historia Polski*, t. 2, Kraków 1994, s. 196–198.

prowadziły do jego zerwania (1870 r.). Niemniej jednak zaborca popierał formalnie chrześcijaństwo. Ogół ludzi był jednak pozbawiony wykształcenia i formacji moralnej. Szkoły, będące w większości szkołami trywialnymi, służyły w rzeczywistości germanizacji społeczeństwa. Szerzeniem oświaty zajmowało się przede wszystkim duchowieństwo.

Wśród negatywnych stron życia społecznego występował analfabetyzm, brak opieki nad ubogimi, chorymi, bezdomnymi, ogromne zaniedbania w życiu religijnym, moralnym i patriotycznym. Trudna sytuacja gospodarcza powodowała masową migrację dorosłych i młodzieży ze wsi do miast, w poszukiwaniu chleba i pracy. Tam zazwyczaj spotykano się z przejawami zła moralnego. Dziewczęta były zagrożone prostytutką, a jej przyczyną był brak wyrobienia w zasadach moralnych i trudne warunki ekonomiczne.

Zauważalną jednak zmianę wniosła Konstytucja grudniowa (1867 r.) dająca mieszkańcom Galicji pewną autonomię. Ludność polska zyskała możliwość zrzeszania się, wolność myśli i słowa oraz prowadzenia wie-
lorakich dzieł dobroczynnych⁶.

W takiej atmosferze zrodziła się w Galicji potrzeba powołania do istnienia zakładów i instytucji, które swoją działalnością odpowiadałyby na wyzwania tamtego czasu. Pracą dydaktyczno-wychowawczą zajmowało się wiele zgromadzeń zakonnych. Włączyło się do nich także Zgromadzenie Matki Bożej Bolesnej, które przeniosło się (1891 r.) z Kongresówki do Hałcnowa, w diecezji Bielsko-Biała. Tam siostry podjęły działalność charytatywno-apostolską, a także oświatową.

1.2. Pochodzenie

Rodzice Łucji Szewczyk, Jan i Marianna, należący do polskiej szlachty, byli dzierżawcami majątku⁷. Warunki materialne rodziny musiały być zatem przynajmniej wystarczające. Miała ona starszą, przyrodną siostrę, której mąż był zarządcą cukrowni. Gdy Łucja w wieku dziewięciu lat straciła rodziców, ona zajęła się jej wychowaniem.

We wspomnieniach Łucji jej rodzice zapisali się jako ludzie głęboko religijni. Tak jak w każdej ówczesnej polskiej rodzinie katolickiej na

⁶ Por. A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 19; M. Kukiel, *Dzieje Polski porzobiorowej 1795–1921*, Paryż 1984, s. 470–471.

⁷ Por. K. Puchała, *M. Małgorzata Łucja Szewczyk, założycielka Zgromadzenia Córek NMP od Siedmiu Bolesci, czyli Serafitek*, „Pokój i Dobro”, 6(1937), s. 42–43.

tamtych terenach, także w jej domu przywiązywano ogromną wagę do wiary i moralności chrześcijańskiej⁸.

W Szepetówce, małomiasteczkowej miejscowości w powiecie zasławskim, na Wołyniu, wprawdzie w tym czasie nie było kościoła parafialnego, ale znajdowała się kaplica dworska, w której sprawowano codzienną liturgię⁹.

W domu rodzinnym Łucji było miejsce na wspólną modlitwę, na nabożeństwa okresowe, na Mszę świętą niedzielną i świąteczną. Rodzina, jak wiele ówczesnych rodzin dworskich, była zaprzyjaźniona z zakonami i z wieloma księżmi. Ich wizyty miały w tamtych warunkach politycznych szczególne znaczenie. W ich kaplicach udzielali sakramentów, nauczali religii, przekazywali i utrwalali tradycje chrześcijańskie wśród młodego pokolenia. Ów proces chrześcijańskiego wychowywania realizował się przy czynnym zaangażowaniu najbliższej rodziny, szczególnie matki, która pierwsza przekazywała prawdy wiary i moralności chrześcijańskiej¹⁰.

Mimo wczesnej utraty rodziców, Łucja z domu rodzinnego wyniosła zdrowe zasady życia chrześcijańskiego, które stały się fundamentem jej dojrzałej, silnej duchowości. Także siostra przyrodnia jawi się w jej wspomnieniach jako bardzo pozytywna osoba. Mówiła o niej jako o osobie naprawdę dobrej, szlachetnej i uduchowionej.

Łucja prawdopodobnie była ochrzczona, zgodnie z ówczesną sytuacją i zwyczajami, zaraz po urodzeniu, w miejscowej kaplicy dworskiej. Pierwszą zaś Komunię świętą być może przyjęła jeszcze przed śmiercią matki, gdy miała 9 lat. Udzielano jej wówczas w okresie od 9 do 12 roku życia. Sakrament bierzmowania przyjęła najpóźniej przed profesją tercjarską, zakładającą jego przyjęcie, a tę złożyła, gdy ukończyła 20 rok życia¹¹.

1.3. Wykształcenie i formacja duchowa

W zaborze rosyjskim, przed powstaniem listopadowym, oświatę i kulturę polską szerzyli przede wszystkim zakonnicy. Pedagogiczną

⁸ Por. A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 40; H. Łuczyńska, *Historia Zgromadzenia Córek Bolesci Matki Bożej, Oświęcim 1930*, s. 3 (mps w Archiwum Głównym Sióstr Serafitek w Krakowie [AGSS], AP, T. nr 32).

⁹ Por. W. Walwander, *Odrodzenie Kościoła...*, dz. cyt., s. 65.

¹⁰ Por. H. Łuczyńska, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 2; A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 40–42.

¹¹ Por. D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX w.*, Warszawa 1996, s. 106–108, 166; A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 44–45.

działalność prowadziły także klasztory żeńskie, w tak zwanych pensjach dla panienek. Ponieważ po upadku powstania zostały one zamknięte wraz ze szkołami, dlatego szczególnego znaczenia nabrało wychowanie domowe. W przypadku Łucji główna rola przypadała matce, ponieważ ojciec zajmował się pracą na utrzymanie domu. Po jej śmierci zajęła się tym siostra przyrodnia, która prowadziła codzienną lekcję religii, naukę czytania i pisania, uczyła muzyki i śpiewu, a nawet zapoznawała z pracą na roli. Uczyła jej nadto szycia, haftu, prac ręcznych i kroju, a także zarządzania gospodarstwem domowym¹². Łucja poznała także zasady medycyny ludowej, którą wykorzystywała później w pracy z chorymi, biednymi i opuszczonymi. Zdobyła też, zgodnie z panującym zwyczajem w wyższych sferach społecznych, znajomość języka francuskiego.

Analizując całokształt późniejszego jej życia, należy stwierdzić, że została dobrze do niego przygotowana. Jako założycielka zgromadzenia zakonnego i przełożona generalna była autorką wielu listów urzędowych, które pisała osobiście. Ich analiza świadczy o jej „wysokiej inteligencji, dobrej znajomości reguł języka polskiego oraz znacznej swobodzie w formułowaniu wypowiedzi”¹³.

Łucja nie miała wyższego wykształcenia, Bóg jednak obdarzył ją wielorakimi darami „zastępując brak wyższego wykształcenia bystrością umysłu, jak też nadzwyczajnym rozumem”¹⁴. We wszystkich decyzjach związanych z powstaniem i organizowaniem zgromadzenia odznaczała się rzeczywiście mądrością i bystrością umysłu. Radziła sobie doskonale z bardzo wieloma trudnymi epizodami życia.

Życie zaś duchowe Łucji kształtowało się w kontekście środowiska chrześcijańskiego. Na pewno ten proces realizował się mocą słowa Bożego, które przepowiadano w ojczystym języku, co było ważne w sytuacji narastającej rusyfikacji polskiego społeczeństwa. W każdą niedzielę i święto odbywała się w kościołach systematyczna katecheza. Do środków formacji, poza sakramentami, należały nabożeństwa okresowe.

Duży wpływ na jej formację miał też kult Matki Bożej Szkaplerznej w Berdyczowie, gdzie poznała wartość szkaplerza i nosiła go do końca życia. Zetknęła się też z nabożeństwem do Matki Bożej Bolesnej w kościele w Niewirkowie k. Zasławia, do którego pielgrzymowano w uroczy-

¹² Por. tamże, s. 51.

¹³ Tamże, s. 52.

¹⁴ H. Łuczyńska, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 3.

stość Siedmiu Boleści Najświętszej Maryi Panny¹⁵. Czcią otaczała także obraz Matki Bożej w klasztorze u bernardynów w Zasławiu, do którego prawdopodobnie pielgrzymowała już w dzieciństwie. Ogromną miłością pałała również do Maryi Jasnogórskiej.

Na Wołyniu bardzo popularny był też, w szeregach miejscowej szlachty¹⁶, Trzeci Zakon św. Franciszka, który przyczynił się w dużej mierze do odrodzenia życia chrześcijańskiego. Szczególnie bernardyni, posługując w wielu kaplicach dworskich, prowadzili formację chrześcijańską w duchu tego zakonu. Jego głównym celem jest naśladowanie Jezusa, na przykładzie św. Franciszka. Żyjący według reguły tego zakonu mają dążyć do świętości.

Ponieważ Łucja spełniała wszystkie stawiane wówczas warunki, została przyjęta w jego szeregi. Najpierw odbyła formację w ramach postulatu (około 6 miesięcy), po nim pełny rok nowicjatu przygotowujący do życia i do apostołstwa w duchu św. Franciszka. Musiała dobrze poznać życie Założyciela, ducha praktykowanej pokuty i umartwienia, sposób spełniania obowiązków, cel i zadania Trzeciego Zakonu. Po nowicjacie złożyła w 1848 roku profesję tercjarską i dokonała aktu całkowitego i nieodwołalnego oddania się na wyłączną własność Bogu¹⁷.

Tak więc urzeczywistniło się jej gorące pragnienie lat dziecięcych. Dalsza formacja przebiegała w ramach skupień okresowych, rekolekcji, konferencji ascetycznych i prywatnego studium literatury duchowej. Przede wszystkim kształtowało je codzienne życie według Konstytucji Zakonu¹⁸.

Owo pragnienie stało się inspiracją pielgrzymki do Ziemi Świętej w 1870 r. Kierowana wiarą i gorącą miłością, uczciła najpierw wszystkie miejsca życia i działalności Chrystusa. W Ziemi Świętej pozostała około trzech lat, służąc jako wolontariuszka chorym i ubogim pielgrzymom. Ponieważ było tam wiele kościołów, klasztorów, zakładów dobroczynnych i szpitali, dlatego poznała różne formy działalności charytatywnej. Tutaj też, za zgodą kierownika duchowego, o. Jukundyna Bielaka, złożyła

¹⁵ Por. L. Popek, *Świątynie Wołynia*, t. 1, Lublin 1997, s. 29.

¹⁶ Por. G. Wiśniowski, *Franciszkańska wspólnota Ewangeliczna, czyli Trzeci Zakon*, w: *Księga Pamiątkowa z okazji 750-lecia istnienia Trzeciego Zakonu*, Kraków 1972, s. 246–250.

¹⁷ Por. A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 70–72; G. Wiśniowski, *Franciszkańska wspólnota...*, dz. cyt., s. 44.

¹⁸ Por. A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 78–81; C. Bogdalski, *Organizacja i działalność III Zakonu św. Franciszka z Asyżu*, Kraków 1929, s. 259.

przrzeczenie całkowitego poświęcenia się Bogu oraz starcom, ubogim i niepełnosprawnym¹⁹.

Przeżycia z tej pielgrzymki były bardzo istotnym etapem formacji duchowej i wpłynęły na dalsze koleje jej życia. Przede wszystkim otrzymała łaskę doświadczenia jakiejś szczególnej obecności Boga w życiu i głębokiego przeżycia Ewangelii. Odczytała też w pełni łaskę powołania, w którym posłannictwo Matki Bożej Bolesnej stało się ideą przewodnią, ponieważ dostrzegła w Niej wzór codziennego dźwigania krzyża z Chrystusem, z miłości do Niego i do każdego człowieka.

W drodze powrotnej zatrzymała się we włoskim sanktuarium Domku Nazaretańskiego, w Loreto, w którym skryzalizowała się ostateczna decyzja całkowitego oddania się Bogu na drodze służenia najbardziej potrzebującym wśród potrzebujących. Wśród wielu łask otrzymała jasne rozeznanie miejsca posługi, z którym wróciła w rodzinne strony na Wołyniu²⁰.

Obdarowana szczególnym światłem nadprzyrodzonym, opuściła wkrótce Szepetówkę i udała się do Warszawy, aby z pomocą Bożą i Maryi odnaleźć tę jedyną drogę realizacji otrzymanego powołania.

1.4. Realizacja powołania zakonnego

Badający historię życia Łucji Szewczyk stawiają pytanie o ostateczną motywację opuszczenia Szepetówki i wyjazdu do Warszawy. Niektórzy są przekonani, że kierowała nią tylko realizacja pragnienia serca. Inni sądzą, że była nią osoba o. Honorata Koźmińskiego, którego wyjątkowo gorliwa i owocna działalność duszpasterska stawała się coraz bardziej znana w całym zaborze rosyjskim²¹. Z pewnością należy stwierdzić, że Łucja potrzebowała takiego kierownictwa dla zrealizowania rozpoznanego powołania.

1.4.1. Kierownictwo bł. Honorata Koźmińskiego

O. Honorat Koźmiński prowadził, nawet w najbardziej trudnych warunkach politycznych, ożywioną działalność kapłańską. Był znany

¹⁹ Por. A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 73–74; A. Szeinke, *O. Jukundyn Bielak OFM i jego działalność w Ziemi Świętej*, „Nasza Przeszłość”, 38(1972), s. 199.

²⁰ Por. A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 85–104; H. Łuczyńska, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 3; W. Piecha, *Pielgrzymka Matki Założycielki do Ziemi Św. i Loreto*, „Wzwyż”, 2(1950), s. 64; M. Szymuła, *Duchowość zakonna. Duchowość zakonna według nauczania bł. Honorata Koźmińskiego*, Warszawa 1998, s. 98–112.

²¹ Por. A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 104–106.

jako nadzwyczajny spowiednik, odznaczający się umiejętnością duchowego rozeznawania. Przybywali do niego szczególnie ci, którzy pragnęli poświęcić się Bogu na drodze życia konsekrowanego²². Wśród nich znalazła się Łucja Szewczyk. Pod jego opieką odprawiła rekolekcje i obrządek za kierownika duchowego. Profesję złożyła na ręce o. Honorata w Zakroczymiu 24 VIII 1878 r., raz jeszcze jako profesję tercjarską²³, a potem już dwukrotnie śluby zakonne na okres trzech lat. Wcześniej jednak przeszła roczną formację w ramach nowicjatu i otrzymała imię zakonne: Maria Małgorzata. Zatem weszła głębiej w życie duchowe na miarę duchowości kierownika i jego wskazań, umieszczonych później w napisanej przez niego Konstytucji. Śluby zaś wieczyste złożyła według II formy w Zakroczymiu w 1886 roku.

Po pierwszej profesji czasowej o. H. Koźmiński skierował ją do zakładu dobroczynnego zwanego „Przytuliskiem” w Warszawie, przy ul. Wilczej 7. Tam miała nadal rozpoznawać wolę Bożą. Z inicjatywy o. Honorata powstało tam później, w 1882 r., Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek od Cierpiących. Maria Małgorzata, podobnie jak inne osoby w nim zaangażowane, posługiwała biednym i potrzebującym, obsługiwała chorych, chodziła na kwestę i wykonywała różne prace domowe. Nim założyła nowe zgromadzenie, była dwa lata w jakimś innym zgromadzeniu ukrytym, prawdopodobnie w wyżej wspomnianym. Jednak forma życia i działania tej instytucji nie odpowiadały jej oczekiwaniom. Po dwóch latach, odprawiwszy pod przewodnictwem o. Honorata rekolekcje, opuściła warszawskie „Przytulisko”, sądząc, że Bóg ma dla niej inną drogę powołania²⁴.

W jej najgłębszym rozumieniu doskonalszym sposobem zaspakajania potrzeb ubogich jest praca „rąk własnych, razem z nimi przeżywać ubóstwo, niedostatek, brak koniecznych środków do życia, przeżywać poniżenie w proszeniu o jałmużnę”²⁵. Dlatego zamieszkała w Zakro-

²² Por. M. Werner, *O Honorat Koźmiński Kapucyn*, Poznań – Warszawa 1972, s. 295–302; G. Lasoń, *Ilościowy i strukturalny rozwój zgromadzeń bł. Honorata w latach 1855–1895*, w: *Błogosławiony Honorat Koźmiński – Pokłosie beatyfikacji*, red. G. Bartoszewski, R. Prejs, Warszawa 1993, s. 224–225.

²³ Była tylko formalnym ponowieniem profesji tercjarskiej złożonej w 1848 r. na Wołyniu.

²⁴ Por. H. Łuczyńska, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 5; A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 338.

²⁵ I. Borkiewicz, *Refleksje na tle życia i cnót Służebnicy Bożej Małgorzaty Łucji Szewczyk (1828–1905)*, Kraków 1994, s. 7.

czymiu dla realizowania, pod opieką o. H. Koźmińskiego, odczytanego powołania.

1.4.2. Założycielka Zgromadzenia Córek Bolesci Matki Bożej – „Siostr Serafitek”

Maria Małgorzata rozpoczęła działalność w Zakroczymiu od organizowania opieki dla kilku najbiedniejszych staruszek. Sprowadziła wprawdzie do niewielkiego mieszkania biedną kalekę staruszkę, później drugą i następną itd., które „żywiła i pielęgnowała z wielką miłością i poświęceniem w swym szczupłym mieszkaniu [...]. Pracowała przy swoich staruszkach, ćwicząc się w cierpliwości, miłości i modlitwie”²⁶. Poza tym niosła pomoc chorym i cierpiącym po domach. Nie tylko służyła im, ale razem z nimi przeżywała ubóstwo, niedostatek, a pracą rąk własnych zdobywała pożywienie dla nich i dla siebie.

Ojciec Koźmiński, obserwując zaangażowanie Marii Małgorzaty w tę działalność, przekonał się, że jej pragnienia założenia nowego zgromadzenia nie są tylko przejściowymi uczuciami. Ona zaś pragnęła, aby poświęcało się ono służbie ubogim starcom i kalekom. Była przekonana, że praktyką ubóstwa można ich zyskać dla Ewangelii. Ta idea stała się bardziej wyrazista, gdy dołączały do niej stopniowo kandydatki o podobnym punkcie widzenia. Była dla nich wzorem takiego sposobu życia i posługiwania²⁷. Ojciec Honorat widząc jej zapał i poświęcenie, zgodził się na założenie ukrytego zgromadzenia i mianował ją na pierwszą przełożoną. Zgromadzenie nazwał „Siostrzyczkami Ubogich”²⁸. Później zostało ono nazwane Zgromadzeniem Córek Matki Bożej Bolesnej.

Maria Małgorzata zakładając Zgromadzenie miała już 52 lata życia, a więc miała już bogate doświadczenia duchowe i umiejętności w zakresie działalności charytatywnej, które nabyła na Wołyniu, w Ziemi Świętej i w „Przytulisku” warszawskim. W Jerozolimie poznała też duchowość różnych zgromadzeń zakonnych. Pod wpływem zaś o. Honorata przyswoiła sobie zasady życia duchowego, prowadzące ku świętości ewangelicznej.

²⁶ A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 131; J. Bar, *Historia placówek Zgromadzenia powstałych za życia Matki Założycielki Małgorzaty Łucji Szewczyk w setną rocznicę śmierci, w: Zeszyty historyczne Córek Matki Bożej Bolesnej – Serafitek. Historia placówek Zgromadzenia powstałych w latach 1881–1902*, z. 2, Kraków 2005, s. 5–6.

²⁷ Por. A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 121–132; H. Łuczyńska, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 5.

²⁸ A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 134.

Była więc dobrze przygotowana do kierowania powstającym zgromadzeniem, którego celem była praktyka franciszkańskiej cnoty ubóstwa, pokory i miłości względem potrzebujących²⁹.

Ojciec Koźmiński oddał Zgromadzenie pod opiekę Matki Bożej Bolesnej i przekazał, jako dewizę życia, zawołanie: „Wszystko dla Jezusa przez Bolejące Serce Maryi”. Ponieważ ono stopniowo się rozwijało, bo przybywały nowe kandydatki, dotychczasowe miejsce zamieszkania stało się za szczupłe. Dlatego zakupiono dom w pobliżu klasztoru kapucynów, który stał się centrum działalności Zgromadzenia aż do przeniesienia w 1891 r. na teren Galicji³⁰.

W takich okolicznościach Maria Małgorzata prowadziła, pod opieką o. Honorata, formację pierwszej wspólnoty zakonnej. On bowiem pełnił w niej funkcję spowiednika i kierownika duchowego, udzielał rekolekcji, dawał rady i wskazówki, a także organizował lekturę duchową. Matka udawała się do niego we wszystkich niemal sprawach, nawet po przejściu na teren zaboru austriackiego.

Zgromadzenie podejmowało tam, zgodnie z charyzmatem, następująca działalność charytatywno-wychowawczą: zakład dla staruszek, ochronkę dla małych dzieci, zakład dla sierot i pracownie hafciarskie i szwalnie dla dziewcząt. Poza tym siostry niosły pomoc ubogim w domach prywatnych i przy furtach klasztornych, służyły cierpiącym i ubogim w szpitalach powszechnych czy w przytułkach. Uczyły także w szkołach elementarnych³¹.

Matka troszczyła się o rozwój w Zgromadzeniu ducha franciszkańskiej prostoty i ubóstwa. Zabiegała o taką jakość życia duchowego, aby siostry były zawsze zjednoczone z Chrystusem i coraz bardziej wolne od przywiązania do dóbr doczesnych. Przede wszystkim oddziaływała swoją postawą, zwłaszcza przykładem ubożego życia. Istotne miejsce w jej duchowości zajmowała modlitwa i pokuta wynagradzająca, do czego zachęcała wszystkie siostry. Zwracała uwagę na kult Najświętszego Sakramentu, gdyż pragnęła, aby każda siostra nawiązywała więź z Chrystusem i ją pogłębiała³². Cel zało-

²⁹ Por. I. Borkiewicz, *Refleksje...*, dz. cyt., s. 12; A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 134–135.

³⁰ Por. H. Łuczyńska, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 10–12; M. Werner, *O. Honorat...*, dz. cyt., s. 369.

³¹ Por. A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 161–180, 203–241; M. Szymula, *Duchowość zakonna...*, dz. cyt., s. 146–165.

³² Por. A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 285–288; I. Borkiewicz, *Refleksje...*, dz. cyt., s. 57.

zonego Zgromadzenia „skierowany był na miłość bliźniego w znaczeniu nadprzyrodzonym [...]. Na bliźniego patrzyła jak na samego Chrystusa. Nie bała się żadnych trudów w służbie biednym”³³.

Zgromadzenie pod troskliwą opieką matki założycielki rozwijało się coraz bardziej, także pod względem liczebnym, dlatego organizowała nowe placówki zakonne. Do roku 1904 założyła 13 domów. Ostatni otworzyła w 1904 roku w Nieszawie, w diecezji włocławskiej, na terenie zaboru rosyjskiego. Gdy zrzekła się funkcji przełożonej generalnej, tam też zamieszkała.

Zmarła w Nieszawie 5 czerwca 1905 r., a jej ciało pochowano na miejscowym cmentarzu parafialnym³⁴. Obecnie jej relikwie znajdują się w Oświęcimiu, w kościele dawnego Domu Generalnego. Została ogłoszona błogosławioną 9 czerwca 2013 r.

2. Sylwetka duchowa bł. Małgorzaty Łucji Szewczyk

Sylwetkę duchową bł. Małgorzaty Łucji charakteryzują takie cechy, jak: oddanie Bogu i bezgraniczna wierność Jego woli na wzór Maryi, umiłowanie modlitwy i Eucharystii, duch ubóstwa, prostoty i pokory franciszkańskiej oraz szczególna miłość chrześcijańska.

2.1. Oddanie Bogu i szczególna wierność Jego woli – na wzór Maryi

Małgorzata Łucja Szewczyk, gdy tylko rozeznała dar powołania życiowego, pragnęła całkowitego oddania się Bogu przez Bolejące Serce Maryi. Rozpoznana łaska przenikała całokształt jej życia duchowego. Wzorem jej ewangelicznego przeżywania była Matka Boża Bolesna. Za Jej więc przykładem rozważała tę łaskę i kontemplowała. W niej odczytywała, że Chrystus jest najdoskonalszym wzorem oddania się Ojcu i wierności względem Jego woli. Na wzór więc Maryi nie tylko towarzyszyła Jego zbawczym wydarzeniom, ale razem z Nią, na drodze ich rozważania, uczestniczyła duchowo w cierpieniach Zbawiciela i w Jego śmierci krzyżowej. Dlatego Maryję obrała za Patronkę swoją i założonego Zgromadzenia Córek Matki Bożej Bolesnej³⁵.

Życie Błogosławionej było naznaczone, od wczesnych lat dzieciństwa, bolesnymi wydarzeniami i wielorakim cierpieniem. Choćby przywołać raz

³³ A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 251.

³⁴ Por. tamże, s. 301–303, 311, 321–334; W. Rozyrkowski, *Siostry Serafity w Nieszawie. W 100-lecie rocznicę przybycia do Nieszawy i śmierci s. Małgorzaty Łucji Szewczyk (1828–1905)*, Toruń 2004, s. 9–21.

³⁵ Por. A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 100–101.

jeszcze przedwczesną śmierć najpierw ojca, a potem matki. Z pewnością te bolesne fakty były bardzo trudną szkołą życia, w które wchodziła coraz głębiej. W niej duchową moc czerpała z wiary nadprzyrodzonej, w której była formowana w najmłodszym okresie życia. W procesie wychowania rodzinnego kształtowała się w niej także dziecięca relacja miłości i bezgraniczne zawierzenie Bogu i Maryi. Przede wszystkim rodzice ukształtowali jej dziecięcą postawę zaufania i stawiania tylko na Opatrzność Bożą. Po ich śmierci tak też wychowywała ją siostra przyrodnia, ćwicząc w „gruntownej pobożności”³⁶. Maria Małgorzata bowiem „boleśnie zawsze odczuwała stratę swej ziemskiej matki, szukając ukojenia cierpienia w modlitwie, dopraszając się opieki i pomocy Ojca Niebieskiego oraz Matki Najświętszej w zastępstwie kochających rodziców”³⁷.

Dzieląc się kiedyś tym doświadczeniem z siostrami Zgromadzenia wyznała: wtedy „miałam tylko Boga i Matkę Boską za szczególnych Opiekunów”³⁸. Tak więc urzeczywistniająca się formacja duchowa zaowocowała postawą, w której gorąco „chciała się poświęcić Bogu i ta chęć mobilizowała ją do wyjazdu do Ziemi Świętej”³⁹. Tam doświadczyła przedziwnej obecności Boga, a chodząc śladami życia Zbawiciela głębiej przeżyła tajemnicę Ewangelii. To zaś wszystko pogłębiało jej bezgraniczną wiarę w Opatrzność Boga, wobec Którego dynamizowało się coraz bardziej pragnienie całkowitego oddania się i bycia Jego wyłączną własnością.

Wierność wobec Boga wyraziła, w rozeznaczonym powołaniu, jednoznacznie decyzją udania się do Warszawy dla jego realizacji⁴⁰. W korespondencji z różnymi osobami, widać, że „we wszystkim szukała woli Bożej. Chciała ją poznać, przyjąć i wypełnić zarówno w życiu osobistym, jak też w życiu sióstr założonego Zgromadzenia. [...]. Szukała woli Bożej, a gdy ją znalazła, umiała podjąć właściwe decyzje”⁴¹. Takie też postawy kształtowała, słowem i przykładem życia, w formacji zakonnej swojego Zgromadzenia.

Nie dysponując żadnymi środkami materialnymi, przystąpiła do jego założenia, ponieważ liczyła bezgranicznie na Opatrzność Bożą, na Jej całkowitą pomoc. Szukając we wszystkich trudnych momentach życia spełnienia się woli Bożej, zachowywała wewnętrzny pokój i czekała

³⁶ Por. H. Łuczyńska, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 3.

³⁷ Tamże.

³⁸ A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 44.

³⁹ Tamże, s. 86.

⁴⁰ Por. tamże, s. 104–106.

⁴¹ Tamże, s. 338.

z nadzieją na jej urzeczywistnienie. Ponieważ żyła wprost heroicznym zaufaniem wobec Boga, dlatego zносиła cierpliwie wszystkie najtrudniejsze epizody życia. W takim duchu posługiwała najbardziej potrzebującym wśród potrzebujących. Jej zaś dorodnym ewangelicznym, i zarazem franciszkańskim owocem jest Zgromadzenie Córek Matki Bożej Bolesnej⁴².

2.2. Modlitwa i Eucharystia

Życie duchowe bł. Małgorzaty Łucji jest dojrzałym owocem codziennej modlitwy, którą ciągle rozwijała i doskonaliła⁴³. Proces ten realizował się najpierw w ramach chrześcijańskiego wychowania domu rodzinnego. Nie tylko została tam wprowadzona w elementy treściowe modlitwy, ale wcześniej nabyła jej ducha, czyli jakiegoś szczególnego rozmodlenia. Taką opinię potwierdza wysoki poziom życia duchowego, osiągnięty już we wczesnej młodości. Wyrazem tego była decyzja wstąpienia, około 20. roku życia, do Trzeciego Zakonu św. Franciszka. Według jego Reguły kształtowało się dalsze jej życie duchowe, a więc także wytrwała modlitwa. Trzeci jego rozdział jest poświęcony duchowi modlitwy, który Błogosławiona zapewne wielokrotnie studiowała, a jej elementy treściowe były zapewne przedmiotem przemyśleń i refleksji.

Reguła uczy wszystkich tercjarzy, że „Wszędzie, na każdym miejscu, o każdej godzinie i w każdym czasie [...] czczą i wielbią najwznioślejszego i najwyższego Boga wiekuistego – Ojca i Syna, i Ducha Świętego i niech Mu służą, chwalą Go, błogosławią i wysławiają. I niech Go uwielbiają sercem czystym, «albowiem zawsze należy się modlić i nie ustawać»”⁴⁴.

Bł. Małgorzata Łucja wczytywała się także w słowa św. Franciszka wskazujące jego naśladowcom na „Pana [...] Jezusa Chrystusa, który życie oddał za owce swoje i modlił się do Ojca mówiąc: [...] zachowaj w imię Twoje tych, których mi dałeś na świecie”⁴⁵. Ponieważ Chrystus jest najdoskonalszym wzorem modlitwy, dlatego On był najważniejszym jej Nauczycielem. Już we wczesnej młodości weszła na drogę pogłębio-

⁴² Por. I. Borkiewicz, *Refleksje...*, dz. cyt., s. 7–8.

⁴³ Por. E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykański II*, Kraków 1998, s. 424–436.

⁴⁴ *Reguła i życie Braci i Sióstr Trzeciego Zakonu Regularnego Św. Franciszka*, w: *Reguła. Konstytucje. Dyrektorium. Zgromadzenie Córek Matki Bożej Bolesnej „Serafitek”*, Kraków 1987, s. 20; I. Borkiewicz, *Refleksje...*, dz. cyt., s. 144–146; M. Szymula, *Duchowość zakonna...*, dz. cyt., s. 224–227.

⁴⁵ *Słowa świętego Franciszka powiedziane do jego naśladowców*, w: *Reguła. Konstytucje. Dyrektorium...*, dz. cyt., s. 14.

nego życia chrześcijańskiego, wskazaną przez św. Franciszka, dlatego nie tylko poznawała wartość modlitwy, ale oddawała się jej całym sercem w codziennej praktyce.

Znakiem poziomu rozwijającej się modlitwy było też podjęcie pielgrzymki do Ziemi Świętej, która z samej już natury ma charakter modlitewno-pokutniczy. Skoro więc myślała o życiu zakonnym, za którym tęskniła od najwcześniejszych lat życia, dlatego ono ukierunkowywało ją *ipso facto* na głębsze obcowanie modlitewne z Bogiem. Pragnęła bowiem jak najgłębszego oddania się i służenia tylko Jemu samemu, co dynamizowała w niej rozwijająca się modlitwa. Zresztą już jerozolimskie doświadczenie przedziwnej obecności Boga nie mogło się urzeczywistnić inaczej, jak poprzez głęboką i intensywną modlitwę. W jej klimacie odnalazła drogę powołania, któremu pozostała wierna do końca życia⁴⁶.

Życie duchowe Błogosławionej, kształtowane modlitwą, było głęboko zjednoczone nie tylko z Chrystusem, ale z całą Trójcą Przenajświętszą. Jego zaś owocem była kontemplacja oraz wynikająca z niej wprost heroiczna działalność charytatywna (por. *Vita consecrata*, n. 23). Modlitwie poświęcała dużo czasu w ciągu dnia, a niekiedy nawet chwile nocnego odpoczynku. Urzeczywistniała się ona nieodłącznie w atmosferze milczenia i wewnętrznego skupienia. Miała nade wszystko charakter rozmowy, w której uzgadniała z Bogiem sprawę życia i powołania, aby na wzór Maryi mogła wypełniać zawsze Jego wolę. Takiej postawy uczyła się zapewne w medytacji tajemnic Różańca, który stał się niejako towarzyszem codziennego jej życia. Z wytrwałej i systematycznej oraz pogłębiającej się modlitwy czerpała duchową moc do realizowania codziennej ofiarnej i trudnej posługi ubogim i opuszczonym⁴⁷.

Zjednoczenie z Bogiem w życiu duchowym bł. Małgorzaty owocowało i zarazem przejawiało się szczególną miłością wobec Chrystusa Eucharystycznego (por. VC, n. 45). Zwłaszcza w doświadczanych trudnościach przebywała dłuższe chwile w Jego obecności. Należy zauważyć, że jej działalność charytatywna była owocem pogłębionej pobożności eucharystycznej, z której czerpała moc i siłę ducha do służenia najbardziej potrzebującym. Odznaczając się szczególną miłością do Eucharystii, otrzymała pozwolenie na przyjmowanie codziennej Komunii świętej. Musiała prosić o nią władze kościelną, ponieważ taka praktyka należała

⁴⁶ Por. I. Borkiewicz, *Refleksje...*, dz. cyt., s. 81–83.

⁴⁷ Por. tamże, s. 79–82, 142–143; M. Szymała, *Duchowość zakonna...*, dz. cyt., s. 91–98.

wówczas do wyjątków. Pełne uczestnictwo we Mszy świętej codziennej stanowiło niewyobrażalną wielką wartość, na co zwracało uwagę wielu jej współczesnych. Pobożnością eucharystyczną charakteryzowało się całe jej życie.

Tak też było w ostatnim jego okresie, który przeżywała w domu zakonnym w Nieszawie⁴⁸. Jedną ze współsióstr, towarzyszącą Matce w drodze do kościoła, wyznała, że „Mimo podeszłego wieku [...], codziennie udawała się ze mną do kościoła parafialnego, tam uczestniczyła we Mszy św. i przyjmowała Komunię św. Dziwiłam się, że mimo choroby i starości nawet w deszczowe dni i mroźne udawała się ze mną”⁴⁹. Ponieważ w ostatnich miesiącach życia, ze względu na stan zdrowia, nie była w stanie tam przychodzić, dlatego trwała na adoracji Najświętszego Sakramentu, wpatrując się z okna swojego mieszkania w odbłask wiecznej lampki w świątyni⁵⁰.

W takim też duchu formowała wspólnotę założonego Zgromadzenia. Gorąco pragnęła rozbudzać w siostrach i we wszystkich ludziach nabożeństwo do Najświętszego Sakramentu, który nazywała Sakramentem Boskiej Miłości. W tym celu, jako przełożona generalna, prosiła Kurie Biskupią w Krakowie, aby ważniejsze uroczystości w Zgromadzeniu były przeżywane w kościele zakonnym przy wystawieniu Najświętszego Sakramentu. Troszczyła się także, aby chorym ułatwiano uczestnictwo w niedzielnej i świątecznej Eucharystii (por. VC, n. 38)⁵¹.

2.3. Ubóstwo, prostota i pokora

Bł. Małgorzata, wstępując w szeregi tercjarskie, wzięła na serio wskazania św. Franciszka, według których zobowiązała się „dążyć do doskonałości zakonnej przez zachowywanie, w duchu przynajmniej, rad ewangelicznych”⁵². Żyjąc według ich treści, oddała się, od młodych już lat życia, na służbę Bogu w zakonie franciszkańskim. Z gorliwością poznawała i zgłębiała idee życia duchowego św. Franciszka, który tak żyjąc domagał się tego samego od swoich naśladowców. Charakteryzuje je przede wszystkim posłuszeństwo Kościołowi, ubóstwo, prostota i po-

⁴⁸ Por. I. Borkiewicz, *Refleksje...*, dz. cyt., s. 54–58; M. Szymuła, *Duchowość zakonna...*, dz. cyt., s. 222–223.

⁴⁹ A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 339.

⁵⁰ Por. I. Borkiewicz, *Refleksje...*, dz. cyt., s. 20.

⁵¹ Por. A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 339–340.

⁵² I. Borkiewicz, *Refleksje...*, dz. cyt., s. 121–122.

kora (por. VC, n. 90)⁵³. Według Reguły Trzeciego Zakonu wszyscy jego członkowie są zobowiązani „naśladować pokorę i ubóstwo Pana naszego Jezusa Chrystusa, który zechciał sam [...] ze swoją Matką, Najświętszą Dziewicą, wybrać ubóstwo i ogołocił samego siebie”⁵⁴.

Nasza Błogosławiona, wchodząc dość wcześnie na tę drogę życia, odznaczała się wielkim zrozumieniem dla cnót, które akcentował św. Franciszek, szczególnie zaś dla ubóstwa, prostoty życia i dla pokory. W praktyce franciszkańskiego radykalizmu życia ewangelicznego widziała ratunek dla Kościoła i Ojczyzny, czyli drogę duchowego ocalenia i odrodzenia⁵⁵.

Naoczni świadkowie jej życia dostrzegali radykalizm tych cnót, które praktykowała na co dzień. W ich ocenie ostateczną motywacją opuszczenia „Przytuliska” warszawskiego i decyzji służenia najbiedniejszym z biednych był radykalizm praktykowanego ubóstwa franciszkańskiego. Ponieważ coraz głębiej odczytywała tę cnotę, dlatego „Uważała, że zbyt łatwo jest zaspakajać potrzeby ubogich [...]. Doskonalszym jednak sposobem byłoby troszczyć się o ubogich i zaspakajać ich potrzeby pracą rąk własnych, razem z nimi przeżywać ponizenie w proszeniu o jałmużnę”⁵⁶. Jedną z kandydatek do Zgromadzenia była „zachwycona przykładem najwyższego ubóstwa, połączonego z niezwykłą schludnością, jaką jaśniało mieszkanie Matki [...], oraz jej poświęceniem w posługiwaniu ubogim staruszkom”⁵⁷.

Jej prostota zakonna wyrażała się stylem takiego życia, w którym tak poświęcała się ubogim, że z użebranej, przez siebie i siostry, kwesty przychodziła najpierw im z pomocą, a z tego, co zbywało, przeznaczała na utrzymanie swoje i Zgromadzenia⁵⁸. Uzasadnieniem takich zachowań była jedna motywacja: służyć w ubogich, opuszczonych i chorych samemu Chrystusowi⁵⁹. Otrzymane zaś, od o. H. Koźmińskiego, Ustawy

⁵³ Por. C. Bogdański, *Organizacja i działalność III Zakonu św. Franciszka z Asyżu*, Kraków 1929; Th. Matura, *Duchowość św. Franciszka z Asyżu a nasze problemy współczesne*, Kraków 2000, s. 68–73.

⁵⁴ *Reguła i życie...*, poz. cyt., s. 27; por. I. Borkiewicz, *Refleksje...*, dz. cyt., s. 120–121; J.W. Gogola, *Rady ewangeliczne. Teologia, praktyka, formacja*, Kraków 2003, s. 181–196.

⁵⁵ Por. A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 339; E. Gambari, *Życie zakonne...*, dz. cyt., s. 120–124.

⁵⁶ A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 119.

⁵⁷ Tamże, s. 133; por. W. Bronic, *Kronika Zgromadzenia Córek Bolesci Matki Bożej, z 1917 roku*, s. 9 (rps w AGSS),

⁵⁸ *Ustawy dla Siostrzyczek Ubogich (1883)*, rkps w AGSS, T.U, Nr I,1, s.1; por. I. Borkiewicz, *Refleksje...*, dz. cyt., s. 123; E. Gambari, *Życie zakonne...*, dz. cyt., s. 358–359.

⁵⁹ Por. A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 133.

jeszcze bardziej zdynamizowały zapal bł. Małgorzaty i pierwszych sióstr do podejmowania dodatkowych umartwień, aby poświęcać się z większą jeszcze ofiarnością ubogim i kalekom. Ich uważała dosłownie za najdroższe skarby (por. VC, n. 89)⁶⁰.

Ojciec Honorat Koźmiński opracował dla Zgromadzenia, około 1883 r., pierwsze Konstytucje, na wzór ustaw paryskich Siostrzyczek Ubogich. Przystosował je do Reguły Trzeciego Zakonu św. Franciszka z Asyżu i stylu zgromadzeń bezhabitowych, czyli ukrytych. Charakteryzowały się one dużą surowością i nakazywały siostrom realizację życia prostego i ubogiego. Tak więc sama nazwa Zgromadzenia „Siostrzyczki Ubogich” wskazywała na jego główne zadanie: na praktykę franciszkańskiej cnoty ubóstwa, pokory i prostego stylu życia. W takim też duchu jego założycielka formowała powstającą wspólnotę, aby siostry były „blisko ubogich, same żyjąc ubogo, by podopieczni nie czuli się poniżeni, upokorzeni”⁶¹. Chociaż niektóre z nich dążyły do złagodzenia warunków materialnych, ona jednak uważała, że praktyka takiego ubóstwa jest najdoskonalszą odpowiedzią na dar powołania. Była przekonana, że jest ono formą wiarygodnego apostołstwa, warunkującego owocne pozyskiwanie biednych dla Chrystusa i Jego Ewangelii. Tak więc bł. Małgorzata pozostała wierna takiej opcji ubóstwa aż do końca życia, o czym świadczy testament napisany dla Zgromadzenia⁶².

Nadto jej duchowość charakteryzowała się głęboką pokorą, co wyrażało się w sposobie bycia, działania i mówienia. Stylem i jakością życia oraz posługiwania była całkowicie oddana Bogu i Jemu służyła w potrzebujących pomocy. On był zawsze w jej życiu na pierwszym miejscu. Nigdy Go sobą nie przysłaniała. W pismach Błogosławionej dostrzega się, że była świadoma własnych ograniczeń i słabości, a przy tym odznaczała się bezgraniczną ufnością w miłosierdzie Boże. Postawa pokory wyrażała się przede wszystkim w całkowitej uległości woli Bożej i w posłuszeństwie wobec kierownika duchowego. Nie była to jednak ślepa i naiwna pokora, ale najgłębiej związana z poznawaną prawdą. Z takim też przekonaniem zrezygnowała, za zgodą bł. Honorata, z funkcji przełożonej generalnej. Cnota pokory charakteryzowała jej relacje ze Zgromadzeniem i ze spo-

⁶⁰ Por. H. Łuczyńska, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 10; E. Gambari, *Życie zakonne...*, dz. cyt., s. 360–362.

⁶¹ I. Borkiewicz, *Refleksje...*, dz. cyt., s. 12.

⁶² Por. A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 329–330.

tykanymi ludźmi. Wyrażała się sposobem naturalnego odnoszenia się, w którym była zawsze skromna, delikatna, pogodna, kulturalna, pełna taktu i zrównowazona.

2.4. Miłość chrześcijańska

Istotą doskonałości chrześcijańskiej jest cnota miłości nadprzyrodzonej. Ona bowiem, jak uczy św. Paweł Apostoł, w życiu uczniów Chrystusa jest najważniejsza (por. 1 Kor 13, 13). Analiza zaś całokształtu życia bł. Małgorzaty wskazuje, że ona była rzeczywiście w jego centrum. Jej miłość względem Boga miała swoje konkretne przełożenie zarówno względem ubogich, jak i sióstr swojego Zgromadzenia.

2.4.1. Wobec ubogich

U podstaw miłości chrześcijańskiej w życiu błogosławionej, szczególnie do ubogich, chorych, głodnych i zagubionych, była żywa i głęboka wiara nadprzyrodzona. Cnota ta, jak i pozostałe cnoty, była przedmiotem wychowania domu rodzinnego. Ono kształtowało w niej świadomość wiary owocującą łaską widzenia Chrystusa we wszystkich ludziach. Odczytywała je w bolesnych uwarunkowaniach doświadczeń społeczno-politycznych oraz upadku moralnego, dlatego one kształtowały w niej postawę miłości wrażliwej na potrzeby ubogich, chorych i sierot. Stąd w ludziach, szczególnie zaś w potrzebujących, widziała Chrystusa, któremu służyła z ogromnym oddaniem i ofiarnością (por. J 13, 34). Tak więc jej wiara działała przez miłość, która inspirowała do heroicznego wprost zaangażowania się w dzieła charytatywne⁶³.

W Zakrocymiu, do którego przybyła, poza pomocą doraźną udzielaną przy furtach klasztornych, „nie było nikogo, kto by [...] bezdomnym biedakom, cierpiącym członkom Mistycznego Ciała Chrystusa [...], dawał schronienie, pielęgnował [...], doglądał w chorobie, postarał się, żeby byli sakramentami świętymi zaopatrzeni na drogę do wieczności”⁶⁴. Zaś Małgorzata, gdy tam zamieszkała, sprowadzała do swojego niewielkiego mieszkania biedne kaleki staruszki, które żywiła i pielęgnowała z ogromnym poświęceniem. Z podobną miłością niosła pomoc chorym i cierpiącym w ich domach. Siostry Zgromadzenia były świadkami jej niezwyklej

⁶³ Por. I. Borkiewicz, *Refleksje...*, dz. cyt., s. 81; J. Bar, *Historia placówek...*, dz. cyt., s. 6–7; E. Gambari, *Życie zakonne...*, dz. cyt., s. 515–516.

⁶⁴ A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 131.

miłości wobec tych ludzi, którym poświęcała swoje umiejętności i siły. Ich świadectwa wskazują na podziwu godne poświęcanie się, przejawiające się w gorliwej trosce o zaspakajanie wszystkich ich potrzeb, zarówno materialnych jak i duchowych. Mimo że sama cierpiała niedostatki, to najpierw czyniła wszystko, aby jej podopiecznym nie brakowało tego, co konieczne. Jej miłość wyrażała się przede wszystkim obecnością wśród nich. Z nimi przeżywała niedostatek, ubóstwo, brak tego, co konieczne i niezbędne, oraz upokorzenia w przeprowadzanej na ich rzecz kweście. Ponadto podejmowaną pracą rąk własnych zdobywała chleb najpierw dla nich, a potem dla Zgromadzenia (por. VC, n. 82–83)⁶⁵.

Naśladując w tym względzie św. Franciszka, poświęcała całą swoją osobę ludziom potrzebującym. Inspiracją takiego oddania było doświadczenie miłości Boga do ludzi objawionej w tajemnicy Bożego Narodzenia i Odkupienia. Stąd więc lata jej życia i działalności były przeniknięte duchem miłości ofiarnej, których źródłem były zbawcze wydarzenia z życia Chrystusa. W takim też duchu założyła Zgromadzenie, które przez długie lata formowała. Błogosławiona zdobywała się na codzienne heroiczne akty miłości wobec cierpiących, biednych i głodnych. Nie ulegała odruchom obrzydzenia w skrajnych stanach ich choroby, ale z zaangażowaniem okazywała pociechę, przynosząc ulgę i pomoc. Pokonując reakcję naturalnego wstrętu, służyła w nich samemu Chrystusowi (por. VC, n. 42)⁶⁶.

Siostry często zdobywały się, za jej przykładem, na podobne heroiczne akty miłości. Razem z nimi przynosiła ulgę ich ciału i duszy oraz przygotowywała do dobrej śmierci. Modliły się razem z chorymi i trwały przy nich dopóki „ich dusz nie oddały w ręce dobrego Boga”⁶⁷. Tak urzeczywistniana heroiczna miłość przeobrażała stan ich życia duchowego do tego stopnia, że niektórzy „umierali jako wzorowi chrześcijanie, błogosławiąc Boga [...] i swoje dobre panienki, które własnymi rękami rany ich opatrywały, kaleki myły, czesały, bieliznę ich prały, żywiły i odzienia stare przerabiały i łątały dla nich” (por. J 13, 1–2.4–5; VC, n. 88)⁶⁸.

⁶⁵ Por. H. Łuczyńska, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 5–7; 16; A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 133–139; I. Borkiewicz, *Refleksje...*, dz. cyt., s. 10–12; J. Bar, *Historia placówek...*, dz. cyt., s. 11.

⁶⁶ Por. I. Borkiewicz, *Refleksje...*, dz. cyt., s. 13–17; J. Bar, *Historia placówek...*, dz. cyt., s. 7.

⁶⁷ H. Łuczyńska, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 10.

⁶⁸ A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 145.

2.4.2. Wobec Zgromadzenia

Spisane świadectwa siostr podkreślają, że bł. Małgorzata odnosiła się do siebie z ogromną surowością, a w stosunku do nich kierowała się miłością macierzyńską. Jej uczyła się już, od wczesnej młodości, we wspólnocie Trzeciego Zakonu św. Franciszka z Asyżu. Znała zresztą zasady na temat życia braterskiego, jakie on przekazał w napisanej przez siebie Regule. Bracia i siostry tej wspólnoty z miłości do Boga mają się wzajemnie tak miłować, „jak mówi Pan: «To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, jak Ja was umiłowałem. I niech okazują czynną miłość wzajemną»” (por. J 13, 34)⁶⁹. Błogosławiona tę ideę duchowości, jak i pozostałe idee św. Franciszka tam zawarte, brała na serio. W ich duchu urzeczywistniała swoją trudną codzienność. Uzasadnieniem zaś takiej postawy jest jej głębokie pragnienie poznania woli Bożej i jej realizowania. Wolą zaś Boga jest, aby wszyscy Jego wyznawcy wzajemnie się miłowali (por. 1 J 4, 7–21)⁷⁰. Należy nadto mieć na uwadze fakt, że założone przez nią Zgromadzenie było od początku oparte na regule franciszkańskiej. Ustawy zaś napisane przez bł. o. Honorata uczą, że zadaniem sióstr, obok poświęcania się ubogim, „jest praca nad własnym udoskonaleniem duchowym”⁷¹. Istotą zaś doskonałości chrześcijańskiej, czyli świętości, jest cnota miłości nadprzyrodzonej wszystkich bez wyjątku ludzi, ale najpierw swoich domowników (por. VC, n. 39). Pod macierzyńską opieką bł. Małgorzaty formujące się Zgromadzenie, mimo niezwykłych trudności powodowanych sytuacją polityczną, przeżywało „lata pełne ducha miłości, gorliwości i zapału”⁷².

Jej miłość macierzyńska względem Zgromadzenia wyrażała się między innymi gorliwą troską o realizację Ustaw, przewidzianych ćwiczeń zakonnych i skrupulatne przestrzeganie regulaminu dnia zakonnego. Dlatego też wśród niedostatków, cierpień i wielorakich doświadczeń „wielka miłość, jaka istniała w członkach tego ubogiego i małego jeszcze Zgromadzenia [...] czyniła wszystko miłym, lekkim i łatwym do wykonania”⁷³. Miłość, przenikająca duchowość Błogosławionej i formującą się wspólnotę życia

⁶⁹ *Reguła i życie...*, poz. cyt., s. 29.

⁷⁰ Por. A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 115; I. Borkiewicz, *Refleksje...*, dz. cyt., s. 85–86.

⁷¹ *Ustawy dla Siostrzyczek...*, poz. cyt., s. 1; por. A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 139.

⁷² H. Łuczyńska, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 11.

⁷³ A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 145.

zakonnego, sprawiała, że ona nie tylko czyniła łatwiejszą trudną rzeczywistość dnia codziennego, ale inspirowała siostry do wzajemnej pomocy. Dlatego nie dziwi, że pierwsze siostry Zgromadzenia jego początki przeżywały jako okres pełen prawdziwej radości i szczęścia. Niektóre z nich zeznały, że wspólne lata przeżyte pod opieką Matki były pełne wielkiego uroku. Jedna nawet określiła lata zakroczymskiego przebywania i pracy za najszcześniejsze chwile swojego życia⁷⁴.

Miłość macierzyńska mierzyła się jej ofiarną postawą, pełną zaangażowania w całokształt formacji duchowej kształtującego się Zgromadzenia. Ze względu na sytuację polityczną miała ona charakter indywidualny. Każdą siostrę formowała osobiście, zapalając ideałami franciszkańskiego życia zakonnego. Stopień jej miłości mierzył się stopniem poświęcenia, które określano jako niezwykle, a nawet heroiczne. Ogniem takiej miłości zapalała rodzące się Zgromadzenie. Jej więc macierzyństwo duchowe rzeczywiście owocowało wielką miłością w tej wspólnotcie (por. VC, n. 75). Jedna z sióstr wyznała, że „nigdzie nie czuła się tak szczęśliwa, jak przy boku Matki Łucji”⁷⁵, a inna: „jedną drugą tak kochały [...], że bardzo cieszyliśmy się z [...] nowych probantek przybywających [...] i chcących podzielać to trudne, ale dla nas wielki urok mające zawsze życie”⁷⁶. Według innego świadectwa tak wiele było w niej „miłości, która nas łączyła [...], że zostałam wierna temu twardemu powołaniu i ubóstwu”⁷⁷.

Miłość Matki i pierwszych sióstr owocowała wzrastającym zainteresowaniem charyzmatem Zgromadzenia, do którego wstępowały coraz liczniej, pełne zapału kandydatki.

Matka troszczyła się nadto o wszystkie sprawy założonych domów zakonnych. Zabiegała o chleb codzienny, o ubiór konieczny, jak i o przygotowywanie sióstr do pracy według przyjętego charyzmatu. Nadto, mimo trudnych warunków materialnych, dbała o zdrowie każdej siostry oraz wprowadzała we wspólnotę Zgromadzenia klimat optymizmu, radości i pokoju⁷⁸.

Była gorliwą i wzorową przełożoną i matką duchową. Z jej miłości macierzyńskiej wpływała wieloraka zapobiegliwość o wszystkie siostry,

⁷⁴ Tamże, s. 146–147; por. I. Borkiewicz, *Refleksje...*, dz. cyt., s. 153–158.

⁷⁵ A.J. Stasiowska, *Zawierzyła...*, dz. cyt., s. 149.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże, s. 150.

⁷⁸ Por. tamże, s. 299–296; I. Borkiewicz, *Refleksje...*, dz. cyt., s. 88–90, 149–152.

które traktowała jednakowo, indywidualnie i osobowo (por. VC, n. 43). We wszystkim przejawiała troskę o duchowy ich rozwój. Odznaczając się ogromną miłością wobec Zgromadzenia, stawiała jego dobro nad własne ambicje. Radykalizm zaś tej postawy wyraziła rezygnacją z funkcji przełożonej generalnej, co uczyniła za zgodą kierownika duchowego i władzy Kościoła lokalnego w Krakowie.

* * *

Życie bł. Małgorzaty Łucji Szewczyk przybliży tajemnicę świętości Kościoła, której źródłem jest Trójjedyny Bóg. Całokształt jej postawy daje odpowiedź na pytanie, czym jest autentyczna świętość i przekonuje, że jest możliwa do realizowania w życiu każdego chrześcijanina, nawet w najbardziej trudnych jego uwarunkowaniach.

Realizacja powołania do świętości domaga się przede wszystkim formacji duchowej, najpierw w ramach zdrowej rodziny chrześcijańskiej, ponieważ jest ona pierwszym i najważniejszym środowiskiem wychowania. Zatem rodzi się paląca potrzeba, aby współczesnej rodzinie był przywracany naturalny i nadprzyrodzony status. Takie jest nauczanie papieża Franciszka, który palącym problemom i sprawom rodziny poświęca tegoroczny Nadzwyczajny Synod Biskupów. Tylko zdrowa moralnie rodzina jest szkołą bogatszego człowieczeństwa. Niekwestionowaną słuszość takiego widzenia potwierdza chrześcijańska atmosfera i klimat domu rodzinnego bł. Małgorzaty. Bóg bowiem budował jej świętość na fundamencie zdrowych ludzkich i chrześcijańskich wartości, jakie otrzymała w procesie wychowania w domu rodzicielskim. Zatem trzeba je przywracać współczesnej rodzinie.

Ważne jest w tym zakresie środowisko Kościoła, tzn. jego wspólnot parafialnych i jakość jego duszpasterstwa. Współczesne uwarunkowania społeczno-polityczne i nowe ideologie muszą przekonywać dzisiejszych duszpasterzy o konieczności tworzenia różnych grup duszpasterskich i ruchów kościelnych. Są one niezbędne w pracy formacyjno-ewangelizacyjnej. Gdyby ich nie było w przeszłości, chrześcijaństwo nie przetrwałoby czasów niewoli i wojen. Solidna i pełna poświęcenia organiczna praca duszpastersko-formacyjna w różnych ruchach, stowarzyszeniach, bractwach, a także w Trzecim Zakonie św. Franciszka – wydała wielu dojrzałych chrześcijan, których świętość stała się zaczynem odnowy duchowej Kościoła i polskiego społeczeństwa. We współczesnych uwarunkowaniach życia Kościoła naprawdę nie ma innej drogi odrodzenia.

Duchowość bł. Małgorzaty, owocująca charyzmatem Zgromadzenia Sióstr Serafitek, jest nadal aktualna. Szczególnie przemawia do Kościoła, w świetle nauczania papieża Franciszka, umiłowana przez nią rada ewangelicznego ubóstwa i heroiczne poświęcenie najbardziej potrzebującym. Taką postawą wyprzedziła niejako duchowość bł. m. Teresy z Kalkuty i partycypowała w wołaniu Piotra naszych czasów: „pragnę Kościoła ubogiego dla ubogich”. Pragnienie to powinno przenikać współczesną mentalność wszystkich stanów życia Kościoła. Ona była przekonana o tym, że jest drogą nowej ewangelizacji, a więc skuteczną metodą czynienia Chrystusowi nowych uczniów oraz środkiem uzdrawiania z wielorakich kryzysów współczesnego życia konsekrowanego.

KS. JÓZEF MANDZIUK

JEZUICI WE WROCŁAWIU

Towarzystwo Jezusowe – klerycki zakon męski założony w 1534 r. przez św. Ignacego Loyolę, a zatwierdzony przez papieża Pawła III w 1540 r., realizował wielki cel szerzenia królestwa Bożego na ziemi poprzez różnorodną działalność duszpasterską, prowadzenie misji zagranicznych, szkolnictwo i działalność naukową. Jezuici mieli w swoich szeregach odpowiednich ludzi, którzy z ogromnym entuzjazmem wcielali w życie hasło założyciela: *Ad maiorem Dei gloriam*. Można bez przesady powiedzieć, że w stuleciu po Soborze Trydenckim bez jezuitów niewiele działo się w Kościele. To oni zorganizowali największą w dziejach sieć szkół średnich (kolegia) i wyższych (akademie) na czele z Uniwersytetem Gregoriańskim w Rzymie. W zakresie życia wewnętrznego propagowali zasady nowej pobożności (szkoła ignacjańska), kładącej nacisk na udział wiernych w dziele własnego zbawienia i metodyczną modlitwę według *Ćwiczeń duchowych* św. Ignacego Loyoli. Natomiast pracę misyjną rozwijali w trzech kierunkach: walka o odzyskanie dla Kościoła wiernych w krajach protestanckich, misje ludowe wśród wiernych w parafiach i misje w Azji i w Ameryce (redukcje paragwajskie).

Do Rzeczypospolitej Obojga Narodów jezuici zostali sprowadzeni przez kard. Stanisława Hozjusza w 1564 r. i założyli pierwsze kolegium w Braniewie. Wkrótce uzyskali pozycję najważniejszego zakonu, silnie oddziałując na społeczeństwo, głównie przez edukację i kaznodziejstwo. Na Śląsku, opanowanym przez wyznania protestanckie, gorliwi zakonnicy usiłowali rozwinąć działalność we Wrocławiu pod koniec XVI stulecia, lecz pierwsze placówki udało się im założyć dopiero podczas trwania wojny

KS. JÓZEF MANDZIUK – prof. dr hab. nauk humanistycznych, historyk Kościoła, kierownik Katedry Historii Nowożytnej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

30-letniej. Natomiast po jej zakończeniu w głównej mierze przyczynili się do dominacji katolicyzmu we wszystkich dziedzinach życia śląskiego społeczeństwa¹. Zniesieni na mocy edyktu kasacyjnego papieża Klemensa XIV i odnowieni przez papieża Piusa VII, na Śląsk powrócili w połowie XIX stulecia, lecz we Wrocławiu mogli rozwinąć twórczą działalność dopiero w okresie międzywojennym, a przede wszystkim po zakończeniu II wojny światowej.

1. Pierwsi jezuita wrocławscy

Niewątpliwie dzieło Soboru Trydenckiego w dużej mierze było dziełem jezuitów, którzy wzięli też na swoje barki wprowadzanie w życie reform trydenckich w poszczególnych krajach. Pierwsi reformatorzy Kościoła śląskiego myśleli o sprowadzeniu gorliwych zakonników nad Odrę, gdzie protestantyzm był już silnie zakorzeniony. Należał do nich uczony konwertyta Fryderyk Staphylus, powołany przez „biskupa kompromisu” Baltazara z Promnicy (1539–1562) na radcę dworu biskupiego w Nysie i rektora tamtejszego gimnazjum. W 1555 r. pisał on z żalem do biskupa warmińskiego Stanisława Hozjusza: „Radziłem założyć tutaj na Śląsku wspólnotę jezuitów, ale aż do tej pory nie znajduję u nikogo poparcia”². Nie mając zrozumienia u biskupa, Staphylus zabiegał u władcy czeskiego, nuncjusza wiedeńskiego i u św. Piotra Kanizjusza o erygowanie kolegium w Nysie. Niestety na przeszkodzie stanął brak zakonników, którzy mogliby podjąć dzieło ewangelizacji na Śląsku. O założeniu śląskiej placówki jezuickiej myślał sam cesarz Ferdynand I, wysyłając rektora kolegium wiedeńskiego, Jana Victoria, do Wrocławia na rozmowy w celu osiedlenia tam zakonników. Sprawę wyjaśnił św. Piotr Kanizjusz, który 15 IV 1562 r. pisał: „trzeba najpierw istniejące kolegia lepiej zaopatrzyć [...], a cóż dopiero, jak o. Victoria radzi, chcieć jeszcze nowe przyjmować”³.

Sprawa osiedlenia się jezuitów na Śląsku nabrała realnych kształtów za pontyfikatu biskupa-reformatora Marcina Gertsmana (1574–1585). Pod wpływem nuncjusza Franciszka Bonomi, biskupa Vorcelli, w 1577 r. odbywały się dyskusje na forum kapituły katedralnej, podczas których wysuwano trzy miejscowości: Wrocław, Nysę i Głogów. Największą prze-

¹ J. Mandziuk, *Kościół katolicki na Śląsku po wojnie 30-letniej*, w: *Miejsce i rola Kościoła wrocławskiego w dziejach Śląska*, red. K. Matwijowski, Wrocław 2001, s. 78–82.

² Cyt. za: H. Hoffmann, *Die Jesuiten in Glogau*, Breslau 1926, s. 9.

³ *B.P. Canisii Epistolae et Acta*, wyd. O. Braunsberger, t. 3, Freiburg im Br. 1902, s. 416.

szkodą był sprzeciw protestantów, którzy słusznie obawiali się gorliwych zakonników, szermierzy odradzającego się katolicyzmu. Wreszcie ordynariusz sam postanowił przekazać jezuitom duszpasterstwo w katedrze. Na jego prośbę z prowincji austriackiej na Wyspę Tumską we Wrocławiu przybyli dwaj ojcowie: Stefan Corvinus i Mateusz Krabl wraz z dwoma braćmi zakonnymi. Zamieszkali oni w domu opuszczonym po śmierci prałata-archidiakona Teodora Lindanusa, gdzie mieli bardzo skromne warunki egzystencji⁴. Pierwszy z nich został spowiednikiem i wykładowcą teologii moralnej dla duchowieństwa wrocławskiego, a drugi kaznodzieją katedralnym. Z ówczesnym proboszczem katedry prał. Andrzejem Jerinem trwała dyskusja, czy oprócz jednego kazania jezuita miał wygłosić jeszcze drugie w niedzielne popołudnie i w Wielkim Poście oraz przeprowadzić katechezę. Ojciec Mateusz po raz pierwszy stanął na ambonie katedralnej w niedzielę 18 I 1581 r., a wieść o tym rozeszła się szybko nawet poza granice miasta. W następane niedziele do katedry ściągali liczni słuchacze słowa Bożego, a byłoby ich jeszcze więcej, gdyby nie utrudnienia ze strony protestanckiej rady miejskiej⁵. Zarówno ze strony biskupa wrocławskiego (5 X 1581 r.), jak i kapituły katedralnej (5 IV 1582 r.), zostały skierowane listy do generała zakonu o. Klaudiusza Aquavivy (1543–1615), które zawierały pochwałę gorliwości wrocławskich jezuitów. W korespondencji znalazła się również prośba o urządzenie rezydencji w stolicy biskupstwa nadodrzańskiego. Generał w odpowiedzi z 21 VI 1582 r. odrzucił możliwość erygowania rezydencji ze względu na brak stałych dochodów dla członków konwentu⁶.

Tymczasem o działalności jezuitów na Śląsku dyskutowali dwaj dyplomaci papiescy: legat kardynał Ludwik Madruzzo i nuncjusz praski Franciszek Bonomi. Obaj byli zgodni, że biskup i kapituła nie zdołają przeciwstawić się błędnej nauce, jeśli nie założą we Wrocławiu kolegium jezuickiego. Nuncjusz Bonomi pod koniec 1582 r. pisał do samego cesarza Rudolfa II, że „tych niewielu ojców, jacy są aktualnie we Wrocławiu, przynoszą wielkie owoce, i Kościół i miasto ma teraz zupełnie inny wygląd”⁷. Wiadomość o stanowisku zajęтым przez wysokich dygnitarzy

⁴ H. Hoffmann, *Die Jesuitenmission in Breslau 1581–1595*, „Zeitschrift für Geschichte Schlesiens”, 69(1935), s. 148.

⁵ J. Schidl, *Historiae Societatis Jesu provinciae Bohemiae*, t. 1, Pragae 1747, s. 447.

⁶ Z. Lec, *Jezuici we Wrocławiu (1581–1776)*, Wrocław 1995, s. 17–18.

⁷ A.O. Meyer, *Zur Geschichte der Gegenreformation in Schlesien. Aus Vatikanischen Quellen*, „Zeitschrift für Geschichte Schlesiens”, 38(1904), s. 77.

kościelnych rozeszła się wśród wrocławskich protestantów i wywołała duże zaniepokojenie. Dlatego w tym samym czasie wysłali oni petycję do cesarza, stwierdzając w niej, że urządzenie we Wrocławiu kolegium jezuickiego będzie krokiem przeciwko „pokojowi na Śląsku” i sprzeciwi się wolnemu praktykowaniu wyznania augsburskiego⁸. Cesarz musiał liczyć się z protestantami, którzy stanowili wielką siłę, zwłaszcza we Wrocławiu. Pierwsi natomiast jezuici wrocławscy trzymali się z daleka od tych rozgrywek i sumiennie wypełniali swoje obowiązki, ściągając wiernych słuchaczy pod ambonę, a penitentów do konfesjonału. Prowincjał o. Blysemius pisał do generalatu: „nasi milczą, jak im to było nakazane i czynią wszystko, jakby o niczym nie wiedzieli. Oni głoszą kazania przy wielkiej akceptacji wielu mieszczan”⁹.

Tymczasem został odwołany z Pragi nuncjusz Bonomi i jezuici stracili wielkiego protektora. Nastąpiła też zmiana na stolicy biskupstwa wrocławskiego. Nowy ordynariusz Andrzej Jerin (1585–1596) bardzo liczył na współpracę i już pod koniec grudnia 1585 r. prosił o rychłe przysłanie aż 24 zakonników do prowadzenia szkoły i seminarium, zobowiązując się do pokrycia wszystkich związanych z tym kosztów. Prośbę o przysłanie przynajmniej kilku zakonników ponowił w kwietniu następnego roku, zaznaczając, że podjęliby oni pracę szkolną we Wrocławiu. Generał Aquaviva pozostawał nieugięty i w odpowiedzi zasłaniał się brakiem stosownej kadry profesów. Nieugięty był również biskup wrocławski, który 8 września t. r. zaproponował nawet przekazanie synom św. Ignacego wrocławskiego klasztoru dominikańskiego. Jednak ze względu na mnożące się trudności ta propozycja nie mogła być zrealizowana.

Inna propozycja wyszła ze strony prowincjała czeskiego, o. Badera, który optował za przekazaniem jezuitom klasztoru krzyżowców z czerwoną gwiazdą w Nysie, z którego członkowie konwentu mieliby się przeprowadzić do klasztoru pobernardyńskiego za murami miasta. Za placówką w stolicy księstwa biskupiego wypowiedział się również nuncjusz papieski przy dworze cesarskim w Wiedniu, Filip Sega. Powyższa propozycja całkowicie nie odpowiadała biskupowi wrocławskiemu, który chciał mieć zakonników w sprostaktyzowanym mieście. Tymczasem tamtejsza rada miejska słała do biskupa skargi, że niepotrzebna i zbyt gorliwość

⁸ J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, wyd. 2, t. 2, Warszawa 2011, s. 180.

⁹ Cyt. za: tamże, s. 181.

jezuitów w nauczaniu sieje zamęt i zamieszanie w mieście. Trwały nadal rozmowy z wizytatorem o. Wawrzyńcem Maggio i wiedeńskim prowincjałem Bartłomiejem Villerem, który opowiadał się za wzmocnieniem placówki wrocławskiej, a nie jej odwołaniem. Podczas debaty biskup wysuwał trzy miasta, w których widziałby jezuitów: Wrocław, Nysa i Głogów. Ostatecznie zdecydowano się na Nysę, ale Jerin pytany o termin otwarcia kolegium, dał odpowiedź wymijającą, że otwarcie nowej placówki zakonnej nie będzie możliwe przed zakończeniem wojny z Turkami¹⁰.

Sprawa pobytu jezuitów na Ostrowie Tumskim we Wrocławiu weszła także na wokandę posiedzeń wrocławskiej kapituły katedralnej i spowodowała tarcia w jej gronie. W takich okolicznościach prowincjał o. Viller w liście do generała Aquavivy pytał, co należy uczynić z 15-letnią misją wrocławską, która nie ma szans przekształcenia się w kolegium. Generał przekazał rozstrzygnięcie sprawy wrocławskiej wizytatorowi o. Maggio, który 20 IV 1595 r. nakazał zamknięcie misji i odwołanie jezuitów z Wrocławia¹¹.

2. Trudne lata zmagañ o erygowanie jezuickiego kolegium wrocławskiego

Opuszczenie Wrocławia przez jezuitów było wyrazem dominacji protestantyzmu na ziemi śląskiej. Tuż po odejściu ostatniego jezuita, o. Piotra Bartha, luteranie wystosowali pismo do cesarza Rudolfa II z prośbą, aby żadnego jezuita na Śląsk nie wpuścił. W piśmie z 24 VI 1619 r., podpisanym przez księcia legnicko-brzeskiego Jana Krystiana w imieniu protestanckich księstw i stanów śląskich, znalazły się słowa: „jezuitom i ich zwolennikom nie pozwala się wstąpić na ziemie śląskie pod karą utraty życia. Ci zaś, którzy w jakikolwiek sposób pomagaliby im, utracą cześć, dobra i majątek”¹². W 1608 r. na wieść o zamiarze przekazania jezuitom kościoła pw. św. Wojciecha we Wrocławiu przez biskupa Jana VI Sitscha (1600–1608), pospólstwo protestanckie napadło i zbezczeszczyło dominikańskie obiekty sakralne. Nie zostały też zrealizowane w 1632 r. zabiegi jezuita o. Wilhelma Lamormainiego, spowiednika

¹⁰ B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutschen Zunge*, t. 1, München 1907, s. 175.

¹¹ Zob. C. Schimmelpfennig, *Die Jesuiten in Breslau während der ersten Jahrzehntes ihren Niederlassung*, „Zeitschrift für Geschichte Schlesiens”, 24(1878), s. 177–216; 25(1879), s. 82–103.

¹² F. Andreae, *Die Geschichte der Jesuitenuniversität*, w: *Die Universität zu Breslau*, red. F. Andreae, A. Grisebach, Berlin 1928, s. 9.

cesarza Ferdynanda II, o urządzenie placówki jezuickiej we wrocławskim klasztorze klarysek, mimo poparcia papieża Urbana VIII¹³.

Nowa okazja założenia placówki jezuickiej we Wrocławiu nadarzyła się w 1637 r., kiedy czeski prowincjał o. Daniel Kirchner podczas pobytu na Śląsku odwiedził miasto, zatrzymując się w klasztorze krzyżowców z czerwoną gwiazdą. Doszło wówczas do rozmowy między nim a o. Henrykiem Hartmannem, przełożonym tego zakonu na Polskę i Śląsk. Obaj gorliwi o sprawę Bożą zakonnicy uzgodnili, że dwóch jezuitów zamieszka w gościnnym klasztorze krzyżowców. I rzeczywiście 20 lutego następnego roku baron Krzysztof von Scheffendorff, prezydent kamery cesarskiej dla Śląska, w zamkniętym powozie przywiózł do klasztoru św. Macieja dwóch jezuitów: o. Jana Wazina i o. Krzysztofa Pfeilschmidta. Pierwszy z nich cztery dni później wygłosił w kościele klasztornym kazanie, które wprowadziło protestantów w zdumienie, a katolików napęliło wielką radością. Wkrótce na kazania wielkopostne przychodziło tylu słuchaczy, że świątynia nie mogła ich pomieścić. Sam kaznodzieja w sprawozdaniu z 1 III 1638 r. tak pisał do prowincjała, Marcina Stredoniusa: „na kazania przychodzą katolicy i akatolicy w dużej liczbie i słuchają uważnie. Kaznodzieje luterscy zabraniają swoim odwiedzania naszej świątyni, ale nadaremnie. Pewnie i śmiało przechodzimy ulicami i pozdrawiamy wszystkich i jesteśmy przez nich pozdrawiani [...]. Kanonicy katedralni i skarbnik kamery Daniel von Venediger wychwalają nasze działania. Wzrasta liczba naszych słuchaczy”¹⁴. Wkrótce opat wrocławskich premonstratensów udostępnił jezuickiemu kaznodziei ambonę w kościele klasztornym pw. św. Wincentego. Tam również jego kazania robiły głębokie wrażenie, ściągając tłumy słuchaczy. Drugi z zakonników, o. Henryk Pfeilschmidt, od drugiej niedzieli Wielkanocy prowadził dla młodzieży naukę katechizmu w niedzielne popołudnie w kościele św. Macieja. W dzień rozpoczęcia katechezy o. Wazin rozpoczął organizowanie Sodalicji Mariańskiej pw. Oczyszczenia Najświętszej Maryi Panny. Na pierwsze spotkanie przybyło 12 wrocławskich rzemieślników¹⁵.

Po ośmiomiesięcznym pobycie w gościnnym klasztorze św. Macieja, obaj jezuita rozpoczęli starania o uzyskanie własnej placówki zakonnej.

¹³ B. D u h r, *Geschichte der Jesuiten...*, dz. cyt., t. 2, cz. 1, s. 370.

¹⁴ Tamże, s. 371.

¹⁵ J. M a n d z i u k, *Jezuita Jan Wazin – pionier duszpasterstwa jezuickiego we Wrocławiu*, „Saeculum Christianum” (SCh), 16(2009), nr 2, s. 93–95.

Dzięki poparciu wpływowych osobistości, a zwłaszcza wspomnianego wyżej skarbnika kamery Daniela von Venedigera i pierwszego radcy kamery Horacego Forno, wbrew protestom innowierców, cesarz Ferdynand III polecił przekazanie Towarzystwu Jezusowemu budynku dawnej mennicy, znajdującej się w pobliżu klasztoru krzyżowców. W październiku 1638 r. zamieszkali w nim dwaj dotychczasowi zakonnicy oraz o. Jan Bartussius i o. Juliusz Cezar Coturius, a także brat zakonny Jan Wideman. W ten sposób dotychczasowa misja przekształciła się w rezydencję.

W 1639 r. urzędnicy śląskiej Kamery Skarbowej byli skłonni przeznaczyć na siedzibę dla jezuitów stary zamek cesarski. Jednak na przeszkodzie realizacji tego planu stanęła opozycja protestancka, składająca się z różnych książąt, szlachty, mieszczan, a nawet pospólstwa. Niespodziewanie z pomocą przyszedł hrabia Thun, który w testamencie przekazał jezuitom okazały zapis. Dzięki niemu mogli oni nabyć przy obecnym pl. Nankera własną posesję z domem, w którym otworzyli szkołę. Trzech z nich uczyło w młodszych klasach gimnazjalnych, a dwóch trudniło się na ambonie. O. Coturius w kościele św. Macieja prowadził wykłady z teologii moralnej i polemicznej, a wśród jego słuchaczy byli zakonnicy, duchowni diecezjalni i świeccy, a nawet protestanci. W 1640 r. powstało pełne jezuickie gimnazjum z klasami poezji i retoryki. Wzrastała liczba uczniów do ponad 200, a wśród nich byli także młodzi Polacy¹⁶. Powiększał się również konwent rezydencji wrocławskiej, który w 1641 r. liczył 13 członków. Pojawiły się pierwsze konwersje na katolicyzm, a coraz rzadziej następowały przechodzenia katolików na protestantyzm. Ta sytuacja bardzo irytowała protestantów, których wydarzenia kończącej się wojny 30-letniej skłaniały do usunięcia zakonników z miasta. Jezuiti potrafili jednak pokonywać wszystkie zewnętrzne trudności i z uporem i godną podziwu konsekwencją prowadzili we Wrocławiu swoją działalność duszpastersko-edukacyjną. Ponadto mieli poparcie cesarza Ferdynanda III, który przeznaczył na ich utrzymanie 3000 florenów rocznie, wypłacanych systematycznie przez kamerę śląską¹⁷.

Dnia 1 X 1946 r. generał jezuitów Wincenty Carafa podniósł wrocławską placówkę do rangi kolegium, którego konwent liczył wówczas 19 członków, w tym 10 kapłanów. Protestanci nadal nie ustępowali

¹⁶ Zob. W. Czaplinski, *Polacy w szkole jezuickiej we Wrocławiu w połowie XVII w.*, „Sobótka”, 2(1946), s. 237–241.

¹⁷ Z. Lec, *Jezuici we Wrocławiu (1581–1776)*, dz. cyt., s. 26.

w walce z jezuitami i doprowadzili nawet do tego, że w projekcie pokoju westfalskiego, w artykule 13 znalazł się paragraf dotyczący wrocławskich jezuitów, których należało „trzymać z daleka od miasta i okolicy”¹⁸. Dzięki zabiegom rektora kolegium wrocławskiego, o. Juliusza Cezara Coturiusa, ostatecznie powyższy paragraf usunięto.

Wielkim problemem dla jezuitów był brak odpowiednich pomieszczeń klasztorno-szkolnych, a także własnego kościoła. W 1648 r. usiłowali uzyskać dla siebie zabudowania klasztoru franciszkańskiego przy kościele św. Doroty. Spotkali się jednak ze sprzeciwem minorytów i protestantów wrocławskich¹⁹.

3. Jezuici wrocławscy w dobie dominacji katolicyzmu na Śląsku

Po zakończeniu długiej i krwawej wojny 30-letniej, podczas której sprawy polityczne splatały się z religijnymi, Śląsk znalazł się w zupełnej ruinie. Rozpoczęła się wielka praca ewangelizacyjna, prowadząca do dominacji katolicyzmu. Była ona oparta o dwie przesłanki: polityczną – *cuius regio, eius religio* i religijno-duszpasterską polegającą na wprowadzaniu w życie uchwał i dekretów Soboru Trydenckiego, o którym wybitny historyk papieży Ludwik Pastor napisał: „Nie można zbyt wysoko ocenić *Tridentinum* dla rozwoju Kościoła, bo wszelka miara okazuje się za mała w porównaniu z jego wielkością”²⁰. Na czele bojowników o rekatolicyzację Śląska kroczyli jezuici, napełnieni ogromnym optymizmem i siłą twórczą. Podczas trwania działań wojennych założyli kolegia w Nysie, Głogowie, Świdnicy Śląskiej, Żaganiu, Wrocławiu, a po zawarciu pokoju westfalskiego w Opolu, Cieszynie i Legnicy. Ponadto założyli rezydencje w Jeleniej Górze, Otyonii, Brzegu n. Odrą, Bolesławcu Śląskim (przeniesioną do Raciborowic), Pszczynie, Piekarach, Ziemięcicach, Tarnowskich Górach. Można też wspomnieć o powołanych małych placówkach, zwanych misjami, w Świerzawie i Jaworze.

We Wrocławiu nadal palącą była sprawa pomieszczeń klasztornych i świątyni. Pojawił się projekt przekazania jezuitom zamku cesarskiego we Wrocławiu, lecz sprzeciwiali się temu przede wszystkim protestanci. Nowy cesarz, Leopold I (1658–1705), który okazał się wielkim protek-

¹⁸ Tamże, s. 27.

¹⁹ J. Mandziuk, *Prowincjał Filip Boncor – obrońca praw minorytów do kościoła pw. św. Doroty we Wrocławiu*, SCH, 16(2009), nr 2, s. 103–105.

²⁰ L. Pastor, *Geschichte des Pápste*, t. 7, Freiburg 1923, s. 279.

torem śląskich jezuitów²¹, już 11 XI 1658 r. wydał dekret, nakazujący kamerze śląskiej opuszczenie zamku do marca 1659 r. i przekazanie go jezuitom. Wkrótce zamieszkało w nim 18 zakonników, a dwóch pozostałych mieszkało nadal w konwikcie pw. św. Agnieszki, ufundowanym w 1642 r. przez archidiakona Piotra Gebauera²². Obok pomieszczeń przeznaczonych na cele klasztorne, zdołano urządzić sale dydaktyczne, a wielką salę poselską zaadaptowano na kaplicę pw. św. Franciszka Ksawerego. Szybko powiększał się konwent, liczący w 1665 r. 31 członków; dwa lata później było ich już 40.

Cesarz Leopold I dnia 14 VI 1670 r. podpisał dokument, na mocy którego jezuita stali się właścicielami zamku. Aktu przekazania obiektu zakonnikom w imieniu cesarza dokonał 29 IV 1671 r. hrabia Krzysztof von Schaffgotsch, ówczesny prezes kamery cesarskiej na Śląsku. Na przydzielonym terenie jezuita mogli wznieść kolegium i kościół. Jednak ze względu na mnożące się trudności dopiero po 20 latach przystąpili do budowy wspaniałych obiektów w stylu barokowym. Świątynia pw. Imienia Jezus została zbudowana na rzucie prostokąta, z rzędem kaplic po bokach i emporami ponad nimi. Nawę główną nakryło sklepienie kolebkowe, nad kaplicami i emporami znalazły się sklepienia żaglaste. Budowę pokrywał dwuspadowy dach z prześwitową dwukondygnacyjną sygnaturką. Dach zamykały dwa szczyty, ujęte pilastrami, zakończone płomienistymi wazonami, a od zachodu metalowym krzyżem, od wschodu zaś jezuitckim chrystogramem. Uwagę zwracały wspaniałe malowidła na sklepieniu, dzieło Jana Michała Rottmayera, ukończone w 1706 r. Późnobarokowe wyposażenie wnętrza z lat 1722–1727 zostało wykonane pod kierunkiem brata zakonnego Krzysztofa Tauscha²³.

Przy wzniesionej świątyni, będącej perłą śląskiego baroku, jezuita prowadzili duszpasterstwo i dużą wagę przywiązywali do prowadzenia bractw i stowarzyszeń kościelnych. Wyżej wspomniano o stowarzyszeniu rzemieślników, które w 1642 r. przekształciło się w Kongregację Maryjną mieszczan wrocławskich. W Wielki Piątek sodalisi w kościele św. Macieja dokonali aktu pokuty w formie biczowania. Odbiło się to szerokim echem zdziwienia i oburzenia w sprotestantyzowanym mieście. Z biegiem czasu

²¹ J. Mandziuk, *Cesarz Leopold I Habsburg – wielki protektor śląskich jezuitów*, SCh, 16(2009), nr 2, s. 95–98.

²² B. Dühr, *Geschichte der Jesuiten...*, dz. cyt., t. 2, cz. 1, s. 648.

²³ J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. 2, dz. cyt., s. 358.

wzrastała liczba członków kongregacji, wśród których byli duchowni, urzędnicy miejscy i żołnierze. W 1684 r. przyjęto aż 150 nowych członków.

W kolegium wrocławskim istniała sodalicja dla młodszych i starszych uczniów, którą prowadzili specjalnie wyznaczeni zakonnicy. Do sodalicji przyjmowano dobrowolnie zgłaszających się uczniów, którzy odznaczyli się pilnością i dobrymi wynikami w nauce oraz wzorowym zachowaniem się tak w szkole, jak i poza nią. Młodzieżowe kongregacje dawały przedstawienia teatralne i występy słowno-muzyczne, zwłaszcza z okazji Wielkiego Tygodnia i Wielkanocy. Do Wrocławia owe widowiska pasyjne przyciągały pobożnych widzów z całego Śląska. Jezuici pamiętali też o młodzieży, która nie uczęszczała do ich szkoły²⁴.

Wrocławscy jezuici założyli bractwo Matki Bożej Bolesnej, które w 1714 r. otrzymało zatwierdzenie papieża Klemensa XII. Jego celem była modlitwa za dusze w czyśćcu cierpiące. Posiadało ono własną kaplicę w kościele Imienia Jezus, w której członkowie gromadzili się w każdą niedzielę miesiąca w godzinach popołudniowych na swoje nabożeństwo za zmarłych. Członkowie bractwa (w 1719 r. było ich 109) opiekowali się umierającymi i uczestniczyli w pogrzebach. W swoim postępowaniu kierowali się ułożonym regulaminem i korzystali ze specjalnego podręcznika do nabożeństw.

Wielką rolę we Wrocławiu odgrywało bractwo Akademii Bożej Miłości, założone przez o. Wita Scheffera, pełniącego w latach 1689–1700 obowiązki kaznodziei i spowiednika. Przy współdziałaniu członków kapituły katedralnej i niektórych rajców miejskich powołał on w 1690 r. stowarzyszenie oświatowo-katechetyczne, które w 1697 r. otrzymało aprobatę biskupa wrocławskiego Franciszka Ludwika Neuburga (1683–1732), a w roku następnym zatwierdzenie generała jezuitów Thyrsusa Gonzaleza oraz papieża Innocentego XII. Celem bractwa było popieranie publicystyki i polemiki katolickiej. Autorem większości publikacji o tematyce religijno-moralnej był o. Scheffer. W miarę możliwości broszury, w dość wysokim nakładzie, były rozdawane bezpłatnie. Duchownym służyły one jako materiał do kazań, dyskusji i polemik z innowiercami. W latach 1690–1708 ukazało się ponad 100 broszur, o objętości do 32 stronic, przeważnie w języku niemieckim²⁵.

²⁴ H. Hoffmann, *Die Marianische Männer Kongregation in Breslau*, Breslau 1938, s. 7–8.

²⁵ J. Mandziuk, *Jezuita Wit Scheffer – założyciel bractwa Akademii Bożej Miłości we Wrocławiu*, SCh, 16(2009), nr 2, s. 129–131.

Jezuici w swoich placówkach największą wagę przykładali do spraw szkolnych, zakładając kolegia i akademie. Ich słynne *Ratio studiorum* z 1599 r. nakazywało stosować łagodne metody wychowania, szanować godność osobistą wychowanków, odnosić się do nich z miłością i życzliwością, oddziaływać na nich przekonywaniem i pochwałami. Karność wpajać przede wszystkim poprzez odwoływanie się do honoru i ambicji uczniów. Starali się młodzież uczyć tak, aby „wraz z nauką nabierała godnych chrześcijan obyczajów”.

Jezuici wrocławscy w domu przy pl. Nankera nabytym w 1639 r. otworzyli gimnazjum z trzema klasami, a w roku następnym doszły klasy: poezja i retoryka. W 1644 r. w świeżo założonym kolegium skompletowano wydział filozoficzny. Studia trwały trzy lata i obejmowały wykłady z matematyki, fizyki i logiki. W 1666 r. rozpoczęto czteroletnie studia teologii spekulatywnej, moralnej i polemicznej. W kolegium wrocławskim uczyli wykładowcy o wysokich kwalifikacjach, a liczba uczniów ciągle rosła. Na początku XVIII w. uczyło się 896 osób, z tego 523 studiowało na niższym, pozostali na wyższym stopniu. Po przeniesieniu kolegium do zamku zorganizowano studium teologiczne na poziomie uniwersyteckim, nadając w 1662 r. po raz pierwszy stopień magistra²⁶.

Największą chlubę jezuitom przyniosło założenie uniwersytetu we Wrocławiu. Jego założycielem był o. Fryderyk Wolff von Ludinghausen (1643–1708), pochodzący z Inflant, który we Wrocławiu dwukrotnie sprawował urząd rektora kolegium. Musiał on pokonać sprzeciw protestantów i zdobyć przychylność cesarza Leopolda I, który 21 X 1702 r. wystawił dokument erekcyjny dla nowej *Almae Matris Wratislaviensis*. Uczelnia otrzymała od cesarza wszystkie przywileje, jakie posiadały inne uniwersytety europejskie. Rektorem był każdorazowy przełożony kolegium wrocławskiego, mianowany przez generała lub prowincjała. Przełożeni zakonu decydowali o obsadzie kanclerza, dziekanów, seniorów wydziałów oraz profesorów. Wszyscy, z wyjątkiem syndyku, musieli być członkami Towarzystwa Jezusowego. *Academia Leopoldina* miała tylko dwa wydziały: filozoficzny i teologiczny. Systematycznie wzrastała liczba studentów, osiągając w 1724 r. 1300 osób. W sumie w latach 1702–1756 liczba studentów wynosiła 11 095 osób: 106 kandydatów prawa, 5444 filozofów, 5257 humanistów-gimnazjalistów i jeden kandydat, który nosił się z zamiarem studiowania na wydziale sztuk

²⁶ M. Pater, *Historia Uniwersytetu Wrocławskiego do roku 1918*, Wrocław 1997, s. 28.

wyzwolonych²⁷. Niezależnie od przynależności społecznej wszystkich studentów traktowano jak osoby pochodzenia szlacheckiego²⁸. Byt materialny uczelni jezuickiej opierał się na fundacjach cesarskich i osób prywatnych oraz na różnych przywilejach. Mając przeto odpowiednie dochody, jezuita wybudowali w latach 1728–1740 okazały gmach uniwersytecki na miejscu dawnego zamku piastowskiego. Celom naukowym służyło też obserwatorium astronomiczne, drukarnia i apteka. Swoim pięknem zachwycała wprost *Aula Leopoldina*, w której odbywały się główne uroczystości uczelniane. Akademia konkurowała z powodzeniem z ówczesnymi uniwersytetami Czech i Niemiec, a pokonawszy wiele przeciwników i trudności, stała się „kolumną Kościoła katolickiego na Śląsku”²⁹.

4. Działalność jezuitów wrocławskich po aneksji Śląska przez Prusy

Zajęcie Śląska przez protestanckie Prusy nie zapowiadało zniszczenia śląskiego życia monastycznego, gdyż król Fryderyk II, wielki rzecznik idei oświeceniowych³⁰, nie poszedł śladami cesarza Józefa II Habsburga i na zagarniętych ziemiach śląskich pozostawił liczne zakonne wspólnoty męskie i żeńskie we względnym spokoju. Aczkolwiek poszczególne klasztory musiały płacić wysokie podatki i rozwijać manufakturę, to jednak ich egzystencja nie była zagrożona.

Przypatrzmy się bliżej wielkiemu kolegium jezuickiemu we Wrocławiu, które stanowiło centrum działalności synów św. Ignacego Loyoli na Śląsku. Wkrótce po zdobyciu Wrocławia przez wojska pruskie rektor wrocławskiego kolegium o. Sebastian Friedl wystosował 5 XI 1741 r. do władcy pruskiego list, zawierający prośbę o ochronę kolegium i akademii. Już następnego dnia otrzymał królewskie zapewnienie respektowania dotychczasowych praw, jakie mieli jezuita, pod warunkiem, że będą one zgodne z innymi normatywami i nie będą kolidowały z pruską racją stanu. Były to jednak zapewnienia bez pokrycia, gdyż jezuita, podobnie jak inne zakonne, zostali obłożeni obciążeniami finansowymi na rzecz państwa pruskiego. Były one tak wielkie, że prowincjał o. Jan Noller skierował

²⁷ E.A. Jung, *Einige Nachrichten von den Personale des Leopolds-Universität zu Breslau*, Breslau 1803, s. 15–16.

²⁸ T. Błaszczuk, *Fakultet Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wrocławskiego w latach 1811–1914*, Legnica 2001, s. 35.

²⁹ J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. 2, dz. cyt., s. 403.

³⁰ Tenże, *Król Fryderyk II pruski i filozof francuski Wolter – szerzyciele idei oświeceniowych*, SCh, 17(2010), nr 1, s. 31–32.

prośbę o zwolnienie niektórych placówek jezuickich z tak dużych obciążeń finansowych. I tym razem król Fryderyk II w liście z 5 I 1742 r. zapewniał prowincjała o opiece nad Towarzystwem Jezusowym, ale nie zwolnił jezuitów z nałożonych na nich ciężarów finansowych³¹. Na placówkę wrocławską nałożono 15 000 florenów w ramach kontrybucji wojennych. W gmachu kolegium urządzono lazaret dla rannych żołnierzy. Natomiast podczas wojny siedmioletniej budynek kolegium i gimnazjum zamieniono na miejsce internowania żołnierzy-jeńców austriackich, a konwikt przeznaczono na szpital. W kościele Imienia Jezus urządzono magazyn wojskowy, a następnie magazyn zboża³². W grudniu 1758 r. gmach kolegium przeznaczono dla 3000 chorych i rannych żołnierzy austriackich. W 1765 r. w tymże budynku zamierzano urządzić Pruski Bank Królewski.

Z chwilą wybuchu wojny siedmioletniej protestanci wrocławscy wzmożli ataki na zakonników, którym zarzucano zdradę stanu, niewierność wobec władcy pruskiego i pomoc udzielaną dezterterom. Doszło do tego, że w 1759 r. aż 39 jezuitów musiało opuścić Wrocław i szukać schronienia w Miękini, Głębowicach i Bogdaszowicach. Na miejscu pozostało tylko osiem osób: sześć w kolegium i dwie w konwikcie. Wszelkie poruszanie się zakonników po mieście i majątkach odbywało się za zgodą władz pruskich³³.

W połowie XVIII stulecia król Fryderyk II, owiany duchem Oświecenia, sprowadził do Wrocławia jezuitów francuskich, których celem było podniesienie poziomu nauczania w szkołach jezuickich. Goście znaną z Sekwany nie czuli się dobrze nad Odrą i pragnęli wrócić do kraju. Ich dążenia poparł generał zakonu o. Ignacy Visconti, który w liście do władcy pruskiego z 21 IV 1753 r. pisał, że zakonnicy francuscy potrzebni są we Francji ze względu na tamtejsze braki personalne. Fryderyk II usiłował jednak zrealizować swój plan i dopiero w 1758 r. zmienił nastawienie. Doszło nawet do tego, że dwóch z przybyłych zakonników francuskich dostało się do więzienia pruskiego, w którym ponieśli śmierć³⁴.

Po zawarciu pokoju w Hubertusburgu w 1763 r. rozproszeni jezuiti mogli wrócić do Wrocławia i rozpocząć odbudowę zniszczonych obiek-

³¹ T. Błaszczak, *Początki śląskiej prowincji jezuitów*, SCh, 13(2006), nr 2, s. 127.

³² C. Rabe, *Alma Mater Leopoldina. Kollege und Universität der Jesuiten in Breslau 1638–1811*, Köln – Weimar – Wien 1999, s. 261.

³³ Z. Lec, *Jezuici we Wrocławiu do 1776 r.*, „Kościoł w Polsce. Dzieje i kultura”, 2(2002), s. 40.

³⁴ H. Hoffmann, *Die französischen Jesuiten in Breslau*, „Zeitschrift für Geschichte Schlesiens”, 71(1937), s. 286–287.

tów. Władca okazywał im pewną przychylność, pragnąc wykorzystać ich doświadczenia w dziedzinie szkolnictwa. Oni zaś mimo licznych trudności i dramatycznego spadku liczby studentów i uczniów nie zaprzestali działalności edukacyjnej. Prowadzili też intensywną pracę duszpasterską. Z ich apteki ubodzy mieszkańcy stolicy mogli otrzymywać leki za bardzo niską cenę, a nawet za darmo. Przy uczelni jezuickiej funkcjonowała drukarnia, która niestety od 1765 r. nie mogła drukować dokumentów papieskich bez rządowej zgody, a od 1772 r. dodatkowo pism politycznych bez uprzedniej cenzury kamery królewskiej.

W dziejach kolegium wrocławskiego przed kasatą Towarzystwa Jezusowego widoczny był spadek powołań zakonnych. W latach 1766–1767 konwent wrocławski liczył jeszcze 37 członków, w tym 27 kapłanów, 4 studentów teologii i 6 braci konwersów. Natomiast nieco później stan osobowy wynosił tylko 26 osób, na który składało się 18 ojców, 2 studentów i 6 braci zakonnych³⁵. Nikt się nie spodziewał, że nadciągają czarne chmury nad potężny zakon, którego kasata będzie w dziejach Kościoła katolickiego w czasach nowożytnych jednym z najbardziej wstrząsających wydarzeń.

5. Sytuacja jezuitów we Wrocławiu po kasacji Towarzystwa Jezusowego

Papież Klemens XIV dnia 21 VII 1773 r. podpisał dekret kasacyjny *Dominus ac Redemptor*, w którym m. in. czytamy: „Zważywszy, że Towarzystwo Jezusowe nie może już przynosić nadal pożytku, dla którego zostało założone [...] i że jak długo by ono istniało Kościół nie zaznawałby prawdziwego i trwałego pokoju, w końcu i dla innych przyczyn [...], które w sercu naszym zamykamy, znosimy Towarzystwo Jezusowe wraz z jego statutami, przywilejami, urządzeniami, urzędami, domami, szkołami i kolegiami, gdziekolwiek się znajdują, na każdego zaś, kto sprzeciwiłby się niniejszemu dekretowi albo przeszkadzał jego wykonaniu, nakładamy karę wielkiej ekskomuniki”³⁶. Rozwiązanie potężnego zakonu zostało przyjęte z mniejszym lub większym entuzjazmem przez władców prawie wszystkich krajów katolickich. Zaprotestowali tylko dwaj władcy niekatolicy: protestancki Fryderyk II pruski i prawosławna caryca Katarzyna II. Był to jeden z paradoksów w dziejach chrześcijaństwa w Europie.

³⁵ J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, wyd. 2, t. 3, cz. 1, Warszawa 2012, s. 174.

³⁶ Cyt. za: B. Dąbrowski, *Zakony na Śląsku od połowy XVIII wieku do Kulturkampfu*, Helmstedt – Warszawa 2005, s. 136–137.

Co skłoniło króla Fryderyka II do zajęcia takiej postawy wobec brewe kasacyjnego? Z pewnością nie kierował się sympatią wobec jezuitów, lecz względami czysto politycznymi, przekorą wobec Stolicy Apostolskiej. Chciał też pokazać oblicze oświeconego władcy, litującego się nad pokrzywdzonymi zakonnikami, których chciał pozyskać dla swoich celów. Ponadto król pruski usiłował wykorzystać wykształconych zakonników do celów szkolnictwa.

Pod koniec sierpnia 1773 r. przełożeni poszczególnych śląskich placówek jezuickich otrzymali pismo ministra Carnera, informujące, że brewe kasacyjne nie zostanie ogłoszone w Prusach. Minister proponował nawet przeniesienie siedziby generała zakonu z Rzymu do Prus. W następnych dniach pisma o podobnej treści zostały przekazane śląskim władzom administracyjnym. Sam Fryderyk II polecił swojemu agentowi w Rzymie, Cofianiemu, przekazanie wiadomości papieżowi o pozostawieniu jezuitów w jego państwie. Obludny władca uzasadniał swoją decyzję zobowiązaniem się do zagwarantowania praw ludności katolickiej³⁷. Wszyscy biskupi w państwie pruskim otrzymali pisma królewskie, aby papieskie brewe kasacyjne nie było ogłaszane w ich diecezjach. Natomiast z Rzymu otrzymali oni polecenia wpływania na władcę, celem jak najszybszego zniesienia domów jezuickich³⁸.

Jak na postawę Fryderyka II reagowali śląscy jezuici? Otóż widoczny był wśród nich dylemat i wielu przeżywało wewnętrzną rozterkę. Na przykład rektor kolegium wrocławskiego, Antoni Reiffenauer, był przeciwnikiem pociągnięć królewskich, a profesor Antoni Michał Zeplichal w pełni popierał króla. Doszło też do napięć między zakonnikami a biskupem Strachwitzem. Mianowicie rządcą diecezji zabronił siostrom zakonnym korzystania z posługi sakramentalnej u jezuitów, nie zapraszał jezuitów do katedry w Wielki Czwartek i wzbraniał się udzielać święceń kapłańskich diakonom jezuickim. Sprawa oparła się o kancelarię królewską i minister sprawiedliwości Carmen zwrócił się do biskupa z żądaniem zaprzestania szykanowania zakonników i pozwolenia im na dalszą działalność duszpasterską³⁹.

Sytuacja zmieniła się z chwilą nieoczekiwanej śmierci papieża Klemensa XIV. Jego następcą, papież Pius VI, dnia 3 I 1776 r. wydał nowe brewe

³⁷ H. Hoffmann, *Friedrich II von Preussen und die Aufhebung der Gesellschaft Jesu*, Rom 1969, s. 82.

³⁸ P.P. Gach, *Geografia strat zakonów polskich w końcu XVIII i w XIX wieku*, Rzym 1980, s. 25.

³⁹ C. Rabe, *Alma Mater Leopoldina...*, dz. cyt., s. 274–283.

kasacyjne, dotyczące formalnego rozwiązania Towarzystwa Jezusowego na Śląsku. Trwały konsultacje biskupa Strachwitza z przedstawicielami konwentu wrocławskiego. Dnia 5 lutego do gmachu kolegium wrocławskiego przybyli: kanonik katedralny Franciszek Mikołaj von Troilo, asesor Jan Franciszek Laube i sekretarz biskupi Marcin Schneider. Wobec zgromadzonych zakonników odczytano brewe kasacyjne. Jezuita dowiedzieli się, że są podporządkowani jurysdykcji biskupa i mają zmienić habit zakonny na strój duchownego diecezjalnego. Komisji przedstawiono inwentarz kościelny. Osiemnastu zakonników-kapłanów prosiło komisarzy o jurysdykcję do słuchania spowiedzi, 36 członków konwentu, oprócz prowincjała Franciszka Gleixnera, oświadczyło komisarzom, że podporządkowują się ordynariuszowi. Rektor kolegium Antoni Reiffenauer przekazał klucze od kościoła i kolegium, które następnie otrzymał z powrotem. Po kilku dniach przybyli komisarze Królewskiej Kamery Wojenno-Domenalnej, aby przejąć archiwum zakonne, opieczetować je i sprawdzić dochody oraz rozchody konwentu. Każdy z ojców otrzymał po 95, a scholastycy teologii oraz bracia konwersi po 65 talarów na zakup odpowiedniego stroju duchownego. Barokowa świątynia jezuicka pw. Najświętszego Imienia Jezus, gruntownie odnowiona po wojnie siedmioletniej, pozostała w rękach eksjezuitów do 1810 r. Pod koniec XVIII w. na parterze konwiktu św. Józefa wynajęto pomieszczenia dla banku królewskiego, a na dwóch piętrach mieszkali nadal studenci, w większości szlacheckiego pochodzenia. Mieszkali tam również dwaj eksjezuicy profesorowie, sprawujący nad nimi opiekę⁴⁰.

Państwo pruskie przejęło nieruchomości ziemskie jezuitów wrocławskich, które w 1773 r. obejmowały 17 wsi o łącznej powierzchni 11.335 ha gruntów rolnych, łąk i lasów. Przekazano je w większości w dzierżawę, a uzyskane dochody przeznaczono na utrzymanie królewskich gimnazjów katolickich na Śląsku i wrocławskiej akademii pojezuickiej. Następny władca pruski, Fryderyk Wilhelm II, 3 I 1787 r. wyraził zgodę na sprzedaż pozostałych włości pojezuickich prywatnym właścicielom i rozpoczęła się publiczna ich licytacja⁴¹.

Eksjezuicy stali się członkami Towarzystwa Kapłanów Królewskiego Instytutu Szkolnego, które zostało potwierdzone 26 VIII 1776 r. specjalną

⁴⁰ J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. 3, cz. 1, dz. cyt., s. 223.

⁴¹ J. Wosch, *Terytorialny rozwój własności ziemskiej zakonu jezuitów na Śląsku od XVI do XVIII wieku*, „Studia Śląskie”, ser. nowa, 34(1978), s. 50.

instrukcją państwową. Pojezuicki system szkolny został podporządkowany państwu. Prowincjałowi odebrano wszelkie kompetencje, a najwyższą instancją szkolnictwa została komisja szkolna.

Odnowieni, na mocy decyzji papieża Piusa VII z 1814 r., jezuici mogli powrócić na Śląsk dopiero w połowie XIX stulecia. Do Wrocławia jednak wówczas nie zawitali, aczkolwiek biskup Henryk Förster nosił się z zamiarem przekazania im wrocławskiej parafii i kościoła św. Michała Archanioła. Niestety plany śląskiego ordynariusza spełzły na niczym, bowiem jezuici jako pierwsi padli ofiarą Kulturkampfu „żelaznego kanclerza” Otto von Bismarcka⁴². Dopiero w 1905 r. jezuici utworzyli stację misyjną przy ul. Gabitzstraße, w której przebywało kilku jezuitów galicyjskich. Pełnili oni obowiązki ojców duchownych w Alumnacie, głosili rekolekcje, byli kapelanami szpitalnymi, a o. Augustyn Arndt wydawał czasopisma: „Posłaniec Niedzielny” i „Wstrzemięźliwość”⁴³.

6. Duszpasterstwo jezuitów we Wrocławiu za rządów kardynała Adolfa Bertrama

W 1923 r. niemieccy jezuici pojawili się we Wrocławiu i wynajęli od boromeuszek trzebnickich pomieszczenia Instytutu św. Karola Boromeusza, utworzonego w 1892 r. W 1929 r. odkupili od sióstr wzniesioną kaplicę oraz dom z dwiema oficynami i ogrodem. Z miejsca przystąpili do rozbudowy kaplicy i w ten sposób powstał kościół pw. św. Ignacego Loyoli, który mógł pomieścić około 2000 wiernych. W każdą niedzielę i święta w pięciu mszach uczestniczyło około 3000 katolików. W 1939 r. rozdano 128.000 Komunii⁴⁴.

Konwent wrocławski był liczny i w 1930 r. liczył 20 członków: 13 ojców, 4 kleryków i 3 braci zakonnych. Wrocławsy jezuici prowadzili duszpasterstwo przy własnym kościele, a dopiero w 1941 r. kardynał Bertram utworzył kurację, obejmującą około 3500 wiernych. Zakonnicy z gorliwością rozwijali duszpasterstwo stanowe. I tak o. Jerzy Beyer w 1932 r. dał początek codziennym nabożeństwom z kazaniem dla dzieci szkolnych podczas wakacji. Dla młodzieży odnowiono Kongregację Mariańską, a jeden

⁴² J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, wyd. 2, t. 3, cz. 2, Warszawa 2013, s. 153.

⁴³ Tenże, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, wyd. 2, t. 3, cz. 3, Warszawa 2013, s. 503.

⁴⁴ A. Rothe, *Geschichte der Ostdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu seit ihren Anfängen bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges*, s. 28 (mps).

z ojców był oddelegowany do duszpasterstwa młodzieżowego na terenie Wrocławia. Przez 23 lata o. Wilhelm Leblanc trudnił się duszpasterstwem wśród konwertytów, ściągając do katolicyzmu około 2500 osób. Ojciec Teodor Richardt opiekował się szczególnie konwertytami z judaizmu, broniąc Żydów podczas prześladowań po wybuchu II wojny światowej. Jezuici zasłynęli jako kaznodzieje katedralni, głosząc kazania na przemian z kanonikami katedralnymi. Inni prowadzili rekolekcje i misje w parafiach śląskich. Ojciec Paweł Rondholz w latach 1927–1941 prowadził rekolekcje dla kapłanów. We wrocławskim Alumnacie z poświęceniem pełnili obowiązki ojca duchownego ojcowie: Piotr Zehnen (1921–1928) i Klemens Bonnenberg (1928–1935). Podobne stanowisko w Konwikcie Teologów pełnili ojcowie: Teofil Mertz (1903–1919), Alfons Wolf (1919–1920) i Stanisław von Borkowski Dunin (1920–1930), autor wielu publikacji⁴⁵.

Jaki był stosunek władz nazistowskich do synów św. Ignacego Loyoli? Niewątpliwie byli oni uważani za najbardziej politycznie zaangażowany zakon w Kościele katolickim. Stąd ich dom był narażony na rewizje, a sami zakonnicy byli najczęściej wzywani do siedziby gestapo. Na przykład wspomniany wyżej o. Paweł Rondholz, oskarżony w 1941 r. przez jednego z uczestników rekolekcji dla kapłanów, musiał opuścić Śląsk i otrzymał zakaz prowadzenia rekolekcji w całej III Rzeszy hitlerowskiej. W roku następnym pojawił się zamiar oddania jezuickich pomieszczeń dla młodzieży do dyspozycji Hitler-Jugend. Przeszły one jednak w ręce brygady ochrony powietrznej, a z tymi „mężczyznami jezuici żyli nie tylko w pokoju, ale i w przyjaźni”⁴⁶.

Po ogłoszeniu na początku 1945 r. Wrocławia twierdzą, jezuici wraz z mieszkańcami stolicy Śląska przeżyli wielką gehennę. Musieli opuścić miasto, a konwent uległ rozproszeniu. Na miejscu pozostał tylko kurator z dwoma braćmi oraz dwaj kapelani żeńskich domów zakonnych. Podczas nalotów jezuickie pomieszczenia zostały zbombardowane, a wnętrza splądrowane. Po zawieszeniu broni do klasztoru powróciło kilku zakonników, którzy cierpieli wielką biedę, a na środki żywnościowe zamieniali wszystko, z czego można było w domu zrezygnować. Z miejsca rozpoczęły odgruzowywanie obiektów i 31 lipca, w uroczystość św. Ignacego Loyoli,

⁴⁵ P. Chodór, *Jezuici w (archi)diecezji wrocławskiej za rządów kardynała Adolfa Bertrama (1914–1945)*, w: *Nauczycielowi – uczniowie. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Józefowi Mandziukowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. W. Kret, Z. Pałka, K. Szopa, Rzeszów 2011, s. 252–253.

⁴⁶ A. Rothe, *Geschichte der Ostdeutschen Provinz...*, dz. cyt., s. 32.

biskup Józef Ferche, sufragan wrocławski, mógł już w kościele odprawić mszę pontyfikalną⁴⁷.

Do 25 XI 1946 r. wszyscy niemieccy jezuici musieli opuścić Wrocław. „Tegoż dnia – pisał o. Rother – zjawił się polski komisarz z pięcioma żołnierzami, aby przemocą wyrzucić ostatnich jezuitów. Ponieważ w domu nie było trzech ojców, komisarz groził aresztowaniem, jeśli się oni natychmiast nie pojawią. Wówczas superior udał się do administratora apostolskiego, ks. dr. Milika i za jego pośrednictwem uzyskał przesunięcie ewakuacji o jeden tydzień”⁴⁸.

Można jeszcze wspomnieć, że od 1924 r. jezuici prowadzili sierociniec dla dzieci z domów szlacheckich, będący fundacją biskupa wrocławskiego Ludwika Franciszka Neuburga z początku XVIII stulecia. Ojciec Herman Leenen, pełniący funkcje kierownika, rozpoczął remont obiektu i opracował nowy regulamin dnia dla wychowanków, których liczba sięgała 80. Spośród nich pięciu zostało księżmi diecezjalnymi, dziesięciu – jezuitami, a jeden benedyktynem. W 1941 r. sierociniec został zamknięty, a w jego pomieszczeniach urządzono lazaret wojskowy. W styczniu 1945 r. budynek Orphanotropheum przekazano do dyspozycji Caritasu, dla zakwaterowania uciekinierów i ludzi w podeszłym wieku”⁴⁹.

7. Działalność polskich jezuitów we Wrocławiu w rzeczywistości powojennej

Na miejsce przesiedlonych niemieckich zakonników po zakończeniu II wojny światowej przybyli polscy jezuici z Prowincji Małopolskiej. Mieli oni szansę odzyskać swoje główne placówki na terytorium administracji apostolskiej Dolnego Śląska, m. in. w Legnicy. Skupili się jednak przede wszystkim na samym Wrocławiu, przejmując tam aż trzy placówki duszpasterskie. Ponadto przejęli domy w Kłodzku, Wambierzycach i w Sobótce.

Pierwszą ich placówką wrocławską była rezydencja i parafia pw. św. Ignacego Loyoli przy ul. Wincentego Stysia. Wszystkie tamtejsze obiekty sakralne doznały znacznych zniszczeń, wnętrza zostały splądrowane przez szabrowników, ale zachował się inwentarz kościelny, ukryty w piwnicach. Pierwszym polskim superiorem był o. Walenty Prokulski, wybitny biblista, który tenże urząd sprawował w latach 1945–1946, a w latach 1950–1951

⁴⁷ P. Chodór, *Jezuici w (archi)diecezji wrocławskiej...*, art. cyt., s. 254.

⁴⁸ A. Rothe, *Geschichte der Ostdeutschen Provinz...*, dz. cyt., s. 68.

⁴⁹ S. Bulla, *Das Schicksal der schlesischen Männerkloster während des Dritten Reiches und in den Jahren 1945/46*, Sigmaringen 1991, s. 69.

był wykładowcą Pisma Świętego we wrocławskim Seminarium Duchownym. Mając znaczne uprawnienia kościelne, przyczynił się do powstania jezuickiej organizacji na Dolnym Śląsku. Odbudowę świątyni prowadził w latach 1946–1951 administrator parafii i superior, o. Tadeusz Magoczy. Mimo nieustannych remontów świątynia była permanentnie w złym stanie technicznym. Trwały więc długie starania o jej przebudowę, uwieńczone uzyskaniem w 1980 r. zgody władz państwowych. Rozpoczęto wznoszenie nowego obiektu wkomponowanego w istniejącą już zabudowę. I tak powstały kolejno: dom zakonny, świątynia i Dom im. Angelusa Silesiusa. Całość zaprojektował, przy udziale ówczesnego superiora o. Stanisława Kielby, architekt inż. Zenon Pasterski. Do nowego klasztoru przeniosły się najpierw siostry felicjanki, mieszkające od 1960 r. w oficynie, a następnie ojcowie jezuici. W 1983 r. rozpoczęto budowę świątyni, którą konsekrował w 1987 r. kardynał Henryk Gulbinowicz. Dwupoziomowe skrzydło zachodnie na parterze mieści kaplicę – kościół dolny, sale katechetyczne i kancelarię parafialną. Na piętrze znajduje się jednoprzestrzenny kościół górny i zaplecze parafialne. W latach 1987–1989 wzniesiono Dom Spotkań im. Angelusa Silesiusa, będący siedzibą jezuickiego Wolontariatu Europejskiego. Prowadzona jest w nim międzynarodowa wymiana młodzieży, seminaria i kursy zarządzania⁵⁰.

W 1946 r. jezuici powrócili do swojej kolebki – rezydencji przy dzisiejszym pl. Biskupa Nankiera. Pierwszym administratorem parafii św. Macieja został 21 I 1947 r. o. Stanisław Mirek, który rozpoczął odbudowę kościoła uniwersyteckiego pw. Imienia Jezus, pełniącego funkcję świątyni parafialnej. Do 1951 r. zrekonstruowano zniszczone partie malowidła sklepiennego, uzupełniono tynki, odtworzono zniszczone figury, kapitele i stiuki. W następnych dwóch latach wyremontowano dach, ołtarz główny w prezbiterium oraz organy. W latach 1974–1976 odnowiono elewacje zewnętrzne i wykonano renowację wieży. Po 1980 r. prowadzono prace przy słynnych freskach Rottmayera. W odnowionej kaplicy znajduje się słynący łaskami obraz Matki Bożej Wspomożycielki Wrocławia, będący fundacją czeskiej baronowej Maksymiliany Zarumby z 1698 roku⁵¹. Ponadto w kościele została umieszczona gipsowa kopia Piety, wykonana w końcu XIX w. według marmurowej rzeźby Michała Anioła w bazylice św. Piotra w Rzymie.

⁵⁰ *Kościoly i kaplice Archidiecezji Wrocławskiej*, red. J. Pater, Wrocław 2002, s. 598–600.

⁵¹ J. Mandziuk, *Kult Maryjny we Wrocławiu*, Warszawa 1997, s. 42.

W spalonym w czasie kwietniowego pożaru w 1945 r. kościele pomocniczym pw. św. Macieja urządzono skład kamiennych płyt i zabytkowych epitafiów. Odbudowę świątyni przeprowadzono w latach 1961–1966. Niestety nie zrekonstruowano barokowego hełmu wieży, pokrywając ją tylko krótkim ośmiobocznym dachem.

Jezuici prowadzili duszpasterstwo parafialne, katechezę szkolną, kapelanie szpitalne i siostr zakonnych oraz rozwijali działalność charytatywną. Od 1947 r. czynne było duszpasterstwo akademickie „Maciejówka”, najstarsze we Wrocławiu⁵². W 1995 r. parafia jezuicka została przekazana duchowieństwu diecezjalnemu.

Brak duszpasterzy skłonił administratora apostolskiego ks. Karola Milika do zaproponowania jezuitom objęcia trzeciej wrocławskiej parafii, pw. św. Klemensa Dworzaka na Grabiszynku przy al. Pracy 26. Tamtejszy kościół parafialny, zbudowany w 1927 r. według planów architekta Kurta Lanngera, został całkowicie zniszczony przez działania wojenne. Zakonnicy objęli poprotestancki dom parafialny pw. Trójcy Świętej, wzniesiony w 1924 r. Został on przekazany zakonowi 20 X 1945 r. przez prezydenta miasta, a 24 listopada przez przedstawiciela konsystorza polskiego Kościoła ewangelicko-augsburskiego Wiktora Niemczyka. W latach 1946–1951 superiorem utworzonego konwentu był o. Franciszek Chromik, który dostosował pomieszczenia na piętrze do potrzeb kultu katolickiego. W 1959 r. całość obiektu została przebudowana, na dole urządzono kaplicę pw. Matki Bożej, a na górze kościół parafialny, początkowo pw. Najświętszego Serca Jezusowego, a następnie św. Klemensa Dworzaka⁵³.

W 1971 r. superiorem i proboszczem był o. Franciszek Wilczek, który miał do współpracy wikariusza, czterech katechetów i rezydenta. Zakonnicy obsługiwali wówczas także parafię Bielany Wrocławskie.

W 1974 r. w kościele na Grabiszynku umieszczono słynący łaskami obraz *Matki Bożej Pocieszenia* z lwowskiego kościoła jezuitów pw. św. Piotra i św. Pawła, będący XVI-wieczną kopią z rzymskiej bazyliki Santa Maria Maggiore. Przed tym wizerunkiem legat papieski w Polsce, Piotr Vidoni, w obecności tłumu wiernych z królem Janem Kazimierzem na czele, w czasie nabożeństwa w 1660 r. dodał po raz pierwszy do *Litanii loretańskiej* trzykrotne wezwanie: „Królowo Korony Polskiej”, na które

⁵² *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, red. L. Grzebień, Kraków 1996, s. 762–763.

⁵³ J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, wyd. 1, t. 4, cz. 1, Warszawa 2013, s. 179.

lud odpowiadał: „Módl się za nami”. Przed lwowską Madonną modlił się również król Jan III Sobieski wraz ze swoimi synami. Dnia 26 X 1977 r. metropolita wrocławski dokonał uroczystej intronizacji obrazu w odnowionym dolnym kościele. W 1982 r. wizerunek przeniesiono do kościoła górnego i umieszczono w ołtarzu głównym. W okresie stanu wojennego, kiedy proboszczem był o. Adam Wiktor, świątynia stała się wielkim sanktuarium świata pracy. *Matka Boża Pocieszenia* została uznana za patronkę wrocławskiej Solidarności. W każdy wtorek o godz. 18 gromadziły się tłumy wrocławian na mszę za Ojczyznę, podczas której odczytywano prośby i podziękowania. Swoje nabożeństwo miały poszczególne stany i zawody, np. nauczyciele i wychowawcy. Rosła liczba tablic wotywnych, a uroczystości maryjne i patriotyczne gromadziły licznych wiernych także spoza Wrocławia. W latach późniejszych, już w III Rzeczypospolitej, osłabł kult Patronki robotników, co miało ścisły związek ze słabszą działalnością Solidarności we Wrocławiu i w całej Polsce⁵⁴.

* * *

Przedstawione dzieje wrocławskich jezuitów w ciągu pięciu wieków stanowią przykład losów wielu kościelnych instytucji. Na tej narysowanej sinusoidzie były wzloty i upadki, wspaniali ludzie i wielcy wrogowie. Pojawiała się wielka życzliwość i przychylność władców oraz nienawiść różnych ugrupowań partyjnych. Trudne były początki gorliwych synów św. Ignacego Loyoli na Wyspie Tumskiej we Wrocławiu, kiedy pod koniec XVI w. nie zdołali się ostać wobec agresji protestantów. Powtórne ich przybycie do sprostestantyzowanego miasta nastąpiło podczas toczącej się wojny 30-letniej. Po jej zakończeniu nastąpił wielki rozkwit zakonu, który stał się główną siłą napędową powodującą dominację katolicyzmu na Śląsku. Znaczenie wrocławskich jezuitów było wielkie również po aneksji Śląska przez Prusy. Niespodziewana papieska kasata Towarzystwa Jezusowego spowodowała po kilku latach zniszczenie wszystkich placówek jezuickich na ziemi śląskiej. W XIX stuleciu jezuita nie pojawili się we Wrocławiu, a dopiero za trudnych rządów kardynała Adolfa Bertrama zdołali rozwinąć skrzydła w wielkiej metropolii śląskiej. Rok 1945 doprowadził do zakończenia działalności niemieckich jezuitów, którzy musieli opuścić stolicę Śląska. Na ich miejsce pojawili się polscy synowie św. Ignacego Loyoli, którzy objęli aż trzy wielkie parafie wrocławskie i na dwóch z nich owocnie pracują do dzisiaj.

⁵⁴ Tenże, *Kult Maryjny we Wrocławiu*, dz. cyt., s. 47–48.

KS. ARTUR NIEMIRA

**PROBLEM PIERWOTNEJ SAMOTNOŚCI I JEDNOŚCI
W ŚWIETLE
JANA PAWŁA II INTERPRETACJI BIBLIJNEGO
OPISU STWORZENIA CZŁOWIEKA**

Pytanie o własną tożsamość towarzyszy człowiekowi od początku istnienia rodzaju ludzkiego. Jednym z jej konstytutywnych wymiarów jest kwestia własnej płciowości, a więc spojrzenia na siebie jako na mężczyznę i kobietę. Wydaje się to być tym pilniejsze, gdyż czasy, w jakich przyszło owo pytanie postawić, pozbawiły człowieka oczywistości w rozumieniu siebie i docenieniu roli płci w budowaniu swojej tożsamości, realizowaniu się jako osoby, a zwłaszcza w budowaniu relacji międzyosobowych, w tym relacji małżeńskiej. Działania godzące w małżeństwo i rodzinę, czy rozlewająca się szerokim nurtem ideologia *gender* mają za wspólne źródło nieodpowiedzialną manipulację przy człowieku, a więc uszkodzoną, niczym przez komórki rakowe zdrową tkankę organizmu, antropologię.

Tym bardziej aktualne stają się te wysiłki na rzecz człowieka, w tym także na rzecz małżeństwa i rodziny, niosące z sobą poprawną antropologię personalistyczną, która traktuje go jako osobę – podmiot zintegrowany we wszystkich wymiarach swojego bytowania. Do tego rys chrześcijański tej antropologii każe patrzeć na człowieka w perspektywie stworzenia i odkupienia, a więc sięgać do początku zawartego w biblijnym opisie stworzenia człowieka.

Nieocenioną w tym względzie pomocą jest cykl katechez Jana Pawła II wydanych pod wspólnym tytułem *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*,

KS. ARTUR NIEMIRA – dr teologii, moralista, wykłady zlecone na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, kanclerz Kurii Diecezjalnej Włocławskiej.

których aktualność dziś jawi się z niezwykłą wyrazistością, a które to katechezy niekiedy bywają określane jako treściowo niesłychanie bogate, ukazujące organiczną więź z całością papieskiego nauczania¹. Wśród wielości tematów podejmowanych przez Papieża pojawia się problem pierwotnej samotności i jedności człowieka, ważny dla rozumienia istoty relacji małżeńskiej. Jan Paweł II rozwinął swoją myśl w oparciu o biblijną interpretację opisu stworzenia człowieka.

W pierwszym opisie stworzenia człowieka czytamy o powołaniu do życia mężczyzny i niewiasty: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). W drugim opisie jest już inaczej, o czym świadczą następujące wersy: „Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2, 7), oraz: „Nie jest dobrze, żeby człowiek (mężczyzna) był sam; uczynię mu pomoc jemu podobną” (Rdz 2, 18).

Drugi opis stworzenia traktuje o jednym człowieku, co oznacza, że stworzenie nie nastąpiło równolegle, lecz w kolejności, najpierw jeden (człowiek), potem drugi. Celowo akcent został postawiony na słowie „człowiek”, gdyż użyte w biblijnym opisie słowo „’ādām” oznacza „człowiek”, a nie „mężczyzna”. Jan Paweł II zauważa, że Biblia Tysiąclecia niejako z niepotrzebnym wyprzedzeniem skupia uwagę na płci męskiej². W tym sensie postać biblijnego Adama i jego doświadczenie samotnej egzystencji jest opisem dotyczącym nie tylko jego samego, ale także każdego współczesnego człowieka. Co więcej, zanim Karol Wojtyła został papieżem, już jako poeta pisywał dramaty, w których Adam był określany jako „«wspólny mianownik nas wszystkich [...]»; Adam reprezentuje w ten sposób «współczesnego Szarego Człowieka» czy też «wspólną każdemu z nas naturę ludzką»”³.

Właśnie w drugim, jahwistycznym opisie stworzenia człowieka pojawia się problem jego pierwotnej samotności. Problem ten nie istnieje w pierwszym, kapłańskim opisie stworzenia. Idąc tropem biblijnego zapisu odkrywamy, że samotność można rozumieć dwojako: jako wynikającą

¹ Zob. K. Majdański, „Chciałbym tu wspomnieć także o moich katechezach”, w: Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 5–6.

² Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała, Lublin 1998, s. 29.

³ J. Kupczak, *Dar i komunია*, Kraków 2006, s. 31.

z natury ludzkiej tęsknotę do drugiego człowieka oraz jako wynikającą z odniesienia mężczyzny do kobiety⁴.

Układ drugiego opisu, w którym najpierw zostaje stworzony mężczyzna, a dopiero potem kobieta, uświadamia pierwotną samotność człowieka. Po słowach „nie jest dobrze, aby człowiek był sam” Bóg przyprowadza człowiekowi zwierzęta. Również dziś zwierzęta pełnią taką funkcję – są jednym ze skuteczniejszych sposobów przezwyciężania cierpienia samotności. Samo jednak kojenie bólu nie wystarczy, bo choroba, jaką jest samotność, jest czymś głębszym, wyrastającym ponad ból cielesny; zwierzę zatem nie może tej choroby uleczyć. Świadczy o tym kolejny fragment Pisma Świętego: „Ulepiwszy z gliny wszelkie zwierzęta ziemne i wszelkie ptaki powietrzne, Bóg przyprowadził je do mężczyzny (człowieka), aby przekonać się, jaką on da im nazwę. Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę «istota żywa»” (Rdz 2, 19).

Według Jana Pawła II jest to dość istotny fragment, który przedstawia człowieka jako istotę świadomą i to świadomą samej siebie, co staje się zrozumiałe, zwłaszcza gdy przeczyta się kolejny wers: „I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny” (Rdz 2, 20). Człowiek w tym momencie zdaje sobie sprawę z tego, że jest zbudowany jakby z innej materii, że jego ciało różni się od ciała zwierząt. Jak pisze Papież, „człowiek uświadamia sobie zarazem swoją nadrzędność, czyli «niesprowadzalność» do żadnego rzędu (gatunku) istot żyjących na ziemi”⁵. Na czym polega nadrzędność w tym przypadku? Ciało człowieka w porównaniu do zwierzęcego jest przecież słabe. Jego wielkość polega na czym innym: „Czyż najprostszym sposobem doświadczenia swego człowieczeństwa, odróżnienia siebie od reszty zwierząt, nie było poczucie odrębności, inności ludzkiego ciała?”⁶. Ciało pomaga człowiekowi w budowaniu jego osobowości, poczucia „ja”, jego podmiotowości.

Bóg Stwórca całego wszechświata, umieszczając więc człowieka w ogrodzie Eden, zamyślił się nad najdoskonalszym ze swoich stworzeń

⁴ Por. tamże.

⁵ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”...*, dz. cyt., s. 30.

⁶ M. Grabowski, *Historia upadku*, Kraków 2011, s. 60.

w odniesieniu do reszty świata. Bóg widział wszystkie zwierzęta, które mężczyzna nazwał, ale musiał też widzieć w nim jakąś niepełność, skoro sam stwierdził, że nie jest dobrze, aby mężczyzna był sam. Wśród zwierząt nie znalazła się odpowiednia dla niego pomoc. Dlatego Bóg postanowił stworzyć kobietę, także jako towarzyszkę jego życia i prac⁷.

Zestawienie stwierdzenia Boga „nie jest dobrze” z pierwszym opisem, gdzie w każdym dniu Bóg widział, że wszystko było dobre, stanowi swoisty kontrast. Samotność człowieka nie jest dobra. Samotność wyraża się w niemożności znalezienia człowiekowi odpowiednika wśród innych stworzeń. Ze wszystkich stworzeń tylko człowiek trwa w relacji z Bogiem, a samotność człowieka stanowi niejako odwrotność istnienia na obraz Boga. Stworzenie kobiety przez Boga jest odpowiedzią na tę samotność. Relacja, jaka zachodzi między mężczyzną a kobietą dzięki ich płciowości, jest oznaką wyróżniającą ludzi od wszystkich stworzeń⁸.

Samotność człowieka znajdującego się w ogrodzie Eden nie jest jednak jakąś pomyłką ze strony Boga, ale staje się szansą, by wśród stworzonego świata człowiek potrafił dostrzec, że nie może zostać sprowadzony do żadnego gatunku istot żyjących na ziemi. Stworzony przez Boga, od pierwszych chwil swojego istnienia, dzięki poczuciu samotności, poszukuje swojej tożsamości. Zauważa, że nie jest sam na świecie, ale potrafi stwierdzić tylko, kim nie jest⁹. Dzięki ciału człowiek uczestniczy w widzialnym świecie, składającym się z innych ciał. Poprzez nie odkrywa swoją odrębność, a także uświadamia sobie, że jest sam¹⁰.

Mówiąc o pierwotnej samotności, można zauważyć, że pierwszy człowiek przedstawiony w jahwistycznym opisie stworzenia, sam w sobie był w pełni istotą żyjącą, czyli doskonałą i zdolną do działania. Jednak nie był to jeszcze do końca wypełniony plan Boga. Bóg dopuścił poczucie pierwotnej samotności wówczas, gdy człowiek odkrył, że jest sam. Zapadł w głęboki sen, podczas którego nie był świadom stworzenia drugiego człowieka odmiennej płci. Zaistnienie niewiasty jest tajemnicą. Bóg przyprowadził ją do mężczyzny, który na jej widok

⁷ Por. S. Wyszyński, *Niedobrze być człowiekowi samemu*, w: *Człowiek, Osoba, Płeć*, red. M. Wójcik, Łomianki 1998, s. 63.

⁸ Por. J. Edart, *Andrygon, czy communio personarum?*, „Communio” (ComP), 27(2007), z. 2, s. 36.

⁹ Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, dz. cyt., s. 30–31.

¹⁰ Por. tamże, s. 32–33.

wpadł w zachwyty. Można więc powiedzieć, że wypełniła ona poczucie pierwotnej samotności¹¹.

W omawianym opisie zarówno sam sen, jak i przebudzenie są metaforą. Sen oznacza jakby niepełne istnienie. Zgadza się to ze współczesnymi badaniami dotyczącymi snu, według których pewne procesy życiowe podczas snu działają w spowolnieniu. Podobnie jest z procesami myślowymi – człowiek śpiący nie jest świadomy, jeśli już, to raczej mamy do czynienia z podświadomością. Jan Paweł II stwierdza, że opis biblijny zdaje się sięgać głębiej niż wymiar ludzkiej podświadomości. Sen ma w sobie coś z unicestwienia świadomego bytu człowieka, a więc spycha człowieka w stronę niebytu, natomiast przebudzenie jest momentem, w którym powracamy do stanu bycia. Szczególnie widać to w przypadku mężczyzny, który budząc się doświadcza nowego wymiaru egzystencji, widząc przed sobą drugiego człowieka. Jak stwierdza Papież, „mocą stwórczej inicjatywy Boga «człowiek» samotny mógł się wyłonić «człowiekiem» w jedność dwojga: mężczyzną i niewiastą”¹². Uśpiwszy mężczyznę, Bóg wyjął z jego ciała żebro i zbudował z niego kobietę. Po przebudzeniu mężczyzna krzyczy: „kość z moich kości” rozpoznając niewiastę jako istotę należącą do tego samego gatunku, jako istotę, która bezapelacyjnie wpisuje się w kategorię „odpowiedniej pomocy dla mężczyzny”. Bóg jednak nie zsyła mężczyźnie kobiety, by się nią wysługiwał, ale przede wszystkim stwarza człowieka dla człowieka, co oznacza, że kobieta jest dla mężczyzny, ale też mężczyzna jest dla kobiety. Pierwotna samotność mężczyzny była przygotowaniem do tej nowej sytuacji, którą Jan Paweł II określa w swojej teologii pojęciem *communio personarum*¹³.

Jak zostało wcześniej wspomniane, tekst kapłański nie zna problemu samotności człowieka, gdyż człowiek został stworzony od razu mężczyzną i niewiastą. Tekst jahwistyczny zwraca najpierw uwagę na relację pierwszego człowieka do świata widzialnego, a następnie na człowieka w aspekcie dwoistości płci. Fakt, że człowiek jest ciałem, dotyka bardziej podstawowego znaczenia niż to, że jest on w swej strukturze somatycznej mężczyzną lub kobietą. Stąd znaczenie pierwotnej samotności jest wcześniejsze, ponieważ odnosi się po prostu do człowieka, natomiast znaczenie

¹¹ Por. J. Homerski, *Pieśń o stworzeniu człowieka. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad tekstem Rdz 1, 26–28 i 2, 7.15.18.21–23*, „Roczniki Teologiczne”, 46(1999), z. 1, s. 129–130.

¹² Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, dz. cyt., s. 37.

¹³ Zob. tamże, s. 39.

pierwotnej jedności odnosi się bezpośrednio do męskości i kobiecości, dwóch odrębnych sposobów bycia ciałem tej samej istoty stworzonej na obraz Boży¹⁴. Mężczyzna i kobieta to tak jakby dwa sposoby bycia człowiekiem, które się wzajemnie uzupełniają¹⁵.

Powracając do drugiego opisu stworzenia człowieka, podkreślenie pierwotnej jedności bierze swój początek w samotności. Kiedy mężczyzna zauważył, że jest sam, Bóg stwierdził, że nie jest dobrze, aby był on sam. Bóg postanowił więc stworzyć kobietę z żebra mężczyzny. Żebro jest tą częścią ciała człowieka, która podkreśla jedność i równość. Kobieta nie została utworzona z głowy mężczyzny, aby nad nim nie górowała, nie została też utworzona ze stóp, aby mężczyzna nie był ponad nią, ale właśnie została utworzona z żebra, aby podkreślić równość. Żebro jest pod ramieniem, aby mężczyzna ją chronił, a także blisko serca, aby ją kochał. Mężczyzna w okrzyku na widok kobiety wyraża symboliczne zyskanie nowej świadomości, jakie umożliwiła w tym przypadku inność. W zawołaniu: „ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” spotykamy się z uznaniem odmienności, która staje się jednocześnie potwierdzeniem jedności¹⁶. Mężczyzna widzi w kobiecie swoje drugie „ja”, jest ona dla niego odbiciem człowieczeństwa. Taki sposób przedstawienia faktu stworzenia człowieka ukazuje swoistą jedność dwojga, przy czym ta jedność odnosi się do wszystkiego, co stanowi człowieczeństwo, natomiast dwoistość oznacza wszystko to, co na gruncie tożsamości człowieczeństwa okazuje się męskością i kobiecością stworzonego człowieka¹⁷.

Papież zwraca uwagę na fragment z pierwszego opisu stworzenia, w którym czytamy, że człowiek został stworzony na obraz Boży jako mężczyzna i niewiasta. Jan Paweł II pisze, że w zakres tego podobieństwa wchodzi nie tylko człowieczeństwo każdego z osobna, ale również relacja między tymi ludźmi. Innymi słowy, komunizm mężczyzny i niewiasty ma odzwierciedlać Boską Komunię Osób. Co więcej, człowiek w stanie pierwotnej samotności nie odzwierciedlał obrazu Boga w pełni. Zrozumienie osobowej relacji (*communio personarum*) ułatwia trynitarnie rozumienie Boga. Jedność mężczyzny i niewiasty podkreśla ich zespolenie, które jest

¹⁴ Por. tamże, s. 36.

¹⁵ Por. D. Adamczyk, *Biblijno-teologiczna perspektywa seksualności człowieka*, ComP, 27(2007), z. 2, s. 19.

¹⁶ Por. J. Edart, *Andrygon, czy communio personarum?*, art. cyt., s. 37.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, dz. cyt., s. 38–39.

istotne i centralne. Można powiedzieć, że cały proces stwarzania człowieka dąży ku zjednoczeniu mężczyzny i kobiety¹⁸. Mężczyzna i niewiasta tworzą razem wspólnotę jedności, każde z nich posiada tę samą naturę, a różnicą jest płeć, która pochodzi od samego Boga. Tak więc samych początków tej najmniejszej wspólnoty, która składa się z dwóch osób odmiennej płci, tworzących jedność, należy upatrywać w Bogu¹⁹.

Dochodzimy zatem do ostatniego, wydaje się najważniejszego fragmentu, w którym czytamy: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24). Jan Paweł II stwierdza, że mężczyzna i kobieta łącząc się ze sobą w związku małżeńskim na nowo odkrywają sens słów „kość z moich kości i ciało z mojego ciała”, czyli jedność można tutaj pojmować cielesnie i wtedy mamy na myśli życie seksualne małżonków, oraz jedność rozumieć niematerialnie, jako wspólne zjednoczone życie duchowe prowadzące do królestwa Bożego, o czym także mówi Jezus Chrystus w Ewangeliach (Mt, 19; Mk 10). Jan Paweł II zwraca uwagę na jeszcze jedną dość istotną kwestię – o ile człowiek z natury przynależy do ojca i matki, o tyle z żoną czy mężem człowiek łączy się z wyboru. Nie ma jedności z konieczności, jedność rodzi się we wzajemnym wyborze, którego dokonują mężczyzna i kobieta razem. Jak podkreśla Papież, „wybór stanowi o małżeńskim «przymierzu osób», które dopiero przez ten wybór «stają się jednym ciałem»”²⁰.

Można wyciągnąć więc wniosek, że człowiek jest obrazem Boga nie tylko przez swoje człowieczeństwo, ale także poprzez komunie osób, jaką od początku stanowią mężczyzna i niewiasta. Człowiek poprzez tę komunie staje się odzwierciedleniem Boga. Patrząc na osobę ludzką przez pryzmat tajemnicy stworzenia, można powiedzieć, że na gruncie pierwotnej i konstytutywnej samotności człowiek zostaje obdarowany jednością. Jedność ta wyraża się poprzez ciało, które stanowi to, co w człowieku jest męskie i kobiece. Nad tą jednością spoczywa Boże błogosławieństwo płodności, które wiąże się bezpośrednio z ludzkim rodzeniem²¹. Człowiek, którego stworzył Bóg jako komunie osób – mężczyznę i niewiastę, jest obrazem Bożym, który ma swój wyraz w ciele, i to od samego początku, przy czym

¹⁸ Por. A. Štrukelj, *Mężczyzna i kobieta w Bogu*, ComP, 27(2007), z. 2, s. 56.

¹⁹ Por. J. Homerski, *Pieśń o stworzeniu człowieka*, art. cyt., s. 130.

²⁰ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, dz. cyt., s. 43.

²¹ Por. tamże, s. 41–42.

mężczyzna i niewiasta stanowią jakby dwa różne sposoby bycia ciałem w jedności tego obrazu²².

Analiza drugiego opisu stworzenia człowieka uświadamia wagę teologicznej refleksji dla znalezienia odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek. Kategorie pierwotnej ludzkiej samotności i jedności uwzględniają proces odkrywania własnej tożsamości w odniesieniu do relacji międzyosobowych, w których cielesność i płciowość mają wymiar konstytutywny dla wyrażenia się człowieka jako osoby. W głębi świadomości człowiek dochodzi do poznania swojej istoty i pogłębienia własnej podmiotowości. Rozumie w ten sposób, że w pełni może się wyrazić jedynie odkrywając sens cielesności – jako mężczyzna i jako kobieta.

²² Por. tamże, s. 58.

KS. ZDZISŁAW PAWLAK

FILOZOFICZNE ASPEKTY IDEOLOGII *GENDER*

„Według ideologii *gender* nie istnieje ontologiczna różnica między mężczyzną a kobietą. Męska czy żeńska tożsamość nie są wpisane w naturę, w rzeczywistość, ale są jedynie przypisane kulturze, są wynikiem konstrukcji społecznej, rolą jaką odgrywają jednostki, spełniając zadania i funkcje społeczne. Jej teoretycy twierdzą, że *gender* jest ideologią performatywną, a różnice mężczyzna – kobieta są jedynie normatywnymi warunkowaniami, kulturowymi stereotypami i społecznymi konstrukcjami, które należy zdekonstruować, aby osiągnąć równość między mężczyzną a kobietą, [...]. Mamy do czynienia z rewolucją, próbującą odwrócić porządek stworzenia mężczyzny i kobiety, zaplanowany od początku przez Boga w jego planie wiecznej miłości. Ta prowadzona przez Zachód rewolucja postępuje z niezwykłą przebiegłością, niemal całkowicie poza debatą publiczną. Jej konsekwencje są bardzo poważne – dotyczą bowiem nie tylko nauk medycznych, humanistycznych i społecznych; jej niszczące skutki mogą z coraz większą oczywistością objawiać się w konkretnym życiu pojedynczych osób i społeczeństw, do których należymy”¹.

Rzeczywiście, można powiedzieć, że modna dziś rewolucja gendrowa gwałtownie rozprzestrzeniła się po całym świecie i z niespotykaną siłą atakuje komplementarność mężczyzny i kobiety, ich tożsamość jako męża i żony, atakuje wprost macierzyństwo i ojcostwo. Niszczy także ludzką potrzebę miłości oraz bezinteresownego dawania siebie, wspólnoty i szczęścia. W krajach Zachodu ta rewolucja wprowadza do polityki

KS. ZDZISŁAW PAWLAK – dr hab. nauk humanistycznych w zakresie filozofii, emerytowany prof. UMK, wykłady zlecone na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

¹ R. Sarah, *Przedmowa*, w: M.A. Peeters, *Gender – światowa norma polityczna i kulturowa. Narzędzie rozeznania*, Warszawa 2013, s. 15–16.

państw i nowego ustawodawstwa tzw. małżeństwo poszerzone o pary jednopłciowe lub kreację „trzeciej” („neutralnej”) płci. W państwach zaś rozwijających się rewolucja genderowa skupia się głównie na tzw. walce o prawa kobiet, opierającej się zwłaszcza na powszechnym dostępie do antykoncepcji i aborcji.

W ten sposób *gender* jako ideologia równouprawnienia obowiązuje jako polityczna norma, poczynając od konferencji w Pekinie w 1995 roku. Hasła tejże ideologii są narzucane poprzez prawo, politykę władz, propagandę i reformę szkolnictwa. Propagowana szeroko rewolucja seksualna, której efektem jest obecny kryzys rodziny na zachodzie Europy, „wykreowała nową kulturę i osiągnęła stadium, w którym jej cele stały się globalnymi normami. Na naszych oczach tworzy się nowa globalna kultura. Radykalne mniejszościowe lobby sterowane z Zachodu, ale o zasięgu międzynarodowym, przeprowadza światowy przewrót, a zachodnie społeczeństwa pogrążone w zagubieniu i chaosie ochoczo podążają we wskazywanym kierunku”².

W niniejszym artykule zostanie podjęta najpierw próba określenia, czym jest *gender*, a następnie charakterystyka głównych podstaw tej ideologii, zwłaszcza jej filozoficznych korzeni. Na koniec zaś jako konsekwencje zostaną podkreślone jej najważniejsze zagrożenia dla życia człowieka, jego relacji międzyludzkich, chrześcijańskiego modelu małżeństwa i rodziny, edukacji, kultury i cywilizacji.

1. Pojęcie *gender* i jego historia

Samo wyrażenie *gender* opiera się na istnieniu podwójnej terminologii angielskiej na określenie płci: *sex* i *gender*. Termin *sex* odwołuje się do płci biologiczno-naturalnej. Człowiek rodzi się mężczyzną lub kobietą, a więc z natury posiada określoną płć. Z kolei pojęcie *gender* pierwotnie (do lat pięćdziesiątych XX w.) stosowane było jako termin gramatyczny (określający czy wyraz jest rodzaju męskiego, żeńskiego lub nijakiego)³. W sensie ścisłym (w jego dzisiejszym rozumieniu) pojęcie *gender* jako płć kulturowa, społeczna, pojawiło się po raz pierwszy w 1955 roku u amerykańskiego

² B. Falkowska, *Wywiad z dr Marguerite A. Peeters*, „Nasz Dziennik” [Magazyn], 2013, 21–22 IX, s. 9.

³ Por. P. Morciniec, *Rodzina wobec ideologii gender*, „Teologia i moralność”, 4(2008), s. 157; także P. Bortkiewicz, *Ideologia gender – istota i konsekwencje dla duszpasterstwa*, w: *Wierzę w Syna Bożego. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013–2017*, red. S. Stułkowski, Poznań 2013, s. 285–288.

psychologa i seksuologa Johna Moneya (1921–2006), jednego z bardzo kontrowersyjnych twórców koncepcji tzw. płci kulturowej. Twierdził on, zgodnie z przyjętą przez siebie zasadą „wychowanie zamiast natury”, że płeć dziecka można przez pierwsze lata życia dowolnie formować.

Odbywając staż i przygotowując doktorat na Harvardzie, Money spotkał się z klinicznymi przypadkami hermafrodytyzmu (osób z biologicznymi cechami obu płci) i wtedy też użył terminu *gender identity* w odniesieniu do tożsamości płciowej, nie pokrywającej się z tożsamością biologiczną. Wprowadził też rozróżnienie między „płcią” (w znaczeniu biologicznym) a *gender* (w znaczeniu roli społecznej, doświadczenia męskości i kobiecości przez jednostki, ich subiektywnych odczuć). Zespół, z którym pracował nad swoimi badaniami, ustalił również, że dziecko do co najmniej dwóch lat pozbawione jest poczucia tożsamości płciowej i że tożsamość ta może być zmieniona, nie wywołując u niego poważniejszego wstrząsu psychicznego⁴.

John Money wprowadzając termin *gender identity* (*gender role*) przeddefiniował ten termin. Miał on służyć wskazaniu, czy dana osoba czuje się mężczyzną, czy kobietą. Zgodnie z powyższymi koncepcjami *gender identity* byłoby zależne od tego, jak dziecko było wychowywane. Niekiedy mogło się różnić od płci biologicznej. „Uwzględniając to zróżnicowanie płci, Money podkreślał nowoczesną rolę płci, którą jego zdaniem należy odróżnić od pojęcia bardziej tradycyjnego. Według Moneya płeć obejmuje nie tylko status człowieka jako mężczyzny lub kobiety, ale przede wszystkim jest przedmiotem osobistego uznania, wynikiem presji społecznej lub determinacji prawnej. Rozróżniając rolę płci od tożsamości płciowej, Money ukuł nowy termin *gender – identity/role*”⁵.

Idea płci (*gender*) doktora Moneya trafiła bardzo szybko na podatny grunt wśród psychiatrów, psychologów i psychoanalityków, najpierw w Ameryce, a później można obserwować transfer tego pojęcia do dziedziny nauk społecznych, gdzie począwszy od końca lat sześćdziesiątych

⁴ Zob. M.A. Peeters, *Gender – światowa norma polityczna i kulturowa...*, dz. cyt., s. 52–53. Autorka przytacza tragiczny w skutkach eksperyment dr. J. Moneya, którego dokonał na braciach bliźniakach – Brusie i Brianie Reimerach. Pierwszemu z nich Money postanowił chirurgicznie zmienić płeć, czyniąc z niego dziewczynkę. Jednak mimo że poddał dziecko leczeniu hormonalnemu, dorastając, nigdy nie utożsamiło się ono z płcią żeńską. W wieku 15 lat chłopiec chciał poddać się operacji, aby znowu stać się mężczyzną. W końcu popełnił samobójstwo mając 38 lat.

⁵ P. Bortkiewicz, *Ideologia gender...*, art. cyt., s. 285.

ubiegłego wieku rozwija się w akademickich środowiskach, zwłaszcza francusko-amerykańskich, by stać się projektem społeczno-kulturowym.

Jednym z ważniejszych teoretyków dla rozwoju pojęcia *gender* w USA był Talcott Parsons (1902–1979). Był to socjolog zajmujący się rolami społecznymi, w tym szczególnie rolami płci. Według niego płeć to „wynik procesu kulturowego”. Opracował on model rodziny nuklearnej, charakteryzującej się w pełni zintegrowaną wizją „ról płciowych”, a więc koedukacja w szkołach, te same treści wykładów dla chłopców i dziewcząt, równy podział w zakresie prac domowych, zniesienie dominacji jednego partnera nad drugim⁶. Jego koncepcja została zastosowana dla przyspieszenia transformacji wizji społeczeństwa w oparciu o polityczną normę równości płci, negującej komplementarność mężczyzny i kobiety, traktującej ich różnice antropologiczne jako przeszkodę dla pełnej równości.

Z kolei psychiatra Robert Stoller (1925–1992) wprowadził pojęcie tożsamości płciowej na Międzynarodowym Kongresie Psychoterapii w Sztokholmie w 1963 r. Według niego rodzice i kultura wnoszą więcej w tożsamość płciową dziecka, niż cechy biologiczne. „Odtąd tożsamość płciowa oznacza psychologiczne odczucie (niezależne od płci) bycia mężczyzną lub kobietą, a «rola według płci» odnosi się do tego, co nazywa się męskimi i żeńskimi «stereotypami» kulturowymi”⁷.

Można powiedzieć, że koncepcja ta, zrodzona w umysłach psychiatrów będących pod wpływem Freuda, według których tożsamość płciowa odpowiada tożsamości, jaką wybiera się subiektywnie przez autoidentyfikację, samookreślenie, a nie tożsamości zgodnej z płcią biologiczną, zaczyna szczególnie interesować coraz bardziej socjologów i torować sobie drogę do kultury zachodniej.

Idea płci (*gender*) potraktowana jako wytwór społeczny doskonale wpisała się też w teorie feministyczne. Przyczyniła się do tego, że „priorytetem ruchu feministycznego była już nie walka z polityką, a walka z ideami ukazującymi różnicę między kobietą i mężczyzną oraz akcentującymi zasadniczą rolę kobiety w sferze wychowawczo-opiekuńczej”⁸. W ten sposób w ramach teorii *gender* przyjmuje się, że odmienność płciowa kobiety i mężczyzny nie ma już żadnego znaczenia. Ponieważ jednak nie można usunąć rzeczywistości biologicznej, zostaje ona uznana po prostu za nieważną.

⁶ Por. M.A. Peeters, *Gender – światowa norma polityczna i kulturowa...*, dz. cyt., s. 55–56.

⁷ Tamże, s. 57.

⁸ P. Bortkiewicz, *Ideologia gender...*, art. cyt., s. 285–286.

Uznając seksualność za konstrukcję społeczno-kulturową, czołowa ideolog genderyzmu Judith Butler (ur. 1956), profesor filozofii na Uniwersytecie Kalifornijskim, przyjmuje, że płęć społeczna nie ma żadnego związku z płcią biologiczną, że nie istnieje żaden związek pomiędzy biologią i „rolą społeczną”. W opublikowanej w Stanach Zjednoczonych w 1990 r. bestsellerowej książce pt. *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości* (wydanej również w Polsce: Warszawa 2008, Wydawnictwo Krytyki Politycznej) napisała: „Płęć kulturowa nie wynika wprost z płci biologicznej ani nie jest w takim stopniu ustalona, jak wydaje się ta ostatnia. Jest «konstruktem» [...] jest «radykałnie niezależna» od płci biologicznej [...]. Oznacza to, że mężczyzna oraz męski może równie łatwo odsyłać do ciała żeńskiego jak i ciała męskiego, a kobieta i kobiecy może oznaczać i ciało męskie, i żeńskie”⁹.

Bardzo ważne dla idei *gender* jest też pojęcie *queer*, trudne do przetłumaczenia na język polski. Jego przybliżone tłumaczenie można oddać jako: „inny”, „odmienny”, „dziwny”, „nie mieszczący się w standardach”. W Stanach Zjednoczonych w latach dziewięćdziesiątych XX wieku rozwija się teoria *queer*, jako bezpośrednie przedłużenie *gender*, w szczególności jego interpretacji homoseksualnych, transseksualnych i biseksualnych. Wyrażenie *queer theory* zostało utworzone przez Teresę de Lauretis i wprowadzone po raz pierwszy w 1990 r. na konferencji o seksualności lesbijskiej i gejowskiej na Uniwersytecie Kalifornijskim. Zostało następnie przejęte przez Evę Kosofsky-Sedgwick, Judith Butler, Adrienne Rich i Dianę Fuss, które „inspirowały się Michélem Foucault”¹⁰.

Teoria *queer* twierdzi, że tożsamość płciowa (*gender identity*) lub orientacja seksualna i akty seksualne jako takie, są konstrukcjami społecznymi. Orientacja seksualna nie jest więc ani „naturalna”, ani istotna dla osoby. Warto dodać, że teoria *queer* obiera za cel nie tylko równość i tolerancję, ale „powszechną destabilizację tożsamościową i instytucjonalną, radykalny przewrót. Nie zatrzymuje się jedynie na dekonstrukcji podmiotu, lecz skupia się na dekonstrukcji porządku społecznego”¹¹.

Wraz z rozwojem ruchów feministycznych wszedł na uniwersytety w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w. nowy przedmiot

⁹ M.A. Peeters, *Gender – światowa norma polityczna i kulturowa...*, dz. cyt., s. 65–66.

¹⁰ Tamże, s. 67, przypis 18.

¹¹ Tamże, s. 68.

nauczania o nazwie *gender studies*. Swoje wydziały dla *gender studies* otworzyły wówczas liczne uniwersytety amerykańskie, inspirowane zwłaszcza koncepcjami postmodernistycznymi, które pojawiły się kilka lat wcześniej, szczególnie na uniwersytetach we Francji (szerzej o tym w następnym paragrafie)¹². Od tamtej pory ideologia *gender* zdołała się zadomowić również na kilkunastu polskich uczelniach¹³.

Trzeba również dodać, że zwolennicy problematyki genderyzmu stanowczo odcinają się od zaklasyfikowania jej do kategorii „ideologii”, przypisują jej natomiast charakter rzekomo teorii kulturowej, nowego prawa kulturowego, nowej dyscypliny nauk społecznych.

2. Podstawy filozoficzne

Szukając korzeni ideologii *gender*, zwłaszcza od strony filozoficznej sprzyjającego klimatu dla jej tak ekspansywnego rozwoju, trzeba stwierdzić, że idea *gender* to koncepcja postmodernistyczna. „Ta jednocześnie marksistowska, nietzscheańska, freudowska i poststrukturalistyczna myśl postmodernistycznych Francuzów, takich jak Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jean Baudrillard, Jacques Lacan, Jean-François Lyotard, Julia Kristeva, Claude Lévi-Strauss, Simone de Beauvoir, Monique Wittig... czyni *gender* teorią postmodernistyczną”¹⁴. Marguerite A. Peeters nie zawaha się nazwać tej ideologii po prostu „postmodernistyczną dekonstrukcją”¹⁵. Ponieważ postmodernizm jest wieloaspektowym zjawiskiem kulturowym, przyjrzyjmy się bliżej jego głównym tezom, które znalazły się u podstaw ideologii *gender*.

2.1. Postmodernistyczna dekonstrukcja

Złożony fenomen postmodernizmu coraz bardziej przykuwa uwagę badaczy współczesności: filozofów, antropologów i socjologów kultury, teoretyków nauki i sztuki, a zwłaszcza literatury. Toczy się dyskusja szczególnie w humanistyce współczesnej wokół samego pojęcia „postmodernizm”, obrastając w setki tekstów i książek, spotkań i konferencji oraz stanowiąc charakterystyczny znak najnowszych dziejów kultury¹⁶.

¹² Tamże, s. 60.

¹³ Wylicza je P. Bortkiewicz, *Ideologia gender...*, art. cyt., s. 276–277.

¹⁴ M.A. Peeters, *Gender – światowa norma polityczna i kulturowa...*, dz. cyt., s. 60.

¹⁵ Tamże, s. 39.

¹⁶ Zob. Z. Pawlak, *Filozoficzne aspekty ruchu postmodernistycznego*, „Ateneum Kapańskie”, 127(1996), s. 355–369.

Postmodernizm, zwłaszcza w filozofii, wypowiada się zdecydowanie krytycznie na temat człowieka, świata, kultury i nauki. Andrzej Bronk charakteryzując różne nurty ruchu postmodernistycznego napisał: „W kulturze i filozofii współczesnej daje się stwierdzić pewien wspólny postmodernistyczny klimat (Heglowski *Zeitgeist*), na który składają się m.in. antykartezjanizm, antyrepresentacjonizm, krytyka obiektywizmu, historyzm, antyfundamentalizm, antydemarkacjonizm, dekonstrukcjonizm oraz ambiwalentna postawa wobec filozofii i humanizmu”¹⁷. Z tych wielu haseł i twierdzeń będących skrótami myślowymi filozoficznego programu postmodernistycznego, wybierzmy najważniejsze dla ideologii *gender*.

Podstawowym rysem postmodernistycznego stylu myślenia jest negatywna ocena rozumu i jego kompetencji (J. Derrida, J.F. Lyotard). Jest to krytyka kartezjańskiego racjonalizmu i jego dziedzictwa, czyli ubóstwiania rozumu ludzkiego, którego obietnice miały doprowadzić ludzkość do stałego postępu w stosunku do natury, dzięki nauce i technice, jak to głosił modernizm. Stało się jednak inaczej. Oto zamiast rozumu, z jego abstrakcyjnymi schematami myślowymi i matematycznymi obliczeniami, dochodzi do głosu zupełnie inny wymiar człowieka, który przez długi czas był zaniedbywany, a mianowicie strona cielesna, uczuciowa człowieka. Ciało, niedoceniane w swej roli przez Kartezjusza, domaga się swych praw i wychodzi na pierwszy plan, żądając wzruszeń, seksu, nagrody. Rodzi się nowy styl myślenia, nowy postmodernistyczny humanizm. Życie człowieka jest po prostu pojmowane jako przejaw cielesności. I dlatego dobrem jest to, co przyjemne, co daje zadowolenie, co wywołuje rozkosz i emocje. Konsekwencją powstałej sytuacji jest kryzys moralności i nauk, mających stanowić fundament postępu i rozwoju cywilizacyjnego ludzkości¹⁸.

Jednym z niezwykle ważnych haseł filozofii postmodernistycznej jest głoszona przez wielu jej przedstawicieli postawa antyfundamentalistyczna, czyli odrzucanie wraz z klasycznie pojmowaną prawdą, możliwości uzyskania wiedzy pewnej, niekwestionowanej, zwłaszcza jej podstaw. To odrzucanie klasycznego fundamentalizmu obejmuje negację właściwego rozumienia wiedzy, prawdy, racjonalności, uzasadnienia, wolności i innych związanych z nimi fundamentalnych pojęć. Ta postmodernistyczna krytyka fundamentalizmu jest szczególnie uderzająca na płaszczyźnie pojmowania wolności i prawdy. Oto współczesny świat, krytyczny, całkowicie otwarty

¹⁷ A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos”, 9(1996), nr 1–2, s. 85.

¹⁸ Por. Z. Pawlak, *Filozoficzne aspekty ruchu postmodernistycznego*, art. cyt., s. 358–360.

na ducha czasu, zapatrzony w nieustanny postęp, absolutyzuje swoją wolność tak dalece, że zatracą wszelki horyzont prawdy o sobie. Następuje przerwanie organicznego związku między wolnością a prawdą¹⁹.

Postmoderniści nie tylko odrzucają wszelkie normatywne prawa moralne (relatywizm etyczny), wszelkie ustalone kryteria dobra i zła, ale odrzucają nawet samą prawdę, która – ich zdaniem – ogranicza człowieka. Dlatego trzeba z niej zrezygnować. Człowiek w dokonywaniu swoich wyborów nie musi się kierować prawdą o dobru, lecz albo własną korzyścią (użyteczność etyczna) albo przyjemnością (hedonizm, konsumpcjonizm)²⁰.

Z krytyką fundamentalizmu łączy się w postmodernizmie bardzo ściśle hasło i zasada niezwykle nośna, jaką jest powszechny dekonstrukcjonizm. „Postmodernizm, zwłaszcza w wydaniu poststrukturalistów, jest nurtem negacji, podejrzania, demaskowania, demitologizowania, podważania, kwestionowania i destrukcji. O ile moderna, występując przeciwko wszelkiego rodzaju przesądom, ceniła prawo, porządek, częściowo autorytety (np. rozum naukowy), to postmoderna przedkłada nad nie indywidualną wolność, otwartość, tolerancję, pluralizm, sposób zachowania, niepowtarzalność i oryginalność”²¹. Według postmodernizmu żadna z koncepcji, na których człowiek nowożytny budował obraz siebie, świata, swoją przyszłość, nie wytrzymała próby czasu. Wyrazem tej destrukcyjnej postawy postmodernistów są wypowiedziane, w nawiązaniu do Fryderyka Nietzschego, hasła końca i śmierci podstawowych wartości kultury zachodniej: Boga i religii, człowieka (podmiotu i humanizmu), filozofii, zwłaszcza metafizyki, nauki, racjonalności, absolutnie pojętej prawdy i pewności poznania. Trzeba więc przewycięzać tradycyjne rozróżnienia, podziały i hierarchie, standardy i dotychczas uznawane wartości. Te ostatnie zaś należy poddać rekonstrukcji, czy nawet dekonstrukcji, bo one zniewalają człowieka²².

Jeszcze jedną istotną cechą postmodernizmu, która znalazła się wśród podstaw ideologii *gender*, jest dążenie do zmiany dotychczasowego sposobu funkcjonowania struktur społecznych. „Zmiany te dotyczą rozumienia i funkcjonowania rodziny, szkoły, zakładu pracy, instytucji społecznych, kulturowych i politycznych. Związane są one z rosnącą in-

¹⁹ Por. P. Bortkiewicz, *Mentalność sekty a ideologia postmodernistyczna*, „Ethos”, 9(1996), nr 1–2, s. 161–162.

²⁰ Por. Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Poznań 1995, s. 11.

²¹ A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, art. cyt., s. 89.

²² Por. tamże, s. 90.

dustrializacją, urbanizacją, migracją, a także z błyskawicznym rozwojem komunikacji masowej oraz szerokim dostępem do informacji. Skutkiem tego typu procesów jest radykalna zmiana w sposobie życia poszczególnych ludzi oraz w sposobie budowania więzi międzyludzkich. To z kolei prowadzi do radykalnych przemian w strukturze potrzeb materialnych i psychospołecznych, a także w hierarchii wartości. Zauważa się wyraźną przewagę socjalizacji, czyli procesu integracji społecznej, nad personalizacją, która polega na odkryciu i zrealizowaniu przez daną osobę swego niepowtarzalnego powołania”²³.

Reasumując, należy stwierdzić, że ideologia *gender* poprzez ścisły związek z nośnymi hasłami i tezami postmodernizmu staje się istotnie „procesem dekonstrukcji”. Z kolei jako proces, *gender* jest dynamiczny, ciągle w ruchu. Wpisuje się w permanentną rewolucję, której hasła wywłasował Karol Marks. Rewolucja *gender* wciąż postępuje, poczynając od błędnych idei antropologicznych, głoszonych zwłaszcza przez wojujący, laicki feminizm (który już stał się dominującą kulturą krajów Zachodu), aż do „przeróżnych propozycji homoseksualnych, które szybko zdobywają teren, by doprowadzić do «postgender» i „postludzkości”, aktualnego horyzontu rewolucji. Ambicje *gender* są światowe”²⁴.

2.2. Skrajny feminizm

Ideologia *gender*, jej geneza, a szczególnie szybki rozwój, są także ściśle powiązane z szerokim ruchem feministycznym, mającym różne oblicza i etapy swej historii. Narzucana dzisiaj jako wzorzec kulturowy idea *gender* usiłuje programowo zacierać przede wszystkim naturalną różnicę między mężczyzną i kobietą, sprowadzając ich tożsamość płciową do społecznej funkcji, którą w imię niewłaściwie pojętej wolności, każdy człowiek ma rzekomo prawo dowolnie wybierać, nie zważając na swoje biologiczne uwarunkowania.

Podstawy dla teorii *gender* leżą w postulatach skrajnego (radykalnego) nurtu feminizmu, określanego dzisiaj jako druga fala feminizmu. Jedną z głównych jego przedstawicielek była np. francuska pisarka, filozof Simone de Beauvoir (1908–1986), autorka słynnego genderowego hasła „nie rodzimy się kobietami, stajemy się nimi”. W 1949 r. wydała

²³ C. Parzyszek, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla odnowy współczesnego świata*, Ząbki 2012, s. 33.

²⁴ M.A. Peeters, *Gender – światowa norma polityczna i kulturowa...*, dz. cyt., s. 40.

podstawową dla ideologii feministycznej książkę pt. *Druga płeć*, w której tworzy teorie na temat współczesnej sytuacji kobiety uciemiężonej przez mężczyznę i podporządkowanej mu w każdej sferze życia²⁵. „Feminizm radykalny analizuje w punkcie wyjścia męską dominację i ucisk kobiet w społeczeństwach ułożonych według patriarchalnej struktury. Ten właśnie «ucisk» ma charakter archetypiczny – decyduje o supremacji jednej płci nad drugą we wszystkich dziedzinach życia człowieka od polityki poprzez gospodarkę, kończąc na kulturze”²⁶.

W ten sposób kobiety stały się słabszą częścią społeczeństwa o znacznie mniejszych prawach. Feminizm skrajny domaga się więc całkowitego zniesienia wszelkich struktur hierarchicznych w społeczeństwie, jak i zaprzestania rzekomo męskiej dominacji i wielorakiego podporządkowania kobiet mężczyznom. Stąd główne pojęcia feminizmu radykalnego to „gwałt” i „niewolnictwo” odnoszone do relacji: mężczyzna – kobieta.

Twórcy ideologii *gender* powołują się w swoich twierdzeniach najczęściej na wypowiedzi Fryderyka Engelsa, który jako pierwszy miał „zdemaskować” pierwotną klasowość społeczeństwa wyrażoną w małżeństwie kobiety i mężczyzny (gdzie kobieta znalazła się w roli osoby uciskanej). Tenże klasyk marksizmu napisał: „W historii za pierwszorzędną antagonyzm należy uznać antagonyzm między mężczyzną i kobietą w monogamicznym małżeństwie, a za pierwszorzędną ucisk – ucisk kobiety przez mężczyznę”²⁷. Relacja między kobietą i mężczyzną nie jest więc niczym innym jak formą walki klas. Pierwsza taka walka rozegrała się w rodzinie, a realizacja dominacji mężczyzn okazała się w podziale funkcji, zadań, w którym kobiecie przypadła tylko rola rodzicielki dzieci i niewolnicy wykorzystywanej seksualnie przez mężczyznę.

Korzystając z kategorii marksistowskich, przedstawicielki feminizmu twierdzą, że kobiety wykonują potrójną pracę: reprodukcję (prokreacja), produkcję (właściwa praca) i reprodukcję społeczną (utrzymanie gospodarstwa domowego, wychowanie dzieci itd.). A więc kobiety nie tylko pracują więcej niż mężczyźni, ale wykonują pracę, która sytuuje je na o wiele niższym poziomie społecznym niż znajdują się mężczyźni.

²⁵ Por. P. Gajkowska, *Demoniczni twórcy gender*, „Nasz Dziennik” [Magazyn], 2013, 21–22 IX, s. 5.

²⁶ P. Bortkiewicz, *Ideologia gender...*, art. cyt., s. 280–281.

²⁷ F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa. W związku z badaniami Lewisa H. Morgana*. Myśl F. Engelsa przytaczam za P. Bortkiewicz, *Ideologia gender...*, art. cyt., s.282.

Ponieważ skrajny feminizm uznał, że przyczyną wszelkiego ucisku jest różnica między mężczyzną a kobietą, dlatego trzeba przyjąć absolutną równość kobiety i mężczyzny. „W punkcie wyjścia była więc walka o równouprawnienie kobiet, która szybko zmieniła się w ideologiczne zrównanie z mężczyzną”²⁸.

Celem rewolucji feministycznej w konsekwencji stało się z jednej strony usunięcie przywilejów mężczyzn, z drugiej zaś chodziło o wyeliminowanie różnicy między płcią męską i żeńską. Te dążenia feminizmu, po pewnych modyfikacjach, znalazły się w programach ideologii *gender*, która przyjmuje, że płciowe zróżnicowanie kobiety i mężczyzny nie ma już żadnego znaczenia. Co więcej, w teorii *gender* zaczęto głosić, że role, jakie odgrywają kobieta i mężczyzna, zależą od kultury i historii. „Twierdzono na przykład, że teza o macierzyńskich uczuciach w sercu kobiety, jako wyrazie uczuć naturalnych, jest ewidentnym mitem. Nie ma czegoś takiego, jak naturalne uczucia macierzyńskie. One pojawiają się dopiero na pewnym etapie historii”²⁹.

Role mężczyzny i kobiety, jako historyczne role społeczne, oczywiście mogą być wymienne (w przeciwieństwie do tego, co naturalne, uważane za coś powszechnego i niezmiennego). Z kolei ta zmienność ról społecznych rzutuje na tradycyjne normy zachowań seksualnych. Rewolucja feministyczna przyjmuje więc, że wszystkie sposoby zachowań seksualnych są dozwolone. W konsekwencji ideologia *gender*, oparta na tego typu ideach skrajnego feminizmu, pozwala swobodnie i świadomie, na dowolny okres czasu, wybierać nieograniczoną liczbę seksualnych ról społecznych (pluralizm płciowy). „Model będących do wyboru preferencji seksualnych, dostępny i prawnie zagwarantowany, określane bywa skrótowo GLBT (*gay, lesbian, bisexual and transsexual*), tzn. homoseksualny, lesbijski, biseksualny i transseksualny. Wszystkie te warianty są równoważące z relacją heteroseksualną i należy się im akceptacja społeczna. Bardziej radykalne autorki posuwają się jeszcze dalej wskazując hermafrodytyzm nie jako anomalię, lecz jako uosobienie obydwu płci, do którego należy zmierzać w praktyce społecznej”³⁰.

Warto również podkreślać, że jednym z ważnych problemów, z jakimi zmagał się radykalny feminizm było macierzyństwo. Pojmowano je,

²⁸ P. Morciniec, *Rodzina wobec ideologii gender*, art. cyt., s. 158.

²⁹ P. Bortkiewicz, *Ideologia gender...*, art. cyt., s. 282.

³⁰ P. Morciniec, *Rodzina wobec ideologii gender*, art. cyt., s. 159.

podobnie jak i wychowanie dzieci, jako istotę ucisku kobiet. „Z takich koncepcji już tylko krok prowadził do aborcji na żądanie, propagowania antykoncepcji, całkowitej wolności seksualnej, zatrudnienia kobiet i przetrzymywania dzieci we wspomaganych przez państwo żłobkach [...]. Nowy feminizm uporczywie i drastycznie zmierzał do tego, aby znieść rodzinę biologiczną, tak by ludzkość mogła powrócić do swej naturalnej, wielopostaciowej i perwersyjnej seksualności”³¹.

Trzeba także zauważyć, że propagowanie przez feminizm równości płci, tzw. sprawiedliwości społecznej, warunków, w których kobiety mogłyby skorzystać z wolnego wyboru swojej roli społecznej, jest też swoiście rozumiane. Oto feminizm płci nie polega na tym, aby rolę kobiety uczynić dokładnie i we wszystkim równą roli mężczyzny. Taka bowiem koncepcja równości ograniczałaby kobiety do jedyne go wyboru. Tymczasem „równość dotyczy dostępu do możliwych wyborów, do edukacji, zdrowia, pracy, odpowiedzialności społecznej, zasobów, usług, informacji, statusu społecznego, władzy”³².

Ta lansowana przez feminizm płci promocja równości, pociąga za sobą mniej lub bardziej znaczące przesunięcia wobec mężczyzn, ich obowiązków małżeńskich i rodzinnych, tradycyjnych norm społecznych itd. W ten sposób kobiety mają zyskać wolność, równość i prawo samookreślenia swej roli.

W konkluzji można powiedzieć, że właśnie ideologia *gender* doskonale wpisała się w powyższe koncepcje feministyczne. Pomogła sprawić, że priorytetem ruchu feministycznego była już nie walka z polityką nierówności i dominacji męskiej, ale walka z ideami ukazującymi różnice między kobietą i mężczyzną oraz podkreślającymi zasadniczą rolę kobiety w sferze wychowawczo-opiekuńczej. Dokonało się ostatecznie „przejście od wyzwolenia z dyskryminacji kobiet do wyzwolenia z roli bycia kobietą”³³.

3. Konsekwencje genderowskiej utopii

Literatura naukowa dotycząca idei *gender*, jej genezy, historii a zwłaszcza jej aktualnego oddziaływania jest ogromna. Zawiera ona pozycje zarówno teoretyków *gender*, jak również (jeszcze bardziej obfita) literaturę dotyczącą praktyków, działaczy zmian społecznych, wprowadzających

³¹ P. Bortkiewicz, *Ideologia gender...*, art. cyt., s. 284.

³² M.A. Peeters, *Gender – światowa norma polityczna i kulturowa...*, dz. cyt., s. 60.

³³ P. Bortkiewicz, *Ideologia gender...*, art. cyt., s. 286.

w życie hasła genderowskiej ideologii. Temat *gender*, a zwłaszcza jego skutków jest przedmiotem licznych, burzliwych dyskusji, które nie tylko wywołują ciekawość, ale budzą poważny niepokój i ostry sprzeciw.

Nie wchodząc zbyt szczegółowo w problematykę (były o tym sugestie już wcześniej) wyakcentujmy teraz (zbierając) najbardziej istotne konsekwencje genderowskiej utopii. Są one przede wszystkim niebezpiecznie groźne dla takich naturalnych, powszechnie uznawanych struktur ontycznych, wzajemnie połączonych, niezbywalnych i nierozłącznych rzeczywistości uniwersalnych, jak: godność osoby ludzkiej, płciowe zróżnicowanie mężczyzny i kobiety, ontologiczna jedność mężczyzny i kobiety, ich równa godność, małżeństwo jako związek między mężczyzną i kobietą, prokreacja, macierzyństwo, rodzina jako naturalna i podstawowa komórka społeczna, prawa rodziców do wyboru formy edukacji swych dzieci itd. „Proces rewolucyjny *gender* atakuje – w wymiarze kulturowym, politycznym i prawnym – konstytutywną tożsamość mężczyzny i kobiety jako osób: ich tożsamość małżeńską, ich wspólną komplementarność i jedność w miłości, ich powołanie i szczególną rolę wychowawczą, męskość i kobiecość, ojcostwo i macierzyństwo, małżeństwo i rodzinę, antropologiczną strukturę osoby ludzkiej, ukierunkowanej na miłość dawaną, otrzymywaną i współdzieloną. Te antropologiczne rzeczywistości zawsze były powszechnie uznawane za wewnętrznie dobre i prowadzące do szczęścia, które każdy odkrywa w dawaniu siebie i obdarzaniu miłością”³⁴.

Rewolucja genderowa jest więc procesem dekonstrukcji ludzkich rzeczywistości uniwersalnych. Ideologia *gender* traktuje tradycyjne struktury jako „konstrukcje społeczne”, nie tylko pozbawione immanentnego dobra, ale sprzeciwiające się równości i nowym trendom, czyli jako dyskryminujące. Korzystając z pozostałości przebrzmiałych ideologii, a zwłaszcza zachodniej sekularyzacji, idee *gender* dziś zadławiają się we wszystkich kulturach. Działając (bardzo agresywnie) wewnątrz różnych instytucji i kultur, w sposób nieklarowny, niejednoznaczny i często nieuchwytny, *gender* jest jednocześnie bardzo skuteczny w realizacji zamierzonych celów. „Od samego początku cel był ideologiczny, *gender* został stworzony nie w celu odróżnienia różnic anatomicznych od różnic antropologicznych i konstytutywnych kobiecości i męskości [...] lecz przeciwnie, aby złamać ontologiczną jedność osoby, rozwodząc ją, by tak rzec, z własnym ciałem, męskim lub żeńskim. Pragnienie, aby się «swobodnie» określać wbrew

³⁴ M.A. Peeters, *Gender – światowa norma polityczna i kulturowa...*, dz. cyt., s. 28–29.

swemu useksualnionemu ciału, naznaczało historię *gender* od samego początku”³⁵.

Według propagatorów ideologii *gender* główne cele, np. *gender studies* mają się skupiać wokół postulatów przeciwdziałania różnym formom dyskryminacji. Faktycznie zaś chodzi o sprzeczne z ludzką naturą założenia ideologii *gender*, które są wpajane młodym ludziom w trakcie studiów. A więc chodzi o krytyczną analizę dotychczasowego przekonania o stałej, niezmiennej naturze człowieka, o przełamywanie stereotypów męskości i kobiecości, wolności do tożsamości seksualnej, krytykę patriarchalnych sposobów myślenia itd. Dariusz Oko nazywa takie *gender studies* po prostu „nauką sierot po marksizmie”. Wielu bowiem tych, którzy kiedyś wykładali marksizm, przerzuciło się teraz na *gender studies*³⁶.

Analizując skutki propagowanej ideologii *gender* trzeba podkreślić, że u podłoża jej negatywnych oddziaływań na poziomie społecznym znajduje się koncepcja człowieka o zmiennej płci. Dotychczas każde przychodzące na świat dziecko było określane jako osoba ludzka płci żeńskiej lub męskiej. Można więc powiedzieć, że kobiety i mężczyźni są naturalnym wyrazem planu genetycznego. Jednak według ideologii *gender* człowiek nie rodzi się mężczyzną czy kobietą. Płeć każdej ludzkiej istoty „konstruuje się” dopiero w środowisku społeczno-kulturowym przez nieustanne powtarzanie i odgrywanie przez nią określonych zachowań („performatywność płci”). Zgodnie z tymi założeniami każdy człowiek sam sobie wybiera płęć. Rodzi się on wprawdzie „biologicznie” zaprogramowany, ale nie ma to decydującego znaczenia dla jego tożsamości seksualnej³⁷.

Płeć bowiem byłaby polem poszukiwań, nieustannie otwartym, prawdopodobnie bez ograniczeń. „Można ją montować, a potem demontować bez końca, spędzać swoje życie na konstruowaniu, dekonstrukcji, rekonstrukcji, na wiecznym błakaniu się poza sobą”³⁸. Stąd przyjmowane rozróżnienie na wewnętrzną i zewnętrzną płęć człowieka. Płeć wewnętrzna byłaby tą, którą konkretny człowiek przypisuje sobie sam, zaś płęć zewnętrzna byłaby płęcią biologiczną, widoczną dla wszystkich.

³⁵ Tamże, s. 63, przypis 11.

³⁶ Por. B. Rapała, *Marsz przez uniwersytety*, „Nasz Dziennik” [Magazyn], 2013, 21–22 IX, s. 6–7.

³⁷ Zob. *Gender jak marksizm. Wywiad z o. J. Augustynem*, „Gość Niedzielny”, 2013, nr 30 (28 VII), s. 30.

³⁸ M.A. Peeters, *Gender – światowa norma polityczna i kulturowa...*, dz. cyt., s. 75–76.

Należy też zauważyć, że koncepcja płciowości człowieka w antropologii genderyzmu stoi w sprzeczności z antropologią personalistyczną, dla której natura jest normatywnym punktem wyjścia (prawo naturalne), a nie jedynie tworzywem do dowolnej, społeczno-kulturowej obróbki. To właśnie personalizm chrześcijański określa płć jako wartość osobową, podkreślając w ten sposób wartość cielesności i seksualności. Z kolei deprecjacja płciowości w teorii *gender* oznacza zakwestionowanie całego człowieka.

Takie pojmowanie płciowości w ramach antropologii genderyzmu ma też poważny wpływ na relacje społeczne i na system prawny. Skoro płć człowieka jest bez znaczenia, nie ma komplementarności płci, wtedy destrukcji ulega fundament rodziny. To rodzi potrzebę nowego zdefiniowania małżeństwa i rodziny. „Jeżeli znacząca jest jedynie płć kulturowa (*gender*), nie jest ważne, czy kobieta ma stosunki seksualne z kobietą czy z mężczyzną, z jedną czy z kilkoma osobami. Stąd propagowanie strategii *gender* oznacza w praktyce zaangażowanie w zrównanie różnych alternatywnych form relacji seksualnych, ze świadomym promowaniem wzorców podważających wartość i znaczenie tradycyjnego modelu małżeństwa jako związku między mężczyzną i kobietą. W opracowaniach problematyki można wyczytać, że zwłaszcza promowanie kultury homoseksualno-lesbijskiej jest zaplanowane jako stworzenie wyzwania dla tradycyjnej rodziny”³⁹.

W ten sposób faktycznie planowany i systematycznie przeprowadzany przez ideologię *gender* atak na małżeństwo i rodzinę jako wspólnotę życia kobiety i mężczyzny, należy uznać za szczególnie niebezpieczny, zarówno dla jednostki jak i społeczeństwa. Całkowite zaś odrzucenie zasad moralnych, odnoszących się do życia seksualnego i do oceny różnych form związków pseudomażeńskich, jest podstawową konsekwencją obłądnej ideologii *gender*, która stanowi poważne zagrożenie dla życia człowieka i stworzonej przez niego wspólnoty.

* * *

Podsumowując utopijną ideologię *gender*, trzeba mocno podkreślić, że nie można jej sprowadzać, jak to często słyszymy w naszych mediach z ust zaciętrzewionych zwolenniczek, do wąskiego zagadnienia problemu równouprawnienia kobiet i „równości” płci. Szalone koncepcje *gender*

³⁹ P. Morciniec, *Rodzina wobec ideologii gender*, art. cyt., s. 163.

trzeba rozważać na szerokim tle bardzo długiego procesu przemian ideologicznych w świecie zachodnim, poczynając od haseł oświecenia, poprzez wojujący skrajny feminizm, na tezach dwudziestowiecznego postmodernizmu kończąc.

Ideologia *gender* podważa bowiem wszelkie dotychczasowe normy odnoszące się do pojęcia kategorii męskości, kobiecości oraz wzajemnych relacji kobiet i mężczyzn. Zasadniczy wyznacznik tożsamości płciowej człowieka, jakim jest czynnik biologiczny, zostaje tutaj zastąpiony socjologią i kulturą. W konkluzji ideologia *gender* jest wyrazem redukcyjnego spojrzenia na człowieka, które ograniczając się do biologizmu i socjologizmu, oddziela doznania seksualne od miłości i rodzicielstwa. Żeby lepiej zrozumieć czym faktycznie jest zataczająca coraz szersze kręgi ideologia *gender*, trzeba sobie uświadomić, że jest ona wielowątkowa i ma bardzo zróżnicowany rodowód. „*Gender* karmi się nie tylko jednym systemem ideologicznym, ale ideologicznymi pozostałościami, niesionymi od wieków przez silny prąd zachodniej rewolucji kulturowej, między innymi manicheizmu, naturalizmu, deizmu, sekularyzmu, marksizmu, nihilizmu, freudyzmu i ateistycznego egzystencjonalizmu”⁴⁰.

Warto też na koniec zauważyć, że ideologię *gender* często porównuje się do ideologii marksistowskiej. W marksizmie bowiem też chodziło o nową wizję sprawiedliwości i równości społecznej, w której zostają zniesione klasy społeczne. Otóż trzeba wyraźnie podkreślić, że w teoriach *gender* chodzi o wizję nowego człowieka i społeczeństwa, w którym zostają odrzucone wszystkie dotychczasowe normy społeczne, moralne i religijne, związane z nowym (odmiennym) ujęciem relacji płciowych. „Utopia marksistowska za cel stawiała sobie wyzwolenie klasowe, natomiast *gender* stawia sobie za cel wyzwolenie człowieka z wszelkich stereotypów seksualnych oraz z jakichkolwiek uwarunkowań biologicznych, psychologicznych, religijnych, społecznych i politycznych. Jest to ujęcie nienormatywne, subiektywne, egocentryczne [...]. Ideologia *gender* jest nie tylko antyreligijna, ale także antyhumanistyczna”⁴¹.

⁴⁰ M.A. Peeters, *Gender – światowa norma polityczna i kulturowa...*, dz. cyt., s. 40.

⁴¹ *Gender jak marksizm. Wywiad z o. J. Augustynem*, art. cyt, s. 30–31.

KS. MICHAŁ SADOWSKI

„TRZECIE PŁUCO” CHRZEŚCIJAŃSTWA? Jan Paweł II a Kościoły tradycji syryjskiej

Niewątpliwie użyte w tytule wyrażenie „trzecie płuco” intryguje. Przywykliśmy, głównie z racji anatomicznych, że płuca to organ występujący w parze, a nie w „półtorej pary”. Trzy, co najwyżej, są płaty płuca prawego, w kontraście do dwóch jego lewego sąsiada. O dwóch płucach Kościoła często mówił Jan Paweł II, czemu dał wyraz choćby w encyklice *Ut unum sint*¹. Papieska wizja eklezjalnej dychotomii ukazuje jednak rzeczywistość podziału w granicach *oikumene*, czyli w granicach ściśle określonego polityczno-religijnego porządku, tworzącego – na zasadzie interakcji – własną tożsamość religijno-kulturową.

Mając na uwadze takie rozumienie „układu oddechowego chrześcijaństwa”, zadajmy sobie pytanie, czy chrześcijaństwo, które rozwijało się paralelnie, lecz poza tym, co rozumiemy pod pojęciem Wschodu i Zachodu, nie jest jakąś trzecią jakością? Interakcje charakteryzujące rozwój Wschodu i Zachodu wskazują, że podział ten nie tyle zasada się na izolacji, niezależności, co na formie pewnego oddziaływania.

Sebastian Brock, znakomity znawca syryjskiego Wschodu, postuluje, by obok dwóch głównych nurtów chrześcijaństwa, łacińskiego Zachodu oraz greckiego Wschodu, umieścić właśnie Wschód syryjski. Dychotomia, jak twierdzi, jest niesatysfakcjonująca i nieadekwatna, bowiem

KS. MICHAŁ SADOWSKI – dr teologii, specjalizacja w zakresie teologii dogmatycznej, wykłady zleczone na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

¹ „W tej perspektywie jeszcze pełniejszego uzasadnienia nabiera wyrażenie, którym posłużyłem się wiele razy: Kościół musi oddychać obydwoma płucami! W pierwszym tysiącleciu historii chrześcijaństwa wyrażenie to odnosiło się nade wszystko do dwoistości Bizancjum – Rzym” (UUS, n. 54).

pomija ważne tradycje chrześcijańskie reprezentowane przez lokalne Kościoły Bliskiego Wschodu². Te trzy nurty chrześcijańskiej tradycji mogą również być przedstawione jako trzy częściowo pokrywające się okręgi, konstytuujące Kościół w jego pełni. Zawierają one trzy ważne elementy: 1) obszar, który wspólnie dzielą; 2) obszar, który każdy dzieli z jednym z pozostałych kręgów; 3) obszar, który pozostaje bez pokrycia przez więcej niż jedną tradycję. Ten podział, z kolei, w przełożeniu na nauczanie odzwierciedla części wspólne wszystkim Kościołom, części wspólne dla dwóch nurtów oraz każdą tradycję z osobna, jako posiadającą własne cechy rozróżniające. Mając na względzie ten ostatni charakter, należy zadać pytanie o cechy wyróżniające oraz konstytutywne dla syryjskiego Wschodu³.

Niewątpliwie pierwszym faktorem, który mówi nam o wyjątkowości tej tradycji jest jej pochodzenie wyrażone przymiotnikiem syryjski, syryjska. Łączy nas on w lini prostej z aramejskim *Sitz im Leben* samego Jezusa, jako że język syryjski jest jednym z dialektów języka aramejskiego. Nadto, wcześnie pisarze syryjscy odzwierciedlają semickie korzenie chrześcijaństwa w sposób, którego nie można znaleźć w innych przykładach wczesnej literatury chrześcijańskiej. Mowa tutaj o czysto biblijnym sposobie dyskursu, wolnym od retorycznej fasady charakteryzującej tak literaturę grecką, jak i łacińską⁴.

Kolejny argument dotyczy poezji jako nośnika teologii. Mimo że zarówno w tradycji łacińskiej, jak i greckiej była ona na usługach teologii, to niewątpliwie wcześnie pisarze syryjscy przypisują jej o wiele większą rolę, nadając także inny wymiar, polegający na obrazowym odtworzeniu epizodów biblijnych w formie poetyckiej⁵.

Trzecim argumentem wspierającym powyższą tezę jest, według profesora Brocka, inna tradycja monastyczna. Łaciński Zachód oraz grecki Wschód wypracowały inne modele monastycyzmu. Prawda ta dotyczy także i syryjskiego orientu. Główną cechą wyróżniającą monastycyzm syro-mezopotamski od jego zachodnich sąsiadów jest swoista norma

² Por. S. Brock, *The Syriac Orient: a Third 'Lung' for the Church?*, „Orientalia Cristiana Periodica” (OCP), 71(2005), s. 5.

³ Por. tamże, s. 6–7.

⁴ Por. tamże, s. 7.

⁵ Zob. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975; S. Brock, *Teologia in Poesia. L'empio di sant Efreem*, w: V. Truhlar, *Teologia in Poesia*, Roma 2002, s. 7–23.

mówiąca, że ci, którzy składali śluby ascezy, stając się tym samym osobami konsekrowanymi, pozostawali w społeczeństwie, w którym żyli. Drugą istotną cechą jest duchowa spuścizna monasterów syryjskich doby VII i VIII wieku, objawiająca się niebywałą wręcz głębią wglądu w ludzką duszę⁶.

Czwarty argument przemawiający za uznaniem syryjskiego Wschodu za odrębny nurt chrześcijaństwa, to praktyka sakramentu pokuty i pojednania, która od starożytności miała charakter uleczenia, traktując grzech jako chorobę, a Chrystusa uważając za lekarza. Takie rozumienie kontrastuje z łacińsko-greckim wymiarem penitencjarnym sakramentu⁷.

Należy także wspomnieć odgrywającą ważną rolę różnorodność tradycji chrystologicznych, którą to, dzięki multilateralnym dialogom ostatnich pięćdziesięciu lat, możemy śmiało uznać za bogactwo, a nie za zwodniczość⁸.

Ostatnim argumentem za jest niezachodnia, nieeuropejska forma chrześcijaństwa syryjskiego, niebędąca kojarzona z żadnym przejawem zachodniego imperializmu czy kolonializmu, a jedynie reprezentująca lokalne Kościoły Afryki i Azji. Takie położenie, często naznaczone przesładowaniami i cierpieniem, jest wolne od pewnego rodzaju triumfalizmu, który swego czasu oszpecił łaciński Zachód oraz grecki Wschód⁹.

Bramy dialogu

Historia otwarcia Kościoła łacińskiego na tradycje wschodnie liczy się od samego jego początku. Od samego bowiem początku zauważalne są również różnice w samorozumieniu, które inaczej było wyrażane z perspektywy Rzymu, inaczej w Antiochii, a inaczej nad Nilem. Różnice wynikające z uwarunkowań kulturowych i mentalnych były utrwalane na

⁶ Zob. S. Brock, *Early Syrian Ascetism*, „Numen”, 20(1973), s. 1–19; E. Glenn Hinson, *The Church Triumphant. A Church History up to 1300*, Macon 1995, s. 198–199; S.H. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, vol. 1, New York 1998, s. 117–135; *To Train His Soul in Books: Syriac Asceticism in Early Christianity*, red. R.D. Young, M.J. Blanchard, Washington 2011.

⁷ Por. S. Brock, *The Syriac Orient...*, art. cyt., s. 12–13.

⁸ Zob. Ch. Chaillot, A. Belopopsky, *Towards Unity: the theological dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches*, Geneva 1998; A. Olmi, *Il consenso cristologico tra le chiese calcedonesi e non calcedonesi (1964–1996)*, Roma 2003; Deklaracja *De mysterio Incarnationis Domini nostri Iesu Christi*, „Acta Apostolicae Sedis” (AAS), 87(1995), s. 685–687.

⁹ Por. S. Brock, *The Syriac Orient...*, art. cyt., s. 15.

płaszczyźnie lingwistycznej, terminologicznej, jakże ważnej w pierwszych wiekach definiowania, ujmowania słowem tego, co nieuchwytnie w porządku wiary. Różnice te niejednokrotnie stawały się pretekstem do zrywania jedności, co wynikało także z braku dobrej woli i uporą, obok wzajemnie wykluczających się punktów widzenia. W ciągu dziejów próby powrotu do jedności z Rzymem były podejmowane na soborach w Lyonie (1274), czy szerzej, we Florencji (1438–1445) – w *Dekrecie dla Greków* z 1439 r. oraz *Dekrecie dla Jakobitów* z 1442 r. patriarchatu aleksandryjskiego, zarówno koptów jak i etiopów.

Od końca XIX notujemy oficjalne dostrzeżenie wschodnich tradycji kościelnych pozostających w unii ze Stolicą Piotrową. Mam tutaj na myśli godny uwagi dokument, jakim jest list apostolski Leona XIII *Orientalium dignitas* (1894), w którym papież zauważył bogactwo teologiczne i liturgiczne chrześcijańskiego Wschodu, ze szczególnym uwzględnieniem właśnie Kościołów będących w komunii z Rzymem: „Kościoły Wschodu są godne chwały i czci, jaką cieszą się w całym chrześcijaństwie ze względu na te wybitnie starożytne, wyjątkowe pomniki, które przekazały nam w spadku” (OD, n. 1).

To uznanie oraz wysiłek podjęty ku ochronie tradycji i dziedzictwa Wschodu są niewątpliwie ważnym i wyraźnym gestem świadczącym o nierozzerwalnej więzi między Kościołami, której jedność i jedyność zasadza się w kolegium Apostołów.

Swoistym kamieniem węgielnym ekumenizmu w ogóle, w formie, jaką dziś znamy, jest dekret Soboru Watykańskiego II o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*. Dokument ten określa dokładniej ramy czasowe i teologiczne podejmowanego dziś tematu. Czytamy w nim: „Oczy swoje zwracamy na dwie zasadnicze kategorie rozłamów, godzących w całość nieszytej szaty Chrystusowej. Pierwsze rozłamy miały miejsce na Wschodzie: czy to na tle zaprzeczenia orzeczeniom dogmatycznym Soborów Efeskiego i Chalcedońskiego, czy też w późniejszym okresie na skutek rozerwania wspólnoty (*communio*) między wschodnimi patriarchatami a Stolicą Rzymską” (n. 13).

Sam dokument, zgodnie z tym, co wyżej przytoczono, kieruje uwagę na Kościoły Wschodu, zauważając, że mimo iż kroczyły one własną drogą, to łączone były wspólnotą wiary i życia sakramentalnego. Kościoły te niezaprzeczalnie od samego powstania posiadają skarb, z którego wiele zapożyczył Kościół Zachodni, głównie w zakresie liturgii, duchowej tradycji czy porządku prawnego. Ponadto nie gdzie indziej, ale na

Wschodzie określono zasadnicze dogmaty wiary chrześcijańskiej (por. DE, n. 14). Kościoły te charakteryzują się przebogatą spuścizną liturgiczną i ascetyczną (por. DE, n. 15), od samego początku swej historii kierowały się też własnymi normami ustalonymi przez Ojców i sobory (por. DE, n. 16). Różnorodność ta znajduje swoje odbicie także w odmiennych teologicznych sformułowaniach (*variae illae theologicae formulae*) prawd wiary, z racji tego, jak tłumaczy Sobór, że stosowano odmienne metody i podejście w celu poznania i wyznawania prawd Bożych (por. DE, n. 17). Ostatni, osiemnasty punkt dekretu poświęcony Kościołom Wschodu podaje pewne wytyczne dialogu: aby nie nakładać żadnego ciężaru nad to, co konieczne (por. Dz 15, 28). Także wszelkie wysiłki powinny zmierzać, krok za krokiem, ku osiągnięciu spójni i jedności, i być podejmowane przez różne instytucje i formy życia kościelnego, jak: modlitwę, dialogi doktrynalne, czy zagadnienia duszpasterskie (por. DE, n. 18).

W setną rocznicę podpisania listu apostolskiego *Orientalis dignitas* przez Leona XIII, Jan Paweł II ponowił i rozwinął myśl swego poprzednika w liście *Orientalis lumen*: „Jeśli bowiem wierzymy, że czcigodna i starożytna tradycja Kościołów Wschodnich stanowi integralną część dziedzictwa Kościoła Chrystusowego, to katolicy powinni przede wszystkim ją poznawać, by móc się nią karmić i przyczyniać się – każdy na miarę swoich sił – do budowania jedności” (n. 1).

Chrystologia

Przytoczone powyżej dokumenty Stolicy Apostolskiej bardzo wyraźnie dokonują podziału na zagadnienia doktrynalne w kontekście ich różnic, oraz świadczą o bogactwie liturgii Wschodu.

Praktycznym wyrazem dążenia do jedności, wpisującym się w dynamiczny ekumenizm pontyfikatu Jana Pawła II, jest usuwanie historycznie powstałych przeszkód i nieporozumień, a wspólna deklaracja chrystologiczna podpisana pomiędzy Kościołem katolickim i Asyryjskim Kościołem Wschodu jest tego najlepszym przykładem. Dnia 9 listopada 1984 r. katolikos-patriarcha Asyryjskiego Kościoła Wschodu, Mar Dinkha IV, przybył ze swoją pierwszą oficjalną wizytą do Rzymu i wyraził papieżowi Janowi Pawłowi II pragnienie, aby rozwiązać wszelkie starożytne nieporozumienia pomiędzy obydwoma Kościołami. Dnia 11 listopada 1995 r. papież wraz z patriarchą-katolikosem podpisali, z punktu widzenia teologii, bardzo ważny dokument, będący doniosłym krokiem na drodze do jedności między wspomnianymi Kościołami. Jego doniosłość i znaczenie osadzone

jest na ostatecznym wypowiedzeniu asyryjskiego *credo*, w jego wymiarze chrystologicznym. Stało się jasne, że poprzez tę deklarację liderzy obu Kościołów zmierzali do zakończenia jednego z najstarszych konfliktów chrystologicznych chrześcijaństwa, rozpoczynając proces, którego celem było uleczenie krwawiących od piętnastu wieków ran. W opinii tak katolickiej, jak i asyryjskiej, ta deklaracja rozwiązała kwestię Soboru Efeskiego¹⁰.

Kościół asyryjski, przez oponentów zwany nestoriańskim, od V wieku znajdował się poza ortodoksją, definiowaną na soborach tamtego okresu. Sami asyryjczycy podają kilka powodów tego stanu rzeczy. Należy tu wyliczyć: 1) nieobecność przedstawicieli Kościoła Wschodu na obradach Soboru Efeskiego. Spowodowana ona była napięciem, wynikającym z prowadzonej wówczas wojny pomiędzy imperium bizantyjskim a imperium perskim, na terenie którego rozwijał się Asyryjski Kościół Wschodu¹¹. 2) Ponadto, sobór „ekumeniczny” to w ówczesnym znaczeniu nie sobór „powszechny”, ale sobór wewnątrz *oikumene* imperium rzymskiego, zwoływany przez cesarza. W konsekwencji tego, „sobory ekumeniczne” nie miały bezpośredniego związku i odniesienia do Kościoła Wschodu, działającego na terytorium imperium perskiego, na tyle, na ile Kościół ten sam nie zdecydował, by ustanowienia soborów ekumenicznych uznać (Nicea i Konstantynopol)¹². 3) Innym powodem jest formalny brak, tak ze strony Zachodu jak i pochalcedońskiego Wschodu, inicjatywy prowadzącej do możliwości uznania postanowień Soboru Efeskiego przez Asyryjski Kościół Wschodu¹³. 4) Ostatnim, nie mniej ważnym faktem jest kształt doktryny chrystologicznej propagowanej przez Cyryla z Aleksandrii. Cho-

¹⁰ Bawai Soro, *Does Ephesus Unite or Divide? A Re-Evaluation of the Council of Ephesus – An Assyrian Church of the East Perspective*, „Syriac Dialogue”, 2(1997), s. 92.

¹¹ Działania wojenne prowadzone były w latach 422 i 440, jednakże prześladowania, jakie dosięgły perskich chrześcijan w okresie panowania Barhama (420–438), mogły mieć wpływ na kwestię obecności tamtejszej hierarchii na soborze w Efezie. Należy wziąć pod uwagę także fakt ogłoszenia niezależności, samodzielności Kościoła w Persji od biskupów z „Zachodu” (wschodnie prowincje Imperium Rzymskiego), czego dokonano na synodzie w Markabta (424). Powodem tej swoistej „schizmy” nie były kwestie doktrynalne, ale podyktowane wrogą polityką państwa. Kościół w Persji, mimo że pozostał jednomyślny z „Zachodem” w aspekcie doktrynalnym, to w sferze administracji i organizacji poszedł własną drogą. *Synodicon orientale*, red. i tłum. J.B., Chabot, Paris 1902, s. 51 (syr.), s. 295–296 (franc.).

¹² Por. S. Brock, *The Church of the East in the Sasanian Empire up to the Sixth Century and its Absence From the Councils in the Roman Empire*, w: *Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy*, red. S. Brock, vol. 2, Aldershot 2006, s. 70.

¹³ Bawai Soro, M. Birnie, *Is the Theology of the Church of the East „Nestorian”*, „Syriac Dialogue”, 1(1994), s. 116n.

dzi o formułę „jedna natura Słowa Bożego wcielonego” (*mia physis tou theou lógou sesarkōmenē*), która to w dobie Efezu była w swej ówczesnej formie ciągle bliższa heretyckiemu apolinaryzmowi, a zarzucona przez Sobór Chalcedoński¹⁴.

Stąd też powodów, dla których asyryjczycy nie przyjęli orzeczeń Soboru Efeskiego, jest wiele. Asyryjski Kościół Wschodu, jak to już zostało powiedziane, nie uznaje postanowień Soboru Efeskiego, potępiającego nestorianizm. Ale należy zadać sobie pytanie, czy oznacza to jednak, że Kościół ten należy uznawać za nestoriański, w takim znaczeniu, jakie przypisuje temu określeniu trzeci sobór ekumeniczny? Nauka Nestoriusza, jak to przedstawiono w *Breviarium fidei*¹⁵, prowadząca do uznania dwóch osób, dwóch Chrystusów, nie do końca jest zgodna z oceną historyków epoki, syrologów, jak i teologów Kościoła Wschodu, i ma ona raczej znamiona całkowicie szkodliwej karykatury, której korzenie tkwią we wrogiej historiografii, dominującej na kartach podręczników do historii Kościoła, aż po współczesność¹⁶. Profesor Ewa Wipszycka pisze, że „oskarżenia wobec Nestoriusza przypisują mu poglądy, których nie głosił. Przedstawiano go jako kontynuatora teorii, odrzuconej już w poprzednim wieku, o dwóch Synach związanych czysto moralnym zjednoczeniem [...] powszechnie zarzucano mu intencję rozdzielenia Boga-człowieka na dwie osoby”¹⁷.

Biorąc pod uwagę teologię Kościoła Wschodu, należy zauważyć, że istotnie, stosuje ona te same formuły chrystologiczne, które znajdujemy u Nestoriusza. W jego chrystologicznym nauczaniu są obecne takie terminy, jak: dwie natury (*physeis*) i dwie hipostazy (*hypostáseis*), które z powodzeniem wpisują się w nauczanie asyryjczyków. A dzieje się tak dlatego, że Nestoriusz opiera swoją chrystologię na nauce Teodora z Mopsuestii, będącego zarazem jednym z ojców teologii chrystologicznej kościołów syro-mezopotamskich¹⁸. Jakkolwiek, miejsce Nestoriusza w przestrzeni teologiczno-historycznej Kościoła Asyryjskiego jest śladowe. W liturgii spotykamy go w *Homilii o Trzech Doktorach* (Diodorze, Teodorze

¹⁴ A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1, Atlanta 1995, s. 473–478; S. Brock, *The ‘Nestorian’ Church: a lamentable misnomer*, w: *Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy*, red. S. Brock, vol. 1, Aldershot 2006, s. 3.

¹⁵ Zob. *Breviarium fidei* (BF), Poznań 1998, s. 214–215.

¹⁶ Por. S. Brock, *The ‘Nestorian’ Church...*, art. cyt., s. 1.

¹⁷ Zob. E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 197, 207.

¹⁸ Zob. *The Tenth Holy Synod of the Assyrian Church of the East* (31.10.2005 – 05.11.2005), www.peshitta.org/pdf/synod.pdf [30.12.2013].

i Nestoriuszu), autorstwa Narsaia. Jest on tam wspomniany wyłącznie dlatego, że jest uważany za męczennika sprawy antiocheńskiej, tzn. ściśle duofizycznej chrystologii, i ofiarę machinacji Cyryla z Aleksandrii¹⁹.

W 451 r. Sobór Chalcedoński, podając wypracowaną definicję chrystologiczną, stwierdził, że Chrystus jest jedną osobą w dwóch naturach (*en dyo physēs... kai en prosopon kai mian hypostasin syntrehoysēs*). Takie stanowisko zdaje się być odrzuceniem formuły Cyryla i swoistym ukłosem w kierunku duofizyzmu Nestoriusza. Jednak Chalcedon wprowadził pomiędzy „naturę” i „osobę” trzeci termin – *hypostasis*, jako synonim „osoby”. Termin ten zasadniczo był znany jedynie w Aleksandrii, a jego użycie w formule chrystologicznej domagało się re-definicji i uznania jednej hipostazy/osoby we wcielonym Chrystusie. Jednakże w Kościele Wschodu termin *hypostasis* był tłumaczony jako „natura”, która jako taka wyrażała daną kategorię, przedstawiającą wszystkie wewnętrzne cechy tegoż rodzaju; w chrystologii to kategoria używana do opisu różnicowania. *Hypostasis* w sensie chalcedońskim natomiast odnosiła się do konkretnego przypadku, przykładu takiego ogólnego rodzaju, jaki wyrażała natura. „Osoba”, z kolei, to zhipostatyzowana natura. Biorąc pod uwagę te okoliczności, chalcedońska formuła „jedna osoba, jedna *hypostasis*” mogła brzmieć w uszach asyryjczyków albo jak pomyłka, albo wydawać się cichym wprowadzeniem formuły Cyryla. W rezultacie przez kolejne 150 lat po Soborze Chalcedońskim asyryjczycy pomijali we wszystkich swych oficjalnych formułach chrystologicznych termin *hypostasis*²⁰, ucząc o „jednej osobie w dwóch naturach”²¹.

¹⁹ Por. S. Brock, *The Church of the East in the Sasanian Empire...*, art. cyt., s. 79.

²⁰ Zob. *Synodicon Orientale*, dz. cyt., s. 55, 134–136, 194–195, 197–198.

²¹ Ważną informację na temat rozumienia syryjskiego terminu *qnoma* (= *hypostasis*) dostarcza Babai Wielki: „A singular essence is called a *qnoma*. It stands alone, one in number, that is, one as distinct from the many. A *qnoma* is invariable in its natural state and is bound to a species and nature, being one [numerically] among a number of like *qnome*. It is distinctive among its fellow *qnome* [only] by reason of any unique property or characteristic, which it possesses in its *parsopa*. With rational creatures this [uniqueness] may consist of various [external and internal] accidents, such as excellent or evil character, or knowledge or ignorance, and with irrational creatures [as also with the rational] the combination of various contrasting features. [Through the *parsopa* we distinguish that] Gabriel is not Michael, and Paul is not Peter. However, in each *qnoma* of any given nature the entire common nature is known, and intellectually one recognizes what that *nature*, which encompasses all its *qnome*, consists of. A *qnoma* does not encompass the nature as a whole [but exemplifies what is common to the nature, such as, in a human *qnoma*, body, soul, mind, etc.]”. – Babai Wielki, *Liber de Unione*, ed. A. Vaschalde, w: *Corpus scriptorum christianorum orientalium* (CSCO), 79–80 (syr. 34–35), Paris 1915, s. 159–160.

W świetle terminologii asyryjskiej, jaka została wypracowana na początku VII wieku, mówimy, że „natura” jest ogólna i opisowa, *qnoma* jest niepodlegająca zmianie w jej naturalnym stanie, specyficzna i przykładowa, rozumiana jako „osobowa, indywidualna manifestacja” (niekoniernie jest to samoistniejący przypadek *kyana*, tj. „natury”). *Qnoma* to reprezentatywny przykład ogólnego rodzaju, to esencjalny substrat, na którym bazuje *parsopa*. Babai Wielki (551–628) kontynuuje, że *qnoma* podlega rozróżnieniu w oparciu o wyjątkową, unikalną charakterystykę, jaką posiada właśnie *parsopa*. *Qnoma* Piotra nie jest *qnoma* Pawła, mimo że zarówno „natura” jak i *qnoma* obu są takie same²². *Qnoma* Pawła jest inna, i *qnoma* Piotra jest inna. Różnica ich polega na odrębności numerycznej²³. Babai mówiąc o Chrystusie, mówi o „Bogu i człowieku”, uwydatniając konkretność: Boska *qnoma* (nie jako Trójca) i ludzka *qnoma* (nie jako ludzkość w ogólności). *Parsopa* jest więc czymś, co można by nazwać zbiorową charakterystyką *qnoma*, która to odróżnia ową *qnoma* od innych *qnome* tego samego gatunku. Integralność tożsamości osoby jest związana z faktem, że jej *parsopa* jest wyłącznie jej i niczyja inna, podczas gdy integralność jej *qnoma* leży w jej wiernym odbiciu tej samej natury, wspólnej każdemu człowiekowi²⁴. O charakterze unii natur czytamy w wyznaniu wiary patriarchy Ish’oyahb’a (649–659): „Syn Boży, Bóg Słowo, Światło ze Światła, zstąpił i wcielił się, stał się człowiekiem na drodze ekonomii, poza wszelką przeróbką, czy zmianą. Nasz Pan Bóg, Jezus Chrystus, który został zrodzony z Ojca przed wszystkimi światami w Jego Bóstwie, został zrodzony w ciele z Marii, zawsze Dziewicy, w ostatnich czasach”²⁵.

W opinii Babaia, nie ma mnogich podmiotów, jest jeden Syn Boży, który bierze Jego własne ciało, nie czyjeś ciało, z Maryi Dziewicy. Mowa o podwójnej współistotności i podwójnych narodzinach Syna Bożego, Słowa Bożego, „Światła ze Światła z Ojcem”, z którego został naturalnie zrodzony, oraz z Maryi, z której został zrodzony w ciele naszego człowieczeństwa. Odmawiana asyryjczykom znajomość *communicatio idiomatum* jest, zdaje się, dość wyraźnie wyartykułowana przez Babaia: „Słowo Boże

²² Są takie same, bowiem *qnoma* Pawła, podobnie jak Piotra, jest przykładowym przedstawieniem, w konkretnej formie esencjalnej, ludzkiej natury.

²³ Bawai Soro, J.M. Birnie, *Is the Theology of the Church of the East Nestorian?*, „Syriac Dialogue”, 1(1994), s. 127.

²⁴ Por. Babai Wielki, *Liber de Unione*, dz. cyt., s. 160.

²⁵ *Synodicon Orientale*, dz. cyt., s. 194.

jest współistotne z Ojcem, a z powodu zjednoczenia błogosławiona Maria jest nazwana Matką Boga i Matką Człowieka – Matką Człowieka wedle swej własnej natury, a Matką Boga z racji unii, jaką ma On ze swoim człowieczeństwem, które od początku jego ulepienia było Jego świątynią i zostało zrodzone w zjednoczeniu/unii. Z racji tego, że imię «Chrystus» wskazuje na obie natury w tym stanie hipostatycznym Jego [Bożego Słowa] Bóstwie i Jego człowieczeństwie, Pismo mówi, że błogosławiona Maria porodziła «Chrystusa» – nie zwyczajnie Boga w rozłączony sposób, i nie zwyczajnie człowieka niewziętego przez Słowo Boże²⁶.

Widzimy, że jednoznaczne odrzucenie chrystologii Asyryjskiego Kościoła Wschodu i zakwalifikowanie jej do *stricte* heretyckich doktryn nie tyle znajduje poparcie w źródłach, co raczej w nieznamości historii i bogatej spuścizny teologicznej tego Kościoła. Nie oznacza to, że kościoły ortodoksji powinny wynieść na ołtarze byłego biskupa Konstantynopola, jakkolwiek, powinny one nieco ostrożniej oceniać, a do oceny dodawać więcej obiektywizmu, umniejszając emocje. Nieściskość opinii i niejednoznaczność osądów, a nade wszystko prawda, domagają się ponownego odczytania Soboru Efeskiego z szansą na wypowiedzenie się strony, której 22 czerwca 431 r. zabrakło w Efezie. Dlatego też dochodzimy w tym miejscu do sensu zabiegów oraz podpisania, na najwyższym szczeblu, wspólnej deklaracji chrystologicznej pomiędzy rzeczonymi Kościołami.

Deklaracja ta usunęła doktrynalną przeszkodę pomiędzy Kościołem katolickim a Asyryjskim Kościołem Wschodu. Owocem tej współpracy jest wspólne postanowienie, dzięki któremu oba Kościoły „mogą razem głosić wobec świata swą wspólną wiarę w tajemnicę Wcielenia²⁷. Wiara w tajemnicę Wcielenia dotyczy „jednego Pana Jezusa Chrystusa, jedynego Syna Bożego (syr. *brun'a yiħiday'a d-'alaha'*), który z Ojca jest zrodzony przed wszystkimi wiekami i który – gdy nadeszła pełnia czasów – zstąpił z nieba i stał się człowiekiem dla naszego zbawienia. Słowo Boże, druga Osoba Trójcy Świętej, wcieliło się za sprawą Ducha Świętego, przyjmując od świętej Maryi Dziewicy ciało ożywiane rozumną duszą, z którą było nierozzerwalnie zjednoczone od chwili swojego poczęcia”. Dokument wyraża także prawdę, którą Ojcowie soborowi wyrazili w Chalcedonie w 451 roku: „Dlatego nasz Pan Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem (syr. *'alah'a sharir'a u-barnash'a sharir'a*),

²⁶ Babai Wielki, *Liber de Unione*, dz. cyt., s. 264–265.

²⁷ Deklaracja *De mysterio Incarnationis Domini nostri Iesu Christi*, poz. cyt., s. 685.

doskonałym w swoim bóstwie i doskonałym w swoim człowieczeństwie (syr. *kamil b'alahuteh w-kamil b-barnashuteh*), współistotnym Ojcu i współistotnym z nami we wszystkim (syr. *barkyan'a 'am bab'a w-barkyan'a 'aman*) z wyjątkiem grzechu. Jego bóstwo i człowieczeństwo są zjednoczone w jednej Osobie bez pomieszania (syr. *bulbal'a*) i zmiany (syr. *shuhlap'a*), bez podziału (syr. *pulag'a*) i rozdzielenia (syr. *parshat'a*). Została w Nim zachowana odrębność natur bóstwa i człowieczeństwa z wszystkimi ich właściwościami, władzami i działaniami. Nie stanowiąc «jednego i drugiego», bóstwo i człowieczeństwo są zjednoczone, jednak w osobie jednego i jedyne Syna Bożego, Pana Jezusa Chrystusa, który odbiera jedyne uwielbienie²⁸.

Dokument wypowiada się także w kwestii, z którą *par excellence* dokonuje się zrównania Asyryjskiego Kościoła Wschodu z nestorianizmem, uznając także poprawność obu sposobów (*Christotokos* i *Theotokos*) mówienia o Maryi Dziewicy. Podkreśla także, że przeszłe anatemy opierały się w dużym stopniu na nieporozumieniach, a nadto uznaje w swoich Kościołach sygnatariuszach – „Kościoły siostrzane”. Należy zauważyć, że deklaracja ta nie godzi się – w związku z różnicami co do treści wiary, sakramentów i struktury Kościoła – na ustanowienie pełnej komunii między obiema wspólnotami. Wspomnieć należy, że nie tylko porządkuje ona przeszłość, ale także wytycza pewne kierunki na przyszłość.

Aby skuteczniej usuwać przeszkody będące spuścizną przeszłości, które utrudniają zbliżenie i osiągnięcie pełnej komunii między Kościołami, ustanowiono Komisję mieszaną do dialogu między Kościołem katolickim a Asyryjskim Kościołem Wschodu. Komisja ta rozpoczęła działalność w 1995 roku. Podczas swoich dorocznych spotkań skupiała uwagę na zagadnieniach teologii sakramentów, aby utworować drogę procesowi ekumenicznego zbliżenia pomiędzy Kościołem Chaldejskim a Asyryjskim Kościołem Wschodu. Od 1994 roku Mar Dinkha IV oraz Mar Raphael I Bidawid, wspomagani przez ich odpowiednie synody, zatwierdzili kilkanaście inicjatyw, aby poprzeć przywrócenie jedności kościelnej pomiędzy ich Kościołami partykularnymi.

Zmierzając w tym kierunku dotykamy jednego z najbardziej fascynujących wydarzeń ostatnich dekad, wpisujących się w ekumeniczne

²⁸ Tamże, s. 686. Tekst ten zasadniczo powtarza definicję chrystologiczną Chalcedonu. Por. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (DS), Bologna 2005, s. 301–302; BF VI, 8.

wysiłki Jana Pawła II w kontekście kościołów Wschodu. Mowa tutaj o stwierdzeniu ważności (katolickości) starożytnej, asyryjskiej anafory Addaia i Marego, odczytanej z punktu widzenia teologii sakramentu Eucharystii Kościoła katolickiego²⁹. Anafora ta powstała w Mezopotamii, prawdopodobnie w rejonie Edessy. Nierozwiązaną kwestią pozostaje jej datacja, którą jedni przyjmują na około 200 r., inni na początek III wieku lub nieco później. Asyryjski Kościół Wschodu bardzo szanuje tę anaforę jako zasadniczy element dziedzictwa apostołskiego otrzymanego od Addaia i Marego, którzy są czczeni wraz z siedemdziesięcioma uczniami Pańskimi, misjonarzami-fundatorami ich Kościoła. Zasadniczym problemem, jaki tekst ten wnosi w jego uznanie/zatwierdzenie ze strony katolickiej, jest brak słów ustanowienia. Na temat autentyczności i kompletności tekstu wypowiadało się wielu, wydając skrajne opinie. Zwyciężyła ta, wedle której dostępny nam tekst anafory jest kompletny, zatem w samym zamyśle autora nie posiadający wyraźnych słów ustanowienia. Zagadnienie to od strony historycznej nie może zostać rozwiązane, z racji niedostatku lub braku ówczesnych źródeł. Dlatego też ważność Eucharystii celebrowanej przy użyciu tejże anafory należało stwierdzić opierając się na argumentach nie historycznych, a doktrynalnych, bowiem z punktu widzenia katolickiej teologii Eucharystii, słowa ustanowienia są konstytutywną częścią anafory lub modlitwy eucharystycznej.

Historyczne porozumienie dotyczące Eucharystii pomiędzy Kościołem katolickim a Asyryjskim Kościołem Wschodu jest bez wątpienia jedyną taką decyzją podjętą przez Papieską Radę Promocji Jedności Chrześcijan,

²⁹ Na temat anafory zob. m.in.: E.C. Ratcliff, *The Original Form of the Anaphora of Addai and Mari*, „Journal of Theological Studies”, 30(1928–29), s. 223–232; B. Botte, *Problèmes de l’anaphore syrienne des Apôtres Addai et Mari*, „Oriens Christianus”, 10(1965), s. 89–106; W.F. Macomber, *The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari*, OCP, 32(1966), s. 335–371; tenże, *The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles*, OCP, 37(1971), s. 55–84; R.J. Galvin, *Addai and Mari Revisited. The State of the Question*, „Ephemerides Liturgicae” (EL), 87(1973), s. 838–414; J.-M. Sanchez Caro, *La anafora de Addai y Mari y la anafora maronita Sarrar: intento de reconstrucción de la fuente primitiva común*, OCP, 43(1977), s. 107–120; B.D. Spinks, *The Original Form of the Anaphora of the Apostles. A Suggestion in the Light of the Maronite Sharar*, EL, 91(1977), s. 146–161; tenże, *Eucharistic Offering in the East Syrian Anaphora*, OCP, 50(1984), s. 341–371; tenże, *Addai and Mari and the Institution Narrative. The Tantalizing Evidence of Gabriel Qatraya*, EL, 98(1984), s. 60–67; A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford 1992; B.D. Spinks, *Worship. Prayers from the East*, Washington D.C. 1993; *La genesi anaforica del racconto istituzionale alla luce dell’anafora di Addai e Mari: tra storia delle forme e liturgia comparata*, red. C. Girauda, Roma 2013.

Kongregację Kościołów Wschodnich, Kongregację Doktryny Wiary oraz samego papieża Jana Pawła II³⁰. Ta decyzja mówi katolikom Kościoła Chaldejskiego, którzy spełniają podane warunki i otrzymują Komunię świętą podczas asyryjskiej eucharystii wykorzystującej anaforę Addaia i Marego, że przyjmują oni prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa, tak jak podczas eucharystii chaldejskiej, która to w przypadku rzeczony anafory zawiera dopisane słowa konsekracji³¹.

Brak słów ustanowienia

Z punktu widzenia katolickiej teologii Eucharystii doby średniowiecza, słowa ustanowienia są konstytutywną częścią anafory lub modlitwy eucharystycznej. Sobór Florencki w *Dekrecie do Ormian* stwierdza: „Formą tego sakramentu są słowa Zbawiciela, którymi On tego sakramentu dokonał; kapłan bowiem sprawuje ten sakrament, mówiąc o utożsamieniu z Chrystusem. Albowiem mocą samych słów substancja chleba przemienia się w ciało Chrystusa, a substancja wina w krew”³².

Ten sam sobór, w dekrecie adresowanym do jakobitów, charakteryzuje również słowa ustanowienia jako „formy słów, których w konsekracji ciała i krwi Pana święty Kościół Rzymski miał zawsze zwyczaj używać, opierając się o naukę i powagę Apostołów Piotra i Pawła”³³, bez możliwości jakiegokolwiek zmiany w sformułowaniu podanym przez sam Kościół. Mimo że Kościół nie ma żadnej władzy nad materią sakramentów, ma natomiast moc wiążącą w kwestii orzekania ich ważności: „ponieważ sakramenty są te same dla całego Kościoła i należą do depozytu wiary, tylko do najwyższej władzy kościelnej należy zatwierdzanie lub określanie wymogów do ich ważności”³⁴. Stąd też pada doktrynalne pytanie o ważność omawianej anafory.

Czy zatem słowa ustanowienia (forma) należą do warunków ważności, zgodnie z wymogami teologii katolickiej?

³⁰ Por. R. Taft, *Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001*, „Pro Unione Bulletin”, 63(2003), s. 16.

³¹ Zagadnienie dopisania słów ustanowienia w mszałach chaldejskim (1767), malabarskim (1774) oraz Misji anglikańskiej przy nestorianach (1890) – zob. C. Giraud, *L'anafora di Addai e Mari: banco di prova per la sistematica dell'eucaristia*, w: *La genesi anaforica...*, dz. cyt., s. 226–234.

³² BF VII, 285; DS 1321.

³³ BF VII, 287; DS 1352.

³⁴ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO), kan. 669.

Odpowiadając na to pytanie, komisja badająca omawiane zagadnienie zwróciła uwagę na następujące fakty.

Po pierwsze, należy zauważyć, że anafora Addaja i Mariego, jako jedna z najstarszych modlitw eucharystycznych, wyrasta nie ze średnio-wiecznych, ale z ówczesnych – starożytnych – regulacji liturgicznych. Została też utworzona z czystą intencją celebrowania Eucharystii w pełnej ciągłości z Ostatnią Wieczerzą, w posłuszeństwie nakazom Chrystusa i zgodnie z intencją Kościoła³⁵. Chociaż historia badań katolickich nad tradycjami liturgicznymi chrześcijańskiego Wschodu odrzucała w ogóle istnienie ważnego tekstu bez słów ustanowienia³⁶, profesor Robert Taft dodaje, że brak tej formuły nie jest przypadkiem odosobnionym, ale wpisuje się w formę anafor tego okresu. Należy tu podać za przykład choćby: pochodzącą z przełomu I i II wieku *Didache* – 9–10³⁷; *Konstytucje Apostolskie* (ok. 380 r.) – VII, 25, 1–4³⁸, apokryficzne *Dzieła Jana* (II/III w.) – 85–86, 109–110³⁹, *Męczeństwo Polikarpa* (zm. 167) – 14⁴⁰, czy etiopską *Anaforę Apostołów*⁴¹. Wydaje się zatem, że słowa ustanowienia są późniejszym embolizmem, czyli interpolacją, wstawką, do najwcześniejszych modlitw eucharystycznych⁴². Tezę tę zdaje się popierać inny wybitny współczesny liturgista, Cesare Giraudo, który na pytanie, czy pierwotna eucharystia zawierała słowa Jezusa, odpowiada krótko, że jest to kwestia nierozstrzygnięta⁴³. Zaznacza on także, że zamiast mistagogicznego rozumienia tajemnicy przemiany, typowego dla pierwszego

³⁵ Por. *Provision Between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20011025_chiesa-caldea-assira_en.html [20.02.2014].

³⁶ Można tu przytoczyć opinię francuskiego orientalisty Eusèbe Renaudot: „Nam fuisse Liturgiā aliquam in qua omitterentur verba Christi, inauditum prorsus antiquitus, & contra omnium Ecclesiarum, imò & ipsius de qua agimus Nestorianae disciplinam, quae ex Theodori & Nestorii Liturgiis perspicue agnoscitur”. E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, vol. 2, Paris 1716, s. 579.

³⁷ *Sources chrétiennes* (SCh), 248, s. 180.

³⁸ SCh, 336, s. 52–55.

³⁹ A. Hänggi, I. Pahl, *Prex eucharistica*, vol. 1: *Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Freiburg 1998, s. 74–79

⁴⁰ F. Halkin, *Bibliotheca hagiographica Graeca*, Brussels 1957, §1556; *The Acts of the Christian Martyrs*, red. H. Musurillo, Oxford 1972, s. 12–15.

⁴¹ G. Winkler, *A New Witness to the Missing Institution Narrative*, w: *Studia Liturgica Diversa. Essays in Honor of Paul F. Bradshaw*, red. M.E. Johnson, L.E. Phillips, Portland 2004, s. 117–128.

⁴² Por. R. Taft, *Mass Without the Consecration?...*, art. cyt., s. 18.

⁴³ Zob. C. Giraudo, *Eucaristia per la Chiesa*, Roma 1989, s. 329.

milenium, wyrosła później metodologia „czystych i odrębnych idei”, charakteryzująca się opuszczeniem pierwotnych nawiązań do *lex orandi*. Mówiąc o mistagogii, można powołać się tutaj na św. Ambrożego, który w swym dziele *De sacramentis*, na pytanie o moment konsekracji przytacza całą centralną część kanonu, nie wskazując na żadne konkretne słowa⁴⁴. Przykładem wspomnianego późniejszego myślenia, domagającego się jasności i rozróżnienia, jest ojciec scholastyki, Piotr Lombard (zm. 1160), skupiający całą swoją uwagę na słowach konsekracji w wyodrębnionej i wyizolowanej z całości anafory formule⁴⁵. Oprócz anafory Addaja i Mariego, występuje jeszcze kilkanaście innych tego typu tekstów, gdzie słowa ustanowienia są albo nieobecne, albo też występują w formie niewyraźnej, embrionalnej⁴⁶.

Rzecz ma się podobnie w przypadku Kanonu Rzymskiego, którego struktura jest daleka od scholastycznego, hylomorficznego porządku, przez co bardziej odpowiada duchowi przedscholastycznej teologii łacińskiej Ojców Kościoła. Na początku bowiem Kanon nie cytuje słów ustanowienia, ale objaśnia ich znaczenie. Można powiedzieć, że raczej osadza te słowa w serii modlitw o uświęcenie i przyjęcie ofiary. Ponadto, niektóre modlitwy sprzed słów ustanowienia mówią o darach, jak gdyby były one już konsekrowane, z kolei teksty występujące po formule konsekrycyjnej mówią o nich jako jeszcze niekonsekrowanych. Nasuwa się zatem konkluzja, że w okresie przedscholastycznym nikomu nie przychodziło do głowy, by doszukiwać się swoistego „momentu konsekracji”, poza całością anaforycznej modlitwy nad darami⁴⁷.

Po drugie, warto też zauważyć, że Kościół katolicki uznaje Asyryjski Kościół Wschodu za prawdziwy Kościół lokalny, zbudowany na fundamencie ortodoksji wiary i sukcesji apostołskiej. Kościół ten zachował także nieumniejszoną wiarę w eucharystyczną obecność Chrystusa pod postaciami chleba i wina, oraz w ofiarny charakter Euchrystii⁴⁸.

⁴⁴ Por. Ambroży, *De sacramentis*, IV, 21–27, w: SCh, 25bis, s. 114–117. Zob. także Izydora z Sewilli, *De officiis ecclesiae*, I, 15, w: *Patrologia Latina* (PL), 83, s. 752n.

⁴⁵ Zob. PL, 192, s. 856–857.

⁴⁶ Zob. C. Giraud, *Eucaristia per la Chiesa*, dz. cyt., s. 350–359.

⁴⁷ Por. R. Taft, *Mass Without the Consecration?...*, art. cyt., s. 21.

⁴⁸ „Skoro więc Kościoły te mimo odłączenia posiadają prawdziwe sakramenty, szczególnie zaś, na mocy sukcesji apostołskiej, kapłaństwo i Eucharystię, dzięki którym są dotąd z nami związane najściślejszym węzłem, pewien współudział w czynnościach świętych (*communicatio in sacris*), w odpowiednich okolicznościach i za zgodą kościelnej władzy, jest nie tylko możliwy, ale i wskazany” (DE, n. 15).

Na zakończenie należy powiedzieć, że tak wschodnie, jak zachodnie anafory eucharystyczne, wyrażając to samo misterium, opierają się na innych teologicznych, rytualnych i językowych tradycjach. Słowa ustanowienia w anaforze Addaja i Marięgo nie są w niej obecne *ad litteram*, ale raczej rozproszone na eucharystyczny sposób, a więc zintegrowane z modlitwami dziękczynnymi, sławiącymi i wstawienniczymi⁴⁹.

Prośba o dopuszczenie do Eucharystii pomiędzy Kościołem Chaldejskim a Asyryjskim Kościołem Wschodu jest związana ze szczególną sytuacją geograficzną oraz społeczną, w jakiej znajdują się dziś wierni tych Kościołów. Z powodu licznych i różnych dramatycznych okoliczności, wielu asyryjczyków oraz chaldejczyków musiało opuścić swoje kraje i wyemigrować do Australii czy Stanów Zjednoczonych. Zatem z racji pastoralnych, nie zawsze jest możliwe, aby w tak rozproszonej diasporze byli osiągalni duchowni obu Kościołów wielu chaldejczyków oraz asyryjczyków jest skonfrontowanych z sytuacją konieczności pastoralnej w związku z udzielaniem sakramentów. Stosowne regulacje informują, że gdy zajdzie taka potrzeba, wierni asyryjscy mogą przyjąć Komunię świętą w Kościele chaldejskim, oraz chaldejczycy, w przypadku, gdy nie ma możliwości uczestnictwa w liturgii katolickiej, mogą przyjąć komunię świętą w Asyryjskim Kościele Wschodu. W takich przypadkach duchowni asyryjscy oraz chaldejscy powinni sprawować Eucharystię zgodnie z liturgicznymi przepisami oraz zwyczajami własnego Kościoła, w szczególności w aspekcie użycia anafory⁵⁰.

⁴⁹ Tekst anafory zawiera bezpośrednio nawiązanie do Ciała i Krwi Chrystusa w następujących słowach: „Ty, Panie, w Twoim [wielkim] miłosierdziu, którego nie potrafimy wyrazić, racz pamiętać o wszystkich prawych i sprawiedliwych ojcach, którzy spodobali się Tobie we wspomnieniu Ciała i Krwi Chrystusa Twojego, które ofiarujemy Tobie na Twoim czystym i świętym ołtarzu, jak Ty nas pouczyłeś...”; wspomnienie Jego życiodajnej męki, śmierci i zmartwychwstania: „Przeto i my, Panie, słudzy Twoi słabi i ułomni i nędzni, którzy zgromadzeni jesteśmy i stoimy przed Tobą w tej godzinie, otrzymaliśmy w tradycji figurę, która pochodzi od Ciebie, skoro z weselem radujemy się i chwalimy, i wywyższamy i wspominamy i dopełniamy to wielkie i budzące lęk misterium męki i śmierci i zmartwychwstania Pana naszego Jezusa Chrystusa”; a także odnosi się do eucharystycznej ofiary o przebaczenie grzechów, oraz wyraża eschatologiczny wymiar celebracji Eucharystii: „Niech przyjdzie, Panie, Twój Duch Święty, i spocznie na tej ofierze Twoich sług, i pobłogosławi i uświęci ją, aby była dla nas, Panie, na darowanie win i odpuszczenie grzechów, i na wielką nadzieję wskrzeszenia umarłych, i na nowe życie w Królestwie Niebios z wszystkimi tymi, którzy spodobali się Tobie”. Cały tekst anafory w języku polskim – zob. H. Paprocki, *Wieczera mistyczna*, Warszawa 1988, s. 277–282.

⁵⁰ CCEO, kan. 674.

* * *

Ostatnia dekada pontyfikatu Jana Pawła II bardzo wyraźnie naznaczona była jego troską o dialog z Kościołami tradycji syryjskiej, który do tej pory pozostawał w cieniu rozmów Rzymu z Konstantynopolem. Zarówno *Wspólna Deklaracja*, jak i sprawa ważności anafory Dadaja i Mariego są bardzo ważnymi krokami podjętymi przez oba Kościoły, zmierzającymi do wyjaśnienia historycznych zaszłości. Decyzje te powinny mieć znaczenie nie tylko na polu duszpasterskim w relacjach pomiędzy Kościołem asyryjskim i chaldejskim, czy być kolejnym w kolekcji ekumenicznym „trofeum”, ale nade wszystko znaleźć odzwierciedlenie w nauczaniu i teologicznej świadomości tak Wschodu, jak i Zachodu.

JAN SZYSZKO

**POLSKA W UNII EUROPEJSKIEJ
ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM WSI
Środowiskowy punkt widzenia**

Polskie wady i zalety przed wejściem w struktury UE

Wchodząc w struktury Unii Europejskiej Polska posiadała wiele wad, ale i wiele zalet.

Do podstawowych uwarunkowań negatywnych należało zaliczyć między innymi:

- a) relatywne ubóstwo społeczeństwa, mierzone chociażby niskim poziomem PKB;
- b) masowe i trwałe bezrobocie w wymiarze oficjalnym w miastach i ukrytym na wsi;
- c) kryzys finansów publicznych;
- d) brak dziedzin (sektorów) charakterystycznych dla naszego kraju, które mogłyby być domeną Polski na rynkach zagranicznych;
- e) kompleksy społeczeństwa w stosunku do państw „starej piętnastki”, potęgowane propagandą środków społecznego przekazu sugerującą, że nieomalże cudem będzie włączenie Polski w struktury UE.

Atutami z kolei były między innymi:

- a) kapitał ludzki objawiający się dużą liczbą mieszkańców, korzystną strukturą demograficzną i dobrym wykształceniem;
- b) funkcjonująca jeszcze, a więc zdrowa rodzina;
- c) unikatowy stan środowiska przyrodniczego, mierzony pełną gamą rodzimych gatunków roślin i zwierząt, w tym bardzo dobry stan bio-

JAN FELIKS SZYSZKO – profesor nauk leśnych, pracownik naukowo dydaktyczny Wyższej Szkoły Gospodarstwa Wiejskiego, wykładowca w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej, polityk, w l. 1997–1998 minister ochrony środowiska, zasobów naturalnych i leśnictwa, w l. 2005–2007 minister środowiska, poseł na Sejm V, VI i VII kadencji.

logiczny gleb rolnych gwarantujący możliwość produkcji żywności o najwyższej i poszukiwanej na świecie jakości;

- d) przebogate zasoby energetyczne w postaci węgla kamiennego, węgla brunatnego, gazu i zasobów geotermalnych;
- e) wielkie sukcesy w zakresie redukcji emisji gazów cieplarnianych, a więc realizacji postanowień Konwencji Klimatycznej ONZ i Protokołu z Kioto.

Atuty te były tym cenniejsze, że głównymi problemami „starej piętnastki” z kolei były:

- a) problemy demograficzne objawiające się starzejącym społeczeństwem;
- b) katastrofalny stan środowiska przyrodniczego wielu rejonów UE, objawiający się lawinowym zanikiem rodzimych gatunków roślin i zwierząt, zmuszający „starą piętnastkę” do wyznaczania obszarów Natury 2000;
- c) degradacja stanu biologicznego gleb rolnych, wręcz uniemożliwiająca produkcję żywności o wysokiej jakości i zmuszająca państwa starej piętnastki do stosowania najnowszych technologii w produkcji żywności, opartej także o organizmy genetycznie zmodyfikowane, co spotyka się z coraz większym bojkotem tej żywności na międzynarodowym rynku żywnościowym państw „gospodarczo wysoko rozwiniętych”;
- d) deficyt własnych zasobów energetycznych zmuszający do importu tych zasobów spoza granic „starej piętnastki”;
- e) brak spełnienia zobowiązań wynikających z postanowień Konwencji Klimatycznej ONZ i Protokołu z Kioto. Stara piętnastka przy swoich zobowiązaniach redukcji emisji tzw. gazów cieplarnianych na poziomie 8% redukcji takiej dokonała w roku 2005 na poziomie niecałych 3%.

Tendencje zmian wśród wad i zalet po wstąpieniu Polski w struktury Unii Europejskiej

Minęło dziesięć lat bytności Polski w UE i z tej perspektywy należy udzielić odpowiedzi na pytanie, czy wykorzystujemy swoje szanse i czy – zgodnie z założeniami – budujemy silne państwo w jednoczącej się Europie, czy też odwrotnie, niweczymy polskie atuty, zmierzając do zaniku polskiej państwowości. Prześledźmy ten problem z punktu widzenia naszych zalet związanych z kapitałem ludzkim, polską wsią, stanem środowiska przyrodniczego i zasobami energetycznymi.

Kapitał ludzki – demografia

Zdrowa struktura klas wieku i dobre wykształcenie – oto co zmieniło się radykalnie po wejściu w struktury Unii Europejskiej. Z kraju o dobrych perspektywach demograficznych w końcu ubiegłego wieku staliśmy się państwem o jednym z najniższych wskaźników dzietności w chwili obecnej. Powodem tego była emigracja, stymulowana bezrobociem sięgającym 50% wśród ludzi wykształconych o wieku 25–35 lat. Problem bezrobocia szczególnie ważny jest obecnie w terenach wiejskich, gdzie dzietność kobiet jest zdecydowanie większa niż w dużych miastach. Tereny wiejskie są więc bazą bezrobocia, ale i potencjalną bazą dla hamowania niekorzystnych zmian demograficznych w Polsce. W interesie państwa priorytetem musi więc być tworzenie miejsc pracy w terenach wiejskich, a nie podnoszenie wieku emerytalnego do lat 67. To młodzi muszą mieć miejsca pracy, a kluczem do tego powinno być nie podniesienie, a wręcz odwrotnie, obniżenie wieku emerytalnego.

Polska wieś

Wielkim atutem Polski jest więc polska wieś, gdzie zamieszkuje około 38% wszystkich obywateli RP, co stanowi prawie 15 milionów osób. Z liczby tej ponad 60% mieszkańców związanych jest bezpośrednio z rolnictwem. Z pracy we własnym gospodarstwie rolnym utrzymuje się około 27% mieszkańców, z pracy najemnej – 34%, a ze źródeł niezarobkowych (renty, emerytury, zasiłki, pomoc socjalna) ponad 35% ogółu społeczności wiejskiej. Mimo iż obecnie wielu mieszkańców wsi żyje z pracy najemnej, to ich świadomość czy mentalność tkwi korzeniami w wartościach, zwyczajach i normach charakterystycznych dla chłopskiej kultury i obyczajowości. Owocuje to przywiązaniem do tradycyjnych metod uprawy gleby, co jest główną przyczyną unikatowej, nie zniszczonej bioróżnorodności terenów wiejskich. To dzięki rolnikowi niezniszczona biologicznie polskie gleby są gotowe do tego, aby produkować żywność o najwyższej jakości, tak mocno poszukiwanej obecnie w państwach wysoko rozwiniętych gospodarczo. Jakość polskiej żywności jest bardzo dobra i szansą dla polskiej wsi powinien być eksport tej żywności do państw wysoko rozwiniętych gospodarczo. Wymaga to oczywiście jej promocji na bazie wiarygodnego atestowana takimi wskaźnikami środowiskowymi, jak potencjał biologiczny polskich gleb rolnych, sąsiedztwo unikalnych parków narodowych czy też obszary Natura 2000, utworzone chociażby ze względu na występowanie bociana białego, prawie całkowicie wyniszczonego w większości państw UE.

W obecnej sytuacji traktat akcesyjny ogranicza polskiej wsi możliwości produkcji rolnej. Nie zabrania jednak żądać wielokrotnie wyższej ceny za produkty roślinne i zwierzęce pochodzące z terenów o niezniszczonej naturalnej bioróżnorodności. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby za miód pochodzący z czystych polskich pól, czy też polskich parków narodowych żądać kilkakrotnie więcej niż za miód zawierający pyłek z genetycznie modyfikowanych roślin, pochodzący z państw „starej piętnastki”. Polska nie wykorzystuje tej szansy i wręcz z uporem maniaka za wszelką cenę chce doprowadzić do tego, aby Polskę uznać za kraj produkujący żywność niskiej jakości. Sprzyjają temu najnowsze inicjatywy rządu PO-PSL zezwalające na import genetycznie modyfikowanych nasion dla produkcji żywności i pasz. W tej sytuacji polskie produkty żywnościowe przestają być konkurencyjne, wzrasta bezrobocie na polskiej wsi, a Polska traci wiarygodność jako producent żywności o najwyższej jakości. Rząd polski miast walczyć o wzrost produkcji polskiej żywności w UE, atestowanej unikatowymi zasobami przyrodniczymi, z pełną konsekwencją realizuje politykę niszczenia możliwości tej produkcji. Nie liczy się tu ani człowiek, ani przyroda, ani najnowsza wiedza. Liczy się interes wielkich firm i interes intensywnego rolnictwa „starej piętnastki”, starających się wyeliminować polskiego rolnika z rynku europejskiego jako groźnego konkurenta. Polska wieś upodabnia się do wsi państw „starej piętnastki”, a skutkiem tego jest lawinowy wzrost liczby gospodarstw wielkotowarowych i skorelowany z tym zanik wielu dziko żyjących gatunków roślin i zwierząt, cennych z punktu widzenia Natury 2000. Paradoksalnie skorelowane jest to ze wzrostem biurokracji spowodowanej powołaniem, przez rząd PO-PSL, zupełnie nieprofesjonalnego aparatu urzędniczego zgromadzonego w Generalnej i Regionalnych Dyrekcjach Ochrony Środowiska, traktującego polskiego rolnika i jego mentalność jako głównego destruktora polskich zasobów przyrodniczych, w tym i sieci Natury 2000.

Natura 2000 hamulcem rozwoju gospodarczego terenów wiejskich

Polska to kraj z pełną gamą rodzimych gatunków roślin i zwierząt. Przy odrobinie wiedzy i zdrowego rozsądku wyznaczenie w Polsce obszarów Natura 2000 nie powinno stwarzać żadnych trudności. Mogliśmy je wyznaczać wszędzie tam, gdzie zapewniałoby to i cele sieci Natury 2000, i nie powodowało konfliktów gospodarczych. Nie wykorzystaliśmy tej szansy i wyznaczyliśmy w końcu obszary Natury 2000 tak, aby obszarami tymi zablokować planowane inwestycje. Dobrze jest to widoczne przy

infrastrukturze liniowej. Nierozsądna implementacja Natury 2000 to tworzenie pełnych podstaw ku temu, aby nie powstał ani kilometr dróg i autostrad tam, gdzie nie będzie to zgodne z koncepcją polityki transportowej Komisji Europejskiej.

Najlepszym przykładem tego jest skandal wokół Rospudy. Komisja Europejska nadinterpretując zapisy prawne Natury 2000 doprowadziła do tego, że obecny rząd PO-PSL uległ naciskom i wstrzymał tak ważną dla Polski inwestycję, jaką jest obwodnica Augustowa w planowanym przebiegu przez Rospudę. Efekt jest widoczny. Trasa S-19 łącząca drogą lądową Skandynawię i kraje nadbałtyckie przez Białystok, Rzeszów z Bałkanami i Azją Mniejszą nie ma szans powstania w najbliższej perspektywie. Według informacji płynących z Brukseli rolę jej ma przejąć autostrada biegnąca przez Białoruś i Ukrainę. Jest to dotkliwy cios z punktu widzenia możliwości rozwoju terenów Polski wschodniej i przykład, jak unikalne polskie żywe zasoby przyrodnicze zamiast być stymulatorem, stały się barierą rozwoju gospodarczego.

Do podobnych wniosków należy dojść analizując planowany i realizowany obecnie przebieg drogi ekspresowej S-3 łączącej Skandynawię przez port w Szczecinie z Czechami i dalej Bałkanami i Azją Mniejszą. Tu również Komisja Europejska odegrała znamienne rolę. Główny strumień transportu towarów będzie przebiegał po lewej stronie Odry. Unikalne zasoby przyrodnicze i tendencyjne wyznaczanie granic obszarów Natura 2000 i w tym miejscu Polski, stały się więc hamulcem rozwoju gospodarczego tych terenów, stymulując bezrobocie, a w konsekwencji emigrację ludzi młodych z tych terenów. W świetle powyższych stwierdzeń koniecznością staje się rewizja sieci Natury 2000, która musi być stymulatorem rozwoju zrównoważonego, a nie destruktozem tego procesu, jak ma to miejsce obecnie.

Polskie lasy państwowe – niewykorzystane szanse

Jeżeli chodzi o stan środowiska, jest jeszcze jedna szansa, którą należy rozważyć, a mianowicie polskie lasy państwowe i możliwości, jakie stwarza Konwencja Klimatyczna i Protokół z Kioto dla ochrony bioróżnorodności i rozwoju polskiej wsi. Tą szansą jest możliwość pochłaniania dwutlenku węgla przez nowe zalesienia i lasy poddane procesom regeneracji. Na polskiej wsi mamy ponad 2 miliony hektarów ubogich gleb, nie gwarantujących obecnie opłacalności produkcji rolnej. Według specjalistów, każdy hektar takiej gleby jest w stanie pochłaniać

po zalesieniu średnio około 16 ton dwutlenku węgla na rok przez okres 100 lat. W europejskim systemie handlu emisjami jedna tona pochłoniętego dwutlenku węgla posiada swoją wartość (www.poincarmon.com) i według prognoz ma osiągnąć w ciągu najbliższych lat wartość kilkudziesięciu euro. Ocenia się, że uprawa leśna o powierzchni 10 ha, pochłaniająca dwutlenek węgla, produkująca drewno i dająca inne korzyści leśne mogłaby być podstawą utrzymania jednej rodziny, gwarantując jej egzystencję na poziomie dającym nie tylko szansę przetrwania, ale i dalszego rozwoju. Zalesianie ubogich gleb rolnych stworzyłoby więc stanowiska pracy zmniejszając bezrobocie, chroniłoby i podnosiło jakość naszych zasobów przyrodniczych, pomnażając równocześnie odnawialne zasoby energetyczne w postaci odpadów drzewnych.

Szansą na sprawne wprowadzenie w życie powyżej prezentowanej koncepcji zalesiania gleb rolnych wydają się być lasy państwowe, sprawujące nadzór nad powierzchnią ponad 8 mln ha. Dzięki dobremu, scentralizowanemu zarządzaniu, w krótkim czasie są w stanie przestawić gospodarkę leśną na bardziej intensywną regenerację środowiska leśnego, intensyfikując akumulację węgla. Szacuje się, że tego rodzaju działalność dałaby możliwość dodatkowego pochłaniania dwutlenku węgla tylko przez lasy państwowe na poziomie 15–16 milionów ton rocznie. Wykorzystując z kolei istniejący w lasach państwowych system finansowania, istnieje możliwość przekazywania uzyskanych środków na zielone inwestycje, w tym finansowanie zalesiania prywatnych gleb porolnych jak i efektywne metody spalania biomasy w gospodarstwach domowych. Istniejące polskie lasy państwowe wydają się więc być szansą dla polskiej wsi i to z tego powodu powinniśmy bronić ich obecnego statusu. Przy obecnym zcentralizowanym zarządzaniu mogą bowiem pełnić nie tylko rolę środowiskotwórczą, ale być również stymulatorem rozwoju gospodarczego terenów wiejskich. Według badań Samodzielnej Pracowni Oceny i Wyceny Zasobów Przyrodniczych i Stowarzyszenia na rzecz Zrównoważonego Rozwoju Polski efektywne wykorzystanie biomasy, zarówno pochodzenia rolniczego jak i leśnego, jest w stanie zapewnić samowystarczalność energetyczną większości terenów wiejskich naszego kraju. Program „Polska wieś samowystarczalna energetycznie” to nieomylnie szansa na zrównoważony rozwój tych terenów, a więc zwiększenie bezpieczeństwa energetycznego, ochrona bioróżnorodności i tworzenie nowych miejsc pracy. Niestety, nie wykorzystuje się tych możliwości, co uwidacznia się w realizacji polskiej polityki energetycznej.

Zasoby energetyczne

Jednym z podstawowych atutów Polski są własne przebogate zasoby energetyczne. Polska posiada ponad 14 miliardów ton węgla kamiennego, co stanowi prawie 90% zasobów tego cennego surowca w całej UE. Na podobnym poziomie szacowane są zasoby węgla brunatnego. W ostatnim czasie rozgłosu nabrały polskie zasoby gazu, w tym gazu łupkowego, szacowane według ekspertów amerykańskich na poziomie kilku bilionów metrów sześciennych. W tym miejscu należy także wspomnieć o polskich zasobach energii odnawialnej w postaci złóż geotermalnych, których zasobność przewyższa 150 razy polskie potrzeby. Polska może więc uniezależnić się od zewnętrznych dostaw energii, a więc zagwarantować swoje bezpieczeństwo energetyczne na setki lat. W obecnej sytuacji, zakładając iż gaz łupkowy jest sprawą przyszłości, węgiel i zasoby geotermalne powinny być głównym punktem zainteresowania rządu jako bazy dla bezpieczeństwa energetycznego kraju.

Niestety „pakietem klimatyczno-energetycznym”, przyjętym przez rząd PO-PSL, skutecznie rozpoczęto proces blokady polskich zasobów energetycznych. Polska, która dokonała z nawiązką redukcji emisji gazów cieplarnianych i zgodnie z Protokołem z Kioto posiada 100 milionów ton CO₂ rocznej nadwyżki emisji, chcąc produkować energię elektryczną, ciepło, stal, cement, szkło i papier musi dokupić limity emisji i to od tych, którzy nie wywiązali się ze swoich zobowiązań, a więc od państw „starej piętastki”. Ignorując podpisane i ratyfikowane porozumienia Konwencji Klimatycznej i Protokołu z Kioto, z kraju o pełnym bezpieczeństwie energetycznym stajemy się krajem coraz bardziej uzależnionym od zewnętrznych dostaw energii. Rodzimy węgiel zastępujemy importowanym gazem, ropą i planowanym ostatnio importem technologii nuklearnych. Zasoby polskiej energii odnawialnej, możliwej do pozyskiwania z biomasy i geotermii, blokuje się bądź to „pakietem klimatyczno-energetycznym”, bądź też wewnętrznymi przepisami, promując obce technologie.

Klasycznym przykładem jest wspieranie rozwoju drogiej energetyki wiatrowej, całkowicie opartej o obce technologie. Przepisami, lub też lepiej ich brakiem, stwarza się zielone światło dla importu wiatraków o wątpliwych walorach estetycznych i ustawiania ich w miejscach zagrażających i zdrowiu człowieka, i występowaniu chronionych zwierząt. Mamieniem właścicieli gruntów zyskami z dzierżawy, a samorządów zyskami z podatków, stwarza się warunki do przejmowania własności ziemskiej, pogarszania jakości życia mieszkańców i obniżania potencjalnej wartości produkcji rolnej.

Podobnym przykładem jest blokada możliwości wykorzystania lasów dla bilansu pochłaniania dwutlenku węgla z atmosfery, mimo że związane jest to zarówno z ochroną bioróżnorodności, jak i wzmożeniem bezemisyjnej produkcji materiału budowlanego, jakim jest drewno, wzmożeniem produkcji odnawialnych źródeł energii (odpady drzewne) i związanym z tym tworzeniem miejsc pracy w terenach wiejskich.

Wydaje się, że obecnego rządu nie interesuje zmniejszanie koncentracji dwutlenku węgla w atmosferze poprzez stosowanie polskich czystych technologii spalania polskiego węgla i wykorzystanie w tym celu polskich lasów. Interesuje go natomiast zastosowanie obcej, mogącej blokować korzystanie z geologicznych zasobów energetycznych, niezwykle kosztownej technologii CCS (wychwytywanie dwutlenku węgla i magazynowanie w pokładach geologicznych), gdzie koszt wtłoczonego CO₂ może dochodzić, według ministerstwa gospodarki, nawet do 100 euro za jedną tonę. Jeszcze bardziej niezrozumiałym jest dlaczego, nie pozwalając na wykorzystanie polskich lasów dla krajowego bilansu redukcji emisji CO₂ i uzyskiwanie dochodów przez polskich właścicieli lasów, obecna koalicja PO-PSL, nowelizując w roku 2012 ustawę o handlu emisjami z roku 2008 nadal taką możliwość stwarza obcokrajowcom. Mówiąc krótko, zalesiający polskie tereny inwestor unijny spoza Polski może otrzymywać pieniądze za pochłanianie dwutlenku węgla z atmosfery przez lasy, a Polak takiej możliwości nie posiada, zarówno w Polsce jak i w pozostałych krajach unijnych.

* * *

Wydaje się oczywiste, że żywe zasoby przyrodnicze i racjonalne nimi gospodarowanie, bezpieczeństwo energetyczne, a szczególnie polska wieś – to fundament silnej Polski w silnej Europie. Przedstawione powyżej fakty wydają się wskazywać, że obecny rząd nie tylko nie przywiązuje do tego specjalnej wagi, a wręcz przeciwnie, nie wykorzystując polskich atutów, celowo ponosi porażki. Polska w silnej Europie jest więc sloganem stworzonym jedynie dla celów wyborczych. Głównym celem rządzącej koalicji wydaje się być jedynie sprawowanie władzy dla trwania, a więc niszczenia naszych atutów ważnych z punktu widzenia silnej gospodarki narodowej. Prowadzić to musi do zaniku polskiej państwowości na rzecz budowy jednej zjednoczonej „liberalnej” Europy, gdzie narody słabe gospodarczo i pozbawione własności pełnić będą rolę podrzędną. To dlatego rujnuje się polskie bezpieczeństwo energetyczne, manipuluje Naturą 2000 dla blokady rozwoju infrastruktury i niszczy polską wieś.

Wieś polska poddawana jest tu specjalnej presji, gdyż wydaje się być główną przeszkodą budowy właśnie tej wizji „liberalnej” Europy. Polski rolnik, a więc właściciel ziemi przywiązany do niej emocjonalnie i kontynuator dziedzictwa kulturowego swoich przodków, okazuje się główną przeszkodą tej wizji Europy. Dlatego trzeba go zniszczyć. Droga jest wytyczona: wzrost bezrobocia, zmuszanie do emigracji z terenów rodzinnych ludzi młodych i zasilanie slumsów dużych miast oraz pozbywanie się własności ziemskiej na rzecz wielkich producentów żywności. To temu służy wprowadzanie genetycznie modyfikowanych organizmów do produkcji roślinnej i zwierzęcej, to dlatego polskie lasy nie mogą uczestniczyć w tworzeniu miejsc pracy w terenach wiejskich, to dlatego hamuje się rozwój infrastruktury na tych terenach. Państwo polskie ginie, a przyczyny tego są głęboko umiejscowione w gospodarce, gdzie tragedia smoleńska, niemrawość w usuwaniu skutków katastrofalnej powodzi sprzed kilku lat i liczne afery korupcyjne są tego objawem. Wraz z ginieniem państwa giną również unikatowe polskie żywe zasoby przyrodnicze w postaci rodzimej bioróżnorodności, a destrukcja polskiej wsi odgrywa w tym procesie główną i – należy przypuszczać – zaplanowaną rolę.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

BIBLIJNE INSPIRACJE DLA DUCHOWOŚCI KATOLICKIEJ

Dla każdej dyscypliny teologicznej, a być może dla teologii duchowości na pierwszym miejscu, podstawowym źródłem powinna być Biblia. Tam odkrywamy korzenie duchowości, jej głębię i prawidłowe formy.

1. Odkrywanie Boga osobowego u podstaw duchowości katolickiej

Gdyby Bóg pierwszy nie wyszedł ku człowiekowi i stopniowo nie objawiał mu Siebie, człowiek nie miałby szans poznania Boga. Sięgając do Starego Testamentu, odkrywamy, że Izrael w historii rozpoznawał stopniowe objawianie się Boga i realizację Jego planu wobec ludzkości. Bóg najpierw objawił swoje imię (por. Wj 3 i 6). Duchowość Hebrajczyków była bardzo mocno związana z Imieniem Jahwe, które jest objawieniem Jego Osoby, wyrazem Boskiej istoty i oznacza wejście w nowe, osobiste związki z Bogiem. Dowiedzieć się, kim On jest i jaki jest, to dowiedzieć się, czego Bóg od człowieka pragnie (jak należy postępować). Zamiary Boże wobec człowieka są okryte tajemnicą (por. Am 3, 7). Kieruje On ludzkim życiem tak, że człowiek nie zawsze rozumie drogę, po której go Bóg prowadzi (por. Prz 20, 24). Człowiek sam w sobie nie znajduje dość światła do tego, aby odkryć zamiary Boga, dlatego musi zwrócić się o pomoc do Tego, „w którym są ukryte wszystkie rzeczy” (por. Pwt 29, 28). Dopiero wtedy, kiedy On odkryje przed człowiekiem swe tajemnice, można je zgłębić (Dn 2, 17n.). Objawienie nie zostało od razu podane w całości, w gotowej, raz na zawsze ustalonej formie i nie pojawiło się bez udziału człowieka. Ewolowało w miarę, jak zmieniała się sytuacja

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI – prof. dr hab. w zakresie nauk teologicznych (hagiologia), kierownik Zakładu Teologii Duchowości na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

człowieka – on sam i całe jego otoczenie. Bóg nie zaskakiwał ludzi swym objawianiem się, lecz dostosowywał się do poziomu myślenia i gotowości wiary ludzi w danym okresie dziejów.

Objawianie się Boga dokonuje się przy pomocy słów i czynów, przekazanych przez Biblię i stanowiących jeden organiczny ciąg wydarzeń. Stare i Nowe Przymierze w takim samym znaczeniu są źródłem objawiania się Boga. Stary Testament przez długi czas przekazywał objawianie się Boga przy pomocy technik, którymi posługiwano się w środowiskach wschodnich, badając tajniki bóstw, oczyszczając je z elementów politeistycznych i magicznych (por. Kpł 19, 26; Pwt 18, 10n.; 1 Sm 15, 23; 28, 3). Z tymi sposobami przekazywania objawienia zrywają prorocy. U nich przeżywanie objawiania się Boga wyraża się przez wizje i przez słyszenie słowa Bożego (por. Lb 23, 3n.). Tego, co widzieli i słyszeli, nie byli w stanie wyrazić wprost, ale przy pomocy symboli i znaków (por. Am 7, 1–9; Jr 1, 11n.; Ez 1). Mędrcy natomiast apelowali do rozsądku, inteligencji człowieka, do możliwości osądzenia (por. Prz 2, 1–5; 8, 12). Lecz samo objawienie jest darem Bożym, jest Mądrością transcendentną, z której wypływa wszelka mądrość (Mdr 2, 6; 8, 15–21; 9, 1–6). Pod koniec Starego Testamentu proroctwa i mądrość łączą się, tworząc literaturę apokaliptyczną, która, jak wynika z samej nazwy, jest objawieniem tajemnic Bożych. Nowy Testament przekazuje objawianie się Boga przez Jezusa, Apostołów i Kościół.

Z faktu progresywnego charakteru objawienia wynika, że prawd w nim zawartych trzeba szukać w całości. Prawdy te należy rozumieć jako Boże światło, które ubogaca zastaną rzeczywistość człowieka, prostuje jego wyobrażenia, sposób postępowania, wzbogacając o nową myśl i wpływając na pogłębianie życia duchowego. Biblia właściwie objawia tylko jedną prawdę – prawdę zbawienia. Pozostałą rzeczywistość autorzy biblijni traktują jedynie z punktu widzenia jej związku z prawdą o zbawieniu. Bóg objawia swemu ludowi sens wydarzeń, które dane mu jest przeżywać. Te wydarzenia stanowią widzialny materiał planu zbawienia¹.

2. Oblubieńcza postawa Boga wobec człowieka

W oblubieńczej postawie Boga wobec człowieka Biblia wyraża Jego miłość do wszystkich stworzeń.

¹ Zob. J. Homerski, *Pismo św. – zbawczy dialog Boga z ludźmi*, „Ateneum Kapłańskie, 77(1971), s. 27–38; M. Filipiak, *Człowiek współczesny a Stary Testament*, Lublin 1982; *Objawienie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. León-Dufour, Poznań 1990, s. 575–584.

W Starym Testamencie Bóg był zawsze Oblubieńcem ludu Bożego, Izraela, a porównywanie Bożego planu zbawienia do wesela było żywe w świecie żydowskim, w czasach zaś Jezusa jeszcze się zintensyfikowało. Jeremiasz, będąc duchowym spadkobiercą Ozeasza, podejmuje również symbolikę małżeństwa. Ozeasz uwypuklił postawę oblubienicy, natomiast Jeremiasz bardziej akcentuje postawę Oblubieńca, który na zdradę Izraela (por. Jr 2, 20) odpowiada miłością: „Umiłowałem cię wieczną miłością, przeto tak długo obdarzyłem cię łaską” (Jr 31, 3). Ezechiel przedstawia Izraela jako porzucone dziecko, które Oblubieniec znalazł, wychował je i kiedy dorosło, poślubił je. Wówczas ono, już jako osoba dorosła, zerwało przymierze z Oblubieńcem, który jednak na nowo je odbudował (por. Ez 16, 1–43). Miłość Oblubieńca do swej ukochanej najsilniej jest zaakcentowana u Izajasza: „Nie wstydz się, bo już nie doznasz pohańbienia” (Iz 54, 4). Choć wielu biblistów uznaje Pieśń nad Pieśniami za przypowieść, to jednak mówi ona o miłości silnej jak śmierć, której płomień niegasnący jest obrazem miłości Boga do Jego ludu (por. Pnp 8, 6n.).

Ewangelie uważają Jezusa za Oblubieńca nowej wspólnoty Bożej: uczniowie Jezusa nie poszczą, ponieważ wśród nich jest On (Oblubieniec). Miłość Boga do Jego oblubienicy w życiu Jezusa objawiła się w „szaleństwie krzyża” (por. Ef 5, 25). Zaślubiny tutaj zostały przypieczętowane Jego krwią, która symbolizuje najwyższy wyraz miłości (por. 1 Kor 11, 25). Krew Jezusa jest najbardziej czytelnym znakiem, który przemawia do oblubienicy. Jest to możliwe, ponieważ w Chrystusie Bóg przyjął cielesną egzystencję ludzką. Jeśli prorocy Izraela zatrzymali się niejako przed komnatą nowożeńców, to nowy lud Boży może wejść do wewnątrz i stać się z Nim jednym duchem. W przypowieści o pannach roztropnych i nierozsądnych dana jest odpowiedź, kto może wejść do komnaty Oblubieńca (por. Mt 25, 1–13).

Chrystus i Kościół, którzy tak samo jak mężczyzna i kobieta są jednym ciałem, w swoim duchowo-cielesnym zjednoczeniu nie są jednak zmieszani. Chrystus jest Głową oblubienicy, która w Nim ma szukać wzorów dla swego oblicza. Cały proces zaślubin zostanie dopełniony przez niebieskiego Oblubieńca z odpowiednią dla Niego oblubienicą (por. Ap 22, 17)².

² Zob. *Oblubieniec*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994, s. 857; J. Frankowski, *Oblubieniec i oblubienica*, w: *Agnus et sponsa*, Kraków 1993.

3. Dorastanie ludu Bożego do oblubieńczej postawy wobec Boga

Biblia posługując się symboliką małżeństwa, przy pomocy terminu „oblubienica” chce wyrazić duchową postawę Izraela wobec miłości Boga i duchową postawę Kościoła wobec miłości Chrystusa.

Stary Testament oblubienicę określa jako młodą kobietę przywiązaną do oblubieńca i kochającą go czystą miłością. Prorocy: Jeremiasz, Ezechiel, a szczególnie Ozeasz, relacje miłości małżeńskiej przenoszą na relacje miłości Izraela do Boga. Ozeasz w dramatycznych doświadczeniach małżeńskich z niewierną Gomer, odkrywa tajemnicę stosunków pomiędzy miłością Boga, który zobowiązuje się do miłości, a zdradą przymierza przez Izraela (por. Oz 1–3). Prorok potrafi ocenić wartość miłości, ale zauważa też ryzyko, jakie niesie miłość ze strony człowieka. Miłość Boża jest dojrzała i wyrozumiała, a zarazem bardzo życiowa. Miłość Oblubieńca i oblubienicy jest w sposób naturalny symbolem zjednoczenia z Bogiem, a język miłości jest jeden, czy to chodzi o miłość między ludźmi, czy o miłość między człowiekiem a Bogiem. Karząc w swym zagniewaniu małżeńskim niewierną żonę, Bóg chce ją sprowadzić z błędnej drogi i uczynić znów godną swej miłości. Izrael zostanie poddany próbie pustyni, nastąpią nowe zaręczyny i przygotowanie do powtórzenia godów małżeńskich, które odbędą się w sprawiedliwości i czulej miłości (por. Oz 2, 16–20). Początkowo przymierze uważano za układ społeczny, którego zerwanie ściągało gniew Boży. Teraz gniew ukazuje się jako skutek zazdrości, a istota przymierza koncentruje się na relacjach małżeńskich. Wzajemne oddanie oblubieńcze będzie przechodzić swoiste koleje losu, symbolizując w ten sposób historię Izraela (grzech, karę, skruchę, przebaczenie) – (por. Sdz 2, 11–19).

Nowy Testament termin „Oblubieniec” odnosi do Chrystusa (por. J 3, 29), a ludzkość symbolizują dwie niewiasty: „Nierządnicą” – typ bałwochwalczego Babilonu (por. Ap 17, 1) i Oblubienica Baranka, która otrzymała świętość od Oblubieńca i w niej żyje (por. Ap 20, 9; 21, 2). Oblubienica w sensie Kościoła jest matką dzieci Bożych, przez którą i w której każdy z nich się narodził. Podobnie jak ona, jej dzieci też zostały uświęcone przez Oblubieńca, z którym są zjednoczenie na zawsze (por. Tt 3, 5n.; Ap 14, 4). W zaślubinach Oblubieńca z oblubienicą można wyodrębnić kilka etapów: mając na uwadze to, że Kościół jest matką, która gromadzi swe dzieci.

1) Pierwszy etap zaślubin dokonał się w momencie śmierci Chrystusa. Wypływająca woda i krew z Jego boku uświęca Kościół oraz symbolizuje sakramenty Kościoła (por. J 19, 34; 1 J 5, 6).

2) W doświadczeniu Kościoła te zaślubiny ciągle się aktualizują. Chrystus zaprasza na nie ludzi. Zaproszenie może być wystosowane w każdej chwili, trzeba więc czuwać i jeśli się chce wziąć udział w zaślubinach, trzeba przyodziać się w szatę godową (por. Mt 22, 1–10; 25, 1–13).

3) Gdy historia będzie dobiegać końca, zostanie ukończona szata godowa oblubienicy, utkana z uczynków miłości. Nierządnicą będzie osądzona (por. Ap 19,2), a oblubienica ze swoimi dziećmi zjednoczy się z miłością Oblubieńca i w tej miłości będzie realizowane życie na wzór wspólnoty małżeńskiej (por. Ap 22, 17)³.

4. Obietnice wynikające z wypełnienia Bożego zamysłu wobec człowieka

Czytając Stary Testament zauważamy, że Bóg kieruje ku człowiekowi pewne propozycje i z wierną realizacją owych propozycji Bóg wiąże obietnice, których treścią jest błogosławieństwo, szczęście i zbawienie.

Słowo „obietnica” jest kluczowym słowem w języku miłości. Obiecujący (oznajmiający) miłość oświadczą, że chce tworzyć z drugą osobą najgłębszą wspólnotę życia, biorąc jednocześnie współodpowiedzialność za przyszłość tej osoby. Samo słowo „obietnica” nie zostało użyte w Starym Testamencie, ale już od Abrahama Bóg uroczyście przyrzeka opiekę nad nim i jego potomstwem. Obietnica jest czymś więcej niż słowem, bo Bóg wyposażył to słowo w moc i skuteczność; dzięki temu obietnica staje się siłą kierującą losami jednostek, narodu wybranego, a w Nowym Testamencie całego ludu Bożego (por. Rdz 15, 17; 2 Sm 3, 13; Rz 4, 13; Hbr 6, 13). Przedmiotem obietnicy są: ziemia, potomstwo, wyjście z niewoli, przymierze, Syn Boży, dobra Nowina, błogosławieństwa, zmartwychwstanie, nadzieja zbawienia, łaska, objawienie, Duch Święty, odpoczynek życia, królestwo Boże, paruzja (por. Rdz 12, 1; 17, 8; Mdr 12, 21; 3, 8; Łk 24, 49; Dz 1, 4; 13, 32; Rz 1, 2; 9, 9; 15, 8; Ga 3, 16–18; Hbr 4, 1; 2 P 3, 4). Judaizm podkreślał, że przez wypełnianie przykazań trzeba sobie zasłużyć na spełnienie się obietnicy (por. Ekd 7, 1–49).

Chrześcijaństwo podkreśla w obietnicy Bożą inicjatywę, dar obiecany tym, którzy uwierzą w Boga.

Nowy Testament rozwija starotestamentową koncepcję obietnicy w trzech grupach: w tradycji Łukasza, w listach św. Pawła i w Liście do

³ Zob. *Oblubieniec – Oblubienica*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 586–589; J. Frankowski, *Oblubieniec i oblubienica*, poz. cyt.

Hebrajczyków. Wszystkie teksty informują, że autorem obietnicy jest tylko Bóg. Łukasz określa Go jako „Boga chwały” (Dz 7, 5). Obietnica pozwala zrozumieć Jego plan zbawienia, który ukierunkowany jest na przyszłość, aż po czasy eschatyczne i realizuje się w sposób kreatywny (por. Dz 13, 32). Spełnienie się obietnicy w życiu Patriarchów (zwłaszcza Abrahama) i w Izraelu, jako ludzie Przymierza (por. Dz 13, 32), spełnienie się niezwyklej obietnicy danej Dawidowi (chodzi o mesjańskie obietnice o Potomku Dawida), wzmacnia przekonanie o jej spełnieniu się i kontynuacji. W perspektywie obietnicy rozważana jest historyczność misji Jezusa i jej owoce wraz z odpuszczaniem grzechów (por. Dz 2, 17; 13, 22; 26, 6).

Paweł określa obietnicę jako dar łaski Boga. Tylko Bóg ma taką moc, by zaktualizować dane słowo (por. Rz 4, 21). Paweł rozważając relacje między Ewangelią a Prawem wykazuje, że obietnice nie zrealizowały się przez Prawo, lecz przez wiarę w Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego.

List do Hebrajczyków przypomina, że w czasach Starego Testamentu nie było możliwe pełne zrealizowanie wszystkich obietnic (por. Hbr 6, 14; 11, 10–16), a nowy porządek nastąpił wraz ze śmiercią Jezusa i dokonuje się w perspektywie „zbliżającego się dnia” (Hbr 10, 25–37).

Przyrzeczenia dane w obietnicy charakteryzuje specyficzne napięcie między ich zapowiedzią a spełnieniem się. Spełnieniu przyobiecanych dóbr zbawczych zdaje się zagrażać ustawiczne niebezpieczeństwo ze strony ludzkiej słabości. Historia Narodu Wybranego pokazuje, że Bóg zna ludzkie słabości, które (jakby) są okazją dla obietnicy. W sytuacji trudnej miłujący Bóg daje człowiekowi nadzieję zrealizowania celu ostatecznego – zbawienia. Niewątpliwie realizacja obietnicy jest uwarunkowana postawą człowieka. Doświadczających jej skutków powinna cechować: wierność (por. 2 Sm 15, 8; Ne 5, 13; Est 4, 17; Rz 4, 13), aktywne uczestnictwo we współtworzeniu z Bogiem historii (por. Joz 23, 15; 1 Krl 8, 56; 2 Mch 7, 36; Rz 15, 8) i otwartość na obietnicę (por. Wj 8, 8; Ps 119, 38; Hbr 10, 36)⁴.

5. Biblijny baranek wzorem dojrzałej osobowości i dojrzałej postawy duchowej

Lektura Biblii, między innymi, prowadzi do wniosku, że w usposobieniu i zachowaniu baranka możemy odczytać wzór duchowej postawy

⁴ Zob. H. Hoffman, *Promessa*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976, s. 1451–1456; *Obietnice*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 570–575; R. Penna, *L’apostolo Paolo*, w: *Studi di esegesi e teologia*, Torino 1991, s. 453–461.

chrześcijanina. Dla Izraelitów, zajmujących się hodowlą owiec⁵, analogia ta była bardzo czytelna. Baranek był składany przez Izraelitów według rytuału obrzędowego w ofierze całopalnej lub przebłagalnej. Termin „baranek” jest częściowo symboliczny, bowiem w ofierze wolno było składać (z wyjątkiem zwierząt nieczystych) wszystkie zwierzęta domowe i żyjące gromadnie (także ptaki). Za najcenniejszą ofiarę uważano baranka (por. 2Sm 12, 1n.), który jako symbol i obraz (por. Iz 53, 7) nabrał w Nowym Testamencie szczególnej siły i znaczenia w odniesieniu do Jezusa, nazwanego Barankiem Bożym i Barankiem paschalnym (por. J 1, 29.36n.; Ap 5, 6.12).

Biblia chętnie przyrównuje lud izraelski do owieczek lub baranków albo ogólnie do trzody (por. Ps 76, 21). Takie cechy baranka jak: bez troska radość, nieświadomość niebezpieczeństwa, powodują łatwość pobłądzenia i zagubienia się (por. Iz 53, 6). Pan Bóg zawsze troszczy się o swój lud i „podobnie jak pasterz pasie On swą trzodę, gromadzi [ją] swoim ramieniem, jagnięta nosi na swej piersi, owce karmiące prowadzi łagodnie” (Iz 40, 11). Pasterzami ludu, tej Bożej trzody, są też ich zwierchnicy (por. Lb 27, 17). Prorok Ezechiel mówi o złych i dobrych pasterzach (por. Ez 34). Król Dawid jest ukazany w Biblii, jako wzór dobrego pasterza – według zamysłu Bożego (por. Ez 34, 23). Drogą naturalnej ewolucji myślenia, cechy owiec i baranków przeszły do języka symbolicznego Izraelitów.

Starotestamentowa tradycja biblijna, wykorzystując wiedzę o naturze zwierząt, pojęciu „baranek” nadała głęboki sens życiowy. Baranka oceniano jako tego, który jest bezbronny, niewinny, milczący, cichy, pokorny, mający predyspozycje do poddania się czyimś decyzjom, nawet wtedy, kiedy byłyby one niesłuszne. Uważano go za zwierzę o szczególnie pozytywnej naturze. Myśl pobożnościowo-teologiczna w Izraelu dojrzała do tego, że kultyczne ofiary baranka stały się symbolem doświadczeń duchowych. Prześladowany prorok Jeremiasz przyrównuje swoją sytuację do sytuacji baranka,

⁵ Pismo Święte notuje, że Abel był pasterzem owiec (por. Rdz 4, 2); owce stanowiły bogactwo Abrahama (por. Rdz 12, 16); Mojżesz, gdy pasł owce swego teścia Jetry, usłyszał głos Boży z krzaka ognistego (por. Wj 3, 1). Dawid pasł owce u swego ojca, kiedy Samuel, na polecenie Boga, przyszedł namaścić go na króla (por. 1 Sm 16, 11). Naród izraelski miał charakter wybitnie pasterski i owce odgrywały tu ważną rolę (por. Pwt 8, 13). Z historii opowiedzianej przez Natana Dawidowi wynika, że nawet najbiedniejsi posiadali jedną lub kilka owiec (por. 2 Sm 12, 1–4). Owce i baranki były „świadcstwem” zawieranej umowy: Abraham zawierając przymierze z Abimelekiem, królem Gerary, na potwierdzenie umowy ofiarował mu siedem jagniąt (por. Rdz 21, 28).

„którego prowadzą na zabicie” (Jr 11, 19). Prorok Izajasz wykorzystuje ten obraz, kiedy ukazuje umierającego za grzechy ludu Sługę Jahwe, który zachowuje się jak baranek na rzeź prowadzony (por. Iz 53, 7). Tekst ten, podkreślając pokorę, cichość i uległość Sługi, zapowiedział sytuację życiową Jezusa. Jan Chrzciciel nazwał Jezusa „Barankiem Bożym, który gładzi grzech świata” (J 1, 29; por. Hbr 9, 28); przez Ewangelistę Jana i św. Pawła nazwany „Barankiem paschalnym” (J 19, 36; 1 Kor 5, 7); przez św. Piotra nazwany „Barankiem niepokalanym” (1 P 1, 19), a w Apokalipsie nazwany „Barankiem uwielbionym” (Ap 5, 13).

Baranek został włączony w życie religijne Izraelitów, zwłaszcza do składania codziennych ofiar. U podłoża składania ofiar było pragnienie uwielbienia Boga i uznania Jego władzy. Dziękczynienie, prośba i przeproszenie za winy odgrywały też ważną rolę. Nowy Testament korzystając z mesjańskich tekstów Starego Testamentu nazywa Chrystusa podobnym do baranka (w niewinności, łagodności, posłuszeństwie), który z miłości dobrowolnie ofiaruje się za odkupienie świata. Krew baranka starotestamentowego nie miała mocy, by uwolnić człowieka od grzechu, ale była zapowiedzią tego, czego dokonał Chrystus⁶.

6. Biblijny prorok jako świadek duchowych wydarzeń

Biblia w proroku widzi człowieka natchnionego przez Ducha Bożego, który uzdalnia człowieka do szczególnego mówienia lub działania. Można powiedzieć, że biblijny prorok to świadek, u którego dostrzegamy tożsamość między intencjami (które rodzą się w sercu i dla otoczenia są zakryte) a tym, co mówi i jak postępuje.

W Starym Testamencie prorocy wyjaśniali wydarzenia minione i obecne oraz zapowiadali przyszłe na podstawie głębokiego poznania Boga. Głosili, że o wierności przymierzu decyduje postawa duchowa, a nie czysto zewnętrzne zachowanie Prawa. Terminologia biblijna definiując proroka opisuje: 1) naturę jego misji; 2) jego relacje z Bogiem; 3) kontakty z ludźmi.

1) Prorok jest mediatorem pomiędzy tym, co święte, a tym, co ziemskie. Do tej misji otrzymuje wewnętrzne oświecenie (inspirację), np. poprzez ekstazę, wizję, sen. Manifestuje otrzymane orędzie w sposób

⁶ Zob. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testament*, t. 1–2, Berlin 1950; G. Bronsironen, *Teologia del Nuovo Testamento*, Torino 1952; H. Strąkowski, *Chrystus – Baranek w Piśmie św.*, Lublin 1961.

bezpośredni. Orędzie nie musi być natychmiast realizowane. Czasem jest to orędzie napominające, perswadujące lub ostrzegające, a przede wszystkim podnoszące na duchu.

2) Ze względu na bardzo bliską więź z Bogiem przysługują prorokowi przymioty przypisywane Bogu: świętość (por. 2 Krl 4, 9), moc cudotwórcza (por. 1 Krl 17, 4; 2 Krl 2, 21–22), moc ducha (por. 2 Krl 2, 9–10). Wymienionymi przymiotami posługuje się ów mąż na wyraźny rozkaz Boga. Określenie „mąż Boży” wskazuje na dostojność i godność osoby. Mówi o tym opis namaszczenia Saula na króla (por. 1 Sm 9, 6–13).

3) Na podstawie tekstów biblijnych widać, że prorok powinien spełniać podstawowe dla niego zadanie, tj. zwracać się z orędziem słownym do poszczególnych osób (por. 1 Sm 2, 27–36) i do całego narodu (por. 1 Krl 13, 1–3). Powinien popierać swoje słowa czynnościami symbolicznymi lub cudami (jak np. Eliasz i Elizeusz).

Jeden z najstarszych terminów, którymi określano proroka, to „widzący” (hebr. *hozeh*). Termin ten nawiązuje do pozabiblijnych tradycji zachodniosemickich, a wywodzi się z języka aramejskiego i w zasadzie oznacza rodzaj objawienia Bożego, w którym jest mocno wyakcentowany głos ponadnaturalny. Akcja tego objawienia przeważnie dokonuje się w głębokim śnie. Nie jest to objawienie obrazowe, jak np. obietnica dana Abrahamowi (por. Rdz 15, 1). W Piśmie Świętym reprezentatywną postacią „widzącego” jest Samuel (por. 1 Sm 9, 9). Działalność „widzących” koncentruje się na: przekazywaniu objawienia; udzielaniu odpowiedzi o sprawach ukrytych lub przyszłych i obrona zwierzchności Jahwe (por. 1 Sm 9, 6–9). Bardzo rzadko interwencja w sprawach politycznych.

Terminu „prorok” (hebr. *nābî*) używa Biblia na rozróżnienie proroka autentycznego lub fałszywego. W Piśmie Świętym tytuł *nābî* występuje 148 razy, z tego 74 razy w znaczeniu pozytywnym, 68 razy w znaczeniu negatywnym, a w 6 przypadkach trudno ustalić, jakie to jest znaczenie. Synonimem proroka w Starym Testamencie jest określenie „mąż Boży”, który jest synonimem „posłańca” lub „anioła Bożego”. Wśród postaci Starego Testamentu „mężem Bożym” nazywano Mojżesza (por. Pwt 33, 1; Joz 14, 6; Ps 90, 1); Dawida (por. Ne 12, 24; 2 Krn 8, 14), a wśród proroków najczęściej Samuela, Eliasza i Elizeusza oraz kilku innych. Geneza zwrotu „mąż Boży” jest zakorzeniona w mowie potocznej i posiada bardzo długą tradycję. Mąż Boży jest charyzmatykiem, potrafiącym objawić sprawy tajemne i przyszłe, jest ściśle związany z Bogiem i działa tylko na Jego polecenie.

Do późniejszych tytułów należą: wysłannik Jahwe i sługa Boży. „Wysłannik Jahwe” jest pośrednikiem między Bogiem i ludźmi (Iz 44, 26). Bardzo wyraźną identyfikację „wysłanników Jahwe” zawiera tekst 2 Krn 36, 15–16. Zaś „sługa Boży” to strażnik czuwający nad ludem wybranym i ostrzegający go przed niebezpieczeństwami (por. Ez 3, 17; Ha 2, 1). Taki tytuł przypisywany jest Achiaszowi z Szilo (por. 1Krl 14, 18; 15, 29), Eliaszowi (por. 1Krl 18, 36) i Izajaszowi (por. Iz 20, 3)⁷.

7. Apostolski wymiar proroctwa

Badacze różnych wierzeń religijnych zauważyli, że w każdej religii występuje przekonanie o tym, że niektóre jednostki są powoływane przez bóstwo do głoszenia jego woli i przepowiadania przyszłości. Izraelici również tak rozumieli apostolski wymiar proroctwa i odnosili go do ludzi powołanych przez Boga.

Wśród ludów starożytnego Wschodu (Egipt, Azja Mniejsza, Grecja, Iran, Fenicja) wszędzie można było spotkać wróżbitów, o których sądzono, że mają do spełnienia jakąś misję powierzoną przez bóstwo (por. Lb 22, 5; Dn 2, 2; 4, 3n.). Ważniejsze decyzje w narodzie były poprzedzone pytaniem ich o zdanie.

Apostolski wymiar proroctwa (w teologii biblijnej określany terminem „profetyzm”) zajmuje również określone miejsce w narodzie izraelskim. Biblia nazywa Abrahama prorokiem, ponieważ był protegowany przez Boga i znał „święte tajemnice” (por. Rdz 20, 7). Mojżesz był zaliczany do wielkich proroków (por. Pwt 34, 10), przez niego Izrael otrzymał obietnice proroctw (por. Pwt 18, 15–20). Mojżesz był uważany za kogoś więcej niż proroka. Tytuł prorokini miała siostra Mojżesza, Maria (por. Wj 15, 20).

Profetyzm jest wielkim zjawiskiem charakteryzującym epokę królewską i czas po niewoli. Na ten czas przypada napisanie ksiąg biblijnych zwanych prorockimi (księgi napisane przez proroków większych i mniejszych). W epoce pierwszych królów (XI w. przed Chr.), wraz z Samuelem rozpoczął się złoty okres profetyzmu w Izraelu. W czasach królewskich prorocy byli obrońcami tradycyjnego jahwizmu, wzywając lud do nawrócenia (por. 1 Sm 7, 8–10; 12, 18–23). Prorocy byli uważani za znających tajemnice Boże, które były zakryte dla ogółu, dlatego ich zdanie miało wielką rangę (por. 1 Sm 22, 5; 23, 2).

⁷ Zob. *Prorok*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 783–792; *Prorok*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, dz. cyt., s. 1057–1063.

Dwa wieki później – w czasach Eliasza i Elizeusza (IX w. przed Chr.) – pojawiły się stowarzyszenia prorockie, których członkowie nazywani byli „synami prorockimi”. Prowadzili oni życie wspólne, mieli specjalny strój i do ich zadań należało odwiedzanie miejsc kultu. Równocześnie działali „prorocy indywidualni”, najczęściej na dworze królewskim. W Izraelu można mówić o dwóch grupach proroków: prawdziwych i fałszywych. Prawdziwi przepowiadali prawdy Boże na mocy mandatu udzielonego im przez Boga, fałszywi zaś mówili w imię Jahwe, nie będąc powołanymi do tej misji (por. Jr 23, 35n.; 26, 20). Od V w. przed Chr., gdy zinstytucjonalizowana została religia (Ezdrasz, Nehemiasz), rozpoczyna się stopniowy zanik działalności proroków, a ich miejsce zajęli mędrcy.

W społeczności izraelskiej królowie, kapłani i prorocy tworzyli trzy najważniejsze ogniwa tej społeczności. W świadomości Izraela prorocy służą królom swą wiedzą, jak to czynili Natan, Gad, Elizeusz, a zwłaszcza Izajasz. Ich zadaniem było rozstrzygnąć, czy jakieś przedsięwzięcie jest zgodne z wolą Boga, czy polityka prowadzona przez danego władcę mieści się w ramach historii zbawienia. Lecz profetyzm nie był instytucją taką, jak królestwo czy kapłaństwo; Izrael mógł sobie wybierać króla (por. Pwt 1, 14n.), a proroka nie. Charyzmat prorokowania jest wyłącznym darem Boga, przedmiotem obietnicy (por. Pwt 18, 14–19). Sługa Jahwe, którego postać jeszcze bardziej niż osoba Mojżesza wykracza poza granice profetyzmu, również ma rysy proroka, który naucza (por. Iz 42, 2n.; 50, 4n.). W kontekście profetyzmu Izrael żyje w ustawicznym oczekiwaniu na obiecanego Proroka (por. 1Mch 4, 16; 14, 41). Nie dziwi zatem ów entuzjazm, z jakim Żydzi przyjęli nauczanie Jana Chrzciciela (por. Mt 3, 1–12). W ramach tradycji prorockiej poważną rolę odgrywa Pismo Święte. Prorocy głosili słowo Boże i interpretowali je na mocy otrzymanego charyzmatu mocy i słowa. Byli mediatorami słowa w historii (por. Iz 7, 1n.). Orędzie prorockie koncentruje się wokół przymierza, etyki i eschatologii, mając wciąż na uwadze centralną obietnicę mesjańską (por. 2 Sm 7, 12–16; Am 9, 11–16; Iz 9, 1–6; Mi 5, 1–4)⁸.

* * *

Powyższe refleksje w sposób wybiórczy pokazują, jak wiele możliwości w podejściu do życia duchowego możemy odnaleźć w Biblii.

⁸ Zob. G. Ravasi, *I profeti*, Milano 1987; L. Stachowiak, *Prorocy – słudzy słowa*, Katowice 1980.

W ujęciu katolickim życie duchowe ma kształt osobowy, dlatego artykuł w pierwszym punkcie zwrócił uwagę na odkrywanie w Bogu prawdziwego obrazu życia duchowego. W drugim punkcie na oblubieńczą – pełną miłości – postawę Boga wobec człowieka. W trzecim punkcie, że katolik w przyjęciu chrztu, zobowiązuje się do dorastania w oblubieńczej postawie, jakiej wzór odnajduje w Bogu. Czwarty uzmysławia nam, że Bóg wobec każdego człowieka ma jakiś zamysł, z którego dobrowolnym przyjęciem i wypełnianiem wiążą się konkretne obietnice. Piąty, że wzorem dojrzałej osobowości (możemy ją rozpatrywać np. przy pomocy cech osobowych) i wzorem dojrzałej postawy duchowej (wyrażającej się we względnie stałym usposobieniu: wobec siebie, drugiego człowieka, otoczenia oraz Boga i Kościoła), jest baranek biblijny. Zaś dwa ostatnie punkty zwracają uwagę na to, że każdy katolik jest powołany do tego, aby najpierw dorosnąć do postawy świadectwa duchowego, a następnie podjąć apostołski wymiar świadectwa.

et templam ymo spem sue
maichans iuducet: Sicut
hinc pactum diligimus atq;
maichata eius seruamus roga
lo pater et alium pactum dat
vobis id est gram spūs sancti
cordibus vris deuenter iustu
ter. Tu autem. Tempus est

Iudicatus illis factum
est cum apollo est corinthi:
ut paulus pagras superiorib;
pabus ueliret ephesim et in
ueniret quosdam discipulos
dixitq; ad illos si spm factum
accepistis a tuncis Dog. dicit
q; tū ego abiero ps. Sud. Om

Propterea quod omnipotens deus ut
clauans tue super nos sple
tor effulgeat et lux tue lucis
corda eorū qui per am tuā rena
ti sunt spūs sancti illustratōne
confirmet. Ps. dicit ad iheros



Em te
quintus
reple
morū
corda
fidelū
Iana
moris
meis
ignem
ante
qui per

diuinitatem lignae amittat gētes
in uitate fidei conuergati alla al
lehua ps laudate ponua
factum est cum apollo ut s.

Aparuerunt apū p p dēmae
aroz loquebant vays lig. an
Tan nos relinquam orphanoz

alla vado inuenio ad vos alla et
gaudebit cor vru alla ps. agat.
Dicit qd omnis deus ut clauans
tis tue ut s. id. pletori. Capu
Beata uobis gaudia colim

Raritas di diffusa est in
cordibus vris p spm
sanctum qui datus est
nobis Dog. vlt vlt dūm celi a
alla spūs pactus alla ille uos
torcebit omnia alla alla ps. glūc

Sancti spūs qd dicit dicit
corda vra inuadet i fu
sio. i sui rois inama asy fio
ne fecundet. Ps. Inuitorū

alla spūs totum repleuit ortem
terrarum uenit adoremus alla
ps uenit. an factus est repu
te fecit sōnis ad uenientis spūs
uelicentis alla alla ps. agat
mus dūs an. Confirma hoc tē
quod apertus est in uobis acē
plo sancto tuo quod est i uita
alla alla ps. Exurgat deus an.
Emitte spm tuū i acabim et
renouabis faciem tēre alla an
dūm loquebantur vays. Sud

In illo tē. Dicit i. iohanes
d. s. Si quis diligit me ser
monem meum seruabit. Et

Hodie. i. dicit qd spūs
spūs sanctus repen
no sonauit sup discipu
los uenit inentes qd carna
lium in sui amore punitant.
I foris apparens in uis
flammarum quia dūm dūm in
ignis uisione suscipiunt p
amore suauit ardēt. i. ple
nariq; spūs amor est. vult

VIADISIAVENSIA

ut paulus peragrans superioribus
partibus ueniret ephesum et in
ueniret quosdam discipulos
dixitque ad illos si spiritum sanctum
accepistis etc. **D**omine

Directa quae omnipotens deus ut
claustris tuis super nos sple
tor effulgeat et lux tue lucis
corda eorum qui per gratiam tuam rena
ti sunt spiritus sancti illustracione
confiruet. **Ps** **134** **ad uesperas**



Emitte
spiritus
reple
tuorum
corda
fidelium
in tua
moris
in eis
ignem
ante
qui per-

diuinitatem lignae amittat gētes
in unitate fidei congregati alla al
lehua **ps** laudate pōnia **Capit**
factum est amaypollo ut s
Rapparuerunt ap̄ti p̄p̄ de uia e
a cor v loquebant vays lig an
ps **136** **ad uesperas**
non nos relinquam orphanos

alia spiritus
torabit or
San
co
fio. **I** sui
ue fecu
Alia spiritus
terrarium
ps **137** **ad uesperas**
te decio
ueheme
nis dñe
quod ap
plo sau
alla all
Emitte
renoua
vñd loc
I **ps** **138** **ad uesperas**
Dos s
monet
D
los ue
lium u
ifozis
ignis
flama
ignis
amoz
namq



KS. JANUSZ BORUCKI

**GENEZA I PODSTAWY PRAWNE
DIECEZJALNEJ I PARAFIALNEJ RADY DUSZPASTERSKIEJ
W DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ**

Sobór Watykański II naucza, że w Kościele partykularnym biskup spełnia zadania pasterza i ojca¹, pełniąc posługę nauczania, uświęcania i kierując powierzonym sobie ludem Bożym. Jeśli wymaga tego dobro wspólnoty diecezjalnej, biskup korzysta z przysługującej mu władzy ustawodawczej². Ustawodawstwo jest nieodłączną funkcją biskupa, którą może wykonywać na synodzie lub poza nim, jednakże może to czynić tylko w granicach prawa powszechnego, to znaczy, że wydawane przez niego ustawy nie mogą stać w sprzeczności z prawem powszechnym Kościoła. Jest to ograniczenie wynikające z natury władzy w Kościele³.

Biskup diecezjalny, posiadając władzę ustawodawczą, ma zdolność stanowienia prawa w Kościele partykularnym, a wynika to z urzędu biskupa diecezjalnego, który jest sprawowany w imieniu Chrystusa w Kościele⁴. Ustawodawstwo diecezjalne może się wzbogacić dzięki specjalnym przepisom Stolicy Apostolskiej oraz normom synodów partykularnych czy dekretem ogólnym Konferencji Biskupów⁵.

KS. JANUSZ BORUCKI – dr hab. w zakresie nauk teologicznych, dr prawa kanonicznego, wiceoficjał Sądu Biskupiego we Włocławku.

¹ Por. Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, n. 16.

² Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (KK), n. 27.

³ J. Borucki, *Recepcja kościelnego prawa powszechnego w ustawodawstwie i działalności duszpasterskiej diecezji włocławskiej po Soborze Watykańskim II*, Włocławek 2012, s. 41.

⁴ Szerzej na temat podmiotu władzy w Kościele, jakim jest biskup diecezjalny – zob. R. Sobański, *Kościół partykularny jako podmiot prawa*, w: *Kościół i prawo*, red. J. Krukowski, t. 6, Lublin 1989, s. 9–22; W. Aymans, *Biskupia posługa rządzenia Kościołem partykularnym. O władzy biskupiej i jej wykonywaniu w świetle KPK*, w: *Kościół i prawo*, t. 6, dz. cyt., s. 23–42.

⁵ T. Pawluk, *Uwagi na temat ustawodawstwa diecezjalnego*, „Prawo Kanoniczne” (PK), 34(1991), nr 1–2, s. 25.

Wykonywanie władzy ustawodawczej przez biskupa diecezjalnego jest bardzo odpowiedzialnym zadaniem. Świadczy o tym fakt, że władzę ustawodawczą biskup wykonuje osobiście i nie może jej delegować⁶. Władzę wykonawczą (administracyjną) biskup diecezjalny wykonuje bądź osobiście, bądź przez wikariuszy generalnych lub biskupich, zgodnie z przepisami prawa; podobnie i władzę sądowniczą może wykonywać sam albo przez wikariusza sądowego (oficjała) i sędziów, według przepisów prawa⁷.

Tego rodzaju prawo konstytutywne Kościoła nie wyklucza możliwości służenia pomocą urzędowi pasterskiemu (biskupowi) przez wszystkich wiernych, duchownych i świeckich. Wierni bowiem w myśl Soboru Watykańskiego II „zgodnie z posiadaną wiedzą, kompetencją i autorytetem mają możliwość, a niekiedy nawet obowiązek, ujawnienia swojego zdania w sprawach, które dotyczą dobra Kościoła”⁸.

To ujawnienie swojego zdania dla dobra Kościoła może przybierać formę instytucjonalną, czyli odbywać się w ramach instytucji, które ustawodawstwo kościelne nazywa radami. I tak mówimy w ustawodawstwie kodeksowym o różnych radach: biskupiej, kapłańskiej, ekonomicznej, kolegium konsultorów oraz radzie duszpasterskiej, które wspomagają biskupa diecezjalnego w zarządzaniu diecezją w różnych dziedzinach i aspektach jego apostolskiej posługi⁹. Obok rady kapłańskiej, która od czasów Soboru Watykańskiego II jest ważnym ciałem doradczym złożonym z przedstawicieli wszystkich prezbiterów Kościoła lokalnego, istotną rolę odgrywa diecezjalna rada duszpasterska. Sobór zastanawiając się nad odpowiedzialnością wiernych świeckich za Kościół postanowił, aby w Kościołach partykularnych zostały powołane do istnienia rady duszpasterskie, odrębne od pozostałych, składające się z księży, zakonników i świeckich, którym powinni przewodniczyć biskupi diecezjalni¹⁰. W parafiach natomiast podobną rolę miałyby pełnić parafialne rady duszpasterskie.

⁶ Por. KPK/1983, kan. 135 § 2, 391 § 2.

⁷ Por. tamże, kan. 391 § 2.

⁸ Por. KK, n. 37.

⁹ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2, Olsztyn 1986, s. 236–243, 250–256.

¹⁰ Zob. J. Dyduch, *Diecezjalna Rada Duszpasterska i Rada Kapłańska*, PK, 27(1984), nr 3–4, s. 53–57; T. Pawluk, *Diecezjalna rada duszpasterska w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, PK, 28(1985), nr 1–2, s. 73–74; T. Pieronek, *Rada Kapłańska: powstanie, rozwój, problematyka*, „Analecta Cracoviensia”, 9(1977), s. 393–395; R. Bączek, *Recepcja uchwał Soboru Watykańskiego II oraz norm Kodeksu Prawa Kanonicznego w prawie partykularnym Kościoła łomżyńskiego*, Warszawa – Łomża 2010, s. 105–106; J. Krukowski, *Prawo administracyjne w Kościele*, Warszawa 2011, s. 196–199.

Urzeczywistnianie się Kościoła powszechnego zgodnie z duchem *Vaticanum II* i według wskazań prawodawstwa posoborowego dokonuje się w konkretnych Kościołach partykularnych. Niniejszy artykuł ukazuje recepcję ustawodawstwa powszechnego do prawodawstwa, a tym samym życia Kościoła wrocławskiego w zakresie ustanowienia i funkcjonowania rad duszpasterskich na szczeblu diecezji oraz parafii.

1. Podstawy prawne funkcjonowania diecezjalnej rady duszpasterskiej

Z inicjatywą ustanowienia w diecezjach rad duszpasterskich wystąpił Sobór Watykański II w dekrete o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*: „Jest bardzo pożądane, aby w każdej diecezji ustanowiono specjalną radę duszpasterską, której przewodniczyłby sam biskup diecezjalny i w której uczestniczyliby specjalnie dobrani duchowni, zakonnicy i świeccy. Zadaniem tej rady będzie badanie i rozważanie wszystkiego, co odnosi się do działalności duszpasterskiej, oraz wyciąganie z tego praktycznych wniosków” (n. 27) oraz w dekrete o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*: „W diecezjach, o ile to możliwe, niech istnieją rady, które będą wspierać działalność apostolską Kościoła czy to na polu ewangelizacji i uświęcenia, czy to na terenie charytatywnym oraz w innych działaniach przy zgodnej współpracy kapłanów i zakonników ze świeckimi. Takie rady będą mogły służyć wzajemnej koordynacji różnych świeckich stowarzyszeń i inicjatyw, przy zachowaniu charakteru każdego z nich oraz ich autonomii” (n. 26). Sobór nie nakazywał, tylko zalecał powołanie tej instytucji w diecezji.

Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* Pawła VI z 6 sierpnia 1966 roku, zawierające normy wykonawcze do dekretu soborowego *Christus Dominus*, również nie nakazywało ustanowienia w diecezji rady duszpasterskiej. Okólnik Kongregacji ds. Duchowieństwa z 15 marca 1972 r. dotyczący rad duszpasterskich, nawiązując do Synodu Biskupów z 1971 roku stwierdza, że ustanowienie diecezjalnej rady duszpasterskiej staje się coraz bardziej pożądane z uwagi na okoliczności i sytuację panującą w świecie. Konferencje biskupów poszczególnych krajów powinny ustalić, a nawet stworzyć warunki do powołania rad duszpasterskich. Instrukcja Kongregacji ds. Biskupów na temat pasterskiej posługi biskupów *Ecclesiae imago* z 22 lutego 1973 r. przypominała potrzebę ustanowienia diecezjalnej rady duszpasterskiej, która chociaż nie jest nakazana, lecz tylko zalecana, to jednak biskup powinien ją ustanowić, jeśli jej

powołanie jest przydatne. Oprócz zalecenia ustanowienia diecezjalnej rady duszpasterskiej prawodawstwo posoborowe dało ogólne wytyczne dotyczące sposobu jej powołania. Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* postanawia, że może być ustanowiona w różny sposób oraz że mają do niej należeć kapłani, zakonnicy i świeccy specjalnie przez biskupa wyznaczeni. Wspomniany wyżej okólnik Kongregacji ds. Duchowieństwa stwierdza, że jest wskazane, aby rada duszpasterska w miarę możliwości była jakimś obrazem całej diecezji oraz że przynajmniej pewna jej część powinna pochodzić z wyboru. Okólnik zaleca, aby część członków rady rekrutowała się z kapłanów i świeckich pełniących funkcję o zasięgu diecezjalnym. Ostateczną formę ustanowienia diecezjalnej rady duszpasterskiej okólnik pozostawił uznaniu biskupa, zalecając jednak, aby większość składu stanowili wierni świeccy¹¹.

Rada duszpasterska to stały organ biskupa diecezjalnego, złożony z wybranych wiernych zarówno duchownych, jak i świeckich, działających z inicjatywy i pod przewodnictwem samego biskupa diecezjalnego, służąca pomocą temuż biskupowi w rozpoznawaniu potrzeb duszpasterskich w diecezji oraz w podejmowaniu wniosków praktycznych w tej dziedzinie¹².

Tak określona diecezjalna rada duszpasterska jest potrzebna w dzisiejszym Kościele partykularnym z wielu względów. Jej ustanowienia domaga się przede wszystkim misja Kościoła, a więc szeroki front i zakres prac duszpasterskich. Pracom tym można podołać tylko przy aktywnym współdziałaniu szerokiego kręgu wiernych¹³.

Obowiązujący Kodeks prawa kanonicznego w czterech kanonach (511–514) przedstawia elementy charakterystyczne diecezjalnej rady duszpasterskiej, a mianowicie: ustanowienie, skład osobowy, kompetencje i zadania, trwałość oraz miejsce biskupa diecezjalnego w jej strukturze.

W poszczególnych diecezjach, jeśli przemawiają za tym okoliczności duszpasterskie, powinna być ustanowiona rada duszpasterska, która działając pod zwierzchnictwem biskupa, ma zadanie badania i rozważania wszystkiego, co dotyczy duszpasterskiej działalności w diecezji, oraz przedkładania wynikających z tego wniosków praktycznych¹⁴. Zgodnie z wolą prawodawcy kościelnego powołanie i status rady duszpasterskiej

¹¹ J. Dyduch, *Diecezjalna Rada Duszpasterska...*, art. cyt., s. 57–59.

¹² T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 251.

¹³ Por. E. Weron, *Laikat i apostołstwo*, Poznań 1999, s. 49–58.

¹⁴ Por. KPK/1983, kan. 511; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores gregis*, n. 44.

mają regulować przepisy prawa partykularnego oraz statuty. Drugi Polski Synod Plenarny (1991–1999) poświęcił diecezjalnym radom duszpasterskim niewiele miejsca. Wezwał jednak biskupów do nadania im odpowiedniej rangi i do uaktywnienia ich działalności¹⁵.

Kodeks prawa kanonicznego stanowi ogólnie: „Rada duszpasterska składa się wiernych [...] wyznaczonych w sposób określony przez biskupa diecezjalnego”¹⁶. Sposób powołania członków rady jest taki, jaki ustali biskup diecezjalny. Członkowie rady otrzymują swój mandat od biskupa diecezjalnego. Statut tej rady, zatwierdzony przez biskupa, może określić, że część kandydatów do rady wyłonią wybory regionalne lub środowiskowe, część członków wchodzi do rady z urzędu, część zaś mianuje bezpośrednio biskup. Z wyborów pochodzą zwykle kandydaci duchowni jako reprezentanci regionów duszpasterskich. Kandydatów osób świeckich zazwyczaj zgłaszają proboszczowie lub dziekani, po odpowiedniej konsultacji. Przed mianowaniem zakonnika lub zakonnicy biskup powinien uzyskać zgodę kompetentnego przełożonego lub przełożonej¹⁷.

Co do kryteriów, według których należy wyłaniać kandydatów lub powoływać członków rady, to kan. 512 § 2 KPK stwierdza: „Do rady duszpasterskiej należy dobierać wiernych w taki sposób, żeby jej skład był rzeczywistym odzwierciedleniem całej części Ludu Bożego stanowiącego diecezję, z uwzględnieniem różnych regionów diecezji, warunków społecznych i zawodowych oraz udziału, jakie osoby pojedyncze lub zrzeszone mają w apostołstwie”. Członkami rady powinni być katolicy światli, roztropni i odważni, którzy mają świadectwem swojego życia i słowa głosić Chrystusa i zasady ewangeliczne. Powinni kształtować w swoim środowisku własną opinię i szerzyć poprawne poglądy, zgodnie z nauczaniem Kościoła¹⁸.

Kodeks prawa kanonicznego stanowi, że diecezjalną radę duszpasterską ustanawia się na czas określony, zgodnie z przepisami statutu nadanego przez biskupa¹⁹. Diecezjalna rada duszpasterska jest ze swej

¹⁵ II Polski Synod Plenarny (1991–1999), *Potrzeby i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III Tysiąclecia Chrześcijaństwa*, Poznań 2001, n. 44–46, s. 22–23.

¹⁶ KPK/1983, kan. 512 § 2.

¹⁷ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 253.

¹⁸ J. Gręźlikowski, *Diecezjalna rada duszpasterska wyrazem udziału osób duchownych i wiernych świeckich w życiu Kościoła partykularnego*, „Miesięcznik Diecezji Włocławskiej – Kronika”, 96(2013), s. 97.

¹⁹ KPK/1983, kan. 513 § 1.

natury organem stałym, jednakże w przypadku członków ma charakter tymczasowy. O tym, jak długo trwa kadencja rady, decyduje statut. Przepis o kadencyjności nie dotyczy tych członków rady, którzy weszli do niej z racji zajmowanego urzędu. Kadencja tych osób kończy się z chwilą utraty urzędu.

W myśl kan. 513 § 2 KPK z chwilą zawakowania stolicy biskupiej ustaje rada duszpasterska. Administrator diecezji nie może korzystać z rady duszpasterskiej. Nowy pasterz diecezji może skład diecezjalnej rady duszpasterskiej potwierdzić w całości lub w części i korzystać z niej do końca kadencji lub zarządzić nowe wybory do rady.

Działalność diecezjalnej rady duszpasterskiej jest całkowicie podporządkowana władzy biskupa diecezjalnego, dlatego posiada jedynie głos doradczy. Do wyłącznej kompetencji biskupa diecezjalnego należy zwoływanie rady, przewodniczenie jej posiedzeniom oraz zatwierdzenie i publikowanie wniosków praktycznych przedłożonych przez radę²⁰.

Diecezjalnej radzie duszpasterskiej przysługuje głos doradczy, co wynika ze struktury Kościoła partykularnego i z natury kapłaństwa hierarchicznego, gdzie na podstawie najstarszej tradycji, tylko posiadający sakrament kapłaństwa legalnie rządzą i kierowali Kościołem²¹. Stąd spraw przedłożonych przez biskupa diecezjalnego rada nie rozstrzyga w sposób ostateczny. Poprzez swoje rady i opinie niejako przygotowuje ona decyzje biskupa²².

Precyzując zadania diecezjalnej rady duszpasterskiej, można stwierdzić, że polegają one na wspieraniu biskupa diecezjalnego poprzez przedkładanie mu skutecznych i rozważnych rad i propozycji co do dzieł misyjnych, katechetycznych i duszpasterstwa o zasięgu diecezjalnym; formacji doktrynalnej i ożywiania życia sakramentalnego wiernych; niesienia pomocy kapłanom w ich pracy duszpasterskiej w różnych grupach społecznych lub okręgach terytorialnych diecezji; urabianie opinii publicznej w odniesieniu do spraw dotyczących Kościoła²³.

Diecezjalna rada duszpasterska stanowi organ doradczy biskupa diecezjalnego. Jej początki są związane z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, a strukturę i zadania ukształtowało prawodawstwo posoborowe,

²⁰ KPK/1983, kan. 514 § 1.

²¹ Por. T. Pieronek, *Rada Duszpasterska: powstanie, rozwój, problematyka*, art. cyt., s. 399.

²² Zob. Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, www.opoka.org.pl, n. 45.

²³ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 255; R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 246.

w szczególności Kodeks prawa kanonicznego, oraz prawo partykularne. Omawiana rada, reprezentująca lud Boży diecezji, jest instrumentem współpracy kapłanów, zakonników i świeckich z biskupem diecezjalnym. Została powołana w celu współpracy kapłanów i wiernych świeckich z biskupem, nie zaś w celu ograniczenia jego władzy.

2. Ustanowienie rady duszpasterskiej w diecezji włocławskiej

Prekursorem ustanowienia diecezjalnej rady duszpasterskiej – podobnie jak rady kapłańskiej – w diecezji włocławskiej był biskup Antoni Pawłowski, ustanawiając 1 stycznia 1968 r. obie rady²⁴. Nastąpiło to zaledwie dwa lata po zakończeniu Soboru Watykańskiego. W myśl wskazań motu proprio *Ecclesiae Sanctae* do rady zostali powołani kapłani, siostry zakonne i wierni świeccy.

Jego następca na biskupstwie włocławskim, Jan Zaręba, dekretem z 22 stycznia 1971 r. zatwierdził statut diecezjalnej rady duszpasterskiej oraz pięciokrotnie ustanowił (1972, 1975, 1978, 1981, 1985) na trzyletnie kadencje kolejne rady²⁵. Statut stanowił, że zadaniem diecezjalnej rady duszpasterskiej jest reprezentowanie ludu Bożego i wspieranie ordynariusza diecezji w wysiłkach zmierzających do coraz doskonalszego powiązania życia religijnego wiernych i działalności pastoralnej z wymogami Ewangelii. Do rady mogły należeć tylko osoby wierzące i kompetentne w rozwiązywaniu problemów pastoralnych. W myśl statutu na czele diecezjalnej rady duszpasterskiej miał stać biskup włocławski. Do niego należało zwoływanie posiedzeń i ustalanie porządku obrad. Pomimo że rada miała tylko głos doradczy, to na posiedzeniu jesiennym miała wypracować program duszpasterski na następny rok. Oprócz posiedzeń wszystkich członków rady, w ciągu roku miały pracować jej poszczególne zespoły robocze, np. katechetyczny, charytatywny, duszpasterstwa rodzin itp., przygotowując materiały na posiedzenia gremialne. W myśl statutu kadencja rady miała trwać trzy lata²⁶.

Drugi Synod Diecezji Włocławskiej, promulgowany przez biskupa Bronisława Dembowskiego w 1994 roku, stanowi: „Kapłani powinni szczerze i otwarcie przedstawiać biskupowi to wszystko, co dotyczy potrzeb

²⁴ J. Borucki, *Recepcja kościelnego prawa...*, dz. cyt., s. 235.

²⁵ Por. Archiwum Kurii Diecezji Włocławskiej, teczka: Rada Duszpasterska. J. Zaręba, Statut Rady Duszpasterskiej (bez sygn.).

²⁶ Tamże.

pracy duszpasterskiej i dobra diecezji. Mogą to czynić osobiście lub przez radę kapłańską i radę duszpasterską czy też inne organy powołane do wspierania biskupa w jego pasterskim posługiwaniu” (statut 283). Idąc za wskazaniem prawa powszechnego, synod wrocławski podkreślił znaczenie rady duszpasterskiej jako organu łączącego kapłanów i wiernych świeckich służących radą biskupowi w podejmowaniu decyzji pastoralnych oraz tworzeniu prawa diecezjalnego.

Kolejną diecezjalną radę duszpasterską ustanowił biskup Bronisław Dembowski. Prawodawca diecezjalny postanowił, że kadencja rady miała tym razem trwać pięć lat. Po zakończeniu jej kadencji biskup Dembowski nie ustanowił nowej rady duszpasterskiej²⁷. Brak diecezjalnej rady duszpasterskiej sprawia, że biskup traci jedną z instytucji świadczących pomoc przy podejmowaniu decyzji i stanowieniu prawa diecezjalnego.

3. Geneza instytucji parafialnej rady duszpasterskiej

Parafia jest wspólnotą uczniów Chrystusa, którzy słuchają Jego słowa, składają cześć Bogu i służą sobie nawzajem. Można więc mówić, że parafia to wspólnota wiary, kultu i miłości braterskiej²⁸.

Budowanie parafii jako wspólnoty jest trudne, szczególnie w środowiskach miejskich, ponieważ istnieje tam większa anonimowość i brak bezpośredniej relacji między parafianami. Potrzebne są więc różnorodne formy i metody służące jej rozwojowi, a także potrzeba wielu podmiotów uczestniczących w tym procesie. Wśród tych osób i gremiów w budowaniu wspólnoty parafialnej znaczącą rolę powinna odgrywać parafialna rada duszpasterska. Jako swego rodzaju mała grupa parafialna służy ona umocnieniu wiary jej członków, a także oddziaływaniu na innych parafian. Specyficzne oddziaływanie tych gremiów małych grup związane jest z ich zaangażowaniem w organizowanie i realizację funkcji nauczycielskiej parafii. Parafialna rada duszpasterska uczestniczy, pod kierunkiem proboszcza, w planowaniu, organizowaniu i realizowaniu życia liturgicznego oraz wspólnoty parafialnej. Na tym gremium spoczywa zatem szczególna odpowiedzialność za budowanie parafii jako wspólnoty kultu. Parafia uczestniczy w realizacji funkcji pasterskiej Kościoła²⁹. Realizacja funkcji

²⁷ J. Borucki, *Recepcja kościelnego prawa...*, dz. cyt., s. 236.

²⁸ Por. R. Kamiński, *Urzeczywistnianie się Kościoła dzisiaj*, w: *Teologia pastoralna*, t. 1, red. R. Kamiński, Lublin 2000, s. 159.

²⁹ Por. t e n ż e, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, dz. cyt., s. 72–83.

kierowniczej należy do proboszcza, który ma władzę własną, zwyczajną i bezpośrednią, a także do jego duchownych współpracowników. W realizacji tej funkcji wspomaga proboszcza także parafialna rada duszpasterska, która uczestniczy w prowadzeniu wspólnoty parafialnej do zbawienia zarówno w wymiarze doczesnym, jak i eschatologicznym. Szczególną rolę do odegrania ma parafialna rada duszpasterska w realizacji działalności charytatywnej i w duszpasterstwie społecznym na terenie parafii. Chodzi tu zarówno o planowanie, organizowanie, jak i realizację szeroko rozumianej działalności charytatywnej: pomocowej, edukacyjnej, rekreacyjnej, itd.³⁰

Początków instytucji parafialnej rady duszpasterskiej należy doszukiwać się w postanowieniach Soboru Watykańskiego II. Ogólne dyrektywy w sprawie rad duszpasterskich zostały umieszczone przede wszystkim w dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* (n. 27) oraz dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (n. 26). Wprawdzie zalecenia te odnoszą się wprost do diecezjalnej rady duszpasterskiej, ale mogą być one traktowane jako wskazania dotyczące wspólnoty parafialnej.

Normy wykonawcze do dekretu *Christus Dominus* zawiera motu proprio *Ecclesiae Sanctae* Pawła VI z 6 sierpnia 1966 roku, kolejne normy wykonawcze zostały umieszczone w okólniku Kongregacji ds. Duchowieństwa *Omnes christifideles* z 24 stycznia 1973 roku (n. 9–12) oraz instrukcji o pasterskich zadaniach biskupów *Ecclesiae imago* (n. 179) wydanej przez Kongregację ds. Biskupów w dniu 22 lutego 1973 roku. Przepisy te odnosiły się zasadniczo do diecezjalnej rady duszpasterskiej. Okólnik Kongregacji ds. Duchowieństwa stwierdza jednak, że nie ma przeszkód, aby na terenie diecezji tworzone rady o identycznym charakterze i funkcji, parafialne lub rejonowe. Podobne stwierdzenie zawiera instrukcja *Ecclesiae imago*³¹. Regulację prawną w zakresie parafialnej rady duszpasterskiej Kodeks Jana Pawła II zawiera w kanonach 536 i 537. Kodeks nie nakazuje ustanowienia w parafiach rad duszpasterskich. Obligatoryjność ich utworzenia prawodawca kodeksowy pozostawia decyzji biskupa, który powinien wcześniej zasięgnąć opinii rady kapłańskiej (kan. 536 § 1). W skład parafialnej rady duszpasterskiej wchodzi dwie grupy członków. Do pierwszej grupy należą proboszcz jako jej przewodniczący,

³⁰ D. Lipiec, *Rola Parafialnej Rady Duszpasterskiej w budowaniu wspólnoty parafialnej*, „Ateneum Kapłańskie”, 159(2012), z. 3(622), s. 549.

³¹ J. Borucki, *Recepcja kościelnego prawa...*, dz. cyt., s. 236.

księży współpracownicy (wikariusze i katecheci) oraz rektorzy kościołów znajdujących się w granicach parafii. Inni wierni mogą zostać członkami rady z nominacji proboszcza³². Kodeks prawa kanonicznego stanowi, że parafialna rada duszpasterska działa pod przewodnictwem proboszcza (kan. 536 § 1), posiada jedynie głos doradczy i kieruje się normami wydanymi przez biskupa diecezjalnego (kan. 536 § 2).

Parafialna rada duszpasterska, zawsze pod kierunkiem proboszcza i nigdy bez niego, analizuje sytuację duszpasterską w parafii, określa różne możliwości zmian i kierunków działań i przedstawia je proboszczowi jako swój głos doradczy. Rada należycie rozumiana i wykorzystywana jest instrumentem, poprzez który proboszcz i cała wspólna parafialna – każdy z właściwą sobie odpowiedzialnością – uczestniczą w życiu i misji Kościoła³³.

4. Początki parafialnych rad duszpasterskich w diecezji włocławskiej

Obowiązek ustanowienia w każdej parafii diecezji włocławskiej parafialnej rady duszpasterskiej wprowadził biskup Jan Zaręba 16 grudnia 1977 r., powołując się na postanowienia Soboru Watykańskiego II, polecenia Stolicy Apostolskiej oraz wytyczne Konferencji Episkopatu Polski z 1975 roku³⁴.

W tym samym dniu biskup Zaręba zatwierdził statut parafialnej rady duszpasterskiej. Statut w znacznym stopniu opierał się na wytycznych Konferencji Episkopatu Polski z 1975 roku. W myśl statutu, parafialna rada duszpasterska miała być zespołem gorliwych parafian, świadomych swego powołania, gotowych do czynnego udziału w życiu Kościoła i do współdziałania w realizacji jego posłannictwa. Członków rady miał powoływać proboszcz po wcześniejszej konsultacji ze swoimi współpracownikami. W jej skład oprócz proboszcza jako przewodniczącego powinni wchodzić kapłani współpracownicy proboszcza, przedstawiciele zgromadzeń zakonnych, katechetów oraz różnych stanów i zawodów. Nie mogły natomiast należeć do rady osoby będące w konflikcie ze wspólnotą parafialną, spokrewnione z proboszczem lub zatrudnione na plebanii.

³² E. Górecki, *Rady parafialne w obowiązującym prawie kościelnym*, „Colloquium Salutis”, 23–24(1991–1992), s. 336; J. Krukowski, *Prawo administracyjne...*, dz. cyt., s. 244–247.

³³ J. Borucki, *Recepcja kościelnego prawa...*, dz. cyt., s. 237.

³⁴ Por. J. Zaręba, *Dekret o Parafialnych Radach Duszpasterskich*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” (KDWi), 61(1978), s. 33.

Skład rady, powoływanej na trzyletnią kadencję, powinien uwzględniać przekrój społeczny i terytorialny parafii, licząc w zależności od wielkości parafii od 10 do 30 osób. Każdorazowy skład nowej rady powinien zostać przedstawiony kurii diecezjalnej w celu zatwierdzenia. Statut stanowił, że do zadań parafialnej rady duszpasterskiej należy: pobudzanie i rozwój inicjatywy duszpasterskiej wśród parafian, koordynowanie poczynań apostołskich, wspomaganie duchowieństwa w pracy duszpasterskiej i katechetycznej, wyrażanie opinii w sprawach pracy parafialnej. Aby rada mogła skutecznie wypełniać swoje zadania, powinna zbierać się pod przewodnictwem proboszcza przynajmniej dwa razy w roku³⁵.

Po zatwierdzeniu przez biskupa Zarębę w 1977 roku statutu parafialnej rady duszpasterskiej nie wydano w diecezji wrocławskiej nowych zarządzeń regulujących funkcjonowanie rad parafialnych.

W statucie nie zostały określone szczegółowo zadania parafialnej rady duszpasterskiej. Można jednak wnioskować, że zaangażowanie pastoralne parafialnej rady duszpasterskiej oznacza jej uczestnictwo w duszpasterstwie i apostołstwie realizowanym w parafii. Wielorakie możliwości zaangażowania stoją przed parafialną radą duszpasterską w zakresie posługi nauczycielskiej. Wielu parafian nie zna podstawowych prawd wiary i zasad moralności chrześcijańskiej oraz nie poszerza wiedzy religijnej. Skutkiem ignorancji religijnej jest niski stopień tożsamości kościelnej. Rada może uczestniczyć w pogłębianiu wiedzy i tożsamości chrześcijańskiej parafian przez samodzielne realizowanie inicjatyw pastoralnych, np. wydawanie czasopisma parafialnego, zaangażowanie się w kolportaż prasy katolickiej, prowadzenie biblioteki parafialnej, organizowanie konkursów dla parafian w różnym wieku. Wielorakie są możliwości wspierania przez parafialną radę duszpasterską proboszcza w wypełnianiu przez niego posługi nauczania. Do zadań rady należy wspomaganie proboszcza w katechizacji, zwłaszcza katechezy dorosłych. Ważnym zadaniem, które ma do spełnienia rada, jest pomoc duchownym w przygotowaniu i stałej formacji lektorów posługujących w parafii.

Zaangażowanie parafialnej rady duszpasterskiej w budowanie parafii jako wspólnoty kultu wiąże się z troską o sprawowanie liturgii. Troska ta dotyczy przygotowania osób pełniących służbę przy ołtarzu i poprawne wykonywanie przez nich posługi. W podobny sposób parafialna rada duszpasterska może włączyć się w troskę proboszcza o chór parafialny

³⁵ Por. tenże, *Statut Parafialnej Rady Duszpasterskiej*, KDWi, 61(1978), s. 34–36.

oraz scholę. Znaczną rolę ma do spełnienia rada parafialna w organizowaniu liturgii, a zwłaszcza obchodów świąt, odpustów, rekolekcji czy innych uroczystości parafialnych.

Parafialna rada duszpasterska uczestniczy w budowaniu parafii jako wspólnoty miłości braterskiej. Bierze ona udział w realizacji szeroko rozumianej funkcji charytatywnej. Nie powinna zastępować parafialnego zespołu Caritas, ale może wspierać go w działalności poprzez koordynowanie jego prac z innymi grupami parafialnymi oraz pomoc materialną. Aby parafia mogła coraz pełniej stawać się wspólnotą, konieczne jest – oprócz troski o najbardziej potrzebujących i współpracy z najbardziej zaangażowanymi osobami – oddziaływanie parafialnej rady duszpasterskiej na ogół parafian. Formacja ogółu parafian powinna zmierzać w kierunku pogłębienia ich świadomości religijnej i tożsamości kościelnej, pobudzania zaangażowania w liturgię parafialną i kształtowania postawy otwartości na tych, którzy nie w pełni identyfikują się z Kościołem.

Tak szeroko nakreślone zadania parafialnej rady duszpasterskiej wymagają zaangażowania wielu osób. Dokumenty Kościoła wskazują, że w radzie może zasiadać 20–30 osób. Szczególne zadania do spełnienia mają członkowie rad w tych parafiach, w których duszpasterstwo związane jest z odnową życia parafialnego³⁶.

* * *

Po Soborze Watykańskim II oczekuje się większego zaangażowania wiernych świeckich w życie Kościoła; dotyczy to szczególnie ich udziału w radach zarówno na poziomie diecezji (diecezjalna rada duszpasterska) jak i parafii (parafialna rada duszpasterska). Poprzez uczestnictwo w radach duszpasterskich różni się wierni świeccy mogą świadczyć pomoc swoim pasterzom w podejmowaniu decyzji dotyczących duszpasterstwa oraz przez swoją działalność angażować się w realizację posługi nauczania, uświęcania i rządzenia. Zanim jednak rada zostanie wybrana, kandydaci powinni być świadomi czekających ich zadań oraz oczekiwań pasterzy i wiernych. Konieczna jest stała formacja członków rad, w szczególności parafialnej rady duszpasterskiej. Potrzebna jest formacja duchowa, w której ważną rolę odgrywa rozważanie słowa Bożego i systematyczne przystępowanie do sakramentów.

³⁶ Por. D. Lipiec, *Rola Parafialnej Rady Duszpasterskiej...*, art. cyt., s. 551–554.

KS. ZBIGNIEW GMURCZYK

**ARCHIWUM DIECEZJALNE WE WŁOCŁAWKU
JAKO WARSZTAT PRACY DLA HISTORYKA
Przyczynek do monografii instytucji**

Trudno sobie wyobrazić pracę historyka bez kontaktu ze źródłami. Historyczne materiały źródłowe bywają czasem rozproszone, lecz w głównej mierze są one gromadzone, zabezpieczane, opracowywane i udostępniane przez specjalnie przygotowane do takich zadań placówki, zwane archiwami¹. Zatem rzetelne badanie historii wiąże się z koniecznością odwiedzania różnych archiwów w celu przeprowadzenia stosownej kwerendy.

Poziom zorganizowania archiwum wpływa na pomyślny przebieg pracy kwerendzisty. Archiwa kościelne w Polsce funkcjonują w sposób zróżnicowany – w zależności od miejscowej tradycji i ludzi zarządzających tą dziedziną w diecezjach, prowincjach zakonnych, instytucjach lub placówkach duszpasterskich. Prawo kanoniczne oraz partykularne prawo kościelne nie jest w tym względzie tak szczegółowe, jak można to zaobserwować w przypadku prawa świeckiego w odniesieniu do archiwów państwowych².

Archiwum Diecezjalne we Włocławku posiada wielowiekową tradycję, sięgającą XIII stulecia i archiwum kapitulnego włocławskiej katedry. Z tej racji należałoby opracować monografię placówki, co z uwagi na wieki istnienia i przebogata historię diecezji włocławskiej nie jest przedsięwzięciem

KS. ZBIGNIEW GMURCZYK – dr nauk humanistycznych, historyk Kościoła, dyrektor Archiwum Diecezjalnego we Włocławku, profesor Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

¹ Zob. S. Pańków, *Archiwa*, Warszawa 1975, s. 103–111.

² J. Kopic, *Ochrona zasobu archiwów kościelnych*, w: *Ochrona zasobu archiwów kościelnych*, red. A. Laszuk, Warszawa 2012, s. 16–17.

łatwym³. Pierwszych prób usystematyzowania tego zagadnienia należy się dopatrywać w pracach historyków diecezji włocławskiej drugiej połowy XX w., z ks. prof. Stanisławem Librowskim na czele. Jego to okresowe sprawozdania z działalności Archiwum (po II wojnie światowej do lat sześćdziesiątych XX wieku), a także badania wcześniejszych etapów funkcjonowania placówki, opublikowane w „Archiwach, Bibliotekach i Muzeach Kościelnych”, pozwalają uchwycić główne nurty, których szczegółowe rozwinięcie przyczyniłoby się do uwieńczonego sukcesem dzieła spisania pełnych dziejów Archiwum⁴. W ich prześledzeniu nieodzowne staje się sięgnięcie do źródeł, którymi są dokumenty, zebrane w Archiwum w czterech działach: protokoły zdawczo-odbiorcze przejmowanych zespołów; korespondencja (obejmująca kilkadziesiąt tomów, sięgająca lat przedwojennych); księgi kwerendzistów (od 1981 r.) i projekty realizowane przez Archiwum (czasy najnowsze).

Oprócz niezaprzeczalnych walorów historycznych, opisanie dziejów Archiwum byłoby także pomocne w zaplanowaniu funkcjonowania tej instytucji na przyszłość. Dla egzemplifikacji: analiza zagadnień opracowanych do tej pory w oparciu o materiał źródłowy z włocławskiego Archiwum Diecezjalnego łączy się jednocześnie z odkrywaniem obszarów niepodejmowanych do tej pory przez badaczy⁵.

Niniejszy przyczynek do pełnej monografii włocławskiej placówki podejmuje próbę podsumowania działalności instytucji w ostatnich latach w oparciu o trzy księgi kwerendzistów. Zostały one zaprowadzone w kancelarii Archiwum od początku 1981 r. Pierwsza z nich zawiera okres najdłuższy, bo aż do września 2004 r. Jednakże z tej księgi odczytać można najmniej informacji, które mogłyby przybliżyć obszar zainteresowań petentów. Zawarte są w niej najkonieczniejsze dane kwerendzisty: imię i nazwisko, adres oraz data kwerendy. Wprawdzie wiele nazwisk pozwala się domyślać przedmiotu kwerendy, jednakże przypuszczenia takie

³ Wystarczy zapoznać się z ilością w Archiwum źródeł dotyczących tylko okresu diecezji kujawsko-kaliskiej, by przekonać się o bogactwie materiału historycznego, oczekującego na szczegółowe opracowanie. Zob. W. Kujawski, *Diecezja kujawsko-kaliska. Opracowanie historyczno-źródłoznawcze*, Włocławek 2011, s. 375–643.

⁴ *Archiwa Kościoła katolickiego w Polsce. Informator*, red. M. Dębowska, Kielce 2002, s. 107–110.

⁵ Obszarem do tej pory prawie zupełnie niezbadanym są spuścizny po biskupach i kapłanach, akta Wydziału Duszpasterskiego Kurii Diecezjalnej lub część akt Konsystorza Kaliskiego, jednak wymagają one najpierw opracowania lub dopracowania, by następnie udostępnić je szerszym kręgom badaczy historii diecezji włocławskiej.

mogłyby zbyt odbiegać od rzeczywistości, by na ich podstawie budować historię funkcjonowania placówki na przełomie tysiącleci.

Na podstawie pierwszej chronologicznie księgi kwerendzistów możemy jednak prześledzić fluktuację liczby osób korzystających z Archiwum Diecezjalnego we Włocławku. Interesujące nas dane liczbowe zostały przedstawione w tabelach o numerach 1–3. Pozwalają one na wyciągnięcie kilku wniosków o funkcjonowaniu instytucji w tym okresie.

Tab. 1. Liczba kwerendzistów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku w latach 1981–1991

Rok	1981	1982	1983	1984	1985	1986	1987	1988	1989	1990	1991
Liczba osób	86	72+?	62	126	129	121	86	130	114	128	92

Przez pierwsze trzy lata odnotowywania wizyt z Archiwum korzystało kilkudziesięciu kwerendzistów rocznie. W 1982 r. nie da się ustalić precyzyjnej liczby osób ze względu na enigmatyczny zapis: „grupa studentów z UMK”⁶. Natomiast od 1984 r. wyraźnie widać wzrost liczby korzystających z Archiwum. Analiza nazwisk i adresów wskazuje na sporą liczbę kleryków z Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, którzy regularnie odwiedzali instytucję w celach naukowych (pisanie prac tzw. dyplomowych, a z czasem – magisterskich). Poza tym od wspomnianego roku cyklicznie pojawiał się badacz z KUL, który odbywał długoterminową i wnikliwą kwerendę. Na uwagę zasługują również lata: 1987, 1991 i 1993, kiedy to zauważalny jest spadek liczby odwiedzających, spowodowany mniejszym udziałem kleryków z włocławskiego seminarium. Należy także odnotować brak kwerendzistów w okresie letnim, w którym – oprócz odbywania przez pracowników urlopu – podejmowano w Archiwum różne prace porządkowe.

Tab. 2. Liczba kwerendzistów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku w latach 1992–2002

Rok	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002
Liczba osób	112	93	116	203	107	264	137	245	345	327	414

Właśnie ta kwestia spowodowała kolejną decydującą zmianę w liczbie kwerendzistów Archiwum. W roku 1995 odnotowuje się podwojenie tej

⁶ Mimo iż Archiwum Diecezjalne we Włocławku odwiedzały zorganizowane grupy studentów, nie dokonano ich wpisów do ksiąg kwerendzistów. Oprócz wspomnianego przypadku z 1982 r. istnieje jeszcze tylko jeden wpis z roku 2008, podający liczbę 21 osób.

liczby w stosunku do lat ubiegłych, a to z powodu funkcjonowania czytelnicy także w miesiącach wakacyjnych. W samym lipcu tego roku doliczyć się można 47 kwerendzistów, dla których często okres letni stwarzał jedyną możliwość przeprowadzenia solidnych badań naukowych bądź genealogicznych. Dokładnie od połowy lat dziewięćdziesiątych wzrasta wyraźnie liczba badaczy z uczelni wyższych lub instytucji związanych z historią (wspomniany już wcześniej KUL – ale na większą skalę, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, uczelnie warszawskie, Uniwersytet Łódzki, Muzeum Ziemi Kujawskiej i Dobrzyńskiej we Włocławku, Muzeum Historii Miasta w Zduńskiej Woli). Od tego też roku zauważyć można coraz częstsze wizyty kwerendzistów z Niemiec – zainteresowanych głównie poszukiwaniami genealogicznymi i okresem II wojny światowej. W roku 1996 i 1998 mało jest wpisów w okresie wakacyjnym, przez co znacznie spada ogólna liczba kwerendzistów.

Tab. 3. Liczba kwerendzistów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku w latach 2003–2013

Rok	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013
Liczba osób	411	469	486	461	463	510	401	410	368	273	279

Na początku XXI w. liczba odwiedzających Archiwum Diecezjalne we Włocławku sięga rzędu kilkuset osób (osiągnęła ona swe apogeum w 2008 r.: 510 kwerendzistów). Z dużym prawdopodobieństwem można wskazać powód takiego wzrostu zainteresowania zasobem Archiwum: zwiększenie się liczby osób poszukujących swych przodków. Najwyraźniej można tę sprawę prześledzić, korzystając z drugiej księgi kwerendzistów (lata 2004–2010), w której – oprócz dotychczasowych danych – badacze wpisywali także przedmiot kwerendy. Księga ta rozpoczyna się wprawdzie od września 2004 r., lecz dopiero od roku następnego można się pokusić o dokładną analizę badaczy naukowych według obszaru ich zainteresowań. Wyniki takiego opracowania dwóch ostatnich ksiąg kwerendzistów z lat 2005–2013 zawierają tabele nr 4–5.

Tab. 4. Liczba kwerendzistów-genealogów, korzystających z Archiwum Diecezjalnego we Włocławku w latach 2005–2013

Rok	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013
Liczba osób	255	248	226	264	157	146	179	154	141
% ogólnej liczby kwerendzistów	52%	54%	49%	52%	39%	36%	49%	56%	51%

Z tabeli tej wynika, że w ostatnich latach funkcjonowania Archiwum około połowy kwerendzistów zajmowało się poszukiwaniami genealogicznymi. Wyjątek stanowią lata 2009–2010, kiedy średnio co trzeci badacz był genealogiem. Przyczyn takiej sytuacji należy prawdopodobnie szukać w skutkach ogólnoświatowego kryzysu ekonomicznego, który spowodował ograniczenie przez ludzi wydatków na sprawy niekonieczne. Od 2009 r. rozpoczęło się także obsługiwanie genealogów przez Internet, wobec czego nie wszyscy zainteresowani musieli stawiać się osobiście w Archiwum.

Wśród wpisów kwerendzistów podejmujących badania naukowe wyróżnić można następujące kategorie zagadnień (według tematyki i zespołów archiwaliów, z których korzystali): episkopalia; regiony geograficzno-kulturowe bądź grupy społeczne; pojedyncze parafie, miejscowości lub świątynie; instytucje i organizacje; zakony oraz klasztory; osoby; nauki pomocnicze historii lub jej pokrewne; biblioteka podręczna oraz inne. Zebrano je w tabeli nr 5.

Tab. 5. Liczba kwerendzistów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku w latach 2005–2013 według obszaru ich naukowych zainteresowań

Rok	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013
Episkopalia	50	43	20	14	15	8	11	8	11
Regiony / grupy społeczne	18	16	26	21	24	20	20	26	15
Parafie / miejscowości / świątynie	45	74	90	117	140	202	117	59	63
Instytucje / organizacje	59	38	34	14	12	7	7	7	13
Zakony / klasztory	16	4	30	9	7	3	7	5	6
Osoby	27	27	18	29	18	14	8	7	13
Nauki pomocnicze / pokrewne	4	4	7	5	15	2	6	2	5
Biblioteka	7	4	9	13	6	6	4	1	6
Inne	5	3	3	3	7	2	9	4	6
Ogółem	231	213	237	225	244	264	189	119	138

Najliczniejszą grupę wśród badaczy naukowych stanowią kwerendziści poszukujący materiałów dotyczących historii poszczególnych parafii, miejscowości, świątyń lub kaplic. Ich kwerenda związana była z pisaniem pracy magisterskiej bądź dyplomowej. Korzystali oni przede wszystkim z archiwaliów parafialnych (księgi zwiezione z parafii do Archiwum pod koniec lat siedemdziesiątych) i kurialnych (akta poszczególnych parafii z lat 1920–1939, w niektórych przypadkach – także powojenne). Badacze ci poszukiwali interesujących ich informacji także w tzw. episkopaliach

(wizytacje parafii, dobra biskupów itp.), aktach osobowych (wiadomości dotyczące proboszczów i innych kapłanów związanych z parafią) oraz schematyzmach diecezjalnych – stąd trudno ustalić dokładną liczbę kwerend tych obszarów badawczych. Podobnie ma się sprawa korzystania przez nich z ksiąg metrykalnych, które stanowią ważne źródło dla opisanie historii parafii – a zwłaszcza miejscowości, które nie są placówkami duszpasterskimi.

Powstaje zatem pytanie o miarodajność liczb zawartych w tabelach 4–5. Należy stwierdzić, iż z dużym prawdopodobieństwem odpowiadają one rzeczywistości, gdyż istnieje grupa genealogów, którzy w księdze kwerendzistów jako przedmiot kwerendy wpisywali tylko nazwę parafii, bez zaznaczenia, iż dotyczy to nie jej historii, lecz ksiąg metrykalnych. Liczba takich genealogów mniej więcej równoważy się z liczbą historyków, którzy wśród materiałów do sporządzenia historii parafii korzystali także z ksiąg chrztów, ślubów i zgonów. Dla ścisłości trzeba w tym miejscu koniecznie zaznaczyć, że genealodzy w swych poszukiwaniach wykorzystują niekiedy również dowody do spraw małżeńskich, które mogą okazać się bezcennym źródłem informacji o przodkach. Zatem zaproponowany podział na obszary zainteresowań kwerendzistów okazuje się niewystarczający, ale ogólnie z dużym prawdopodobieństwem charakteryzuje petentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku. Informacje te są istotne w planowaniu funkcjonowania tej instytucji – zwłaszcza w planowaniu obsługi badaczy i w dostosowaniu pracowni naukowej do ich potrzeb.

Niektórzy naukowcy podejmują się opisanie historii nie pojedynczej parafii lub miejscowości, lecz jakiegoś szerszego obszaru: archidiakonatu, dekanatu bądź regionu kulturowego. Często przyświeca im cel scharakteryzowania jakiejś grupy społecznej na danym terytorium (duchowieństwa, ziemiaństwa, szlachty itp.). Ci naukowcy korzystają mniej więcej z tych samych zespołów archiwalnych, jak w przypadku badaczy dziejów konkretnej placówki duszpasterskiej. W ostatnich latach zauważa się wzrost liczby tego typu kwerendzistów.

Inaczej ma się sprawa badających tzw. *episkopalia*, pragnących opisać jakiś mniejszy lub większy wycinek historii diecezji. Tu liczba poszukujących wyraźnie spadła. Na pewno jednym z decydujących o tym czynników jest coraz gorsza znajomość dominującego w tego typu dokumentach języka łacińskiego, ponieważ wyklucza to możliwość skorzystania z dość pokaźnego zbioru tychże archiwaliów w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku.

Podobny spadek zainteresowania – prawdopodobnie z tych samych względów – zauważyć można w opisywaniu historii instytucji bądź organizacji (chodzi tu o konsystorze, kapituły, sąd kościelny, bractwa, szkoły, szpitale, drukarnię, księgarnię, wydawnictwo). Przedmiot zainteresowania w tym obszarze jasno wyznacza zespół, z którego kwerendzista korzysta (w księgach kwerendzistów najliczniejsze są adnotacje dotyczące archiwaliów konsystorskich i kapitulnych).

Odrębne zagadnienie wśród problematyki zgłębianej przez kwerendzistów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku stanowią zakony, zgromadzenia zakonne i konkretne zespoły klasztorne. Nie jest to zbyt obfity zbiór na tle innych zespołów włocławskiej instytucji. Wyjątkowy pod tym względem okazuje się rok 2007, kiedy liczba badaczy tego obszaru wiedzy historycznej sięgnęła kilkudziesięciu wpisów.

Wśród kwerendzistów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku dość pokaźną grupę stanowią naukowcy poszukujący danych dotyczących konkretnych osób. Badacze ci korzystają z teczek personalnych kapłanów, którzy pracowali na terenie diecezji kujawsko-kaliskiej (w późniejszym okresie: włocławskiej), rzadziej – z akt biskupów: ordynariuszy i sufraganów. Niektórzy poszukują wiadomości dotyczących alumnów lub wiernych świeckich: społeczników bądź osób sławnych (np. rodziny Fryderyka Chopina). W ostatnim czasie wśród genealogów wyraźnie wzrasta zainteresowanie losami księży pochodzących z ich rodzin.

Kilka przypadków rocznie to poszukiwania w obszarze nauk pomocniczych bądź pokrewnych historii, badaczy korzystających z biblioteki podręcznej i innych kwerendzistów, których zainteresowania na podstawie wpisów w księgi obecności trudno ustalić. W pierwszej grupie zauważyć można naukowców z dziedziny sfragistyki, dyplomatyki, antroponimii czy historii sztuki. W księgozbiornym podręcznym największym zainteresowaniem cieszą się schematyzmy, kroniki diecezjalne, słowniki i inne pomoce archiwistyczne⁷. Zdarzają się także przypadki braku odnotowania przedmiotu kwerendy lub mało mówiące zapisy: praca magisterska, habilitacja, praca naukowa. Tego typu wpisy zostały w tabeli nr 5 potraktowane łącznie w rubryce Inne⁸.

⁷ Wśród wpisów w księgach kwerendzistów konkretnie wymienione zostały następujące tytuły: „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, *Monumenta historica dioeceseos Wladislaviensis*.

⁸ Pod tym określeniem mieszczą się także pojedynczy badacze jakiejś dziedziny teologicznej (np. poszukiwacz historii sprawowania sakramentów).

Czasem lektura wpisów dokonanych przez kwerendzistów w księgach obecności może wywołać uśmiech, gdy na przykład petent zanotował, iż przybył do Archiwum by „zbadać akta dotyczące śmierci NN” lub „w celu poszukiwania swoich dziadków”. Takie i tym podobne adnotacje mogłyby sugerować, że mamy do czynienia z jakąś kroniką kryminalną, a nie z księgą kwerendzistów.

W ostatnich trzech latach liczba odwiedzających Archiwum Diecezjalne we Włocławku wyraźnie zmalała. Przyczyn zaistniałej sytuacji należy się chyba dopatrywać przede wszystkim we wspomnianym już wcześniej kryzysie finansowym na świecie, który dotarł także i do polskiego społeczeństwa. Jednakże skutki takiego stanu rzeczy – jeśli tendencja spadkowa liczby kwerendzistów utrzyma się dłużej – zaowocują także kryzysem wartości, którego następstwa będą trudniejsze do naprawy, niż spowodowanie wzrostu gospodarczych wskaźników.

KS. WITOLD KUJAWSKI

DOMNIEMANE ZWIĄZKI MIKOŁAJA KOPERNIKA Z WŁOCŁAWKIEM

W bezpośrednim sąsiedztwie katedry wrocławskiej znajduje się plac Mikołaja Kopernika, a na nim uduchowiony jego pomnik – głowa na słupie. Patrzącym z tego placu na katedrę rzuca się w oczy usytuowana po południowej stronie renesansowa kaplica, na której ścianie znajduje się zegar słoneczny, nazywany często kompasem. A na pytanie zadawane często przez oglądających, komu należy przypisać skonstruowanie tego zegara, często pada odpowiedź, że jest to przypisywane Mikołajowi Kopernikowi.

Jaka jest prawda? Czy Kopernik był we Wrocławku? Czy jest zasadne przypisywanie jemu wyrysowania owego zegara? Czy są prawdziwe domniemania związków Mikołaja Kopernika z Wrocławkiem? Jeżeli tak, to co mogło spowodować pobyt tego geniusza astronomii w mieście oddalonym od Torunia, miasta rodzinnego Kopernika?

Pomysł takiego sformułowania tytułu niniejszego artykułu zrodził się przy lekturze biogramu kanonika wrocławskiego, a późniejszego biskupa warmińskiego Łukasza z Torunia, znanego nam jako Łukasz Watzenrode, z opracowania księdza Stanisława Chodyńskiego, poświęconego prałatom i kanonikom wrocławskim, dzieła którego rękopis znajduje się w Archiwum Diecezjalnym we Wrocławku. Pisząc o tym kanoniku wrocławskim, użył on sformułowania, że przy nim mógł się uczyć w szkole katedralnej we Wrocławku Mikołaj Kopernik¹.

Bo tak naprawdę nie ma żadnych konkretnych źródeł mówiących o pobycie Mikołaja Kopernika we Wrocławku, ale okoliczności czasów

KS. WITOLD KUJAWSKI – dr hab. nauk humanistycznych, historyk Kościoła, specjalista w zakresie dziejów diecezji wrocławskiej.

¹ S. Chodyński, Katalog prałatów i kanoników wrocławskich, [Wrocław 1914], s. 564–565 (rps w Archiwum Diecezjalnym we Wrocławku).

i miejsca każą się domyślać, że mógł on bawić w tym mieście. Ponadto znana jest wyżej wspomniana tradycja, która kazała przez długi czas kojarzyć znajdujący się na kaplicy kościoła katedralnego włocławskiego zegar słoneczny z tym uczonym astronomem.

Mikołaj Kopernik pochodził z Torunia, gdzie urodził się 19 lutego 1473 r. Wprawdzie z Torunia do Włocławka nie jest zbyt daleko, ale to za mało, aby przyjąć za możliwy pobyt Mikołaja we Włocławku. Jest jednak kilka okoliczności, a właściwie osób, które tę możliwość nie tylko tłumaczą, ale i uzasadniają. Warto się im przyjrzeć, bo często piszący o tym znakomitym Polaku i uczonym pomijają milczeniem możliwość jego pobytu we Włocławku². Ale inni, jak wspomniany wyżej ks. Stanisław Chodyński czy Ludwik Binkenmajer³, uznają za bardzo możliwy pobyt Kopernika we Włocławku. Jakie to są zatem okoliczności i osoby, które pozwalają podtrzymać tradycję kopernikańską we Włocławku?

Jeden z powodów pozwalających przyjąć możliwość pobytu Kopernika we Włocławku stanowiła tamtejsza szkoła katedralna, prezentująca w tamtych czasach wysoki poziom, chociażby i z tego powodu, że jej nauczycielami byli absolwenci Akademii Krakowskiej, a także innych wyższych uczelni. Jej dzieje przedstawił w pracy tej szkole poświęconej ksiądz Stanisław Chodyński i także wspomniał, że uczęszczał do niej interesujący nas Mikołaj⁴.

Ale nie brak i takich głosów, które wykluczają możliwość pobytu Kopernika we Włocławku, twierdząc, że pierwsze nauki pobierał on w Toruniu, gdzie była w tym czasie wcale dobrze postawiona szkoła, a może w Chełmnie, ale także zastrzegając się, że nie ma na to wystarczających dowodów⁵.

Ale jawi się jeszcze jedno pytanie, skąd wzięła się stara tradycja kopernikańska we Włocławku i wiadomość, że ów zegar słoneczny miał być sporządzony przez tego astronoma? Bo jest prawdą, że obecna kaplica Matki Boskiej przy katedrze włocławskiej została zbudowana jako druga na tym miejscu. Pierwsza powstała około 1500 r., ale zastała zastąpiona nową z fundacji biskupa włocławskiego Jana Tarnowskiego (1600–1604), późniejszego arcybiskupa gnieźnieńskiego (zm. 1605), chociaż jej budowa została zakończona już po śmierci fundatora⁶.

² K. Górski, *Dom i środowisko rodzinne Mikołaja Kopernika*, Toruń 1972; Z.E. Roskał, *Kopernik Mikołaj*, w: *Encyklopedia katolicka* (EK), t. 9, Lublin 2002, kol. 799–803.

³ L.A. Binkenmajer, *Mikołaj Kopernik jako uczony, twórca i obywatel*, Kraków 1923.

⁴ S. Chodyński, *Szkoła katedralna włocławska*, Włocławek 1900, s. 75.

⁵ K. Górski, *Dom i środowisko rodzinne Mikołaja Kopernika*, dz. cyt., s. 36.

⁶ M. Morawski, *Monografia Włocławka (Włocławia)*, Włocławek 1933, s. 209.

Skoro doświadczenie uczy, że starodawnych tradycji nie należy lekceważyć, to jak wytłumaczyć, że podaje ona wiadomość o obecności tego astronoma we Włocławku i że Kopernik był twórcą wspomnianego zegara. Przyjął tę tradycję wyżej wspomniany ksiądz Stanisław Chodyński, a także ksiądz Michał Morawski, słusznie wnioskując, że na ścianę obecnej kaplicy Matki Boskiej mógł być on przeniesiony z innego miejsca katedry⁷.

Jakie jeszcze inne okoliczności czasów i miejsca pozwalają przyjąć za prawdopodobną tradycję mówiącą o pobycie Kopernika we Włocławku. Starajmy się im przyjrzeć.

Pierwszą okolicznością przemawiającą za tym jest obecność we Włocławku, w tutejszej kapitule katedralnej, brata matki Kopernika, Barbary, Łukasza Watzenrode⁸. Łukasz uczył się w Krakowie, zapisany tam w 1463 r., a także w Kolonii i Bolonii, gdzie był w latach 1470–1472. Niekiedy pisał się on Łukasz z Torunia (trudno wyjaśnić, dlaczego Kromer w wystąpieniu na sejmie w 1573 podał, że tenże Łukasz pochodził z Konina). Pod takim imieniem występował w kapitule włocławskiej i tak go nazwał w swoim katalogu prałatów i kanoników włocławskich ks. Stanisław Chodyński. Został przyjęty do grona kapituły włocławskiej i zapisany jako Łukasz doktor. Ponieważ nie miał jeszcze święceń kapłańskich, dlatego do czasu ich przyjęcia nie miał głosu w kapitule i nie pobierał tygodniowych dystrybucji, ale dopuszczono go do korzystania z prebendy kanonickiej⁹. Zapewne wkrótce przyjął niższe święcenia kapłańskie, co wystarczało, aby mieć pełne prawa członka kapituły¹⁰, ale trudno ustalić, kiedy przyjął wyższe święcenia. Biskupem kujawskim i pomorskim był wówczas Zbigniew Oleśnicki¹¹, z którym Łukasza łączyła bliższa współpraca, nawet wtedy, gdy ten przeszedł na arcybiskupstwo gnieźnieńskie. I ta zapewne

⁷ Tamże, s. 236.

⁸ Biogram tego kanonika, a następnie biskupa warmińskiego zob.: T. Borawska, *Watzenrode Łukasz*, w: *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego* (SBPN), t. 4, Gdańsk 1997, s. 411–412; K. Górski, *Łukasz Watzenrode życie i działalność polityczna (1447–1512)*, Wrocław 1973.

⁹ Archiwum Diecezjalne we Włocławku (ADWł), Akta posiedzeń kapituły włocławskiej z lat 1435–1518, sygn.: AKap. pos. 1(215), k. 96; S. Chodyński, *Katalog...*, dz. cyt., s. 564.

¹⁰ O wymaganiach co do osobistej kwalifikacji kandydatów na kanoników w katedrze włocławskiej zob.: S. Librowski, *Kapituła katedralna włocławska*, Warszawa 1949, s. 28–30; K. Górski, *Łukasz Watzenrode...*, dz. cyt., s. 10.

¹¹ Biogram tego biskupa zob.: P. Janowski, *Oleśnicki Zbigniew Młodszy*, w: EK, t. 14, Lublin 2010, kol. 513–514.

bliskość i współpraca Łukasza z arcybiskupem Oleśnickim jest powodem zdania niektórych uczonych, że kanonik Łukasz bardzo rzadko przebywał przy katedrze włocławskiej i nie miał tu swojego stałego zamieszkania, a tym samym nie może być mowy, aby z nim przebywała jego owdowiała siostra, z synami Mikołajem i Andrzejem. Jednak pomylił się Karol Górski pisząc, że jedynie cztery razy był Łukasz we Włocławku¹².

Od sierpnia 1478 r. kanonik Łukasz był obecny na posiedzeniach kapituły katedralnej we Włocławku przynajmniej sześciokrotnie. Wprawdzie pierwszy zachowany tom akt protokołów posiedzeń kapituły katedralnej we Włocławku nie jest zbyt dokładny, bo obejmuje lata 1435–1518, ograniczając się w większości do sprawozdań z posiedzeń kapituł generalnych, które odbywały się zazwyczaj zaraz po święcie Trzech Króli i po święcie patronalnym Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, ale notowany był też na nich kanonik Łukasz. Dokładne sprawdzenie pozwoliło ustalić, że wprawdzie nie było go na kapitule letniej 1478 r.¹³ i na kapitule zimowej 1479 r.¹⁴, był jednak obecny 16 sierpnia 1479 r.¹⁵, 10 stycznia 1480 r.¹⁶ i na posiedzeniu 16 sierpnia 1480 r.¹⁷ Nie było go jednak na sesji zimowej 1481 r.¹⁸, z posiedzenia letniego nie ma spisanego protokołu, dlatego nie wiemy, czy wtedy był on we Włocławku. Był na sesji 7 stycznia 1482 r.¹⁹, ale z kolei na sesji letniej 16 sierpnia 1482 r. znowu go nie było²⁰, podobnie jak i 7 stycznia 1483 r. i kiedy w tymże roku wybierano nowego biskupa, po zmarłym Andrzeju Oporowskim, Piotra z Bnina Moszyńskiego²¹. Pojawił się wprawdzie na kapitule 7 stycznia 1484 r.²², ale na sesji letniej znowu był nieobecny²³. Biorąc udział w posiedzeniu 7 stycznia 1485 r. został wybrany wraz z kanonikiem Jakubem z Dąbrowic jako delegat kapituły na synod prowincjonalny w Piotrkowie²⁴.

¹² K. Górski, *Dom i środowisko rodzinne Mikołaja Kopernika*, dz. cyt., s. 36.

¹³ ADWł, AKap. pos. 1(215), k. 93.

¹⁴ Tamże, k. 94v.

¹⁵ Tamże, k. 96.

¹⁶ Tamże, k. 96v.

¹⁷ Tamże, k. 97v–98.

¹⁸ Tamże, k. 98v–99.

¹⁹ Tamże, k. 100.

²⁰ Tamże, k. 102.

²¹ Tamże, k. 105.

²² Tamże, k. 108.

²³ Tamże, k. 110v.

²⁴ Tamże, k. 111v.

Od tej daty nie ma wiadomości w metryce kapitulnej o Łukaszu, aż do posiedzenia 7 stycznia 1490 r., gdy kanonię po nim przejmował następca, Jan z Krotoszyna²⁵. Musiał sobie zapewne cenić kanonię wrocławską, skoro zatrzymał ją jeszcze po zostaniu biskupem na Warmii²⁶.

Wnioski, jakie można z powyższego wyciągnąć, mogą być różne. Jako kanonik zapewne miał swoją rezydencję. Mógł w niej gościć na dłużej swoją siostrę i siostrzeńców. Wspomniany ksiądz Chodyński wyraził przypuszczenie, że mógł wtedy uczyć się przy nim w szkole katedralnej jego siostrzeniec, przyszły wielki astronom Mikołaj Kopernik, razem ze swoim bratem Andrzejem. Bowiem był zwyczaj, że przy kanonikach wrocławskich często mieszkali krewni, uczęszczając do tutejszej szkoły katedralnej.

Kiedy wuj Łukasz został kanonikiem wrocławskim, siostrzeniec Mikołaj miał zaledwie sześć lat, a lat 17 kiedy wuj odchodził z kapituły w 1490 r., a więc był to czas sposobny, aby mógł przebywać w szkole we Wrocławku²⁷.

A był znany zwyczaj, że krewni często przebywali u dobrze uposażonych członków kapituły wrocławskiej. Wpływowy kanonik wrocławski, a niebawem także kanonik warmiński, musiał swojego siostrzeńca otaczać opieką, i nic dziwnego, że gdy został od 1489 r. biskupem warmińskim, najpierw umożliwił młodemu Mikołajowi studia w Krakowie (1491–1495) na wydziale atrium, a następnie (od 1496 r.) w Bolonii, gdzie obok studiów prawa, literatury i sztuki antyku, zajmował się on także badaniami astronomicznymi, a następnie w Padwie (1501–1503), gdzie studiował medycynę, oraz w 1503 r. w Ferrarze, gdzie uzyskał doktorat z prawa kanonicznego. Tymczasem, w 1497 r., sam Mikołaj został członkiem kapituły warmińskiej, co dało mu niezależność materialną. Po powrocie w 1503 r. był przy wuju Łukaszu na Warmii jako jego sekretarz, a także lekarz. Pełnił także inne obowiązki i odbywał wiele podróży politycznych, zapewne z ramienia wuja biskupa. Od 1512 r. kontynuował swoje badania astronomiczne we Fromborku, gdzie urządził sobie pracownię dla prowadzenia obserwacji nieba. Zmarł w 1543 r. we Fromborku²⁸.

²⁵ Tamże, k. 128.

²⁶ L.A. Binkenmajer, *Mikołaj Kopernik jako uczony, twórca i obywatel*, dz. cyt., s. 9, przyp. 2.

²⁷ Tenże, *Mikołaj Wodka z Kwidzyna zwany Abstemijs, lekarz i astronom Polski XV-go stulecia*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego Toruńskiego”, 33(1923), s. 110.

²⁸ Biogramy Mikołaja Kopernika zob.: M. Biskup, *Kopernik Mikołaj*, w: SBPN, t. 2, Gdańsk 1994, s. 445–449; Z.E. Roskał, *Kopernik Mikołaj*, poz. cyt., kol. 799–800.

Ale nie jest to jedyny ślad możliwego przebywania we Włocławku Kopernika. Jest bowiem jeszcze jedna postać związana z Włocławkiem, która mogła przyciągnąć do Włocławka Mikołaja Kopernika. Chodzi o Mikołaja Wodkę z Kwidzyna, zwanego Abstemius, astronoma i doktora medycyny.

Tenże przyszedł kanonik włocławski, astronom i lekarz, pochodził z polskiej rodziny z Kwidzyna. Urodził się w 1442 r.²⁹ Kwidzyn, gdzie w latach 1440–1463 r. biskupem był słuźalczy względem Krzyżaków Kasper Linke, nie był przyjazny Polakom³⁰. Biografowie przyjmują, że Mikołaj Wodka około 1460 r. opuścił Kwidzyn, gdzie nie był mile widziany jako Polak w tamtejszej szkole katedralnej, i zanim w 1462 r. zapisał się na Akademię Krakowską, mógł być we Włocławku, gdzie poznał przyszłego swojego patrona, Jakuba z Sienna, kanonika włocławskiego, późniejszego biskupa i arcybiskupa. Możliwe, iż za jego radą, a zapewne i wsparciem, od 1462 r. był na Akademii Krakowskiej³¹. Chociaż studiował tam do 1467 r. – najbardziej interesowała go astronomia i medycyna – dyplomu prawdopodobnie nie otrzymał, bo jego nazwiska nie ma w *Liber promotionum* tej uczelni. Ale w Krakowie poznał wiele wybitnych postaci, między innymi znanego już nam Łukasza Watzenrode oraz Piotra z Bnina, przyszłych biskupów, jednego na Warmii, drugiego we Włocławku³².

Gdzie studiował po opuszczeniu Krakowa, nie wiemy, ale w dziesięć lat później (1477) widzimy Wodkę, i to z tytułem magistra, w Bolonii. Musiał więc w tym okresie gdzieś ukończyć studia. Jego biografowie przyjmują, że mógł przebywać na Węgrzech, gdzie w 1467 r. powstał uniwersytet z siedzibą w Preszburgu, a potem w Budzie³³.

W Bolonii interesował się astronomią i wykładał ją wspólnie z Hieronimem de Manfredis. Od 1479 r. otrzymał drugą katedrę młodszego astronoma, a od roku następnego został w Bolonii ogłoszony profesorem

²⁹ Biogramy tego astronoma, lekarza i kanonika włocławskiego zob.: S. Chodyński, *Katalog...*, dz. cyt., s. 340–341; W. Kujawski, *Wodka Mikołaj z Kwidzyna, zw. Polonus, abstemius*, w: *Włocławski słownik biograficzny* (WłSB), t. 1, Włocławek 2004, s. 179–180.

³⁰ Biogram tego biskupa warmińskiego zob.: J. Wiśniewski, *Linke Kasper*, w: EK, t. 10, Lublin 2004, kol. 1092.

³¹ L.A. Birkenmajer, *Mikołaj Wodka z Kwidzyna...*, dz. cyt., s. 112–113, 122. Biogram biskupa Jakuba z Sienna zob.: A. Szczepański, *Jakub z Sienna (Sieneński)*, w: WłSB, t. 2, Włocławek 2005, s. 71–73.

³² Biogram Piotra z Bnina zob.: A. Szczepański, *Moszyński Piotr z Bnina*, w: WłSB, t. 1, Włocławek 2004, s. 118–120.

³³ L.A. Birkenmajer, *Mikołaj Wodka z Kwidzyna...*, dz. cyt., s. 143–146.

astronomii, z pensją 50 grzywien³⁴. Równolegle ze studium astronomii studiował medycynę i najprawdopodobniej w 1480 r. otrzymał doktorat z medycyny³⁵.

Jako doktor ułożył tablice astronomiczne na rok 1480, które ułatwiały sporządzanie zegarów słonecznych, tzw. kompasów³⁶.

W Bolonii spotkał dawnego znajomego z Krakowa, Łukasza Wattenrode, który był tu profesorem, a także humanistów, jak Kallimacha czy Macieja Drzewickiego. W Bolonii też otrzymał drugie nazwisko: Abstemiusz³⁷.

Nie pominął także nasz Mikołaj ziemi włoskiej, gdzie przybył około 1480 r., ale trudno powiedzieć, dlaczego opuścił gościną Italię i w 1481 r. powrócił do Polski. Swoje kroki skierował ku Gnieznu, gdzie spodziewał się opieki ze strony dawnego swojego znajomego, arcybiskupa Jakuba z Sienna, ale ten już nie żył. Udał się więc do Poznania, gdzie mógł liczyć na poparcie i opiekę innego swojego znajomego, Piotra z Bnina Moszyńskiego, kanonika poznańskiego i od 1481 r. biskupa przemyskiego (biskupi małych diecezji, a do takich należał Przemyśl, zazwyczaj tam nie rezydowali). Prawdopodobnie obrał wówczas stan duchowny, ale nie został przyjęty do tamtejszej kapituły, bo ta nie chciała przyjmować plebejuszy, nawet jeśli byli doktorami. Ale dzięki Piotrowi z Bnina uzyskał w 1483 r. probostwo w Radzimi(?). Nie zerwał jednak z astronomią, układając prognostyk na rok 1485. Uprawiał w Poznaniu także praktykę lekarską³⁸.

Tymczasem Piotr z Bnina Moszyński został w 1483 r. przeniesiony na prestiżowe biskupstwo do Włocławka. Podążył za nim Mikołaj Wodka, w charakterze lekarza niedomagającego na zdrowiu biskupa, ale nie wiadomo, czy zaraz. Z pewnością na dworze biskupa Piotra w Raciążku był w 1488 r. Biskup Piotr nie omieszkał też wprowadzić go do kapituły włocławskiej, która była mniej konserwatywna od poznańskiej³⁹, ale dopiero pod koniec 1491 r. znalazł się wśród kanoników włocławskich. Możliwe, że kapituła wysuwała jakieś zastrzeżenia, bowiem dopiero 7 stycznia 1492 r. pojawił się on w kapitule jako Nicolaus de Insula Mariae, doktor medycyny⁴⁰.

³⁴ Tamże, s. 161n.

³⁵ Tamże, s. 163.

³⁶ Tamże, s. 164.

³⁷ Tamże, s. 170.

³⁸ Tamże, s. 203–204.

³⁹ W. Kujawski, *Wodka Mikołaj z Kwidzyna...*, poz. cyt., s. 179–180.

⁴⁰ ADWł, Akap. pos. 1(215), k. 132.

Można przyjąć, że Mikołaj Wodka mógł wkrótce po 1485 r., przybyć do Włocławka. Był to czas sposobny, aby pokazać we Włocławku, że jest nie tylko lekarzem, ale i astronomem, bowiem znane było już jego imię w środowiskach akademickich. Nie do pomyślenia też jest, aby opiekujący się dziećmi swej siostry kanonik Łukasz Watzenrode nie zadbał, aby skorzystali oni, zwłaszcza Mikołaj, z nauki u tego znanego uczonego astronoma.

Mikołaj Wodka może nie zawsze był obecny na posiedzeniach kapituły, bo był lekarzem starzejącego się biskupa i zapewne przy nim przebywał. A ten rezydował najczęściej w Wolborzu lub w Raciążku, otaczając się zapraszanymi przedstawicielami światłych umysłów humanistów, takich jak Kallimach i jego uczeń Maciej Drzewicki oraz wielu innych. Wśród nich był Mikołaj Wodka, także i wówczas, gdy został kanonikiem włocławskim⁴¹. Stąd nie notowano go na kapitułach i nie był obecny na spotkaniu 7 stycznia 1494 r.⁴² Nie mógł być, bo dobiegało kresu życie biskupa, którego nie zdołał uleczyć.

Zmarł zaś biskup Piotr z Bnina w swojej rezydencji w Raciążku 7 marca 1494 r. Wtedy Łukasz mógł bez trudności być na spotkaniu kapituły, która po śmierci biskupa musiała się zatroszczyć o dobra biskupstwa, rozdzielając administrację dóbr biskupich pomiędzy siebie. Dlatego mógł być obecny wśród kapitulnych, zapisany jako Nicolaus de Insula, doktor medycyny⁴³. Przy podziale majątków biskupich powierzono mu opiekę nad dobrami Komorska i Subkowych⁴⁴. Jak sprawował tę powinność, powiedzieć trudno, bowiem i jego żywot dobiegał końca. Nie było go na posiedzeniu, na którym kapituła 2 czerwca 1494 r. dokonała wyboru nowego biskupa w osobie Krzesława z Kurozwęk, kanclerza wielkiego koronnego⁴⁵.

Mikołaj Wodka zmarł pod koniec 1494 r., bowiem nie było go na zimowej kapitule odbytej 7 stycznia 1495 r. i w tymże dniu kapitulni postanowili oddać wakującą kanonię po zmarłym Mikołaju „Wothka” Janowi ze Strzechowa, doktorowi dekretów⁴⁶.

⁴¹ A. Szczepański, *Moszyński Piotr z Bnina*, poz. cyt., s. 119.

⁴² ADWł, Akap. pos. 1(215), k. 137.

⁴³ Tamże, k. 138v.

⁴⁴ Tamże, k. 139.

⁴⁵ Tamże, k. 140; W. Kujawski, *Krzesław z Kurozwęk jako wielki kanclerz koronny i biskup włocławski*, Warszawa 1987, s. 80–81.

⁴⁶ ADWł, Akap. pos. 1(215), k. 142v.

Mikołaj, jako kanonik włocławski, zechciał zapewne pozostawić we Włocławku pamiątkę po sobie w postaci sporządzonego przez siebie zegara na ścianie południowej kaplicy katedralnej. A na tym się znał dobrze. Ten zegar, przeniesiony przy przebudowie kaplicy, przetrwał do dziś. Ale przez długi czas tradycja włocławska (nawet tak napisał autor *Monografii Włocławka*) przypisywała jego autorstwo Kopernikowi. Jednak w rzeczywistości autorem tego „kompasu” mógł być jedynie Mikołaj Wodka, a młody Mikołaj Kopernik mógł mu najwyżej w tym towarzyszyć.

To tyle na temat możliwości pobytu genialnego astronoma w mieście Włocławku. Zapewne był tu, ale zgodności co do interpretacji wyżej przedstawionych przesłanek pewnie nie będzie.

STANISŁAW KUNIKOWSKI

SPÓŁECZNY RUCH NAUKOWY I KULTURALNY WE WŁOCŁAWKU W LATACH 1945–1989

Nie ulega wątpliwości, że powstałe w ciągu kilkuset lat organizacje społeczne, zarówno te o charakterze naukowym jak i kulturalnym, odegrały na ziemiach polskich wyjątkową rolę i zdobyły w szerokich kręgach społeczeństwa szczególne uznanie i aprobatę dla ich spuścizny dziejowej jak i celów oraz zadań, jakie realizują wspólnie.

Pierwsze organizacje społeczne w Polsce przejawiały swoją działalność bardziej o charakterze naukowym niż kulturalnym. Na ich powstanie i rozwój istotny wpływ wywarły zachodnioeuropejskie akademie i towarzystwa naukowe, korzystające zresztą ze znacznego wsparcia ze strony mecenatu państwowego. W historiografii polskiej przyjmuje się, że pierwsza organizacja społeczna o charakterze naukowym powstała w Krakowie w 1489 r. pod nazwą *Sodalitas Litteraria Vistulana* (Towarzystwo Literackie Nadwiślańskie); dała ona podwaliny innym towarzystwom zarówno w Polsce, jak i w Europie Środkowej, a z czasem także i Wschodniej¹.

W okresie renesansu największy wpływ na powstanie społecznego ruchu naukowego wywarły w Polsce przede wszystkim Gdańsk, Warszawa i Kraków. To właśnie w tych miastach dochodziło do rozwoju wielu dziedzin nauki, w których organizacje społeczne obok popularyzacji

STANISŁAW KUNIKOWSKI – dr hab. nauk humanistycznych, historyk, b. prezes Włocławskiego Towarzystwa Naukowego, rektor Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej we Włocławku.

¹ Zob. S. Kunikowski, *Towarzystwa naukowe ogólne w Polsce w XIX i XX wieku*, Włocławek 1999, s. 17–26; W. Rolbiecki, *Towarzystwa naukowe w Polsce*, Warszawa 1972; B. Suchodolski, *Rola Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk w rozwoju kultury umysłowej w Polsce*, Warszawa 1951; A. Jelicz, *Konrad Celtis na tle wczesnego renesansu w Polsce*, Warszawa 1956.

nauki zajmowały się także krzewieniem kultury i sztuki wśród świątłych obywateli Rzeczypospolitej².

Lata niewoli narodowej 1795–1918 były dla polskich towarzystw naukowych i stowarzyszeń naukowo-kulturalnych czasem ich narodzin i niespotykanego w ówczesnej Europie rozwoju. Do najstarszych, działających również i współcześnie, towarzystw naukowych powstałych w okresie Polski pod zaborami należą m.in. Towarzystwo Naukowe Warszawskie (1800), Towarzystwo Naukowe Płockie (1820), Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Poznaniu (1857) i Przemyślu (1909), Towarzystwo Naukowe w Toruniu (1875) oraz Polska Akademia Umiejętności z siedzibą w Krakowie (1872).

W okresie niewoli narodowej zaczęły powstawać także stowarzyszenia o charakterze kulturalnym. Wśród nich wymienić można m.in. Krakowskie Towarzystwo Muzyczne (1817), Kaliskie Towarzystwo Muzyczne (1818), Towarzystwo Śpiewacze św. Cecylii w Chełmży (1867), Towarzystwo Oświaty Ludowej (1872), Towarzystwo „Lutnia” w Toruniu (1898). Również we Włocławku od 1888 r. występował przy katedrze włocławski chór „Lutnia”, założony przez profesora Seminarium Duchownego, ks. Leona Moczyńskiego³.

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 r. społeczny ruch naukowy i kulturalny włączył się w odbudowę państwa po ponad 120 latach niewoli narodowej. Podobnie i we Włocławku, ważną funkcję w rozwoju miasta odegrały organizacje społeczne, obejmujące swoją działalnością statutową życie kulturalne, oświatowe i sportowe. Organizacje społeczne czynnie włączyły się także w działalność o charakterze charytatywnym. O ile w 1923 r. we Włocławku działało 38 związków i stowarzyszeń, to już w 1930 r. było ich 78, a w 1931 r. prawie 90⁴.

Wśród instytucji społecznych najbardziej zasłużonych dla życia społecznego i kulturalnego Włocławka należy uwzględnić Włocławskie Towarzystwo Wioślarskie (1886 r.) oraz Włocławski Oddział Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego (1908 r.), który niezależnie od tego, że

² Zob. S. Kunikowski, *Kultura, sztuka, nauka we Włocławku, na Kujawach wschodnich i ziemi dobrzyńskiej w latach 1945–1998*, Włocławek 2006; W. Smoleński, *Towarzystwa naukowe i literackie w Polsce wieku XVIII*, t. 3, Warszawa 1887.

³ P. Petrykowski, *Regionalne towarzystwa jako składnik pejzażu kulturalnego województwa toruńskiego*, w: *Edukacja kulturalna w stowarzyszeniach*, Ciechanów – Toruń 1996; J. Wajer, *Życie kulturalne Włocławka w latach 1918–1939*, Bydgoszcz 1997, s. 240.

⁴ Tamże, s. 187.

był założycielem muzeum, podejmował także wysiłki na rzecz działalności popularyzującej dzieje Włocławka i jego turystyczno-krajoznawcze walory.

Istotną rolę w okresie międzywojennym wspomagającą życie kulturalne i naukowe Włocławka, a także regionu, odegrało biskupstwo włocławskie oraz Seminarium Duchowne (od 1927 r. Wyższe Seminarium Duchowne), z istotnym zapleczem naukowym, badawczym, archiwalnym, muzealnym i bibliotecznym. To dzięki Kościołowi katolickiemu Włocławek w latach 1918–1939 stał się znaczącym ośrodkiem naukowym, kulturalnym, drukarskim i wydawniczym książek oraz lokalnej i regionalnej prasy⁵.

Życie kulturalne we Włocławku w latach 1945–1989

Wybuch drugiej wojny światowej i okupacja hitlerowska znacznie uszczupliły szeregi większości stowarzyszeń zarówno we Włocławku, jak i na terenie Kujaw i ziemi dobrzyńskiej. Wielu działaczy tychże stowarzyszeń zginęło w obozach koncentracyjnych lub też nie powróciło do Włocławka tuż po ustaniu działań wojennych w 1945 r. W wyniku świadomej polityki germanizacyjnej hitlerowców większość zasobów instytucji kulturalnych i stowarzyszeń, takich m.in. jak książki, zbiory archiwalne, dzieła sztuki, zbiory muzealne, została zniszczona bądź zagrabiona i wywieziona w głąb Rzeszy.

We Włocławku szereg stowarzyszeń działających w okresie międzywojennym nie odbudowała po 1945 r. swoich struktur organizacyjnych. Przez szereg lat po zakończeniu wojny nie powstały również kolejne stowarzyszenia o charakterze kulturalnym, a tym bardziej naukowym.

O ile lata 1945–1948 można nazwać okresem odbudowy instytucji kulturalnych ze zniszczeń wojennych i udostępniania ich społeczeństwu, o tyle kolejny etap – lata 1949–1955 – należy zaliczyć do najtrudniejszych w całej historii Polski drugiej połowy XX wieku. Był to okres unicestwiania i zniewalania kultury, podporządkowanej doktrynie związanej z polityką kulturalną okresu stalinizmu⁶.

Szczególnie dotkliwie odczuły ten proces stalinizacji życia kulturalnego środowiska twórcze i zawodowe w większych ośrodkach życia umy-

⁵ S. Kunikowski, *Kultura, sztuka, nauka we Włocławku, na Kujawach wschodnich i ziemi dobrzyńskiej...*, dz. cyt., s. 31.

⁶ Tamże, s. 38; J. Bełkot, *Kultura polska w okresie socrealizmu*, w: *Oblicza polskiego stalinizmu*, red. R. Sudziński, Włocławek 2000, s. 131–143.

słowego, takich jak: Warszawa, Kraków, Gdańsk, Wrocław czy Poznań. W mniejszym stopniu ten proces obejmował mniejsze miejscowości, czyli tzw. prowincję. Dotyczyło to także Włocławka. We Włocławku, w odróżnieniu od Torunia czy Bydgoszczy, życie kulturalne ograniczało się w większości do gościnnych przyjazdów teatrów, filharmonii, spotkań ze znanymi pisarzami, poetami, publicystami czy też politykami.

Zapoczątkowane w 1956 r. przemiany polityczne spowodowały także upadek krytykowanej od samego początku doktryny socrealizmu i odmieniły zasadniczo funkcjonowanie środowisk twórczych, w tym także i działalność organizacji społecznych. We Włocławku, z inicjatywy lokalnych działaczy, utworzone zostało w maju 1956 r. Towarzystwo Miłośników Kultury (od 1964 r. nosiło nazwę Towarzystwo Miłośników Sceny). Wcześniej, bo już w 1950 r., podjęto próby utworzenia Towarzystwa Miłośników Miasta Włocławka, ale zapewne z przyczyn, o których była mowa wcześniej, organizacja ta nie przejawiała większej inicjatywy⁷.

Towarzystwo Miłośników Kultury odegrało istotną rolę w rozwoju i upowszechnianiu kultury teatralnej i innych form z dziedziny życia kulturalnego i społecznego. Towarzystwo udzielało pomocy materialnej w ramach patronatu nad zespołami artystycznymi, w tym także zespołowi teatralnemu Teatr Ludzi Upartych, prowadzonemu przez Związek Nauczycielstwa Polskiego. Obok wielu przedsięwzięć na rzecz różnych grup społecznych przejawiających inicjatywy kulturalne, Towarzystwo Miłośników Kultury podjęło się w 1957 r. ambitnego zadania związane z utworzeniem we Włocławku przekaźnika telewizyjnego. Powołany przy Towarzystwie Komitet Budowy doprowadził do oddania w czerwcu 1959 r. przekaźnika dla mieszkańców Włocławka. Począwszy od 1965 r. przy Towarzystwie działało siedem sekcji: teatralna, plastyczna, literacka, filmowa, muzyczna, twórczości ludowej i wydawnicza⁸. W 1968 r. szczególnym wydarzeniem w dziejach Towarzystwa było wydanie drukiem *Monografii powiatu włocławskiego*, w nakładzie jak na tamte czasy dość dużym, bo 3000 egzemplarzy.

⁷ S. Kunikowski, *Kultura, sztuka, nauka we Włocławku, na Kujawach wschodnich i ziemi dobrzyńskiej...*, dz. cyt., s. 218–222; Archiwum Państwowe w Toruniu. Oddział we Włocławku (AP Włocławek), Urząd Wojewódzki we Włocławku. Wydział Kultury. Spis zdawczo-odbiorczy nr 4/1; Z. Karczewski, *Towarzystwo Miłośników Kultury we Włocławku w latach 1956–1969*, „Ziemia Kujawska” (ZKuj), 3(1971), s. 272–276; Z. Karczewski, W. Kubiak, *Dzieje Włocławka. Kronika ważniejszych wydarzeń*, Bydgoszcz 1971, s. 61.

⁸ AP Włocławek, Prezydium MRN we Włocławku. Wydział Kultury dla miasta i powiatu włocławskiego, sygn. 1671, 1672, 1673, 1674.

Największy rozkwit Towarzystwo Miłośników Kultury przejawiało w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Przy Towarzystwie powstał w 1968 r. Klub Literacki „Kujawy”, zrzeszający ponad 20 poetów nieprofesjonalnych. W 1983 r. Towarzystwo zainicjowało organizowanie rokrocznie wielkiej imprezy plenerowej – festynu Kujawskiego. Odbywające się w Parku Miejskim we Włocławku Festyny cieszyły się olbrzymim powodzeniem wśród mieszkańców miasta i regionu.

Na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku Towarzystwo Miłośników Kultury osłabiło swoją działalność i w 1997 r. uległo rozwiązaniu decyzją Sądu Wojewódzkiego we Włocławku. Dotychczasowy swój sukces Towarzystwo zawdzięczało wyjątkowo prężnie działającej grupie działaczy, spośród których należy wymienić m.in. Czesława Andrzejkowicza, Antoniego Laskowskiego, Zygmunta Bartczaka, Włodzimierza Gniazdowskiego, Wincentego Kaczalskiego, Romualdę Hankowską, Mieczysława Słomskiego, Stanisława Lagunę, Wiesławę Przytarską i wielu innych.

Kolejny rozwój towarzystw o charakterze kulturalnym nastąpił od utworzenia w 1975 r. województwa włocławskiego. Jego utworzenie dało podstawy do powołania w 1976 r. Dobrzyńsko-Kujawskiego Towarzystwa Kulturalnego (DKTK), stowarzyszenia o charakterze federacyjnym. Nie małą rolę w utworzeniu DKTK odegrały względy ambicjonalne lokalnych działaczy kulturalnych, przy wsparciu władz partyjnych i administracyjnych nowego województwa włocławskiego. Chciano w ten sposób dorównać Bydgoszczy i Toruniowi, w których działały takie stowarzyszenia, jak: Kujawsko-Pomorskie Towarzystwo Kulturalne i Toruńskie Towarzystwo Kulturalne. Utworzenie stowarzyszenia o charakterze federacyjnym dawało możliwość władzom partyjnym i administracyjnym sprawowania funkcji kontrolnych nad całym społecznym ruchem kulturalnym we Włocławku i w regionie⁹.

DKTK, jako stowarzyszenie o charakterze federacyjnym, z czasem zaczęło wypełniać ważną funkcję koordynatora działalności i inspiratora społecznego ruchu kulturalnego w województwie włocławskim. Stowarzyszenie to w pierwszym okresie swojej działalności doprowadziło do integracji ośmiu istniejących towarzystw regionalnych, które zaczęły wypełniać

⁹ Zob. S. Kunikowski, *Kultura, sztuka, nauka we Włocławku, na Kujawach wschodnich i ziemi dobrzyńskiej...*, dz. cyt., s. 222–229.

funkcje oddziałów DKTK. Wśród nich znalazły się m.in. takie organizacje społeczne, jak: Towarzystwo Miłośników Aleksandrowa Kujawskiego, Towarzystwo Miłośników Kujaw w Radziejowie, Towarzystwo Miłośników Ziemi Dobrzyńskiej w Lipnie, Towarzystwo Przyjaciół Nieszawy¹⁰.

Wśród wielu lokalnych inicjatyw podejmowanych przez lokalnych działaczy kultury na uwagę zasługiwały próby sprowadzania do Włocławka spektakli teatralnych reżyserowanych przez uznanych w świecie teatru aktorów zawodowych kilku prestiżowych instytucji teatralnych w Polsce.

To właśnie dzięki DKTK zapoczątkowane zostały, począwszy od 1978 r., „Włocławskie Dni Teatru Powszechnego z Warszawy”. Dobra współpraca działaczy Towarzystwa z dyrektorem Teatru Powszechnego, Zygmuntem Hübnerem, doprowadziła do bezpośrednich kontaktów aktorów z miłośnikami teatru tuż po zakończonych spektaklach scenicznych.

Jednak główną uwagę DKTK koncentrowało na popularyzacji twórczości pisarzy i poetów związanych z Włocławkiem, Kujawami i Ziemią Dobrzyńską. Poza organizowanymi spotkaniami autorskimi Towarzystwo organizowało cykliczne wystawy młodych, dobrze zapowiadających się artystów malarzy z Włocławka i regionu oraz wystawy twórców ludowych z terenu województwa włocławskiego. Zaslugą DKTK było wpisanie na stałe do kalendarza imprez kulturalnych Festiwalu Folkloru Kujaw, organizowanego cyklicznie w Ciechocinku. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku DKTK pełniło ważną rolę związaną z administrowaniem funduszem stypendialnym dla twórców ludowych, których było w tym czasie zarejestrowanych prawie 70, zajmujących się m.in. kowalstwem, rzeźbą, malarstwem, haftem, garncarstwem lub sypaniem wzorów piaskiem. Z tego też tytułu w siedzibie DKTK we Włocławku przy ulicy Pivnej swoją siedzibę miał do 1988 r. Kujawski Oddział Stowarzyszenia Twórców Ludowych¹¹.

Wśród innych istotnych przedsięwzięć statutowych Dobrzyńsko-Kujawskiego Towarzystwa Kulturalnego do 1989 r. było zorganizowanie dwóch ogólnopolskich plenerów i konkursu „Prowincja”, z udziałem

¹⁰ W 1980 r. Federacja Dobrzyńsko-Kujawskiego Towarzystwa Kulturalnego zrzeszała łącznie 2010 członków. Zob. S. Słomski, *Działalność Dobrzyńsko-Kujawskiego Towarzystwa Kulturalnego we Włocławku w latach 1976–1980*, ZKuj, 6(1981), s. 250–255; S. Kunikowski, *Kultura, sztuka i nauka*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, red. J. Staszewski, t. 2, Włocławek 2001, s. 659–686; tenże, *Kultura, sztuka, nauka we Włocławku, na Kujawach wschodnich i ziemi dobrzyńskiej...*, dz. cyt., s. 222–229

¹¹ Począwszy od 1989 r. siedziba Oddziału została przeniesiona do Muzeum Etnograficznego we Włocławku będącego Oddziałem Muzeum Ziemi Kujawskiej i Dobrzyńskiej.

artystów profesjonalnych z całej Polski. Dzięki DKTK ożywił swoją działalność Klub Literacki „Kujawy”, skupiający w latach osiemdziesiątych prawie 25 poetów i pisarzy nieprofesjonalnych z terenu Kujaw i ziemi dobrzyńskiej. Ważną płaszczyzną działalności Towarzystwa było w omawianym okresie publikowanie drukiem nagrodzonych utworów literackich, a także wydawnictw o charakterze rocznicowym i folklorystycznym¹².

Kolejnym stowarzyszeniem kulturalnym powstałym w nowo utworzonym województwie wrocławskim było Włocławskie Towarzystwo Muzyczne, które zainicjowali w 1976 r. działacze społeczni Włocławka i regionu. Jednym z największych osiągnięć Towarzystwa było powołanie Włocławskiej Orkiestry Symfonicznej, która w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku zaprezentowała dla wielbicieli muzyki poważnej dziesiątki koncertów, pod wspólnym tytułem „Niedzielne Spotkania z Muzyką”. Warto podkreślić, że razem z Orkiestrą koncertowało wielu wybitnych solistów scen operowych, m.in. Stefania Woytowicz, Krzysztof Jakowicz, Andrzej Hiolski, Urszula Trawińska-Moroz czy Jan Paruzal¹³.

Z myślą o najmłodszych talentach muzycznych, Włocławskie Towarzystwo Muzyczne prowadziło z powodzeniem społeczne ognisko muzyczne. Mimo iż prowadzenie takich ognisk było niezmiernie kosztowne, to jednak działaczom tejże organizacji społecznej udało się w latach osiemdziesiątych utworzyć trzy ogniska i dwanaście filii, w których naukę muzyki pobierało ponad 500 dzieci i młodzieży. Włocławskie Towarzystwo Muzyczne, które na początku lat dziewięćdziesiątych podzieliło los wielu podobnych stowarzyszeń kulturalnych, wypełniało swoistą lukę, jaką było ubogie szkolnictwo muzyczne we Włocławku. Państwowa Szkoła Muzyczna we Włocławku nie była w stanie sprostać wszystkim oczekiwaniom młodzieży chcącej zdobywać wykształcenie muzyczne poza środowiskiem szkolnym.

Spółeczny ruch naukowy we Włocławku po 1945 r.

Zarówno we Włocławku, jak i na terenie Kujaw Wschodnich i ziemi dobrzyńskiej tuż po zakończeniu II wojny światowej nie działały żadne

¹² S. Kunikowski, *Kultura, sztuka, nauka we Włocławku, na Kujawach wschodnich i ziemi dobrzyńskiej...*, dz. cyt., s. 226–227.

¹³ Zob. S. Leszczyński, *Spółeczny ruch kulturalny w województwie wrocławskim*, „Rocznik Kulturalny Kujaw i Pomorza”, 12(1985/1986), s. 46–55; S. Kunikowski, *Kultura, sztuka, nauka we Włocławku, na Kujawach wschodnich i ziemi dobrzyńskiej...*, dz. cyt., s. 233–234.

organizacje społeczne zarówno o charakterze naukowym jak i popularyzatorskim. Braku takich organizacji naukowych nie kompensowały funkcjonujące Towarzystwo Naukowe w Toruniu, utworzone w 1875 r., czy powstałe w 1959 r. Bydgoskie Towarzystwo Naukowe, a także najstarsze w Polsce Towarzystwo Naukowe Płockie, powołane w 1820 r.

Reaktywowana w 1945 r. działalność Wyższego Seminarium Duchownego ukierunkowana była przede wszystkim na kształcenie alumnów, a także prowadzenie własnych badań naukowych koncentrujących się wokół tematyki teologicznej. Działające w okresie międzywojennym katolickie stowarzyszenia naukowe skupione wokół Wyższego Seminarium Duchownego nie wznowiły po 1945 r. formalnej działalności, głównie z powodu prowadzonej przez władze komunistyczne szczególnie od 1949 r. bezwzględnej walki z Kościołem.

Przed II wojną światową działały we Włocławku dwie organizacje katolickie o charakterze naukowym: utworzone w 1928 r. Towarzystwo Teologiczne Seminarium Duchownego oraz powstały w 1938 r. Instytut Wyższej Kultury Religijnej także przy włocławskim Seminarium Duchownym¹⁴.

Pod koniec lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku wśród nauczycieli Wyższego Seminarium Duchownego pojawiła się myśl reaktywowania dawnych, przedwojennych tradycji związanych z funkcjonowaniem stowarzyszeń o charakterze naukowym. Z inicjatywy ks. prof. Stanisława Olejnika został powołany w 1979 r. klub naukowo-dyskusyjny „Krağ”, którego celem było wspieranie twórczości naukowej teologicznego środowiska naukowego we Włocławku¹⁵. Klub „Krağ” wypełniał głównie dwa zadania: „1) erudycyjne – przez prezentowanie na nich cenniejszych publikacji oraz sprawozdań ze zjazdów, kongresów itp. z zakresu specjalizacji poszczególnych profesji; 2) twórcze – przez przedstawienie i krytyczne rozpatrzenie w dyskusji oryginalnych opracowań zagadnień podjętych przez członków Klubu”¹⁶.

¹⁴ Zob. K. Rulka, *Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, „Studia Włocławskie” (SWł), 1(1998), s. 23–43; S. Biskupski, *Instytut Wyższej Kultury Religijnej przy włocławskim seminarium duchownym*, „Ateneum Kapłańskie”, 72(1969), z. 361, s. 301–303; S. Kunikowski, *Kultura, sztuka, nauka we Włocławku, na Kujawach wschodnich i ziemi dobrzyńskiej...*, dz. cyt., s. 175–182.

¹⁵ W. Hanc, *Dorobek naukowy ostatniego ćwierćwiecza*, w: *Od wieków kształci pasterzy*, Włocławek 1994, s. 78; K. Rulka, *Teologiczne Towarzystwo Naukowe...*, art. cyt., s. 26.

¹⁶ Por. tamże; S. Kunikowski, *Kultura, sztuka, nauka we Włocławku, na Kujawach wschodnich i ziemi dobrzyńskiej...*, dz. cyt., s. 176–177.

Za datę powołania Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego uznaje się 10 marca 1984 r. Bezpośrednia inicjatywa wyszła od ówczesnego ordynariusza wrocławskiego, biskupa Jana Zaręby. To na jego prośbę członkowie klubu „Krağ” przekształcili się w stowarzyszenie z uchwalonym statutem i wybieralnymi władzami. Na pierwszego prezesa został wybrany rektor Wyższego Seminarium Duchownego, ks. Marian Gołębiewski¹⁷. Główne cele i zadania Teologicznego Towarzystwa Naukowego działającego przy Wyższym Seminarium Duchownym zostały zapisane w opracowanej i zatwierdzonej w 1993 r. nowej wersji statutu, w którym czytamy m.in. że „celem Towarzystwa jest pogłębianie i rozwój wiedzy z zakresu teologii i nauk z nią związanych (filozofii, prawa kanonicznego i innych) w diecezji wrocławskiej”¹⁸. Swoje cele statutowe Towarzystwo realizuje poprzez zebrania naukowo-dyskusyjne, spotkania naukowe, zebrania „otwarte” z prelegentami, publikacje naukowe lub popularnonaukowe. Jak podaje ks. K. Rulka, w latach 1979–1997 odbyło się łącznie 80 spotkań, w których przedstawiło swoje referaty 37 prelegentów¹⁹.

Ważnym wydarzeniem w działalności Towarzystwa Teologicznego było zainicjowanie publikowania własnego periodyku pod nazwą „Studia Wrocławskie”, który zaczął ukazywać się od 1998 r.

Teologiczne Towarzystwo Naukowe nie było jedynym stowarzyszeniem o charakterze naukowym utworzonym przez biskupa wrocławskiego Jana Zarębę. Dekretem ordynariusza wrocławskiego z dnia 19 września 1983 r. został powołany Instytut Wyższej Kultury Religijnej przy wrocławskim Wyższym Seminarium Duchownym. Zgodnie ze statutem Instytutu, głównym celem było „systematyczne pogłębianie wiedzy i kultury religijnej katolików, zaangażowanie w dzieło apostołstwa świeckich, gruntowne przygotowanie do szeroko pojętej współpracy w zakresie katechezy i poradnictwa rodzinnego”²⁰.

Instytut kształcił na trzyletnich studiach zarówno osoby świeckie, jak i siostry zakonne, zaś program obejmował zakres przedmiotów związa-

¹⁷ Por. Z. Pawlak, *Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku*, „Kronika Diecezji Wrocławskiej”, 78(1995), s. 32–35.

¹⁸ Zob. *Statut Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku*, SWł, 1(1998), s. 53–55.

¹⁹ K. Rulka, *Teologiczne Towarzystwo Naukowe...*, art. cyt., s. 31–32.

²⁰ Por. W. Hanc, *Dorobek naukowy...*, art. cyt., s. 77; S. Kunikowski, *Kultura, sztuka, nauka we Wrocławku, na Kujawach wschodnich i ziemi dobrzyńskiej...*, dz. cyt., s. 179.

nych z filozofią chrześcijańską, teologią, psychologią, pedagogiką pracy, poradnictwem rodzinnym, katolicką nauką społeczną, ekumenizmem, muzyczną kulturą Kościoła i sztuką sakralną²¹.

Oceniając działalność społeczną środowiska kościelnego do 1989 r., należy podkreślić, iż ogniskowała się jedynie we Włocławku, w którym znajdowała oparcie w Wyższym Seminarium Duchownym, uczelni posiadającej znaczny dorobek naukowy i dydaktyczny, oddziałującej na życie naukowe i społeczne wykraczające daleko poza region Włocławka, Kujaw i ziemi dobrzyńskiej.

Działalność naukowa uprawiana społecznie przez środowiska katolickie nie była jedyną we Włocławku w latach 1945–1989. Po 1945 r. stowarzyszeniem, które w swoich zapisach statutowych zajmowało się także działalnością naukową i popularyzującą badania naukowe, była Naczelna Organizacja Techniczna, posiadająca w różnych regionach Polski własne struktury organizacyjne i własne oddziały. We Włocławku oddział Naczelnej Organizacji Technicznej powstał w 1950 r. W jej strukturach sfederowane były rozproszone stowarzyszenia naukowo-techniczne z terenu Włocławka i regionu Kujaw i ziemi dobrzyńskiej.

Stowarzyszenia sfederowane w Naczelnej Organizacji Technicznej korzystały, szczególnie w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku, ze znacznego wsparcia finansowego ze strony państwa. Tę uprzywilejowaną pozycję organizacje techniczne zawdzięczały rozporządzeniu Rady Ministrów z dnia 9 stycznia 1971 r. uznającego te stowarzyszenia za organizacje wyższej użyteczności. Poza jeszcze Polskim Towarzystwem Ekonomicznym żadne inne organizacje naukowe nie korzystały z tak uprzywilejowanej pozycji w Polsce w okresie do 1989 r.

Niemniej jednak, Naczelna Organizacja Techniczna działająca we Włocławku posiada na swoim koncie wyjątkowo udane przedsięwzięcia dotyczące m.in. realizacji budowy stopnia wodnego na Wiśle we Włocławku, urbanistycznej perspektywy rozwoju Włocławka, utylizacji odpadów przemysłowych, rozwoju ruchu wynalazczego, a także problemów ochrony środowiska w województwie włocławskim. Istotną rolę informacyjno-naukową odegrał powołany przez Naczelną Organizację Techniczną w 1986 r. Ośrodek Informacji Naukowej, Technicznej i Ekonomicznej,

²¹ W 1992 r. Instytut Wyższej Kultury Religijnej przekształcił się w sześcioletnie Studium Teologii, będące Instytutem Filialnym Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie; zob. R. Andrzejewski, *O tradycjach i możliwościach naukowych włocławskiego środowiska kościelnego*, SWł, 1(1998), s. 13.

wyposażony w czytelnię prasy technicznej, podręczny księgozbiór o charakterze ogólnym i specjalistycznym, nowoczesne czytniki mikrofilmów. Gromadzono także księgozbiór dla własnej, ogólnodostępnej biblioteki naukowo-technicznej²².

Cennymi inicjatywami Naczelnej Organizacji Technicznej we Włocławku były organizowane sesje i konferencje naukowe zarówno o charakterze lokalnym, jak również regionalnym, ogólnopolskim i międzynarodowym. Problematyka tychże konferencji dotyczyła m.in. zagadnień z dziedziny ochrony środowiska, jakości wyrobów przemysłowych, problematyki rozwoju budownictwa rolniczego, gospodarki wodno-ściekowej, rozwoju ruchu wynalazczego w zakładach przemysłu chemicznego, rozwoju warzywnictwa i sadownictwa. Koniec lat osiemdziesiątych i początek dziewięćdziesiątych to dla stowarzyszenia okres schyłkowy w jego działalności, zarówno organizacyjnej jak i statutowej. Postępujące bezrobocie we Włocławku, likwidacja wielu gałęzi przemysłu, brak środków ze strony państwa spowodowały znaczne ograniczenie dotychczasowych licznych i znaczących przedsięwzięć Naczelnej Organizacji Technicznej we Włocławku.

Wspomniane wyżej Polskie Towarzystwo Ekonomiczne we Włocławku nie posiadało tak rozbudowanego systemu organizacyjnego jak Naczelna Organizacja Techniczna. Dopiero w 1979 r. poszczególne koła regionalne Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego uzyskały zgodę na utworzenie we Włocławku Oddziału Wojewódzkiego PTE. Poza dobrze rozbudowaną siecią oddziałów PTE w byłym województwie włocławskim, organizacja ta nie osiągnęła znaczących sukcesów w działalności edukacyjnej, badawczej i popularyzującej wyniki badań naukowych. Brak wsparcia finansowego ze strony państwa spowodował, że na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku działalność PTE uległa całkowitemu zawieszeniu²³.

Utworzenie województwa włocławskiego w 1975 r. znacznie przyspieszyło procesy związane z oddolnymi inicjatywami różnych środowisk intelektualnych we Włocławku. Sprzyjały temu zjawisku także same władze polityczne i administracyjne nowego województwa. Powołanie w 1979 r. Włocławskiego Towarzystwa Naukowego stało się ukoronowaniem kilkuletnich zabiegów związanych z powołaniem we Włocławku

²² Zob. S. Kunikowski, *Kultura, sztuka, nauka we Włocławku, na Kujawach wschodnich i ziemi dobrzyńskiej...*, dz. cyt., s. 182–189.

²³ Tamże, s. 189–193.

organizacji społecznej o charakterze naukowym, nawiązującej swoim charakterem do funkcjonujących od wielu lat towarzystw naukowych w Toruniu, Płocku i Bydgoszczy.

Z działalnością Włocławskiego Towarzystwa Naukowego wiązano duże nadzieje, przede wszystkim z możliwością realizacji istotnych przedsięwzięć obejmujących m.in. działalność naukowo-badawczą, popularyzatorską, biblioteczną, a także edukacyjną. Dla wielu osób zajmujących się społecznie, ale także i zawodowo popularyzowaniem i krzewieniem nauki i kultury była to swoista nobilitacja we własnym środowisku zawodowym, naukowym bądź rodzinnym.

Prawie 35-letnia działalność jedynej we Włocławku i regionie korporacji ludzi nauki i jej miłośników przysporzyła temu stowarzyszeniu wielu wyjątkowych i cennych z naukowego punktu widzenia sukcesów i osiągnięć²⁴. Wart podkreślenia jest fakt, że w gronie członków Towarzystwa jest wielu zasłużonych dla nauki polskiej ludzi nauki reprezentujących liczne obszary kształcenia i dyscypliny naukowe. W gronie tych osób jest również liczna grupa duchowieństwa oraz wykładowców Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

W całym okresie swojej działalności Włocławskie Towarzystwo Naukowe stwarza szansę, szczególnie młodym, wykształconym osobom, zgłębiania wiedzy naukowej, publikowania własnych dociekań naukowych, prowadzenia badań naukowych pod kierunkiem doświadczonych ludzi nauki związanych z ośrodkami naukowymi i uczelniami wyższymi m.in. UMK w Toruniu, Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, a także Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej we Włocławku, której założycielem jest Włocławskie Towarzystwo Naukowe²⁵.

Niezaprzeczalnym osiągnięciem Towarzystwa było gromadzenie księgozbioru do Biblioteki Naukowej, która służy nie tylko członkom

²⁴ Na temat działalności Towarzystwa ukazało się wiele artykułów i publikacji naukowych. Wśród nich można wymienić m.in.: *Włocławskie Towarzystwo Naukowe 1979–1999. W dwudziestolecie utworzenia*, Włocławek 1999; S. Kunikowski, *Towarzystwa naukowe ogólne w Polsce w XIX i XX w.*, dz. cyt.; tenże, *Włocławskie Towarzystwo Naukowe ośrodkiem integrującym środowiska lokalne Kujaw i ziemi dobrzyńskiej. W 25-lecie działalności*, „Nauka”, 2003, nr 4, s. 234–244; tenże, *Kultura, sztuka, nauka we Włocławku, na Kujawach wschodnich i ziemi dobrzyńskiej...*, dz. cyt., s. 193–202.

²⁵ Tenże, *Wkład włocławskiego towarzystwa naukowego w rozwój szkolnictwa wyższego na Kujawach i ziemi dobrzyńskiej. W 30-lecie Włocławskiego Towarzystwa Naukowego i 15-lecie Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej we Włocławku*, w: *Szkoła wyższa w środowisku regionalnym. Z okazji 15-lecia Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej we Włocławku*, red. M. Włosiński, Włocławek 2011, s. 41–55.

Towarzystwa, ale także młodzieży szkolnej, studentom oraz wszystkim mieszkańcom miasta i regionu. Jest ona obecnie zaliczana do jednych z większych w mieście pod względem zasobów regionalnych.

Od samego początku istnienia Towarzystwa prowadzona jest działalność wydawnicza. Nakładem Towarzystwa ukazały się liczne opracowania naukowe, głównie o charakterze regionalnym, w tym „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie”, które jako rocznik ukazują się od 1981 r. W latach 1979–1989 wydano drukiem prawie 50 publikacji naukowych i popularnonaukowych.

Szczególną działalność Włocławskie Towarzystwo Naukowe rozwinęło po 1990 r., a więc w sytuacji, kiedy społeczny ruch naukowy znalazł się w wyjątkowo trudnej sytuacji finansowej i organizacyjnej. Jednym z największych osiągnięć Towarzystwa było utworzenie w 1995 r. uczelni wyższej.

Z innych towarzystw o charakterze naukowym działających we Włocławku po 1946 r. należy wymienić Polskie Towarzystwo Historyczne, które działało najpierw jako Koło, a od 1956 r. jako Oddział Towarzystwa. Główną uwagę oddział włocławski koncentrował na organizacji prelekcji, odczytów dla młodzieży i mieszkańców miasta i regionu, a także sesji naukowych i popularnonaukowych. Działacze włocławskiego oddziału PTH, wspólnie z oddziałem PTH w Inowrocławiu zainicjowali w 1963 r. wydawanie wydawnictwa ciągłego pod nazwą „Ziemia Kujawska”, które z różnym natężeniem czasowym ukazuje się do dnia dzisiejszego. Z początkiem lat dziewięćdziesiątych działalność oddziału całkowicie zamarła. Dopiero pod koniec lat dziewięćdziesiątych doprowadzono do reaktywowania działalności PTH we Włocławku²⁶.

We Włocławku po 1945 r. działały także inne oddziały towarzystw o charakterze naukowym. Były to w większości towarzystwa o charakterze specjalistycznym. W 1955 r. został utworzony we Włocławku Oddział Polskiego Towarzystwa Archeologicznego, którego głównymi inicjatorami byli działacze skupieni wokół Muzeum Kujawskiego, a także Polskiego Towarzystwa Turystyczno-Krajoznawczego we Włocławku. Głównym celem Towarzystwa była ochrona zabytków archeologicznych i inicjowanie wykopalisk we Włocławku, ale także na Kujawach Wschodnich²⁷.

²⁶ S. Kunikowski, *Kultura, sztuka, nauka we Włocławku, na Kujawach wschodnich i ziemi dobrzyńskiej...*, dz. cyt., s. 203–207.

²⁷ Tamże, s. 207–210.

W 1983 r. powołane zostało we Włocławku Koło Polskiego Towarzystwa Archeologiczno-Numizmatycznego, którego nazwa została zmieniona w 1992 r. na Polskie Towarzystwo Numizmatyczne. Oddział włocławski Polskiego Towarzystwa Numizmatycznego zajmował się w okresie swojego istnienia działalnością w zakresie numizmatyki, medalierstwa i falerystyki. Organizowano liczne spotkania i zebrania naukowe, aukcje, wystawy²⁸.

W 1968 r. zostało powołane we Włocławku Koło Polskiego Towarzystwa Geograficznego, którego celem było zaznajamianie nauczycieli geografii z najnowszymi osiągnięciami nauk geograficznych, popularyzacja geografii wśród uczniów szkół podstawowych i średnich, a także podnoszenie rangi geografii w życiu społecznym²⁹.

Większość wyżej wymienionych małych liczebnie organizacji o charakterze naukowym po 1990 r. nie przejawiała większej inicjatywy i zawiesiło działalność. Jedynie Koło Polskiego Towarzystwa Geograficznego, mające swoją siedzibę we Włocławskim Towarzystwie Naukowym, kontynuuje swoją działalność społeczną.

* * *

Spółeczny ruch kulturalny i naukowy posiada w Polsce wyjątkowo długą historię i niezaprzeczalne zasługi na rzecz kształtowania postaw obywatelskich, a także tożsamości narodowej.

Szczególną rolę odegrały stowarzyszenia w okresie niewoli narodowej, spowodowanej rozbiorami Polski, ale także w czasach nam bliższych obejmujących lata po 1945 r., w których tak jak Kościół katolicki, również i organizacje społeczne stanowiły forum wymiany myśli, krzewiły polskie tradycje narodowe i dawały nadzieję na odzyskanie pełnej suwerenności i daleko idących swobód obywatelskich.

Organizacje społeczne działające we Włocławku po 1945 r. podobnie jak i w całej Polsce miały okresy wyjątkowo utrudnionej działalności, tak pod względem formalnym, jak i merytorycznym. Wszechobecna cenzura, a także problemy z uzyskiwaniem środków na działalność statutową, zgody na zakup papieru do druku wydawnictw, powodowały, że wiele organizacji społecznych nie mogło wypełniać własnych celów statutowych. Były też

²⁸ Tamże, s. 210–211.

²⁹ S. Lewandowski, *30 lat działalności Koła PTG we Włocławku*, „Czasopismo Geograficzne”, 69(1998), z. 2, s. 231.

okresy względnej liberalizacji, jak chociażby po 1956 r., kiedy dobiegła końca epoka stalinizacji nauki i życia społecznego w Polsce.

Tradycje związane z działalnością społecznego ruchu kulturalnego i naukowego we Włocławku nie są tak bogate jak w dużych ośrodkach miejskich, takich jak: Warszawa, Kraków, Toruń, Poznań czy Gdańsk. Niemniej jednak w latach 1945–1989 dały o sobie znać towarzystwa kulturalne i naukowe, które dzięki m.in. oddolnym inicjatywom sprostały wymaganiom, jakie postawiły przed sobą określone środowiska włocławskiej inteligencji. Takie organizacje kulturalne, jak: Towarzystwo Miłośników Kultury, Dobrzyńsko-Kujawskie Towarzystwo Kulturalne, Włocławskie Towarzystwo Muzyczne i szereg innych mniejszych towarzystw poprzez własne inicjatywy i przedsięwzięcia na trwałe wpisały się w pejzaż życia kulturalnego nie tylko Włocławka, ale także i regionu.

Również towarzystwa o charakterze naukowym działające we Włocławku w omawianym okresie, dzięki determinacji ich członków i zarządów zarazem, przyczyniły się do podniesienia jakości życia naukowego i umysłowego w mieście zaliczanym przez lata do jednego z ośrodków rozwoju różnych gałęzi przemysłu i handlu.

Niestety, okres transformacji ustrojowej zapoczątkowany w 1989 r. odbił się negatywnie na działalności wielu organizacji społecznych działających we Włocławku. Brak dotacji na działalność przedmiotową i podmiotową, a także problemy życia codziennego podyktowane rozwojem gospodarki rynkowej, w tym także bezrobociem, spowodowały wyjątkowe perturbacje w działalności społecznego ruchu kulturalnego i naukowego.

KS. TEODOR LENKIEWICZ

**PRASA KATOLICKA
W ŻYCIU PARAFIALNEJ WSPÓLNOTY
„WSPÓLNOTA ZAWIŚLAŃSKA”**

Problemem, który stawał przed Kościołem w każdym czasie, było skuteczne docieranie do człowieka ze słowem Bożym. Jest on również problemem naszych czasów. Rozumieli to uczestnicy Soboru Watykańskiego II. Efektem tego stał się soborowy Dekret o środkach społecznego przekazu (*Inter mirifica*), zatwierdzony 4 grudnia 1963 r.¹

Na potrzeby niniejszego artykułu należy zatrzymać się w uwagach wstępnych nad sprawą terminologii. W języku polskim często używa się w tym przypadku pojęcia „środki społecznego przekazu”. W Dekrecie *Inter mirifica* posłużono się określeniem „środki masowego komunikowania” oraz zamiennie – „media”. To jednak są już pojęcia szersze. Nas interesuje pojęcie „prasa”, które również nie jest pomijane we wspomnianym soborowym dekrete.

Obecnie jednak nie tyle słowo pisane czy drukowane, ale raczej środki audiowizualne oraz internet stały się w większym stopniu środkami społecznego komunikowania. W niniejszym rozważaniu jednak pozostaniemy przy temacie prasy w wymiarze parafialnym. To bowiem przez ostatnie dwadzieścia lat w życiu wspólnot parafialnych stało się sprawą bardzo aktualną. W dekrete soborowym aż pięć razy jest wyraźnie podkreślona konieczność tworzenia i rozwijania prasy katolickiej². Spośród wszystkich

KS. TEODOR LENKIEWICZ – mgr teologii, w latach 1982–2012 proboszcz parafii Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski we Włocławku.

¹ Zob. Dekret o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 87–95.

² Por. tamże, s. 91.

środków społecznego przekazu tylko prasa jest w taki sposób w tym dokumencie soborowym wyróżniona.

Jakie powody stały za taką opcją? Tego wyjaśnienia Sobór nie podaje. Być może, iż stało się tak dlatego, że prasa jest najbardziej dydaktycznym i duszpasterskim środkiem społecznego komunikowania, a ponadto w czasie trwania Soboru prasa była najbardziej popularnym środkiem masowego komunikowania w życiu Kościoła. To obecnie w dużym stopniu uległo zmianom. Pojawił się w powszechnym użyciu Internet, a wiele parafii ma swoje strony internetowe. Przed Kościołem pojawiły się nowe zadania. Zdawał już sobie z tego sprawę również Sobór. Pilną sprawą stało się odpowiednie formowanie adresatów, odbiorców słowa Bożego. W tym względzie głównie chodzi o młodzież. Należy tu zauważyć szczególnie późniejsze dokumenty Kościoła, wśród nich najpierw instrukcję duszpasterską *Communio et progressio* z 1971 r. oraz instrukcję duszpasterską *Aetatis novae* z 1992 r.

Na stronie internetowej diecezji włocławskiej są zarejestrowane strony internetowe 91 z 232 parafii³. Z tego wynika, że 40% parafii taką stronę posiada. Trudno jednak możliwie dokładnie określić, w ilu parafiach diecezji włocławskiej wydawana jest prasa parafialna⁴.

Parafia Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski we Włocławku wydaje swoją gazetkę parafialną od 1998 r. W opracowaniach na temat prasy parafialnej została ona uwzględniona w 2003 r.⁵, po siedmiu latach istnienia została odnotowana w „Kronice Diecezji Włocławskiej”⁶, a następnie w publikacji wydanej na 25-lecie istnienia parafii: „[3 maja 1988 r.] W tym dniu ukazuje się pierwszy numer gazetki parafialnej «Wspólnota Zawisłańska». W tym momencie nie jest wiadomo, jak często i czy będzie się ta gazetka parafialna ukazywać możliwie regularnie. Na razie w zamiarze jest, aby ukazywała się raz na miesiąc. Redakcja jest bardzo skromna,

³ Stan na 23 IV 2014 r.

⁴ Niektóre gazetki parafialne zostały przedstawione w czasopiśmie diecezji włocławskiej „Ład Boży” (ŁB); zob. [K. Rulka] (r), *Nasi konkurenci czy sprzymierzeńcy?*, ŁB 1995, nr 18(3 IX), s. 8, nr 19(1 X), s. 7, nr 23(12 XI), s. 8; 1996, nr 2(21 I), s. 7, nr 7(31 III), s. 11, nr 10(12 V), s. 7, nr 14(7 VII), s. 6, nr 15(21 VII), s. 7, 25(8 XII), s. 8; 1997, nr 25(7 XII), s. 6. Natomiast przy opisach parafii w rocznikach diecezji włocławskiej na rok 2000 i rok 2011 zamieszczana jest informacja, jaką gazetkę parafia wydaje (jeśli proboszcz taką wiadomość podał).

⁵ S. St anowski, *Prasa parafialna we Włocławku w latach 1991–2001*, w: *Media w procesie transformacji na przykładzie Włocławka*, red. W. Koński, Włocławek 2003, s. 102–103.

⁶ Zob. [K. Rulka], *Już siedem lat ukazuje się „Wspólnota Zawisłańska”*, „Kronika Diecezji Włocławskiej”, 88(2005), s. 286–288.

zaledwie dwuosobowa... Numer bardzo skromny, bo tylko liczy 4 strony, ale jest! Zostaje wydrukowana na kserokopiarce w ilości 120 egzemplarzy. Intencje i nadzieje redaktorów jak i duszpasterzy, jakie z tym przedsięwzięciem są związane, zawarte zostały w krótkim słowie wstępnym „*Wspólnota Zawisłańska*” – *wspólnym dziełem parafian*... W planach i zamierzeniach duszpasterskich jest, aby to była jedna z form katechezy dorosłych”⁷.

Dla porównania należy odnotować pojawienie się prasy także w innych parafiach włocławskich⁸. I tak, dla przykładu, w parafii katedralnej w kwietniu 2003 r. ukazał się pierwszy numer miesięcznika „*Ex Cathedra*”, a w parafii klasztornej reformatów w grudniu 2009 r. dwumiesięcznik „*Zwiastun*”. Te czasopisma mają już o wiele bogatszą szatę graficzną aniżeli opisywana „*Wspólnota*”.

* * *

Już w pierwszym numerze „*Wspólnoty*” zespół redakcyjny poprzez swego rodzaju „apel do czytelników” określił bardzo ogólnie cele, jakie postawił przed tym skromnym pismem parafialnym. Między innymi wspomniany „apel” zawierał:

- zaproszenie skierowane do parafian do czynnego udziału w redagowaniu i dzieleniu się uwagami dotyczącymi życia parafii;
- przybliżenie i głębsze rozumienie kultu Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski, która jest Patronką tutejszej parafii;
- przywołanie i przypomnienie mieszkańcom obecnego Zawisła (dawniej Szpetala Dolnego) niektórych wydarzeń z historii parafii i tej dzielnicy miasta Włocławka;
- prośbę do parafian o większe zaangażowanie w budowę kościoła parafialnego, która spotkała się z bardzo pozytywnym odzewem, czego skutki odczuwalne są do dnia dzisiejszego.

Już numer 3 „*Wspólnoty*” liczy 6 stron formatu A5 i ze względu na wakacje zawiera specjalną wkładkę wskazującą na niebezpieczeństwa, jakie młodzi ludzie w tym czasie mogą spotkać. Pojawiły się też pierwsze wypowiedzi młodzieży⁹.

⁷ T. Lenkiewicz, *Przez 25 lat na Zawisłu*, Włocławek 2007, s. 121–122.

⁸ Szerzej o gazetkach parafialnych we Włocławku zob. S. Stankowski, *Prasa parafialna we Włocławku...*, art. cyt., s. 97–116.

⁹ M.in.: Marcin Gołębiowski dzieli się swoimi refleksjami na temat ewangelizacyjnego spotkania młodzieży na Lednicy, a Tomasz Kwiatkowski opisuje festiwal piosenki religijnej w Toruniu.

Kolejne numery „Wspólnoty” przyniosły ubogacenie poruszanej w niej tematyki. Pojawiły się bardzo cenne, choć niezbyt obszerne, opracowania dotyczące dziejów poszczególnych wrocławskich parafii. Dlatego już od numeru 5 (październik 1998) pismo zwiększyło swą objętość do 8 stron druku. Pojawiła się też stopka redakcyjna, bardzo skromna, z której dowiadujemy się, że pismo redagują: ówczesny wikariusz parafii ks. Zbigniew Raj oraz p. Andrzej Wrześniak. Podany też został numer telefonu jako kontakt z redakcją.

Na terenie parafii znajdują się dwa domy zakonne: orionistek przy ul. Chełmickiej oraz westiarek Jezusa w bezpośrednim sąsiedztwie kościoła, które włączyły się do współpracy w gazetce parafialnej. Już w numerze 5 znajdujemy krótkie wypowiedzi dwóch sióstr. S. Ewa Wilk (orionistka) pisze o modlitwie różańcowej, a s. Grażyna Mucha (westiarka) informuje czytelników o powołaniu i istocie Zgromadzenia Sióstr Westiarek Jezusa.

Uczestnik zaś rekolekcji w Taizé, Marcin Gołębiewski, podzielił się refleksjami wyniesionymi z tych rekolekcji. Należało także uwzględnić sprawę całego Kościoła. Taką okazją stało się 20-lecie pontyfikatu papieża Jana Pawła II.

W tym czasie pojawiły się trudności natury ekonomicznej w wydawaniu „Wspólnoty”. W związku z tym na ostatniej stronie znajdujemy reklamę firmy działającej na terenie parafii i wspierającej ją. Jest nią Zakład mechaniczny „Budoserwis”. Jest to jakiś znak czasu, że tego rodzaju przedsięwzięcia i inicjatywy nie obędą się w przyszłości bez wsparcia i materialnej pomocy. Jest to problem o szerszym znaczeniu, aniżeli lokalny zasięg konkretnej parafii, i dotyka także innych, chociaż w różnym stopniu.

Kolejnym ubogaceniem „Wspólnoty” stają się okresy liturgiczne w życiu Kościoła. I tak numer na Boże Narodzenie 1998 roku (nr 7) zawiera dość obszerny materiał o okresie Adwentu. W ten sposób „Wspólnota” podejmuje cały cykl artykułów o liturgii w Kościele. Tak dzieje się potem w czasie Wielkiego Postu. Ten czas przynosi dalsze poszerzenie tematów o drukowanie pieśni i piosenek religijnych.

Rok 1999 jest znaczący dla „Wspólnoty”. Majowy numer przypomina o powstaniu gazetki w roku ubiegłym¹⁰.

W każdej wspólnotcie parafialnej duże znaczenie ma zaangażowanie się młodzieży w życie parafii. Toteż od samego początku na tę sprawę

¹⁰ Ten numer „Wspólnoty Zawisłańskiej” zawiera już 8 stron. Chodzi tu o artykuł redakcyjny *Jesteśmy z Wami już rok*.

zwracali szczególną uwagę także kolejni duszpasterze w zawiślańskiej parafii we Włocławku. Należy stwierdzić, że nie jest to ani proste, ani łatwe do realizowania. I w tym przypadku różnie z tym bywało. Jednym z dość skutecznych sposobów okazało się powołanie do życia młodzieżowego zespołu liturgiczno-muzycznego pod nazwą „Raj Zespół”. Nazwa nie jest przypadkowa, bowiem zawiera w sobie nazwisko księdza, który go powołał do istnienia¹¹. W numerze 6 (czerwcowym) z roku 1999 ukazała się krótka nota o 40. rocznicy święceń kapłańskich księdza proboszcza, ks. Teodora Lenkiewicza, i dość obszerna informacja o wyżej wspomnianym zespole, a także zaproszenie skierowane do młodzieży o włączenie się w jego działalność.

Problem zaangażowania młodzieży w życiu parafialnym od samego początku zaistnienia tejże parafii stał się sprawą priorytetową w działaniu tutejszych duszpasterzy. Zresztą nie tylko na początku, ale jak pokazały przyszłe lata, tak było i później, czego ślady napotykamy bardzo wyraźnie w następnych numerach „Wspólnoty”. Ukazują one jak ta sprawa była trudna w realizacji, nie tylko w wymiarze konkretnej wspólnoty parafialnej. To był, i nadal jest, problem o wiele szerszym wymiarze, który występuje w każdej parafii.

Na terenie parafii znajduje się ważne upamiętnienie wojny polsko-bolszewickiej 1920 roku – Pomnik Obrońców Wisły. To wyjątkowy pomnik w skali całego kraju. Został zbudowany już w 1922 roku na grobie przeszło 40 poległych obrońców Włocławka. Przechodził różne koleje losu. Zniszczyli go okupanci w 1940 roku. Potem władze komunistyczne po 1945 roku czyniły wszystko, aby o nim zapomniano. Pamięć była silniejsza. W 1998 roku przystąpiono do jego odbudowy. Co roku 19 sierpnia przy Pomniku odbywają się nabożeństwa organizowane przez tutejszą parafię¹². Dnia 19 sierpnia 2010 roku, w 90. rocznicę „Cudu nad Wisłą”, przy Pomniku odbyła się uroczystość patriotyczno-religijna, z udziałem biskupów, na czele z ordynariuszem diecezji włocławskiej biskupem Wiesławem Alojzym Meringiem, prezydenta Miasta, przedstawiciele władz wojewódzkich oraz wojska. Udział mieszkańców Włocławka nie był jednak zbyt liczny. To też jest znak czasu... Zadanie, które stoi nie tylko przed Kościołem, ale i przed władzami świeckimi. O tym dość obszernie, w związku z 79. rocznicą Bitwy Warszawskiej, piszą autorzy w numerze 7 „Wspólnoty” z 1999 roku.

¹¹ Chodzi o ks. Zbigniewa Raja, który w roku 1998 był w tutejszej parafii wikariuszem.

¹² Szerzej zob. T. Lenkiewicz, *Refleksje przy Pomniku*, Włocławek 2002.

W życiu każdej parafialnej wspólnoty są takie momenty, w których w sposób szczególny następuje czas refleksji, pokuty i pogłębienia życia religijnego. Jesienią 1999 roku w dniach 14–21 listopada zapowiedziano misje parafialne. „Wspólnota” czynnie włączyła się w ich owocne przeżywanie. Przedłużeniem tego stało się przygotowanie do świąt Bożego Narodzenia. Należy wskazać rzecz niezmiernie ważną, bowiem w numerze świątecznym z tego roku odnotowano, że w sieci internetowej pojawiła się specjalna strona poświęcona tutejszej parafii. Wiadomość ta w sposób szczególnie ucieszyła młodzież. Młodzi dość licznie zaczęli na tej stronie umieszczać swoje myśli i wypowiedzi.

Nadszedł rok 2000 – rok Wielkiego Jubileuszu. Parafianie jak i duszpasterze bardzo pragnęli, aby to był rok konsekracji kościoła. Dużo trzeba było jeszcze zrobić w kościele, ale od samego początku „Wspólnota” odważnie podjęła związane z tym problemy. W Kościele w całej Polsce ruszyła, propagowana przez prasę religijną, akcja Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego. Nie ominęła ona tutejszej wspólnoty parafialnej. Ponad 30 osób w parafii podjęło modlitwę w tej intencji.

Szczególnym znakiem czasu stało się w życiu religijnym Kościoła w Polsce nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego. Diecezja wrocławska ma ku temu specjalny tytuł, aby to nabożeństwo kultywować. To bowiem w tej diecezji urodziła się apostołka Miłosierdzia Bożego, święta siostra Faustyna Kowalska. Nic więc dziwnego, że „Wspólnota” w swoim wielkanocnym numerze z 1999 roku również tę problematykę podjęła, a w świątyni pojawił się obraz Jezusa Miłosiernego.

Już wyżej wspomniano o trosce miejscowych duszpasterzy zaangażowanych w duszpasterstwo młodzieży. Stąd też w numerze 6 „Wspólnoty” znalazła się relacja napisana przez młodzież, a zatytułowana *Nasza Lednica 2000*¹³.

Rok 2000 stał się czasem szczególnym także dla miejscowej parafii. Najpierw dlatego, że był to czas 80. rocznicy „Cudu nad Wisłą”, a po wtóre zbliżał się moment uroczystego poświęcenia kościoła. Był to już wówczas numer 25 „Wspólnoty Zawisłańskiej”. Przed zespołem redakcyjnym stanęło dość trudne pytanie: co dalej? Odpowiedź na tak postawione pytanie była i trudna, i stosunkowo łatwa. Tematów do opracowania nie brakowało, a nawet było ich coraz więcej. Na szczęście i ludzi chętnych do pisania było coraz więcej. Najbliższy czas pokazał również, że z wie-

¹³ Zob. „Wspólnota Zawisłańska”, 2000, nr 6(24), s. [4].

loma trudnościami poradzono sobie dobrze. Świadectwem tego stał się kolejny numer „Wspólnoty” poświęcony w znacznej części uroczystości konsekracji kościoła oraz zbliżającym się świętom Bożego Narodzenia¹⁴.

Rok 2001 – „Wspólnota” podjęła ważny temat, zwłaszcza dotyczący życia młodzieży. Dostrzeżono bowiem ogromny wpływ uzależnienia młodzieży od komputera. Sprawa ważna w wychowaniu młodzieży, ale także mająca swoje przełożenie na życie i praktyki religijne. Z drugiej jednak strony w znaczący sposób ułatwiająca poszerzanie wiadomości dotyczących życia religijnego. To właśnie te problemy znalazły swoje miejsce w kolejnych numerach w pierwszej połowie 2001 roku.

Problem uzależnienia młodzieży od internetu jest sprawą nadal ciągle aktualną. Oto w 2010 roku na stronie internetowej oficjalnego serwisu miejskiego we Włocławku ukazała się następująca wiadomość: „Gimnazjum nr 2 im. ks. Jerzego Popiełuszki we Włocławku oraz Stowarzyszenie «Zdrowa Rodzina» są organizatorem projektu «Zagrożenia Internetu». Od września do końca grudnia br. w naszym mieście będą prowadzone działania profilaktyczne na rzecz bezpieczeństwa dzieci i młodzieży – użytkowników internetu”¹⁵. Redakcja „Wspólnoty” poszła nieco dalej. W polu jej zainteresowania znalazła się sprawa przygotowania młodych ludzi do małżeństwa. Chodziło o to, aby głos zabrali sami zainteresowani. Wyrazem tego było ukazanie się najpierw dość obszernej wypowiedzi (Marty) zatytułowanej *Poznanie siebie w narzeczeństwie*¹⁶, a potem pojawiły się następne wypowiedzi na temat małżeństwa.

Ważną, i może nie zawsze do końca docenianą, sprawą w redagowaniu parafialnej prasy jest pewna stabilność zespołu redagującego. Dało się to odczuć, gdy po czterech latach z parafii odszedł na inną placówkę ks. Zbigniew Raj, a na jego miejsce do parafii przybył ks. Rafał Działak. Nastąpił czas letnich wakacji. W sierpniu jednak wydarzyła się rzecz niezwykła i jednocześnie przykra. Na skutek wypadku drogowego w sposób znaczący uległa zniszczeniu figura przydrożna Pana Jezusa przy ulicy Lipnowskiej. Figura wymagała całkowitego odbudowania. W miejscu rozbitej figury, w cokole, znaleziono w butelce dokument o jej odbudowie po II wojnie światowej. Odbudowa z wielu względów natrafiała na wiele przeszkód

¹⁴ Zob. „Wspólnota Zawisłańska”, 2000, nr 9(27).

¹⁵ „Zagrożenia Internetu”: profilaktyka na rzecz bezpieczeństwa dzieci, w: Włocławek – oficjalny serwis miejski z dnia 1.09.2010.

¹⁶ Zob. „Wspólnota Zawisłańska”, 2001, nr 4(32), s. [6–7].

i trudności, stała się jednak okazją, aby sięgnąć, chociaż w skromnym zakresie, do historii parafii. Uczynił to współredagujący „Wspólnotę” p. Andrzej Wrześniak, pisząc artykuł *Spojrzenie w przeszłość*¹⁷.

Zawiślańska parafia Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski została erygowana w 1982 roku – w roku 600-lecia obecności obrazu Matki Bożej na Jasnej Górze w Częstochowie. Nic więc dziwnego, że od samego początku, nieprzerwanie od roku 1982, tutejsza parafia udaje się w pielgrzymce autokarowej do Częstochowy. Stąd też we wrześniowym numerze „Wspólnoty” pojawiła się refleksja o roli pielgrzymowania religijnego zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i parafialnym¹⁸.

Potrzebą życia parafialnego jest, aby w parafii żyły i działały różne wspólnoty. Stąd też w kolejnych numerach „Wspólnoty” podjęty został temat ożywienia wspólnoty wywodzącej się z ruchu oazowego pod nazwą „Kościół Domowy”. Zaangażowało się w ten ruch siedem rodzin z tutejszej parafii. Z tym pozostaje w ścisłym związku duszpasterska troska o najmłodszych. Okazją stają się święta Bożego Narodzenia. Dlatego świąteczny numer „Wspólnoty” w 2001 r. niemal w całości został poświęcony dzieciom w parafii. Jako dodatek dołączono szopkę betlejemską do pokolorowania.

Przełom roku 2001/2002 zaznaczył się artykułami na temat sakramentów, zwłaszcza poświęconymi sakramentowi chrztu – jego teologii i liturgii.

W tym też czasie pojawił się obszerny anons o wspomnianej już stronie internetowej parafii. Spotkało się to z dość szerokim zainteresowaniem parafian. Widocznie było to bardzo potrzebne i znacznie ożywiło zainteresowanie parafią, zwłaszcza wśród młodszych parafian. Okazuje się, że internet staje się wielkim ułatwieniem w dziele ewangelizacji.

Każda parafia ma jakieś specjalne zadania, które wyróżniają ją od pozostałych. Troską tutejszej parafii od samego początku było i nadal pozostaje sprawa prac budowlanych przy kościele parafialnym. Wprawdzie kościół został już poświęcony, ale to nie oznacza, że wszystko zostało zrobione. Jeszcze wiele prac czeka na podjęcie i zakończenie. Na wiosnę 2002 roku przystąpiono do zakładania w kościele posadzki granitowej. Podjęto decyzję, aby jednocześnie zainstalować instalację ogrzewania elektrycznego. Prace te rozłożono i zaplanowano na kilka

¹⁷ Zob. „Wspólnota Zawiślańska”, 2001, nr 9(37), s. [5–6].

¹⁸ Zob. A. Wrześniak, *Refleksja nad pielgrzymką*, „Wspólnota Zawiślańska”, 2001, nr 8(36), s. [3, 6].

etapów, zarówno ze względów technicznych jak i finansowych, o czym parafianie byli również informowani na łamach „Wspólnoty”. W tym też czasie redagujący pismo ks. Rafał Działak rozpoczął cykl artykułów o Apostołach, a młodzież podjęła przygotowanie do spotkania ewangelizacyjnego w Lednicy¹⁹.

W październiku 2002 r. papież Jan Paweł II wystosował do całego Kościoła list poświęcony wprowadzeniu do modlitwy różańcowej czwartej części – tajemnic światła. Był to październik – miesiąc nabożeństw różańcowych, a więc okazja, aby tę nową część modlitwy różańcowej włączyć w nabożeństwa różańcowe²⁰.

W tym też roku, na jesieni, ukazał się już numer 50 „Wspólnoty”. Stało się to okazją do pewnych podsumowań i refleksji wśród czytelników tego pisma parafialnego. Jeszcze raz okazało się, jak bardzo jest ono potrzebne w życiu lokalnej wspólnoty parafialnej²¹.

Odnotowano większe zainteresowanie życiem zgromadzeń zakonnych, do czego w pewnym stopniu przyczyniła się także i ta okoliczność, że na terenie parafii znajdują się dwa wspomniane już domy zgromadzeń zakonnych żeńskich (orionistki i westiarki). Stąd też we „Wspólnocie” pojawiły się znowu krótkie wypowiedzi siostr z tych domów.

Rok 2003 dla diecezji włocławskiej stał się czasem bardzo ważnym. Po przejściu na emeryturę dotychczasowego biskupa ordynariusza Bronisława Dembowskiego cała diecezja przygotowywała się na przyjęcie nowego ordynariusza. Z woli ojca świętego Jana Pawła II został nim bp Wiesław Alojzy Mering. Temu wydarzeniu został poświęcony cały kwietniowy, już 55 numer „Wspólnoty”.

Rok ten zapisał się też, tak w życiu całej diecezji jak i poszczególnych parafii, smutnym wydarzeniem. W tym bowiem roku zmarł nagle biskup pomocniczy diecezji włocławskiej, Roman Andrzejewski. Zmarłego łączyło z tutejszą parafią wiele spraw. Przez cały czas, począwszy od powstania parafii, nie było znaczącego wydarzenia, w którym zmarły biskup nie brałby udziału. Stąd też wspólnota tutejszej parafii włączyła się w uroczystości pogrzebowe²². Jednocześnie był to okres wakacji letnich. Miesiąc sier-

¹⁹ Zob. M. Gołębiowski, *Lednica 2000 po raz szósty*, „Wspólnota Zawisłańska”, 2002, nr 5(44), s. [4–5].

²⁰ Zob. A. Wrześniak, *Tajemnice światła*, „Wspólnota Zawisłańska”, 2002, 10(49), s. [4–5].

²¹ Zob. R. Działak, *Refleksje na temat redakcji gazetki*, 2002, nr 50, s. [6].

²² Zob. „Wspólnota Zawisłańska”, 2003, nr 58.



wspólnota zawiślańska

MIESIĘCZNIK PARAFII NMP KRÓLOWEJ POLSKI WE WŁOCŁAWKU
 LUTY 53/2003r.

REKOLEKCJE EWANGELIZACYJNE – KURS „FILIP”

„Muszę się przyznać, że nie wiem jak to się stało, że zdecydowałem się na uczestnictwo w kursie „Filip”. Jestem z natury człowiekiem, który niełatwo decyduje się na zasmakowanie czegoś nowego.

[...] Co mnie dotknęło podczas tych dni? Dotknął mnie Jezus bezwarunkową miłością. Dał mi poznać, że to On pierwszy mnie ukochał. Nie muszę nic robić, żeby być przez Niego kochanym. Jestem Jego skarbem. On powiedział do mnie: „Ja cię miłuję!” (Iz 43,4). Nie jestem dla Boga kimś z tłumu, kimś nieważnym. To pozwoliło mi na otwarcie się na prawdę o sobie samym. Jestem „kimś” dla Boga pomimo moich wad, grzechów, upadków. Nie muszę przed Nim udawać. Nie muszę wybielać się we własnych oczach. Nie muszę zakładać masek w kontaktach z innymi ludźmi. Wystarczy, że otworzę się na Jego bezwarunkową miłość. Doświadczenie własnej godności w oczach Boga pozwala mi z miłością spojrzeć na otaczających mnie ludzi.

Sebastian
Świadek z kursu „Filip”
Włocławek-Michelin
6-8 grudnia 2002 r.



Kurs „Filipa” wkrótce będzie w naszej parafii.
 Kiedy? 28 lutego – 02 marca 2003r. Rozpoczęcie w piątek 28 lutego po południu, a zakończenie w niedzielę 2 marca przed obiadem.
 Prowadzący? Ekipa ze Szkoły Nowej Ewangelizacji Diecezji Toruńskiej Św. Jana Umiłowanego Ucznia.

c.d. na str. 7

pień, jak co roku, to miesiąc szczególnej pamięci o Bitwie Warszawskiej, zwanej „Cudem nad Wisłą”. Pamięć o tym, tak doniosłym wydarzeniu w historii Polski jak i Włocławka, zawsze w tym czasie powraca na różne sposoby w życiu parafii i zawsze gromadzi pod Pomnikiem Obrońców Wisły 1920 r. wiernych z całego miasta na wspólnej modlitwie.

W każdej parafialnej wspólnocie istnieje pilna potrzeba zorganizowania mniejszych, bardziej zaangażowanych w życie religijnym, bardziej świadomych grup i liderów. Z tą właśnie myślą w 2003 r., staraniem ks. Ra-

fała Działaka, został zorganizowany dwukrotnie kurs ewangelizacyjny o nazwie „Filip”: pierwszy raz w dniach 28 lutego – 2 marca, drugi raz w dniach 14–16 listopada. Odbyły się one z inicjatywy i pod patronatem Duszpasterstwa Akademickiego we Włocławku oraz tutejszej parafii. Udział w tych kursach wzięła nadspodziewanie duża liczba uczestników. Większość z nich stanowili uczniowie włocławskich szkół średnich, ale byli wśród nich także studenci oraz osoby pracujące zawodowo. Warto zaznaczyć, że we wszystkich kursach „Filipa”, niezależnie od podejmowanej aktualnie tematyki, pojawiają się trzy elementy: 1) kerygmat: skoncentrowanie na Osobie Jezusa Chrystusa; 2) charyzmaty: potrzeba otwarcia na dary Ducha Świętego; 3) wspólnota: wzrost i rozwój osoby wierzącej dokonujący się we wspólnocie. Czas przyszły pokaże, na ile ta inicjatywa wyda owoce i będzie skuteczna w budowie konkretnej wspólnoty parafialnej.

Jednocześnie w kolejnych numerach „Wspólnoty Zawiślańskiej”, w odcinkach, ukazywały się rozważania pod wspólnym tytułem *Ojczyzna i patriotyzm w nauczaniu Jana Pawła II*. Ten fakt nabierał szczególnego znaczenia wobec zbliżającej się jego kanonizacji.

* * *

Tak w ogólnym zarysie przedstawia się obraz prasy parafii Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski we Włocławku, w pierwszych latach jej funkcjonowania. Dzięki Bogu i zaangażowanym ludziom sprawa trwa nieprzerwanie aż do tej pory, to jest do marca 2014 roku włącznie. Ukazał się już bowiem 163 numer „Wspólnoty”. Cieszy fakt, że inicjatywa podjęta w 1998 roku trwa nieprzerwanie do tego czasu i rozwija się tak pod względem merytorycznym, jak i edytorskim. Jest to przede wszystkim zasługa kolejnych wikariuszy tejże parafii, a wśród nich obecnego, ks. Adama Zielińskiego, który – podobnie jak i jego poprzednicy – zajmuje się redakcją i organizacją tego przedsięwzięcia.

Dalsze dzieje gazetki „Wspólnota Zawisłańska” wymagać już będą osobnego omówienia, a Bogu niech będą dzięki za wszystko dobro, jakie w życie parafialne już wniosła i nadal to realizuje „Wspólnota Zawisłańska”.

KS. TADEUSZ LEWANDOWSKI

**NATURA KAZNODZIEJSTWA
W UJĘCIU KS. MARIANA RZESZEWSKIEGO (1911–1982)**

Homiletyczna działalność M. Rzeszewskiego¹ obejmuje długi okres, rozpoczyna się bowiem w latach pięćdziesiątych XX w., a kończy w okresie posoborowym. Ten zakres czasowy odgrywa dużą rolę, ponieważ zawiera on wszystkie pojawiające się w tym czasie tendencje w homiletyce: od ujęć kaznodziejstwa jako teorii wymowy kościelnej do ujęć ukazujących teologiczne podstawy kaznodziejstwa. Do czasu Soboru Watykańskiego II można było w opracowaniach homiletycznych spotkać przede wszystkim zagadnienia formalno-metodyczne kaznodziejstwa i homiletyczno-materialne. I taki charakter mają głównie pierwsze publikacje ks. Rzeszewskiego². Podobny kształt ma jeszcze jego publikacja z 1957 r. – *Kaznodziejstwo*³. Część pierwsza w tej pozycji została zatytułowana jeszcze *Z teorii wymowy kościelnej*⁴, chociaż w końcowej części znajdujemy prezentacje prób odnowy kaznodziejstwa, ale dotyczą one głównie odnowy formalno-materialnej⁵.

KS. TADEUSZ LEWANDOWSKI – dr hab. nauk teologicznych, homiletyk, wykładowca na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

¹ Całościowe opracowanie twórczości homiletycznej ks. M. Rzeszewskiego można znaleźć w: T. Lewandowski, *Odnowa kaznodziejstwa polskiego w twórczości homiletów wrocławskich XX wieku. Od teorii wymowy kościelnej do teologii kaznodziejstwa*, Toruń 2011. Prezentowane tutaj treści zostały w dużej mierze zaczerpnięte z tejże pracy.

² Zob. M. Rzeszewski, *Szata słowna kazania*, „Wiadomości Archidiecezji Warszawskiej” (WAW), 35(1951), s. 358–376; tenże, *Współczesne kaznodziejstwo i kaznodzieja*, WAW, 35(1951), s. 309–315; tenże, *Obrazowanie w wymowie kościelnej*, „Wiadomości Duszpasterskie” (WD), 8(1952), s. 41–49; tenże, *Błędy obrazowania*, WD, 8(1952), s. 274–281; tenże, *Początek kazania*, „Wiadomości Diecezji Łódzkiej”, 26(1952), s. 181–191; tenże, *Do czego zobowiązuje nas wymowa Pisma św.*, „Ateneum Kapłańskie” (AtK), 58(1959), z. 300–302, s. 167–196.

³ Tenże, *Kaznodziejstwo. Zagadnienia wybrane*, Warszawa 1957.

⁴ Tamże, s. 11.

⁵ Por. tamże, s. 339.

Chcąc zaprezentować w miarę całościowy wkład ks. Rzeszewskiego w polską homiletykę, należy odwołać się także do pierwszych jego opracowań. Uwzględnienie publikacji przedsoborowych, odzwierciedlających jeszcze elementy teorii wymowy kościelnej, pomoże w pełniejszym świetle zobaczyć nowe treści w jego twórczości, będące świadectwem przemian zachodzących w kaznodziejstwie, przemian prowadzących do kształtowania się teologii przepowiadania.

W dorobku homiletycznym M. Rzeszewskiego przenikają się wzajemnie treści prezentujące najnowsze tendencje w rodzącej się teologii przepowiadania słowa Bożego i jego własne przemyślenia⁶. Jednym z najczęściej pojawiających się zagadnień w jego twórczości jest natura przepowiadania, czyli próba odpowiedzi na pytanie, co stanowi istotę kaznodziejstwa.

1. Zbawczy dialog Boga z człowiekiem

Począwszy od pierwszych artykułów⁷, w których dominuje zwłaszcza problem języka kaznodziejskiego, pojawiają się stwierdzenia sugerujące, że problem kazania nigdy nie był dla M. Rzeszewskiego zagadnieniem wyłącznie formalnym. Już w pierwszym opracowaniu, w którym podaje określenie kazania jako konstrukcji teologicznej, opracowanej według reguł stylistyki i wygłoszonej według techniki mówniczej⁸, pojawiają się wyjaśnienia związane z osobą kaznodziei, które mogą świadczyć o szukaniu uzasadnienia jego posłannictwa. Bóg pragnący dialogu z człowiekiem nawiązuje go poprzez kaznodzieję. Powtarza się w ten sposób przepowiadanie samego Chrystusa i apostołów. Kaznodzieja napęczniony Bogiem patrzy ludziom w twarz i głosi słowo Boże jako herold, świadek wieczystej Ewangelii, świadomy, że sam Bóg powierzył mu swoje słowo⁹.

⁶ Najważniejsze pozycje ks. M. Rzeszewskiego dotyczące podstaw teologii przepowiadania: *Z teologii kaznodziejstwa*, AtK, 67(1964), z. 330–331, s. 19–32; *Posługa słowa*, Poznań 1967; *Współczesna sytuacja kaznodziejstwa*, AtK, 74(1970), z. 366, s. 86–99; *Sedno naszej posługi istotą naszej kultury*, AtK, 75(1970), z. 370, s. 257–276; *O miarę słowa skutecznego*, Warszawa 1970 (mps, Biblioteka WSD we Włocławku); *Słowo Boże dziś*, „Homo Dei” (HD), 42(1973), nr 3, s. 177–182; *Posługa słowa*, AtK, 82(1974), z. 391, s. 205–221; *Podstawy ewangelizacji biblijnej*, Włocławek 1975 (mps, Biblioteka WSD we Włocławku).

⁷ M. Rzeszewski, *Współczesne kaznodziejstwo...*, art. cyt., s. 309–315; tenże, *Szata słowna kazania*, art. cyt., s. 358–376; tenże, *Obrazowanie w wymowie kościelnej*, art. cyt., s. 41–49; tenże, *Błędy obrazowania*, art. cyt., s. 274–281; tenże, *Nasz słuchacz*, WD, 8(1952), s. 391–396; tenże, *Początek kazania*, WAW, 36(1952), s. 126–137.

⁸ Tenże, *Współczesne kaznodziejstwo...*, art. cyt., s. 309.

⁹ Por. tamże, s. 310n.

To słowo kieruje do konkretnych słuchaczy, z którymi prowadzi dialog¹⁰. Przedmiotem tego dialogu ostatecznie musi być Chrystus¹¹.

„Ośrodkiem Objawienia jest Chrystus. Dlatego kaznodziejstwo nasze musi być chrystocentryczne. W Chrystusie Panu wypełniło się objawienie. Wyjaśniamy Chrystusa wskazując, że przyniósł zbawienie i jak je kontynuuje (sakramenty, Kościół). Wówczas prawdy wiary biorą od Chrystusa wartość i głębię”¹².

Sensu i uzasadnienia kaznodziejstwa ks. Rzeszewski szuka we Wcieleniu. Nawiązując do soboru chalcedońskiego, podkreśla prawdę, która ma szczególne znaczenie dla kaznodziejstwa, że Bóg chce i może być całkiem ludzki. Wcielenie Syna Bożego sprawia, że Bóstwo i człowieczeństwo harmonizują ze sobą, Boskie nie niweczy ludzkiego, a zatem można powiedzieć, że Bóg i człowiek mówią tym samym językiem, człowiek ma prawo i sposób mówienia o Bogu i do Boga.

„Istotne poselstwo Wcielenia było «filantropią» Boga, który służy ludziom. Wcielenie jest nie tylko inicjatywą Boga, który stał się człowiekiem, aby pokazać, że ludzkość interesuje Go. Kościół katolicki nie jest społecznością wybranych, czystych czy grzesznych; jest społecznością Słowa, które stało się Ciałem, i wszystkich doń należących, dobrych i złych. Nie potrzebowaliśmy Ewangelii, żeby się dowiedzieć o naszej śmiertelności i ułomności; bez Wcielenia Duch Święty mógł dać nam poznać, że grzechy pod pewnymi warunkami są odpuszczone. Ale skoro Bóg przyszedł do nas, to dlatego tylko, że nas umiłował i nadal miłuje. Miłując włącza nas w swe działanie, nie tylko lecząc naszą niedoskonałość, ale posługując się nami. Dlatego nie ma nic normalniejszego, nic bardziej zgodnego z Wcieleniem, jak ludzka posługa w rzeczach Boskich. Człowiek nie zastępuje Boga, nie jest wcale pośrednikiem. Kontynuuje

¹⁰ „Kazanie powinno być ciągłym dialogiem z myślą słuchaczy; i na tym właśnie ono polega. Odpowiada nam myśl wywołana naszym słowem, śledzimy ją lub wyprzedzamy, przyjmujemy lub zwalczamy. Trzeba słyszeć tę niemą replikę audytorium. Dwie strony tworzą przemówienie: mówca i słuchacz”. M. Rzeszewski, *Nasz słuchacz*, art. cyt., s. 392.

¹¹ „W tym wszystkim nauczanie nasze musi być zawsze teocentryczne – inaczej nie będzie chrześcijańskie. Ma to być przy tym teologia, a nie wulgaryzacja teologii. Ma ono być chrystocentryczne. Błądzą ci kaznodzieje, którzy nie starają się nawiązywać w swym nauczaniu do Tego, który wciela jego przedmiot i objawia jego pełnię. [...] Jeśli kazania nasze nie są chrystocentryczne, to są często elukubracjami o nas samych”. M. Rzeszewski, *Nasz słuchacz*, art. cyt., s. 395.

¹² Tenże, *Kaznodziejstwo. Zagadnienia wybrane*, Warszawa 1957, s. 60; por. J. Twardy, *Chrystocentryzm w kaznodziejskiej posłudze słowa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 40/1(2007), s. 54.

Chrystusa i jest Jego narzędziem. Bo Chrystus przyszedł na ziemię nie tylko po to, aby umrzeć; przyszedł po to, aby założyć Kościół, to znaczy, aby działanie Jego kontynuowane przez ludzi trwało aż do końca wieków. Stąd wiernym, zjednoczonym wokół swego niewidzialnego Zbawcy, kazanie wydaje się sprawą całkowicie normalną¹³.

Posługa kaznodziei ma swoje osadzenie w posłannictwie Chrystusa i Kościoła. Kazanie uwiecznia osobistą posługę Chrystusa, jest kontynuacją Jego posługi, a gwarantem tego jest Kościół¹⁴.

Te treści powracały w twórczości ks. Rzeszewskiego, zwłaszcza pod wpływem obcojęzycznych publikacji związanych z kształtującą się teologią przepowiadania¹⁵ i dokumentów Kościoła, szczególnie Soboru Watykańskiego II¹⁶. Przybrały one nowy kształt przez pogłębione odniesienie do Objawienia i rozumienia posłannictwa Kościoła w historii zbawienia. Kaznodziejstwo bowiem można właściwie zrozumieć, tylko widząc jego związki z Objawieniem i z Kościołem¹⁷.

Objawienie Boże to słowa i czyny Boga wskazujące na ciągły proces wychodzenia Boga naprzeciw człowiekowi. Przez słowo Bóg poucza i działa. Jego słowo ma charakter dynamiczny. A pierwszym słowem Boga było słowo stworzenia. Moc słowa tworzy rzeczywistość, którą oznacza¹⁸.

Ta moc słowa uwidocznia się w całej historii zbawienia. Poprzez słowa i czyny Bóg objawia się człowiekowi, wchodzi w ludzką historię dla zbawienia człowieka. Słowo Boga tworzy społeczność ludu wybranego. Izrael jest rezultatem Bożego działania, darmowym tworem Bożym. To właśnie słowo Boże tworzy jego historię, która jest prawdziwie rzeczywistością spełniającego się słowa Boga. Rozpoczyna się ona powołaniem Abra-

¹³ M. Rzeszewski, *Kaznodziejstwo...*, dz. cyt., s. 25.

¹⁴ „Religijne znaczenie kazania pochodzi z funkcji kościelnej kaznodziei. Jego wartość literacka i retoryczna zależy od zdolności i taktu wykonawcy. Nawet gdyby kaznodzieja nie miał tych zalet, nikt nie miałby prawa mówić, że kazanie nie ma racji bytu. Uwiecznia ono osobistą posługę Chrystusa. Ogołocone ze wszystkich akcesoriów, ukaże swą teologię jako następstwo teologii Kościoła. Pozbawiwszy Kościół wszelkiego autorytetu realnego, protestantyzm nie potrafi znaleźć tytułu, w imię którego kaznodzieja nakazuje milczenie wszystkim wiernym, aby samemu głosić Słowo Boże. [...] Triumf naszej wiary polega na wierzeniu, że żywy, aktualny Kościół uczy nas prawd zbawienia, i że za pośrednictwem Kościoła wszyscy jesteśmy skupieni przy wszystkich dziełach jednego Zbawiciela”. Tamże, s. 26.

¹⁵ Por. M. Rzeszewski, *Z teologii kaznodziejstwa*, art. cyt., s. 19n.

¹⁶ Por. tenże, *Posługa słowa*, art. cyt., s. 205n.

¹⁷ Por. tenże, *Posługa słowa*, dz. cyt., s. 11.

¹⁸ Tenże, *Podstawy ewangelizacji biblijnej*, dz. cyt., s. 15–20.

hama i zmierza do określonego celu¹⁹. Izrael został „darmowo wybrany spośród innych narodów, aby stać się ludem kapłańskim, przedstawicielem ludzkości, mogącym rozmawiać bezpiecznie z Bogiem i składać Mu ofiarę. Jest ludem kapłańskim, bo należy do świata Boskości, uczestniczy w świecie Boga i żyje Jego życiem”²⁰.

Objawienie Boże jest wyrazem miłości Boga do człowieka. „Jest to zbawczy akt Boga jako obecnego w świecie i powodującego wydarzenia tworzące historię zbawienia. Rzeczywistość tej zbawczej miłości Boga uobecnia się w pełni i stale w Jezusie Chrystusie. W ten sposób Chrystus, w tym, czym był i co uczynił, stanowi pełne objawienie się Boga człowiekowi. Ten składnik objawienia jest podstawowy. Objawienie słowne na nim się opiera. Zadanie słów – to mówienie o istnieniu rzeczywistości i wyjaśnianie jej znaczenia”²¹.

W Jezusie Chrystusie Bóg wypowiedział ostatnie słowo, w Nim wypełniły się słowa Starego Przymierza, w Chrystusie urzeczywistniają się metafory Starego Testamentu²². W Nim spełniają się słowa proroka Izajasza, który wśród cech obiecanego Mesjasza wymienia „głoszenie ewangelii ubogim” (por. Iz 61, 1–2). Chrystus wielokrotnie podkreślał, że Jego misją jest głoszenie ludzkości dobrej nowiny o zbawieniu (por. Mk 1, 38–39; Łk 4, 16–22)²³. W ten sposób Jezus stał się źródłem nowego ludu Bożego – Kościoła,

¹⁹ Por. tamże, s. 14.

²⁰ Tamże, s. 3.

²¹ M. Rzeszewski, *Posługa słowa*, dz. cyt., s. 11.

²² „Pierwszy urzeczywistnia się obraz dziewiczej matki Izraela. Według proroków przeznaczeniem Izraela było wywołanie zbawienia nie środkami ludzkimi, lecz mocą Boga. To miłość Boga dla Izraela daje mu płodność, przez którą przyniesie on światu nowe życie. Wizja ta urzeczywistnia się w Maryi, dziewiczej Matce Chrystusa. W Niej streszcza się dziewicze macierzyństwo Izraela, dopełnia się najpierw więź Jahwy z oblubienicą: «Duch Święty zstąpi i moc Najwyższego cię zacięni. Przeto i co się z ciebie narodzi święte, Synem Bożym będzie nazwane» (Łk 1, 35). Święty, narodzony z tego zjednoczenia, nazywa się Synem Boga, ale ma i wszystkie pozostałe tytuły Narodu Wybranego. Jest Wybrany, Chrystusem, poświęconym, kapłanem Jahwy. Urzeczywistnia się w Nim wszystko, co Izrael pod starym prawem czynił symbolicznie, w metaforze. [...] W Ewangeliach Mateusza i Marka Chrystus zaczyna życie publiczne odtworzeniem Wyjścia. Po chrzcie w Jordanie wychodzi na pustynię i przeżywa tu trzy konflikty z Szatanem, a każdy z nich jest odpowiednikiem wydarzeń z historii Izraela na pustyni po przejściu Morza Czerwonego. Każdy jest próbą, czy pokusą, w której Izrael zawiódł, a Chrystus odniósł sukces. Ewangelie są pełne takich paraleli, ale najważniejsze jest oczywiście szczytowe wydarzenie męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, wymowne w kontekście Paschy, tak że przejście Chrystusa z życia poprzez śmierć do nowego życia odpowiada przejściu Hebrajczyków przez śmierć Egiptu do nowego życia”. M. Rzeszewski, *Podstawy ewangelizacji biblijnej*, dz. cyt., s. 4.

²³ Por. t e n z e, *Posługa słowa*, art. cyt., s. 206.

w którym On żyje i dalej prowadzi dzieło zbawienia, kontynuuje dialog miłości z człowiekiem, głosi słowo pełne mocy, słowo niosące zbawienie²⁴.

To z woli Chrystusa apostołowie i ich następcy mają kontynuować Jego dzieło zbawienia, głosić Ewangelię królestwa (por. Mk 16, 15–16). I to polecenie Mistrza dobrze rozumie i wprowadza w życie pierwotna wspólnota Kościoła: „«Poszli i przepowiadali wszędzie, a Pan dopomagał i utwierdzał mowę przez cuda w ślad za nimi idące» (Mk 16, 20). W Zielone Świątki Apostołowie «byli wszyscy napełnieni Duchem Świętym» (Dz 2, 4) i mówili do rzeszy «o wielkich dziełach Boga» (Dz 2, 11). Piotr publicznie głosił kerygmat o Zbawicielu, który cierpiał, umarł, zmartwychwstał i żyje nadal, żeby napełniać Boskim życiem tych, którzy weń uwierzyli. [...] Odtąd Apostołowie nie przestali głosić Chrystusa...; każde miejsce stawało się mównicą do głoszenia Jezusa, czy to świątynia, czy synagogi, dziedzińce panujących czy domy prywatne, lub rogi ulic miejskich; każde audytorium stawało się potencjalnym «ludem Bożym», tysiące czy tylko garstka»²⁵.

Doniosłość głoszenia słowa Bożego sprawiła, że Apostołowie wyznaczyli diakonów do dzieł miłosierdzia. Paweł charakteryzuje jednoznacznie swoje powołanie: „Chrystus nie posłał mnie chrzczyć, lecz głosić ewangelię” (1 Kor 1, 17). I w tym głoszeniu wiedział, że Jezus był z nim i go umacniał. W obliczu zbliżającej się śmierci był spokojny, ponieważ był wierny zleconej mu posłudze i niejako w testamencie do takiej wierności wzywa swego ucznia Tymoteusza: „Głoś słowo, nalegaj w porę czy nie w porę, przekonuj, proś, karć... pilnuj obowiązku głosiciela ewangelii, posługę swą wypełnij” (2 Tym 4, 2.5)”²⁶.

Apostołowie, świadomi swego posłannictwa, nie słuchają Sanhedrynu, który zabronił im przemawiać w imię Jezusa (por. Dz 4, 18–20); uwięzieni za głoszenie Chrystusa, zostali uwolnieni przez anioła, który daje im jednoznaczne polecenie: „idźcie, a stanąwszy w świątyni, głoscie ludowi wszystkie słowa tego żywota” (Dz 5, 20). A gdy wypełniali to zadanie, znowu zostali pochwyceni i prześladowani, zabroniono im głosić Chrystusa, lecz „oni wracali sprzed Rady z weselem, że stali się godni dla imienia Jezusowego cierpieć zniewagę. Nie przestawali też codziennie nauczać w świątyni i po domach, głosząc dobrą nowinę o Jezusie Chrystusie” (Dz 5, 40–42)²⁷.

²⁴ Por. tamże, s. 207.

²⁵ Tamże, s. 208.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Tamże.

Ksiądz Rzeszewski, przywołując to doświadczenie Apostołów, wyraźnie podkreśla, że ich zasadniczą misją było głoszenie Ewangelii, że zostali powołani przede wszystkim do posługi słowa, a pozostałe czynności potwierdzały tylko autentyczność ich nauczania. Ta apostołska działalność staje się podstawą życia wiary i buduje nową społeczność ludu Bożego – Kościół. To właśnie na tej wspólnocie, ciągle budowanej na słowie Bożym, spoczywa pierwszorzędnny obowiązek głoszenia Ewangelii wszystkim narodom²⁸.

Takie widzenie podstawowej funkcji Kościoła ks. Rzeszewski opiera głównie na nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Przywołuje Konstytucję dogmatyczną o Kościele (n. 28), gdzie wyraźnie ojcowie soborowi zaznaczają, iż słowo Boże objawione przez Jezusa Chrystusa i przekazane Apostołom, ma trwać i być głoszone przez wszystkie wieki właśnie w Kościele i być źródłem wiary i zbawienia dzięki obecności w nim Jezusa Chrystusa. Tym samym kaznodziejstwo jest niezastąpionym sposobem przekazywania Objawienia i należy do samej struktury Kościoła²⁹.

„Objawienie żyje dalej w Kościele. [...] Chrystus ustanowił Kościół jako swój znak, przedłużenie swego życia wcielonego: pozostaje jednym z nim, działając w nim nieprzerwanie. Kościół jest jakby podstawowym sakramentem, w którym wkorzenione są inne sakramenty. [...] W ten sposób Kościół jako Kościół sakramentów jest ciągłą obecnością wśród nas tu i teraz tej rzeczywistości czy daru Bożego, którym jest objawienie w swym znaczeniu podstawowym. Podobnie objawienie jako słowo jest nadal w Kościele. Orędzie Boga jest stale obecne w nauczaniu i wierze Kościoła. Skoro ta stała obecność pełni słowa Bożego jest częścią struktury Kościoła, częścią tego, czym jest Kościół, można Kościół nazwać pierwotnym słowem... Działalność nauczycielska Kościoła i różne wyrażenia jego wiary mają swe źródło w Kościele jako słowie”³⁰.

Ta prawda o słownym charakterze Kościoła niesie ze sobą bardzo istotne konsekwencje dla każdego chrześcijanina, a zwłaszcza dla biskupów i kapłanów. Jan XXIII widział w dziele głoszenia słowa Bożego główne zadanie i szczyt kapłaństwa, szczególnie dla biskupów i kapłanów. To przekonanie potwierdzi Sobór Watykański II, stwierdzając, że prezbiterzy złączeni z biskupami godnością kapłańską, mocą sakramentu kapłaństwa

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. tamże, s. 208–209; M. Rzeszewski, *Posługa słowa*, dz. cyt., s. 10.

³⁰ Tamże, s. 12. Takie widzenie Kościoła jako słowa przedstawia Z. Adamek, *Homiletyka*, Tarnów 1992, s. 79n.

„są święceni do głoszenia ewangelii, do duszpasterstwa i sprawowania kultu Bożego jako prawdziwi kapłani N. Testamentu. Uczestnicząc zaś na swym stopniu święceń w roli jedyne go Pośrednika, Chrystusa (1 Tym 2, 5), głoszą wszystkim słowo Boże (KK, n. 28)”³¹.

Głoszenie słowa Bożego jest więc z woli Chrystusa pierwszorzędnym środkiem wypełniania przez Kościół powszechnej misji zbawienia. Właśnie w Jego woli należy widzieć tę doniosłą rolę kaznodziejstwa. Jest ono „tak ściśle związane z życiem Kościoła, że w historii zbawienia «czas Kościoła» jest «czasem kaznodziejstwa». Obecny wiek jest okresem napięcia między «już» a «jeszcze nie». Zbawiciel wszedł w historię i przyjdzie znów w majestacie. Tymczasem przychodzi w tajemnicy poprzez życie wiary, udzielane światłem ewangelii głoszonej przez swoich heroldów. Jeśli kryterium na sędzie ostatecznym ma być stanowisko człowieka wobec Ewangelii (2 Tes 1, 7–10), to wszyscy ludzie muszą otrzymać sposobność słuchania słowa Bożego. [...] Chrystus Pan przyniósł zbawienie światu i używał tylko jednego głównego środka do przekazania ludziom swego orędzia: posługi słowa”³².

2. Kaznodziejstwo kontynuacją zbawczego dialogu Boga z człowiekiem

Kaznodziejstwo jest narzędziem porozumienia, dialogu Boga z człowiekiem, kontynuacją historii zbawienia zawartej w przekaznikach Objawienia³³. To właśnie Pismo Święte i Tradycja pokazują, że Bóg objawiając się w słowach i wydarzeniach, wychodzi naprzeciw człowiekowi, pragnąc doprowadzić go do osobistego spotkania ze sobą. A proces ten dokonuje się poprzez wypowiedź zrozumiałą dla człowieka. Objawienie dokonało się w mowie, zostało zapisane w słowach zrozumiałych dla ówczesnych odbiorców mowy Boga³⁴. To słowo Boga było dostosowane do mental-

³¹ Por. M. Rzeszewski, *Posługa słowa*, art. cyt., s. 208–209. Autor odwołuje się do dokumentów Jana XXIII: *Al saluto scambiato* (1958) i *Catholicus sacerdos* (1960). O doniosłości kaznodziejstwa mówi także Paweł VI w *Ecclesiam suam*, podkreślając, że kaznodziejstwo jest pierwszym apostołstwem.

³² Tamże, s. 211–212.

³³ Ks. Rzeszewski mówiąc o Piśmie Świętym i Tradycji używa konsekwentnie zwrotu – źródło Objawienia, a nie przekaznik Objawienia.

³⁴ „Mowa należy do najwyższych obdarowań człowieka. Objawienie Boże nie byłoby dostosowane do godności człowieka jako osoby i istoty rozumnej, gdyby nie wyraziło się w mowie. Gdy rozważymy rolę języka w tworzeniu łączności duchowej na poziomie osobowym, to widać, że rzeczywistość dającego się nam Boga musi być podana przez pośrednictwo języka, jeśli ma wprowadzić człowieka jako osobę w łączność z Bogiem”. M. Rzeszewski, *Posługa słowa*, dz. cyt., s. 11.

ności odbiorcy, osadzone w jego rzeczywistości, uwarunkowaniach, bo tylko w ten sposób mogło dotrzeć do człowieka zbawcze orędzie, jego przemieniająca moc. Słowo Boga nie było przekazaniem wiadomości, ale zbawiającej mocy, na którą musiał otworzyć się człowiek. Skoro kaznodziejstwo ma być kontynuacją tego zbawczego dialogu, to musi nauczyć się „tłumaczyć” odwieczne orędzie Boga, utrwalone i przechowywane w ludzkich formach, na język współczesnego człowieka, aby ten mógł je przyjąć jako swoje słowo zbawienia. W tym „tłumaczeniu” kryje się zasadnicze zadanie kaznodziejstwa – odkrycie autentycznego słowa Boga i przekazanie go współczesnemu odbiorcy. To zadanie wiąże się z poznaniem Pisma Świętego w kontekście wielowiekowej Tradycji Kościoła i poznaniem współczesnego człowieka. Trzeba ciągle na nowo odkrywać żywe słowo Boga, aby było przyjęte dzisiaj jako słowo zbawienia³⁵.

To „tłumaczenie” słowa Bożego w posłudze kaznodziejskiej musi dokonywać się w żywej wierze Kościoła. Musi być przeniknięte wielowiekowym doświadczeniem Kościoła i dokonywać się aktualnie w środowisku rozwijającego się dalej żywego rozumienia Biblii. Do głosu musi więc dojść żywa Tradycja Kościoła, będąca obok Pisma Świętego normą kaznodziejstwa i jego inspiracją. Kościół jest przestrzenią duchową, w której można właściwie zrozumieć orędzie słowa Bożego. Kościół ma wielki szacunek dla Bożego słowa pisanego, jest wspólnotą Księgi, ale w tym znaczeniu, że jest to wspólnota żywego słowa mówionego. Potwierdzeniem tego jest sprawowana liturgia, gdzie nie rozbrzmiewa tylko słowo pisane w jego historycznym brzmieniu, ale po jego odczytaniu następuje homilia czyniąca słowo biblijne żywym wydarzeniem.

³⁵ „Kształt kaznodziejstwa trzeba – przy tożsamości «treści» – tłumaczyć na kształt kaznodziejstwa każdego czasu, jeśli ma ono być rzeczywiście zrozumiałe i zachować swą tożsamość. [...] Trzeba nieraz wychodzić ze starej formy wypowiedzi teologicznej i do niej wracać, ale trzeba ją w kazaniu przetłumaczyć, a ta wypowiedź przetłumaczona może... ewentualnie tworzyć część główną lub nawet całe kazanie, jeśli ma ono być zrozumiałe i wiarogodne. [...] Język Kościoła nie jest samoistnym językiem specjalnym; wprawdzie objawienie, nadaje wyraz słowu, w którym przekazuje się, ale pozostaje jednak językiem świata. Bo objawienie Boże mówi językiem ludzkim, słowami, które istniały już wpierw i przynosiły o świecie określone znaczenie, którego nie można usunąć po prostu przez to, że słowo takie zmienia się przy zastosowaniu w wypowiedzi objawienia. Jeśli ten język się zmienia... to i język Kościoła musi się zmienić. [...] Chodzi o to, jakie zasady formalne musi kaznodzieja uwzględnić co do sposobu tłumaczenia z języka Pisma Świętego i Tradycji na dzisiejszy zrozumiały język. [...] Zasadniczo jednak tłumaczenie oznacza dużo szersze zadanie: przeniesienie trwałego orędzia z języka jednego czasu w inny czas, zmieniający się obecnie głęboko i szybko”. M. Rzeszewski, *Posługa słowa*, art. cyt., s. 212–213.

„Kaznodziejstwo nie jest więc żadnym przypadkowym dodatkiem do biblijnego słowa Bożego, lecz szczególnie kwalifikowaną formą jego ożywienia i aktualizacji. Biblijne słowo Boże przyjmuje w nim nowy, dostosowany do czasu wyraz; dostosowuje się ono do konkretnej sytuacji człowieka, a w osobistym słowie indywidualnego człowieka zdobywa nowy rezonans. Kaznodziejstwo jest więc kontynuacją słowa Bożego w słowie ludzkim, a więc formą codziennej i ogólnej tradycji Kościoła. Przez kazanie płynie dalej ten strumień tradycji, który łączy Kościół teraźniejszości z apostołskim głosem Pisma Świętego. W kaznodziejstwie Pismo Święte staje się żywe, aktualne, ale także wyjaśniane w swym prawdziwym rozumieniu”³⁶.

Ukazując ten problem współzależności Pisma Świętego i Tradycji, ks. Rzeszewski stawia pytanie, czy nie może dojść do takich wyjaśnień i aktualizacji słowa Bożego, które są w sobie niedoskonałe, a może nawet wypaczają orędzie słowa Bożego? Odpowiadając, stwierdza, że pojedynczy wierny nie ma dla siebie gwarancji nieomyślności swej funkcji nauczania, ma ją tylko cały Kościół i wyraża ją w formie dogmatów. Stąd w teologii kaznodziejstwa musi być też miejsce na rozważenie relacji dogmatu, jako najwyższego wyrazu Tradycji, do kaznodziejstwa apostołskiego poświadczanego w Piśmie Świętym³⁷.

Dogmat – podkreśla autor – jest wyrazem objawienia ujętym w języku czasu, wyjaśnieniem Pisma Świętego w świadomości wiary określonej epoki historycznej, jest niejako przetłumaczeniem Pisma Świętego w języku czasu. A jest to konsekwencją historycznego charakteru „słowa Bożego w słowie ludzkim”. Nie jest ono bowiem „kamienne, lecz przymierzone do historyczności ludzkiego poznania, i dlatego podane do objaśnienia, do nowego wyrażania i formułowania. Gdyby było inaczej, byłoby pozbawione

³⁶ Te n ę e, Podstawy ewangelizacji biblijnej, dz. cyt., s. 180. Autor rozważa także samą relację kaznodziejstwa do tradycji kościelnej: „Ta codzienna i ogólna forma kaznodziejstwa nie jest oczywiście obiektywnie najwyższa i nie jest autorytetem po pierwszej formie tradycji. Ponieważ przy kazaniu chodzi o świadczenie jednostki, nie może ono pretendować do charakteru najwyższej formy tradycji i wysokiego stopnia normatywności. Tradycja jest w sobie funkcją całej społeczności Bożej, całego ludu Bożego, świadczącego o wierze i żyjącego nią. Tradycja, jako wywodzący się z objawienia i nim wypełniony sens wiary, musi mieć swój ostateczny podmiot w całym organizmie Kościoła. Nie każdy jednak członek i nie każda funkcja w tym organizmie wiary jest jednakowo ważna i autentyczna dla świadectwa i przedstawiania tradycji. Istnieje między nimi stopniowość, sięgająca od świadectwa prostego wiernego, przez urzędowe posłannictwo kapłanów, do autentycznej roli nauczania biskupów, aż do najwyższego urzędu nauczycielskiego soborów i papieża”. Tamże.

³⁷ Tamże, s. 181.

współczesności, straciłoby aktualność i skuteczność. Bez takich nowych sformułowań nie traktowalibyśmy Pisma Świętego w duchu biblijnym, lecz zacieśnialibyśmy je i zacieśnialibyśmy w skamielinę. Podobnie jak Pismo Święte w ustach kaznodziei ma być na nowo ożywione, żeby wyrazić swą właściwość, przy czym kaznodzieja często musi nawet odejść od języka biblijnego, żeby celnie wyrazić myśl Pisma Świętego, tak też musi ono w dogmacie otrzymywać od tradycji i jej aktualnych wymagań nowy wyraz. W tym znaczeniu dogmat nie jest żadnym przeciwieństwem Pisma Świętego, lecz jego rozwinięciem i przetłumaczeniem na nowy język i w nowe rozumienie, naznaczone ostatecznie żywą tradycją i żyjącą zawsze w Kościele wiarą³⁸.

I takie rozumienie dogmatu i jego relacji do Biblii wskazuje, że Kościół nie wznosi się w dogmacie do jakiejś treściowej normy objawienia, lecz traktuje siebie jako normę formalnie wyjaśniającą, a zatem swym wyjaśnieniem nie czyni się władcą Pisma Świętego, wręcz przeciwnie, w swym wyjaśnianiu i interpretacji podlega mu rzeczowo i materialnie. Ma to zasadnicze także znaczenie dla kaznodziejstwa, rodzi się bowiem pytanie, jak kaznodzieja ma wypełnić swoje posłannictwo, odnosząc się do źródła, jakim jest Biblia, i jej interpretacji zawartej w orzeczeniach Kościoła?

Powinien zastosować podwójny ruch myśli: „od urzędowej tradycji musi zawracać do Pisma Świętego, a od niego iść znów ku tradycji terazniejszej. Musi patrzeć na rzeczywistość objawienia wyostrzonym na terazniejszej tradycji okiem dogmatycznie wiernym, oraz rozjaśnionym egzegezą okiem myślącego biblijnie tłumacza Pisma Świętego. Ten dwójaki ruch myśli nie może się obejść bez napięć. Wymagany tu podwójny ruch przedstawia jednak tylko szczególny przypadek hermeneutyki... Według tej nauki szczegół pojmuje się dopiero ze zrozumienia całości, a więc Pismo Święte z wszechobejmującej tradycji, ale i na odwrót, całość określa się poprzez szczegół. Myślowy pochód kaznodziei musi więc odbywać się od tradycji do Pisma Świętego, oraz od Pisma Świętego do żywej i terazniejszej tradycji. W tym tylko jest gwarancja, że słowo Boże będzie się rozlegać w kaznodziejstwie. Tylko w ten sposób kaznodziejstwo zachowa środek między dwiema skrajnościami, samym powtarzaniem słowa Pisma Świętego a subiektywną dowolnością wyjaśniania”³⁹.

³⁸ Tamże, s. 182.

³⁹ Tamże, s. 186–187.

Przywiązując wagę do roli „tłumacza” w kaznodziejstwie, ks. Rzeszewski formułuje reguły właściwego tłumaczenia. Na pierwszym miejscu wymienia zasadę „słyszania uszami świata”. Kaznodzieja mówi często mieszaniną obcych słów, których słuchacz nie rozumie lub rozumie fałszywie. Musi zdawać sobie sprawę z tego, że posługuje się często językiem religijno-teologicznym, niedostępnym dla przeciętnego słuchacza, dlatego powinien nauczyć się słyszeć swoje kazanie uszami rzeczywistych słuchaczy. Powinien być ponadto krytyczny wobec własnego tłumaczenia, czyli sprawdzać wciąż jego prawidłowość teologiczną i kościelną. Musi zachować miarę w wolności tłumaczenia. Nie powinien wnosić na ambonę kontrowersji teologicznych, ponieważ jego zadaniem jest głoszenie Ewangelii, aby słuchacz mógł usłyszeć autentyczne słowo Boga, które stawia wymagania i niesie zbawienie⁴⁰.

Ponieważ kaznodziejstwo dotyczy wydarzeń historii zbawienia, zapisanych w Biblii, a dzisiaj aktualizowanych, należy w tej aktualizacji zachować także pewne reguły. Wydarzeń z Pisma Świętego nie można sprowadzać tylko do zobrazowania idei. Wydarzenia zapisane w Biblii nie mają tylko wymiaru historycznego, faktu, który tylko raz się dokonał, ale one dotyczą każdego człowieka i mają dla niego znaczenie zbawcze.

„Kaznodzieja musi także dziś, jak dawniej, «głosić» (1 Kor 15, 1) historię zbawczą Boga z ludźmi jako rzeczywistość i jako zbawienie swych słuchaczy. Musi ją przytem tak «wywoływać» jako żywą teraźniejszość, żeby człowiek dzisiejszy o myśleniu racjonalno-przyrodniczym, technicznym, a więc «niehistorycznym» mógł zauważyć, że jest człowiekiem historii, z której dochodzi doń to, co już zawsze działa w nim z przepaści jego obdarowanej istoty. W głoszeniu historii zbawienia musi się wciąż jednoczyć wiadomość historyczna, nie będąca nigdy tylko neutralną historią, i wezwanie egzystencjalne”⁴¹.

Ponadto kaznodziejskie „tłumaczenie” nie powinno być archaizacją, powinno uwzględniać zróżnicowane sposoby widzenia faktu Objawienia, jedność historii zbawienia oraz jasne rozróżnianie tego, co autentycznie Boże, od tego, co wniósł człowiek. Kaznodzieja musi mieć „rozumienie dla wielowymiarowego obrazu rzeczywistości zbawczych”. Historia zbawienia jest bogata i może być widziana wielowymiarowo. Przykładem jest sama postać Jezusa Chrystusa i Jego posłannictwo.

⁴⁰ Por. M. Rzeszewski, *Posługa słowa*, art. cyt., s. 214–217.

⁴¹ Tamże, s. 218.

„Syn Boży będąc Bogiem w postaci ludzkiej i prawdziwym człowiekiem o zasadniczej stworzoności w czci i posłuszeństwie, nosi znamię otoczenia, języka i ówczesnego myślenia teologicznego, z prawdziwie ludzką dolą pełną mroku i śmierci, ale którego ostateczną prawdą i rzeczywistością jest prawda i rzeczywistość Boga. Zstąpienie Logosu w ciało musi zarazem wskazywać, że dla samego Jezusa, a przede wszystkim dla naszego doświadczenia Go, zstąpienie to jest historią wejścia w niezgłębioną tajemnicę Boga. Trzeba dziś na nowo przejść dzieje chrystologii nowotestamentalnej od jej początku przed – Pawłowego, poprzez Marka i Pawła aż do Jana. Ten początek jest historią człowieka Jezusa, która jest dla nas również doświadczeniem. Objawienie Boże nie jest przekazem zdań, lecz historycznym, łaskawym udzieleniem się Boga w głębi człowieka i jego historii”⁴².

A zatem, kaznodzieja powinien tak głosić wydarzenia zbawcze, aby pokazać ich głębię, a jednocześnie ich aktualną wartość, tak „opowiadać historię zbawienia jakby musiał podać wydarzenie dzisiejszemu człowiekowi jako dziejące się tu i teraz (a nie w dawnych czasach)”⁴³.

Wśród reguł „tłumaczenia” należy docenić język aktualnych słuchaczy. Nie można zapomnieć o nowej strukturze odbiorców słowa Bożego. Są to w dużej mierze „poganie”, którzy oczekują odpowiedniego języka. Należy pamiętać, że współczesny człowiek nie potrafi teologicznie mówić, ale umie słuchać teologicznie, potrafi ocenić, czy kaznodzieja głoszone słowo odnosi także do siebie. Słowo Boże należy głosić językiem współczesnego człowieka, ale jednocześnie dokonywać jego tłumaczenia w języku religijnym. „Chodzi tu przecież o Boga i Jego odniesienie do człowieka, co wymaga języka «sakralnego», warunkującego odpowiednie działanie. Konkretnie: wymaga to smaku, względnie instynktu, gdy się używa porównań i obrazów ze świata techniki. I na odwrót, dawne zwroty mogą być i dziś żywe, choć nie mogą się już całkiem obyć bez pewnego tłumaczenia”⁴⁴.

Dotychczasowa prezentacja nauczania ks. Rzeszewskiego prowadzi do wniosku, że posługę kaznodziejską widział w kategoriach teologicznych i określał ją jako główny, przez Boga postanowiony środek kontynuowania misji Chrystusa w świecie, dla ukazania drogi zbawienia i budo-

⁴² Tamże, s. 220.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 221.

wania królestwa Bożego. Chrystus przekazał posługę słowa Kościołowi jako pierwszorzędny środek wypełnienia powszechnej misji zbawienia. Poprzez tę posługę Bóg dalej prowadzi zbawczy dialog z człowiekiem. Dzięki obecności Chrystusa w głoszonym przez Kościół słowie, to słowo jest rzeczywiście słowem Bożym, słowem niosącym zbawienie. Posłannictwem Kościoła jest tłumaczenie odwiecznego, a zarazem ustalonego w czasowych formach słowa Bożego, aby stało się ono aktualnym apelem Boga do człowieka.

Tak pojęte kaznodziejstwo, niosąc autentyczne słowo Boże, staje się źródłem wiary i prowadzi do nawrócenia, budzi i ożywia życie nadprzyrodzone w słuchaczach, a więc służy życiu chrześcijańskiemu w wychowaniu dla Chrystusa. Jego celem staje się uformowanie nowego człowieka, człowieka Bożego. Licząc się z tym, że człowiek przez grzech pierwotny, a także wskutek okoliczności współczesnego środowiska, ma utrudniony odbiór słowa Bożego, kaznodziejstwo ma przeciwdziałać tym przeszkodom, pełniąc funkcję terapeutyczną, leczącą rany i słabości grzechów. Przez obecność i działanie w kazaniu Ducha Świętego następuje nawrócenie „z niewiary do wiary, z grzechu do pokuty”⁴⁵. Przy tym celu kaznodziejstwa nie można widzieć tylko w odniesieniu do budzenia i umacniania wiary, ale do takiego ukształtowania postawy wiary, która wyrazi się w miłości⁴⁶. Ponadto kaznodziejstwo służy budowaniu Ciała Chrystusa, Kościoła, a więc ma cel społeczny.

Słowo idzie od osoby do osoby i stwarza więź, buduje społeczność. Objawione słowo, wypowiedziane przez Boga Ojca poprzez Wcielonego Syna, ma nie tylko łączyć pojedynczego słuchacza z Chrystusem i przez Niego z Bogiem, ale ma łączyć wiernych wzajemnie „w Chrystusie”, to znaczy w Ciele Chrystusa, w Kościele. Słowo musi wprowadzać w Kościół. Kazanie musi tak wspierać kościelną społeczność wiary, modlitwy, ofiary, życia i miłości, by stawała się ona jednym sercem i jedną duszą⁴⁷.

⁴⁵ M. Rzeszewski, *Kryzys czy szansa kaznodziejstwa?*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, red. M. Finke, Poznań 1964, s. 545.

⁴⁶ „Prawdziwe kaznodziejstwo uwierzytelnia się tworzeniem miłości wiążącej wszystko w Bogu, jako miłość Boga i bliźniego. Trzy są źródła tej miłości: serce czyste, to znaczy wolne od egoizmu i złych żądz; dobre sumienie, czyli świadomość jedności z Bogiem we wszelkim chceniu; i wiara szczerą – mającą podstawę w prawdziwym przekonaniu. Te trzy źródła otrzymują pokarm z «żywej wody» słowa... Gdy miłość Boga jest wlana w serca..., wówczas sługa słowa, przynaglany miłością Chrystusową, musi wzywać wiernych do przemiany i do miłości... oraz do dobrych czynów”. Tamże, s. 546.

⁴⁷ Tamże.

KS. PIOTR PAWEŁ OBOLEWSKI

DWORY ZIEMIAŃSKIE NA TERENIE PARAFII BIAŁOTARSK W LATACH 1918–1939

Stan szlachecki w Polsce został ujęty w ramy prawne w konstytucji *Nihil novi* z 1505 roku i przetrwał w niemal niezmienionym kształcie do Konstytucji 3 Maja 1791 roku. Cieszył się on przywilejami, które posiadał niemal na wyłączność. Było to prawo posiadania ziemi, swobodny dostęp do godności kościelnych i państwowych, zakaz więzienia bez wyroku i przywileje podatkowe. Przywileje przysługiwały całej szlachcie i nie różnicowały jej wewnętrznie.

W Polsce szlachta w porównaniu z innymi krajami Europy była bardzo liczna. Stanowiła niemal 7–9%, a na Mazowszu nawet 23–25% ludności. To, co charakterystyczne dla Polski, to bardzo znaczna liczba drobnej szlachty (tzw. szlachty zagrodowej), niewiele pod względem majątkowym różniące się od chłopów¹. Ponieważ w Polsce nie obowiązywały zasady dziedziczenia szlacheckich dóbr, jak to było na przykład w Anglii czy Francji, dawne spore posiadłości dzielono z pokolenia na pokolenie na coraz mniejsze. Stąd szlachta zagrodowa gospodarowała na niewielkich kawałkach ziemi. O ile w Wielkopolsce trudno było znaleźć w XIX i XX wieku majątki ziemskie mniejsze niż 300 hektarów, to na Mazowszu własność ziemską po kilkadziesiąt, sto lub dwieście hektarów była regułą. Stąd też komuniści po II wojnie światowej, chcąc wyeliminować własność ziemską na podstawie reformy rolnej, w Wielkopolsce objęli nią majątki powyżej 100 hektarów, a w pozostałej części Polski powyżej 50 hektarów. Tradycyjna własność i grupa społeczna szlachecka została zlikwidowana w sposób najbardziej bezwzględny: przez wywłaszczenie, a często także fizyczną likwidację.

KS. PIOTR PAWEŁ OBOLEWSKI – mgr teologii, doktorant, proboszcz parafii Białotarsk w diecezji włocławskiej.

¹ W. Smoleński, *Szkice z dziejów szlachty mazowieckiej*, Kraków 1908, s. 48.

To, co wyróżniało szlachtę od chłopów, to dwory szlacheckie. Dwory ziemiańskie przez wieki tworzyły i w najtrudniejszych czasach pielęgnowały wartości, z którymi Polacy się utożsamiają. Dwory to nie tylko jeden z rodzajów domów mieszkalnych. To nie tylko architektura zakorzeniona w tradycji polskiej. To przede wszystkim zjawiska historyczne i kulturowe. To skarbnica wartości, na których wychowali się wspaniali Polacy. Ci, którzy walczyli w powstaniach: listopadowym, styczniowym, warszawskim. Dwory to ostoja walki z okupantami polskich ziem. Dwory to ostoja pracy organicznej i osnowa gospodarki przez wieki. Dwory to tradycje swoistego obyczaju życia rodzinnego i towarzyskiego. Architektura dworów jest szczególnie charakterystyczna dla terenów Polski, a wnętrza i pamiątki, które zostały po dziadach szlachcicach i ziemianach, wyróżniają nas wśród Europejczyków.

Dwór szlachecki to wiejski budynek mieszkalny dla szlachty, czyli właścicieli ziemskich. Szlachta wywodziła się z rycerstwa, które za zasługi otrzymywało od króla ziemię. Rycerze, a potem szlachta, budowali swoje siedziby tak, by one świadczyły o ich statusie społecznym. Na ogół były okazałe i wyróżniały się w całej okolicy. Dlatego dwory były budowane na podmurówkach, najczęściej kamiennych. Bardzo często budowane na wzgórzach w otoczeniu drzew. Były one znacznie większe od zwykłych chłopskich chat i posiadały większą liczbę pomieszczeń.

Typowy dwór szlachecki zbudowany był na planie prostokąta, z centralnym, znajdującym się pośrodku wejściem. Podobnie budowano wiejskie chaty. Ale dwór od chaty wiejskiej odróżniało ozdobne wejście. Był to najczęściej zadaszony ganek, oparty na słupach. Często w rogach budynku były alkierze, czworoboczne narożniki, wystające z bryły budynku. Miały one nawiązywać do czasów rycerskich.

Dwory budowane były z drewna, na podmurówce z cegły lub kamienia. Drewniane ściany stawiane były z belek, układanych jedna na drugiej. Poryte były dachem drewnianym lub z dachówki, w zależności od zamożności właściciela. Typowy dwór miał co najmniej kilka pokoi – salon, pokój gościnny, pokój pana, pokój pani i pokój dziecięcy. Była też kuchnia, spiżarnia, pomieszczenia dla służby i bardzo często kaplica. Podłogi w dworze były drewniane, w oknach szkło oprawione w ołów lub drewniane ramy. Z tyłu budynku znajdował się zwykle ogród.

W parafii Białotarsk w dwudziestoleciu międzywojennym znajdowało się kilka dworów. Do dnia dzisiejszego pozostały dwa dwory: w Piotrowie (dziś Józefków) i w Nowej Zawadzie (dawnej Zawada Górna).

Czarne

Wieś położona w gminie Baruchowo², w powiecie włocławskim, w województwie kujawsko-pomorskim.

Na przełomie XIII i XIV wieku Czarne leżało w granicach kasztelanii brzesko-kujawskiej, a następnie od 1314 r. w granicach kasztelanii kowalskiej. Do czasów rozbiorów teren wsi Czarne wchodził w skład powiatu kowalskiego i województwa brzesko-kujawskiego. Po drugim rozbiorze Polski w 1793 r., Czarne wraz z powiatem kowalskim weszło w skład utworzonej prowincji Prusy Południowe, w departamencie piotrkowskim, a po trzecim rozbiorze w departamencie poznańskim. W czasach Księstwa Warszawskiego (1807–1815) wraz z powiatem kowalskim znalazło się w departamencie bydgoskim. Po utworzeniu Królestwa Polskiego w 1815 r. znalazło się w składzie obwodu kujawskiego w województwie mazowieckim. W 1867 r. Czarne należało do guberni warszawskiej, w powiecie włocławskim. Do 1914 r. przynależność administracyjna Czarne nie uległa zmianie. W latach 1918–1938 Czarne należało do gminy Baruchowo w powiecie włocławskim i w województwie warszawskim. Od 1 kwietnia 1938 r. wieś wraz z powiatem włocławskim znalazła się w województwie pomorskim. W czasie II wojny światowej Czarne leżało na terenach wcielonych do Rzeszy Niemieckiej i należało do powiatu włocławskiego, rejencji inowrocławskiej.

Po wojnie Czarne wraz z powiatem włocławskim znalazło się ponownie w województwie pomorskim. W latach 1954–1972 w ramach reformy podziału administracyjnego terenów wiejskich wieś stała się ośrodkiem gromady. W 1972 r. po reaktywowaniu gmin, Czarne znalazło się w składzie gminy Kowal, a w 1975 r. w nowo utworzonym województwie włocławskim. W 1984 r., po reaktywowaniu gminy Baruchowo, Czarne znalazło się w jej granicach. Od 1 stycznia 1999 r. w wyniku reformy administracyjnej kraju Czarne znalazło się w powiecie włocławskim, w województwie kujawsko-pomorskim³.

Jeśli chodzi o przynależność kościelną, to Czarne zawsze należało do parafii w Białotarsku, o której źródła wspominają już w 1249 r. Obecnie wieś należy do utworzonej w 1972 r. parafii w Skrzynkach.

² *Katalog miejscowości województwa kujawsko-pomorskiego*, Bydgoszcz 1999, s. 19.

³ *Skorowidz Królestwa Polskiego, czyli spis alfabetyczny miast, wsi, folwarków, kolonii i wszystkich nomenklatur w guberniach Królestwa Polskiego*, wyd. I. Zinberg, t. 2, Warszawa 1877, s. nlb.; M. Borucki, *Ziemia kujawska*, Włocławek 1882, s. 158, 191–192; T. Nowak, *Zarys dziejów powiatu kowalskiego do końca XVIII wieku*, w: *Siedziby obronno-rezydencjonalne w powiecie kowalskim na Kujawach w XIII–XVIII wieku*, Łódź 1991, s. 19–25.

W wykazach poborowych z 1489 r. oraz z lat 1560–1582 i 1789 r. wieś Czarne nie była notowana⁴. Stąd wniosek, że wtedy jeszcze nie istniała. W pierwszej połowie XIX w. Czarne wchodziło w skład klucza z ośrodkiem w Więśławicach, należącego do Kretkowskich. Po 1830 r. Czarne znajdowało się w zespole dóbr baruchowskich Leona Zygmunta Kretkowskiego⁵. W 1844 r. Leon Kretkowski podarował dobra baruchowskie swojemu synowi Emilianowi. Po śmierci ojca (6 VIII 1857) Emilian dokupił Lubaty, Okna, Skrzyńki i Urszulin⁶. Zapewne w tym czasie powstało Czarne.

Pod koniec XIX w. poprzez małżeństwo Bronisławy Kretkowskiej z Zygmuntem Mirosławskim Czarne stało się własnością Mirosławskich. W ich posiadaniu pozostało do 1945 r. Zygmunt i Bronisława z Kretkowskich mieli czterech synów. Dwaj starsi odziedziczyli Kościelną Wieś na Kujawach oraz Kamionacz w Kaliskiem. Dwaj młodszy, bliźniacy Bronisław Marian i Zygmunt Jan odziedziczyli dobra w Czarnem. Bracia Bronisław i Zygmunt samodzielnie zaczęli gospodarować w Czarnem na początku XX w. Wówczas został wzniesiony istniejący do dziś dwór. W 1921 r. dokonana została rozbudowa dworu⁷.

Bronisław Mirosławski zmarł 8 IV 1936 r. i pochowany został na cmentarzu w Białotarsku⁸. Zygmunt Mirosławski po wybuchu II wojny światowej został wysiedlony przez władze niemieckie do Generalnego Gubernatorstwa i przebywał w Warszawie⁹. Po wojnie dobra ziemskie Czarne zostały rozparcelowane.

Zachowany do dziś dwór w Czarnem powstał około 1870 r. Rozbudowany został dwukrotnie – najpierw pod koniec XIX w., a potem w latach 1920–1922¹⁰.

Najstarsza część dworu to parterowy, niepodpiwniczony segment, założony na rzucie prostokąta. Budynek ten został wybudowany przez Emiliana Kretkowskiego, rezydującego w Zakrzewie. Nie była to więc główna siedziba właściciela majątku, bo do 1864 r. Czarne wchodziło

⁴ M. Borucki, *Ziemia kujawska*, dz. cyt., s. 158–159.

⁵ T. Sławiński, *Kretkowscy i ich dzieje od połowy XIV wieku*, Włocławek – Warszawa 2007, s. 451.

⁶ Tamże, s. 458.

⁷ *Katalog zabytków sztuki w Polsce (KZSP)*, t. 11, z. 18 (tekst), Warszawa 1988, s. 126.

⁸ Z płyty nagrobnej na cmentarzu parafialnym w Białotarsku.

⁹ P.P. Obolewski, *Zarys dziejów parafii i kościoła w Białotarsku*, „Studia Włocławskie”, 15(2013), s. 165.

¹⁰ *Zabytki architektury i budownictwa w Polsce*, red. H. Krzyżanowska, t. 46: *Województwo włocławskie*, red. M. Róziewicz, Warszawa 1993, s. 9.

w skład dóbr zakrzewskich, a od końca XIX w. należało do dóbr z ośrodkiem w Baruchowie. Dwór wystawiony jako drewniany na ceglanej podmurówce. Bryłę najstarszego segmentu wieńczy dwuspadowy dach, kryty najpierw gontami, a obecnie papą.

W końcu XIX w. Bronisław i Zygmunt Mirosławscy rozbudowali dwór w Czarnem, dostawiając od południa przybudówkę, która mieściła kuchnię i pokój mieszkalny służby kuchennej. Potrzeba ta wyniknęła z faktu, że dwór stał się jedną z siedzib mieszkalnych właścicieli majątku. Najnowsze skrzydło dworu dostawione zostało od zachodu do najstarszego segmentu w latach 1920–1922 przez Bronisława i Zygmunta Mirosławskich. W najnowszej części skupiono główne wnętrza mieszkalne o charakterze reprezentacyjnym. Dwór w Czarnem wraz z pozostałościami parku przydworskiego są jedynymi pozostałościami założenia rezydencjonalnego w Czarnem związanego z Kretkowskimi i Mirosławskimi, w krótkiej, bo liczącej tylko 140 lat historii.

Dziankowo

Pierwsze wzmianki dotyczące Dziankowa pochodzą z 1385 r. Wymieniane jest jako miejscowość znajdująca się w powiecie kowalskim¹¹.

W 1489 r. majątek Dziankowo jest podzielony na Dzbankowo Minor należące do Sokołowskich i obejmujące 4 łany osiadłe z dwoma karczmami oraz Dzbankowo Maior, które obejmowało 5 łanów osiadłych posesorów, którzy płacili 16 groszy, poza tym jeden łan pusty, 1 karczmę i 2 folwarki¹².

O Dziankowskich h. Sokola z Dziankowa wzmianki istnieją już od końca XIV w.¹³ W 1399 r. wymieniany jest Świętosław świadczący w Lędzie, w 1384 r. Szymon kanonik włocławski, w 1434 r. Stogniew i Jan z rodu Sokolów, w 1557 r. Bartłomiej, w 1631 r. Seweryn, w 1612 r. Wojciech syn Jana, w 1622 r. Florian i Tomasz – synowie Wawrzyńca, Antoni burgrabia gostyniński 1759–1775 i jego syn Edward¹⁴.

Z rozpraw, jakie toczyły się przed sądem ziemskim brzeskim, wynika, że na początku XV w. Dziankowo i połowę Bogusławic zakupił Niemierza z Mszczonego, chorąży mniejszy dobrzyński od swojej bratowej Małgorzaty z Niszczew. Potem jako właściciele występują synowie Niemierzy:

¹¹ J. Senkowski, *Lustracja poradlnego i rejestr łanów województw brzesko-kujawskiego i inowrocławskiego*, w: *Teki archiwalne*, t. 7, Warszawa 1961, s. 121.

¹² Tamże.

¹³ A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. 5, Warszawa 1906, s. 161–162.

¹⁴ Tamże; S. Uruski, *Rodzina. Herbarz szlachty polskiej*, t. 2, Warszawa 1906, s. 329.

Jan – sędzia dobrzyński i Piotr – kasztelan dobrzyński. W XVI wieku jako dziedziców Działkowa wymienia się Moszczyńskich h. Nałęcz¹⁵.

Posesorami Działkówka (nazywanego często Działkowem) była rodzina Szreńskich h. Dołęga. Z nimi w latach dwudziestych XV w. toczył spór o Działkowo Stanisław, syn wojewody płockiego Stanisława Grada, który był właścicielem pobliskiego Sokołowa, leżącego w powiecie gostyńskim. W 1476 r. właścicielem Działkowa był syn Stanisława – Mikołaj. Po śmierci Stanisława i jego starszych synów, Działkowo odziedziczył najmłodszy syn Feliks. W 1526 r. Feliks Sokołowski zapisał swej żonie sumy posagowe w wysokości 3000 florenów na połowie Sokołowa, Działkowa i Zakrzewa¹⁶. Następnie właścicielami Działkowa byli Tomasz i Elżbieta Patrowscy, a od 1572 r. ich syn Jakub¹⁷.

W 1634 r. Działkowo obejmowało 8 dymów. W 1662 r. dodatkowo wymieniany jest młyn¹⁸. W 1674 r. wieś obejmowała 4 działki zagrodowe, 8 szlachty zagrodowej, 19 ludności plebejskiej i opuszczony młyn. W 1775 r. Działkowo liczyło 18 dymów. W 1779 r. wymieniany jest jeszcze młyn Kępka. Wtedy mieszkało tu 58 osób¹⁹.

Według źródeł w XVI–XVII w. Działkowscy h. Sokola byli także współwłaścicielami Beszyna razem z Bilińskimi²⁰. Również w 1789 r. jako właściciele Działkowa są wymieniani Działkowscy.

Pod koniec XVIII wieku dobra ziemskie Działkowo podzielono na trzy części: Działkowo A, B, C²¹. W 1803 r. dobra Działkowo A z przyległościami: Wąwał, Wola Działkowska, dezerta [opuszczona] Wólka i Leszczanki nabyli od Ksawerego Zaborowskiego Mikołaj i Antonina Górscy za 130 złp²².

Po śmierci żony Antoniny Górskiej w 1823 r. Mikołaj Górski rozdzielił majątek pomiędzy dzieci na podstawie aktów notarialnych spisanych 3 maja 1923 r. przed notariuszem Bartłomiejem Mościckim z Kowala. I tak córka

¹⁵ T. Nowak, *Zarys dziejów powiatu kowalskiego...*, poz. cyt., s. 46.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ R. Guldon, Z. Guldon, *Materiały do osadnictwa powiatu kowalskiego w XVI–XVII w.*, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie”, [3](1980), s. 285.

¹⁹ Tamże.

²⁰ T. Nowak, *Zarys dziejów powiatu kowalskiego...*, poz. cyt., s. 45.

²¹ Archiwum Państwowe w Toruniu Oddział we Włocławku (APWł), Księga wieczysta „Dobra ziemskie Działków lit. A, B, C z przyległościami z lat 1820–1946”, t. 1, s. 5.

²² Tamże.

Franciszka z Górskich Zielińska otrzymała Dziankowo A i B, na których ciążył dług 30 tys. złp, druga córka Scholastyka Majewska otrzymała Wąwał i Leszczanki, natomiast syn Jan Wolę Dziankowską z dezertą Wólka²³.

W 1928 roku Franciszka Zielińska sprzedała Dziankowo A i B za sumę 48 tys. złp Walentemu Topolskiemu, zobowiązując go jednocześnie do spłaty długu. Topolski nie dotrzymał warunków umowy i dlatego w 1930 r. Franciszka Zielińska wystąpiła przeciw niemu do Trybunału Cywilnego Województwa Mazowieckiego. W 1834 r. doszło do spisania porozumienia pomiędzy Francyszką Zielińską a Walentym Topolskim, który zobowiązał się do dotrzymania warunków wcześniej zawartej umowy.

Po śmierci Walentego Topolskiego w 1840 r. majątek odziedziczyła jego żona Tekla Topolska z d. Szatkowska²⁴. Wraz ze spadkiem przejęła również zobowiązania męża wobec poprzedniej właścicielki. Nie mogła jednak sprostać wymaganiom i stąd w 1843 r. majątek został wystawiony na przymusową sprzedaż. Majątek nabył Artur Trezer za sumę 9050 rubli sr., by za rok sprzedać je za 100 tys. złp Józefowi Emanuelowi Dąbskiemu i jego żonie Ewie z Ossowskich²⁵. W 1856 r. Dąbscy sprzedali Dziankowo A i B Mikołajowi Gajewskiemu, dzierżawcy dóbr Kuchary w okręgu łęczyckim. Rok później Gajewski nabył Dziankowo lit. C.

W 1857 r. Mikołaj Gajewski sprzedał Dziankowo A, B, C Klemensowi Ruszkowskiemu za 34 875 rubli sr.²⁶

Po śmierci Klemensa Ruszkowskiego w 1916 r. majątek odziedziczyły jego dzieci ze związku małżeńskiego z Józefą Kwiatkowską: Feliks i Jadwiga z Ruszkowskich Bocheńska. W 1923 r. Jadwiga sprzedała swoją część bratu Feliksowi za 15 milionów marek.

W 1935 r. zmarł Feliks Ruszkowski. Do spadku zgłosiła się żona Anna z Czyżewskich Ruszkowska i dzieci: syn Ryszard Ruszkowski i córka Teresa Jadwiga Ruszkowska. Postępowanie spadkowe trwało do wybuchu II wojny światowej. Po wojnie majątek został rozparcelowany.

Piotrów

Na temat dworu w Piotrowie (obecnie Józefków) zachowało się niewiele wiadomości. Sam dwór to pozostałość parterowego, nakrytego

²³ Tamże, s. 6.

²⁴ Tamże, s. 10.

²⁵ Tamże, s. 11.

²⁶ Tamże, t. 2, s. 166–169.

dwuspadowym dachem budynku²⁷. Wejście poprzedzone murowaną sionką o półkoliście zamkniętych okienkach. Pierwotnie z obu stron znajdowały się piętrowe skrzydła nakryte również dwuspadowym dachem. Do dziś zachowało się tylko jedno skrzydło. Dwór wzniesiony został prawdopodobnie przed połową XIX wieku i potem pod koniec stulecia został rozbudowany dla rodziny Higersbergerów o boczne, piętrowe skrzydła.

W końcu XVIII wieku i pierwszych latach XIX wieku Piotrów należał do rodziny Górskich, w tym do Karola Górskiego, szambelana króla Stanisława Augusta Poniatowskiego²⁸. W połowie XIX wieku Piotrów należał do rodu Byszewskich, a następnie od lat siedemdziesiątych XIX wieku aż do II wojny światowej do Higersbergerów.

Nie wiadomo, w jaki sposób niemiecka arystokratyczna rodzina Higersbergerów znalazła się w Polsce. Można przypuszczać, że pierwsi Higersbergerowie pojawili się w Polsce w drugiej połowie XVIII wieku, kiedy to królowie Saksonii August II Mocny i August III, którzy byli jednocześnie królami Polski w latach 1699–1763, sprowadzali do naszego kraju dworzan, urzędników, duchownych, nadając im na własność królewskiej. Na takiej zasadzie mogła się znaleźć w naszym kraju rodzina Higersbergerów. Zarówno w *Herbarzu szlachty polskiej* Uruskiego²⁹ jak i *Herbarzu Bonieckiego*³⁰ jako pierwszy wymieniany jest Andrzej Higersberger, chorąży wojsk koronnych, dziedzic dóbr Ożochówka w województwie braclawskim. Andrzej Higersberger miał syna Augustyna (1777–1854), dziedzica dóbr Bieniewo w powiecie płońskim. Augustyn poślubił Kazimierę Masłowską, z którą miał troje dzieci: córkę Kazimierę i dwóch synów, Józefa i Feliksa.

Józef Kalasanty Augustyn (ur. 1817) był właścicielem majątku Trzy-latków koło Grójca, urzędnikiem w Komisji Skarbu, a także wiceprezesem Banku Polskiego. Jego syn Józef był prawnikiem, ministrem sprawiedliwości i pierwszym prezesem Najwyższej Izby Kontroli w latach 1919–1921³¹. Natomiast Feliks (ur. 1820) był właścicielem dóbr w powiecie gostyńskim: Skrzan, które nabył od Władysława Orsettiego w 1856 r.³², Rataj

²⁷ M. Libicki, P. Libicki, *Dwory i pałace wiejskie na Mazowszu*, Poznań 2009, s. 306.

²⁸ Tamże.

²⁹ S. Uruski, *Rodzina*, dz. cyt., t. 5, Warszawa 1908, s. 141.

³⁰ A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. 7, Warszawa 1904, s. 277.

³¹ J. Kożuchowski, *Higersberger Józef*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 9, Wrocław, 1960–1961, s. 510–511.

³² KZSP, t. 10, z. 3, Warszawa 1975, s. 30.

i Piotrowa³³, a także Chocenia w powiecie włocławskim i Głębokiego k. Kłodawy. Żonaty z Anielą Pruszkowską, miał z nią synów: Stefana, Tomasza, Romana, Aleksandra, Stanisława i córkę Marię.

Po śmierci Feliksa Higersbergera w 1888 r. każdy z jego synów otrzymał część majątku należącego do ojca. Syn Tomasz został dziedzicem Skrzan; Stefan dziedzicem Piotrowa; Roman – Rataj; Aleksander – Chocenia. Po śmierci Stefana spadkobiercą Piotrowa został jego syn Jan.

Pod koniec lat dwudziestych XX wieku właścicielem majątku był Stefan Higersberger³⁴. Po wybuchu II wojny światowej rodzina Higersbergerów odrzuciła propozycję przyjęcia obywatelstwa niemieckiego³⁵. Cały czas czuli się Polakami. Stefan Higersberger został ranny w wojnie 1920 r. później walczył i zginął w powstaniu warszawskim. Józef Stefan służył w 2 i 9 pułku ułanów i za męstwo w walkach 1920 roku został odznaczony Krzyżem Walecznych. Zbigniew walczył w kampanii wrześniowej 1939 r., zginął w obronie Londynu w 1940 r. Jan, jako młody chłopak rozbijał Niemców w czasie I wojny światowej, a potem gospodarował w Piotrowie koło Białotarska; brat jego Józef Stefan był właścicielem majątku Rataje. I Jan, i Józef Stefan w czasie II wojny działali w Armii Krajowej³⁶.

Zawada

Nowa Zawada to wieś w gminie Baruchowo, w powiecie włocławskim, w województwie kujawsko-pomorskim³⁷.

Tereny obecnej wsi Nowa Zawada na przełomie XIII i XIV w. znajdowały się w granicach kasztelanii brzesko-kujawskiej, a następnie od 1314 r. w kasztelanii kowalskiej³⁸. Do końca okresu przedrozbiorowego Zawada wchodziła w skład powiatu kowalskiego oraz województwa brzesko-kujawskiego³⁹. Po drugim rozbiórze Polski Zawada znalazła się w nowo utworzonej prowincji Prusy Południowe. W okresie Księstwa Warszawskiego wraz z powiatem kowalskim została włączona do de-

³³ Tamże, s. 29.

³⁴ M. Libicki, P. Libicki, *Dwory i pałace...*, dz. cyt., s. 306.

³⁵ B. Konarska-Pabibiak, *Feliks Stefan Higersberger – bohater wojny polsko-bolszewickiej 1920 r.*, „Rocznik Gostyniński”, 2(2008), s. 224.

³⁶ Tamże.

³⁷ *Katalog miejscowości województwa kujawsko-pomorskiego*, dz. cyt., s. 64.

³⁸ Z. Guldon, J. Powierski, *Podziały administracyjne Kujaw i ziemi dobrzyńskiej w XIII–XIV wieku*, Warszawa – Poznań 1974, s. 118.

³⁹ T. Nowak, *Zarys dziejów powiatu kowalskiego...*, poz. cyt., s. 19–25.

partamentu bydgoskiego. Po utworzeniu Królestwa Polskiego w 1815 r. Zawada znalazła się w obwodzie kujawskim, którego ośrodkiem był Włocławek, i w województwie mazowieckim. W 1864 r. wieś wchodziła w skład gminy Baruchowo. W latach 1918–1938 wyodrębnione zostały dwie wsie: Zawada Dolna i Zawada Górna. Od 1 IV 1938 r. wieś znajdowała się w powiecie włocławskim i województwie pomorskim.

Pod względem przynależności kościelnej Zawada należała zawsze do parafii Białotarsk⁴⁰.

Pierwsza pisana informacja o Zawadzie pochodzi z 1434 r.⁴¹ W 1524 r. dziedzicem Zawady był Mikołaj Piekarski⁴². Następnie wymieniany jest Stanisław Piekarski, podkomorzy brzeski⁴³. Należał on do najpoważniejszych producentów zboża w powiecie kowalskim⁴⁴. Po jego śmierci Zawadę przejął syn Krzysztof, żonaty z Małgorzatą Tulibowską⁴⁵.

W 1632 r. dziedzicem Zawady był Stanisław Piekarski, podsędek brzeski (1622–1634) i elektor z województwa brzesko-kujawskiego w 1632 r., zmarły w 1635 r., zaś w 1689 r. jego syn Jan Krzysztof, żonaty z Jadwigą Pilichowską⁴⁶.

W 1779 r. Zawada znajdowała się w posiadaniu Teodora Ciechomskiego⁴⁷. Po jego śmierci Zawadę przejął syn Dionizy. W 1829 r. dobra zostały przejęte za długi przez Piotra Tokarskiego. W 1834 r. Zawadę kupił Romuald Górski. Po śmierci Romualda Górskiego w 1857 r. dobra stały się własnością jego dzieci. W 1858 roku Zawadę przejął najstarszy syn, Antoni Franciszek Górski (1830–1894). W 1864 r. Antoni musiał emigrować poza granice Królestwa Polskiego⁴⁸. Po jego wyjeździe Zawadą zarządzała matka, Eufrozyna z Zielińskich.

Po śmierci Eufrozyny Górskiej w 1885 r. dobra, pozbawione gospodarza, zostały zadłużone. W 1893 roku Zawada została zlicytowana

⁴⁰ *Diecezja włocławska 2000*, Włocławek 2001, s. 368–369.

⁴¹ T. Nowak, *Zarys dziejów powiatu kowalskiego...*, poz. cyt., s. 27.

⁴² Tamże, s. 48.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 48, 60.

⁴⁵ S. Uruski, *Rodzina*, dz. cyt., t. 13, Warszawa 1916, s. 326; T. Nowak, *Zarys dziejów powiatu kowalskiego...*, poz. cyt., s. 48.

⁴⁶ S. Uruski, *Rodzina*, dz. cyt., t. 13, Warszawa 1916, s. 327; T. Nowak, *Zarys dziejów powiatu kowalskiego...*, poz. cyt., s. 48.

⁴⁷ S. Uruski, *Rodzina*, dz. cyt., t. 2, Warszawa 1905, s. 299.

⁴⁸ Inskrypcja na cmentarzu parafialnym w Czernikowie: „Antoni Górski / właściciel Zawady / emigrant 1864 r. / 1830–1894”.

i kupiona, w równych częściach, przez Henryka Binentalą i Franca Bratkowskiego. W 1894 roku wyłącznym właścicielem Zawady był Wincenty Biskupski⁴⁹. W 1912 roku dobra od Biskupskiego odkupili Józef i Aleksander Koziarowski⁵⁰. Począwszy od 1916 r. Koziarowski zaczęli sprzedawać ziemię okolicznym rolnikom, co doprowadziło do znacznego okrojenia dóbr. W 1917 r. resztówkę o obszarze 158 mórg i 240 prętów odkupili od Józefa Koziarowskiego, Jan i Augusta Podkulińscy⁵¹. W 1927 r. Zawadę od Podkulińskich odkupił Henryk Święcicki (1892–1971)⁵².

Henryk Święcicki był jednym z dziesięciorga dzieci Tadeusza Święcickiego herbu Jastrzębiec i Jadwigi Franciszki Gockowskiej herbu Prawdzic. W 1910 roku ukończył Wydział Agronomiczny Szkoły Handlowej we Włocławku. W latach 1912–1913 odbył służbę wojskową w Carskim Siole. W czasie I wojny światowej był członkiem Polskiej Organizacji Wojskowej, a od 1919 roku walczył jako ochotnik w wojnie polsko-bolszewickiej w 1 pułku Ułanów Krechowieckich⁵³. W Zawadzie do 1939 r. mieszkali także matka, siostra Aniela, brat Kazimierz (1904–1964), który pełnił funkcję wójta gminy Baruchowo i był posłem na Sejm II RP ostatniej kadencji⁵⁴. W latach 1929–1939 Henryk Święcicki był plenipotentem dóbr ziemskich Płonne w ziemi dobrzyńskiej, należących do Ludwika Łempickiego. W tym czasie gospodarstwo w Zawadzie prowadził brat Kazimierz⁵⁵.

Zachowany do dziś dwór w Zawadzie powstał około połowy XIX wieku⁵⁶. Najprawdopodobniej został wzniesiony dzięki Romualdowi Ignacemu Górskiemu lub jego synowi Antoniemu Franciszkowi⁵⁷.

⁴⁹ APWł, Księgi i dobra hipoteczne sądów we Włocławku, lata 1820–1946 (Khip.), Dobra ziemskie Zawada z Dezertą Wólka z przyległościami i przynależnościami (Zawada), dział (dz.) II, s. 8, 9.

⁵⁰ Tamże, s. 17.

⁵¹ Tamże, s. 18.

⁵² A.H.T. Święcicki, *Historia herbu rodowego Jastrzębiec czyli saga rodu Święcickich*, Poznań 2005, s. 292.

⁵³ Tamże, s. 105–107.

⁵⁴ W. Święcicka, J. Odrowąż-Pieniążek, *Święcicki Henryk*, w: *Ziemianie polscy XX wieku. Słownik biograficzny*, cz. 6, Warszawa 2002, s. 181–182; A.H.T. Święcicki, *Historia herbu rodowego Jastrzębiec...*, dz. cyt., s. 105–107.

⁵⁵ W. Święcicka, J. Odrowąż-Pieniążek, *Święcicki Henryk*, art. cyt., s. 182; A.H.T. Święcicki, *Historia herbu rodowego Jastrzębiec...*, dz. cyt., s. 293.

⁵⁶ *Zabytki architektury...*, dz. cyt., s. 9.

⁵⁷ APWł, Khip., Zawada, dz. II, s. 5 i 6.

Z opisu z 1829 r. wiadomo, że w tym czasie w Zawadzie istniał podpiwniczony drewniany dwór szachulcowy, licowany cegłą i wapnem, kryty gontami. Dwór ten posiadał trzy pokoje, dwa małe pokoiki i dwie małe garderoby. Przy dworze stał drewniany budynek kuchni z dwoma izbami i dwoma komorami. Przy kuchni w narożniku dobudowana była spizarnia⁵⁸.

W latach 1489–1494 istniał w Zawadzie folwark⁵⁹. Nie wiadomo, czy znajdował się też dwór. W 1674 r. wspomina się, że w Zawadzie mieszkały dwie osoby szlacheckiego pochodzenia⁶⁰. To pierwsza wzmianka, która wskazuje na to, że w tym czasie musiała tutaj znajdować się siedziba dworska. Istnienie dworu w Zawadzie poświadczono zostało w 1750 r.⁶¹ Prawdopodobnie dwór ten powstał niewiele wcześniej, bo z 1730 r. pochodzi wzmianka o adaptacji na siedzibę mieszkalną browaru⁶².

Obecny dwór w Zawadzie nie jest podpiwniczony, stąd wniosek, że nie stoi on na miejscu dawnego dworu z 1929 r., który był podpiwniczony. Jest to budynek parterowy, na rzucie prostokąta, z dachem dwuspadowym, kiedyś kryty gontami, potem trzciną, dziś pokryty eternitem. Elewacja frontowa skierowana jest w stronę północną. Przed dworem znajduje się podjazd, do którego prowadzi droga dojazdowa z drogi w kierunku Józefkowa i Zakrzewa. Pierwotnie droga ta nie istniała, a dojazd do dworu był od strony zabudowań folwarcznych.

Jak wynika ze zdjęć dworu sprzed 1939 r., jego elewacja nie uległa zmianom do czasów obecnych. Zachowana do dziś część reprezentacyjna, obejmująca dwór i park, jest przez cały czas od II wojny światowej użytkowana przez spadkobierców przedwojennych właścicieli. Dzięki temu dwór zachował swój historyczny charakter i nie został zniszczony, jak to stało się z większością dworów zarówno w parafii, jak i w Polsce. Natomiast z folwarku pozostało niewiele – budynek inwentarski, pozostałości cembrowiny studni. W dobrym stanie jest park dworski, z bogatym, zróżnicowanym gatunkowo drzewostanem, który w okresie powojennym został powiększony i harmonijnie wkomponowany w ukształtowanie terenu.

⁵⁸ APWł, sygn. 682, s. nlb.

⁵⁹ T. Nowak, *Zarys dziejów powiatu kowalskiego...*, poz. cyt., s. 58.

⁶⁰ R. Guldon, Z. Guldon, *Materiały do osadnictwa...*, art. cyt., s. 290.

⁶¹ L. Kajzer, *Dwory „zwyczajne” i „obronne” Kowalskiego*, w: *Siedziby obronno-rezydencjonalne...*, dz. cyt., s. 190.

⁶² Tamże, s. 189.

Zakrzewo

Zakrzewo to wieś leżąca w województwie kujawsko-pomorskim, w powiecie włocławskim, w gminie Baruchowo⁶³.

Na przełomie XIII i XIV wieku tereny obecnej wsi Zakrzewo znajdowały się w granicach kasztelanii brzesko-kujawskiej, a od 1314 r. w granicach kasztelanii kowalskiej. Po drugim rozbiórce Polski w 1793 r. Zakrzewo wraz z powiatem kowalskim znalazło się w utworzonej prowincji Prusy Południowe, w departamencie piotrkowskim, a po trzecim rozbiórce w departamencie poznańskim. W Księstwie Warszawskim (1807–1815) wraz z powiatem kowalskim włączone było do departamentu bydgoskiego. Po utworzeniu Królestwa Polskiego (1815) Zakrzewo znajdowało się w obwodzie kujawskim, w województwie mazowieckim. W 1864 Zakrzewo wchodziło w skład gminy Baruchowo. Do 1914 r. przynależność administracyjna Zakrzewa nie uległa zmianie. Tak samo w latach 1918–1938 wieś nadal należała do gminy Baruchowo i wraz z powiatem włocławskim leżała w województwie mazowieckim. Od 1 IV 1938 r. Zakrzewo znalazło się w granicach województwa pomorskiego. W czasie II wojny światowej wieś leżała w granicach terenów wcielonych do Rzeszy Niemieckiej i znajdowała się w powiecie włocławskim wiejskim w rejencji inowrocławskiej.

Po 1945 r. Zakrzewo wraz z powiatem włocławskim znalazło się w województwie pomorskim. Do 1954 r. Zakrzewo należało do gminy Baruchowo. W latach 1954–1972, w wyniku podziału administracyjnego terenów wiejskich, Zakrzewo było ośrodkiem gromady. W 1972 r. po reaktywowaniu gmin, Zakrzewo znalazło się w gminie Kowal. W 1984 r. po reaktywowaniu gminy Baruchowo wieś znalazła się w jej granicach. Od 1999 r. w wyniku kolejnej reformy administracyjnej kraju, Zakrzewo, wraz z gminą Baruchowo, należy do utworzonego ponownie powiatu włocławskiego i województwa kujawsko-pomorskiego⁶⁴.

Jeśli chodzi o przynależność kościelną, to Zakrzewo zawsze należało do parafii Białotarsk i tak jest do dzisiaj⁶⁵.

⁶³ *Katalog miejscowości województwa kujawsko-pomorskiego*, dz. cyt., s. 111.

⁶⁴ *Skorowidz Królestwa Polskiego...*, dz. cyt., t. 2, Warszawa 1877, s. nlb; M. Borucki, *Ziemia kujawska*, dz. cyt., s. 158, 191–192, 351; *Przewodnik po Królestwie Polskim*, oprac. A. Bobiński, B. Bacewicz, t. 2, Warszawa 1895, s. 318; Z. Guldon, J. Powierski, *Podziały administracyjne Kujaw...*, dz. cyt., s. 193n.; T. Nowak, *Zarys dziejów powiatu kowalskiego...*, poz. cyt., s. 19–25;

⁶⁵ M. Borucki, *Ziemia kujawska*, dz. cyt., s. 158; *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 368–369.

Pierwsza pisana wzmianka o Zakrzewie pochodzi z 1402 r.⁶⁶ W 1489 r. Zakrzewo zapisane było jako własność Ambrożego. Wieś obejmowała 5 łanów zagospodarowanych i trzy łany opustoszałe. W Zakrzewie znajdowała się także karczma⁶⁷.

Najwcześniejsze informacje dotyczące Zakrzewa mówią o rozdrobieniu własnościowym majątku. W początkach XV w. dziedziczyli w nim Przybysław, jego syn Mikołaj i prawdopodobnie bracia Przybysława – Jan Mleczek i pleban kościelecki Lisgacz⁶⁸. W Zakrzewie dobra posiadali także Anna z mężem Waszkiem z Powodowa i Chebda⁶⁹. Przed 1418 r. dział wsi nabył od Przybysława Jan Piekarski herbu Rola, podłowczy łączycki (1438–1454). Toczył on potem spory z miejscowymi dziedzicami⁷⁰. W 1430 r. dokonano rozgraniczenia wsi Zakrzewo i Piotrowo⁷¹. W 1464 r. Zakrzewo było wspólną własnością dzieci Jana Piekarskiego, w tym synów Stefana i Jana⁷². W 1489 r. Zakrzewo było własnością Zakrzewskiego⁷³.

W drugiej połowie XVI w. Zakrzewo dziedziczyli Zakrzewscy i Noskowscy, którzy nabyli dobra po Feliksie Szreńskim⁷⁴. W latach 1557–1566 w Zakrzewie było 7 i ½ łana kmiecego, trzech zagrodników i rzemieślnik⁷⁵. W latach 1560–1580 dziedzicem Zakrzewa był Zakrzewski⁷⁶. Rodzina Zakrzewskich wygasła na początku XVII w. Ostatnim dziedzicem z rodu Zakrzewskich był Tomasz Zakrzewski, doktor filozofii i medycyny, kanonik wrocławski i archidiakon kruszewicki, który zmarł w 1607 r.⁷⁷

W 1634 r. zanotowane zostały w Zakrzewie dwa działy szlacheckie, zaś we wsi było 11 dymów⁷⁸. W 1674 r. w Zakrzewie zanotowano dwa działy szlacheckie i pięciu mieszkańców pochodzenia szlacheckiego oraz 36 pochodzenia plebejskiego⁷⁹.

⁶⁶ T. Nowak, *Zarys dziejów powiatu kowalskiego...*, poz. cyt., s. 27.

⁶⁷ J. Senkowski, *Lustracja poradlnego...*, poz. cyt., s. 121.

⁶⁸ T. Nowak, *Zarys dziejów powiatu kowalskiego...*, poz. cyt., s. 48.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże, s. 16.

⁷² Tamże, s. 48.

⁷³ Tamże, s. 58.

⁷⁴ Tamże, s. 48.

⁷⁵ Tamże, s. 63.

⁷⁶ M. Borucki, *Ziemia kujawska*, dz. cyt., s. 158.

⁷⁷ T. Nowak, *Zarys dziejów powiatu kowalskiego...*, poz. cyt., s. 48.

⁷⁸ R. Guldon, Z. Guldon, *Materiały do osadnictwa powiatu kowalskiego...*, art. cyt., s. 290.

⁷⁹ Tamże.

W drugiej połowie XVIII w. w Zakrzewie znajdowało się 16 dymów⁸⁰. W 1779 r. jako właściciel Zakrzewa jest wymieniany Franciszek Tokarski⁸¹.

Na przełomie wieku XVIII i XIX właścicielem Zakrzewa był Walenty Moszczyński herbu Nałęcz, dziedzic Baruchowa⁸². Po jego śmierci dobrami zarządzała jego córka Placida, żona Wincentego Dąbskiego, a następnie Jana Adolfa Paschala⁸³. W 1829 r. dobra przeszły na własność dzieci Placydy i Wincentego Dąbskich: synów Józefa, Jakuba, Stanisława, Maksymiliana i Eugeniusza oraz córkę Józefę⁸⁴.

W 1837 r. Zakrzewo zostało włączone do klucza z ośrodkiem w Więśławicach i należało do dóbr baruchowskich Leona Zygmunta Kretkowskiego, radcy województwa mazowieckiego i sędziego pokoju okręgu kowalskiego⁸⁵. W 1844 r. Leon Kretkowski podarował dobra baruchowskie swojemu synowi Emilianowi. Zakrzewo było wtedy jednym z najważniejszych folwarków tych dóbr⁸⁶. Po śmierci ojca Emilian Kretkowski powiększył dobra zakrzewskie zakupując wsie Lubawy, Okna i Skrzyńki⁸⁷.

Przed uwłaszczeniem w 1945 r. do dóbr zakrzewskich należały: Zakrzewo (114 mórg), Czesławowo (226 mórg), Lubawy (118 mórg), Okna (165 mórg), Radziszewo (42 morgi), Załuskowo (25 mórg), Rumunki Skrzyneckie (56 mórg), Skrzyńki (259 mórg), Trzepowo (120 mórg), Trzebówek (58 mórg), Czarne (117 mórg)⁸⁸. W 1887 r. dobra Zakrzewo składały się z dwóch folwarków: Zakrzewo i Okna. Do folwarku Zakrzewo należało wtedy 591 mórg gruntów ornych i ogrodów, 42 morgi łąk, 9 mórg pastwisk, 114 mórg lasów, 7 mórg nieużytków, 12 budynków murowanych i 10 budynków drewnianych⁸⁹.

W końcu XIX w. w Zakrzewie mieszkali Józef (ur. 12 I 1857) i Antoni (ur. 5 VIII 1861), synowie Franciszka i Pauliny Zielnickiej, małżonków Kortlibskich⁹⁰. W 1894 r. na skutek podziałów spadkowych pomiędzy

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże; L. Kajzer, *Dwory...*, art. cyt., s. 179.

⁸² S. Uruski, *Rodzina*, dz. cyt., t. 3., Warszawa 1906, s. 104.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ M. Borucki, *Ziemia kujawska*, dz. cyt., s. 119.

⁸⁶ L. Bokota, P. Bokota, G.J. Budnik, *Baruchowo – dwór*, w: *Materiały do dziejów rezydencji w Polsce*, red. S. Kunikowski, t. 1, cz. 1, Włocławek 2000, s. 26.

⁸⁷ T. Sławiński, *Kretkowscy...*, dz. cyt. s. 451.

⁸⁸ *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego*, t. 14, Warszawa 1895, s. 318.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ APWł, Akta gminy Baruchowo, sygn. 6, k. 31.

dziećmi Emiliana Kretkowskiego dobra baruchowskie stały się własnością Leona Emiliana Kretkowskiego. Po jego śmierci w 1924 r. dobrami i folwarkiem w Zakrzewie zarządzała wdowa po Leonie, Maria ze Skrzyszewskich Kretkowska, korzystając z pomocy rządcy mieszkającego w Zakrzewie⁹¹.

W 1945 r. majątek Zakrzewo został zagarnięty przez skarb państwa i rozparcelowany.

⁹¹ T. Sławiński, *Kretkowscy...*, dz. cyt. s. 486n; L. Bokota, P. Bokota, G.J. Budnik, *Baruchowo – dwór*, poz. cyt., s. 27.

PIOTR PAWŁOWSKI

**MACIEJ SISINIUS (ok. 1574–1625)
życie, twórczość, księgozbiór i fundacja kanonika wrocławskiego**

Postać, życie i dokonania kanonika wrocławskiego Macieja Zyznowicza z Piotrkowa, używającego nazwiska Sisinius, zasługują na większą uwagę niż tylko zamknięcie jego osoby w słownikowym haśle biograficznym. Tym bardziej, iż poza lokalnym *Wrocławskim słownikiem biograficznym*¹ nie doczekał się on jeszcze odpowiedniego hasła w *Polskim słowniku biograficznym*² czy innych słownikach specjalistycznych. Pożyteczny do dziś biogram, znajdujący się w rękopiśmiennym „Katalogu prałatów i kanoników wrocławskich”, zestawionym przed I wojną światową przez ks. Stanisława Chodyńskiego, jakkolwiek bardzo użyteczny, obecnie może być tylko bazą wyjściową do dalszych badań³.

Prezentowany artykuł to podsumowanie obecnego stanu wiedzy na temat tego nietuzinkowego kanonika wrocławskiego. Tym bardziej, że oprócz ciekawego życia pozostała po nim pamięć z racji ufundowanej bursy przy Akademii Krakowskiej (do której tradycji odwołuje się do dziś Uniwersytet Jagielloński i seminarium duchowne krakowskie). Przede wszystkim jednak, pozostały po nim rzadkie egzemplarze jego drukowanych dzieł oraz sporych rozmiarów, jak na owe czasy, jego księgozbiór, zachowany po dużej części w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie.

PIOTR PAWŁOWSKI – członek Polskiego Towarzystwa Historycznego, znawca druków XV–XVII wieku, popularyzator historii regionalnej Kujaw.

¹ P. Pawłowski, *Sisinius (Sysyniuz, Zyznowicz, Kąkol) Maciej*, w: *Wrocławski słownik biograficzny* (WŚB), t. 1, Wrocław 2004, s. 157–158.

² Zapowiadane hasło zostało przeniesione z litery S = Sisinius, na literę Z = Zyznowicz, a następnie na literę Ż = Żyznowicz.

³ S. Chodyński, *Katalog prałatów i kanoników wrocławskich*, cz. 4, [Wrocław 1914], s. 821–827 (kserok. rpsu w Bibl. Sem. Włocł.).

Nazwisko – latynizacja czy przydomek

Nie mamy obecnie jednej poprawnej i bezdyskusyjnie ustalonej nazwy osobowej, pod którą należałoby umieszczać ks. Macieja z Piotrkowa – bo i tak był nazywany. W zachowanych źródłach, komentarzach i opracowaniach spotykamy kilkanaście odmian jego nazwiska i zlatynizowanego przydomku, którego oficjalnie używał w swoich dziełach i pod którym został uwieczniony na poświęconym mu epitafium i w nazwie ufundowanej przez niego bursy. Przyjmuje się, iż pierwotnie nasz Maciej nazywał się Zyznowicz, choć nie znamy żadnej rodziny w Rzeczypospolitej o takim nazwisku. Nazwisko to występuje przy osobie Macieja z Piotrkowa w wielu odmianach gramatycznych takich jak: Zyznowicz, Żyznowicz, Zyzniewicz, Żyzniewicz, czy Zyzyniusz. Informacja podawana na przykład przez Estreichera, iż pierwotną formą jego nazwiska było Kąkol, warta jest zastanowienia. Tym bardziej, że pochodzący z łaciny kościelnej (z Wulgaty, Mt 13, 36–43) wyraz *zizania*, tłumaczony dawniej na polski jako kąkol – ogólnie: zielsko, chwast – mógł być podstawą słowotwórczą do formy Zyznowicz, ale raczej nie do przyjętego przez Macieja z Piotrkowa łacińskiego przydomku *Sisinius*⁴. W każdym razie w księdze promocyjnej wydziału filozoficznego Akademii Krakowskiej, pod rokiem 1595 mamy naszego Macieja zapisanego jako: *Mathias Petricouita (idem, qui Sisinius)*. Czy łaciński przydomek *Sisinius* (występujący w różnych formach i zapisach jako: *Sysinius*, *Sysynius*, *Sisenius*, *Sisennius*, *Sizenius*, a nawet *Sisinijs*, *Sisinus* czy *Sysiński*) ma coś wspólnego z łacińskim wyrazem *zizania*, trudno jednoznacznie zawyrokować. Swoją łaciński przydomek przyjął Maciej z Piotrkowa, wedle obowiązującej wówczas antykizującej mody, raczej od jakiejś sławnej starożytnej osoby. Tak też sugerował już w 1830 r. w swojej pracy *O sposobie pisania nazwisk cudzoziemskich* Józef Mroziński, pisząc: „Niektórzy więc z pisarzy ówczesnych, z własnych swych imion urabiali imiona łacińskie lub greckie [...] Zyznowicz [nazwał się] *Sisinius*”⁵.

Z czasów antyku chrześcijańskiego znamy aż cztery postaci noszące takie imię⁶. Wykluczyć najpewniej należy mało znanego papieża *Sisiniusa* (708 r.), syryjskiego

⁴ S. Chodyński (Katalog..., dz. cyt, cz. 2, s. 368) wymienia innego *Sisiniusa*, kanonika Łukasza *Sisiniusa*, ale nic więcej o nim nie wiadomo.

⁵ J. Mroziński, *O sposobie pisania nazwisk cudzoziemskich*, w: *Rozprawy i wnioski o ortografii polskiej...*, Warszawa 1830, s. 482.

⁶ Zob. np.: hasło *Sisinius*, w: *Encyklopedia kościelna* [...] wyd. przez M. Nowodworskiego, t. 25, Warszawa 1902, s. 416–417.

mnicha, którego pontyfikat trwał tylko 20 dni, jak i dwu patriarchów konstantynopolitańskich tegoż imienia z V i X wieku. Jako antyczny „patron” naszego kanonika pasuje natomiast postać Sisinius, nowicjańskiego biskupa Konstantynopola z drugiej poł. IV w. Ten współczesnik cesarza Juliana Apostaty, kształcony u filozofa Maksyma, był według świadectw starożytnych historyków Kościoła, Sokratesa Scholastyka i Sozomena, szczególnie uzdolniony zarówno w naukach świeckich jak i w Piśmie Świętym. Oprócz tego zasłynął jako wybitny mówca. W kontekście ambicji kanonika wrocławskiego, będącego przez wiele lat kaznodzieją katedry wrocławskiej, taki wybór wydaje się uzasadniony.

W niniejszym opracowaniu została przyjęta jako nazwisko (przydomek) kanonika Macieja wersja „Sisinius”, której on sam najczęściej używał.

Życie i działalność

Maciej Sisinius urodził się w Piotrkowie [ob. Piotrków Trybunalski] około 1574 r., o czym wnioskujemy z zapisu na epitafium w katedrze wrocławskiej, gdzie podano, iż zmarł on 8 lipca 1625 r. w wieku 51. Nic obecnie nie wiemy o jego rodzicach, pochodzeniu i młodych latach życia, a także naukach początkowych. Jak podaje Franciszek Siarczyński, w młodości Sisinius przebywał na dworze księcia kardynała Jerzego Radziwiłła⁷, w latach 1579–1591 biskupa wileńskiego. Być może razem ze swoim opiekunem przybył do Krakowa, gdy ten w październiku 1591 r. objął także biskupstwo krakowskie⁸. W każdym razie około tegoż roku musiał rozpocząć studia na Akademii Krakowskiej, skoro w 1594 r. znajdujemy go w wykazie promowanych studentów wydziału filozoficznego za dziekana mgr. Adama Faleczki⁹. Z wykazu tego poznajemy uniwersyteckich kolegów Sisinius: Mikołaja Milewskiego, Macieja z Łodzi, Wojciecha z Krajny, Macieja Płaza, Jana ze Strzyżowa, Łukasza Garzlika oraz innych.

Po ukończeniu w Krakowie studiów teologicznych, został z polecenia kardynała Radziwiłła wysłany do Rzymu, gdzie 7 IV 1599 r. otrzymał dyplom doktora filozofii i teologii¹⁰. Po śmierci swojego protektora, który

⁷ F. Siarczyński, *Obraz wieku panowania Zygmunta III*, cz. 2, Lwów 1828, s. 387.

⁸ Zob. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000, szp. 374.

⁹ *Statuta nec non Liber Promotionum Philosophorum Ordinis in Universitate Studiorum Jagellonica ab anno 1402 ad annum 1849*, ed. J. Muczkowski, Cracoviae 1849, s. 246.

¹⁰ S. Chodyński, *Katalog...*, dz. cyt., s. 823: „Dyplom doktora teologii i filozofii otrzymał *ex gymnasio Romano* [...] odpisany w aktach instalacji” (Archiwum Diecezjalne we Wrocławku, Akta Kapituły katedralnej we Wrocławku. Akta ogólne, sygn. AKap. og., nr 5(190), k. 84v).

zmarł w Rzymie 21 I 1600 r., udał się do Francji, towarzysząc opatowi wąchockiemu Hieronimowi Solikowskiemu. Zanim to jednak nastąpiło, 9 lutego tegoż roku zmarł w Rzymie kolejny wybitny polski hierarcha kościelny, biskup kujawsko-pomorski Hieronim Rozrażewski. Świeżo upieczonemu doktorowi filozofii i teologii, Maciejowi Sisiniusowi, musiały wiązać jakieś zobowiązania wobec biskupa Rozrażewskiego, skoro to właśnie on napisał i wydał w Rzymie na jego cześć panegiryczny utwór żałobny.

Po powrocie do kraju przebywał jakiś czas w towarzystwie kanonika Szymona Rudnickiego, absolwenta uniwersytetów w Krakowie, Rzymie i Paryżu, późniejszego (od 1605 r.) biskupa warmińskiego i administratora diecezji sambijskiej, którego poznał już na dworze bp. Jerzego Radziwiłła. Wkrótce jednak, być może za sprawą znajomości z opatem Hieronimem Solikowskim, związał się z arcybiskupem metropolitą lwowskim Janem Dymitrem Solikowskim, z którym połączyły go relacje przyjacielskie. Z tej zapewne racji po śmierci (27 VI 1603) tego wybitnego biskupa, humanisty i pisarza politycznego, właśnie Maciej Sisinius zaopiekował się jego spuścizną naukową i niewydanymi jeszcze rękopisami oraz przejął część jego księgozbioru¹¹.

Nie wiemy, kiedy Maciej Sisinius przybył pierwszy raz do Włocławka, gdzie w latach 1576–1583 kanonikiem (scholastykiem) był jego protektor i przyjaciel Jan D. Solikowski, późniejszy arcybiskup lwowski. Wiadomo natomiast, że biskup włocławski Wojciech Baranowski, po swojej nominacji na arcybiskupa gnieźnieńskiego (18 V 1608), jeszcze przed opuszczeniem Włocławka (prowizję papieską otrzymał 28 VII, a stanowisko prymasa objął 20 X), szukając następcy na kaznodzieję w kościele katedralnym po nominacji Jakuba Ostrowskiego na kanonikę krakowską, zaproponował kapitule włocławskiej 4 VII 1608 r. kandydaturę Macieja Sisiniusa¹². Kapituła wybór ten zatwierdziła, powierzając mu obowiązek głoszenia kazań niedzielnych, nadając także urząd penitencjarza zwyczajnego i przyznając prebendę kanoniczną (parafia Wieniec) przynależną dla teologa kaznodziei. Tego samego dnia biskup instytuował go w kapitule, Sisinius złożył wyznanie wiary oraz przysięgę kanoniczną i został instalowany. Jednakże na habilitację kanoniczną musiał czekać dość długo, bo otrzymał ją dopiero na kapitule odbytej 7 VI 1612 r. Zrazu zamieszkał w domu (karii) „po zmarłym scholastyku Karnkowskim”, dopiero później,

¹¹ Świadczą o tym przynajmniej dwie pozycje z jego księgozbioru (zob. niżej).

¹² S. Chodyński, *Katalog...*, dz. cyt., s. 821.

od 1620 r., otrzymał z niejakimi kłopotami „kurię wyłącznie kaznodziei przeznaczoną”¹³.

Zapewne ze względu na jego kompetencje naukowe (doktor filozofii i teologii) w 1608 r. wyznaczono go (wraz z kanonikiem Janem Bieńkowskim) na wizytatora włocławskiej szkoły katedralnej. Wizytatorzy mieli, co najmniej raz w miesiącu, odwiedzać szkołę i podczas odbywanych tam egzaminów sprawdzać postępy uczniów i pracę nauczyciela. Wizytacja ta wykazała zaniedbania w procesie edukacyjnym, o czym niezwłocznie poinformowano kapitułę. Kapituła zleciła wówczas Sisiniusowi, aby pouczył nauczyciela, magistra Jana Miernikowskiego, i przekazał mu odpowiednie uwagi. Gdy to nie pomogło, zlecono Sisiniusowi poinformowanie nauczyciela, że kapituła uwalnia go od jego obowiązków¹⁴.

Niewiele wiemy o działalności kaznodziejskiej Sisiniusa i głoszonych przez niego kazaniach w katedrze włocławskiej. O ile wiadomo, żadne z nich nie zostało wydane drukiem i nie dotrwało do naszych czasów, chociażby w rękopisie. Zapewne jednak solidnie przygotowywał się do nich, bo wiadomo, że skoro tylko Łukasz Bratkowski przekazał w 1608 r. do biblioteki kapitulnej cztery tomy dzieł św. Augustyna, aby służyły dla użytku kaznodziei katedralnego, Maciej Sisinius zaraz je wypożyczył¹⁵. Musiał zyskać na tym polu znaczne uznanie, skoro trudno było uwolnić mu się od związanych z tym obowiązków (gdy planował wyjazdy), a z jego zastępców kapituła nie była zadowolona. W pierwszych latach pobytu Sisiniusa we Włocławku u steru diecezji zmieniło się aż trzech biskupów: Maciej Pstrokoński (1608–1609), Wawrzyniec Gembicki (1610–1616) i Paweł Wołucki (1616–1622). Tego ostatniego w imieniu kapituły witał Sisinius 26 XI 1616 r. napisaną przez siebie mową, wydaną później drukiem w Krakowie w 1617 r.

Obowiązki kaznodziei katedralnego i wiążący się z nimi stały pobyt we Włocławku (kazanie co niedzielę) zaczęły mu ciążyć. Na początku 1617 r. (23 II), za zgodą kapituły postarał się o zastępcę. Miał on otrzymywać rocznie 40 zł i tygodniowo dwa bochenki chleba z zasobów kapituły. Dodatkowo Sisinius miał dopłacać swojemu zastępcy 60 zł rocznie z dochodów przynależnej kaznodziei parafii wienieckiej. Uwolniony od obowiązków, postanowił udać się do Rzymu¹⁶.

¹³ Tamże, s. 824.

¹⁴ S. Chodyński, *Szkoła katedralna włocławska*, Włocławek 1900, s. 33–34.

¹⁵ S. Chodyński, *Biblioteka kapituły włocławskiej*, Włocławek 1949, s. 15; B. Iwańska-Cieślik, *Biblioteka kapituły katedralnej we Włocławku*, Bydgoszcz 2013, s. 337.

¹⁶ S. Chodyński, *Katalog...*, dz. cyt., s. 823.

Powodem tego wyjazdu była być może także chęć odbycia osobistej pokuty. Jak podaje ks. S. Chodyński, sprawę, o którą chodziło, nie bardzo można wyjaśnić, gdyż w aktach nie zapisano jego winy: „Wiadomo tylko, że już 11 VIII 1614 r., bp Gembicki, łącznie z kapitułą, karał go za jakieś wykroczenie. Kara była taka: ma odbyć rekolekcje u jezuitów w Toruniu przez czas, jaki do tego będzie mu potrzebny, po których uda się do klasztoru cystersów w Oliwie na pokutę, aż do przyszłej kapituły generalnej na Trzy Króle”¹⁷. Wprawdzie biskup uznał stosowność kary, jaką kapituła nałożyła na Sisiniusa, dodał jednak, by po jej odbyciu uzyskał przebaczenie, na co kapituła wyraziła zgodę, obiecując, iż nawróconego, po odbyciu pokuty, przywróci go do swoich posiedzeń – do głosu i do dystrybucji¹⁸. Raz jeszcze przed podróżą (26 V 1616 r.) był upominany przez kapitułę, która zaleciła mu, aby nie spóźniał się na sumę w niedzielę i święta, w domu przestrzegał trzeźwości, odpowiednio zwracał się do prałatów i kanoników, w przeciwnym razie spotka go podwójna kara, jaką za tego rodzaju przewinienia przewidują statuty kapitulne.

Przed wyjazdem do Italii, na wypadek swojej śmierci, spisał Sisinius testament, który 20 IV 1617 r. przedstawił kapitule do zatwierdzenia, i następnie złożył go na ręce kanonika prokuratora Marcina Kościeskiego. Swój majątek i ruchomości zostawił pod opieką kanonika Marcina Piecznowskiego oraz ks. Adama z Wiskitek, wikariusza i penitencjarza katedralnego¹⁹. W sprawach kapituły swoimi prokuratorami ustanowił archidiacona włocławskiego Wojciecha Słupskiego i kanonika Jana Bieńkowskiego. Tak zabezpieczywszy swój majątek i interesy, udał się do Włoch.

W czasie swojego drugiego pobytu w Rzymie, z nadania papieża Pawła V, Sisinius został protonotariuszem apostolskim (20 X 1617) oraz uzyskał pozwolenie na czytanie zakazanych ksiąg heretyckich, celem „zbijania fałszów”, co po jego powrocie zatwierdził (1 II 1619) bp Paweł Wołucki²⁰.

Ponieważ kapituła nie była zadowolona z jego zastępcy, już w styczniu 1618 r. postanowiła przynaglić Sisiniusa do powrotu, łagodząc przy okazji swoje zastrzeżenia co do jego osoby²¹. Nie wiemy, kiedy dokładnie wrócił Sisinius z Rzymu do Włocławka, z akt kapituły wynika że wypełniał swoje obowiązki w katedrze ponownie od początku 1619 r.

Po śmierci bp. Pawła Wołuckiego (15 XI 1622) cały rok diecezja pozostawała bez pasterza; nowy nominat, bp Andrzej Lipski, nie mógł opuścić swego dotychczasowego biskupstwa w Łucku, gdyż nie zatwierdzo-

¹⁷ Tamże, s. 824.

¹⁸ Tamże, dopisek boczny.

¹⁹ Zob. K. Rulka, *Adam z Wiskitek*, w: WłSB, t. 3, Włocławek 2005, s. 1.

²⁰ S. Chodyński, *Katalog...*, dz. cyt., s. 826.

²¹ Tamże, s. 823.

no jeszcze jego następcy (Stanisława Łubieńskiego). Dopiero w połowie września 1623 r. nuncjusz papieski Jan Baptysta Lancellotti przekazał sprawę do Rzymu i 20 listopada t.r. nowy papież, Urban VIII, wyraził zgodę na przeniesienie Andrzeja Lipskiego do Włocławka²². Jak podaje Stanisław Chodyński, właśnie Sisinius „witał wchodzącego na biskupstwo włocławskie Andrzeja Lipskiego panegirykiem łacińskim drukowanym 1624 r.”²³, a jak twierdzi ks. Ludwik Łętowski: „Dużo w tym panegiryku było [informacji] do życia Lipskiego, ktoby je pisał”²⁴.

W tym samym 1624 r. Sisinius miał sprawę z miejscowym szlachcicem, Maksymilianem Szczycińskim. Z tego, co zachowało się na ten temat w aktach kapituły, badający tę sprawę Stanisław Chodyński relacjonuje następująco: „Tenże Sisini uległ czynnej zniewadze w jakiejś awanturze i sporze ze szlachtą, co kapituła przyjęła za niesprawiedliwość, krzywdę i obelgę, nie tylko znieważonemu, ale całemu duchowieństwu wyrządzoną i sprawę oddała do sądu, a do bpa Lipskiego napisała w sierpniu 1624 r., z prośbą, aby ją wpływem swoim poparł”²⁵. Ponieważ sprawa ta nie została szybko rozpatrzona, a w 1625 r. wybuchła we Włocławku zaraza, na skutek której zmarł także kanonik Maciej Sisinius, powrócono do niej przy okazji sprawy z jego testamentem. Do jej zakończenia oddelegowano sufragana Miaskowskiego i prepozyta Charbickiego, mającego wy badać czy winny zranienia kanonika Macieja Sisinius ukorzy się, czy też dalej prowadzić sprawę, pomimo zgonu uszkodowanego. Do ugody jednak nie doszło i sprawa wlokła się aż do 1630 r., kiedy to na zapytanie bpa Lipskiego, kapituła odpowiedziała, że: „familia zmarłego nie ma na to funduszu, a egzekutorowie testamentu nie mają upoważnienia”, dodając jednak, iż sprawę tę: „koniecznie należałoby zakończyć, jako ubliżającą całemu stanowi duchownemu”. Kapituła poprosiła też biskupa, by dokończył ją własnym kosztem. Stanisław Chodyński podsumowuje, że „z akt kapituły niewiadomo jaki był jej koniec”²⁶.

Zgon i upamiętnienie

Gdy w 1625 r. wybuchła we Włocławku kolejna zaraza „morowego powietrza”, kapituła włocławska opuściła miasto i zbierała się w pobliskim Bądkowie. Z tego czasu zachowała się prośba Sisinius, rozpatrywana 12 czerwca na kapitule w Bądkowie, w której dopraszał się: „aby mu przy-

²² Podajemy w tym miejscu tych kilka szczegółów, mając na uwadze, że w poświęconym bp. A. Lipskiemu haśle we *Włocławskim słowniku biograficznym* nie ma nic o jego działalności we Włocławku, i przy opracowywaniu postulowanego pocztu biskupów włocławskich należałoby jego biogram napisać od nowa.

²³ S. Chodyński, *Katalog...*, dz. cyt., s. 826.

²⁴ L. Łętowski, *Katalog biskupów, prałatów i kanoników krakowskich*, t. 2, Kraków 1852, s. 185.

²⁵ S. Chodyński, *Katalog...*, dz. cyt., s. 825.

²⁶ Tamże.

znano dystrybucję podczas zarazy udzielane tym, co Włocławek opuścili, gdyż równie jak inni, wyjechał z obawy o utratę życia, w czasie najbardziej w mieście grasującej zarazy”²⁷. Kapituła uwzględniła jego prośbę, a sam Sisinius stawił się na kapitule 16 czerwca, udając się potem do swego prestimonium, do wsi Osłonki na Kujawach (pow. radziejowski, gm. Osiećciny, obecnie parafia Lekarzewice). Tu jednak dopadła go zaraza, i zmarł 8 lipca 1625 r., o czym poinformowano na kapitule 17 lipca. „Tam też [na kapitule w Bądkowie – P.P.] wyznaczono kanoników Sebastiana Grotkowskiego²⁸ i Wojciecha Brzyszewskiego z poleceniem, aby się udali do Osłonek i spisali pozostałości Sisiniususa, a nadto podziękowano kanonikowi Grotkowskiemu, że dowiedziawszy się o jego śmierci, natychmiast udał się do Osłonek i zajął się pogrzebem zmarłego, przeprowadzając ciało do Włocławka, gdzie złożył je w kościółku św. Witalisa i pochował”²⁹.

Wspomniani kanonicy, Grotkowski i Brzyszewski, zostali także wykonawcami testamentu Sisiniususa, w którym poczynił on różne zapisy. I tak, przeznaczył kwotę 3 tys. złp na kapelana bractwa literackiego przy ołtarzu Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny w kościele farnym w Piotrkowie [ob. Trybunalskim]. Do Piotrkowa także – klasztorowi dominikanów – przekazał swój, sporych rozmiarów, cenny księgozbiór. Najważniejszy jednak i najcenniejszy zapis dotyczył ufundowania bursy swego imienia przy Akademii Krakowskiej, wraz z odpowiednim stypendium przeznaczonym dla studentów wywodzących się z jego rodzinnego miasta oraz z Włocławka. Przeznaczył na to znaczne środki finansowe (18 tys. złp).

Natomiast na kapitule w sierpniu 1627 r. złożono jeszcze kwotę 225 złp na aniwersarz (mszę w rocznicę śmierci) za Sisiniusa, a „po mszy obecni kapitulni zmówili po cichu za niego *Miserere Deus...*”³⁰.

Wkrótce po śmierci Sisiniususa upamiętniono go tablicą epitafijną, wykonaną w stylu „niderlandzkim”, którą umieszczono w katedrze włocławskiej, gdzie jak informuje fragment inskrypcji: „przez 17 lat z najwyższym uznaniem wypełniał obowiązek głoszenia Ewangelii”. Epitafium to, choć nie znaleziono na to potwierdzenia źródłowego, sprawiono na zlecenie egzekutorów testamentu, najpewniej z pozostawionych przez zmarłego znacznych środków finansowych. Umieszczono je na czwartym (prawym) filarze

²⁷ Tamże.

²⁸ Zob. W. Frątczak, *Grotkowski Sebastian (?–1655)*, w: WłSB, t. 1, Włocławek 2004, s. 61.

²⁹ Tamże.

³⁰ S. Chodyński, *Katalog...*, dz. cyt., s. 825.

nawy głównej – na jego boku zwróconym w stronę ołtarza. Tekst inskrypcji (kuta wkłęsło kapitała humanistyczna – złożona) mieści się na prostokątnej tablicy, nad którą znajduje się na klasycznym gzymsie wczesnobarokowe zwieńczenie zakończone krzyżem łacińskim. Na jego „lustrze” znajdował się, jak podają nieliczni informatorzy, wizerunek zmarłego (niezachowany obecnie). Po bokach tablica ujęta jest w ozdobne obramienie z wolutami. Od spodu analogiczny gzyms jak wyżej, oraz podstawa z umieszczonymi centralnie symbolami śmierci – czaszką i piszczelami. Elementy te, jak i inne jasne „ozdobniki” były pierwotnie wykonane z alabastru. Obecnie, po konserwacji przeprowadzonej w 2012 r. przez Małgorzatę Marszałek i Roberta Szewczyka z Torunia, epitafium jest w dobrym stanie, chociaż współczesne uzupełnienia (i wyłączenia) są dyskusyjne.

Tekst całej inskrypcji jest równo rozmieszczony („wyjustowany”), w 19 wersach, pod tradycyjnym akronimem D(eo) O(ptimo) M(aximo) – Bogu Najlepszem, Największem. Ponieważ dotychczasowe publikacje – odpisy tej inskrypcji (i powstałe na ich podstawie tłumaczenie) nie są do końca precyzyjne, zasadne wydaje się podać jej zapis w takiej formie, w jakiej został on wykuty na tablicy.

D . O . M .

**R̄ND̄O DN̄O MATTHIÆ SISINIO PETRICO
VIEN̄S . T . DOCTORI PROTONOTARIO APOS
TOLICO, ECCLÆ HVIVS CANONICO AC ECCLE
SIAS TAE THEOLOGO ERVDITISSIMO ORA
TORI EMINENTISSIMO QVI LIBERALITATE
CARDINALIS RADI VILI ROMAM MISSVS, POST
HIERONIMO SOLIKOVIO ABBATI WACHO,
CEN̄ IN GALLIAM COMES ADIVNC TVS INDE
REDVX SIMONI RVDNICIO EPISCOPO VARMIEN
ADHÆ SIT AC DEINCEPS AB ALBERTO BARANO
VIO TVNC EPISCOPO VLADISLA VIEN̄ CANO
NICATV HVIVS ECCLÆ ORNATVS SACRVMEVANGE
LICÆ PRÆDICATIONIS MVNVS PER ANOS SEPTEM
DECEM CVM SVMMALAVDE OBIVIT BYRSAM APVD
ACADEMIAM CRACOVIVS PRO INSVISIONE DVODECI
ALVMNORVM CENSV PRO OCTODECIM MILLIBVS FLORE
NORV, IN PROVISIONEM EORVM EMPVO, FVNDAVIT AC FAN
DEM PIISALIVS MONVMENTIS RELICIVS MORIVR DIE OCTAVA
MENSIS JVLV ANO DOMINI 1625 ÆTATIS VERO SVÆ A° LI**

Warto zwrócić uwagę, iż grafia tej inskrypcji nie jest jednorodna, względy kompozycyjne (justowanie do krawędzi) wymusiły niekiedy brak odstępów pomiędzy wyrazami i zastosowanie minuskułowego „t” zamiast stosownej majuskuły. Cechą charakterystyczną jest także majuskułowy grafem litery „i” z dodatkową kropką (İ). Także w dacie „1625”, cyfra „2”, ma postać grafemu „Z”. Taki zapis może być dopiero podstawą do ustalenia tekstu i do próby jego tłumaczenia na język polski³¹.

Epitafium poświęcone pamięci kanonika wrocławskiego Macieja Sisiniususa jest dobrze znane nie tylko w literaturze naukowej³². Zanotował je już w 1655 r. polihistor Szymon Starowolski w swoich *Pomnikach Sarmatów*³³. Treść inskrypcji opublikował także ks. Stanisław Chodyński w 1918 r. „Kronice diecezji kujawsko-kaliskiej”, szkoda tylko, iż nie opisał

³¹ Tłumaczenie zaproponowane w albumie *Epitafia i płyty nagrobne katedry wrocławskiej* (Wrocław 2012), s. 113 pozostawia dużo do życzenia. Błędem jest chociażby nieprzetłumaczenie łacińskiej formy imienia biskupa Baranowskiego „Albertus” na „Wojciech”. Przeinaczeniem, nie oddającym treści inskrypcji jest natomiast opuszczenie tłumaczenia wyrazu *bursam*, i tym samym oddanie odpowiedniego fragmentu jako: „Na akademii krakowskiej ufundował stypendium w wysokości...”, a przecież chodzi o to że: na Akademii Krakowskiej Sisinius ufundował Bursę i stypendium. Bursa ta, znana w historii jako Bursa Sisiniego, w opublikowanym tłumaczeniu nie zaistniała! Natomiast do przedstawionego tam zapisu inskrypcji można mieć bardzo wiele zastrzeżeń. Po pierwsze w ogóle nie zaznaczono rozwinięcia tekstu i nie zaznaczono poszczególnych wersów. Ponadto pojawiają się w niej litery, których nie ma w inskrypcji na zabytku, a znikają te, które są. Przykład pierwszy z brzegu: w czwartym rzędzie od dołu mamy w inskrypcji OCTODECIM MILLIBVS FLORE | NORV, co zostało zaprezentowane jako: OCTODECIM MILIBUS FLOTENORUM – w wyrazie MILLIBVS, zniknęła druga litera „L”, a przecież widać ją wyraźnie nawet na załączonej fotografii zabytku. Ponadto dowolnie litera „V” – która w oryginale inskrypcji oddaje zarówno głoskę „v”, jak i „u” – jest przedstawiana raz jako „U” a gdzie indziej jako „V”, nie zawsze zgodnie z domyślnym, poprawnym zapisem gramatycznym. Wyraźnie widać to we fragmencie dotyczącym, wspomnianej już wyżej Bursy. I tak wygląd inskrypcji na oryginale: OBIVIT BVRSAM APVD, zaprezentowany jest jako: OBIVIT BURSAM APUD. Na pocieszenie można dodać, że fragment ten w *Corpus inscriptionum Poloniae*, wygląda jeszcze gorzej: OBIIT BVRSA APVD – tu jak widzimy w wyrazie „obivit” znika „v”, a z wyrazu „bursam”, końcowe „m”, a poza tym z Sisiniususa zrobiono tam „Sisinusa”.

³² P. Pawłowski, *Ślady pamięci (16): Tajemnicze epitafium*, „Ład Boży”, nr 48(1225) 26 listopada 2006, s. V; tenże, *Z historii Katedry: Maciej Sisinius /Kąkol, Żyznowicz/ (ok. 1574–1625)*, „Ex Cathedra”, nr 7(28) lipiec 2005, s. 24; tenże, w: *Epitafia i płyty nagrobne katedry wrocławskiej*, red. S. Waszczyński, S. Czyżniak, A. Kurzępa, J. Nowierski, Wrocław 2012, s. 112 [tu na s. 113, niezbyt poprawne tłumaczenie inskrypcji: „Na akademii krakowskiej ufundował stypendium w wysokości 18 tysięcy florenów dla kształcenia 12 alumnów” – powinno być: „ufundował Bursę przy Akademii Krakowskiej, z funduszem 18 tys. florenów na kształcenie 12 alumnów...].

³³ S. Starowolski, *Monumenta Sarmatarum. Beatæ Aeternitati adscriptorum Simone Starowolscio...*, Cracoviae 1655, s. 405.

ówczesnego wyglądu epitafium i nie informuje czy w jego czasach istniał na nim jeszcze wizerunek Sisiniusa³⁴. Informacje zawarte w podstawowych katalogach, takich jak poświęcony Kujawom brzeskim tom *Corpus inscriptionum Poloniae*³⁵, czy odpowiedni zeszyt *Katalogu zabytków sztuki w Polsce*³⁶, warto w tym miejscu uzupełnić o najnowsze ustalenia Michała Wardzyńskiego, opublikowane w 2008 r. w „Biuletynie Historii Sztuki”³⁷. Zalicza on to epitafium do całej grupy XVII-wiecznych zabytków komemoracyjnych, wykutych w ciemnych wapieniach południowoniderlandzkich (mozańskich).

Nie udało się ustalić autorstwa epitafium Sisiniusa. Powstało ono wkrótce po 1625 r. i z dużą dozą prawdopodobieństwa możemy je przypisać do któregoś z warsztatów rzeźbiarskich działających w pierwszej poł. XVII w. w Gdańsku. Podobne epitafium wystawione w katedrze włocławskiej nieco wcześniej (fundowane w 1619 r. przez bp. Pawła Wołuckiego), a poświęcone bp. Hieronimowi Rozrażewskiemu, powstało zapewne w tym samym gdańskim warsztacie. Co więcej, zachowane na nim alabastrowe popiersie biskupa podpowiada nam, jaki charakter miał niezachowany wizerunek Sisiniusa zamieszczony w polu wieńczącym jego epitafium. Być może epitafium to powstało w tym samym czasie i tym samym warsztacie, co ufundowane w 1626 r., przez braci Filipa i Sebastiana Wołuckich, epitafium zmarłego ponad wiek wcześniej bp. Łukasza Górki (zm. 1542). Są one w wielu elementach bliźniaczo podobne.

O jakich innych, pozostawionych przez zmarłego Macieja Sisiniusa „pobożnych pamiątkach” mówi końcowy fragment inskrypcji z jego epitafium, nie bardzo obecnie wiemy. Ks. Witold Kujawski podaje informację, że był on ofiarodawcą srebrnej dużej lampy dla kościoła parafialnego w Wieńcu³⁸.

³⁴ S. Chodyński, *Bazylika katedralna we Włocławku*, „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej”, 12(1918), s. 305.

³⁵ *Corpus inscriptionum Poloniae*, t. 4: *Województwo włocławskie*, z. 1: *Kujawy brzeskie*, oprac. A. Mietz, J. Pakulski, Włocławek – Toruń 1985, s. 116–17 [tu błędna forma nazwiska: Sisinus, a także błędnie zacytowany tytuł i str. z *Monumenta Starowolskiego*].

³⁶ *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 11, z. 18: *Włocławek i okolice*, Warszawa 1988, tekst, s. 27, ilustracje, fig. 355.

³⁷ M. Wardzyński, *Marmury i wapienie południowoniderlandzkie na ziemiach polskich od średniowiecza do 2. poł. XVIII w. Import i zastosowanie w małej architekturze i rzeźbie kamiennej*, „Biuletyn Historii Sztuki”, 2008, nr 3–4, s. 352

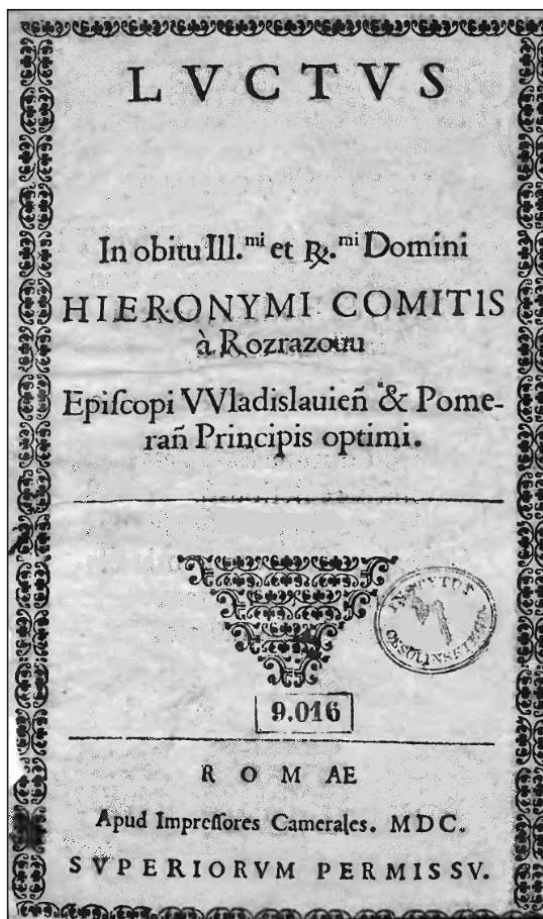
³⁸ W. Kujawski, *Repertorium ksiąg wizytacyjnych diecezji kujawsko-pomorskiej przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku*, cz. 1, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 68(1997), s. 131.

Twórczość

Twórczość literacka Macieja Sisiniususa jest dotychczas prawie całkiem nieznana, nawet we Włocławku, chociaż aż trzy jego, osobno wydane dzieła, dotyczą bezpośrednio historii diecezji włocławskiej. Są to okolicznościowe utwory panegiryczne dotyczące biskupów ordynariuszy diecezji kujawsko-pomorskiej z pierwszej ćwierci XVII wieku. Ich nieznamość wynika zapewne z rzadkości tych druków. Żaden z nich nie zachował się w zbiorach miejscowej biblioteki seminaryjnej ani Archiwum Diecezjalnego. Choćby z tego powodu, warto poświęcić im tutaj trochę miejsca i bliżej je zaprezentować.

Druki samoistne

Pierwsze dzieło Macieja Sisiniususa zostało napisane na upamiętnienie zgonu bp. Hieronima Rozrażewskiego, który nastąpił w Rzymie 21 stycznia 1600 r. Utwór ten zatytułowany: *Luctus in obitu [...] Hieronymi Comitis à Rozrazouu [Rozrazow] Episcopi VVladislauien[is] & Pomeran[iae]* został wydrukowany w Rzymie w 1600 r.³⁹ Składa się on z 4 kart, dwustronnie zadrukowanych. Tekst na wszystkich stronach jest ujęty w ozdobną ramkę. Ponadto druk ten jest wzbogacony o kilka innych elementów dekoracyjnych, w postaci ozdobiaków drukarskich i wczesnobarokowych emblematów. Właściwy tekst utworu poetyckiego napisanego na śmierć biskupa Rozrażewskiego rozpoczyna się inicjałem „H”.



³⁹ LVCTVS In obitu Ill. mi et R. mi Domini HIERONYMI COMITIS à Rozrazouu Episcopi VVladislauien & Pomeran Principis optimi. ROMAE, Apud Impressores Camerales. MDC; w 4ce, k. 4. Dedykowane: *Venceslao Comiti à Rozrazouu*, [...], *Mathias Sisennius Sac. Theolog. Doct.* Lokalizacja: Bibl. Sem. Lublin; Moskwa, Ros. Bibl. Państwowa (Leninka); Uppsala; Ossolineum [korzystano z egz. Ossol. XVI.Qu 2955].

Na pierwszej stronie znajduje się tytuł dzieła i powód jego napisania. Łaciński wyraz *Luctus* oznacza tu smutek, żałobę z powodu śmierci (*in obitu*) biskupa Rozrażewskiego. Rzymski drukarz miał kłopot z oddaniem po łacinie rodzinnego gniazda Rozrażewskich, miejscowości Rozrażew – zapisując ją jako „Rozrazouu”. Na odwrocie strony tytułowej mamy odautorską dedykację kierowaną na ręce synowca biskupa Hieronima, Wacława Rozrażewskiego, w której wymienił posiadane przez niego włości. Niżej mamy podpis autora zapisany jako: „Mathias Sisennius Sac. Theolog. Doct.”, a poniżej następujący sześciowiersz: *Quod musa sordidata / mærore fletibusq[ue] / Vtvt quiit profata est / cape, o Comes fauenti. / Manu, & tui Poetam / Patruī, in tuis habeto*. Na drugiej karcie (s. 3), po powtórzeniu tytułu (ze s. 1) rozpoczyna się wierszowany łaciński utwór autorstwa Macieja Sisiniusa. Składa się on z 43 trzywersowych zwrotek.

Kolejnym samoistnym utworem Macieja Sisiniusa jest mowa gratulacyjna *Oratio gratulatoria*, wygłoszona zapewne przez samego autora z okazji ingresu bp. Pawła Wołuckiego do katedry wrocławskiej, który odbył się 26 XI 1616 r. Rok później w 1617 r. ukazała się ona drukiem pod tytułem: *Oratio Gratulatoria, ad [...] Pavlv̄m Wołvcki, Dei et Apostolicae Sedis gratia Episcopvm Wladislavien[sem] et Pomeraniae. In primo sui Episcopatus ingressu*, w krakowskiej oficynie Andrzeja Piotrowczyka⁴⁰. Ten dziesięciostronicowy druk zachował się prawdopodobnie tylko w dwu egzemplarzach i jak dotąd, niestety nie znamy go z autopsji, dlatego musimy posiłkować danymi, jakie o nim znajdują się w katalogach i bibliografiach, które go rejestrują⁴¹.

Trzeci samoistny druk Macieja Sisiniusa powstał, podobnie jak poprzedni, z okazji objęcia biskupstwa kujawsko-pomorskiego przez nowego biskupa. Co ciekawe, wyszedł on drukiem (w Warszawie w 1624 r., w oficynie Jana Rossowskiego) w dwóch wariantach. Według informacji zawartych w rejestrujących je katalogach, różnią się one nieznacznie

⁴⁰ *Oratio Gratulatoria, ad Illustriss: & Reverendiss: Dominum, D. Pavlv̄m Wołvcki, Dei Et Apostolicae Sedis Gratia Episcopvm Wladislavien: Et Pomeraniae. In primo sui Episcopatus ingressu*. A Matthia Sisinio Canonico Et Theologo Wladislaviensi Habita In Ecclesia Cathedrali Wladislavien: nomine V. Capituli. Die 26. Nouembr. Anno Domini, 1616 Cracoviae, In Officina Andreae Petricouij, S.R.M. Typographi. Anno Domini, M. DC. XVII (1617); w 4ce, str. 10. Lokalizacja: Ossol.; Uppsala.

⁴¹ Zob.: Elektroniczna Baza Bibliografii Estreichera (EBBE), <http://www.estreicher.uj.edu.pl/>

w gramatyce zapisu strony tytułowej⁴². Także tego druku, z powodu jego rzadkości (trzy spośród sześciu rejestrowanych egzemplarzy obu wariantów znajdują się poza Polską), nie udało się autorowi osobiście obejrzeć. Jest to okolicznościowy panegyryk napisany (a może i wcześniej wygłoszony) przez naszego kanonika na przybycie do Włocławka nowego pasterza, Andrzeja Lipskiego, rejestrowany w elektronicznej bazie *Bibliografii Estreichera* jako: *Panegyricus. [...] Andreae Lipski, Dei & Apostolicae Sedis Gratia, Episcopo Wladislaviensi et Pomeraniae, Regni Poloniae Cancellario. Pro ipsius primo ad Ecclesiam Wladislaviensem aduentu*⁴³. Nieco inaczej opisuje go katalog poloników ze zbiorów Zamku Skokloster w Szwecji, gdzie druk ten zachował się w obu wariantach⁴⁴.

Utwory w innych drukach

Oprócz tych trzech samoistnych druków Sisiniusza znanych jest kilka jego drobnych utworów, zawartych w wydanych przez niego dziełach abp. Jana D. Solikowskiego.

Pierwsze to dwa, a może i trzy dodatki załączone przez niego przy tzw. *Testamencie Solikowskiego* (*Adiunctum Testamenti...*, Kraków 1603)⁴⁵. Nie jest to klasyczny testament (czyli rozporządzenie majątnością), ale utwór literacki mający za zadanie podbudowanie moralne pozostałych

⁴² [war. 1] *Panegyricus. Illustrissimo Et Reuerendissimo Domino, D. Andreae Lipski, Dei & Apostolicae Sedis Gratia, Episcopo Wladislaviensi Et Pomeraniae, Regni Poloniae Cancellario. Pro ipsius primo ad Ecclesiam Wladislaviensem aduentu*, Scriptvs à Reuerendo Domino Matthia Sizinio, Canonico & Theologo Wladislaiien. Protonotario Apostolich., Varsaviae, In Officina Ioannis Rossowski, S. R. M. Typographi, Anno Domini, 1624; w 4ce, k. 14. Lokalizacja: Bibl. Nar.; Skokloster; Uniw. Lwows.; Warsz. Bibl. Publ.

[war. 2] *Panegyricus. Illustrissimo Et Reuerendissimo Domino, D. Andreae Lipski, Dei Et Apostolicae Sedis Gratia Episcopo Wladislaviensi Et Pomeraniae, Regni Poloniae Cancellario. Pro ipsius primo ad Ecclesiam Wladislaviensem aduentu scriptus*. A Reuerendo Domino Matthia Sisinio Canonico & Theologo Wladislaiien. Protonotario Apostolich., Varsaviae, In Officina Ioannis Rossowski S. R. M. Typographi. Anno Domini, 1624; w 4ce, k. 14 (inny, poprawiony wariant tej edycji). Lokalizacja: Ossol.; Skokloster.

⁴³ Zob.: Elektroniczna Baza Bibliografii Estreichera (EBBE), zob. <http://www.estreicher.uj.edu.pl/>

⁴⁴ M. Eder, *Polonika ze zbiorów Zamku Skokloster. Katalog*, Warszawa 2008, s. 90–91, 162–163 (poz. 274 i 275).

⁴⁵ [J.D. Solikowski], *Adivnctvm Testamenti. ILLmi Et REVERmi In Christo Patris Et Domini, D. Ioannis Demetrii Solikowski, Archiepiscopi Leopoliensis, etc. etc. Cum Paraphrasi Mathiae Sisinii S. Theol. Doct. C. S.* [Tu winieta]. *Argentum electum lingua iusti, cor autem impiorum pro nihilo. Prouerb. X.*, Cracoviae, In Officina Iacobi Sibeneycher, Anno Domini, 1603; w 4ce, k. tyt., k. 12 nlb. (sygn. C4). Arkusz A liczy pięć kart. Lokalizacja: Jagiell.; Ossol.

przy życiu przyjaciół i decydentów politycznych Rzeczypospolitej, o której przeszłość abp Solikowski był zatroskany.

Pierwszy dodatek, który wyszedł spod ręki Sisiniususa, mamy już na odwrocie strony tytułowej, jest to typowy dla drukowanych w Polsce od XVI do XVIII w. książek utwór typu stemmata, czyli wiersz „na herb” biskupi Bończa, zatytułowany tu jako *In arma J. D. Solikowski*. Ten czterowiersz nie jest wprawdzie podpisany, ale z dużym prawdopodobieństwem można go przypisać Sisiniusowi.

Kolejny „drobiazg”, którego autorstwo należałoby przypisać Sisiniusowi, to zamieszczony tamże, zaraz za podzielonym na dwie części *Testamentem* (*Quorum non debeo nec volo oblivisci*, oraz *Gratias etiam ago*), krótki wierszowany utwór skierowany przeciwko herezjom, a zatytułowany *Echo*. Od karty B, z osobnym tytułem: *Paraphrasis in Adiunctum Testament [...] Joannis Demetrii Solikowski Archiepiscopi Leopoliensis*, mamy już bezdyskusyjnie utwór autorstwa Macieja Sisiniususa, podpisany: *Authore Mathia Sisinio S. Theologiae Doctore C. S.*⁴⁶ Ponadto na odwrocie tego tytułu mamy dedykację Sisiniususa dla opata wąchockiego Hieronima Solikowskiego, jego towarzysza podróży do Francji. Owo *Paraphrasis* jest napisane strofą saficką, podzieloną na 18 ustępów. Aby właściwie ocenić ten utwór, należałoby dokonać jego rozbioru i analizy w zakresie filologicznym i zawartych w nim treści literacko-artystycznych⁴⁷.

Kolejne drobne utwory swojego autorstwa zamieścił Sisinius również przy okazji wydania utworu abp. Jana D. Solikowskiego. Interesujące nas dzieło: *Versvs Martini Lvtheri Trivmphvs* (Kraków 1604)⁴⁸, wydał Sisinius z rękopiśmiennej spuścizny swego przyjaciela i protektora. Utwór ten jest krytyką na pochwały sławiące triumf Marcina Lutera, opublikowane ok. 1568 r. w pewnej broszurze wyszłej spod ręki jednego z uczniów niemieckiego reformatora. Także w tym druku, na odwrocie strony tytułowej, mamy stemmatę, łaciński czterowiersz na herb Lis, pt. *In arma [...] Simonis Rudnicki, Maioris Regni Secretarij, Custodi Gnesnen[sis] Canonici Cracouien[sis]*:

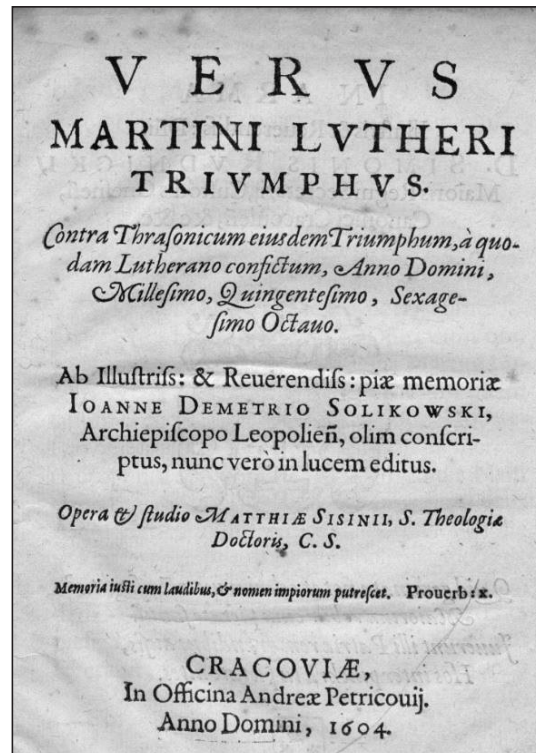
⁴⁶ Nie udało się odczytać, co znaczy ten skrót.

⁴⁷ C. Pilichowski, *Nieznane polonica w bibliotekach szwedzkich*, Gdańsk 1962, s. 71; poz. 70.

⁴⁸ J.D. Solikowski, *Versvs Martini Lvtheri Trivmphvs. Centra Thrasonicum eiusdem Triumphum, à quodam Lutherano confictum. Anno Domini, Millesimo Quingentesimo, Sexagesimo Octauo. Ab Illustriss: et Reuerendiss: piae memoriae Ioanne Demetrio Solikowski, Archiepiscopo Leopoliens, olim conscriptus, nunc vero in lucem editus. Opera et studio Matthiae Sisinii, S. Theologiae Doctoris, C. S Memoria iusti cum laudibus, et nomen impiorum putrescet. Prouerb: x., Cracoviae, In Officina Andreae Petricouij. Anno Domini, 1604; w 4ce, k. tyt., k. 9 nlb. (sygn. C1). Lokalizacja: Czartor.; Jagiell.; Ossol.*

*Quid geminata notat celeri crux tecta sagitta?
 Maiorum robur cum pietate simul.
 Iuuerunt illi Patriae rem grandibus ausis,
 Hos inter pulchra tu pietate nites.*

Dalej, na 7 stronach (od A2) znajduje się dedykacja Sisiniusa dla Szymona Rudnickiego: *Illvstri et Reverendis: Domino, D. Simoni Rudnicki, Regni Secretario Maiori, Custodi Gnesnensi, Canonico Cracovie[nis]*. Sisinius opowiada w niej, że przed 36 laty wyszła ze szkoły M. Lutra broszura sławiąca jego triumf. Młody Solikowski poznał tę broszurę w Królewcu, gdzie wówczas dłuższy czas bawił, i odpisał na nią, ale z powodu skromności ukrył rękopis. Dalej mamy pochwały zmarłego biskupa i jego prac. Następnie, na całą stronę wiersz na cześć biskupa Solikowskiego: *Ad manes Illvstriss: ac Reverendiss: Ioannis Demetrii Solikowski, Archiepiscopi Leopoliensis*, podpisany M. S.(isinius). Dopiero teraz następuje właściwy tekst wydanego poematu Solikowskiego pt. *Vervs Martini Lvtheri Trivmphvs*, który kończy 17-wersowy utwór poetycki (apostrofa do Lutra i luteran): *Ad Lutherum & Lutheranos Apostrophe*, podpisany także jako: M. S., a więc jest to jednoznacznie utwór Sisiniusa. Oto on:



*Sentisne gloriose
 Athleta, de tenacis
 Orci abdito recessu,
 Dignū hūc tuis triumphū
 Ausisq. praeliisq.?
 Videsne damna per te
 Immissa Christiano
 Orbi? vides, dolesq.,
 Sed irritò atque sero*

*Nixu: tuis piaculis
 Nullae sat eluendis
 Iam lacrimae esse possunt.
 At ô misella turba
 Falsi sequax Prophetæ,
 Dum paenitere prodest,
 Ad cor redi, perennem
 Vt agas polo triumphum.*

M. S.

* * *

Jak dotąd, żaden z wyżej wymienionych utworów autorstwa Sisiniusa nie został przełożony na język polski. Z tego też powodu, jego twórczość poetycka pozostaje całkowicie nieznana. Być może stało się tak za sprawą przeoczenia go przez pierwszych naszych bibliografów: Bentkowskiego, Jochera, Korbuta, a przede wszystkim Hieronima Juszyńskiego, który nie pomieścił go w swoim *Dykcyonarzu poetów polskich* (Kraków 1820), chociaż notuje wielu innych poetów, którzy mogą poszczycić się tylko jednym drukowanym utworem. A przecież wymienia go już Szymon Starowolski w swoim pionierskim *Hekatontas* (1625), wydanym w Frankfurcie nad Menem w roku śmierci Sisiniusa⁴⁹. Nie poświęca mu wprawdzie osobnego rozdziału, ale wspomina przy żywocie i twórczości abp. J.D. Solikowskiego: „Zmarł w roku 1603 i pochowany został przed wielkim ołtarzem w kościele Świętej Trójcy w stolicy archidiecezji lwowskiej, którą rządził bez zarzutu przez lat około dwadzieścia, jak każdy może się przekonać z *Dodatku* do jego testamentu i z jego *Parafrazy* dokonanej przez Macieja Sisiniusa, doktora teologii”⁵⁰.

Księgozbiór

Swój znaczny księgozbiór Maciej Sisinius przekazał testamentem klasztorowi dominikanów w rodzinnym Piotrkowie. Stąd na początku XIX w. Samuel Bogumił Linde przejął go do zbiorów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie, w której zasobach znajduje się on do dziś. Ostatnio za sprawą publikowanego od 1994 r. *Katalog druków XV i XVI wieku w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie*, wiemy o zidentyfikowaniu dotąd 43 szesnastowiecznych druków z biblioteki Sisiniusa⁵¹. Nieaktualna natomiast jest uwaga autorki wstępu do tegoż dzieła, że: „Na żadnym ze znanych nam woluminów tej biblioteki [...] nie ma znaków jej właściciela, rozpoznajemy ich przynależność jedynie na podstawie zapisu zakonnika opiekującego się biblioteką dominikanów, który zanotował na każdym egzemplarzu, że pochodzi on z biblioteki Macieja Sisiniusa, przekazanej

⁴⁹ S. Starowolski, *Scriptorum Polonicorum Hekatontas seu centum illustrium Poloniae scriptorum elogium et vitae* [wyd. 1], Francofurti 1625, s. 17.

⁵⁰ Tenże, *Setnik pisarzy polskich* (przeł. z łac. i oprac. J. Starnawski), Warszawa 1970, s. 59 i przypisy na s. 253 i 262 (tu w komentarzu dwa błędy; zła data założenia bursy Sisiniusa [1614] i nazwanie go kanonikiem wrocławskim).

⁵¹ *Katalog druków XV i XVI wieku w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie*, t. 1, cz. 1, Warszawa 1994, s. 47.

klasztorowi dominikanów po śmierci właściciela”⁵². Jak dotąd, w wydanych już tomach tego *Katalogu* opisano szczegółowo 27 książek i na sześciu z nich znaleziono jednak zapis własnościowy Sisiniusa. Występuje on w różnych formach, z których najbardziej rozwinięta przedstawia się następująco: *Mat[t]h[iae] Sisinnij S[ancte] Theol[ogiae] Doctoris*. Co więcej, na dwu dotąd rozpoznanych książkach tej biblioteki właściciel zapisał: *Inscriptus Cathalogo librorum Matthiae Sisinnij*, co świadczyłoby, iż miał on nawet katalog swojego księgozbioru. Czterokrotnie zanotował także ówczesną cenę nabytej książki, a raz oprócz ceny także rok i miejsce jej pozyskania: *2 floren[is] et 15 gro[ssis] Cracouiae 1602*. Jedną książkę z biblioteki Sisiniusa „ujawniono” już wcześniej, przy okazji wydania przez Marię Sipayłło pierwszej centurii zabytkowych superexlibrisów ze zbiorów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie. Książka ta, dzieło autorstwa Nicolausa Sandersa (ok. 1530–1581), angielskiego uczonego, historyka i przeciwnika reformacji, nadwornego teologa kardynała Stanisława Hozjusza, traktujące o głośnej dyspucie religijnej z 1568/9 r. odbytej w Altenburgu w Saksonii⁵³, pochodziła pierwotnie z biblioteki abp. Jana D. Solikowskiego, którego supereklibris zdobi lustro oprawy⁵⁴. Czy książka ta tylko zaplątała się w księgozbiórze Sisiniusa, czy też jest dowodem na to, że przejął on po swoim przyjacielu biskupie część jego biblioteki, rozstrzygnie być może dalszy postęp w badaniach proveniencyjnych zabytkowych księgozbiorów historycznych.

Niczego jak dotąd nie potrafimy natomiast powiedzieć o książkach XVII-wiecznych pochodzących z księgozbioru Sisiniusa. Analogiczne badania proveniencyjne, do tych prowadzonych na książkach z XV i XVI w., dopiero się rozpoczynają. Można przecież śmiało założyć, że w księgozbiórze Sisiniusa znajdowało się więcej książek wydanych w XVII w., wszak na pierwszą ćwierć tego wieku przypadło prawie całe jego dorosłe życie.

Analizując ujawniony do tej pory księgozbiór Sisiniusa, możemy stwierdzić, iż był on dość bogaty w ważne i cenne dzieła. Znaczna ich część mogła być przez niego wykorzystywana do przygotowywania swoich kazań głoszonych w katedrze włocławskiej, inne do ogólnego podnoszenia wiedzy, poszerzania horyzontów umysłowych i wzbogacania erudycji.

⁵² Tamże.

⁵³ N. Sanderus, *De iustificatone contra Colloquium Altenburgense libri sex*, Augustae Trevirorum 1585, 8°.

⁵⁴ M. Sipayłło, *Polskie superexlibrisy XVI–XVIII wieku w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie*, Warszawa 1988, s. 120.

Znajdujemy tu podstawowe dla kapłana kaznodziei edycje Pisma Świętego – wzorowe wydanie Nowego Testamentu (łac.-gr.), czy uczone komentarze do Psalmów. Mamy klasyczne dzieło Cycerona z zakresu retoryki, ale także słynne opracowanie historii Kościoła autorstwa Baroniusza. Jest też sporo dzieł z zakresu teologii, ale także dzieła Hezjoda, czy słynne *Noce Attyckie*, erudycyjna kompilacja napisana w II w. n.e. przez Aulusa Gelliusa, będącą kompendium wiedzy z zakresu filozofii, etyki, literatury, historii, prawa czy retoryki całej klasycznej starożytności. Z dzieł autorów polskich mamy zbiór listów bp. Stanisława Karnkowskiego.

W miarę szczegółowy wykaz, dotychczas ujawnionych, druków z księgozbioru Macieja Sisinius przedstawi się następująco:

1. AGRICOLA Franciscus, *Tractatus de primatu S. Petri Apostoli et successorum eius Romanorum Pontificum...*, Coloniae 1599, 8°.

Proweniencje: 1) Maciej Sisinius (na k. tytułowej odnotowany jako ofiarodawca); 2) Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 3) Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie (BUW) (Sd. 608.852).

2. AZPILCUETA Martinus de, *Enchiridion, sive manuale confessoriorum et poenitentium [...] Nunc quarto recognitum, et [...] emendatum, et multis locupletatum...*, Romae 1588, 4°.

Proweniencje: 1) Zapis nieczytelny; 2) Maciej Sisinius (na k. tytułowej odnotowany jako ofiarodawca); 3) Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 4) C[onventus] † M[iechoviensis] – na górnym obciążeniu; 5) BUW (Sd. 604.175).

3. BARONIUS Caesar, *Analles ecclesiastici*. Tomus I, Antverpiae 1589, 2°.

Proweniencje: 1) Maciej Sisinius (na k. tytułowej odnotowany jako ofiarodawca); 2) Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 3) BUW (Sd. 612.43).

4. BEMBO Pietro, *Epistolarum familiarum libri sex et diversorum in eius mortem Epitaphia...*, Coloniae 1582, 8°. [tu Polonica: Listy do króla Zygmunta I, Piotra Kmity, Franciszka Bonera]; *Epistolarum Leonis X libri*, Coloniae Agripp., 1584, 8°.

Proweniencje: 1) Maciej Sisinius (na k. tytułowej odnotowany jako ofiarodawca); 2) Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 3) BUW (Sd. 618.72 adl.; Sd. 618.73 adl.).

5. [BIBLIA – Testamentum Vetus] *Paraphrasis Psalmorum Davidis poetica, nunc primum edita, authore Georgio Buchanano...*, Argentorati, 1572, 8o.

Proweniencje: 1) Maciej Sisinius (na k. tytułowej odnotowany jako ofiarodawca); 2) Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 3) BUW (Sd. 608.2271).

6. [BIBLIA – Testamentum Novum] *Novum Testamentum Graece et Latine, studio et industria Des[iderij] Erasmi Roterodami accurate editum...*, Lipsiae, impr. Jo. Steinman, 1578, 8°.

Proweniencje: 1) Maciej Sisinius (na k. tytułowej odnotowany jako ofiarodawca); 2) Dominikanie – Piotrków: *Pro Novitiatu*; 3) BUW (Sd. 608.1520).

7. BOSQUIERUS Philippus, *In monomachiam incruentam regis regum Iesu Cristi et Luciferi in deserto notae...*, Atrebatii 1599, 8°.

Proweniencje: 1) Maciej Sisinius (na k. tytułowej odnotowany jako ofiarodawca); 2) Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 3) BUW (Sd. 608.1831 adl.).

8. BRUNO Vincenzo, *Meditationes de principuis mysteriis vitae et passionis D[omoni] N[ostri] Iesu Christi*. Nunc ex Italico in Latinum [a Matthia Putzio] translatae [et a Henrico Putzio editae], Coloniae Agripp. 1599, Pars II–III, 12°.

Proweniencje: 1) Maciej Sisinius (na k. tytułowej odnotowany jako ofiarodawca); 2) Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 3) BUW (Sd. 608.2306).

9. CANUS Franciscus Melchior, *Locorum theologicorum libri duodecimi...*, Coloniae Agripp. 1585, 8°.

NB – cena: *flor[eno] 1 gro[ssis] 10* – XVI w. [zapewne nota Sisiniusa].

Proweniencje: 1) Maciej Sisinius: (na k. tytułowej) *Mat[t]h[ia]e Sisinnij S[ancte] Theol[ogiae] Doctoris* – XVI/XVII w.; (odnotowany też jako ofiarodawca); 2) Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 3) BUW (Sd. 608.2954).

10. CICERO Marcius Tullius, [Rhetorica omnia], Argentorati 1578; 8°.

NB – sentencje z XVII w.

Proweniencje: 1) *Sum Adae Żnenensis Magistri Ceremoniarum... (zatarte) et amicorum* – XVI w.; 2) Maciej Sisinius: (na k. tytułowej) *Inscriptus Cathalogo librorum Matthiae Sisenij gros[sis] 29* – XVI/XVII w.; 3) *Joanni Trzciański Studiosi Calisiensi donavit 1631*; 4) *Domus Calisiensis S. Nicolai Can[onicorum] Reg[ularium] Later[anensium]*; 5) *Z Bibl[ioteki] Szkoły Woiewodzkiej Kaliskiej*, XIX w.; 6. BUW (Sd. 608.2077).

11. *Constitutiones et decreta condita in provinciali synodo Mediolanensis*, sub... Carolo Borromaeo... archiepiscopo Mediolani, [ed. Petrus Galesinus], Venetiis 1566; 8°.

Proweniencje: 1) Maciej Sisinius (na k. tytułowej odnotowany jako ofiarodawca); 2) Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 3) BUW (Sd. 608.2954).

12. COSTERUS Franciscus, *De vita et laudibus Deiparae Mariae Virginis meditationes quinquaginta...*, *Eiusdem De cantico Salve Regina meditationes septem*, Coloniae Agrippinae 1600; 12°.

Proweniencje: 1) Maciej Sisinius: (na k. tytułowej) *Matthiae Sisennij* – XVI/XVII w.; (odnotowany też jako ofiarodawca); 2) Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 3) BUW (Sd. 608.2461).

13. DIEZ Philipus, *Conciones quadruplices... tomus primus [-quartus]...*, T. 1, 2, 3, 4 (w jednym vol.), Venetiis 1600; 12°.

Proweniencje: 1) Maciej Sisinius (na k. tytułowej odnotowany jako ofiarodawca); 2) Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 3) BUW (Sd. 604.1367).

14. DURANDUS a Sancto Portiano, *In Petri Lombardi Sententias theologicas commentariorum libri IIII*, Venetiis 1586; 2°.

Proweniencje: 1) Maciej Sisinius (na k. tytułowej odnotowany jako ofiarodawca); 2) Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 3) BUW (Sd. 602.1625).

15. EUTHYMIUS Zigabenus, *Commentaria in... quatuor Christi Evangelia, ex Chrysostomi aliorumque veterum scriptis magna ex parte collecta...*, Parisiis 1561; 8°.

Proweniencje: 1) Maciej Sisinius (na k. tytułowej odnotowany jako ofiarodawca); 2) Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 3) BUW (Sd. 608.1751 adl.).

16. FEU-ARDENTIUS Franciscus, *In Librum Esther commentarii, concionibus Christianis accomodati...*, Coloniae Agripp. 1595, 8°.

Proweniencje: 1) Maciej Sisinius (na k. tytułowej odnotowany jako ofiarodawca); 2) Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 3) BUW (Sd. 608.2177).

17. FICINUS Marsilius, *De vita libri tres recens iam a mendis situque vindicati... His accessit De ratione victus salubris opus nunc recens natum autore Gulielmo*

Insulano Menapio... Epidemiarum antiidotus... auctore Marsilio [a Hieronymo Rico Latinitate donata]..., Basileae 1541; 8°.

Proweniencje: 1) *Joanni Demetrio Solikouio f[rat]ri suo fidissimo atque char[issi]mo Joannes Gregorius Macer d[ono] d[edit] 1557 19 octobris* – przekreślone; 2) *I[oaannes] D[emetrius] S[olikowski] 1563* – przekreślone; 3) Maciej Sisinius (na k. tytułowej odnotowany jako ofiarodawca); 4; Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 5) BUW (Sd. 608.3780).

18. FURNO Ioannes Vitalis de, *Speculum morale totius Sacrae Scripturae...*; in quo universa fere loca et figurae Veteris et Novi Testamenti in sensu mystico explanantur..., Venetiis 1600; 4°.

Proweniencje: 1) Maciej Sisinius (na k. tytułowej odnotowany jako ofiarodawca); 2) Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 3) BUW (Sd. 604.981).

19. GELLIUS Aulus, *Noctes Atticae. Accesserunt... Petri Mosellani in easdem perdoctane annotationes...*, Coloniae Agrip., 1557; 8°.

NB – cytaty z różnych autorów, oraz marginalia dwóch rąk z XVI–XVII w. – w tym zapewne Sisinius. Proweniencje: 1) A[lbertus?] T[urobinus?], tłocz. oraz na okł. g. verso: *Alber[to?] Thurobin emptus g[ros]sis/ 17*; 2) Maciej Sisinius (na k. tytułowej odnotowany jako ofiarodawca); 3) Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 4) BUW (Sd. 608.4034).

20. GENEBRARDUS Gilbertus, *Psalmi Davidis, Vulgata editione, Calendario Hebraeo, Syro, Graeco, Latino, argumentis et commentariis genuinum et primarium Psalmorum sensum, Hebraismosque locupletius*, Lugduni 1592; 8°.

Proweniencje: 1) Maciej Sisinius (na k. tytułowej odnotowany jako ofiarodawca); 2) Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 3) BUW (Sd. 608.1747).

21. HARPSFELDUS Nicolaus, *Dialogi sex contra summi pontificatus, monasticae vitae, sanctorum, sacrarum imaginum oppugnatores et pseudomartyres...*, Antverpiae 1573; 4°.

Proweniencje: 1) Maciej Sisinius: (na k. tytułowej) *Mathiae Sisini S[acrae] Theol[ogiae] D[octo]ris*; (odnotowany też jako ofiarodawca); 2; Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 3) BUW (Sd. 604.1151).

22. HESIODUS, *Opera quae quidam extant, omnia Graece, cum interpretatione Latina e regione... Adiectis iisdem Latino carmine... et Genealogiae deorum a Pylade Brixiano... [Lipsiae, ca. 1570]*; 8°.

Proweniencje: 1) Maciej Sisinius: (na k. tytułowej) *Inscriptus Cathalogo librorum Matthiae Sisinnij gros[sis]12*; (odnotowany też jako ofiarodawca); 2) Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 3. BUW (Sd. 608.4968).

23. IACOBUS de Voraigue, *Sermones Dominicales per totum annum...*, Venetiis 1586; 8°.

NB: cytaty z Pisma Świętego, oraz nieliczne marginalia ręką Sisinius.

Proweniencje: 1) Maciej Sisinius: (na k. tytułowej) *Doctoris Matthiae Sisini...* oraz: *mp 2 floren[is] et 15 gros[sis] Cracouiae 1602*; (odnotowany też jako ofiarodawca); 2) Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 3) BUW (Sd. 608.4193).

24. INNOCENTUS III, papa, *Opera... quae quidem hactenus obtineri potuerunt omnia...*, Coloniae 1552; 2°.

NB: Liczne marginalia; notatka o usunięciu Jana Michnickiego [z Włocławka, bakałarza, bożogrobca], z prepozytury gnieźnieńskiej w 1561 r. przez przeora miechowskiego Szymona Ługowskiego – na k. 36. Proweniencje: 1) *Grossis 54 Piotrkoviae sub Sijnodo anno Do[min]i 1554 me redemit Doctor Stanislaus Lowicz mense Octobri*; 2) *Et Joanni Mich[nicii] Wlad[islavi]en[si] S. Theo[logiae] Bacc[alau]re[o] Anno*

Salutiferi partus 1567 die 21 mensis Augusti is idem dedit suo coadiutori; 3) Maciej Sisinius (na k. tytułowej odnotowany jako ofiarodawca); 4) Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 5) BUW (Sd. 602.1544).

25. IOANNES Chrysostomus, s., *In sanctum Iesu Christi Evangelium secundum Ioannem commentarii, diligenter ab Arrianorum faecibus purgati, et in lucem...* editi [Francesco Aretino de Accoltis interprete], Parisiis 1547; 8°.

Proweniencje: 1) Maciej Sisinius (na k. tytułowej odnotowany jako ofiarodawca); 2) Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 3) BUW (Sd. 608.1752 adl.).

26. JUNGA Adrian, *Synopsis Novi Evangelii seu De doctrina, moribus, fructibus, characteribus et horrendis atque implacabilibus in religione dissidiis sectariorum huius temporis, qui dicti volunt Evangelici libri tres*, Posnaniae, apud Viduam et haer. Io. Wolrabi, 1595; 4°.

Proweniencje: 1) Maciej Sisinius (na k. tytułowej odnotowany jako ofiarodawca); 2) Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 3) BUW (Sd. 614.266).

27. KARNKOWSKI Stanisław, *Epistolae illustrium virorum in tres libros digestae*, Cracoviae [Andr. Petricovius] 1578; 4°.

Proweniencje: 1) Maciej Sisinius (na k. tytułowej odnotowany jako ofiarodawca); 2) Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 3) BUW (Sd. 614.417).

28. SANDERUS Nicolaus, *De iustificatone contra Colloquium Altenburgense libri sex*, Augustae Trevirorum 1585, 8°.

Proweniencje: 1) Jan Dymitr Solikowski (superexlibris); 2) Maciej Sisinius (na k. tytułowej odnotowany jako ofiarodawca); 3) Dominikanie – Piotrków (XVII w.); 4) BUW (Sd. 608.955).

Fundacja: Bursa Sisinius

Najważniejszym zapisem w testamencie Macieja Sisinius były środki finansowe przeznaczone na utworzenie przy Akademii Krakowskiej nowej bursy jego imienia dla 12 kandydatów do kapłaństwa, pochodzących z jego rodzinnego Piotrkowa i z Włocławka. Czterech kandydatów miała przedstawiać rektorowi uniwersytetu kapituła włocławska, a ośmiu proboszcz z magistratem Piotrkowa. Według akt kapituły włocławskiej suma zapisana przez Sisinius wynosiła 18 tys. złp i umieszczona była na dobrach Czarnocin i Kostrzeszyn, skąd miano ją przenieść na inne, zapewne bardziej dochodowe majątki⁵⁵. Wykonawcy testamentu wyznaczyli do tego kanonika gnieźnieńskiego Wojciecha Kłoteńskiego (z Kłotna), będącego

⁵⁵ Zob.: S. Chodyński, *Szkoła katedralna włocławska*, dz. cyt., s. 86–87; gdzie podaje m.in.: „Uposażenie pierwiastkowe tej bursy było takie: summy fundatorskie dwie, jedna zł. 10,000 na dobrach Kostrzeszyn i Pelczyska, z czynszem oryginalnym zł. 700 zapisana [...] Druga summa także zł. 10,000, ciąży na dobrach Morsko Dolne, Kotliny, Brzus i Chwaścic, z czynszem oryginalnym zł. 600 [...] Kilku dobroczyńców następnymi czasy te fundusze swemi zapisami pomnażali [...] ks. Rapaeki [...] r. 1695 zapisał zł. 5,500 na dobrach Szczuczynie [...] ks. Łukaszewicz 1718 r. zł. 6,000 na dobrach Rogów [...] ks. Kazimierz (raczej Florian) Lachowicz D. Phil. r. 1755 na dobrach Drogonia zł. 4,000...”.

także proboszczem w Piotrkowie (Trybunalskim). Dnia 14 czerwca 1634 r. kapituła wrocławska wydała specjalny dokument *Mandatum pro bursa Sisiniana*⁵⁶. Akt erekcyjny sporządzono w Krakowie 19 II 1641 i wkrótce po tym bursa rozpoczęła swoją działalność wychowawczo-edukacyjną, a także „internatową”⁵⁷. W Archiwum Księży Misjonarzy w Krakowie zachował się tom ze statutem i regulaminem bursy, zatwierdzony przez ówczesnego rektora Akademii Krakowskiej, profesora prawa Stanisława Pudłowskiego (1597–1645)⁵⁸.

Siedziba bursy znajdowała się w Krakowie przy ul. Gołębiej (obok słynnej Bursy Jerozolimskiej). Jako pierwszy wspomina ją Szymon Starowolski w wydanej w 1639 r. łac. *Pochwale Akademii Krakowskiej*⁵⁹, podając, że po tym, jak kardynałowie Jerzy Radziwiłł i Bernard Maciejowski, wzniesli Zamkowe Seminarium Duchowne w Krakowie, pod wpływem pięknej rywalizacji uczony mąż, kanonik wrocławski Jan Sisinius, wybudował podobne seminarium [sic!], z należyтым wyposażeniem, tuż przy Akademii⁶⁰. Chociaż informacje te są nieścisłe, gdyż Starowolski pomylił imię Macieja Sisinius, podając błędnie Jan, i myli bursę z seminarium, jednakże przy okazji podaje ciekawą charakterystykę fundatora – pisząc o nim jako uczonym i bardzo religijnym mężu, wyróżniającym się niemal w każdej umiejętności, nakazującym swoim podopiecznym, stosownie do ich uzdolnień, ćwiczyć się w pobożności i różnych naukach. W podsumowaniu Starowolski dodaje jeszcze że: „W ten sposób z tych dwóch miejsc, jak gdyby z jakich świętych prochów, wychodzą na całą Polskę

⁵⁶ S. Chodyński, *Katalog...*, dz. cyt., s. 822, dod.

⁵⁷ Wczesnym drukowanym świadectwem funkcjonowania fundacji Sisinius jest okolicznościowy utwór żałobny, wydany w Krakowie w 1644 r., pt. *Lampas extincti loco sideris aeternum...*, poświęcony pamięci zmarłej królowej Cecylii Renacie, a napisany przez profesora Akademii Krakowskiej, Floriana Lepieckiego, który mieni się na stronie tytułowej także jako przełożony ufundowanej przez Sisinius Bursy w Krakowie. M. E d e r, *Polonika ze zbiorów Zamku Skokloster. Katalog*, dz. cyt., s. 90 (poz. 120).

⁵⁸ Archiwum Polskiej Prowincji Księży Misjonarzy w Krakowie (AKM), Statuta leges et ordinationes Contubernii Sisiniani, sygn. 248.

⁵⁹ Simonis Starovolsci, *Lavdatio Almae Academiae Cracoviensis*, Cracoviae 1639, s. 10; przekład Ignacego Lewandowskiego zob.: Szymon Starowolski, *Wybór pism*, Wrocław 1991, s. 351–352.

⁶⁰ „Quinimo etiam nuper, sancta aemulatione concitatus, doctissimus Vir Io. Zizinius Canonicus Vladislauiensis, simile Clericorum Seminarium statim penes Academiam in vrbe exstruxit, & sufficientissime prouidit; vtq.; ipse multum religiosus, ac in omni fere facultate promptus fuerat, & alumnos suostam in pietate, quam in diuersis artibus exercere iussit, vt cuiusque genius ferret”.

mądrzy i rzetelni duszpasterze”⁶¹. Bardziej precyzyjnie o fundacji Sisiniusza wspomina Starowolski w drugim wydaniu swojej *Polonii* (Gdańsk 1652), nazywając ją: *collegium Zisinianum noviter erectum* („kolegium Sisiniańskim niedawno wybudowanym”)⁶². Kajetan Kowalski w pracy *Wiadomość o bursach w Krakowie* (Kraków 1864) nazywa ją „Bursa Zyzyniusza, Contubernium Sisinianum” i informuje, że wówczas zajmowała ona zakupiony w 1641 r. przez egzekutorów testamentu ks. Macieja Zyzyniusza dom przy ulicy Gołębiej pod L. 279, 1865, gdzie założyli bursę na 12 studentów, którzy w Akademii Krakowskiej mieli sposobić się do stanu duchownego⁶³. O „Bursie Sisinięgo” wzmiankuje też w 1842 r. Józef Muczkowski, wybitny profesor bibliografii i bibliotekarz⁶⁴. Warto także zaznaczyć, iż niekiedy w źródłach i starszych opracowaniach Bursę Sisinięgo nazywa się „Zizanistarium”.

Fundacja Sisiniusza przez półtora wieku dawała schronienie i wsparcie wielu pokoleniom studentów. Kilku z nich, pochodzących z Włocławka i diecezji kujawsko-pomorskiej, wylicza ks. Stanisław Chodyński w opracowaniu o włocławskiej szkole katedralnej, dodając, że „nie wszystkie [...] rekomendacje i prezentowania kandydatów [...] są zaznaczone w aktach kapituły”. Odszukane przez niego osoby to: syn mieszczanina włocławskiego Wojciech Kopanka, który później zmienił nazwisko na Kopański i został proboszczem parafii włocławskiej; syn burmistrza Kazimierz Balfour (pod 1666 r.); syn mieszczanina nazwiskiem Świeboda (1667); niejaki Gostyński (1673); Jan Zienkiewicz i Jan Korzeniowski (1674);

⁶¹ Zob. przekład Ignacego Lewandowskiego w: Szymon Starowolski, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 351–352

⁶² S. Starowolski, *Polonia nunc denuo recognita et aucta* [wyd. 2], Dantisci 1652, s. 49–50; szkoda tylko, że w komentarzu do polskiego tłumaczenia tego dzieła: Szymon Starowolski, *Polska albo opisanie położenia Królestwa Polskiego*, z języka łac. przeł. i wstępem opatrzył Antoni Piskadło, Kraków 1976, s. 72, w przypisie 93 nie wspomniano, że jej założyciel był kanonikiem włocławskim, ale podano dość balamutną informację, iż „ufundował ją w 1641 dr teologii Akademii Krakowskiej Maciej Sisinius” – co nie pokrywa się z prawdą, gdyż nigdy nie był on wykładowcą uniwersytetu.

⁶³ *Wiadomość o bursach w Krakowie napisana i wydrukowana w roku 1825 przez [...] a na nowo przedrukowana...*, Kraków 1864, s. 23–24.

⁶⁴ J. Muczkowski, *Mieszkania i postępowanie uczniów krakowskich w wiekach dawnych*, Kraków 1842, s. 36. Pisze on, że została ona „przez Macieja Sisiniusza s. t. d. kan. wrocławskiego [sic!] r. 1614 [sic!] na 12 uczniów, którzyby się do stanu duchownego sposobili założona”. Te dwa przykre błędy, powstałe zapewne nie z winy autora (Włocławek w połowie XIX wieku nazywano często Wrocławkiem – tak pisze np. w swoich dziełach Oskar Kolberg, zaś błędna data 1614, była pewnie pomyłką drukarską), często niestety pokutują do dziś, nawet w solidnych skądinąd pracach naukowych.

Karaśkiewicz (1679); Kowalewicz (1681); Szymon Wieniecki, późniejszy wikariusz katedry (1683); Adamowski i Belkowski (1684); Franciszek i Kazimierz Lubartowscy z Wolborza oraz niejaki Miroczyński, absolwenci wrocławskiej szkoły katedralnej (1688)⁶⁵. W następnych latach kapituła wrocławska, która powinna prezentować prowizorowi czterech alumnów, „takowej prezentacji od roku 1718 nie używała”⁶⁶. Co było przyczyną tej przerwy, nie wiadomo, kolejne osoby zgłaszane przez kapitułę wrocławską oprócz rekomendowanego w 1740 r. syna sędziego brzeskiego, niejakiego Sulkowskiego, pojawiły się w Contubernium Sisinianum dopiero w ostatniej ćwierci XVIII w., wynotował ich także ks. S. Chodyński⁶⁷.

Gdy w wyniku drugiego rozbioru Polski stało się utrudnione egzekwowanie dochodów na funkcjonowanie fundacji Sisiniusa (szacowanej wówczas na 10 tys. złp), akademia uznała ją za straconą i nie chciała przyjmować zgłaszanych jej przez kapitułę wrocławską kandydatów. Kapituła wystosowała w tej sprawie 16 I 1794 r. listy do bp. J.I. Rybińskiego i króla pruskiego Wilhelma II, z propozycją przeniesienia dochodów, umieszczonych wówczas na wsiach Nieskurzewo i Zarzęcin, pozostających w „kordonie polskim”, na inne dobra w Prusach Południowych położone „w celu zaradzenia utrzymania funduszu Sisińskim zwanego w Akademii Krakowskiej, na który z przyjęcia podług zwyczaju od kapituły naszej zaprezentowanego alumna, też akademia już się wymawia”⁶⁸. Insurekcja kościuszkowska i trzeci rozbiór Polski udaremniły te starania, kładąc kres fundacji.

Ponieważ szczegóły fundacji Sisiniusa i związana z nią historia Bursy Sisiniana to temat zbyt obszerny, by zmieścić się w ramach tego artykułu, zainteresowanych tematem odsyłamy do dokumentów źródłowych przechowywanych w Krakowie⁶⁹.

⁶⁵ S. Chodyński, *Szkoła katedralna wrocławska*, dz. cyt., s. 88–89.

⁶⁶ J. Łukaszewicz, *Historia szkół w Koronie i w Wielkim Księstwie Litewskim od najdawniejszych czasów aż do roku 1794*, t. 3, Poznań 1851, s. 285–286.

⁶⁷ S. Chodyński, *Szkoła katedralna wrocławska*, dz. cyt., s. 90; byli to, w 1775 r., klerycy Cieński i Morzycki, w 1783 r., kleryk Ignacy Ostrowski, i następni: Trzeciński (1784), Ignacy Świątkiewicz (1785), ks. Tomasz Źdźarski (1788) oraz klerycy Wittan (1790), Szatkowski (1792) i ostatni Aleksander Jezierski (1793).

⁶⁸ S. Chodyński, *Katalog...*, dz. cyt., cz. 4. P-S, s. 826.

⁶⁹ AKM, Akta gospodarcze bursy Sisiniusa, Seminarium Akademickiego i Seminarium Zamkowego i Stradomskiego z lat 1641–1859 (b. sygn.) k. 2–7. *Erecto Contubernii Sisiniani*; Akta bursy Sisiniusa i seminarium Akademicko-Biskupiego 1641–1803 (b. sygn.) k. 17, 73–73v. Stan y żądania Seminarii Academico-Dioecesani J. W. Wizytatorowi Szkoły Głównej Koronnej r. 1786, 14 czerwca podane.

Jeżeli chodzi o sam budynek Bursy Sisiniususa, to wiadomo, że na terenie działki oznaczonej jako Gołębia 20/Jagiellońska 18 mieściły się w XVI w. aż trzy, po części drewniane i częściowo podmurowane budynki. W 1626 r. Michał Januszowski sprzedał narożną kamienicę wójtowi tucholskiemu Stanisławowi Śmiło, który później, jako wykonawca testamentu Macieja Sisiniususa, przeznaczył ją na siedzibę bursy jego imienia. W połowie XVII w. rozbudowano siedzibę bursy, a w 1714 r. scalono dwie położone po jej stronie wschodniej posesje i urządzono na ich terenie jedną kamienicę⁷⁰. Następnie w 1757 r. biskup krakowski Andrzej Załuski połączył dawną siedzibę Bursy Sisiniususa z „kamienicą Bełchackich” i osadził w nich Seminarium Akademickie, przebudowując je ponownie około 1763 r. w okazały dwupiętrowy budynek. Gdy w 1802 r. przeniesiono seminarium na Stradom, w budynku na ul. Gołębiej mieściły się przez jakiś czas koszary wojsk austriackich, a później, w latach 1809–1813, koszary „Milicji Pieszej Krajowej”. W 1835 r. budynek wrócił do Uniwersytetu i urządzono w nim Instytut Techniczny i Szkołę Sztuk Pięknych. Po pożarze i odbudowie, od 1891 r. mieściła się w nim C.K. Wyższa Szkoła Przemysłowa, a po I wojnie światowej Zakład Chemii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Obecnie (od 2005 r.) na miejscu Bursy Sisiniususa (ul. Gołębia 20) mieści się Wydział Polonistyki UJ, czyli popularny „Gołębnik”.

* * *

Podczas wykładu inauguracyjnego, wygłoszonego 2 października 2010 r. na krakowskim Instytucie Teologicznym Księża Misjonarzy, dr Marek Hałaburda powiedział: „Siedzibą trzeciego krakowskiego seminarium była bursa przy ul. Gołębiej, przekazana testamentem przez Macieja Sisiniususa w 1641 r. na mieszkania dla studentów Akademii Krakowskiej przygotowujących się do kapłaństwa”⁷¹. Słowa te świadczą o tym, że do dziś żywa jest w Krakowie pamięć o fundacji kanonika Macieja Sisiniususa. Nie wiadomo tylko, czy wiąże się tam jego osobę z Włocławkiem?

⁷⁰ Dokumentacja konserwatorska: Budynek Uniwersytetu Jagiellońskiego ul. Gołębia 20 w Krakowie, oprac. B. Kryształowicz, Kraków, IX 2010, s. 1–3 [wydruk komputer. w posiadaniu autora].

⁷¹ M. Hałaburda, Krakowskie Seminarium Duchowne pod zarządem Księża Misjonarzy (1801–1901) – wykład inauguracyjny 2 października 2010, Instytut Teologiczny Księża Misjonarzy, s. 2 [wydruk komputer. w posiadaniu autora].

KS. ANTONI PONIŃSKI

**KAPŁANI PRACUJĄCY W DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ
NA TERENIE WOJEWÓDZTWA BYDGOSKIEGO
ZAANGAŻOWANI W POCZĄTKI RUCHU KSIĘŻY-PATRIOTÓW**

Jak bardzo można zakłamać normalne znaczenie słów, świadczy użyty w tytule zwrot „księża-patrioci”. Każde z nich oddzielnie, oznacza rzeczywistości ze wszech miar wartościowe. Połączone, w odniesieniu do kapłanów tak nazywanych w okresie Polski Ludowej, były synonimem degradacji i kapłaństwa, i patriotyzmu.

W Polsce Ludowej zwrot ten – ukuty przez propagandę rządową na oznaczenie i odróżnienie duchownych lojalnych wobec władzy komunistycznej od tych, których ta sama propaganda zaliczała do „sługusów Watykanu oraz amerykańskiego imperializmu i zachodniemieckiego rewizjonizmu” – w ustach katolików szybko nabrał ironicznego i szyderczego wręcz znaczenia. Drugi człon tego zwrotu bywał zastępowany przez propagandę rządową takimi przymiotnikami jak: „społecznie postępowi”, „zaangażowani”, „pozytywni”. W praktyce polskiej, cechami wspólnymi dla tej grupy kapłanów były cztery, zwykle wspólnie występujące postawy: „pro-państwowa, a w istocie prokomunistyczna – poparcie *a priori* dla «władzy ludowej»; klasowa – zróżnicowanie duchowieństwa i wiernych ze względu na pochodzenie i status społeczny; narodowa – a w istocie przeciwna Stolicy Apostolskiej i ordynariuszom – sprawa ziem zachodnich i północnych; schizmatycka – kwestionowanie uprawnień kanonicznych władzy duchownej przez samowolne rozróżnianie zagadnień «wiary świętej» oraz zagadnień «doczesnych» i deklarowanie pełnej samodzielności w tych ostatnich”¹.

KS. ANTONI PONIŃSKI – dr nauk teologicznych, obecnie zajmuje się przede wszystkim problematyką najnowszych dziejów Kościoła w Polsce, pracuje jako duszpa-sterz w parafii Aleksandrów Kujawski.

¹ J. Żurek, *Komunistów wizja Kościoła*. „Biuletyn IPN”, 2007, nr 4, s. 114.

Skąd jednak w powojennej Polsce wzięła się idea takiego modelu kapłaństwa i kim byli ci kapłani, którzy zaakceptowali go swoją praktyką życiową? W zdecydowanej mierze był to model wytworzony poza wspólnotą kapłańską i kościelną, wyrosły z kalkulacji politycznych powojennego obozu władzy, a sięgając jeszcze głębiej – z koncepcji ideologicznych i politycznych komunizmu sowieckiego, który tę władzę w Polsce osadził. Według ich założeń, wszelka religia powinna być przy pomocy władzy usunięta przynajmniej z życia społecznego, albo też przez władzę ściśle kontrolowana i koncesjonowana. Zdawali sobie jednak sprawę, iż – zwłaszcza na początku rządów – nie ma co zaczynać od siłowej rozprawy z Kościołem. Godząc się na, określony swoimi warunkami, model koegzystencji katolicyzmu z komunizmem, werbalnie uzasadniany koniecznością włączenia się wszystkich sił społecznych, niezależnie od stosunku do religii, do odbudowy kraju i tworzenia „sprawiedliwego” ładu społecznego, i tak zmierzali do podstawowego celu – podporządkowania religii państwu, a prędzej czy później – wyeliminowania jej z życia społecznego.

Pierwszorzędną jednak przyczyną było zamierzone od samego początku obecności władz komunistycznych osłabianie spójności Kościoła poprzez nadawanie postawom i decyzjom duchowieństwa znamion wyborów politycznych, jak i stosowanie różnego rodzaju sposobów podporządkowywania sobie kapłanów.

Starożytna dyrektywa *divide et impera*, w odniesieniu do planów wobec Kościoła w Polsce, została na użytek władz komunistycznych uwspółcześniona przez samego Stalina, który 1 sierpnia 1949 r. podczas spotkania z prezydentem Bierutem pouczył: „przy klerze: nie zrobicie nic, dopóki nie dokonacie rozłamu na dwie odrębne przeciwstawne sobie grupy”².

Przykładem wciągania duchowieństwa w sferę działań politycznych było m.in. zlecone przez Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego przesłuchiwanie księży po odczytaniu przez nich listu pasterskiego Episkopatu przeznaczonego na 8 września 1947 r.³, a sprzeciwiającego się narzucaniu ideologii marksistowskiej i programowi ateizacji społeczeństwa. Przesłuchano w całej Polsce ponad 400 księży, zmuszając ich do pisania oświadczeń o własnym stosunku do treści listu. Dla władz był to jednocześnie sondaż spójności postaw duchowieństwa. Liczba tych,

² Archiwum Akt Nowych w Warszawie (AAN), KC PZPR. Notatki Bolesława Bieruta, p. 222, t. 658, k. 122; cyt. za: J. Poksiński, *Przeciw Kościołowi*, „Karta”, 1992, nr 9, s. 139.

³ *Odezwa biskupów polskich do wiernych w rocznicę poświęcenia narodu polskiego Niepokalanemu Sercu Maryi*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paris 1975, s. 52–56.

którzy zdystansowali się od treści listu, a także racje, jakimi się kierowali, stawały się przesłankami dla kolejnych działań władz państwowych dla pozyskania dalszych księży.

Najwyższej rangi wytyczne w tym względzie podjęło Biuro Polityczne Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej w uchwale z 24 lutego 1949 r., adresowanej do ministra Bezpieczeństwa Publicznego. Zalecono „rozpracowanie” najbardziej aktywnych spośród kleru, a po takim rozpoznaniu zastosowanie wszelkich środków presji i neutralizacji⁴. W miesiąc później dyrektywy wykonawcze zostały przesłane do organów wojewódzkich Bezpieczeństwa Publicznego, aby rozpoczęły werbunek informatorów spośród duchowieństwa i pozyskiwanie księży w celu tworzenia grupy „księży pozytywnych”⁵. Podobne działania podjęto w 1948 roku, po liście papieża Piusa XII do biskupów niemieckich poruszającym sprawę Niemców wysiedlonych z ziem, które weszły w skład terytorium Polski pojałtańskiej, jak i po ogłoszeniu przez Radę Państwa 5 VIII 1949 r. „Dekretu o wolności sumienia i wyznania”. Wtedy wszystkich kapłanów wzywano do stawienia się w siedzibach starostw i pytano o osobisty stosunek do treści tego dokumentu. Była to kolejna okazja do poznania postaw duchowieństwa, jak i zastraszania zarzutami o wrogi stosunek wobec państwa. Równolegle funkcjonariusze Urzędu Bezpieczeństwa zbierali wszelkie informacje o duchownych, zwłaszcza takie, które można było wykorzystać do szantażowania groźbą ich ujawnienia – od treści podsłuchiowanych kazań, przez grzebanie w przeszłości okupacyjnej, powiązaniach rodzinnych, aż po mroczne strony życia osobistego... Przez tego rodzaju działania udało się Urzędowi pozyskać spośród kapłanów swoich pierwszych „współpracowników” – jawnych i tajnych.

Do grona tych, którzy stali się podstawą stworzenia formalnego ruchu księży-patriotów, dołączyli też sfrustrowani kapelani wojskowi. Przemiany powojenne sprawiły, że biskup połowy pozostawał poza granicami kraju, zatem na mocy swoich prerogatyw prymas Polski przeniósł prawo udzielania kapelanom jurysdykcji kościelnej na ich ordynariuszy diecezjalnych. Tymczasem władze wojskowe na własną rękę dokonywały zmian i nominacji kapelanów, łącznie z powołaniem w grudniu 1947 roku Generalnego Dziekana Wojska Polskiego. Sytuacja dwuwładzy sprawiła, że kapelani, którzy nie chcieli poddać się jurysdykcji swoich biskupów diecezjalnych, stali się

⁴ J. Żaryn, *Kościół a władza w Polsce (1945–1950)*, Warszawa 1997, s. 212.

⁵ Tamże, s. 213.

grupą faktycznie całkowicie zależną od władz wojskowych i „naturalnymi” sprzymierzeńcami w rozbijaniu spójności Kościoła. Czego potwierdzeniem jest deklaracja, jaką na początku 1948 roku w liście do ministra Administracji Publicznej złożył dziekan wojsk Korpusu Bezpieczeństwa Publicznego, ks. Michał Zawadzki: „my [księża demokracji] kierujemy się przede wszystkim dobrem Polski Ludowej, a na drugim miejscu – dobrem wyznania”⁶.

Ostatnią wreszcie grupą, spośród której rekrutowali się późniejsi księża-patrioci, było grono duchownych, którzy przetrwali uwięzienie w niemieckich obozach koncentracyjnych. Po wojnie, siłą faktu, zgrupowani byli w apolitycznym – przynajmniej do 1948 roku – Polskim Związku byłych Więźniów Politycznych Hitlerowskich Więzień i Obozów Koncentracyjnych. Pomagał on swoim członkom w załatwianiu podstawowych spraw bytowych, które dla księży często sprowadzały się do zapewnienia funkcjonowania świątyń, podnoszenia ich z gruzów i tym podobnych spraw materialnych. Nieuchronne zależności, jakie były skutkiem korzystania z przywilejów Związku Więźniów – jak i wypraktykowana na nich dyrektywa Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego dla komitetów wojewódzkich partii o tworzeniu atmosfery niechęci do papieżstwa po wspomnianym liście Piusa XII: „drugim zadaniem, jakie osiągnąć winniśmy, jest pogłębienie fermentu wewnątrz tego obozu [katolickiego] [...] wzbudzenie nieufności do politycznej działalności Watykanu. Stanowisku papieża przeciwstawić należy tu prześladowanie polskiego kleru przez hitlerowców, jego udział w walce z Niemcami”⁷ – były zapewne przyczyną włączenia się – zresztą pewnej tylko grupy kapłanów byłych więźniów obozowych – w powstanie załóżka księży-patriotów.

Mimo iż nie jest znana dokładna dokumentacja odzwierciedlająca istotne motywy idei zjednoczenia jedenastu istniejących w Polsce powojennej organizacji kombatanckich, to w świetle późniejszych jej efektów nie można mieć wątpliwości, że stały za nią interesy polityczne komunistycznej władzy państwowej. Jak również nie było przypadkiem, że na odbywający się 31 sierpnia 1949 r. w Warszawie zjazd tych organizacji, który miał przesądzić o ich zjednoczeniu w jednej organizacji noszącej

⁶ AAN, Ministerstwo Administracji Publicznej, sygn.: 978, k. 123; cyt. za: J. Żaryn, *Księża patrioci – geneza powstawania formacji duchownych katolickich*, w: *Polska 1944/45–1989. Studia i materiały*, t. 1, Warszawa 1995, s. 131. Ks. Zawadzki w sierpniu 1945 r., prawdopodobnie do października tegoż roku, pełnił funkcję kapelana wojskowego we Włocławku.

⁷ AAN, Sekretariat KC PPR, sygn. 295/VII-243, k. 272–273; cyt. za: J. Żaryn, *Księża patrioci...*, art. cyt., s. 136.

nazwę Związek Bojowników o Wolność i Demokrację, zostało wytypowanych również 45 kapłanów z całej Polski. Nie mogli tłumaczyć się, iż nie wiedzą, w jakie rejony wchodzi, skoro zaledwie dwa miesiące wcześniej, 1 lipca, Kongregacja Świętego Oficjum ogłosiła dekret zakazujący współpracy z komunistami.

Kapłani-delegaci oczywiście byli za zjednoczeniem ruchów kombatanckich i w takim duchu przemawiali na zjeździe zjednoczeniowym w dniu 1 września 1949 r. Tego samego dnia ci kapłani zostali przyjęci w Belwederze przez prezydenta Bieruta. I tam został wysunięty projekt utworzenia sekcji księży przy ZBoWiD. Kapłani-pomysłodawcy nie ukrywali czysto pragmatycznych motywów⁸ – ułatwienie pomocy materialnej i zdrowotnej dla siebie, łatwiejsze zdobywanie deficytowych materiałów (budowlanych, opałowych), aż po uniknięcie podpadania pod zakaz Świętego Oficjum, skoro była to organizacja kombatancka i tylko księżowska⁹.

Dla Episkopatu pomysł powstania takiej organizacji kapłanów był niepokojący. Prymas Stefan Wyszyński już w liście na Wielki Czwartek 1949 r., skierowanym do duchowieństwa obydwu archidiecezji – gnieźnieńskiej i warszawskiej, ostrzegał: „Zwalczając w sobie musimy wszelką pokusę oddania się na służbę *braccio saeculari*. Nie mogą kapłanów dobrze użyć ci, którym obce są cele kapłańskie. Jakże boleśnie wygląda sługa ołtarza, który oddał się na służbę cesarowi, a dziś jak wyspany owoc, resztką sił swego zmarnowanego życia kapłańskiego powraca do Kościoła, niezdolny już do pracy zadość czyniącej, zdolny co najwyżej lepiej umrzeć niż żyć”¹⁰. A w kilka dni po wspomnianym zjeździe, w odezwie do

⁸ Wydaje się, iż takie motywy były ważne dla znacznej części tych, którzy wstępowali do ZBoWiD w latach późniejszych, nie mając w swoich okupacyjnych życiorysach niczego, co kwalifikowałoby ich jako bojowników i kombatanatów. Oficjalna, chociaż niepełna lista kapłanów-członków ZBoWiD z diecezji włocławskiej, którzy wstąpili do niego w początkach lat pięćdziesiątych XX wieku zawiera m.in. takie nazwiska: Zygmunt Mielcarek (1908–1987) – okupację spędził w domu brata, Augustyn Rolbiecki (1893–1971) – pracował na placówkach pallotyńskich, Walerian Dwornicki (1877–1969) – placówka parafialna w archidiecezji lwowskiej, Kazimierz Kaik (1913–1976) – nie są znane losy wojenne; Stefan Kaniewski (1907–1990) – po opuszczeniu terenów kresowych pracował na Mazowszu; Jan Kutowski (1877–1972) – pracował w archidiecezji lwowskiej; Stanisław Nowicki (1899–1965) – przebywał w diecezjach kieleckiej i lubelskiej; Kazimierz Piosik (1913–2003); Stefan Rostkowski (1903–?) – pracował w archidiecezji warszawskiej; Piotr Sokołowski (1901–1986) – opuścił diecezję w wyniku prześladowań ze strony Ukraińców.

⁹ Por. S. Owczarek, *Być zaangażowanym – być księdzem*, Warszawa 1982, s. 114–115.

¹⁰ *Duchowieństwo polskie w obliczu potrzeb współczesnych*, w: *Listy pasterskie Prymasa Polski 1946–1974*, Paris 1975, s. 116.

nauczających religii w archidiecezji gnieźnieńskiej pisał: „Bolejemy nad wieloma tragediami dusz kapłańskich, które załamały się pod naciskiem różnych okoliczności”¹¹.

Przyciąganie innych księży do zamierzonej organizacji kapłańskiej początkowo nie przynosiło zbyt widocznych efektów. Ogólna liczba duchowieństwa polskiego około 1949 roku wynosiła około dziewięciu tysięcy, samych kapłanów-więźniów ocalałych z Dachau żyło w Polsce około ośmiuset, zatem – rozproszona zresztą po całej Polsce – grupka kilkudziesięciu zwolenników współpracy z władzą nie była sukcesem. Dlatego wkroczyło jak zwykle niezawodne w tego rodzaju operacjach Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego. Bodaj największe efekty odnotowało na terenie Dolnego Śląska, co nie bardzo może dziwić, gdy pamięta się, że tamtejsze duchowieństwo niemal w całości przybyło z zupełnie innych regionów, a pewna jego część dźwigała na sobie niezbyt chlubną przeszłość. Toteż pod koniec 1949 roku zaistniały faktycznie dwa ośrodki „księży pozytywnych” – licząca 16 członków Komisja Księży przy ZBoWiD-zie wrocławskim i podobnie liczna grupa warszawska, skupiająca w większości kapłanów wojskowych, ale i kapłanów z terenu Polski. I to właśnie grupa warszawska utworzyła Komisję Księży, którzy w początkach roku 1950 rozpoczęli tworzenie jej ogniw wojewódzkich.

Okres tworzenia struktur lokalnych zbiegł się – chyba nieprzypadkowo – z decyzją władz państwowych o likwidacji kościelnej „Caritas”. W dniu 23 stycznia 1950 roku funkcjonariusze państwowi opieczętowali lokale „Caritas” i zaczęły w nich rewizje. Osoby z mandatu poszczególnych diecezji prowadzące tę organizację charytatywną zwolniono, a w niektórych wypadkach, jak na przykład we Wrocławiu – pełniącemu trzy lata wcześniej funkcję dyrektora „Caritas” księdzu¹² wytoczono proces. Na miejsce zlikwidowanych zarządów władze państwowe, w porozumieniu ze stowarzyszeniem PAX, powołały nowe zarządy, w których poczesne miejsca zajęli duchowni bądź to już zaangażowani w ruch księży-patrio-

¹¹ *Do Księży prefektów, profesorów i nauczycieli religii w Archidiecezji (Gniezno, 8 IX 1949 r.)*, w: *Listy pasterskie Prymasa Polski 1946–1974*, dz. cyt., s. 131.

¹² Był to kapłan diecezji wrocławskiej, ks. Antoni Samulski, który od listopada 1945 r. pracował na Dolnym Śląsku. Po dwóch latach od zakończenia pracy w „Caritas”, w marcu 1949 r. został aresztowany, pod zarzutem nadużyć w tej instytucji oraz współpracy z gestapo podczas wojny. Publicznie te zarzuty zostały postawione na łamach prasy równocześnie z zamknięciem „Caritas”, w styczniu 1950. Skazany w pokazowym procesie pod fikcyjnym zarzutem współpracy z Niemcami, w marcu 1952 r. został zwolniony z więzienia z powodu złego stanu zdrowia. Zmarł w kilka tygodni później, 5 maja, w Poznaniu.

tów, bądź też pod zachętą czy presją władz bezpieczeństwa właśnie weń wchodzący.

W ciągu 1950 roku powstały Okręgowe Komisje Księży we wszystkich województwach. Pierwsze plenarne zebranie delegatów struktur wojewódzkich odbyło się 28 lutego 1950 roku i dokonało powołania Prezydium Głównej Komisji Księży. Idea, jaka miała przyświecać temu ruchowi, zawarta była w formule: „Jeśli chodzi o wiarę – jesteśmy całkowicie zgodni z Episkopatem, jeśli jednak chodzi o poglądy społeczne i polityczne – jesteśmy z ludem polskim”¹³. Już po dwóch tygodniach rozszerzono kryteria przyjmowania do ruchu. Odtąd jego członkiem mógł zostać każdy ksiądz, byleby tylko chciał dać wyraz pozytywnego stosunku do Polski Ludowej¹⁴. W praktyce jednak pewna część księży, która doń wstąpiła, została złamana przez funkcjonariuszy Urzędu Bezpieczeństwa, którzy szantażowali ich wiedzą o ciemnych sprawach ich życia¹⁵. Najliczniejszą jednak grupę stanowili kierujący się motywami materialnymi. Najmniej liczną ci, którzy kierowali się motywami ideologicznymi¹⁶. Po trzech latach kilkudziesięcioosobowa grupa pionierów ruchu stanowiła małą część około tysiącosobowej organizacji. Dwa razy odbyły się ogólnopolskie zjazdy delegatów Okręgowych Komisji Księży – w 1952 i w 1954 roku. Komisja Księży przestała istnieć 12 lipca 1955 roku. Formalnie biorąc weszła w struktury założonej w październiku 1953 przez PAX przy Ogólnopolskim Komitecie Frontu Narodowego Komisji Duchownych i Świeckich Działaczy Katolickich, będącej kontynuacją powołanej również przez PAX Komisji Intelktualistów i Działaczy Katolickich.

Zrozumiałe, że tego rodzaju działalność nie była obojętna dla Episkopatu. Biskupi polscy dali druzgoczącą ocenę ruchu księży-patriotów w zbiorowym liście do prezydenta Bieruta z 12 września 1950 roku.

Istota problemu tego ruchu – pisali biskupi – leży „w rozmyślnym wyszukiwaniu osób, którym później nadaje się nazwę «księży-patriotów» i którzy przeznaczeni są do odegrania specjalnej roli w Polsce. W rzeczywistości bowiem wszyscy przywódcy sekcji Księży w Stowarzyszeniu Bojowników o Wolność i Demokrację byli – w tym czy innym czasie –

¹³ B. Bankowicz, *Ruch księży patriotów 1949–1955, czyli „koń trojański” w polskim Kościele katolickim*, w: *Ze studiów nad dziejami Kościoła i katolicyzmu w PRL*, Kraków 1996, s. 8.

¹⁴ Por. S. Owczarek, *Być zaangażowanym...*, dz. cyt., s. 126.

¹⁵ Por. A. Micewski, *Współrzędzić czy nie klamać? PAX i Znak w Polsce 1945–1976*, Paris 1978, s. 43.

¹⁶ Por. B. Bankowicz, *Ruch księży patriotów...*, art. cyt., s. 11.

w konflikcie ze swymi moralnymi i kanonicznymi obowiązkami, a wielu z nich obłożonych jest karami kościelnymi. Wyznaczenie tego rodzaju osób do odgrywania roli reformatorów życia Kościoła w Polsce, zagraża poważnie ich własnemu stanowisku w społeczeństwie katolickim, które zna swoich duchownych i wie, do których mieć zaufanie. Ci tak zwani księża patrioci wydają swoje wydawnictwo, nazywające się «Głosem Kapłana». Wydawnictwo to walczy ze Stolicą Apostolską i Ojcem Świętym, walczy z Episkopatem, wygłasza błędne zasady moralne i religijne, stara się o poderwanie dyscypliny kościelnej i zmierza do wywołania schizmy i herezji wśród duchowieństwa. Trudno żądać od Episkopatu i duchowieństwa, by uczyli się swych obowiązków obywatelskich od tego rodzaju ludzi i by szli za ich przykładem w ustalaniu swych stosunków z odrodzoną Polską. Niektórych spośród tych księży użyto w czasie Pierwszego Kongresu Pokojowego do ataków na Ojca Świętego. Musimy uważać tego rodzaju metody za tragiczny objaw wytworzonych warunków. Czyż bowiem zasługuje na szacunek żołnierz znieważający swego dowódcę? Osoby, które pozwoliły się użyć do tego rodzaju ataków, muszą być surowo ocenione przez swych przełożonych. Pod żadnym zaś warunkiem osoby te nie mogą służyć za wzór dla księży, jak mają wypełniać obowiązki wobec odrodzonej Polski”¹⁷.

W kilka lat później prymas Wyszyński w piśmie do władz wyznaniowych diagnozował ryzyko wspierania przez nie tej grupy kapłanów, stawiając pytanie – czy nie lepiej mieć całe duchowieństwo współdziałające z porządkiem moralnym i społecznym w państwie, aniżeli kilkuset księży nazywanych pozytywnymi, a pozyskanych za pomocą obietnic materialnych. Najnowsza historia Polski pokazuje, że tak pozyskiwano byłych volks- czy reichsdeutschów, którym dawano odznaczenia w Polsce Ludowej za to, że „współpracują pozytywnie”, zazwyczaj z obawy przed więzieniem. „Można – pisał kard. Wyszyński – o nich powiedzieć to, co usłyszał król polski na Rynku Krakowskim w czasie Hołdu Pruskiego: jeśli ktoś nie dochował wierności Panu Bogu, nie dochowa i królowi polskiemu”¹⁸.

* * *

Najbardziej zróżnicowany obraz udziału kapłanów pracujących w diecezji włocławskiej a zaangażowanych w początkowej fazie ruchu

¹⁷ P. Raina, *Kościół w PRL. Dokumenty 1949–1959*, t. 1, Poznań 1994, s. 257–258

¹⁸ W. Ważniowski, *Stosunek władz państwowych do Kościoła katolickiego w Polsce 1956–1970*, Siedlce 1999, s. 70.

księży-patriotów dotyczy tych, którzy pracowali na terenie województwa bydgoskiego. Przede wszystkim dlatego, że kilku z nich – wszyscy wywodzili się z zakonów lub z innej diecezji – akurat pracujących w diecezji na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku, wkrótce przeszło do innych diecezji. Dlatego wspomniani są tutaj, zarówno co do swojej działalności w diecezji włocławskiej jak i w nowych miejscach. Natomiast ci spośród stale pracujących w diecezji, którzy włączyli się w struktury ruchu, najogólniej mówiąc, nie tylko niewiele weń wnosili, a niektórzy z nich byli zdaje się i trudnym problemem dla samej organizacji. Drugą specyfiką tego obrazu było uczestnictwo – przynajmniej w różnego rodzaju zjazdach i konferencjach – kapłanów delegowanych przez władze diecezji, którzy poza tym, że tam byli, nie mieli żadnych związków z tą organizacją, a także sytuacja niejako odwrotna – faktyczne opowiadanie się kilku kapłanów za systemem ideowym i politycznym Polski Ludowej, chociaż formalnie do ruchu nie należeli, a przynajmniej nie ma potwierdzenia tego w dokumentach. Ponadto, przynajmniej w odniesieniu do dwóch kapłanów – ks. Jana Adameckiego, profesora Wyższego Seminarium Duchownego, i ks. Wojciecha Wolskiego, wówczas proboszcza parafii Kikół – wymienionych na listach członków ZBoWiD¹⁹, można bez zastrzeżeń przyjąć, iż było to następstwem ich przeszłości obozowej. Nic bowiem nie wiadomo, ani nie ma żadnych śladów dokumentalnych, aby w jakikolwiek sposób angażowali się w strukturach ruchu księży-patriotów.

Tak jak w całej Polsce, tak i w województwie bydgoskim wszyscy księża zostali poddani przez władze cywilne swoistemu testowi co do swoich poglądów politycznych. Pretekstem było ogłoszenie wspomnianego już dekretu z 5 sierpnia 1949 r. o ochronie wolności sumienia i wyznania, a rozmowy dotyczyły zwłaszcza art. 4: „Kto nadużywa wolności wyznania, odmawiając udostępnienia obrzędu lub czynności religijnych z powodu działalności lub poglądów politycznych, społecznych, albo naukowych – podlega karze do lat pięciu”. Ostrze tego przepisu wymierzone było w sytuacje konfliktowe powstające zwłaszcza przy pogrzebach – na cmentarzach katolickich – ateistów lub osób zaangażowanych w komunizm. W całej Polsce „na 5696 wezwanych zgłosiło się na rozmowę 4972. Uznano, że 1890 księży, którzy nie zgłosili się, ujawniło swe wrogie nastawienie do obecnej rzeczywistości. Wobec takich księży postano-

¹⁹ Instytut Pamięci Narodowej. Biuro Udostępnień (IPN BU), sygn.: 0648/153, k. 4. Wykaz księży – członków ZBoWiD, woj. Bydgoszcz.

wiono zastosować restrykcje, a pozytywnie ocenianych otoczyć opieką. Podczas rozmów z wezwanymi księżmi stawiano następujące pytanie: «Co ksiądz wybrałby – polską rację stanu czy Watykan, czy wykonałby zarządzenie Watykanu sprzeczne z polską racją stanu»? Księża zwykle odpowiadali, że ten dekret niczego nowego nie wniósł, ponieważ Kościół nigdy nie zmuszał bezbożników, ażeby stawali się wierzącymi²⁰. Chociaż rozmowy były prowadzone przez starostów czy prezydentów miast, to faktycznie stał za nimi Urząd Bezpieczeństwa, i ocena postaw księży dokonywana przez funkcjonariuszy Urzędu była najważniejsza. W odniesieniu do kapłanów województwa bydgoskiego zachował się dokument zawierający te oceny. Spośród 70 kapłanów związanych swą pracą z diecezją włocławską 29 odniosło się negatywnie do dekretu, 28 aproboowało go bez zastrzeżeń, reszta, czyli 13, zostało ocenionych jako niezdecydowanych. Tych, którzy odnieśli się negatywnie było o 5% więcej aniżeli średnia takiego stanowiska zajętego przez ogół księży z województwa²¹.

Wypowiedzi niektórych kapłanów – określanych jako „demokratyczni” – aprobujących treść dekretu, przy założeniu, że zapisujący poprawnie oddali ich istotę, wywołują konsternację i zażenowanie. Ktoś zadeklarował, że gdyby księża chcieli zerwać z Watykanem, on jest pierwszym, który odstępuje od Watykanu, a staje po stronie rządu. Inny, że zawsze stał po stronie rządu i nadal będzie wspierał zamierzenia zdążające do ugruntowania władzy ludowej, a stosownie do dekretu będzie przestrzegał, aby w parafii nie było żadnych wystąpień ze strony władz kościelnych. Kolejny – który jednak zastrzegał, aby nie doszło to uszu władz kościelnych – oświadczył, że papież nie ma prawa wtrącać się do spraw politycznych. Chyba najdalej poszedł ten, który zadeklarował, że gdyby władza kościelna kazała mu z ambony zajmować się sprawami politycznymi, z miejsca zrzuciłby sutannę.

Już niedługo potem wszyscy oni pojawili się wśród zaangażowanych w różnego rodzaju działania polityczne. I wtedy zachowania ich trudno pojąć. Jak na przykład dekorację ołtarza na Boże Ciało w 1954 roku w parafii, gdzie proboszczem był ksiądz, jak określono „pozytywnie

²⁰ W. Ważniewski, *Zło dobrem zwyciężaj. Polityka przemocy państwowej wobec Kościoła katolickiego w Polsce 1945–1970*, Warszawa 2014, s. 84.

²¹ Por. I. Makaciewicz, *Dekret z dnia 5 sierpnia 1949 roku o ochronie wolności sumienia i wyznania – opinie Księży z województwa pomorskiego*, w: *Diecezja chełmińska w czasach komunizmu (1945–1990)*, pod red. W. Polaka [i in.], t. 1, Pelplin 2008, s. 13.

ustosunkowany do obecnego ustroju”. UB odnotowało, iż na wystrój ołtarza składało się hasło „Chcemy pokoju” oraz wycięte z papieru dwa gołąbki²².

Trzeba jednak w tym miejscu zastrzec, iż odnotowane w dokumentacji ubowskiej wypowiedzi księży niekiedy wzajemnie się wykluczają. Tak na przykład ten sam ksiądz w sierpniu-wrześniu 1952 roku figuruje w wykazie księży zdecydowanie wrogich wobec ustroju, gdyż utrzymuje kontakty z b. członkami AK, słucha zbiorowo audycji zagranicznych i kolportuje usłyszane tam wieści²³, a w sprawozdaniu z listopadowej konferencji Obrońców Pokoju zacytowano fragment jego wystąpienia na niej: „Armia Radziecka po raz drugi [?!] przyniosła narodowi polskiemu wolność, patrząc dzisiaj na sieroty i kalectwo pozostałe po ostatniej wojnie, to musi nas mobilizować do dalszej walki o pokój”²⁴.

* * *

Do grupy kapłanów, którzy tylko jakiś czas pracowali na terenie diecezji włocławskiej, należeli księża: Henryk Gniwek, Czesław Gałkowski, Stefan Kwiatkowski, Jan Majcher.

Ks. Henryk Gniwek (1912–1992), kapłan diecezji siedleckiej, trafił do diecezji włocławskiej na przełomie lat 1947/48, po dość burzliwych przejściach w duszpasterstwie wojskowym na Dolnym Śląsku. Od 5 stycznia 1948 r. zaczął pracować jako wikariusz parafii Lipno, a od 18 maja jednocześnie jako administrator parafii Ostrowite Lipnowskie. Rozstał się z parafią i diecezją 26 października tego roku i przeniósł się do diecezji chełmińskiej, ale nadal pozostawał w województwie bydgoskim. Tuż po jego wyjeździe w „Gazecie Kujawskiej” ukazał się list parafian z Ostrowitego zarzucający mu nierozliczenie się z pieniędzy²⁵. Styl pisarski tego tekstu stawia pod znakiem zapytania autentyczność samego donosu. Ale jeszcze bardziej zastanawia, że już w niecały rok później na łamach tej samej gazety ks. Gniwek jawi się jako przykład pozytyw-

²² Por. Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej. Delegatura w Bydgoszczy (IPN By), Z akt Wojewódzkiego Urzędu Spraw Wewnętrznych (WUSW) w Bydgoszczy, sygn.: 069/1116, t. 5, k. 239. Raport specjalny – przebieg uroczystości Bożego Ciała 28 VI [19]54.

²³ Por. tamże, t. 4, k. 108.

²⁴ Archiwalia Urzędu Ochrony Państwa (UOP), sygn.: MF-V-14-17B-3, k. 98 (kserokopia w posiadaniu autora).

²⁵ Por. *Nasi czytelnicy chłopci i korespondenci wiejscy piszą:...a siódme przykazanie mówi: Nie kradnij*, „Gazeta Kujawska”, 1949, nr 164(17 VI), s. 4.

nego, zaangażowanego kapłana, reprezentatywnego dla postępowego nurtu w szeregach kapłańskich, wypowiadający się na różnych łamach w sprawach politycznych²⁶. W kilkumiesięcznym okresie po przejściu do diecezji chełmińskiej tak dalece opowiedział się po stronie władz politycznych, że został wyznaczony na zjazd zjednoczeniowy²⁷ i był w gronie 45 kapłanów przyjętych na audiencji przez prezydenta. Po likwidacji kościelnej Caritas zamieścił list potępiający dotychczasową instytucję²⁸. Już niedługo potem został sekretarzem bydgoskiej Komisji Księży²⁹. Jednak około 1953 roku w ocenie kierownika Biura Okręgowej Komisji Księży, wieloletniego dyrektora bydgoskiego Wydziału do spraw Wyznań, A. Markuna, wyglądał tak: „bojowy członek WRN (Wojewódzkiej Rady Narodowej?), pozytywny w wypowiedziach i na kazaniach, posłuszny w wykonywaniu zadań, bierze czynny udział w Komitetach Obrońców Pokoju, wymiguje się (drogą legalną) płacenia świadczeń na rzecz Państwa, wielki materialista”³⁰. Co nie przeszkodziło wyznaczyć mu dietę w wysokości 900 złotych, wówczas równowartość pensji pracowników fizycznych. W kilka lat później jego odejściu z parafii towarzyszył konflikt, który podzielił wiernych³¹. W 1959 roku, kiedy ruch księży-patriotów był w impasie, po rozliczeniach popaździernikowych, nie tracąc nadziei na odzyskanie znaczenia, wystąpił z propozycją „wybrania delegacji i wystąpienia w czasie obrad Sejmu ze swymi postulatami”³². I to nastawienie zostało mu chyba do końca życia.

²⁶ Por. R. Kozłowski, *Z problematyki ruchu „księży patriotów” na Pomorzu Nadwiślańskim (sprawa Caritas)*, w: *Kujawy i Pomorze w latach 1945–1956. Od zakończenia okupacji niemieckiej do przelomu październikowego*, red. W. Jastrzębski, M. Krajewski, Włocławek 2001, s. 35, 42. Przy tej okazji należy sprostować podaną przez tego autora informację, iż wśród kapłanów przyjętych na audiencji był „ks. Józef Iwanicki związany z diecezją włocławską, jednakże w tym czasie przebywał poza jej granicami” (s. 34), co sugeruje, iż chodziło o ks. Józefa Iwanickiego, późniejszego rektora KUL. Tymczasem na audiencji był inny ks. Józef Iwanicki, administrator parafii Nowy Las w diecezji opolskiej.

²⁷ *Księża patrioci – między delegatami Pomorza na Zjazd Połączeniowy Bojowników o Wolność*, „Gaz. Kujawska”, 1949, nr 240(1 IX), s. 5.

²⁸ Por. „Gaz. Pomorska”, 1950, z 26 I.

²⁹ Por. AAN, Akta Głównej Komisji Księży, sygn.: 10, k. 2.

³⁰ IPN BU, 0648/153 (Bydgoszcz), k. 9. Lista członków Prezydium OKK Bydgoszcz przewidzianych do pobierania diet zryczałtowanych.

³¹ W. Sławiński, *Dziel i rządź. Spory i konflikty wewnątrzkościelne jako narzędzie w walce z Kościołem katolickim w PRL – przyczynek do zagadnienia*, w: *Kościół w obliczu totalitaryzmów*, Toruń 2010, s. 679–680.

³² K. Kozłowski, *Od Października '56 do Grudnia '70. Ewolucja stosunków społeczno-politycznych na Wybrzeżu (1956–1970)*, Szczecin 2002, s. 238.

Kolejny kapłan z tej grupy, ks. Czesław Gałkowski (1905–1999), najpierw pasjonista, potem kapłan diecezji częstochowskiej, łuckiej, w diecezji włocławskiej pracował w okresie od 16 VI 1952 r. do 10 VIII 1953 r. jako administrator parafii Kłotno. Podobnie jak poprzednik, przeszedł do diecezji chełmińskiej i pracował w Toruniu. Jednak w wykazie sporządzonym przez OKK 11 VI 1953 r. figurował już „jako nowo pozyskany członek OKK, młody, w kazaniach pozytywny, ma trudne warunki materialne jako rezydent, rokuje nadzieje na dobrego aktywistę, odnosi się do OKK we wszystkich sprawach z pełnym zaufaniem”³³. Lecz i on był inwigilowany bądź przesłuchiwany, skoro w meldunku służb ubowskich z przebiegu kolędy w Toruniu w 1955 roku odnotowano, u kogo zatrzymał się dłużej i o czym rozmawiano³⁴.

Ks. Stefan Kwiatkowski (1912–1975), jezuita, kapelan wojskowy w Łodzi, ponownie przełożony domu zakonnego w Łęczycy, w diecezji włocławskiej administrator parafii Janiszew (4 XI 1946 – 29 IV 1948) i dodatkowo Galew (25 I 1947 – 12 V 1948), następnie administrator parafii Zaduszniki i Grochowalsk (12 V 1948 – 16 X 1951), jednocześnie tymczasowy administrator parafii Wielgie (5 VIII – 29 X 1948, 17 VIII – ok. 7 X 1950). Po urlopie zdrowotnym (X – 23 XII 1951) przebywał w parafii Kowal (23 XII 1951 – ok. 5 II 1952). Odszedł do diecezji łódzkiej, potem do diecezji gorzowskiej.

Podjął współpracę z nowym „Caritas” w styczniu 1950 roku, uczestnicząc w konferencji wojewódzkiej w Bydgoszczy. Tam, w dniu 25 stycznia, został powołany do zarządu nowej Caritas i w pięć dni później uczestniczył w Warszawie w krajowej naradzie, zapisując się nawet do głosu³⁵. W dwa tygodnie później został prezesem nowego zarządu diecezjalnego Caritas. W wypowiedzi dla PAP poinformował, że po przejęciu 224 agend parafialnych, rozpoczęto pracę od podstaw, gdyż – jak stwierdził – „były zarząd, prowadząc włocławski oddział tej instytucji, nie postępował według zasad miłosierdzia chrześcijańskiego”³⁶. We wrześniu, po otrzymaniu zakazu biskupa, jak oświadczył, wycofał się z pracy i z Zarządu Wojewódzkiego

³³ IPN BU, 0648/153, k. 14. Lista księży korzystających z zapomóg.

³⁴ *Aparat bezpieczeństwa w walce z Kościołem Katolickim w województwie pomorskim (bydgoskim) w latach 1945–1956*, oprac. T. Chinciński i A. Paczoska-Hauke, Bydgoszcz – Gdańsk 2010, s. 355–356.

³⁵ Por. *Krajowa Narada Zrzeszenia „Caritas”*, „Słowo Powszechne” (ŚlPowsz), 1950, nr 31(31 I), s. 1, 3.

³⁶ *Nowy zarząd włocławskiego „Caritas” rozpoczął pracę*, ŚlPowsz, 1950, nr 51(20 II), s. 1.

w Bydgoszczy, „do którego mnie wbrew mojej woli, nieobecnego, wybrano”. W rzeczywistości, w początkach października został wybrany do prezydium zarządu Caritas w Bydgoszczy³⁷. Szczególne światło na jego postać rzuciło pismo Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego z 9 kwietnia 1953 roku skierowane do UB w Bydgoszczy, nakazujące wyciągnąć odpowiednie wnioski wobec tych pracowników, którzy doprowadzili do przecieku do kurii włocławskiej informacji o współpracy ks. Kwiatkowskiego z organami bezpieczeństwa, o czym dowiedziano się podczas śledztwa przeciwko ks. Janowi Grajnertowi³⁸.

Podobną do poprzednika drogę współpracy z ruchem księży-patriotów miał ostatni z tej grupy, ks. Jan Majcher (1901–1972), pasjonista; przybył w 1945 r. do diecezji włocławskiej z archidiecezji lwowskiej i od 8 maja 1945 r. do wiosny 1951 r. był administratorem parafii Łowiczek, a następnie podjął pracę w diecezji warmińskiej. „Wszawil” się tym, że na spotkaniu ze starostą, gdzie miał wysłuchać, jak powinien postępować ksiądz wobec władzy ludowej i jej przepisów, a następnie zadeklarować, czy opowiada się za Stolicą Apostolską czy za polską racją stanu, nie zajął żadnego stanowiska, gdyż z powodu nadużycia pewnego rodzaju napojów, całe spotkanie przespał. Natomiast już następnego dnia po zlikwidowaniu przez władze państwowe kościelnej Caritas, czyli 24 stycznia 1950 r., wziął udział w konferencji w Bydgoszczy, w gronie 22 księży z województwa, w tym trzech z diecezji włocławskiej, i został tam wybrany do zarządu diecezjalnego narzuconej przez władze państwowe instytucji³⁹, a w lutym wiceprezesem tegoż zarządu⁴⁰. Podobnie jak ks. Kwiatkowski został wymieniony w piśmie MBP jako ten, o którego kontaktach z UB wiedziała kuria włocławska.

* * *

Spośród kapłanów ściśle związanych miejscem pracy z diecezją włocławską, lecz angażujących się w zależności polityczne lat czterdziestych i pięćdziesiątych odnotować należy ks. Józefa Stasińskiego (1870–1963), proboszcza parafii Lubomin. I on w dwa dni po rozwiązaniu kościelnej Caritas, na konferencji w Bydgoszczy został wybrany

³⁷ Por. *SiPowsz*, 1950, nr 279(11 X).

³⁸ Por. IPN By, Teczka obiektowa dot. Kurii Włocławskiej, sygn.: 069/1273, t. 2, k. 307.

³⁹ Por. *Powołanie nowych zarządów diecezjalnych Zrzeszenia „Caritas”*, *SiPowsz*, 1950, nr 26(26 I), s. 1, 4.

⁴⁰ Por. *Ukonstytuowanie się zarządów „Caritas” na Pomorzu*, *SiPowsz*, nr 43(12 II), s. 3.

do narzuconego przez władze polityczne zarządu diecezjalnego nowej Caritas⁴¹. W październiku 1950 roku, podczas zjazdu w Bydgoszczy, został wybrany na zastępcę członka prezydium zarządu wojewódzkiego⁴². Dokumentacja zbawidowska podaje rok 1951 jako moment wstąpienia do tej organizacji, chociaż ks. Stasinowski cały okres okupacji spędził w Lubominie, bardzo rygorystycznie przestrzegając zakazu pełnienia jakichkolwiek posług duszpasterskich narzuconego mu przez władze okupacyjne. Za to w Polsce Ludowej, przed wyborami w 1952 roku apelował o udział w nich z ambony, miał nawet w tej sprawie przemawiać przez radiowęzeł we Włocławku, ale nie doszło do tego, gdyż nie miał go kto przywieźć⁴³. Zasiadał w prezydium powiatowej konferencji Obrońców Pokoju w Brześciu Kujawskim (14 VII 1952)⁴⁴. Jednak według oceny kierownika Biura OKK z 1953 roku był „mało aktywny, tchórzliwy przed kurią, kazania wygłasza pozytywne, wśród wiernych cieszy się autorytetem, bierze czynny udział w Komitecie Obrońców Pokoju i Froncie Narodowym. Warunki materialne trudne. Ogólna opinia – przeciętny. Kwota zapomogi – 500 zł”⁴⁵. Ale już w trzy lata później ta sama Komisja odmówiła mu zapomogi za to, że obawia się wobec swoich parafian wyrazić wdzięczność władzom za pomoc w remoncie kościoła⁴⁶. Jego akces do ruchu patriotów miał tylko jeden „pozytywny” aspekt – otrzymał w 1950 roku zgodę na posługę kapelana w obozie pracy i więzieniu w Mielęcinie k. Włocławka. Jednak już w 1955 roku nie dojeżdżał tam z powodu złego stanu zdrowia. Niemniej, jak świadczą informacje resortu wyznaniowego, wystarczyło mu jeszcze sił na udział we wrocławskim zjeździe duchowieństwa proruskiego jesienią 1962 roku⁴⁷. Wspomagany od 1956 r. w duszpasterstwie parafialnym przez kolejnych kapłanów, do 1961 roku nie zgadzał się – przy wsparciu władz wyznaniowych – na rezygnację z funkcji proboszcza.

⁴¹ Por. *Powołanie nowych zarządów...*, art. cyt.

⁴² Por. SłPowsz, nr 279(11 X).

⁴³ Por. IPN By, Z akt WUSW w Bydgoszczy, sygn.: 069/1116, t. 5, k. 102.

⁴⁴ Por. AAN, Urząd do spraw Wyznań (UdsW), sygn.: 18/76, s. 2.

⁴⁵ IPN BU, 0648/153, s. 7. OKK Bydgoszcz. Wykaz księży pobierających stałe zapomogi miesięczne.

⁴⁶ Por. B. Kaliski, *Archidiecezja gnieźnieńska w czasach komunizmu 1945–1980*, Warszawa 2012, s. 364.

⁴⁷ Por. A. Stpiczyńska, *Z problematyki Kół Księży „CARITAS” w województwie bydgoskim w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX stulecia*, „Zapiski Historyczne”, 72(2007), z. 4, s. 86.

Przykładem księdza angażującego się w kolejne wcielenia współpracy z władzami politycznymi był ks. Józef Markowski (1886–1963). Potrafił nawet udramatyzować swoją przeszłość wojenną, deklarując, iż przebywał w obozie pracy, podczas gdy okupację spędził jako pracownik gminy w Nowogrodzie, zresztą potajemnie pełniąc funkcje duszpasterskie. Zaraz po wstąpieniu do Komisji Księży w 1953 r. – był wtedy proboszczem parafii Kłóbka – tak go charakteryzowała ta instytucja: „Cieszy się wielkim zaufaniem wśród społeczeństwa, moralny w życiu społecznym w Komitetach Obrońców Pokoju, u intelektualistów i w Caritasie bierze czynny udział, w wypowiedziach w czasie kazań bardzo pozytywny, nawołuje wiernych do realizowania świadczeń na rzecz Państwa, pisze artykuły do Gazety Kujawskiej, za ujmowanie się w obronie biedniejszych, jeszcze przed wojną, szykanowany przez Kurię. Rokuje nadzieje dobrego aktywisty w OKK i korespondenta do «Księdza Obywatela»”⁴⁸. Podczas konferencji Komisji Intelektualistów Świeckich i Duchownych w Bydgoszczy (26 VI 1953) nie tylko zasiadał w jej prezydium, ale wygłosił także referat, w którym skrytykował niedolę proletariatu w kapitalizmie i nadużywanie religii w krajach imperialistycznych. Podkreślił opiekę Państwa Ludowego nad oświatą i młodzieżą w odróżnieniu od kapitalizmu, i ukazał rolę katolików postępowych w walce o lepszą przyszłość kraju i świata⁴⁹. Szczególne światło na jego zakres działalności rzuca prośba kierownika PUdsBP we Włocławku z 4 X 1955 r. skierowana do organów wojewódzkich, aby „nastawić księdza Markowskiego z Lubrańca w kierunku uzyskania [...] danych [...] o księdzu Orzełowskim, który również pozostaje w zasięgu naszych zainteresowań”⁵⁰. Prawdopodobnie ośmielony powiązaniem z władzami politycznymi, pod koniec swojego pobytu w ostatniej parafii, Śmiłowice, skierował pismo do kierownika Wydziału ds. Wyznań, aby broniono go przed decyzjami władz kościelnych starających się przenieść go (miał wtedy 76 lat) na emeryturę. Władze wyznaniowe klasyfikowały postanowienia władz kościelnych

⁴⁸ IPN BU, 0648/153, k. 14. Lista księży korzystających z zapomóg (Bydgoszcz). Nie ma żadnych danych potwierdzających stwierdzenie, iż był szykanowany przez Kurię. Pisanie przez księży do periodyku „Ksiądz Obywatel” było zakazane przez Episkopat. Komisja Intelektualistów założona przez PAX była konkurencyjna w stosunku do Komisji Księży.

⁴⁹ Por. *Aktywność społecznie postępowego ruchu katolików gwarantem realizacji Porozumienia między Kościołem a Państwem. 800 księży i 300 działaczy na pierwszych wojewódzkich konferencjach*, SiPowsz, 1953, nr 151(29 VI), s. 1; AAN, UdsW, sygn.: 37/155.

⁵⁰ IPN By, Z akt WUSW w Bydgoszczy, sygn.: 069/1116, t. 3, k. 100.

jako przejaw szykan za udział we wrocławskim zjeździe duchowieństwa prorządowego⁵¹.

* * *

Była jeszcze nieliczna grupa kapłanów diecezji wrocławskiej, co do których nie ma formalnego potwierdzenia w dokumentach ich przynależności do stowarzyszenia księży-patriotów, czy innych organizacji prorządowych, natomiast w archiwaliach Instytutu Pamięci Narodowej, a także w prasie, występują w kontekście bardzo bliskim tej organizacji. Niektórzy jeszcze przed powstaniem organizacji księży-patriotów demonstrowali swoją akceptację dla władz komunistycznych. Instruktor KW PPR w Bydgoszczy z entuzjazmem opisywał postawę proboszcza parafii Radziejów, jaką zajął wobec obchodów 1 Maja w 1948 roku: „Sztandary i transparenty [...] wpuścił do kościoła. Wygłosił przy tym okolicznościowe kazanie, w którym powiedział, że wreszcie świat pracy, który tak długo walczył z kapitalizmem, osiągnął swe zwycięstwo, że wszyscy muszą zamaniestować swoją wolę i nawoływał do gremialnego udziału w pochodzie i wiecu, co odniosło duży skutek”⁵². Postawę innego kapłana, proboszcza parafii Rózinowo, jeszcze w 1947 roku naszkicował na potrzeby starostwa wrocławskiego wójt gminy Łęg: „jest pokroju demokratycznego, bierze czynny udział we wszystkich uroczystościach państwowych, wygłaszając odpowiednie okolicznościowe kazania. Główne jego zainteresowania koncentrują się wyłącznie na odbudowie kościoła, zniszczonego przez okupanta”⁵³. Dalsza działalność ks. Stanisława Anzorge – to on był wówczas tam proboszczem – pokazała, że jego bliskie związki z władzą nie były żadną taktyką, lecz zaprzędaniem się organom bezpieczeństwa⁵⁴.

⁵¹ Por. A. Stpicyńska, *Z problematyki Kół Księży...*, art. cyt., s. 86.

⁵² R. Kozłowski, *PPR i PZPR a Kościół katolicki we Wrocławku w latach 1945–1959, w: Problemy narodowościowe i wyznaniowe na Pomorzu Nadwiślańskim i Kujawach w XX wieku*, Toruń 1997, s. 218. Proboszczem w Radziejowie w latach 1946–1958 był ks. Adam Krajewski.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Na ich polecenie wycofał się z wszelkiego rodzaju organizacji prorządowych, aby tym bardziej uwiarygodnić się wobec władz kościelnych. I przez dosyć długi czas był obdarzany zaufaniem władz diecezjalnych, które ponoć nawet akceptowały jego udział w zjeździe „ruchu postępowego” księży w 1955 roku, aby w ten sposób zdobyć zgodę władz państwowych na przeniesienie go do parafii św. Jana Chrzciciela we Wrocławku. Por. IPN By, Akta WUSW Bydgoszcz, sygn.: 069/1116, t. 2, k. 191. Ks. A. był postacią tragiczną – i przez swoje uwikłania (dość powiedzieć, że do tego, aby – pod koniec życia – nie porzucił kapłaństwa, namówili go... funkcjonariusze Służby Bezpieczeństwa), i przez swoją tragiczną i niesłychanie dramatyczną w swej wymowie śmierć.

Z korespondencji między pionami Urzędu Bezpieczeństwa można dowiedzieć się, iż prócz do tej pory wymienionych kapłanów, w naradzie Krajowej Zrzeszenia Caritas (30 I 1950) z samego powiatu aleksandrowskiego brało udział czterech innych księży: Jan Depta, Piotr Harasym, Jan Majcher, Witold Szyksznel. Pismo instruowało, aby zostali otoczeni szczególną opieką Urzędu Bezpieczeństwa. Mieli być chronieni, aby nic im się nie stało w Warszawie, ale też – gdyby władze kościelne stosowały wobec nich represje – powinny być powiadomione organa bezpieczeństwa. W zamian należało wziąć od nich doniesienia, co kto z księży na tej naradzie mówił, a od wszystkich księży brać oświadczenia potępiające kościelną Caritas⁵⁵.

Pod koniec maja 1950 roku PUBP we Włocławku zawiadamiał swojego odpowiednika w Aleksandrowie Kujawskim, że Związek Caritas we Włocławku przydzielać będzie dla księży materiały na sutanny i ornaty, a na ten powiat przypadły 2 sutanny i 4 ornaty. Zalecano, aby dać je księżom demokratom, celem wykorzystania ich, tzn. księży, operacyjnie⁵⁶. Aleksandrowski Urząd Bezpieczeństwa, zgodnie z tym kryterium, wytypował ks. Piotra Harasyma z parafii Koneck i ks. Witolda Szyksznela z parafii Bytoń.⁵⁷

Na konferencje i uroczystości organizowane przez Komisję Księży zapraszano także kapłanów niezrzeszonych formalnie w tej organizacji, ale nie mających oporów w swojej lojalności wobec władz politycznych. Tak na przykład było z udziałem w konferencji bydgoskiej Komisji Księży 1 VIII 1950 r. Pojawili się na niej, prócz etatowych członków i wcześniej wymienionych, tacy księża, jak: Adam Krajewski, proboszcz parafii Radziejów Kujawski; Antoni Wesołowski, proboszcz parafii Orle. Natomiast nie przybyli księża: Władysław Hołownia, administrator parafii Siniarzewo; Stefan Hanas, administrator parafii Połajewo; Stanisław Gemel,⁵⁸ administrator parafii Aleksandrów Kujawski; Stefan Jarzębski, proboszcz parafii Raciążek⁵⁹.

⁵⁵ Por. IPN By, Akta Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego (WUBP) w Bydgoszczy, sygn.: 069/1120, t. 4, k. 370.

⁵⁶ Por. tamże, k. 385.

⁵⁷ Por. tamże, k. 384.

⁵⁸ Za to w parę dni potem znalazł się wśród sygnatariuszy apelu do księży działających na terenie województwa przed Narodowym Plebiscytem Pokoju. Por. J. Dęb i ń s k i, *Diecezja włocławska pod rządami biskupa Karola Mieczysława Radońskiego wobec polityki władz komunistycznych w latach 1945–1951*, w: *Opór społeczny i konspiracja w województwie pomorskim (bydgoskim) w latach 1945–1956*, Bydgoszcz – Toruń 2007, s. 217

⁵⁹ Por. IPN By, Akta WUBP w Bydgoszczy, sygn.: 069/1120, t. 4, k. 391.

Bywało i tak, że ksiądz wyrażał zgodę na uczestniczenie w czymś, co organizowała Komisja Księży, ale ostatecznie i tak nie pojawiał się na miejscu uroczystości. Tak było z ks. Wiktorem Ptakiem, administratorem parafii Mąkoszyn, który zgodził się na udział w zjeździe księży-patriotów w Kalwarii Zebrzydowskiej 12 VIII 1951 r., ale tam nie pojechał⁶⁰. Organa bezpieczeństwa odnotowały, iż na tym zjeździe jednak nie było żadnego kapłana z powiatu aleksandrowskiego⁶¹.

Niektórzy z wymienionych kapłanów wspierali swoją obecnością i gremia czysto polityczne. W powiatowej Konferencji Obrońców Pokoju w Aleksandrowie Kujawskim – 14 VII 1952 r. – uczestniczyli księża: Henryk Suliński, proboszcz parafii Lubanie (zabierał także głos); Marian Sujkowski, proboszcz parafii Nieszawa; Witold Szykszel, proboszcz parafii Bytoń; Adam Krajewski, nadal proboszcz parafii Radziejów; Piotr Harasym, proboszcz parafii Koneck, jeden zakonnik z klasztoru w Radziejowie i dwie siostry zakonne⁶². Ks. Suliński w swoim wystąpieniu mówił, że księża powinni kierować się polską racją stanu i nieustannie walczyć w swej pracy o pokój⁶³. Czy to była cena, za którą przynajmniej niektórzy ze spolegliwych kapłanów i tylko ci (Harasym, Wesołowski i Suliński) jeszcze nadal w 1952 r. mogli – za pozwoleniem władz – uczyć religii w szkole – to pytanie w gruncie rzeczy dwuznaczne⁶⁴.

* * *

Zastanawiającą specyfiką władz diecezji włocławskiej w okresie kierowania nią przez bp. Franciszka Korszyńskiego było wysyłanie oficjalnych delegatów na różnego rodzaju zjazdy duchowieństwa o posmaku politycznym. Można domniemywać, iż działo się to z powodu braku od dłuższego czasu ordynariusza i poczucia zagrożenia po aresztowaniach księży. Biskup Korszyński, prawdopodobnie nie chcąc drażnić opozycyjną postawą, wysyłał na te zjazdy księży, co do których miał zaufanie, jednocześnie nie zgadzając się na udział tych, którzy sami chcieli na nie jechać. Na Ogólnopolski Zjazd Duchownych i Działaczy Katolickich we

⁶⁰ Ks. Ptak wcześniej wsławił się tym, że w dzień pogrzebu Stalina zabrał klucze od wieży, gdzie były dzwony, i wyjechał z parafii, mimo iż wiedział, że władze polityczne będą sprawdzały, czy będzie wtedy dzwonicie.

⁶¹ Por. IPN By, Akta WUBP w Bydgoszczy, sygn.: 069/1120, t. 4, k. 442.

⁶² Por. tamże, k. 506.

⁶³ Por. AAN, UdsW, sygn. 18/76, s. 2.

⁶⁴ Por. IPN By, Akta WUBP w Bydgoszczy, sygn.: 069/1120, t. 4, k. 488.

Wrocławiu w grudniu 1951 roku wysłał trzech kapłanów: ks. Piotra Tomaszewskiego, jako przedstawiciela Seminarium Duchownego; ks. Henryka Leśniewskiego, wikariusza katedry; ks. Szczepana Ostajewskiego, wówczas wikariusza i prefekta w parafii św. Stanisława we Włocławku. Co prawda służby ubowskie i tak sobie przypisały tę decyzję, gdyż „osoby rzekomo delegowane same zwróciły się do księdza Korszyńskiego, jeden pod wpływem naszym, a dwóch pozostałych urobieni byli przez «P» [niezidentyfikowana osoba określana jako kontakt poufny]”⁶⁵.

Jednak władze UB wietrzyły podstęp w wysyłaniu na tego rodzaju zjazdu księży delegowanych przez Kurie Diecezjalną Włocławską. W opracowaniu z województwa bydgoskiego przesłanym do ministerstwa w 1955 roku pisano, iż hierarchia „usiłuje niekiedy wykorzystywać udział księży w ruchu katolickim społecznie postępowym dla umocnienia pozycji kościoła katolickiego w Polsce, a nawet dla osiągnięcia dla siebie pewnych korzyści materialnych. Można tu jako przykład pokazać politykę kurii włocławskiej w stosunku do Zjazdu X-lecia [ruchu katolików społecznie postępowych, obchodzonego po wchłonięciu w czerwcu 1955 roku zbawidowskiej Komisji Księży przez paxowską Komisję Duchownych i Świeckich Działaczy Katolickich], która przez udział w zjeździe księży diecezji włocławskiej chciała jak najwięcej uzyskać. W tym celu bp Korszyński i b. kanclerz kurii ks. Piotrowski typowali na zjazd księży znanych z wrogiego stosunku do Polski Ludowej mając na uwadze w perspektywie upozorowanie ich lojalności oraz korzyści materialnych. Wytypowano ks. Małeckiego z Rogoźna [błędnie, powinno być: z Rózinowa], by w przyszłości uzyskać lepszą parafię względnie stanowisko w Kurii, ks. Janickiego z Włocławka by uzyskał prawo nauczania religii w szkołach, ks. Bruzdę z Kruszyna, by otrzymał przydział materiałów na budowę kościoła”⁶⁶.

Wspomniane zastrzeżenie ks. Stefana Kwiatkowskiego, aby jego opinie na tematy kościelne nie dotarły do Kurii Biskupiej, ilustruje nie tylko świadomość stanowiska władz kościelnych i zagmatwaną zdolność stosowania do siebie ocen moralnych kapłanów skłaniających się do współpracy z władzami, ale jest też świadectwem, że w tego rodzaju postawie nie czuli się mocni i pewni. Biskup Radoński w jednym ze swoich osobistych listów adresowanych do Prymasa Wyszyńskiego nie bez

⁶⁵ Archiwalia UOP, sygn. MF-V-14-17B-3, k. 72 (kserokopia w posiadaniu autora).

⁶⁶ IPN By, Z akt WUSW w Bydgoszczy, sygn.: 069/1116, t. 1, k. 66.

dumy pisał, iż tego rodzaju księży nie są w diecezji liczni, a w dodatku spotykają się z bardzo wyraźnym ostracyzmem ze strony zdecydowanej większości duchowieństwa. Jego postawa wobec prób wciągania księży do współpracy była jednoznaczna. W „Pasterskiej przestrodze” skierowanej „Do wszystkich kapłanów na terenie Diecezji Włocławskiej”, po skrótowym przedstawieniu zarzutów sformułowanych w liście Episkopatu do prezydenta Bieruta, pisał: „Wzywam więc wszystkich biorących udział w pracy sekcji kapłanów przy ZBoWiD by, pomni swego szczytnego powołania kapłańskiego nie burzyli Mistycznego Ciała Chrystusowego – Kościoła, lecz pracą swoją przyczyniali się raczej do wzrostu i rozwoju Jego. Przypominam im także obowiązek posłuszeństwa, złożonego na ręce biskupa w dniu święceń kapłańskich. Wyrażam w końcu nadzieję, że to upomnienie pasterskie będzie przez wszystkich przyjęte w duchu Kościoła świętego i w poczuciu odpowiedzialności za sprawy zbawienia dusz Wiernych w Ojczyźnie naszej”⁶⁷. Ksiądz Stasinowski, który bardzo się palił do współpracy z władzami, referował swoim reżimowym sojusznikom, że „biskup Radoński w ostatniej chwili na ten sam dzień [14 XII 1950] zwołał odprawę dziekanów na której podał do wiadomości, że księży, którzy będą brali udział w obecnym Caritas lub jakichkolwiek nie związanych z Kościołem akcjach, pozbawieni zostaną swych probostw i innych przywilei. Powyższe ostrzeżenie księży z Włocławka podali do wiadomości księżom przybywającym na konferencję Obrońców Pokoju, w związku z czym takowa się nie odbyła, ponieważ prawie wszyscy przyjezdni udali się na konferencję do biskupa”⁶⁸. Według wyjaśnienia UB, „w dniu tym zaopserwowano jak księży przybywający z terenu udawali [się] pierw do kurii biskupiej z kąd już nie wychodzili. Ponadto zaobserwowano księży miejscowych porozstawianych na rogatkach ulic w okolicy miejsca tej konferencji, którzy zaczepiali przybyłych księży przeprowadzając z nimi rozmowy o treści nieustalonej. Wynikiem tej akcji nie wątpliwie zorganizowanej przez kurię biskupią na konferencję tę przybyło zaledwie 4 księży i takowa ze względu na małą ilość się nie odbyła”⁶⁹.

Kapłani wierni Kościołowi zdobywali się samorzutnie – w tamtych czasach! – na publiczne ostrzeżenie wiernych przed księżmi-patriotami,

⁶⁷ Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Akta Kurii Diecezjalnej Włocławskiej. Akta personalne bp. K.M. Radońskiego. Pasterska przestroga (30 XII 1950), sygn.: pers. 280e, s. 159.

⁶⁸ Por. Archiwalia UOP, sygn. MF-V-14-17B-3, k. 52 (kserokopia w posiadaniu autora).

⁶⁹ Por. tamże, k. 30. Zachowano oryginalną pisownię, która ewidentnie wskazuje na poziom intelektualny elit ubowskich.

„nazywając ich odszczepieńcami i wzywali wiernych, by od takich księży wzoru nie brali”⁷⁰.

Zwykli ludzie wyczuwali, że nie wszystko jest tak, jak być powinno u normalnego księdza. Owszem, niektórzy z księży zaangażowanych politycznie załatwiali coś dla swojej parafii, na przykład jeden z takich księży z diecezji włocławskiej otrzymał dotację na dzwony; inni załatwiali założenie światła, utwardzenie drogi. Ale też pośrednią i to niemałą ceną, jaką płacili za te dobrodziejstwa, była m. in. zgoda na agitację za obowiązkowymi dostawami produktów rolnych. Mechanizm tych dostaw często prowadził do upadku gospodarstw, zadłużenia, a nierzadko wpędzał rolników do więzienia. A tu jeszcze kapłan tłumaczy z ambony, iż jest to katolicki i patriotyczny obowiązek⁷¹. Wierni zachowywali wobec nich dystans w sprawach życia religijnego, na przykład pytali, czy można u księdza-patrioty odbywać spowiedź.

* * *

Trudno byłoby na podstawie tak wycinkowego przedstawienia sprawy kusić się o jakieś syntetyczne ujęcie problemu księży zaangażowanych politycznie w pierwszych latach powojennych. Zacieśnienie tego obrazu do przykładów z obszaru części jednego województwa też powstrzymuje przed generalizacją ocen. Z pamięcią o tych ograniczeniach pozostaje sformułowanie paru ogólnych uwag.

Poza wspomnianymi wcześniej prawidłowościami (wymuszanie deklaracji politycznych, nacisk przemieniający się w szantaż ze strony władz bezpieczeństwa czy władz wyznaniowych, uwikłania obyczajowe), warto zwrócić uwagę na uwarunkowania samych kapłanów. Uderza dość wyraźna prawidłowość, że znaczna część księży włączających się w polityczne, lojalne wobec władz komunistycznych zaangażowanie to byli kapłani

⁷⁰ Por. tamże, k. 59. Raport UB z maja 1951 r. informował, że takie wystąpienia podczas swoich kazań mieli księża z Chełmicy Wielkiej i Karnkowa. Jeżeli w pierwszym przypadku, gdzie proboszczem był znany ze swej jednoznacznej postawy ks. Mieczysław Wojciechowski, wcale to nie dziwi, to gdy chodzi o proboszcza parafii Karnkowo, ks. Jana Hącię, zaskakuje, gdyż w innych dokumentach pojawia się jako dość wyraźnie skłaniający się do lojalności wobec władz państwowych.

⁷¹ Archiwum Kurii Diecezjalnej Włocławskiej, Akta parafii Chojne. Fragment listu skierowanego w 1957 roku do Kurii Diecezjalnej: „Swego czasu, a był to czas ciężki dla rolnika, ks. prob. Leon Kaczyński z ambony pod naciskiem powiedział, że kto się nie wywiąże w 100% z obowiązkowych dostaw dla państwa, ten ma grzech ciężki śmiertelny. Wtedy z tego bulu [!] moralnego ludzie opuszczali świątynię wychodząc z kościoła na ulicę”.

w dojrzałym, a nawet starszym wieku. W dodatku – po przejściach wojennych, obozowych, a niektórzy zaznali ich zarówno od Niemców, jak i od Sowiec. Stąd też może, mając świeżo w pamięci to, co może z człowieka zrobić totalitaryzm, woleli żyć z nim bezkonfliktowo. Niemała część księży lojalnych wobec władzy to kapłani wywodzący się z innych diecezji, dość odległych od centralnie położonej diecezji włocławskiej, czy też księża i zakonnicy szukający sobie nowych miejsc pracy duszpasterskiej. Być może owa obcość w nowej diecezji, odmienność zwyczajów, stylu kapłańskiego skłaniały ich do szukaniu oparcia w strukturach pozakościelnych.

Oczywiście to wszystko nie są racje usprawiedliwiające ich decyzje i działalność – zwłaszcza że widzieli, jak ich mocodawcy dokonują na braciach-kapłanach wiernych Kościołowi mordów, tortur, karania za czyny niepopelnione – ale próby zrozumienia choćby o odrobinę ich wyborów życiowych.

Natomiast władze cywilne, próbując z nich zrobić zastępcze struktury kościelne i marząc, że dzięki nim podporządkują sobie cały Kościół – „zgrzeszyły” nie tylko naiwnością, ale przede wszystkim tym rodzajem pychy, która niewierzącym i wszelkiej maści „naprawiaczom” wmawia, że Kościół to tylko ludzie... i nikt więcej nie tworzy jego losów.

KS. MIECZYŚLAW RÓŻAŃSKI

**DUCHOWIEŃSTWO DEKANATU UNIEJOWSKIEGO
W LATACH 1790–1791
Studium prozopograficzne**

Sobór Trydencki w dekretach reformujących funkcjonowanie Kościoła nakazał biskupom diecezjalnym, aby dbali o powierzone im pieczy parafie w diecezji. Jednym z przejawów tej dbałości były wizytacje kanoniczne parafii. Biskupi przeprowadzali je albo osobiście, albo poprzez wyznaczonych przez siebie pełnomocników¹. Wizytacje dzieli się na wizytacje generalne, które były wyznaczane przez rządzącego biskupa ordynariusza, i wizytacje dziekańskie, które z mocy prawa miał przeprowadzać miejscowy dziekan.

Przed wyjazdem za granicę w 1789 r. prymas Michał Poniatowski zlecił przeprowadzenie wizytacji generalnych mianowanemu przez siebie administratorowi generalnemu archidiecezji, kanonikowi gnieźnieńskiemu ks. Stefanowi Wojciechowi Łubieńskiemu². Przygotował on dokumenty do ich przeprowadzenia, które datowane były w Gnieźnie dnia 18 lutego 1790 r.³ Wizytacja w dekanacie uniejowskim odbyła się na przełomie 1790 i 1791 r. Przeprowadził ją ks. Celestyn Cielecki⁴. Spośród wielu pytań, na jakie odpowiadał wizytator, znajdowały się także pytania dotyczące

KS. MIECZYŚLAW RÓŻAŃSKI – dr hab., historyk Kościoła, prof. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

¹ *Dokumenty soborów powszechnych*, wyd. A. Baron, H. Pietras, t. 4, Kraków 2005, s. 325, 369, 659.

² Stefan Wojciech Łubieński, h. Pomian, biskup sufragan gnieźnieński, opat komendatoryjny w Trzemesznie, proboszcz w Żninie. Zmarł w 1808 r. – J. Korytkowski, *Prałaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej*, t. 2, Gniezno 1883, s. 549–551.

³ S. Librowski, *Repertorium akt wizytacji kanonicznych dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej*, „Archiwa Biblioteki i Muzea kościelne” (ABMK), 30(1975), s. 108–109.

⁴ Ks. Celestyn Cielecki, h. Zaręba, kanonik płocki, proboszcz parafii Myślubórz w dekanacie słupeckim. S. Librowski, *Repertorium...*, art. cyt., s. 112.

pracującego w tym dekanacie duchowieństwa. Analiza treściowa tych informacji będzie przedmiotem niniejszego artykułu.

Dekanat uniejowski był jednym ze starszych dekanatów w archidiaconacie uniejowskim. Informacje o nim zawarte są w *Liber beneficiorum* spisany za czasów abp. Jana Łaskiego. W późniejszym czasie, w połowie XVIII wieku, teren dekanatu został znacznie zmniejszony poprzez wyłączenie z niego części parafii i utworzenie z niech dekanatu lutomińskiego⁵. Po tych zmianach dekanat składał się z 14 ośrodków duszpasterskich: Uniejów, Wielenin, Chwalborzyce, Świnice, Grodzisko, Wartkowice, Wilamów, Niewiesz, Niemysłów, Drużbin, Siedlątków, Pęczniew, Brodnia i Glinno. Dwa ostatnie z nich, mimo że podawane są w wizytacjach jako samodzielne ośrodki, nie były parafiami. Parafia w Brodni została afiliowana do parafii w Glinnie, a razem z nią w 1643 r. zostały inkorporowane do prepozytury w Zadzimiu⁶. W Uniejowie znajdowała się kolegiata, która nie została zwizytowana, podobnie wizytacja nie odbyła się w parafii w Uniejowie.

Duchownych pracujących w dekanacie można podzielić na tych, którzy posiadali tam beneficjum stałe, czyli pełnili obowiązki plebańskie, i innych duchownych, którzy im pomagali w pełnieniu funkcji duszpasterskich.

W tabeli poniżej przedstawimy plebanów duszpasterzujących w omawianym okresie znajdujących się w wizytacjach.

Tab. 1. Plebani parafii dekanatu uniejowskiego w świetle wizytacji z 1790–1791 r.

Parafia	Nazwisko	Imię	Funkcja
Chwalborzyce	Kawczyński	Melchior	pleban
Świnice	Kędziński	Michał	rządca
Grodzisko	Zakrzewski	Sebastian	rządca
Wartkowice	Lityński	Wojciech	rządca
Wilamów	Piuszewski	Jan Kanty	proboszcz
Niewiesz	Domański	Ignacy	rządca
Niemysłów	Loga	Ludwik	rządca
Drużbin	Obrohczyński	Mikołaj	pleban
Siedlątków	Krajewski	Piotr	pleban
Pęczniew	Zdzieniecki	Andrzej	pleban
Wielenin	Dierski	Adam	rządca

Źródło: ADWł, AAG. Wiz. 88.

⁵ M. Różański, *Kościelna przynależność administracyjna ziem diecezji łódzkiej*, ABMK, 70(1998), s. 346; tenże, *Rozwój sieci parafialnej w archidiaconacie uniejowskim od Liber beneficiorum do 1795 r.*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 9(2000), s. 288.

⁶ S. Librowski, *Repertorium...*, art. cyt., s. 127.

Wizytator dla określenia duchownego mającego w swojej pieczy opiekę duszpasterską w parafii używał przede wszystkim słowa „rządca” lub „pleban”. Wydaje się, że sformułowania te w tamtym czasie stosowano zamiennie. W przypadku parafii Chwałborzyce wizytator zaznaczył, że w czasie odbywającej się lustracji parafii obecny był ks. Melchior Kawczyński, który w niedługim czasie po tym wydarzeniu zmarł. Następcą po nim został ks. Wojciech Jędrzejewski, który wcześniej był wikariuszem w Rusocicach w dekanacie konińskim⁷. Natomiast opisując parafię w Pęczniewie podał, że pleban ks. Andrzej Zdzeniecki był chory („nieprzytomny”), a funkcje koadiutora w parafii pełnił ks. Wawrzyniec Skapski⁸. Oprócz proboszczów parafii w dekanacie tym pracowali inni kapłani (zob. tabela poniżej).

Tab. 2. Inni duchowni pracujący w dekanacie

Parafia	Nazwisko	Imię	Funkcja
Świnice	Śleszyński	Bartłomiej	kapelan w Drozdowie
Niemysłów	Brzeziński	Ludwik	zastępca
Pęczniew	Skapski	Wawrzyniec	koadiutor
Brodnia	Treffler	Feliks	komendarz
Glinno	Słomczyński	Jakub	komendarz

Źródło: ADWł, AAG. Wiz. 88.

Wizytacja pokazała, że w dekanacie uniejowskim na przełomie lat 1790–1791 pracowało 16 duchownych. Z tej liczby 11 posiadało beneficja plebańskie, a pięciu pełniło inne funkcje duszpasterskie. Z racji na to, że wizytacja nie objęła znajdującej się na terenie dekanatu kolegiaty i parafii w Uniejowie, ta liczba duchowieństwa nie jest całkowitą liczbą pracujących księży na tym terenie. Z liczby tej trzech było zakonnikami; wszyscy byli członkami zakonu św. Dominika. Jeden był z konwentu warszawskiego i pracował jako kapelan przy kaplicy w Drozdowie – Bartłomiej Śleszyński. W chwili wizytacji miał 73 lata i jak napisał wizytator „dla starości i słabości ledwo co mszę św. może odprawić”⁹. Drugi, Bartłomiej Treffler, był z konwentu krakowskiego i pełnił funkcję komendarza w Brodni i posiadał na to beneficjum prezentę¹⁰. Trzeci, Ludwik Brzeziński, był

⁷ Archiwum Diecezjalne we Włocławku (ADWł), Akta Arcybiskupów Gnieźnieńskich (AAG). Wizytacje (Wiz.) 88, k. 20.

⁸ Tamże, k. 79v.

⁹ Tamże, k. 29–29v.

¹⁰ Tamże, k. 95.

z konwentu sieradzkiego i pełnił funkcję zastępcy ks. Ludwika Logi w parafii w Niemysławie¹¹.

Na terenie dekanatu znajdowała się jedna parafia, która nie posiadała proboszcza personalnego. Była to parafia w Wieleninie. Stanowisko jej administratora przynależało do kolegium wikariuszy kapituły kolegiackiej w Uniejowie. Parafia ta została inkorporowana do tegoż kolegium w czasie rządów arcybiskupa Macieja Drzewickiego. Kolegium wybierało spośród siebie jednego, który spełniał w tej parafii obowiązki duszpasterskie. W omawianym okresie funkcję tę sprawował ks. Adam Dierski¹².

Dane personalne duchowieństwa zawarte w wizytacjach dotyczą miejsca ich urodzenia, stanu społecznego, daty i miejsca święceń i daty objęcia opisywanego przez wizytatora beneficjum. Postaramy się przeanalizować te informacje, które znajdują się w wizytacjach i innych dokumentach dotyczących parafii dekanatu uniejowskiego.

Wiadomości dotyczące miejsca urodzenia pracującego w tym dekanacie dotyczą ośmiu duchownych, co daje 50% informacji. Większość z nich pochodziła z terenu archidiecezji i to z obszarów bliskich terytorialnie dekanatowi uniejowskiemu. Z terenu archidiakonatu uniejowskiego pochodził ks. Michał Kędzierski¹³ (Wielenin, woj. sieradzkie¹⁴), z archidiakonatu kaliskiego ks. Wojciech Lityński¹⁵ (par. Stawiszyn, woj. kaliskie¹⁶), z terytorium wieluńskiego ks. Adam Dierski¹⁷ (Malanów, woj. sieradzkie¹⁸), ks. Andrzej Zdzeniecki¹⁹ (par. Malanów, woj. sieradzkie²⁰), ks. Ludwik Loga z Grochowa²¹, a ksiądz Ignacy Domański – zapisany został według przynależności państwowej – z województwa sieradzkiego²². Dla jednego – Jana Kantego Piuszewskiego – określono, że pochodził

¹¹ Tamże, k. 58.

¹² ADWł, AAG. Wiz. 72, s. 918; Wiz. 88, k. 9.

¹³ ADWł, AAG. Wiz. 72, s. 949.

¹⁴ S. Litak, *Struktura terytorialna Kościoła łacińskiego w Polsce w 1772 roku*, Lublin 1980, s. 167.

¹⁵ ADWł, AAG. Wiz. 72, s. 1044.

¹⁶ S. Litak, *Struktura terytorialna...*, dz. cyt., s. 142.

¹⁷ ADWł, AAG. Wiz. 72, s. 918.

¹⁸ S. Litak, *Struktura terytorialna...*, dz. cyt., s. 140.

¹⁹ ADWł, AAG. Wiz. 72, s. 1054.

²⁰ S. Litak, *Struktura terytorialna...*, dz. cyt., s. 140.

²¹ ADWł, AAG. Wiz. 72, s. 1023; Wiz. 88, k. 79v; Akta par. Niemysłów 1, k. 15.

²² ADWł, AAG. Wiz. 135, s. 851; Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie (AAGn), Akta Konsystorza Gnieźnieńskiego (A. Cons.) E 24^b, k. 4–4v.

z diecezji krakowskiej. Natomiast z terenów odległych – z diecezji łuckiej – pochodził ks. Melchior Kawczyński²³ (Wielany, woj. brzeskolitewskie²⁴).

Mniej wiadomości posiadamy na temat pochodzenia społecznego pracujących w dekanacie duchownych. W wizytacjach nie przekazano żadnych wiadomości o innych stanach społecznych duchownych, oprócz stanu szlacheckiego. Z tego stanu pochodziło pięciu duchownych. Byli to księża: Michał Kędzierski, Ignacy Domański, Wojciech Lityński, Ludwik Loga i Andrzej Zdzeniecki²⁵. Pozostali pochodzili prawdopodobnie z innych stanów – stanu mieszczańskiego lub chłopskiego.

Nie mniej ciekawym zagadnieniem jest znajomość wykształcenia pracującego w dekanacie duchowieństwa. Ten temat niestety nie leżał mocno na sercu wizytatorów. Tylko w dwóch przypadkach posiadamy informacje dotyczące szkół, w których uczyli się przyszli duchowni pracujący w dekanacie. Obydwaj uczyli się w szkołach kaliskich, najprawdopodobniej w tamtejszym kolegium jezuitów. Byli to księża Wojciech Lityński i Andrzej Zdzeniecki²⁶.

Podstawą do działalności duszpasterskiej było nie tyle wliczenie w poczet duchownych, które dokonywało się w chwili przyjęcia tonsury, ale możliwość pełnienia posługi duszpasterskiej. Zgodnie z prawem powszechnym Kościoła katolickiego każdy przyszły kapłan przyjmował cztery święcenia niższe, zwane *minores* (ostriariat, lektorat, egzorcystat i akolitat), i trzy święcenia wyższe – *maiores* (subdiakoniat, diakonat i prezbiterat). Szafarzami wszystkich święceń mogli być tylko biskupi, z racji posiadania pełni władzy kapłańskiej. Obowiązek ten spoczywał głównie na biskupach ordynariuszach, ale w praktyce funkcje te spełniali biskupi pomocniczy. Fakt przyjęcia wyższych święceń, w tym święceń prezbiteratu, był koniecznością do spełniania posługi duszpasterskiej, dlatego też w wizytacjach XVIII w. ze szczególną skrupulatnością wizytatorzy opisywali dane dotyczące przyjęcia przez posiadających beneficja święceń kapłańskich i zaznaczali jednocześnie, czy opisywany duchowny przedstawił dokument stwierdzający ich przyjęcie. W opisach dotyczących sześciu duchownych przedstawiono całą ich drogę przyjmowania święceń i w tyluż samo przypadkach tylko dane dotyczące święceń kapłańskich. Poniżej przedstawimy dane zawarte w wizytacjach dotyczące święceń.

²³ ADWł, AAG. Wiz. 72, s. 936.

²⁴ S. Litak, *Struktura terytorialna...*, dz. cyt., s. 322.

²⁵ ADWł, AAG. Wiz. 72, s. 949, 1009, 1044, 1023, 1054; Wiz. 88, k. 27, 50v, 43, 88, 79v.

²⁶ ADWł, AAG. Wiz. 72, s. 1044, 1054.

Tab. 3. Informacje dotyczące święceń duchowieństwa dekanatu uniejowskiego

Nazwisko Imię	Niższe święcenia			Subdiakoniat		
	data	szafarz	miejsce święceń	data	szafarz	miejsce święceń
Piuszewski Jan Kanty						
Obrohczyński Mikołaj						
Krajewski Piotr						
Śleszyński Bartłomiej						
Dierski Adam	1770 sobotha post Domeni- ca Palmorum	Przedwo- jewski		1770 sobotha ante Domenica al- tum Adventus	Przedwo- jewski	
Kawczyński Melchior	1766	Kozie- rowski	Łowicz	1768	Przedwo- jewski	
Kędziorski Michał	1767	Jerzy Hylzen	kaplica Mansjon. Łowicz	1768		Łowicz
Zakrzewski Sebastian	1769		Łowicz	1770		Łowicz
Brzeziński Ludwik						
Skapski Wawrzyniec						
Treffler Feliks						
Domański Ignacy	15 VIII 1771	Kozie- rowski		14 III 1772	Przedwo- jewski	
Loga Ludwik						
Słomczyński Jakub						
Lityński Wojciech	1774	Przedwo- jewski		1777		
Zdzieniecki Andrzej	1747			9 III 1748	Dobiński	Łowicz kapl. Mansjon.

Nazwisko Imię	Diakonat			Prezbiterat		
	data	szafarz	miejsce święceń	data	szafarz	miejsce święceń
Piuszewski Jan Kanty				28 XII	Leń- czowski	Kraków
Obrohczyński Mikołaj				4 VI 1775		
Krajewski Piotr				4 VIII 1776	Kierski	Przemyśl
Śleszyński Bartłomiej						
Dierski Adam	1770 festo Joannis Ev	Przedwo- jewski		1772	Przedwo- jewski	Łowicz
Kawczyński Melchior	1769	Przedwo- jewski	Łowicz	1770	Przedwo- jewski	kap. łaska Warszawa
Kędziorski Michał	1768	Franciszek Ossoliński	Łowicz	27 XII 1768	Przedwo- jewski	Łowicz
Zakrzewski Sebastian	1771		Łowicz	16 III 1771	Przedwo- jewski	Łowicz
Brzeziński Ludwik				29 VI 1771	Kozie- rowski	
Skapski Wawrzyniec				28 XII 1783	Mathy Ludwik	Poznań katedra
Treffler Feliks				17 XII 1763	Potkański	Kraków
Domański Ignacy	18 IV 1772	Przedwo- jewski		19 VII 1772	Kozie- rowski	Łowicz
Loga Ludwik				22 VII 1767		
Słomczyński Jakub				1763	Kozie- rowski	Łowicz
Lityński Wojciech	1778	Walk- nowski	Kat. Poznań	1778	Karski	Gniezno
Zdzieniecki Andrzej	1748	Kobielski	Łowicz kapl. Man- sjonarzy	1748	Kobielski	Łowicz kapl. Mansjon.

Źródło: ADWł, AAG. Wiz. 72; Wiz. 88; AAGn, A. Cons. G II 4, k. 55; AP 1996.

Informacje dotyczące święceń zawierają dane umożliwiające określenie, kiedy i gdzie przyjmowali święcenia przyszli duszpasterze dekanatu uniejowskiego, oraz biskupa, który ich udzielał. Przed przyjęciem święceń kapłańskich w omawianym czasie klerycy powinni pobierać nauki w seminarium duchownym. Na terenie archidiecezji gnieźnieńskiej w tym czasie działały dwa seminaria – w Gnieźnie i w Łowiczu. Obydwa prowadzone były przez Misjonarzy św. Wincentego à Paulo²⁷. Z księży pracujących w dekanacie wiadomo tylko tyle, że w seminarium w Gnieźnie uczył się ks. Wojciech Lityński, który przebywał tam dwa lata²⁸.

Z czasu przyjmowania święceń przez przyszłych duchownych nasuwa się wniosek, że wszyscy otrzymywali je w krótkim czasie, na ogół nie przekraczającym jednego roku. Ten wniosek dotyczy święceń wyższych – subdiakonatu, diakonatu, prezbiteratu. Trochę inaczej rzecz miała się z święceniami niższymi, ale i tutaj większość mieściła się w podanym wcześniej czasie. Jedynie ks. Melchior Kawczyński²⁹ i Andrzej Zdzieniecki³⁰ mieli dłuższy czas między święceniami niższymi a subdiakonatem. Pierwszy z nich dwa lata, a drugi trzy. Ten dłuższy czas związany był prawdopodobnie z tym, że czekali na prowizję na beneficjum.

W opisach dotyczących duchownych posiadamy informacje, gdzie święcenia zostały udzielone. W sumie posiadamy 22 wzmianki o miejscu ich udzielenia. W większości odbywały się one na terenie archidiecezji gnieźnieńskiej, w Gnieźnie lub Łowiczu. W obydwu tych miastach biskup udzielał ich albo w kościele katedralnym w Gnieźnie lub kolegiackim w Łowiczu, lub w kaplicy seminaryjnej. W 11 przypadkach znamy miejsce przyjęcia święceń kapłańskich. Najczęściej udzielano ich w Łowiczu. Poza terenem archidiecezji któreś ze święceń otrzymało sześciu duchownych. Dwóch otrzymało święcenia w katedrze poznańskiej – ks. Wawrzyniec Skapski święcenia prezbiteratu³¹, a ks. Wojciech Lityński święcenia diakonatu³². Także dwóch w Krakowie – ks. Jan Kanty Piuszewski³³ i Feliks Treffler³⁴,

²⁷ *Misjonarze św. Wincentego a Paulo w Polsce (1651–2001)*, t. 1, Kraków 2001, s. 79, 88.

²⁸ AAGn, Asem B II 1a, k. 41; przybył do seminarium gnieźnieńskiego 5 maja 1776 r. na miejsce fundacyjne. Przebywał tam do święceń, które przyjął w 1778 r.

²⁹ ADWł, AAG. Wiz. 72, s. 936.

³⁰ Tamże, s. 1054.

³¹ ADWł, AAG. Wiz. 88, k. 79v.

³² ADWł, AAG. Wiz. 72, s. 1044.

³³ ADWł, AAG. Wiz. 88, k. 1.

³⁴ Tamże, k. 95.

kolejnych dwóch – Piotr Krajewski w Przemyślu³⁵ i Melchior Kawczyński w Warszawie³⁶.

Kolejnym interesującym nas zagadnieniem są biskupi, którzy udzielali święceń duchownym.

Tab. 4. Biskupi udzielający święceń duchowieństwu dekanatu uniejowskiego

Biskup udzielający święceń	Liczba duchownych				Razem
	Święcenia niższe	Subdiakonat	Diakonat	Prezbiterat	
Dobiński Krzysztof ³⁷		1			1
Przedwojewski Antoni ³⁸	2	3	3	4	12
Kozierowski Ignacy ³⁹	2			2	4
Ossoliński Ignacy Franciszek ⁴⁰			1		1
Walknowski Władysław ⁴¹			1		1
Hylzen Jerzy Mikołaj ⁴²	1				1

³⁵ Tamże, k. 76.

³⁶ ADWł, AAG. Wiz. 72, s. 936.

³⁷ Krzysztof Dobiński (1655–1769), biskup tytularny Serra, pomocniczy gnieźnieński, kanonik łączycycki i gnieźnieński, opat komendatoryjny hebdowski. J. Korytkowski, *Pralaci i kanonicy...*, dz. cyt., t. 1, s. 225–228; *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi* (HC), wyd. C. Eubel [i in.], t. 6, s. 337.

³⁸ Antoni Kornel Przedwojewski (1728–1793), biskup tytularny Bolina, pomocniczy gnieźnieński (łowicki), kapucyn, w zakonie kustosz, kaznodzieja i prowincjał. Następnie kanonik łączycycki i gnieźnieński, dziekan kapituły łowickiej. Proboszcz w Skierniewicach i Kompinie. HC, t. 6, s. 126; *Polski słownik biograficzny* (PSB), t. 28, s. 712–714; J. Korytkowski, *Pralaci i kanonicy...*, dz. cyt., t. 3, s. 295.

³⁹ Ignacy Augustyn Kozierowski (1708–1791), biskup tytularny Adrane, pomocniczy gnieźnieński, kanonik regularny lateraneński, kanonik gnieźnieński, prepozyt w Mstowie, proboszcz w Radomsku. HC, t. 6, s. 65; J. Korytkowski, *Pralaci i kanonicy...*, dz. cyt., t. 2, s. 322–327.

⁴⁰ Ignacy Franciszek Ossoliński (1732–1784), biskup tytularny Dardanus i koadiutor bakowski biskupa Stanisława Rajmunda Jezierskiego. Następnie został biskupem koadiutorem kijowskim biskupa Józefa Andrzeja Załuskiego i po jego śmierci biskupem kijowskim. Franciszkanin. Był gwardianem w Warce i Warszawie, a następnie w czasie koadiutorii bakowskiej pełnił funkcje wikariusza generalnego archidiecezji gnieźnieńskiej. Dziekan kolegiaty w Stanisławowie i proboszcz we Wronowie. HC, t. 6, s. 192; PSB, t. 29, s. 395–396.

⁴¹ Władysław Walknowski (?–1779), biskup tytularny Benda i pomocniczy poznański. Kanonik poznański, opat komendatoryjny opactwa w Trzemesznie. HC, t. 6, s. 120; J. Nowacki, *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, t. 2, Poznań 1964, s. 190.

⁴² Jerzy Mikołaj Hylzen (1692–1775), biskup smoleński. Kanclerz kapituły wileńskiej, proboszcz w Dynenburdu, Prusach i Wieliziu. HC, t. 6, s. 382; *Słownik polskich teologów katolickich* (SPTK), t. 2, s. 82–84.

Biskup udzielający święceń	Liczba duchownych				Razem
	Święcenia niższe	Subdiakoniat	Diakoniat	Prezbiterat	
Kierski Józef ⁴³				1	1
Dembowski Antoni ⁴⁴				1	1
Karski Jan ⁴⁵				1	1
Kobielski Franciszek ⁴⁶			1	1	2
Potkański Franciszek ⁴⁷				1	1
Leńczowski Jan ⁴⁸				1	1
Mathy Ludwik ⁴⁹				1	1

Większość duchownych przyjmowało święcenia z rąk biskupów pomocniczych archidiecezji gnieźnieńskiej: Krzysztofa Dobińskiego, Antoniego Przedwojewskiego, Jana Karskiego i Ignacego Kozierowskiego. Udzielili oni łącznie 18 święceń na 28, o których informacje posiadamy, co stanowi 64,3%.

Uwieńczeniem długiej drogi prowadzącej młodego człowieka do kapłaństwa były wyższe święcenia duchowne, zwłaszcza zaś przyjęcie prezbiteratu. Ustawodawstwo kościelne określało wiek, w którym można przyjmować poszczególne stopnie święceń. Na Soborze Trydenckim

⁴³ Józef Tadeusz Kierski (?–1783), sufragan poznański, biskup przemyski, kanonik poznański. W 1736 r. został biskupem tytularnym Bolina i sufraganem, w 1768 r. objął diecezję przemyską. HC, t. 6, s. 382; PSB, t. 12, s. 428–429.

⁴⁴ Antoni Sebastian Dembowski (1682–1763), biskup płocki, kujawsko-pomorski, starosta tymborski, będziński, płocki. Po śmierci żony przyjął święcenia kapłańskie i w 1737 r. został biskupem płockim, przeniesiony w 1752 r. na biskupstwo kujawsko-pomorskie. HC, t. 6, s. 342; SPTK, t. 1, s. 382–384.

⁴⁵ Jan Karski (1726–1784), sufragan gnieźnieński, kanonik gnieźnieński, dziekan łowicki, proboszcz w Żninie, Uniejowie i Igłowie na Spiszu. HC, t. 6, s. 224; PSB, t. 13, s. 130.

⁴⁶ Franciszek Antoni Kobielski (1679–1755), sufragan kujawsko-pomorski, biskup kamieniecki, łucki, kanonik katedralny krakowski, łowicki, gnieźnieński, dziekan kolegiaty warszawskiej i kieleckiej. Biskupem tytularnym Antaeopolis i sufraganem został w 1725 r. W 1736 r. biskupem kamienieckim, w 1739 r. przeniesiony na biskupstwo łuckie. HC, t. 5, s. 89, t. 6, s. 142, 266; PSB, t. 13, s. 146–148.

⁴⁷ Franciszek Potkański (1710–1789), sufragan krakowski, wcześniej jezuita, kanonik łódzki, chełmski, sandomierski, krakowski, proboszcz w Zwoleniu, Kobiernikach i Bałtowie. HC, t. 6, s. 330; PSB, t. 27, s. 722–724.

⁴⁸ Jan Leńczowski (?–1807), sufragan krakowski, kanonik chełmiński, krakowski, dziekana kolegiaty lubelskiej. HC, t. 6, s. 61.

⁴⁹ Ludwik Mathy (1725–1802), sufragan poznański, kanonik poznański, gnieźnieński, kruszwicki, proboszcz w Kościanie. HC, t. 6, s. 391.

ustalono, że kandydat do niższych święceń powinien mieć przynajmniej 14 lat, subdiakoniat powinien przyjmować mając co najmniej 22 lata, diakonat 23, a prezbiterat 25 lat⁵⁰. *Pastoralna* kard. Maciejowskiego obniżała do 7 lat wiek kandydata do tonsury i pierwszych trzech niższych święceń, akolitat można było otrzymać mając lat 12. Zachowano natomiast granice wiekowe ustalone na tym soborze dla wyższych święceń⁵¹.

Tab. 5. Wiek objęcia święceń i beneficjum w dekanacie uniejowskim

Nazwisko Imię	Rok urodzenia	Rok święceń	Wiek w chwili święceń	Data instytucji	Data objęcia beneficjum	Wiek objęcia beneficjum	Lata kapłań- stwa
Piuszewski Jan Kanty	1744	1781	37	1789	przed 22 VIII 1789	45	8
Obrohczyński Mikołaj	1746	1775	29	24 IV 1781		35	6
Krajewski Piotr	1754	1776	22	1790?		37	14?
Dierski Adam	1748	1772	24	24 VIII 1777		29	5
Kawczyński Melchior		1770		27 III 1776			6
Kędziorski Michał	1739	1768	29	18 V 1770		31	2
Zakrzewski Sebastian	1746	1771	25	9 IV 1778		32	7
Skapski Wawrzyniec	1759	1783	24	5 I 1787		28	4
Treffler Feliks	1740	1763	23	6 X 1787		47	14
Domański Ignacy	1749	1772	23	2 VIII 1779		30	7
Loga Ludwik	1744	1767	23	5 VI 1779		35?	12
Słomczyński Jakub	1738	1763	25	1786		48	13
Lityński Wojciech	1749	1778	29	13 11 1777		28	1
Zdzieniecki Andrzej	1720	1748	28	1754		34	6

Źródło: ADWł, AAG. Wiz. 72; Wiz. 88; Akta par. Pęczniew 1; AKMK, L. Ord. 10.

⁵⁰ *Dokumenty soborów powszechnych*, dz. cyt., s. 694–695, 700–701.

⁵¹ Tamże, s. 700–701 (sess. 23, c. 12, de ref.); „Aetatis quidem, in assumendis ad primam tonsuram et tres minores ordines, septem; ad Acolytatum duodecim completorum; ad Subdiaconatum viginti duorum; ad Diaconatum viginti trium; ad Presbyteratum viginti quinque annorum requiritur; istos tamen sufficit inchoastos esse” (*Decretales Summorum Pontificum*, t. 1, s. 83). – A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 1, Olsztyn 2000, s. 75.

W powyższej tabeli ujęci zostali tylko ci z duchownych pracujących w dekanacie, którzy posiadali w nim beneficjum, rządcy, plebani, koadjarze i koadiutor. Opuszczeni zostali natomiast ci, u których nie podany został czas objęcia beneficjum. Z informacji zawartych w wizytacji wynika, że sześciu duchownych przyjęło święcenia kapłańskie przed ukończeniem 25 roku życia. Byli to księża: Piotr Krajewski⁵², Feliks Treffer⁵³, Ignacy Domański⁵⁴, Ludwik Loga⁵⁵, Adam Dierski⁵⁶ i Wawrzyniec Skapski⁵⁷. Pierwszy przyjął święcenia w wieku 22 lat. Trzej kolejni w 23 roku życia, a dwóch ostatnich w 24 roku życia. Niestety wizytujący dekanat ks. Grochowalski i ks. Cielecki nie podali dokładnych dat ich urodzenia, dlatego też nie wiemy, czy brakowało im kilku miesięcy do kanonicznego wieku przyjęcia święceń i otrzymali dyspensę od własnego biskupa ordynariusza, czy też ten czas był dłuższy i potrzebowali dyspensy Stolicy Apostolskiej. Na pewno takiego pozwolenia potrzebowali ci, którzy mieli mniej niż 24 lata. Pozostali duchowni, dla których przekazane zostały informacje, przyjęli święcenia kapłańskie w 25 roku życia – 2, w 28 roku i w 29 roku życia po 2 i w 37 roku życia – 1.

Fakt przyjęcia święceń kapłańskich nie oznaczał od razu pracy w badanym dekanacie. Co prawda jednym z podstawowych warunków do przyjęcia święceń wyższych było posiadanie beneficjum kościelnego lub innych przyzwoitych środków utrzymania. Te jednak nie musiały od razu znajdować się na omawianym terenie. Procedura objęcia beneficjum kościelnego w tym czasie wyglądała następująco. Po zawakowaniu beneficjum jego kolator szukał następcy, takiego duchownego, który podjąłby się zadania wypełniania obowiązków duszpasterskich wynikających z zadań konkretnego beneficjum duszpasterskiego. On też wystawiał prezentę dla konkretnego duchownego. Musiała być ona zatwierdzona przez biskupa ordynariusza. W omawianym czasie ordynariusz najczęściej zadania te zlecał oficjałowi. Po dokonaniu zatwierdzenia kandydat otrzymywał nominację na konkretne stanowisko duchowne, które powinien objąć w sposób przewidziany przez prawo kanoniczne, z zachowaniem odpowiedniej formy liturgicznej. Taka procedura objęcia beneficjum obowiązywała

⁵² ADWł, AAG. Wiz. 88, k. 76.

⁵³ Tamże, k. 95.

⁵⁴ ADWł, AAG. Wiz. 72, s. 1009; Wiz. 88, k. 50v.

⁵⁵ Tamże, k. 58.

⁵⁶ ADWł, AAG. Wiz. 72, s. 919; Wiz. 88, k. 88.

⁵⁷ Tamże, k. 79v–80.

wszystkie samodzielne beneficja. W opisanych przekazach wizytatorzy podawali datę instytucji na samodzielne beneficja, ale tylko w jednym przypadku opisano informację dotyczącą daty objęcia beneficjum parafialnego. Dotyczyła ona ks. Jana Kantego Piuszewskiego, proboszcza w Wilamowie. Otrzymał on nominację na to beneficjum w 1789 r., a objął je przed 22 sierpnia tegoż roku⁵⁸.

Z czasu, jaki upłynął od święceń do momentu objęcia beneficjum w dekanacie uniejowskim, wynika, że księża ci pracowali na innych stanowiskach kościelnych. Większość plebanów w dekanacie otrzymała prezentę po kilku lub kilkunastu latach kapłaństwa. Pewne zdziwienie może budzić fakt objęcia beneficjum przez duchownego, który nie przyjął jeszcze święceń kapłańskich. Pracujący w dekanacie ks. Wojciech Lityński otrzymał prezentę na parafię w Siedlątkowie od miejscowej kolatorki Marianny z Dębickich Załuskowskiej w czasie swojego pobytu w seminarium w Gnieźnie. Pochodził on z szlacheckiej rodziny i tytułem do jego święceń subdiakonatu, które odbyły się w 1777 r., według księgi wpisów seminarium była *provisia sua*. Ponieważ nie wiemy, w którym dniu przyjął te święcenia, nie możemy określić, czy faktycznie taki tytuł do święceń został zapisany. W księdze konsystorskiej zapisana jest jego prezenta do parafii siedlątkowskiej z dnia 10 października 1777 r. Możliwe, że była kolejna prezenta, otrzymana przez niego już po przyjęciu święceń subdiakonatu. Instytucję na tę funkcję otrzymał 13 listopada 1777 r., a święcenia kapłańskie przyjął 20 kwietnia 1778 r. w katedrze gnieźnieńskiej. Pierwszy jego zapis w księdze metrykalnej dokonany został pod datą 2 lutego 1779 r.⁵⁹

Pozostali duchowni w większości obejmowali je do dziesiątego roku kapłaństwa. W tym okresie objęło beneficjum w dekanacie dziewięciu kapłanów. Z plebanów w późniejszym czasie zaczęli pracować ks. Piotr Krajewski, pleban w Siedlątkowie, który objął parafię prawdopodobnie w 14 roku kapłaństwa⁶⁰. Natomiast w 12 roku kapłaństwa rządcą parafii w Niemysłowie został ks. Ludwik Loga. Ten duchowny jednocześnie był

⁵⁸ Tamże, k. 1.

⁵⁹ ADWł, AAG. Wiz. 72, s. 1044; Akta par. Siedlątków KM 2, s. 52; AAGn, A. Cons. 193, k. 260–261; ASem B II 1a, k. 41; M. Róžański, *Duchowieństwo dekanatu uniejowskiego w świetle wizytacji generalnej z 1779 r. Studium prozopograficzne*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 17(2008), s. 298; tenże, *Duchowieństwo parafialne w archidiakonacie uniejowskim w XVIII wieku. Studium prozopograficzne*, Łódź 2010, s. 256.

⁶⁰ ADWł, AAG. Wiz. 88, k. 76,

zaangażowany w służbę publiczną i wykonywał zadania zlecone przez Prymasa⁶¹. Także dwaj komendarze: w Glinnie – ks. Jakub Słomczyński i Brodni – ks. Feliks Treffer objęli swoje funkcje odpowiednio po 13 i 14 latach kapłaństwa.

* * *

Celem przedstawionych wyżej danych było ukazanie spraw personalnych dotyczących duchowieństwa pracującego w dekanacie uniejowskim podczas wizytacji generalnej z przełomu 1790–1791 roku. Warstwa informacyjna tej wizytacji, dotycząca problematyki duszpasterkich i funkcjonowania beneficjów, jest o wiele bogatsza. Wizytator ks. Celestyn Cielecki opisał w kilku zdaniach, jak ci duchowni wypełniają podstawowe funkcje kapłańskie związane z duszpasterstwem, czyli kiedy i jak odprawiają msze święte, jak sprawują sakramenty i czy przy parafii działają bractwa religijne.

⁶¹ ADWł, AAG. Wiz. 72, s. 1023; Wiz. 88, k. 58; M. Różański, *Duchowieństwo parafialne w archidiecezji uniejowskiej...*, dz. cyt., s. 46.

ANZELM JANUSZ SZTEINKE OFM

**BRAT ANIOŁ ALOJZY ROGOZIŃSKI (1893–1954) OFM,
OSTATNI KWESTARZ NA KUJAWACH**

Zmarły przed 60 laty brat Anioł Alojzy Rogoziński należał do najbardziej znanych kwestarzy Prowincji Matki Bożej Anielskiej Zakonu Braci Mniejszych. Z jego śmiercią skończył się też okres kwestarzy na Kujawach.

Urodził się 22 marca 1893 r. we Lwowie na terenie parafii św. Anny, jako syn Kaspra i Zofii ze Stolarskich. W pierwszej połowie 1913 r. wstąpił w tymże mieście do Zakonu Braci Mniejszych w Prowincji Matki Bożej Anielskiej. Dnia 26 lica t. r. obłóczony w habit tercjarski, pozostał we Lwowie. Tu też zastał go wybuch I wojny światowej i powołanie do wojska austriackiego, w którym służył do końca działań militarnych. Następnie wrócił do Prowincji i otrzymał skierowanie do klasztoru w Kętach. Stąd decyzją Zarządu Prowincji z dnia 5 lipca 1922 r. został przeniesiony do Wieliczki dla odbycia nowicjatu. Jako brat Anioł rozpoczął go 31 t.m., a ukończył 1 sierpnia 1923 r. Potem na dwa lata został przeniesiony do Konina. Dnia 1 lipca 1925 r. otrzymał przeniesienie do lwowskiego klasztoru p.w. Najświętszej Rodziny. Zlecono mu tutaj obowiązki pomocnika redaktora „Posłańca Świętego Antoniego”, miesięcznika popularnego wydawanego przez Prowincję. Po roku przeniesiony do Sądowej Wiszni, złożył 13 października 1926 r. profesję uroczystą. W 1929 r. przeszedł do Stopnicy, skąd w 1934 r. powędrował do Brzezin Łódzkich.

Tu przeżył wybuch II wojny światowej. Dnia 12 listopada został aresztowany i osadzony w obozie w Radogoszczy (obecnie dzielnica Ło-

ANZELM JANUSZ SZTEINKE, OFM – dr nauk historycznych, historyk Kościoła, zajmuje się przede wszystkim historią swego zakonu, mocno związany z Włocławkiem, gdzie się wychował.

dzi) wraz z o. gwardianem Danielem Drykiem i br. Łucjanem Skalskim. W połowie stycznia 1940 r. wszystkich zwolniono i polecono udać się do Generalnej Guberni. Decyzją o. prowincjała Anatola Pytlika br. Anioł otrzymał skierowanie do klasztoru w Stopnicy. Znając tutejszą ludność z poprzedniego pobytu, kwestował wśród niej, mimo surowego zakazu władz okupacyjnych. One to w drugiej połowie września 1944 r., w związku ze zbliżającym się frontem, nakazały, by wszyscy zakonnicy opuścili budynki klasztoru stopnickiego. W ramach tej ewakuacji br. Anioł, w grupie innych współbraci, wyjechał wozem do Pilicy.

Dnia 27 lutego 1945 r. dostał polecenie, by wraz z o. Robertem Madejskim udać się do Brzezin w celu zajęcia się odbudową zniszczonego kościoła i klasztoru. Wyruszyli tamże wozem. Do kwietnia 1948 r. br. Anioł kwestując, wspierał o. Roberta w tym przedsięwzięciu. Stąd został przeniesiony do Włocławka i kontynuował wędrówki kwestarskie do maja 1953 r. Niestrudzenie zbierał dary w naturze na rzecz klasztoru mimo nasilających się trudności ze strony władz administracyjnych. Indagowany przez funkcjonariuszy Milicji Obywatelskiej o pozwolenie na kwestę, zawsze odpowiadał to samo, że otrzymał je od św. Franciszka, założyciela zakonu, i żadnego innego zezwolenia nie potrzebuje. Kilka razy świadkiem takiej lub podobnej sceny był ks. Marian Bruzda, proboszcz z Kruszyna, który opowiadał o tym piszącemu te słowa. Był pełen podziwu dla umiejętności br. Anioła w pokonywaniu tychże przeszkód.

Br. Anioł zmarł 24 marca 1954 r. i jako ostatni z franciszkanów spoczął w podziemiach kościoła klasztornego pod prezbiterium, miejscu zarezerwowanym dla zakonników.

Ten krótki szkic biograficzny br. Anioła, opracowany na podstawie dostępnych źródeł i opracowań¹, uzupełniają wspomnienia tych współbraci, którzy go bliżej i dłużej znali. Są to przede wszystkim zapiski kronikarskie jego dwóch ostatnich przełożonych: o. Roberta Madejskiego z Brzezin

¹ J. Pasiecznik, *Prowincja Matki Bożej Anielskiej Zakonu Braci Mniejszych (franciszkanie-reformaci)*, w: *Życie religijne pod okupacją 1939–1945. Metropolie wileńska i lwowska, zakony*, red. Z. Zieliński, Katowice 1992 s. 244, 277; K. Warzybok, *Klasztor w Stopnicy podczas II wojny światowej*, „Nasze Dzisiaj”. Biuletyn Prowincji M.B. Anielskiej Zakonu Braci Mniejszych, 1999, nr 1, s. 124–138; Schematyzmy Prowincji M.B. Anielskiej, 1914, 1917, 1921, 1925, 1928, 1934, 1937, 1952, 1971; Archiwum Prowincji Franciszkanów-Reformatów w Krakowie, Akta personalne br. A. Rogozińskiego; Liber personalis FF. Min. Prov. B.V.M. Angelorum in Polonia, 1920; Księga personalna Prowincji oprac. przez o. R. Woźniaka; Monumenta Fratrum Minorum Provinciae Sanctae Mariae Angelorum (1911–1960), passim.

i o. Ferdynanda Sobanka z Włocławka. Coś niecoś dorzucają spisane przeze mnie opowiadania br. Fabiana Buczka i kilka moich osobistych reminiscencji.

Wspomnienia z Brzezin Łódzkich

Brat Anioł Rogoziński, razem o. Danielem Drykiem i br. Łucjanem Skalskim, siedział w obozie w Radogoszczy parę miesięcy. Powszechnie w Brzezinach znany i wspominany, jak gdyby jakaś legendarna postać. Przypominał trochę tych starych kwestarzy typu ks. Robaka z *Pana Tadeusza*. Gdy zjawiał się w dworku, radości nie było granic. Zboże i kartofle wędrowały do klasztoru, a brat Anioł przy dobrym winie zabawiał domowników anegdotami, dowcipuszkami i genealogicznymi wywodami różnych rodów. Przy czym sprytnie wplątywał nazwisko domowników w szczyble słynnych rodów. Sam twierdził, że w jego żyłach płynie błękitna krew. Nawet niechętnych umiał rozbawić swoim humorem. W Strykowie swojego czasu był proboszcz, który niechętnym okiem patrzył na mnichów. Pierwsze słowa br. Anioła były: „Chociażem brzydki, alem Anioł”. To rozbroiło proboszcza. Kazał sownicie zaopatrzyć kwestarza i mile go ugościł. Często też wchodząc, lubił mawiać: „Diabli Anioła przynieśli”. Po wojnie prowincjał przysłał go do Brzezin, lecz aspekty szlacheckie były już nie na czasie. Dworki uległy parcelacji. Br. Anioł po niespełna roku wyjechał do Włocławka².

o. Robert Madejski

Wspomnienia z Włocławka

Dnia 26 marca 1954 r. w piątek odprawili Mszę świętą przy zwłokach zmarłego naszego śp. Brata Anioła Alojzego Rogozińskiego, względnie wzięli udział w pogrzebie: przedstawiciele miejscowego duchowieństwa, m.in. ks. Piotr Tomaszewski, proboszcz katedry, o. Jacek Kość. Pochowany po śp. o. Romanie następny pod wielkim ołtarzem [...].

Przyjechał do Włocławka w kwietniu 1948 r., zachorował na grypę w maju 1953 r., poczym grypa zaatakowała serce, przyszło powiększenie mięśnia sercowego i uwypuklenie wrodzonej wady serca, co stało się przyczyną śmierci w dniu 24 marca 1954 r. o godz. 17.45 w środę.

² Kronika i Księga Wizytacji klasztoru w Brzezinach, odpis w posiadaniu A. Szeinke. Informacja o. Roberta o terminie przeniesienia do Włocławka pozostaje w sprzeczności z innymi szczegółami podanymi przez tegoż.

W czasie całej choroby leżał tylko dwa dni, wtorek i środę, resztę dni przesiedział na łóżku przy stole, bo wciąż atakująca i zastrzykami salyrganu spędzana spuchlizna nie pozwalała na leżenie, dość często nawet w nocy. „Siedzę jak sójka” – mawiał i bolał nad tym, że nic nie może zrobić i musi korzystać z usług naszych, którzy „tyle macie pracy”. Kilkakrotnie zastałem go siedzącego, jak zwykle, i płaczącego z tej przyczyny jak małe dziecko. Tłumaczyłem mu wtedy, że przez ponoszone cierpliwie cierpienia jest naszą chlubą i zaszczytem, bo cierpi za siebie, za nas, za Prowincję i za Kościół, który przecież jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, a myśmy jego członkami, które swym poświęceniem dopełniają największe dzieło Chrystusowe na ziemi. Codzienna Komunia, którą w chórze zakonnym przyjmował, codziennie wysłuchiwana Msza św., a nawet ostatnie razem z nami odprawione rekolekcje konwenckie i z mniejszym lub większym trudem odmawiane codzienne pacierze brackie – to rzetelna troska o potrzebne energie i siły w chorobie. A zaznaczyć trzeba, że rekolekcje odprawiliśmy tuż przed jego śmiercią, w dniach od 21–28 II 1954 r. Nawet Drogę krzyżową odprawiał.

Jeśli się zważy, że śp. br. Anioł nigdy nie chorował obłożnie, że w życiu zakonnym, jako kwestarz, przemierzał ciągle długie drogi, że z usposobienia był zawsze ruchliwy, to będzie można jako tako zrozumieć wielkość ofiary, jaką pod koniec życia przyszło mu złożyć z siebie. Sam zauważał, że gdyby mu kto przedtem mówił, co mu trzeba będzie przeżywać w chorobie, to ani by nie mógł zrozumieć, ani na chwilę przypuścić.

Pod koniec sierpnia 1953 r., kiedy dr Pukianiec ustąpił dr. Bociańskiemu leczenie, chory poczuł się wyjątkowo mocny. Zaczął chodzić normalnie, chociaż dr Bociański przestrzegwał, że to będzie podleczenie, a nie wyleczenie. Ponieważ nadchodził dzień Narodzenia Matki Bożej, a więc odpust w Skępem i licznych pielgrzymek z okolic, prosił, by mu pozwolić tam pojechać. Swoją zgodę uzależniłem od zgody lekarza. Jednakże ten się nie zgodził z oczywistych powodów, podleczenie nie było wyleczeniem. Strofantyna, entylina, glukoza, conamina i in. zastrzyki kazały się dopiero spodziewać ewentualnego, mało prawdopodobnego wyleczenia. Pomimo chęci i szczerego nabożeństwa do Matki Bożej, pozostał w domu. Niebawem cieszył się, że nie pojechał, bo dolegliwości zaczęły się potęgować! Próbkę jego nabożeństwa znalazłem własnoręcznie przezeń napisaną w *Modlitewniku Serafickim*, którą tu przytoczę:

„O Maryjo, o Maryjo! O Maryjo! Dziewico Najświętsza, Matko Boga, Królowo Nieba, Pani świata, Przybytku Ducha Świętego, Lilio czystości,

Rózo cierpliwości, Raju rozkoszy, Zwierciadło czystości, Naczynie niewinności, wstaw się za mną biednym a największym grzesznikiem, wygnańcem i pielgrzymem na tej ziemi i wyproś mi łaskę nawrócenia i żalu za grzechy i chociaż cienia tej miłości, jaką Cię tak hojnie obdarzył i przebaczenia grzechów moich i śmierci szczęśliwej” (Obrazek Najśw. Maryi Panny słynącej łaskami w kościele Reformatów w Krakowie).

Zaś na obrazku Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny napisał własnoręcznie: „O Maryjo, Najświętsza Matko Boska, przez zasługi i boleści Twoje ratuj mnie w życiu i w godzinę śmierci, uproś mi zupełne grzechów odpuszczenie, doskonałe woli swojej wyrzeczenie, uproś mi, Pani moja, prawdziwą pokorę, cierpliwość i umartwienie zmysłów i języka”.

Trzecią wreszcie modlitwę zapisał na obrazku Matki Boskiej Pocieszenia w kościele Bernardynów w Przeworsku: „Przedwieczny Ojcze, ofiaruję Ci Najśw. Serce Jezusa z całą Jego Miłością, ze wszystkimi Jego cierpieniami i zasługami: 1) na przebłaganie za grzechy, które popełniłem w dniu dzisiejszym i przez całe moje życie (*Chwała Ojcu* itd.); 2) na oczyszczenie tych dobrych uczynków, które wykonałem źle w dniu dzisiejszym i przez całe moje życie (*Chwała Ojcu* itd.); 3) na uzupełnienie tych dobrych uczynków, jakie powinienem był wykonać, a które opuściłem w dniu dzisiejszym i przez całe moje życie (*Chwała Ojcu* itd.)”. *Sapienti sat!*

Sakrament Olejów świętych przyjął jeszcze w czerwcu 1953 r., by przy ludzkich zapobiegliwościach nie zaniedbać Bożych środków. Nawet chciał.

Obowiązki kwestarza pełnił wzorowo i z poświęceniem, które trzeba było nieraz mitygować. Niezależnie od tego, co mógł, pomagał i do każdej gotów był pracy. Dużo czytał do końca, opowiadał interesująco, ale przede wszystkim kochał swój klasztor i z uciechą doń zawsze wracał; prawdziwie twardym był mnichem.

Pulsował energią, umiał i zgromić i pouczyć, ale umiał również zapytać, gdy czego nie był pewny. Bez ofiary Mszy świętej nie mógłby żyć, jak mawiał. Toteż, gdy był zdrow, najchętniej do niej służył, choćby wielokrotnie, a w chorobie nigdy nie chciał Mszy świętej opuścić. Lubił się modlić przed *Sanctissimum*. Wieczorem tam zawsze można go było znaleźć, siedzącego w ławeczce, a raczej klęczącego. Kochał Drogę krzyżową i często ją odprawiał. Jakże często szukał pomocy św. Antoniego.

Sądził, że jeszcze ze dwa, trzy lata pożyje. A i żaden z nas nie przypuszczał, że go Archanioł Gabriel niepostrzeżenie zabierze. Dwadzie-

ścia minut po siedemnastej jeszcze rozmawiał, zachciało mu się spać, lecz prosił o herbatę z cytryną. Kiedy mu ją przyniesiono, zdawał się faktycznie spać. Umiłowany przezeń br. Ignacy nie chciał go budzić, ani zawołany br. Felicjan. Dopiero, gdy dali mi znać do refektarza, przekonać się miałem o jego końcu życia. Matka Boża wysłuchiwała jego prośb. Uzupełniłem resztę z odpustem zupełnym na godzinę śmierci włącznie. R.i.p.³

o. Ferdynand Sobanek

Wspominki współbrata

Br. Anioł był szczupły. Chodził więc po kweście bardzo lekko i codziennie wracał z niej do klasztoru. Wesoły, opowiadał różne żarty i robił figle, zwłaszcza po powrocie z kwesty. Twierdził, że pochodzi z hrabiowskiej rodziny. Uważał siebie za „króla głupich”. Szczególnie polubił w czasie wędrówek kwestarskich matkę ks. Władysława Szafrąńskiego, Elżbietę, mieszkającą w Kłobi. Jeśli zaszła potrzeba, tylko w jej domu nocował. Zwoził około 30 fur zboża i tyleż ziemniaków. Zboże przechowywano na strychu klasztornym. Zasłabł na serce. Za życia straszny nerwus, a w chorobie bardzo się zmienił. Był bardzo cierpliwy, spokojny i opanowany. Codziennie w czasie choroby zanoszono mu Komunię świętą. Na łóżku nie mógł leżeć. Siedział na kołysanym fotelu. Wdzięczny był za każde odwiedziny. Przepowiadał, że dożyje 63 lat, a umarł mając 61 w roku życia. Obsługiwał go br. Ignacy Maczuga. Przed kolacją pytano go, co mu przynieść. Poprosił jedynie o herbatę z cytryną. Br. Ignacy zaniósł mu ją podczas wspólnej kolacji. Gdy wrócił do refektarza oznajmił, że br. Anioł zasnął. Dopiero o. Ferdynand stwierdził zgon. Umarł w celi do kwadratu bezpośrednio przy chórze zakonnym. Po śmierci br. Anioła o. Ferdynand, jako gwardian, ostatecznie skasował kwestę klasztoru wrocławskiego⁴.

Kilka innych spostrzeżeń przypadkowego obserwatora

Moim kościołem parafialnym była katedra. W niej uczestniczyłem w niedzielnej Mszy świętej. Później tutaj byłem ministrantem i uczęszczałem na katechizację dla szkół średnich prowadzoną przez ks. Józefa

³ Kronika i Księga Wizytacyjna klasztoru OO. Reformatów we Wrocławku (1945–1967), odpis w posiadaniu autora.

⁴ Na podstawie opowiadania br. Fabiana Buczka spisał o. Anzelm Szteinke dnia 13 października 1968 r. w Kazimierzu Dolnym.

Świnarskiego. Brata Anioła zapamiętałem więc jedynie ze sporadycznego uczestnictwa w nabożeństwach w kościele klasztornym lub jego odwiedzin w ciągu dnia. Podczas nabożeństw br. Anioł przebywał w chórze zakonnym. Na kazanie otwierał jedno z okien łączących chór zakonny z prezbiterium. Siadał na parapecie i słuchał słowa Bożego. W godzinach popołudniowych prawie zawsze widywałem br. Anioła modlącego się na klęczniku stojącym po prawej stronie arkady oddzielającej dawne prezbiterium od nawy. Takim też utrwalił się w mojej pamięci.

o. Anzelm Szeinke OFM

JAROSŁAW WĄSOWICZ SDB

DZIAŁALNOŚĆ DUSZPASTERSKO-WYCHOWAWCZA SALEZJANÓW W KONINIE W LATACH 1994–2014

Dwudziestolecie jednej wspólnoty parafialnej w perspektywie całych dziejów Kościoła stanowi zaledwie małą część jego misji ewangelizacyjnej. Taki właśnie jubileusz w roku 2014 obchodzi parafia św. Faustyny Kowalskiej w Koninie. Pomimo krótkiej jej historii warto ten czas podsumować, dla zobrazowania trudu włożonego przez duszpasterzy i wiernych w organizację duszpasterstwa w stylu salezjańskim. Mamy nadzieję, że kolejne lata przyniosą nowe inicjatywy, które ubogacą realizację misji duszpasterskiej Kościoła w diecezji włocławskiej i zgromadzenia salezjańskiego.

Salezjanie w Koninie znani byli od wielu lat. Przede wszystkim za sprawą Łądu, gdzie już od 1921 r. rozpoczęli pracę wychowawczą na rzecz młodzieży¹. W 1952 r. powstało tam salezjańskie Wyższe Seminarium Duchowne, które swoim oddziaływaniem kulturalnym obejmowało pobliski region². Koninianie tłumnie uczestniczyli w wystawianych przez kleryków

JAROSŁAW WĄSOWICZ SDB – dr, historyk i publicysta, kierownik Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Pilskiej.

¹ Por. Z. Klawikowski, *Początki i rozwój dzieła salezjańskiego w Łądzie n. Wartą – wspólnota św. Bernarda*, w: *Salezjanie w Łądzie 1921–2011*, red. J. Nowiński, Warszawa – Łąd 2011, s. 20–33.

² Por. S. Kosiński, *Dwadzieścia pięć lat istnienia i działalności Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą 1952–1977*, „Seminare”, 3(1978), s. 7–36; J. Pietrzykowski, *Zarys dziejów WSD TS w Łądzie (1952–2002)*, w: *Księga Jubileuszowa. 50 lat Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą (1952–2002)*, red. M. Chmielewski, Łąd 2002, s. 11–34; M.T. Chmielewski, *Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie w krajobrazie kultury Ziemi Słupeckiej (1952–2002)*, w: *Ziemia Słupecka naszą Małą Ojczyzną. Księga Pamiątkowa dedykowana Panu Marianowi Jareckiemu, regionaliście, działaczowi społecznemu, publicyście*, red. J. Wąsowicz, Słupca 2002, s. 33–53; M. Babicz, *Kulturotwórcza działalność Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie*, „Biuletyn Parków Krajobrazowych Wielkopolski”, 2009, nr 15(17), s. 75–82; Z. Klawikowski, *Posługa salezjanów z Łądu na rzecz Kościoła i społeczności lokalnych*, w: *Salezjanie w Łądzie...*, dz. cyt., s. 116–125.

w okresie Wielkiego Postu Misteriach Męki Pańskiej³, zaangażowani byli w różne propozycje formacyjne (jak chociażby we wspólnotę „Świadectwo i twórczość”), korzystali ze zbiorów seminaryjnej biblioteki⁴. W roku 1981 salezjanie objęli duszpasterstwo w Kawnicach leżących nieopodal Konina. Znajdujące się tam sanktuarium Matki Bożej Pocieszenia jest celem wielu zorganizowanych i prywatnych pielgrzymek⁵. Wreszcie, od 1994 r. koninianie mogli już bezpośrednio przypatrywać się duchowości salezjańskiej i angażować się w duszpasterstwo prowadzone przez duchowych synów św. Jana Bosko. Stało się tak za sprawą utworzonej w styczniu 1993 r. roku parafii bł. Faustyny.

Powstanie i rozwój parafii św. Faustyny Kowalskiej w Koninie

Początki parafii św. Faustyny Kowalskiej w Koninie sięgają grudnia 1993 r. Na podstawie umowy między biskupem włocławskim Bronisławem Dembowskiem a inspektorem Towarzystwa św. Franciszka Salezego ks. Władysławem Kołyszka, podpisanej w dniu 28 grudnia 1993 r., duszpasterstwo objęli w niej salezjanie, którzy zobowiązali się wybudować kościół, plebanię i szkołę katolicką⁶. Nowa placówka duszpasterska powstała z części parafii św. Maksymiliana (Konin-Chorzeń) i parafii Matki Bożej Pocieszenia w Kawnicach (Nowy Dwór) i została erygowana przez biskupa diecezjalnego 1 stycznia 1994 r. Weszła w skład dekanatu konińskiego II⁷. Granice parafii określały: od północy tory kolejowe na trasie Poznań – Warszawa, na wschodzie ul. Hurtowa i jej przedłużenie

³ Por. J. Nowiński, J. Wąsowicz, *Scena teatralna w Łądzie*, w: *Salezjanie w Łądzie...*, dz. cyt., s. 132–143; J. Wąsowicz, *Misterium Męki Pańskiej w Łądzie n. Wartą*, „Kronika Wielkopolski”, 2(2002), s. 62–75.

⁴ Por. M. Babicz, *Biblioteka w Łądzie w latach 1921–2011*, w: *Salezjanie w Łądzie...*, dz. cyt., s. 126–131; K. Kurek, *Łądzkie kronik czytanie... Działalność grupy „Świadectwo i Twórczość” w świetle kronikarskich zapisów*, w: *Salezjanie w Łądzie...*, dz. cyt., s. 144–151.

⁵ Por. R. Ukleja, *Kawnice. Sanktuarium Matki Bożej Pocieszenia*, Piła 1997; J. Pietrzykowski, *Salezjanie w Polsce 1945–1989*, Warszawa 2007, s. 52; W. Niżyński, *Sanktuaria maryjne w Polsce. Kawnice*, „Zorza”, 1987, nr 1, s. 24; *Na pielgrzymim szlaku. Miejsca kultu religijnego w Wielkopolsce*, Poznań 1999, s. 35–37; M. Wrzeszcz, *Kawnice*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1253.

⁶ Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Pilskiej (ASIP), t. Konin, akta bez sygn. Umowa powierzenia Prowincji św. Wojciecha Towarzystwa Salezjańskiego parafii pw. Błogosławionej Faustyny w Koninie.

⁷ Tamże, Dekret erygujący parafię bł. Faustyny, Włocławek 1 stycznia 1994 r.; Na temat rozwoju sieci parafii w Koninie zob. H. Witczak, *Powstanie i rozwój sieci parafialnej w Koninie*, „Studia Włocławskie”, 14(2012), s. 539–556.

w stronę północną i południową, południowa granica to rzeka Warta, a zachodnia to granice administracyjne miasta Konina⁸.

Parafia bł. Faustyny liczyła wówczas 4107 wiernych. W przeciągu dwudziestu lat ta część Konina podwoiła liczbę mieszkańców. Było to związane z rozwojem osiedla Chorzeń i wzrostem budownictwa domków jednorodzinnych. W 1996 r. parafia liczyła już 6000 wiernych, natomiast w roku 2001 około 8600 wiernych. Taki stan rzeczy utrzymał się po dzień dzisiejszy⁹.

Prace przy organizacji nowej konińskiej parafii rozpoczęto od stycznia 1994 r. Funkcję proboszcza objął ks. Józef Balawander SDB. Pomocą duszpasterską w czasie świąt, uroczystości oraz kolędy, służyli mu współpracownicy z salezjańskiego Wyższego Seminarium Duchownego w Łądzie. Mimo wielu trudności, działania organizacyjne przebiegały sprawnie. Zaangażowanie parafian pozwoliło już w kwietniu podjąć prace przy remoncie kaplicy, wymianie instalacji elektrycznej i nagłośnienia. W dniu 18 marca 1994 r. odbyło się inauguracyjne posiedzenie Rady Parafialnej. Pierwszą przewodniczącą Rady została Mariola Chojnacka. Ważnym wydarzeniem w początkach historii parafii była pierwsza biskupia wizytacja kanoniczna. Odbyła się w dniach 30 września – 1 października 1995 r. Przeprowadził ją bp Czesław Lewandowski¹⁰. W następnych latach parafię systematycznie wizytowali biskupi wrocławscy oraz przełożeni salezjańskiej Inspektorii św. Wojciecha z siedzibą w Pile.

Budowa kościoła

W pierwszych latach istnienia parafii do sprawowania nabożeństw liturgicznych służyła kaplica wybudowana jeszcze w 1992 r., staraniem ks. infułata Antoniego Łassy. W trakcie użytkowania jej przez parafię św. s. Faustyny była ona wielokrotnie odnawiana i modernizowana¹¹. Wszelkie wysiłki

⁸ Por. *Dekret erygujący parafię p.w. bł. Faustyny w Koninie*, „Kronika Diecezji Wrocławskiej”, 77(1994), s. 6–8.

⁹ Por. *Diecezja wrocławska 2000*, Wrocław 2001, s. 347–349; „Rocznik Diecezji Wrocławskiej”, 2011, s. 541; J. Wąsowicz, *Historia salezjańskiej inspektorii pw. św. Wojciecha z siedzibą w Pile (1979–2004)*, „Seminare”, 22(2005), s. 13.

¹⁰ Archiwum parafii św. s. Faustyny Kowalskiej w Koninie (APFK), Kronika parafii z roku 1994.

¹¹ Kaplica od dnia 4 grudnia 2008 r. została wyłączona z użytkowania i przekazana pod zarząd miasta Konin. APFK, t. Korespondencja z Kurią Diecezjalną we Wrocławku, akta bez sygn., Pismo od Wydziału Ekonomicznego Kurii Diecezjalnej Wrocławskiej, Konin 6 maja 2011 r.

koncentrowano jednak na budowie własnej świątyni parafialnej, której projekt wykonał architekt Walenty Zaborowski ze Szczecina¹².

Plac pod budowę kościoła został poświęcony 7 października 1997 r. Dokonał tego bp Bronisław Dembowski. Krzyż postawiony na placu wykonała Kopalnia Węgla Brunatnego „Konin”, która pomagała także w ogrodzeniu terenu pod budowę. Pierwsze prace – wykopy pod fundamenty, rozpoczęły się 20 maja 1999 r.¹³

Podczas odpustu parafialnego w dniu 6 października 2001 r. nastąpiło wmurowanie kamienia węgielnego pod budowę nowego kościoła. Wraz z kamieniami wmurowano tubę z następującym pamiątkowym tekstem: „Na chwałę Boga w Trójcy Świętej Jedyne, Pana naszego Jezusa Chrystusa, Króla Miłosierdzia, te kamienie zostały pobrane z kościoła chrztu św. Siostry Faustyny w Świnicach Warckich, jako Kamień Węgielny pod budowę nowej świątyni w Koninie – Chorzniu. Poświęcone przez Ojca św. Jana Pawła II w Roku Jubileuszowym A. D. 2000”¹⁴.

Rozwój prac budowlanych pozwolił w roku 2002 wprowadzić się kapłanom do zaadaptowanych na mieszkalne pomieszczeń garażowych plebanii. Dalsze prace przy budowie domu parafialnego i świątyni trwały przez kolejne lata. Obecnie plebania jest w pełni użytkowana, wykańczane jest oratorium oraz wnętrze świątyni, w przyszłości trzeba zaprojektować jej wystrój.

Patronka parafii

Od początku funkcjonowania parafii rozbudzano w niej żywy kult jej patronki. W dniu 11 listopada 1994 r. ks. proboszcz Józef Balawander odebrał w Krakowie relikwie bł. Faustyny. Kilkukrotnie pielgrzymowano do miejsc związanych z życiem s. Faustyny – do Głogowca i Świnic Warckich. Uroczyscie przeżywane są parafialne odpusty: w niedzielę Miłosierdzia Bożego i główny w dzień liturgicznego wspomnienia św. Faustyny Kowalskiej (5 października). Rozwijane jest także nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego, codziennie w świątyni parafialnej przed wieczorną mszą jest odmawiana koronka. Postaci patronki i jej orędziu głoszenia Bożego Miłosierdzia poświęcano parafialne rekolekcje adwentowe i wielkopostne¹⁵.

¹² Salezianie z Inspektorii pw. św. Wojciecha w Pile wybudowali wcześniej w Szczecinie-Gumieńcach według tego samego projektu świątynię parafii pw. św. Kingi.

¹³ APFK, Kroniki parafii z lat 1997–1999.

¹⁴ Tamże, Kronika parafii z roku 2001.

¹⁵ APFK, Kroniki parafii z lat 1994–2014.

W roku 2000 w sanktuarium w Świniach konińscy pielgrzymi wzięli udział w uroczystościach poświęcenia obrazów Jezusa Miłosiernego i s. Faustyny, które od I niedzieli Wielkiego Postu rozpoczęły peregrynację w parafiach diecezji włocławskiej. Udali się także z pielgrzymką na uroczystości kanonizacyjne swojej patronki do Rzymu, które odbyły się 30 kwietnia 2000. Ksiądz proboszcz z parafianami ofiarował w tym dniu ojcu świętemu płaskorzeźbę przedstawiającą Jezusa Miłosiernego i św. Faustynę¹⁶.

Duszpasterze parafii św. Faustyny

W latach 1994–2004 w parafii św. Faustyny Kowalskiej posługę duszpasterską pełniło wielu salezjanów. Pierwszym proboszczem parafii został wspomniany już ks. Józef Balawander. Pełnił ją do roku 2001. W okresie tym organizował życie parafialne, czynił starania o rozpoczęcie budowy kościoła i zorganizowanie szkół salezjańskich. W latach 2000–2002 był także pierwszym dyrektorem liceum i gimnazjum salezjańskiego.

Z dniem 1 lipca 2001 r. proboszczem parafii został ks. Marek Konkol SDB. Od roku 2002 pełni on także funkcję dyrektora erygowanego w Koninie domu zakonnego p.w. błogosławionej Poznańskiej Piątki (męczennicy II wojny światowej, wychowankowie salezjańskiego oratorium w Poznaniu: Jarogniew Wojciechowski, Edward Kazimierski, Czesław Józwiak, Edward Klinik, Franciszek Kęsy)¹⁷. Ksiądz proboszcz rozpoczął budowę domu parafialnego i kościoła. W latach 2005–2011 funkcję proboszcza w salezjańskiej parafii w Koninie i jednocześnie dyrektora wspólnoty zakonnej pełnił ks. Tadeusz Balicki, który dokończył dzieła budowy kościoła i zapewnił znaczną część jego wyposażenia wewnętrznego. Od 2011 r. proboszczem parafii pw. św. Faustyny w Koninie jest ks. Jan Olesiuk. Dzięki zaangażowaniu wiernych i duszpasterzy, wszelkie prace przy świątyni są nadal dynamicznie prowadzone¹⁸.

Pierwszym wikariuszem w parafii został ks. Dariusz Siek SDB, skierowany do Konina bezpośrednio po święceniach kapłańskich w czerwcu 1994 r. Pracował tu przez 6 lat (1994–2001) i zainicjował działalność pierwszych parafialnych grup młodzieżowych. Liczba wikariuszy w pa-

¹⁶ Tamże, Kronika parafii z roku 2000.

¹⁷ Na temat „Poznańskiej Piątki” zob. więcej: *Wierni do końca. Studia i materiały źródłowe o „Poznańskiej Piątce” męczenników II wojny światowej*, red. R. Sierchuła, J. Wąsowicz, Poznań 2012 (*Studia i materiały poznańskiego IPN*, t. 21).

¹⁸ APFK, Kroniki parafii z lat 2001–2014.

rafii św. Faustyny w przeciągu lat zmieniała się i wahała się w granicach od jednego do trzech kapłanów. W minionym dziesięcioleciu w parafii św. Faustyny pracowali także: ks. Zbigniew Conder SDB (1998–1999), ks. Dariusz Dynak-Michalski SDB (2002–2006), ks. Witold Drzyzgiewicz SDB (1996–1997), ks. Lech Idźkowski SDB (2011–2013), ks. Andrzej Jaczewski SDB (2000–2002), ks. Adam Kierszka SDB (od 2011), ks. Krzysztof Kobiela SDB (1998–2000), ks. Feliks Łobos SDB (2002–2005); ks. Michał Malek SDB (2008–2012), ks. Roman Pawlak (1997–1998), ks. Adam Piotrowski (2006–2008), ks. Janusz Sikora SDB (1996–1998), ks. Tadeusz Stromski SDB (2000–2001), ks. Krzysztof Wilkos SDB (2005–2008); ks. Piotr Ziółkowski SDB (2008–20011)¹⁹.

Praktykę duszpasterską zwaną asystencją, przewidzianą w salezjańskiej formacji, odbywali w Koninie: kl. Ireneusz Ruduś SDB (1994), kl. Tomasz Wierzchowski SDB (2004–2005). W pracy duszpasterskiej miejscowych kapłanów wspierali, mniej lub bardziej regularnie, salezjanie z Łądu – zarówno

¹⁹ Wykaz placówek i współbraci polskich prowincji Towarzystwa Salezjańskiego 1994–1995, red. S. Kuciński, Kraków 1994, s. 40; Wykaz placówek i współbraci polskich prowincji Towarzystwa Salezjańskiego 1995–1996, red. S. Kuciński, Kraków 1995, s. 40; Wykaz placówek i współbraci polskich prowincji Towarzystwa Salezjańskiego 1996–1997, red. S. Kuciński, Kraków 1996, s. 42; Wykaz placówek i współbraci polskich prowincji Towarzystwa Salezjańskiego 1997–1998, red. S. Kuciński, Kraków 1997, s. 42; Wykaz placówek i współbraci polskich prowincji Towarzystwa Salezjańskiego 1998–1999, red. S. Lasak, Kraków 1998, s. 43; Towarzystwo św. Franciszka Salezego Inspektorii Polskie. Elenko 2000–2001, red. S. Marczak, Warszawa 2000, s. 56; Towarzystwo św. Franciszka Salezego, Zgromadzenie Córek Maryi Wspomożycielski. Inspektorii Polskie. Elenko 2001–2002, red. S. Marczak, Warszawa 2001, s. 58–59; Towarzystwo św. Franciszka Salezego, Zgromadzenie Córek Maryi Wspomożycielski. Inspektorii Polskie i Okręg Wschodni. Elenko 2002–2003, red. S. Marczak, Warszawa 2002, s. 53; Towarzystwo Salezjańskie i Córki Maryi Wspomożycielki Inspektorii Polskie, Okręg Wschodni i Wizytatoria, Misjonarze. Elenko 2003–2004, red. S. Marczak, Warszawa 2003, s. 54; Towarzystwo Salezjańskie i Córki Maryi Wspomożycielki Inspektorii Polskie, Okręg Wschodni i Wizytatoria, Misjonarze. Elenko 2004–2005, red. S. Marczak, Warszawa 2004, s. 53; Towarzystwo Salezjańskie i Córki Maryi Wspomożycielki Inspektorii Polskie, Okręg Wschodni i Wizytatoria, Misjonarze. Elenko 2005–2006, red. S. Marczak, Warszawa 2005, s. 53; Towarzystwo Salezjańskie i Córki Maryi Wspomożycielki Inspektorii Polskie, Okręg Wschodni i Delegatura Ukrainy, Wizytatoria Zambijska, Misjonarze. Elenko 2006–2007, red. S. Marczak, Warszawa 2006, s. 62; Inspektorii Polskie Salezjanów, Okręg Wschodni i Delegatura Ukrainy, Wizytatoria Zambijska, Misjonarze, Córki Maryi Wspomożycielski. Elenko 2008, red. K. Chechelski, Kraków 2008, s. 58; Inspektorii Polskie Salezjanów, Okręg Wschodni i Delegatura Ukrainy, Wizytatoria Zambijska, Misjonarze, Córki Maryi Wspomożycielski. Elenko 2008–2009, red. K. Chechelski, Kraków 2008, s. 59; Inspektorii Polskie Salezjanów, Okręg Wschodni i Delegatura Ukrainy, Misjonarze, Córki Maryi Wspomożycielski. Elenko 2009–2010, red. K. Chechelski, Kraków 2009, s. 60; Inspektorii Polskie Salezjanów, Okręg Wschodni i Delegatura Ukrainy, Misjonarze, Wizytatoria Wspomożycielki Wiernych (Zambia, Malawi, Zimbabwe, Namibia), Córki Maryi Wspomożycielki, red. K. Chechelski, Kraków 2011, s. 63.

księży profesorowie, jak i alumni seminarium oraz współpracownicy oddelegowani do pracy w szkołach salezjańskich w Koninie: ks. Artur Dylewski SDB (2001–2004), ks. Wojciech Mielewczyk SDB (2005–2012), ks. Krzysztof Nestoruk (2005–2012), ks. Mariusz Witkowski SDB (2002–2005), ks. Marek Woś SDB (od 2012), ks. Jarosław Klusak SDB (od 2012)²⁰.

Formy działalności duszpasterskiej

W minionym dwudziestoleciu salezjanie podejmowali wiele inicjatyw duszpastersko-wychowawczych. Niektóre z nich, jak chociażby młodzieżowe wspólnoty Liturgicznej Służby Ołtarza i Ruchu „Światło-Życie”, wspólnota Żywego Różańca, Rada Duszpasterska, Rada Katechetyczna, Kościół Domowy, parafialna „Caritas” i kręgi Żywego Kościoła, przetrwały po dziś dzień. Inne, choć cieszące się w swoim czasie sporym zainteresowaniem wiernych, przeszły do historii. Mamy nadzieję, że przyjdzie kiedyś czas na ich reaktywację. Przyjrzyjmy się zatem najciekawszym propozycjom duszpasterskim i formacyjnym z lat 1994–2014²¹.

W styczniu 1996 r. powołano do życia gazetę parafialną „Salezjańczyk” z podtytułem: „Słowo o Parafii Bł. Faustyny w Koninie”. Pierwszą redakcję tworzyli: proboszcz ks. Józef Balawander, Ewa i Wojciech Zalescy, Marek Chorzowski, Danuta i Tomasz Garbaciakowie, Renata i Jacek Matysiakowie oraz ks. Sławomir Niemczewski, wykładowca liturgiki z Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie. We słowie wstępnym do pierwszego numeru pisma, proboszcz zarysował linię programową tegoż periodyku: „Pragniemy, aby dotarło ono do naszych parafian i poruszało sprawy dotyczące naszej wspólnoty parafialnej niosąc najnowsze wiadomości duszpasterskie, katechezy ewangelizacyjne, wywiady, świadectwa”²². Pismo ukazywało się przez trzy lata w nakładzie 350 egzemplarzy i zakończyło swój żywot w 1999 r. Łącznie ukazało się jego 19 numerów²³. Obecnie parafia redaguje internetową stronę, która znajduje się pod adresem: www.konin.salezjanie.pl.

W minionym dwudziestoleciu duszpasterze starali się także wychodzić z ofertą inicjatyw na polu kultury chrześcijańskiej. Parafia św. Faustyny gościła wielu artystów, którzy ubogacali liturgię Mszy świętej. Występowały tu

²⁰ Tamże.

²¹ APFK, Kroniki parafii z lat 1994–2014.

²² „Salezjańczyk”. Słowo o Parafii Bł. Faustyny w Koninie, 1996, nr 1(styczeń), s. 1.

²³ Pełen zbiór parafialnego pisma „Salezjańczyk” znajduje się z zbiorach Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Pilskiej.

m.in. zespoły „Dival” z Gdańska i „Bel Canto” z Wągrowca, „Propaganda Dei”, a także chór z salezjańskiej parafii z Gdańska. Wielokrotnie liturgię Mszy świętej uświetniali klerycy z salezjańskiego seminarium w Łądzie. Podjęto również własne inicjatywy artystyczne, jak działalność chóru parafialnego „Misericordia”, dziecięcej scholi, zespołu młodzieżowego²⁴.

W styczniu 1997 r., z inicjatywy państwa Łuczaków, rozpoczął się cykl spotkań z ciekawymi ludźmi. Przez lata konińska parafia gościła z wykładami m.in. o. Jana Górę, o. Karola Meisnera, Włodzimierza Fijałkowskiego, Annę Świderkównę, Wandę Póltawską, księży profesorów reprezentujących różne dyscypliny teologiczne. W pierwszych latach istnienia parafii spotkania te odbywały się w przedszkolu nr 16 w Chorznieniu. W ostatnim czasie, za sprawą ks. Tadeusza Kierbedzia oraz ks. Jana Olesiuka, wykłady reaktywowano i odbywają się one w domu parafialnym²⁵.

Młodzież przez minione dwudziestolecie istnienia parafii mogła zaangażować się w działalność wspólnot formacyjnych: Liturgicznej Służby Ołtarza, Ruchu „Światło–Życie”, Salezjańskiego Ruchu Ewangelizacyjnego „Pustynia Miast”, harcerstwa. Młodzi koninianie z Chorznienia wielokrotnie brali udział w Europejskich Spotkaniach Młodych organizowanych przez wspólnotę Taizè, w ogólnopolskich spotkaniach młodych „Apel Trzeciego Tysiąclecia” w Lednicy, czy też lokalnych spotkaniach młodzieżowych w Kramsku, Słupsku i Łądzie²⁶. W Koninie w roku 1999 odbyło się także ogólnopolskie spotkanie formacyjne „Pustyni Miast”²⁷. Dużą popularnością cieszyły się rozgrywki piłkarskie Ligi Salezjańskiej, które zainicjował w 1997 r. ks. Janusz Sikora. W rozgrywkach sportowych brała udział młodzież i dzieci z terenów całego Konina. Od roku 2003, staraniem ks. Dariusza Dynaka-Michalskiego zorganizowano przy parafii oratorium. W 2004 r. zostało ono prawnie zarejestrowane jako Stowarzyszenie Młodzieżowe Oratorium św. Dominika Savio. Prowadzi ono świetlice dla dzieci i różnego rodzaju zajęcia sportowe i rekreacyjne. W ferie i podczas wakacji letnich organizuje wypoczynek w ramach półkolonii oraz obozów²⁸.

Katechizacja na terenie parafii jest obecnie prowadzona z Szkole Podstawowej nr 8 im. Bohaterów Westerplatte (z klasami integracyjnymi).

²⁴ APFK, Kroniki parafii z lat 1994–2014.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Por. D. Presnal, J. Wąsowicz, J. Gliściński, *Pustynia Miast. Salezjański ruch Ewangelizacyjny*, Piła – Aleksandrów Kujawski – Łąd 2000, s. 34,

²⁸ APFK, Kroniki parafii z lat 1997–2014.

mi), Gimnazjum nr 3, Zespole Szkół Zawodowych (filia), Przedszkolu nr 16 im. Jana Brzechwy oraz w Gimnazjum Salezjańskim. Katechetami są zarówno salezjanie, jak i świeccy²⁹.

W parafii rozwijał się także ruch pielgrzymkowy. W minionych latach organizowano pielgrzymki do Rzymu, Ziemi Świętej, polskich sanktuariów maryjnych, na misteria Męki Pańskiej do Łądu i Górki Klasztornej. Młodzież brała udział w pieszych pielgrzymkach na Jasną Górę. Pątniczy szlak przemierzała w diecezjalnej pielgrzymce konińskiej, Salezjańskiej Pielgrzymce Ewangelizacyjnej i pielgrzymce „Pustyni Miast”. Z racji odpustu w sanktuarium Matki Bożej Pocieszenia odbywały się parafialne piesze pielgrzymki do Kawnic. Do najważniejszych wydarzeń w dwudziestoletniej historii parafii zaliczyć należy udział wiernych w uroczystościach papieskich w pobliskim Licheniu. Jan Paweł II w dniu 7 czerwca poświęcił tam bazylikę będącą wotum na Jubileusz Odkupienia³⁰.

Działalność szkół salezjańskich

Przejmując parafię w Koninie salezjanie podjęli się zobowiązania do utworzenia tu szkół salezjańskich³¹. Sprawa ta nie okazała się łatwa. Przez lata salezjanie borykali się z wieloma trudnościami różnej natury. Z dniem 1 września 2000 r. ks. inspektor Jerzy Worek SDB powołał w Koninie do istnienia Liceum Ogólnokształcące Towarzystwa Salezjańskiego³². Organizację szkoły powierzono wówczas proboszczowi, ks. Józefowi Balawandrowi, który był jej pierwszym dyrektorem. Naukę rozpoczęło w niej 26 uczniów. Pierwszą siedzibą szkoły były pomieszczenia wynajęte w Konińskim Centrum Edukacyjnym przy ul. Mickiewicza. W roku 2001 rozpoczęło działalność Gimnazjum Towarzystwa Salezjańskiego. Szkoły salezjańskie przeniesiono do pomieszczeń wynajmowanych od Wyższej Szkoły Kupieckiej przy ul. Benesza³³.

²⁹ W 2011 r. nauczanie religii w szkołach na terenie parafii prowadzili następujący katecheci: Monika Wojciechowska (od 2010 r.), Jarosław Józefacki (od 1999 r.), Tomasz Koziół (od 1999 r.), Wioletta Fritz-Ławniczak (od 1999 r.), Grażyna Majchrowska (od 1990 r.), Jolanta Żabierek (od 1992 r.), Dorota Żywica (od 1992 r.). Por. „Rocznik Diecezji Włocławskiej”, 2011, s. 542.

³⁰ APFK, Kroniki parafii z lat 1994–2014.

³¹ ASIP, t. Konin, akta bez sygn., Umowa powierzenia Prowincji św. Wojciecha Towarzystwa Salezjańskiego parafii p.w. Błogosławionej Faustyny w Koninie.

³² Por. A. Ma je w s k a, *Szkolnictwo salezjańskie w dobie rozwoju (na przykładzie Inspektorii św. Wojciecha w Pile)*, Piła 2004, s. 241–257; Liceum Salezjańskie w związku z niskim naborem uczniów zostało zamknięte w 2007 r.

³³ Tamże.

W dniu 24 października 2006 r. został poświęcony plac pod budowę własnej szkoły przy ul. Spółdzielców. Odtąd prace budowlane posuwały się dynamicznie i już 11 lutego 2008 r. zajęcia lekcyjne rozpoczęły się w pierwszej części nowych budynków³⁴. Obecnie do użytku są oddane dwa skrzydła szkoły, w planach jest budowa obiektów sportowych.

Główne cele dydaktyczno-wychowawcze, jakie stawiają przed sobą szkoły salezjańskie w Koninie, sformułowane zostały na kartach folderów promujących te placówki. Zalicza się do nich: „dopomaganie każdemu uczniowi we wszechstronnym i najpełniejszym rozwoju jego osobowości z uwzględnieniem indywidualnych zainteresowań i predyspozycji psychofizycznych tak, by wychować go na zaangażowanego, twórczego i świadomego swego miejsca w społeczności ludzkiej. Cały proces postępu i ubogacania osobowości ucznia oparty jest na światopoglądzie i wartościach chrześcijańskich, ze szczególnym uwzględnieniem systemu wychowawczego opracowanego i stosowanego przez św. Jana Bosko. System ten, zwany systemem prewencyjnym, oparty jest na miłości, rozumie i religii”³⁵. Gimnazjum salezjańskie posiada własną stronę internetową, która znajduje się pod adresem: www.gtskonin.salezjanie.pl

* * *

Dla pełnego zobrazowania salezjańskiej działalności duszpastersko-wychowawczej w minionym dwudziestolecu, należy wspomnieć o zaangażowaniu salezjańskich wykładowców w pracę dydaktyczną na konińskim oddziale Papieskiego Fakultetu Teologicznego w Warszawie. Pracowali tu ks. dr hab. Zbigniew Łepko SDB, ks. dr Zenon Hnateczak SDB, ks. lic. Tomasz Seń SDB i ks. mgr Artur Dylewski SDB.

W latach 1994–2014 salezjanie starali się z gorliwością realizować w Koninie swój charyzmat i wpisali się na trwałe w historię lokalnego Kościoła oraz miasta. W dowód uznania za ich wielowymiarowe zaangażowanie uchwałą Rady Miasta Konina z 30 maja 2007 r. rondu położonemu u zbiegu ulic: Poznańska – Spółdzielców nadano imię św. Jana Bosko, założyciela Towarzystwa św. Franciszka Salezego³⁶.

³⁴ Por. *Jubileusz 2001–2011. 10 lat w Koninie* [folder], Konin 2011, 23 s.

³⁵ ASIP, t. Konin, akta bez sygn., Folder gimnazjum salezjańskiego, brw.

³⁶ Tamże, Uchwała nr 101 Rady Miasta Konina z dnia 30 maja 2007 r.

KS. HENRYK WITCZAK

**ŹRÓDŁA DO DZIEJÓW PARAFII
OBECNEJ DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ
WCZEŚNIEJ NALEŻĄCYCH
DO ARCHIDIECEZJI GNIEŹNIEŃSKIEJ
znajdujące się w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku
na przykładzie parafii Dobra¹**

Człowiek potrzebuje tego, co jest jego, z czym się identyfikuje, gdzie mieszka on i jego najbliżsi. To szczególne dla niego miejsce, często nazywane „małą ojczyzną”. W ostatnich latach pojęcie to zrobiło wielką karierę, gdyż wywołuje olbrzymią aktywność społeczną, oprócz bowiem działań o charakterze społecznym, gospodarczym, doprowadziło także do działania w kierunku poznania owej „małej ojczyzny”. Stąd podejmowana przez wielu ludzi kwerenda w archiwach państwowych i kościelnych w celu pozyskania materiału źródłowego do dziejów własnego miasta czy parafii.

Oprócz pasjonatów, którzy podejmują te działania amatorsko, pojawia się coraz większa liczba tych, którzy w sposób profesjonalny, przy wykorzystaniu aparatu naukowego, podejmują pracę w tym kierunku. W diecezji włocławskiej, po drugiej wojnie światowej, swoiste podwaliny pod tego typu prace przygotował ks. Stanisław Librowski, który opisał wizytacje arcybiskupów gnieźnieńskich i wydał ich opis w „Archiwach, Bibliotekach i Muzeach Kościelnych”, pod tytułem *Repertorium akt wizytacyjnych...*². Natomiast ks. Witold Kujawski podjął działania w kierunku

KS. HENRYK WITCZAK – dr teologii, studia specjalistyczne z zakresu historii Kościoła, dyrektor Studium Teologii w Koninie.

¹ Artykuł został przedstawiony na spotkaniu Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w dniu 12 czerwca 2013 r.

² Dla naszych potrzeb przytoczona została tylko część tej pracy dotycząca zasobów włocławskich. Zob. S. Librowski, *Repertorium akt wizytacji kanonicznych dawnej archi-*

opublikowania materiałów źródłowych diecezji kujawsko-kaliskiej³. Wykorzystując te prace, duchowni naszej diecezji podejmowali działania w kierunku przygotowania monografii poszczególnych parafii, wymienię tu księży: Witolda Kujawskiego, Wojciecha Frątczaka i Kazimierza Rulkę, a także Mariusza Budkiewicza. Również autor niniejszego przedłożenia podjął prace nad dziejami kilku parafii.

Celem niniejszego opracowania będzie przedstawienie materiałów źródłowych dla dziejów parafii, które najpierw należały do archidiecezji gnieźnieńskiej, później diecezji kujawsko-kaliskiej, a obecnie znajdują się w diecezji włocławskiej. Rozważania teoretyczne zostaną zilustrowane konkretnymi dokumentami wykorzystanymi do pisania monografii parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Dobrej⁴.

Przedłożenie zostanie przeprowadzone w ten sposób, że najpierw przypomnimy dzieje diecezji włocławskiej, ukazując poszczególne jej fazy istnienia, aby na tym tle ukazać interesujący nas teren (1). W kolejnym punkcie ukazane zostaną źródła, które pomogą w opracowaniu monografii parafii tam się znajdujących, a przechowywane w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku (2). Wreszcie na przykładzie parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Dobrej przyjrzymy się konkretnym dokumentom (3).

1. Dzieje diecezji włocławskiej⁵ i interesujący nas teren

1.1. Początki

Tradycja historyczna diecezji włocławskiej początek jej istnienia łączy z powstałą w roku 1000 diecezją w Kołobrzegu obejmującą swoim działaniem tereny północno-wschodnie państwa piastowskiego. Żywot

diecezji gnieźnieńskiej, cz. 1 – Akta przechowywane w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku, z. 1 – Sygnatury 1–20: Akta z lat 1602–1755, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościoła” (ABMK), 28(1974); z. 2 – Sygnatury 21–66: Akta z lat 1755–1766, ABMK, 29(1974); z. 3 – Sygnatury 67–89: Akta z lat 1775 – 1792, ABMK, 30(1975); z. 4 – Sygnatury 90 – 144: Akta z lat 1797–1815, ABMK, 31(1975); cz. 4 – Indeks geograficzno-historyczny, z. 1 – Indeks do cz. 1 [zasób włocławski], ABMK, t. 37(1978).

³ W. Kujawski, *Diecezja kujawsko-kaliska, opracowanie historyczno-źródłoznawcze*, Włocławek 2011, s. 375–643.

⁴ H. Witczak, *Z dziejów parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Dobrej* [praca w przygotowaniu do druku].

⁵ Umownie tak nazywamy diecezję niezależnie od faktycznej nazwy, której stolica była we Włocławku.

tej jednostki organizacyjnej Kościoła katolickiego na ziemiach polskich był jednak stosunkowo krótki, bowiem już między rokiem 1007 a 1013 diecezja ta przestała istnieć.

Ponieważ znaczenie tych terenów dla państwa było duże, a do zadań biskupa oprócz ich ewangelizacji, należała również działalność państwowotwórcza, zapewne krótko po jej upadku podjęto działania, aby biskupa dla tych terenów osadzić nieco bliżej centrum władzy państwowej, czyli na Kujawach. Pojawienie się władzy diecezjalnej na tym terenie nastąpiło albo jeszcze w czasie panowania Bolesława Chrobrego, albo Mieszka II, ale zapewne przed rokiem 1027. Siedzibą tej diecezji była Kruszwica.

Jej upadek nastąpił najprawdopodobniej w końcu XI wieku. Bowiem na skutek walk między Władysławem Hermanem a jego synem Zbigniewem Kruszwica została zniszczona, a diecezję przeniesiono do sąsiedniego Włocławka. Istnieje domniemanie, że miał to być akt zemsty księcia, który nie chciał odbudować zniszczonego miasta i instytucji tam się znajdujących. Początkowo więc biskup kruszwicki rezydował we Włocławku.

1.2. Diecezja kujawsko-pomorska

Dopiero gdy do państwa Polan przybył legat papieski Idzi z Tuskulum, przebywający na naszych ziemiach w latach 1123–1125, a więc w czasie panowania Bolesława Krzywoustego, powstała diecezja już z nazwą włocławska. Znana jest ona jednak dopiero z bulli papieskiej Eugeniusza III, z roku 1148, wystawionej dla biskupa Wenera.

Powstała wtedy diecezja obejmowała swym zasięgiem Kujawy z Kruszwicą i Inowrocławiem, dalej ciągnęła się wzdłuż lewego brzegu Wisły, aż po Bałtyk, obejmując Gdańsk i Lębork. Diecezja ta była nazywana kujawską i pomorską lub kujawsko-pomorską. W końcowym okresie jej istnienia, tj. w roku 1818, należały do niej archidiakonaty kujawski albo włocławski, z dekanatami: brzeskim, bobrownickim, izbickim, kowalskim, nieszawskim, radziejowskim, służewskim oraz wolborskim. Ponadto archidiakonaty kruszwicki z dekanatami: kruszwickim, inowrocławskim, gniewkowskim i fordońskim. A także znany z roku 1816 archidiakonaty pomorski z dekanatami: gdańskim, tczewskim, gniewskim, nowskim, starogardzkim, puckim, mirachowskim, lęborsko-bytowskim i świeckim⁶.

Burzliwe dzieje Rzeczypospolitej w II połowie XVIII wieku doprowadziły do kolejnych rozbiórów ziem polskich w latach 1772, 1793 i 1795.

⁶ W. Kujawski, *Zarys dziejów diecezji włocławskiej*, w: *Diecezja włocławska 2000*, s. 29.

Skutkiem ostatniego z nich było zniknięcie naszego kraju z mapy Europy. Na te wydarzenia nałożyły się jeszcze kwestie związane z wojnami napoleońskim, które poparli nasi rodacy, licząc, że to zapewni im niepodległość. Niestety po upadku Napoleona Polacy nie należeli do koalicji zwycięzców. Dlatego też obradujący w roku 1815 Kongres w Wiedniu doprowadził do zatwierdzenia rozbiórów Polski i potwierdził, że poszczególne części Polski weszły w skład innych państw. Postanowienia tegoż Kongresu stały się podstawą do reorganizacji granic diecezji na terenie zaboru rosyjskiego i pruskiego.

1.3. Diecezja kujawsko-kaliska

Dokonano tego bullą *Ex imposita nobis*, która została ogłoszona 30 VI 1818 r.⁷, a jej zarządzenia dotyczyły terenu Królestwa Polskiego. Na mocy tychże, odłączono 284 parafie z archidiecezji gnieźnieńskiej⁸ i włączono je do diecezji włocławskiej czyli kaliskiej, jak ją nazywała bulla, a dla której z czasem przyjęła się nazwa diecezja kujawsko-kaliska⁹. Na 390 parafii w diecezji kujawsko-kaliskiej 272¹⁰ wcześniej należały do archidiecezji gnieźnieńskiej¹¹. Na podstawie danych z roku 1825 stwierdzamy, że do diecezji należał oficjalnie w ł o c ł a w s k i, z dekanatami: brzeskim, kowalskim, nieszawskim i radziejowskim. Ponadto z archidiecezji gnieźnieńskiej weszły archidiakonaty: k a l i s k i z dekanatami – kaliskim, stawskim, stawiszyńskim, uniejowskim, konińskim, kolskim, słupeckim, sompoleńskim, sieradzkim, lutomińskim, szadkowskim i wieruszowskim; p i o t r k o w s k i z dekanatami: piotrkowskim, tuszyńskim, radomszczańskim, brzeźnickim, częstochowskim, krzepickim i wieluńskim¹².

Co prawda, następne reorganizacje granic diecezjalnych, które dokonały się na ziemiach polskich po odzyskaniu niepodległości, doprowadziły

⁷ W. Wójcik, *Ex imposita nobis*, w: *Encyklopedia katolicka* (EK), t. 4, Lublin 1995, k. 1461–1462.

⁸ B. Kumor, *Gnieźnieńska archidiecezja – Organizacja terytorialna*, w: EK, t. 5, Lublin 1989, k. 1180.

⁹ W. Kujawski, *Diecezja włocławska i jej granice w dokumentach Stolicy Apostolskiej*, w: *Jan Paweł II apostoł prawdy*, red. J. Kędzierski, Włocławek 2005, s. 197.

¹⁰ Różnica wynika z różnego obliczania: bo według jednego autora będzie to liczba kościołów, a innego liczba faktyczna parafii.

¹¹ W. Kujawski, *Historia diecezji włocławskiej*, w: „Rocznik Diecezji Włocławskiej” 2011, Włocławek 2011, s. 48n.

¹² Tenże, *Zarys dziejów diecezji włocławskiej*, w: *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 29–30.

ponownie do zmniejszenia terenu diecezji wrocławskiej. Kolejne więc zmiany wywołało powstanie diecezji łódzkiej w roku 1920¹³, a następnie regulacja granic w Rzeczypospolitej, która dokonała się na mocy bulli *Vixdum Poloniae unitas* z 4 IV 1925 r.¹⁴ i w jej konsekwencji powstanie diecezji częstochowskiej w roku 1925¹⁵.

1.4. Diecezja wrocławska

Na mocy również tejże bulli, w roku 1925 powstała diecezja wrocławska. Niestety to nie koniec działań, które powodowały, że teren diecezji ulegał zmniejszeniu, gdyż w roku 1992 na mocy bulli Jana Pawła II *Totus Tuus Poloniae Populus* powstała diecezja kaliska, która otrzymała sześć dekanatów z Włocławka¹⁶. Ostatnia, jak do tej pory, reorganizacja granic diecezji wrocławskiej dokonała się w roku 2004, gdy odłączono z jej terenu cztery dekanaty i włączono je do archidiecezji gnieźnieńskiej¹⁷.

Diecezja wrocławska ma obecnie 33 dekanaty i 232 parafie. W skład diecezji wchodzi więc następujące dekanaty: wrocławski I i II, aleksandrowski, bądkowski, brzeski, chodecki, czernikowski, dobrski, izbicki, kłodawski, kolski I i II, koniński I, II i III, kowalski, lipnowski, lubicki, lubraniecki, nieszawski, piotrkowski, radziejowski, sieradzki I i II, sompoleński, szadkowski, szpetalski, ślesiński, tulizkowski, turecki, uniejowski, warcki i zduńskowolski¹⁸.

1.5. Interesujący nas teren

Gdy przyjrzymy się mapie obecnej diecezji i porównamy ją z zapisami *Liber beneficiorum*, który zawiera wykaz parafii archidiecezji gnieźnień-

¹³ Do diecezji łódzkiej przeszły dekanaty: bełchatowski, piotrkowski, tuszyński, łaski, pabianicki, widawski i z dekanatu uniejowskiego parafie w Bałdzychowie i Wartkowicach. Razem 50 parafii. W. Kujawski, *Historia diecezji wrocławskiej*, art. cyt., s. 53n.

¹⁴ T e n ż e, *Diecezja wrocławska i jej granice w dokumentach Stolicy Apostolskiej*, art. cyt., s. 198.

¹⁵ Do diecezji częstochowskiej oddano dekanaty: częstochowski, kłobucki, mstowski, brzeźnicki, gidelski, radomskowski, gorzkowicki, bolesławiecki, praszkowski, wieluński, wieruszowski oraz parafie Grzymalina Wola z dekanatu bełchatowskiego. Razem 123 parafie. W. Kujawski, *Historia diecezji wrocławskiej*, art. cyt., s. 53.

¹⁶ Były to dekanaty: kaliski I, kaliski II, błaszkowski, koźminkowski, stawiszyński i złoczewski. Obejmowały 56 parafii. W. Kujawski, *Historia diecezji wrocławskiej*, art. cyt., s. 54.

¹⁷ Dotyczy to dekanatów: golińskiego (bez parafii Kazimierz Biskupi), kleczewskiego, słupeckiego i zagórowskiego. Razem daje to 27 parafii. W. Kujawski, *Historia diecezji wrocławskiej*, art. cyt., s. 54.

¹⁸ „Rocznik Diecezji Wrocławskiej” 2011, s. 119–124.

skiej, to parafie: Warzymowo (obecnie filia parafii Skulsk), Ostrowąż, Ślesin, Sompolno, Mąkolno, Babiak (należał wtedy do parafii w Mąkolnie), Dębno Królewskie, Bierzwienna i Kłodawa i teren na południe od nich należały do archidiecezji gnieźnieńskiej¹⁹.

Dziś sieć parafialna jest oczywiście bardziej rozbudowana²⁰ niż to było w początkach XVI wieku, niemniej jednak niniejsza praca może stać się pomocą do pisania monografii parafii położonych na południe od wyżej wskazanej linii. Dotyczy to więc parafii obecnie znajdujących się w dekanatach: ślesińskim, sompoleńskim, kłodawskim, konińskich I, II, III, kolskim I, II, tulizkowskim, tureckim, dobrskim, uniejowskim, warckim, szadkowskim, sieradzkim I, II i zduńskowolskim.

2. Źródła do dziejów tychże parafii znajdujące się w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku

Etapy dziejów diecezji, której siedzibą był Włocławek, prowadzą nas w sposób bardzo prosty do podziału archiwaliów potrzebnych do naszych celów. W Archiwum Diecezjalnym znajdują się następujące zespoły akt: Archiwum arcybiskupów gnieźnieńskich, Akta biskupów kujawsko-pomorskich, Akta kapituły katedralnej we Włocławku, Akta kapituł kolegiackich, Akta diecezji kujawsko-kaliskiej, Akta różne, Akta szkół, Akta diecezji włocławskiej, Akta zakonów. Dla naszych rozważań nie będą potrzebne materiały dotyczące diecezji kujawsko-pomorskiej, natomiast niezbędne będą archiwalia dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej, diecezji kujawsko-kaliskiej i diecezji włocławskiej.

2.1. Archiwalia archidiecezji gnieźnieńskiej

2.1.1. Pozyskanie

Pierwotnie akta wizytacyjne archidiecezji gnieźnieńskiej, jak się przypuszcza mogły obejmować nawet 1000 jednostek. Niestety, znaczna ich część przepadła bezpowrotnie²¹. Zachowane we Włocławku, archi-

¹⁹ Oczywiście dotyczy to czasu powstania *Liber beneficiorum*.

²⁰ Przykładem takiego rozwinięcia sieci parafialnej może być Konin. W *Liber beneficiorum* występuje w Koninie tylko jedna parafia, św. Bartłomieja z kościołem filialnym św. Piotra w Starym Mieście, i już poza miastem: Gosławice i Morzysław, czyli trzy parafie. Natomiast obecnie w Koninie mamy 11 parafii obejmujących ten sam teren.

²¹ Znaczna część uległa spaleni w Warszawie w czasie II wojny światowej. Zapewne wiele nierozpoznanych akt znajduje się w instytucjach kościelnych, a i właściciele prywatni posiadają pewnie jakąś ich część.

walia dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej pochodzą przede wszystkim z działań, które podjęto w latach 1821–1822, w ramach przekazywania aktów z archidiecezji do biskupstw położonych w Królestwie Polskim.

Pośrednikiem w tej akcji między Gniezmem a diecezjami Kongresówki był Konsystorz Generalny Kaliski, co pozwoliło naszej diecezji zyskać nieco więcej dokumentów. Miejscami, z których wydawano dokumenty, były Gniezno i Łowicz. W Gnieźnie nad akcją czuwał sufragan i oficjał Marcin Siemiński. Natomiast przedstawicielem Konsystorza Generalnego Kaliskiego do przejmowania akt z Gniezna był ks. Walenty Brodzki, proboszcz parafii Ciążeń. W ramach swoich działań przewiózł on z Gniezna do Kalisza ponad 100 tomów, część z nich przekazano do Warszawy.

Archiwum Diecezjalne we Włocławku posiada przede wszystkim materiał archiwalny zebrany, jak już wyżej zauważono, w Kaliszu w latach 1821–1822 i częściowo w Wieluniu w roku 1827, który został przywieziony z Kalisza w latach 1885–1889, liczący wtedy 50 tomów. Ponadto znajduje się w nim kilkanaście rękopisów pozyskanych przez ks. Stanisława Chodźńskiego pod koniec XIX wieku i kilka zebrał ks. Librowski po roku 1949, z terenu diecezji. Wreszcie kilkanaście jednostek przybyło z okazji oprawiania i przywracania aktom stanu pierwotnego. Razem więc we Włocławku znajduje się około 100 ksiąg gnieźnieńskich. Autor *Repertorium...*, w części poświęconej zbiorom włocławskim opisuje 144 wizytacje.

2.1.2. Rodzaje wizytacji

Z wiadomości ogólnych warto jeszcze kilka słów poświęcić rodzajom odbywanych wizytacji, które mogły być: generalnymi, archidiakońskimi i dziekańskimi. Wizytacje *g e n e r a l n e* posiadały moc władzy wynikającej z własnego urzędu, przeprowadzali je arcybiskupi do połowy XVI wieku, a później ich delegaci, którymi byli archidiakoni, a także inni duchowni. Ranga wizytacji nie pochodziła od wielkości zlustrowanego obszaru, lecz od powagi władzy wizytatora. Zawierały również dekrety reformacyjne, które wystawiał sam wizytator generalny.

Wizytacje *a r c h i d i a k o ń s k i e* odbywali archidiakoni we własnych archidiakonatach oraz prepozyt kapituły wieluńskiej w terytorium wieluńskim, a także prepozyt-infułat łaski w parafiach archidiecezji inkorporowanych do beneficjów kolegiaty – wszyscy na mocy władzy wypływającej z ich urzędów, sprawowanej jednak zawsze w zastępstwie arcybiskupów. Wizytacje archidiakonów odbywane były co trzy lata, a także przed każdym synodem diecezjalnym. Wizytatorzy ci w zasa-

dzie nie mogli wydawać dekretów reformacyjnych, w tych przypadkach wystawiali je sami arcybiskupi. Polecali oni wpisywać te dekry do akt swojej działalności albo w oddzielne księgi wizytacyjne, ale niestety wszystkie one zaginęły.

Trzecim rodzajem był wizytacje dziekańskie, które mogły być zwykle przeprowadzane przez dziekanów w swoich dekanatach, na mocy prawa wynikającego z ich urzędu; powinny odbywać się co rok. Nie wymagały one wydawania dekretów reformacyjnych, ani ze strony wizytatorów, ani arcybiskupa. Były również wizytacje dziekańskie – nadzwyczajne, przeprowadzane przez dziekanów na podległych sobie terytoriach, ale na szczególne polecenie ordynariusza. Głównym powodem ich przeprowadzania była chęć ze strony nowego ordynariusza poznania stanu powierzonej mu diecezji, aby na podstawie zebranych danych mógł w niedługim czasie zapowiedzieć lustrację generalną całej archidiecezji. Zarządzał ją jednak nie arcybiskup, lecz wikariusz kapitulny i zarazem administrator generalny archidiecezji. Dziekan przeprowadzający wizytację nadzwyczajną mógł wystawić dekret, z powodu czego górowała ona nad normalnymi wizytacjami archidiakońskimi.

Ponadto wizytacje dzielono na zewnętrzne i wewnętrzne. Zewnętrznymi były te, które zajmowały się całością spraw lustracyjnych instytucji kościelnych, niezależnie od tego w jakim stopniu wszystkie ich aspekty podległe były kontroli kanonicznej. Zatem do całości wizytacji rzeczowej, zewnętrznej należało uwzględnienie, chociaż pobieżne, także spraw duchowieństwa. Wewnętrznymi były te, które zajmowały się tylko sprawami personalnymi duchowieństwa, przedstawiając życie i pracę kapłańską.

2.1.3. Sposób opisywania

Ponieważ znaczną pomocą w korzystaniu z akt wizytacyjnych dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej było *Repertorium akt wizytacji kanonicznych dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej*²², dlatego też poniżej przybliżymy schemat opisywania każdej z wizytacji zamieszczonej w tymże repertorium.

²² Dla naszych celów przytoczona została tylko część tej pracy dotycząca zasobów wrocławskich. Zob. S. Librowski, *Repertorium akt wizytacji kanonicznych dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej*, cz. 1 – *Akta przechowywane w Archiwum Diecezjalnym we Wrocławku*, z. 1 – *Sygnatury 1–20: Akta z lat 1602–1755*, ABMK, 28(1974); z. 2 – *Sygnatury 21–66: Akta z lat 1755–1766*, ABMK, 29(1974); z. 3 – *Sygnatury 67–89: Akta z lat 1775 – 1792*, ABMK, 30(1975); z. 4 – *Sygnatury 90 – 144: Akta z lat 1797–1815*, ABMK, 31(1975); cz. 4 – *Indeks geograficzno-historyczny*, z. 1 – *Indeks do cz. 1 [zasób wrocławski]*, ABMK, t. 37(1978).

Praca omawia każdą wizytację stosując dwie grupy objaśnień: A – dotyczące opisu akt (księgi) i B – odnoszące się do zawartości treściowej (treść wizytacji).

Zacznijmy więc od objaśnień znajdujących się w grupie A. Objasnienia te składają się z 6 punktów: sygnatura aktualna, tytuł oryginalny lub nadany, daty krańcowe, opis zewnętrzny, sygnatury dawne, uwagi.

Sygnatura aktualna utworzona z początkowych liter nazwy zespołu, a więc: AAG (Archiwum Arcybiskupów Gnieźnieńskich), z pierwszej sylaby istotnego słowa tytułu serii tegoż zespołu – Wiz. (Akta wizytacyjne) oraz kolejnych cyfr arabskich. Np. AAG. Wiz. 1.

Tytuł oryginalny lub tytuł nadany. Tytuły oryginalne oraz dawno już nadane aktom, chociaż te ostatnie zdarzają się bardzo rzadko. Dobrym tytułem był bowiem ten, który przynajmniej w sposób dostateczny odpowiada treści księgi. Nie skracano również w repertorium tytułów, tylko podawano je w całości, zachowując zarówno wyrażenia, zwroty jak i pisownię. Wyjątek stanowi pisownia wielkich i małych liter dostosowana do zasad współczesnych. Jeżeli akta wizytacyjne nie posiadają tytułów oryginalnych lub dawniej im nadanych, albo jedno i drugie były nieodpowiednie, wówczas otrzymywały nowy tytuł.

Daty krańcowe księgi, którymi są lata pierwszej i ostatniej czynności i zarazem dokumentacji wizytacyjnej, a nie lata dawnych dokumentów w nią wpisanych. Ponadto wchodzi tu w rachubę pełen rok, a nie miesiąc czy dzień, które w aktach występują, a które są honorowane w zawartości B poszczególnych pozycji wizytacyjnych. Jeżeli wizytacja została przeprowadzona w ciągu roku, to pojawia się tylko jeden rok.

Opis zewnętrzny, a dokładniej właściwy opis zewnętrzny poszczególnych akt wizytacyjnych był rozbudowany i składał się przynajmniej z czterech, częściowo złożonych podelementów. Pierwszą była informacja o języku sporządzenia poszczególnych dokumentów. W starszych zazwyczaj jest to łacina, choć w inwentarzach zakrystii i gospodarczych język polski; późniejsze wizytacje po połowie XVIII wieku pisane są w języku polskim. Drugi element – to format księgi wizytacyjnej. Dawniej w większości *in folio*. Rozróżniano jednak foliały zwykłe i większe, tzw. królewskie (*in folio maior*), które miały zastosowanie w kancelariach kościelnych, najczęściej w XVIII wieku. Trzecim elementem było określenie objętości księgi, wyrażone w stronach lub w kartach. Zawsze było rzeczą pożądaną, aby akta były paginowane czyli stronicowane, a nie foliowane czyli kartowane i to czarnym tuszem, najlepiej w środku górnych margi-

nesów ksiąg. Czwarty to wiadomość o oprawie i stanie zachowania akt wizytacyjnych oraz rzeczach z nimi związanych.

Sygnatury dawne, a raczej dawniejsze niż aktualne, poprzednie akt wizytacyjnych. Wchodzą tu w rachubę dwie sygnatury: starsza – Konsystorza Generalnego Kaliskiego z roku 1857 (skrót: odpowiedni numer, spis 1857, Kons. Kal.) i nowsza – wykonana przez ks. Stanisława Chodyńskiego z roku 1918 (skrót: odpowiednia cyfra inw. 1918, Chodyński). Podane zostały przy każdej księdze zaczynając od sygnatury nowszej, ażeby czytelnik miał świeższy i pełniejszy kontakt z ostatnim inwentarzem. Sygnatura Chodyńskiego została wzięta z jego rękopiśmiennego inwentarza Archiwum Kapituły Włocławskiej (przechowującego), przygotowywanego przez dłuższy czas i nieukończonego w roku 1918.

U w a g i – w tym punkcie wpisuje się wiadomości nie objęte pięcioma poprzednimi punktami. Były one charakteru archiwalnego, prawnohistorycznego i bibliograficznego. Wśród wiadomości tu zawartych znajdują się: określenia rangi wizytacji, charakter i wygląd archiwaliów, ocena wykonania księgi i wskazanie notariusza, informacje o formie odbywania wizytacji, szczegóły datacji, układ akt, charakterystyka istotnej treści.

Przejdźmy do objaśnień w grupie B. Obejmuje ona zakres informacji treściowej. Co do rozmiarów owych informacji autor kierował się zasadą złotego środka, choć nie zawsze się to udawało. Opis starano się czynić własnymi słowami. Zasadnicza informacja treściowa podawana była jednostkami parafialnymi – idąc następnie dekanatem w wizytacji jednego dekanatu, a dekanatami – w aktach wizytacyjnych większego terytorium, obejmującego kilka dekanatów (archidiakonatu, oficjałatu).

Z kolei w obrębie jednej parafii występują trzy istotne elementy składowe: – miejscowość parafialna, numerowana cyframi arabskimi; dekanaty jeżeli jest ich więcej w księdze (na większym terytorium) posiadają numerację rzymską; – kościół parafialny, który pojawia się z reguły w punkcie pierwszym, następnie beneficja proste, inne kościoły i kaplice, położone na terenie; – informacje szczegółowe, związane z parafią, kościołami i kaplicami.

Na zasadzie opisu jednej parafii utworzono alfabetyczny indeks geograficzno-historyczny poszczególnych parafii z dodaniem jeszcze stron z repertorium, na których dana parafia występuje²³.

²³ S. Librowski, *Repertorium akt wizytacji kanonicznych dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej*, cz. 4 – *Indeks geograficzno-historyczny*, z. 1 – *Indeks do cz. 1* [zasób włocławski], ABMK, t. 37(1978).

2.2. Archiwalia diecezji kujawsko-kaliskiej

2.2.1. Pozyskanie

Następnym zbiorem źródeł są te związane z diecezją kujawsko-kaliską. Na skutek wprowadzenia zarządzeń wynikających z bulli *Ex imposita nobis* Kalisz stał się miejscem rezydencji biskupów i został siedzibą najważniejszego urzędu, a mianowicie Konsystorza Generalnego Kaliskiego, któremu podlegała cała diecezja. Z tego też powodu powstał tam duży zespół akt. Co prawda na skutek decyzji bpa Bereśniewicza, po roku 1885 nastąpiło przeniesienie pewnej ilości akt do Włocławka, to jednak znaczna część pozostała w Kaliszu, co stało się przyczyną ich ocalenia, gdyż przywiezione do Włocławka w znacznej części zostały strawione pożarem w roku 1920. Dlatego też nadano tym dokumentom podtytuł „zasób kaliski”, w przeciwieństwie do tych, które znajdowały się w roku 1920 we Włocławku, a które nazwano zasobem włocławskim. Przygotowując wykaz tych akt, tam gdzie był nadany tytuł oryginalny, często łaciński, takim pozostawał. Częściej jednak trzeba było nadać nowy tytuł, który w części przynajmniej oddawał zawartość księgi, czy poszytu. Treść jednak poszczególnych elementów była tak różnorodna, że aby oddać ich zawartość, należałoby każdej poświęcić wiele miejsca na opis. Oprawiano bowiem luźne nieraz karty, nie biorąc pod uwagę treści, a nawet chronologii. Bez wątpienia uchroniło to zasób przed zniszczeniem, bowiem łatwiej przechowywać oprawną księgę, aniżeli luźne karty. Korzystanie jednak z tych oprawnych ksiąg zostało utrudnione, a nieraz na miejscu zszycia odczytanie wszystkiego stało się wręcz niemożliwe. Mało realne jest przepracowanie tych 150 poszytów i ułożenie według treści i chronologii. Sama treść jest bardzo bogata w szczegóły i dotyczy tylu zagadnień, miejscowości i osób, że zespół ten należałoby w przyszłości opracować, sporządzając dokładne repertorium. Łączyłoby się to ze sporządzeniem indeksów, czy spisów poszczególnych jednostek.

2.2.2. Zespoły akt

W ramach akt diecezji kujawsko-kaliskiej wyróżniamy następujące zespoły: Akta Konsystorza Generalnego Kaliskiego I (zasób kaliski), Akta Konsystorza Generalnego Kaliskiego II (zasób włocławski), Akta Konsystorza Generalnego Włocławskiego (w tym personalne), Akta wizytacji biskupów kujawsko-kaliskich, Akta różne I, Akta szkół, Akta diecezji

włocławskiej w nim m.in. seria Akta parafii, Akta dekanalne z okresu diecezji kujawsko-kaliskiej, Akta zakonów²⁴.

Dla naszych celów przyjrzymy się tylko niektórym zespołom, które są częściej wykorzystywane w pisanych monografiach. Będą to: akta wizytacji biskupów kujawsko-kaliskich, akta parafii i akta personalne.

Akta wizytacji biskupów kujawsko-kaliskich w swoim zasobie zawierają wizytacje kanoniczne z okresu 1818–1925. Niewielka objętość zasobu wynika z pożaru w roku 1920. Tymczasem w badaniach dziejów parafii prawie że najbardziej przydatne i najczęściej poszukiwane są protokoły wizytacyjne. Niestety zachowało się ich stosunkowo niewiele i to przeważnie przeprowadzanych przez dziekanów. Seria ta ma opracowane repertorium, celem zorientowania przyszłego kwerendzisty o zawartości tych ksiąg. W zasobie tych akt znajduje się 25 wizytacji, w większości dekanalnych. Akta te oznaczone zostały następującą sygnaturą: ABKKal. Wiz. nr...

Na akta parafii skład się zbiór wszelkich dokumentów dotyczących parafii w tym okresie. Znajdują się w nim dokumenty samoistne takie, jak: protokoły wizytacyjne, protokoły zdawczo-odbiorcze parafii, korespondencja prowadzona przez proboszcza z instytucjami kościelnymi i osobami prywatnymi. Dokumenty znajdujące się w jednej oprawie nie są ułożone ani chronologicznie, ani tematycznie. Brak również paginacji, a ponieważ dokumenty są luźno włożone, każdy ich przegląd może prowadzić do zmiany układu stron. Dlatego należałoby stosować numerację stron według poszczególnych dokumentów. Stosowana sygnatura: A. par.... (nazwa), nr...(tomu).

W Aktach Konsystorza Generalnego Włocławskiego znajdują się akta personalne, w których zawarta jest dokumentacja 657 kapłanów pracujących w tym czasie w diecezji. Wśród nich znajdują się również i dokumenty dotyczące kapłanów pracujących w Dobrej. Akta oznaczono sygnaturą: AKGWłocł. pers., nr... nazwisko....

2.3. Archiwalia diecezji włocławskiej

2.3.1. Powstanie

Z okresem diecezji włocławskiej związane są materiały źródłowe, które ks. W. Kujawski²⁵ wykazał jako zespół – Akta diecezji wło-

²⁴ Tekst oparty na: W. Kujawski, *Diecezja kujawsko-kaliska...*, dz. cyt., s. 375–643.

²⁵ Tamże, s. 455–456.

cia wskiej. Tenże autor w „Dodatku źródłoznawczym I” informuje, że podstawą takiego umieszczenia był fakt, iż początkowe materiały w tym zespole pochodzą jeszcze z roku 1918, a więc z okresu istnienia diecezji kujawsko-kaliskiej. Nowa diecezja z urzędową nazwą „diecezja włocławska” podjęła działalność już z zreformowanymi przez nowy Kodeks prawa kanonicznego urzędami centralnymi, a mianowicie z kurią diecezjalną dla spraw administracyjnych i sądem kościelnym dla spraw sądowych. Stąd dwa zasadnicze zespoły akt: Akta Kurii Diecezjalnej Włocławskiej i Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej.

2.3.2. Serie akt

Akta Kurii Diecezjalnej Włocławskiej posiadają następujące serie: ogólne, akta parafialne, zakony, akta personalne. Nas w tym opracowaniu interesują akta parafialne i akta personalne. Część pierwszą tych akt stanowią materiały z okresu międzywojennego. Akta parafialne posiadają sygnaturę: AKDWł. par... (podany numer parafii), natomiast akta personalne oznaczone zostały: AKDWł. pers. nr... (numer akt osobowych).

3. Źródła do dziejów parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Dobrej

Wyżej zostały przedstawione materiały źródłowe, które mogą być wykorzystane przy opracowywaniu monografii parafii dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej, a które obecnie znajdują się na terenie diecezji włocławskiej. W tym punkcie wskażemy konkretne dokumenty, które należy poznać w celu opisanie dziejów parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Dobrej.

3.1. Akta gnieźnieńskie

Z wizytacji gnieźnieńskich opisujących interesującą nas parafię, należy zauważyć następujące wizytacje²⁶: AAG. Wiz. 5; AAG. Wiz. 8; AAG. Wiz. 9; AAG. Wiz. 13; AAG. Wiz. 49; AAG. Wiz. 59; AAG. Wiz. 72; AAG. Wiz. 89; AAG. Wiz. 113; AAG. Wiz. 117; AAG. Wiz. 137. Poniżej omówimy poszczególne wizytacje.

Wizytacja AAG. Wiz. 5 była wizytacją archidiakońską, dokonaną przez archidiakona uniejowskiego ks. Łukasza Wilkostowskiego, ówczesnego

²⁶ Podaję tylko sygnatury wizytacji, pełne tytuły zamieszczono w aneksie I. Tytuły te zostały zaczerpnięte od S. Librowskiego z *Repertorium...*

proboszcza konińskiego, a odbyła w latach 1635–1636. Była to najstarsza zachowana wizytacja parafii, z niej między innymi dowiadujemy się o ówczesnym proboszczu, Pawle Nierowińskim.

Wizytacja AAG. Wiz. 8 była również wizytacją archidiakońską, przeprowadzoną przez ks. Andrzeja Pruskiego, archidiakona kapituły kolegiaty uniejowskiej w roku 1683, z niej dowiadujemy się o tym, że w roku 1641 ks. Jacek Jurzyński, administrator generalny, zatwierdził w parafii Dobra Bractwo Różańcowe.

Interesująca nas kolejna wizytacja posiada sygnaturę AAG. Wiz. 9. Była to wizytacja generalna przeprowadzona przez Aleksandra Proszewskiego, archidiakona uniejowskiego, w latach 1711–1712. Z niej dowiadujemy się, że w roku 1610 oficjał uniejowski Stanisław Jandecki konsekrował kościół pod wezwaniem św. Wojciecha.

Również wizytacją generalną była kolejna z interesujących nas, o sygnaturze AAG. Wiz. 13. W latach 1728–1729 przeprowadził ją ks. Maciej Chełmicki, dziekan kapituły kolegiackiej kaliskiej. Z niej dowiadujemy się, że w tamtym czasie odpusty odbywały się w święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny i św. Rocha.

Wizytacją dziekańską nadzwyczajną była ta z lat 1759–1760, przeprowadzona przez dziekana warckiego ks. Ignacego Bogusławskiego. Oznaczono ją sygnaturą: AAG. Wiz. 49. Dowiadujemy się z niej o zapisie na kościół św. Jana Chrzciciela, dokonany przez Jana Półciennika Gruszczyńskiego, mieszczanina zamysłowskiego, w roku 1625.

Następna wizytacja została dokonana przez ks. Franciszka Ksawerego Grochowalskiego, archidiakona uniejowskiego i oficjała wolborskiego, w latach 1761–1763. Była to wizytacja generalna, a oznaczono ją sygnaturą: AAG. Wiz. 59. Dowiadujemy się z niej, że Dobra była miastem dziedzicznym chorążego sieradzkiego Aleksandra Mączyńskiego.

Kolejna wizytacja generalna została przeprowadzona w roku 1779 i oznaczono ją sygnaturą: AAG. Wiz. 72. Była też pierwszą wizytacją w całości opisaną w języku polskim. Przeprowadził ją ks. Franciszek Ksawery Grochowalski, archidiakon kolegiaty uniejowskiej. Dowiadujemy się z niej, że Żydzi mieszkają w mieście już ponad 150 lat.

W roku 1791 odbyła się kolejna wizytacja generalna, którą przeprowadził ks. Celestyn Cielecki, kanonik płocki. Została ona oznaczona sygnaturą: AAG. Wiz. 89. Mamy w niej zrobiony tabelaryczny wykaz mieszkających na terenie parafii: katolików, dysydentów i żydów.

Następny dokument nie był wprost wizytacją, a zestawem odpowiedzi na pytania przysłane przez rząd pruski. Tytuł został nadany w roku 1975, nosi sygnaturę: AAG. Wiz. 113. Określał on sytuację z roku 1802, a protokół sporządzony został przez dziekana, ks. Dominika Warckiego. Zapisał on, że kościół w Dobrej fundowany był przez Krzyżaków, co jednak trudno brać poważnie. Jedynie można przyjąć tę informację jako wskazówkę, że wcześniej istniejący został zniszczony przez tychże, a wówczas istniejący został wybudowany po tym czasie. Niestety, tej wiadomości nic innego nie potwierdza.

Wizytacja z roku 1811 została dokonana przez ks. Stanisława Kostkę Podbowicza, będącego surogatem konsystorza w Kaliszu, i była wizytacją generalną. Nosi sygnaturę: AAG. Wiz. 137 i była ostatnią wizytacją gnieźnieńską w tej parafii. Proboszczem w Dobrej był wówczas ks. Stefan Rychlewski.

3.2. Akta kujawsko-kaliskie

Z kolejnego etapu dziejów diecezji, czyli diecezji kujawsko-kaliskiej, mamy trzy wizytacje: ABKKal. Wiz. 12; ABKKal. Wiz. 17; ABKKal. Wiz. 18. Ponadto w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku znajdują się akta parafii Dobra (dział parafialny) – zbiór dokumentów oznaczonych sygnaturą: A. par. Dobra 1, w którym znajdują się akta z tego okresu.

Akta wizytacji pierwszej, o sygnaturze: Wiz. 12, to dokumentacja wizytacji dziekańskiej przeprowadzonej przez dziekana uniejowskiego Bartłomieja Saganowskiego w 1826 r. Materiały dotyczące sprawozdania wizytacyjnego parafii Dobra (datowana: 18 III 1825 r.) znajdują się także w aktach parafii Dobra (A. par. Dobra 1). Możemy się z nich dowiedzieć, jakie prace w parafii wykonał ks. Jan Kühn.

Kolejna wizytacja odbyta została w dniu 6 VI 1838 r., posiada sygnaturę: ABKKal. Wiz. 17. Dowiadujemy się z niej, że proboszcz w tym czasie budował nową plebanię, gdyż poprzednia uległa spaleni w dniu 13 IV 1836 r.

Ostatnia z tej serii wizytacja odbyła się w roku 1888 i dotyczyła moralności kapłańskiej. Na jej podstawie wiemy, że w tym roku pracowali w parafii: proboszcz ks. Leon Michalski i tymczasowy wikariusz ks. Antoni Keller. Wizytacja została oznaczona sygnaturą: ABKKal. Wiz. 18.

Dla dziejów parafii w Dobrej ważnym elementem jest również zbiór dokumentów znajdujących się w zespole parafii Dobra, a oznaczony sygnaturą: A. par. Dobra 1. Zawiera on cały szereg dokumentów sa-

moistnych, powkładanych w teczkę, które nie zostały ułożone w sposób chronologiczny ani tematyczny. Zebrane dokumenty dotyczą okresu od 1816 do 1902 r. Zawierają protokoły wizytacji parafii, protokoły zdawczo-odbiorcze, korespondencje. Ich wykaz został podany w przypisie²⁷.

3.3. Akta włocławskie

Wreszcie dla diecezji włocławskiej pomocne były akta znajdujące się w jednostce o sygnaturze: AKDWł par. 52. Zawiera ona dokumenty z lat 1920–1938. W większości była to korespondencja między parafią a władzami diecezjalnymi.

²⁷ W wykazie tym, ułożonym chronologicznie, uwzględniono tylko najważniejsze dokumenty przydatne dla pisania monografii tej parafii:

- Wykaz dochodów tak w gotowym ziarnie zbóż jako i w pieniądzech do kościoła parafialnego dobrskiego na rok 1816 należących przygotowane przez ks. Stefana Rychlewskiego;
- Protokół przekazania parafii przez ks. Stefana Rychlewskiego ks. Janowi Kühnowi w dniu 9 I 1817;
- ABKKal. Wiz. 12 z roku 1825;
- Wizytacja dziekańska kościoła parafialnego w miasteczku Dobra w dniu 28 X 1835;
- Działo się w Dobrej dnia 20 XII 1842;
- Spis inwentarza kościoła parafialnego miasta Dobry, dekanatu uniejowskiego, okręgu wartskiego, powiatu kaliskiego wykonany w roku 1843;
- Akta sprawdzenia fundi instructi, czyli inwentarza kościoła i beneficjum proboszcza w Dobrej, przy odebraniu owego od ks. Pawła Pierczyńskiego byłego od śmierci ks. Jana Kühna komendarzem, a od śmierci czyli tradycji ks. Jana Gorczyckiego komendarzowi kościoła dobrskiego, działo się 22/11 I 1844;
- List Biskupa Kujawsko-Kaliskiego do Konsystorza Jeneralnego Kaliskiego z dnia 21 XI 1860;
- Sprawozdanie z przekazania parafii w Dobrej w dniu 13 XII 1860. Dokument nr 2;
- Pismo Rządu Gubernialnego Warszawskiego Wydziału Administracji Sekcja Wyznań i Oświecenia w Warszawie do Naczelnika Powiatu Kaliskiego z dnia 23 VII/4 VIII 1862;
- Tradycja probostwa dobrskiego dla ks. Kozłowskiego z dnia 26 IX 1862;
- Pismo Biskupa Kujawsko-Kaliskiego do ks. Kozłowskiego proboszcza w Dobrej z 30 X 1865;
- List proboszcza Dobrej do Dziekana tureckiego z 17 II/1 III 1869;
- Pismo Administratora Diecezji Kujawsko-Kaliskiej do Dziekana tureckiego z 15 III 1869;
- List Ludwika Kozłowskiego do Dziekana z dnia 18 X 1885;
- List proboszcza z Dobrej do Dziekana tureckiego z dnia 19 X 1885;
- List Biskupa Kujawsko-Kaliskiego do Dziekana tureckiego z dnia 17 XII 1886;
- List Kancelarii Biskupa Kujawsko-Kaliskiego z 13 V 1887 do prałata Orzechowskiego Dziekana dekanatu tureckiego;
- Spis inwentarza kościoła i probostwa w osadzie Dobra sporządzonego na imię ks. Leona Michalskiego dnia 31 XIII/12 I 1886/7;
- List kancelarii Biskupa Kujawsko-Kaliskiego z 13 V 1887 do prałata Orzechowskiego dziekana Dekanatu tureckiego;
- List Dziekana tureckiego z dnia 25 XII 1887 do biskupa;
- List Kancelarii Biskupa Kujawsko-Kaliskiego do Dziekana tureckiego z 27 I 1888;
- Spotkanie Dziekana z arcybractwem różańcowym w dniu 24 II/8 III 1899;
- List Administratora parafii Dobra do Dziekana dekanatu tureckiego z 19 XII 1890;
- Pismo Konsystorza Generalnego Włocławskiego do Dziekana dekanatu tureckiego z 16 II 1892;
- Pismo Konsystorza Generalnego Włocławskiego do Dziekana dekanatu tureckiego z 12 II 1893;
- Pismo Biskupa Kujawsko-Kaliskiego do Dziekana dekanatu w Turku z 23 VI 1893;
- Akta rocznej wizytacji kościoła i parafii w Dobrej z 1902.

3.4. Uwaga

Dla czasów powojennych najczęściej autorzy korzystają z archiwaliów znajdujących się w archiwach parafialnych, ale to już materiał na inny artykuł.

* * *

W niniejszym artykule, podzielonym na trzy części, w pierwszej autor przypomniął dzieje diecezji włocławskiej, aby w ten sposób uchwycić dwie sprawy. Pierwsza to etapy jej funkcjonowania, a na ich podstawie stwierdzenie, z jakiego okresu jej istnienia potrzebne będą materiały źródłowe. Drugim elementem było natomiast zarysowanie obszaru, którego dotyczą owe źródła.

W drugim punkcie pokazano te źródła znajdujące się w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku. Należą do nich: wizytacje gnieźnieńskie – dla okresu do roku 1818, wizytacje biskupów kujawsko-kaliskich i akta parafialne – dla okresu 1818–1925, i akta kurii diecezjalnej dla okresu międzywojennego.

Wiadomości wyżej poznane w trzecim punkcie odniesiono do parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Dobrej. Istotne dla poszczególnych okresów tej parafii są następujące materiały:

1. Z okresu przynależności do archidiecezji gnieźnieńskiej: z akt wizytacji gnieźnieńskich, 11 jednostek, o sygnaturach: AAG. Wiz. 5; AAG. Wiz. 8; AAG. Wiz. 9; AAG. Wiz. 13; AAG. Wiz. 49; AAG. Wiz. 59; AAG. Wiz. 72; AAG. Wiz. 89; AAG. Wiz. 113; AAG. Wiz. 117; AAG. Wiz. 137.

2. Z okresu przynależności do diecezji kujawsko-kaliskiej: z akt wizytacyjnych biskupów kujawsko-kaliskich, trzy jednostki, o sygnaturach: ABKKal. Wiz.12; ABKKal. Wiz. 17; ABKKal. Wiz. 18; z akt parafialnych dokumenty zgromadzone w jednostce o sygnaturze: A. par. Dobra 1.

3. Z okresu przynależności do diecezji włocławskiej: akta kurii diecezjalnej o sygnaturze: AKDWł par. 52.



SPRAWOZDANIA



**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
TEOLOGICZNEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU
w roku akademickim 2013/2014**

W roku sprawozdawczym zaplanowane zostały cztery spotkania Teologicznego Towarzystwa Naukowego. Poniższe sprawozdanie przedstawia w zarysie główną problematykę poruszaną w sumie na czterech spotkaniach: na jednym, które odbyło się jeszcze w roku akademickim 2012/2013, oraz trzech, które odbyły się już w roku akademickim 2013/2014.

1) 12 VI 2013 r.

Spotkanie Teologicznego Towarzystwa Naukowego we Włocławku w dniu 12 czerwca 2013 r. odbyło się pod przewodnictwem prezesa Towarzystwa, ks. Jana Nowaczyka. Było na nim obecnych 10 osób: ks. Janusz Borucki, ks. Jacek Kędzierski, ks. Krzysztof Konecki, ks. Lech Król, ks. Wojciech Hanc, ks. Jan Nowaczyk, ks. Zdzisław Pawlak, ks. Kazimierz Rulka, ks. Jacek Szymański, ks. Henryk Witczak. Spotkanie składało się z dwóch części.

W pierwszej części spotkania ks. dr Henryk Witczak, specjalista w zakresie historii Kościoła, szczególnie diecezji włocławskiej, wygłosił referat p.t. „Źródła z dziejów parafii diecezji włocławskiej dawniej należących do archidiecezji gnieźnieńskiej znajdujące się w Archiwum Diecezji Włocławskiej, na przykładzie parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Dobrej”. Jest on opublikowany w obecnym tomie „Studiów Włocławskich” – s. 450–466.

Po wygłoszonym referacie nastąpiła **dyskusja**. Ks. Wojciech Hanc zapytał: Dlaczego obecnie sprawozdania z wizytacji są znacznie krótsze niż dawniej? Czy sprawozdania są przygotowywane według jakiegoś schematu? Ks. Krzysztof Konecki zapytał: Dlaczego ks. prof. Stanisław Librowski stosował własne sygnatury akt wizytacyjnych odmienne od ar-

chiwów w innych diecezjach? Po udzieleniu przez prelegenta odpowiedzi na postawione pytania zakończyła się pierwsza część spotkania.

W drugiej części spotkania zostały przeprowadzone **wybory do nowego Zarządu Towarzystwa** na okres trzech lat (2013–2016). W głosowaniu, któremu przewodniczył rektor Wyższego Seminarium Duchownego ks. Jacek Szymański, brało udział 10 kapłanów członków Towarzystwa. Do nowego Zarządu zostali wybrani: ks. dr hab. Lech Król – prezes (głosów 9 za i 1 wstrzymujący się); ks. dr Henryk Witczak – wiceprezes (9 głosów za i 1 wstrzymujący się); ks. dr Janusz Borucki – sekretarz (9 głosów za i 1 wstrzymujący się); ks. dr Jacek Kędziński – skarbnik (9 głosów za i 1 wstrzymujący się).

Nowo wybrany prezes podziękował wszystkim zebrany za dokonanie wyboru nowych władz oraz podziękował dotychczasowemu prezesowi ks. prof. Janowi Nowaczykowi za pełnienie przez sześć lat (dwie kadencje) funkcji prezesa Towarzystwa.

Na zakończenie spotkania ks. Jan Nowaczyk, w imieniu nieobecnego na spotkaniu ks. prof. Zbigniewa Skrobickiego, zaprosił zebranych na odpust parafialny do parafii św. Dominika w Chodczu, gdzie ks. Skrobicki od 25 lat pełni urząd proboszcza. W tym dniu ks. Skrobickiemu zostanie wręczony dedykowany mu, z okazji 70. rocznicy urodzin, 15 tom „Studiów Włocławskich”, który już został wydrukowany.

2) 25 XI 2013 r.

Spotkanie naukowe Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w dniu 25 listopada 2013 r. (o godz. 16.30) w auli im. Prymasa Stefana Wyszyńskiego w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego, pod przewodnictwem prezesa Towarzystwa ks. dr. hab. Lecha Króla, miało charakter wykładu otwartego. **Referat** p.t. „Filozoficzne aspekty ideologii «Gender»” wygłosił ks. dr hab. Zdzisław P a w ł a k, prof. UMK, specjalista w zakresie filozofii.

Prelegent podzielił swoje wystąpienie na trzy części. Pierwsza część to pojęcie *gender* i jego historia, druga – filozoficzne podstawy tej ideologii i trzecia (najważniejsza) to konsekwencje tej utopijnej ideologii. Referat jest opublikowany w obecnym tomie „Studiów Włocławskich” – s. 229–244.

W drugiej części spotkania odbyła się **dyskusja**, której przewodniczył ks. dr hab. Jacek Szymański, specjalista z zakresu teologii moralnej. Jako pierwszy głos w dyskusji zabrał ks. Stefan Spsychalski, którego wystąpienie miało charakter dopowiedzenia na temat ideologii *gender*. Ks. Kazimierz

Skoczyłaś zapytał, jaki jest stosunek środowiska *gender* do stanowienia prawa. Prelegent stwierdził, że mimo iż cel *gender* jest ideologiczny, to w praktyce dąży do usankcjonowania swojej ideologii prawem. Krzysztof Grochulski chciał usłyszeć odpowiedź na pytanie, czy istnieją centra sterujące ruchem *gender*. Prelegent nie udzielił wprost odpowiedzi na to pytanie (które wychodziło poza zakres podejmowanego tematu), tylko odesłał zainteresowanych tym zagadnieniem do literatury. Ks. Zbigniew Skrobicki pytał, dlaczego są próby wprowadzenia w życie tej ideologii, a także przedstawił kilka ideologii, z których czerpie *gender*.

3) 16 I 2014 r.

Spotkanie naukowe Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku w dniu 16 stycznia 2014 r. odbyło się w sali konferencyjnej Wyższego Seminarium Duchownego, pod przewodnictwem prezesa Towarzystwa ks. dr. hab. Lecha Króla. **Referat** p.t. „*Trzecie płuco*» chrześcijaństwa. Jan Paweł II a Kościoły Tradycji Syryjskiej” wygłosił ks. dr Michał Sadowski, specjalista w zakresie teologii dogmatycznej, prefekt Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. W wykładzie uczestniczyło 21 osób (w tym cztery osoby świeckie).

Prelegent zajął się jednym z wielu Kościołów syryjskich, a mianowicie Asyryjskim Kościołem wschodnim. Jest to Kościół, który wywodzi się z tradycji syryjskiej sięgającej czasów apostoelskich. Kościół ten rozwijał się, paralelnie do tradycji greckiej i tradycji łacińskiej, przez całą Azję Mniejszą aż po Daleki Wschód. Wyrażenie „trzecie płuco” jest nieco intrygujące. O dwóch płucach chrześcijaństwa mówił często Jan Paweł II. Czy jednak chrześcijaństwo rozwijające się paralelnie wobec wschodu i zachodu nie jest jakąś trzecią jakością?

W głównej części wykładu prelegent przedstawił podstawę do prowadzenia dialogu z Kościołami Tradycji Syryjskiej. Od momentu podziału Kościół Zachodni dążył do przywrócenia jedności Wschodu z Rzymem. Kamieniem milowym w dialogu ekumenicznym był Sobór Watykański II. Zasadniczo od dokumentów Soboru Watykańskiego II zaczął się ekumenizm. Jan Paweł II w dokumencie *Orientalis lumen* kontynuuje myśl papieża Leona XIII. Dokument ten był adresowany do różnych Kościołów tradycji wschodniej.

Następnie prelegent przedstawił zagadnienia doktrynalne w kontekście ich różnic oraz bogactwa tradycji Wschodu. Praktycznym dążeniem do jedności u Jana Pawła II było usuwanie naleciałości historycznych.

Deklaracja chrystologiczna podpisana między Asyryjskim Kościołem wschodnim a Kościołem katolickim jest tego najlepszym przykładem. W dniu 11 XI 1995 papież Jan Paweł II wraz z patriarchą (katolikosem) Asyryjskiego Kościoła Wschodu, Mar Dinkhą IV, podpisali dokument ważny dla dialogu ekumenicznego, dotyczący asyryjskiego credo. Najważniejszy tekst deklaracji jest powtórzeniem tego, co powiedział Sobór Chalcedoński odnośnie do osoby Jezusa.

Referat w całości opublikowany jest w obecnym tomie „Studiów Włocławskich” – s. 245–261.

W drugiej części spotkania odbyła się **dyskusja**, której przewodniczył ks. prof. Wojciech Hanc, specjalista w zakresie teologii dogmatycznej i ekumenizmu.

Jako uzupełnienie do wykładu ks. Hanc wskazał na dwie daty: rok 1990, kiedy to została podpisana deklaracja chrystologiczna, uwalniająca Kościoły orientalne z zarzutu monofizytyzmu, i rok 1993 – podpisanie deklaracji znoszących wzajemne potępienia, w celu możliwości sprawowania wspólnej liturgii. Poza tym postawił pytanie: Jak Kościoły Asyryjskie patrzą na pojęcie *Filioque* i jak się do nich ustosunkowywać? Prelegent odpowiedział, że sporu o *Filioque* w Kościołach asyryjskich nie było.

Ks. prof. Stanisław Olejnik pytał: Czy sięganie do sporów teologicznych, które miały miejsce przed wiekami, ułatwia ekumenizm. Wyraził też wątpliwość, czy termin „trzecie płuco” jest właściwy. Ks. Sadowski na pytanie pierwsze odpowiedział, że sięganie do źródeł jest gwarantem, iż na drodze dialogu możemy rozwiązywać problemy. Natomiast idea trzech płuc to nie jest pomysł prelegenta, ale profesora Broga, który używa tego pojęcia w swoich publikacjach.

Jako uzupełnienie do wykładu ks. Tomasz Kaczmarek wskazał, że w starożytności chrześcijańskiej pamiętano też o Syrii. Św. Bazyli Wielki w komentarzu do dni stworzenia odwołuje się do Syryjczyka i przyznaje, że jego pouczenie pomogło mu lepiej zrozumieć teksty biblijne dlatego, że język syryjski jest bliski językowi hebrajskiemu.

Ks. Kazimierz Skoczylas zapytał: Czy Nestoriusz miał wykształcenie greckie, czy inne? Prelegent odpowiedział, że Nestoriusz posługiwał się językiem greckim, miał więc wykształcenie greckie.

Ostatnie pytanie zadał ks. Zdzisław Pawlak: jaki zasięg ma dzisiaj tradycja syryjska? Ks. Sadowski odpowiedział, że tradycja syryjska obejmuje całe Indie, cały Kościół Koptyjski, Kościoły Erytrejski, Maronicki, Ormiański oraz Kościoły pochalcedońskie.

Na zakończenie części dyskusyjnej ks. Wojciech Hanc zwrócił uwagę na niuanse dogmatyczne, które nadal istnieją. Jednak gdy chodzi o Eucharystię, są to dialogi dużej wagi, gdyż one idą do fundamentów tradycji. Jako podsumowanie ks. Hanc przytoczył słowa Jana Pawła II z encykliki *Ut unum sint*: „Więcej nas łączy niż dzieli”.

4) 27 III 2014 r.

Spotkanie Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku w dniu 27 marca 2014 r. w auli im. Prymasa Stefana Wyszyńskiego w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego, pod przewodnictwem prezesa Towarzystwa ks. dr. hab. Lecha Króla, miało charakter wykładu otwartego. **Referat** p.t. „Od reformy liturgii do odnowy Kościoła. 50. rocznica ogłoszenia Konstytucji o Liturgii świętej” wygłosił ks. prof. dr hab. Krzysztof Konecki, teolog liturgii.

Na wstępie prelegent przypomniał, że Konstytucja o Liturgii została ogłoszona 4 grudnia 1963 r., na koniec drugiej sesji Soboru Watykańskiego II. Było to pierwsze tego typu wydarzenie w historii Kościoła, bowiem wcześniej żaden z soborów nie wydał oddzielnego dokumentu odnośnie do liturgii. Po raz pierwszy sobór ujął liturgię całościowo, wskazując na jej podstawy teologiczne.

Prelegent postawił pytania: Czym jest liturgia według Konstytucji o Liturgii? Jaka jest jej natura? Odpowiedzi na te pytania przedstawił w pięciu punktach.

W punkcie pierwszym ks. Konecki podkreślił, że początkowe numery rozdziału pierwszego Konstytucji ukazują liturgię w ciągu dziejów zbawienia. Liturgia jest kontynuacją dziejów zbawienia. Jesteśmy na ostatnim etapie. Liturgia sprawowana na ziemi jest zapowiedzą liturgii niebiańskiej.

Liturgia jest aktualizacją kapłaństwa Jezusa (punkt drugi). Cała działalność Jezusa miała charakter zbawczy. Dzięki obecności Ducha Świętego wszystkie wydarzenia zbawcze sprawowane w liturgii stają się teraźniejszością. Czynności liturgiczne nie są zwykłym powtarzaniem, ani nie są historycznym wspomnieniem, ale są świętym działaniem.

Liturgia jest to modlitwa Chrystusa (punkt trzeci). Jego czyny przeszły do liturgii, do sakramentów. Konstytucja o Liturgii świętej wraca do starożytności chrześcijańskiej, gdzie każdy uczestniczący w liturgii spełniał to, co do niego należy z natury czynności. Konstytucja dowartościowuje wszystkich spełniających czynności liturgiczne.

W punkcie czwartym prelegent zwrócił uwagę na nauczanie soborowe, w którym, aby umożliwić wiernym świeckim pełny udział w liturgii, wprowadzono do niej języki narodowe. Wprowadzenie języka narodowego do liturgii było zapowiedzią zmiany mentalności wiernych. Język narodowy sprawił, że wierni stali się czynnymi uczestnikami liturgii.

Ostatni, piąty punkt przedstawił włączenie wiernych świeckich w orbitę liturgii. Problematyka uczestnictwa wiernych przewija się przez całą Konstytucję o Liturgii świętej. Uczestnictwo wiernych w liturgii powinno być społeczne, świadome, owocne. Pod wpływem Konstytucji przepracowano wszystkie posoborowe obrzędy pod kątem uczestnictwa w liturgii wiernych.

W podsumowaniu prelegent stwierdził, że teologiczną koncepcję liturgii wypracowaną przez Konstytucję *Sacrosanctum Concilium* można uznać za jeden z głównych nurtów odnowy życia Kościoła.

Po zakończeniu wykładu odbyła się **dyskusja**, której przewodniczył ks. Michał Sadowski, specjalista z zakresu teologii dogmatycznej.

Ks. Wojciech Frątczak zwrócił uwagę, że pomimo wydania przez Sobór Watykański II Konstytucji o Liturgii, która miała doprowadzić do odnowy Kościoła, na zachodzie Europy kościoły są puste. Jak to wytłumaczyć, że tak wielkie dzieło soborowe wywołało tyle zamętu? Ks. Konecki odpowiedział, że gdyby nie Sobór Watykański II, być może zamykanie kościołów i odejście wielu wiernych nastąpiłoby wcześniej. Za ten proces socjologiczny nie można obwiniać reformy soborowej. Ta reforma została rozmyta, gdyż nie została właściwie podjęta i przeprowadzona.

Następnie ks. Tomasz Kaczmarek postawił dwa pytania: Co jest miarą odnowy Kościoła? Jak aktualnie przedstawia się kontestacja biskupa Marcela Lefebvre? Kościół odnawia się w liturgii – odpowiedział prelegent. – Miarą odnowy Kościoła lokalnego, parafialnego jest wejście w misterium Chrystusa, wejście w świętość. Gdy chodzi o ruch lefebrystowski, to nie podjęto dotychczas jednoznacznych działań.

Dopowiedzeniem do wykładu było wystąpienie biskupa Bronisława Dembowskiego, przybliżające początki odnowy liturgicznej we wspólnocie w Laskach.

Przytoczywszy słowa Konstytucji o liturgii wskazujące, że liturgia powinna mieć uzupełnienie w życiu, ks. Lech Król zapytał, czy Kościołowi udało się w całej rozciągłości dokonać odnowy liturgicznej? Jeśli tak, to w jakim wymiarze tak, a w jakim nie? Papież Benedykt XVI nieraz sugerował, że odnowa liturgiczna nie jest jeszcze w pełni zrealizowana,

ciągle potrzebna jest jeszcze dalsza reforma. Z drugiej strony wcześniej, jako kardynał-prefekt Kongregacji, wspominał, że ta reforma jest ze wszystkich najlepiej wprowadzona. Jak to pogodzić? Odpowiadając na te pytania prelegent stwierdził, że w pełni podziela opinię, że ta odnowa ciągle trwa. Są dziedziny liturgii, które zostały odnowione, jest to na przykład celebrowanie sakramentów. Są jednak dziedziny, jak np. Liturgia godzin, które wymagają dalszej reformy. Druga kwestia to ciągle nie w pełni odkryta cała sfera błogosławieństw. Reforma jest to proces, który się dokonuje. Ważna jest tutaj sfera mentalności wiernych, np. kwestia obchodzenia Wigilii Paschalnej.

* * *

W roku sprawozdawczym trzech członków Towarzystwa zdobyło stopień doktora habilitowanego w zakresie nauk teologicznych, wszyscy na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu: 27 listopada 2013 r. – ks. Waldemar Karasiński na podstawie pracy *Koncepcja kaznodziejstwa św. Józefa Sebastiana Pelczara* (Włocławek 2013); 11 grudnia 2013 r. – ks. Zbigniew Zarembski na podstawie rozprawy *Troska Kościoła w Polsce o małżeństwo i rodzinę po Soborze Watykańskim II. Studium teologiczno-pastoralne* (Toruń 2013); a także ks. Janusz Borucki na podstawie rozprawy *Recepcja kościelnego prawa powszechnego w ustawodawstwie i działalności duszpasterskiej diecezji włocławskiej po Soborze Watykańskim II* (Włocławek 2012).

W roku sprawozdawczym 2013–2014 członkowie Teologicznego Towarzystwa Naukowego powiększyli swój dorobek naukowy, publikując artykuły ze swych specjalizacji na łamach czasopism i w księgach zbiorowych. Niektórzy członkowie zapisali w swoim dorobku hasła opracowane do *Encyklopedii katolickiej*.

ks. Janusz Borucki

* * *

Dnia 16 kwietnia 2014 r. zmarł ks. prof. Stanisław Olejnik, wieloletni profesor teologii moralnej włocławskiego seminarium duchownego, któremu Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku zawdzięcza swoje powstanie. Nawiązywało ono do towarzystwa naukowego przy seminarium duchownym we Włocławku powstałego w 1928 r. i zarejestrowanego pod nazwą: Towarzystwo Teologiczne we Włocławku. Bezpośrednio po wojnie nie wznowiło

ono formalnie swej działalności. Nastąpiło to dopiero znacznie później, w dwóch etapach. Najpierw w 1979 r. ks. prof. Stanisław Olejnik zorganizował z własnej inicjatywy klub naukowodyskusyjny „Krağ” i przez pięć lat osobiście go prowadził. Formalne natomiast przekształcenie go w towarzystwo teologiczne nastąpiło w 1984 roku, na wniosek biskupa włocławskiego Jana Zaręby. Ks. Olejnik należał do trzyosobowej grupy inicjatywnej Towarzystwa, ale w przeprowadzonych wyborach nie został wybrany na jego prezesa. Powierzono mu tę funkcję dopiero w 1991 r. i pełnił ją przez jedną kadencję (1991–1994). Uporządkował sprawy formalne związane z funkcjonowaniem Towarzystwa. Do końca życia uczestniczył w spotkaniach Towarzystwa, często głosił referaty i zabierał głos w dyskusjach.

SPIS TREŚCI

BISKUP WŁOCŁAWSKI WIESŁAW MERING	
List gratulacyjny dla Jubilata ks. prof. Wojciecha Frątczaka	7
* * *	
Biogram ks. dr hab. Wojciecha Frątczaka – ks. <i>Kazimierz Rulka</i>	9
Wykaz publikacji ks. dr hab. Wojciecha Frątczaka – zestawiał ks. <i>Kazimierz Rulka</i>	26
* * *	
KS. JERZY BAGROWICZ	
W służbie rozwoju teorii i historii pedagogiki katolickiej w Polsce. Profesor Janiny Kostkiewicz poszukiwania i dokonania	47
KS. JÓZEF DĘBIŃSKI	
Komunistyczne obozy koncentracyjne w Polsce pojałtańskiej ..	60
DARIUSZ DUSZEŃSKI	
Przemienienie Pańskie	79
ROMAN DZIEDZIC	
Łowiectwo – istota, kultura, funkcjonowanie, znaczenie	90
KS. TADEUSZ FITYCH	
Impuls do walki z nowymi formami niewolnictwa i osobowej degradacji. 800. rocznica śmierci założyciela zakonu trynitarzy – św. Jana z Mathy (1150–1213)	106
KS. JANUSZ GREŻLIKOWSKI	
Trydencka reforma i odnowa Kościoła. Refleksje w 450. rocznicę od zakończenia obrad Soboru Trydenckiego (1545–1563)	126

KS. TOMASZ KACZMAREK Dylemat chrześcijanina żołnierza w świetle <i>De corona</i> Tertuliana	147
KS. KRZYSZTOF KONECKI Natura roku kościelnego w Konstytucji o świętej liturgii	157
BP JAN KOPIEC Opolanin w służbie Ewangelii dla świata arabskiego. Dominik ze Skorogoszczy (XVII w.)	170
KS. LECH KRÓL Życie i sylwetka duchowa bł. Małgorzaty Łucji Szewczyk (1828–1905)	175
KS. JÓZEF MANDZIUK Jezuici we Wrocławiu	199
KS. ARTUR NIEMIRA Problem pierwotnej samotności i jedności w świetle Jana Pawła II interpretacji biblijnego opisu stworzenia człowieka	221
KS. ZDZISŁAW PAWLAK Filozoficzne aspekty ideologii <i>gender</i>	229
KS. MICHAŁ SADOWSKI „Trzecie płuco” chrześcijaństwa? Jan Paweł II a Kościoły tradycji syryjskiej	245
JAN SZYSZKO Polska w Unii Europejskiej ze szczególnym uwzględnieniem wsi. Środowiskowy punkt widzenia	262
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI Biblijne inspiracje duchowości katolickiej	271

VLADISLAVIENSIA

KS. JANUSZ BORUCKI Geneza i podstawy prawne diecezjalnej i parafialnej rady duszpasterskiej w diecezji wrocławskiej	285
---	-----

KS. ZBIGNIEW GMURCZYK	
Archiwum Diecezjalne we Włocławku jako warsztat pracy dla historyka. Przyczynek do monografii instytucji	297
KS. WITOLD KUJAWSKI	
Domniemane związki Mikołaja Kopernika z Włocławkiem	305
STANISŁAW KUNIKOWSKI	
Spółeczny ruch naukowy i kulturalny we Włocławku w latach 1945–1989	314
KS. TEODOR LENKIEWICZ	
Prasa katolicka w życiu parafialnej wspólnoty. „Wspólnota Zawisłańska”	329
KS. TADEUSZ LEWANDOWSKI	
Natura kaznodziejstwa w ujęciu ks. Mariana Rzeszewskiego (1911–1982)	340
KS. PIOTR PAWEŁ OBOLEWSKI	
Dwory ziemiańskie na terenie parafii Białotarsk w latach 1918–1939	354
PIOTR PAWŁOWSKI	
Maciej Sisinius (ok. 1574–1625) – życie, twórczość, księgozbiór i fundacja kanonika włocławskiego	370
KS. ANTONI PONIŃSKI	
Kapłani pracujący w diecezji włocławskiej na terenie województwa bydgoskiego zaangażowani w początki ruchu księży-patriotów	396
KS. MIECZYŚLAW RÓŻAŃSKI	
Duchowieństwo dekanatu uniejowskiego w latach 1790–1791. Studium prozopograficzne	419
JAROSŁAW WĄSOWICZ SDB	
Działalność duszpastersko-wychowawcza salezjanów w Koninie w latach 1994–2014	433

ANZELM JANUSZ SZTEINKE OFM
Brat Anioł Alojzy Rogoziński (1893-1954) OFM,
ostatni kwestarz na Kujawach 440

KS. HENRYK WITCZAK
Źródła do dziejów parafii obecnej diecezji włocławskiej
wcześniej należących do archidiecezji gnieźnieńskiej
znajdujące się w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku,
na przykładzie parafii Dobra 450

SPRAWOZDANIA

Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego
Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku
w roku 2013/2014 469

TABLE OF CONTENTS

THE BISHOP OF WŁOCŁAWEK WIESŁAW MERING	
The congratulatory letter for Rev. Prof. Wojciech Frątczak	7
* * *	
The biography of Rev. Prof. Wojciech Frątczak	
– <i>Rev. Kazimierz Rulka</i>	9
The list of publication of Rev. Prof. Wojciech Frątczak	
– collected by <i>Rev. Kazimierz Rulka</i>	26
* * *	
FR. JERZY BAGROWICZ	
In the service of theory and history development of Catholic education in Poland. Searchings and achievements of professor Joanna Kostkiewicz	47
FR. JÓZEF DEBIŃSKI	
Communist concentration camps in post-Yalta Poland	60
DARIUSZ DUSZEŃSKI	
Transfiguration of the Lord	79
ROMAN DZIEDZIC	
Hunting – the gist, culture, functioning, importance	90
FR. TADEUSZ FITYCH	
The impetus to fight against new forms of slavery and personal degradation. 800 th anniversary of the death of the founder of the Trinitarian Order – St. John of Matha (1150–1213)	106
	481

FR. JANUSZ GREŻLIKOWSKI	
The Tridentine reform and Church renewal.	
Thoughts on the 450 th anniversary of the Council of Trent adjournment (1545–1563)	126
FR. TOMASZ KACZMAREK	
The dilemma of a Christian soldier in the view of Tertulian's <i>De corona</i>	147
FR. KRZYSZTOF KONECKI	
The nature of the Church year in the Sacred Liturgy Constitution	157
RT. REV. JAN KOPIEC	
The Opole inhabitant in the service of the Gospel for Arabic world. Dominik ze Skorogoszczy (XVII w.)	170
FR. LECH KRÓL	
The life and spiritual profile of blessed Małgorzata Łucja Szewczyk (1828–1905)	175
FR. JÓZEF MANDZIUK	
The Jesuits in Wrocław	199
FR. ARTUR NIEMIRA	
The problem of the the initial loneliness and unity in the view of the John Paul II's interpretation of the biblical description of the human creation	221
FR. ZDZISŁAW PAWLAK	
The philosophical aspects of the <i>gender</i> ideology	229
FR. MICHAŁ SADOWSKI	
The 'third lung' of Christianity? John Paul II and the Syriac tradition churches	245
JAN SZYSZKO	
Poland in the European Union with the particular emphasis on case of the countryside. The environmental point of view	262

- FR. IRENEUSZ WERBIŃSKI
The Biblical inspirations of Catholic spirituality 271

VLADISLAVIENSIA

- FR. JANUSZ BORUCKI
The genesis and legal basis of the diocesan and parish
pastoral council in the Włocławek Diocese 285

- FR. ZBIGNIEW GMURCZYK
The Diocesan Archives in Włocławek as a workshop for
a historian. The reason for the institution monography 297

- FR. WITOLD KUJAWSKI
The Nicolaus Copernicus's alleged links to Włocławek 305

- STANISŁAW KUNIKOWSKI
Scientific and cultural social movement in Włocławek
in 1945–1989 314

- FR. TEODOR LENKIEWICZ
The Catholic press in the parish community life.
“Wpólnota Zawisłańska” 329

- FR. TADEUSZ LEWANDOWSKI
The nature of preaching in the view of Rev. Marian Rzeszewski
(1911–1982) 340

- FR. PIOTR PAWEŁ OBOLEWSKI
The gentry mansions on the Białotarsk parish's grounds
in 1918–1939 354

- PIOTR PAWŁOWSKI
Maciej Sisinius (c. 1574–1625) – the life, works, library
and the foundation of the canon of Włocławek 370

- FR. ANTONI PONIŃSKI
Priests working in Włocławek Diocese in Bydgoszcz
province who were involved in the beginnings
of priest-patriots movement 396

FR. MIECZYŚLAW RÓŻAŃSKI	
The priesthood of Uniejów deanery in 1790–1791.	
Prosopographical study	419
JAROSŁAW WĄSOWICZ SDB	
The pastoral and educational activity of Salesians in Konin	
in 1994–2014	433
ANZELM JANUSZ SZTEINKE OFM	
Friar Anioł Alojzy Rogoziński (1893–1954) OFM,	
the last collector in the Kujawy region	440
FR. HENRYK WITCZAK	
The sources for the history of parishes in the current	
Włocławek Diocese which used to belong to	
Gniezno Archdiocese that they are in Diocesan Archives	
in Włocławek, based on the example of Dobra parish	450

REPORTS

Annual activity report of Theological Scientific Society of the Major	
Seminary in Włocławek in 2013/2014	469