

WŁADYSŁAW CHAIM CSSR – ZAMOŚĆ

CNOTY TEOLOGALNE (EMPIRYCZNIE) ORAZ ICH KORELATY RELIGIJNE I PSYCHOLOGICZNE

Problematyka cnót (i wad) od kilku dziesięcioleci przechodzi proces dowartościowania. Jest podejmowana nie tylko w publikacjach popularnych, lecz także w ramach różnych nauk: teologii (antropologii chrześcijańskiej, teologii moralnej i duchowości), pedagogiki chrześcijańskiej, katolickiej i etyki, w psychologii, literaturze, malarstwie, w naukach stosowanych w służbie ukształtowania człowieka o „dobrym charakterze” profilowanego wg pożądanych wartości i zadań¹.

Problematyka cnót w wydaniu tradycyjnym obejmuje tzw. cnoty teologalne czyli „boskie” (wiara, nadzieja i miłość) jako strukturalne wymiary relacji z Bo-

KS. WŁADYSŁAW CHAIM CSSR – doktor psychologii (KUL), zajmuje się psychologią komunikacji interpersonalnej, psychologią religii, psychologią kaznodziejstwa i homiletyką. Zamieszkały w Zamościu; pracuje jako misjonarz i rekolekcjonista. Prowadzi spotkania biblijne metodą bibliologu i bibliodramy, poradnictwo w zakresie problemów inerpersonalnych, osobowościowych i duchowych. Spełnia w diecezji posługę modlitwy uzdrawiania i uwalniania. ORCID: 0000-0001-7514-5536. Kontakt: wchaim@redemptor.pl

1. Np. A. Szudra, *Szkoła charakterów. Poradnik dla nauczycieli*, Lublin 2008; C. B. Miller, *Aristotle, contemporary psychology, and the space between virtue and vice*, Davidson College Colloquium Talk, April 2015. [dostęp: 25.07.2024]; L. A. Mitchell, *Integrity and virtue: The forming of good character*, „Linacre Quarterly”, 82 (2015), s. 149–169. DOI:10.1179/2050854915Y.0000000001; D. Cloutier, A. Ahrens, *Moral theology and the virtues: integrating psychology in models of moral agency*, „Theological Studies”, 81 (2020), s. 326–347. DOI:10.1177/0040563920928563; T. Lickona, *A comprehensive approach to character building in Catholic schools*, „Journal of Catholic Education”, <https://doi.org/10.15365/joce.0102051997>.

giem, cnoty kardynalne, zwane także moralnymi lub ludzkimi (roztropność, sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie) ustalone jeszcze w starożytności greckiej oraz cnoty główne, „niebiańskie” wraz z ich zdegenerowanymi przeciwieństwami, czyli wadami lub grzechami głównymi; pokora – pycha (1 P 5,5b-6), chciwość – szczodroblliwość (Łk 12,15), pożydlliwość – czystość (Ef 5,3), zaufanie – zazdrość (Gal 5,26), umiarkowanie – brak umiaru w jedzeniu i piciu (Łk, 21,34-36), łagodność – gniew (Mt 5,21), pracowitość – lenistwo (Prz 10,4). Lista cnót i wad ma liczne biblijne uzasadnienia, mimo iż Pismo Święte nie podaje ich w sposób usystematyzowany².

1. Problematyka cnót i wad oraz ich badań empirycznych

Współczesne opracowania zarówno cnót, jak też i wad, poszerzają ich listę w powiązaniu ze współczesną kulturą, życiem społecznym i zawodowym (np. cnoty przywódcy, nauczyciela, żołnierza), stanowym (np. małżeńskie, kapłańskie, zakonne), z przynależnością religijną (np. chrześcijanina, katolika). Uwspółcześnione, sprofilowane listy cech charakteru odzwierciedlają pożądane sprawności w określonych zawodach i sposobach życia. Niniejsze badania skupiają się na cnotach teologalnych oraz cnotach i grzechach głównych.

„Cnota (łac. *virtus*) jest habitualną i trwałą dyspozycją do czynienia dobra. Pozwala ona osobie nie tylko wypełniać dobre czyny, ale także dawać z siebie to, co najlepsze. Osoba cnotliwa wszystkimi swoimi siłami zmysłowymi i duchowymi dąży do dobra; zabiega o nie i wybiera je w konkretnych działaniach” (KKK, 1883).

Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego* (nr 1266) źródłem cnót teologalnych („boskich”) jest łaska dawana przez Tróję Najświętszą, uzdalniająca człowieka do wiary w Boga, do pokładania w Nim nadziei, miłowania i wzrastania w dobru przez cnoty moralne („ludzkie”). Te cnoty ludzkie są trwałymi postawami, stałymi dyspozycjami, habitualnymi (trwale zdolnymi) przymiotami umysłu i woli, regulującymi nasze czyny, porządkującymi nasze uczucia i kierującymi naszym postępowaniem zgodnie z rozumem i wiarą. Zapewniają one łatwość, pewność i radość w prowadzeniu życia moralnie dobrego (KKK, 1884). Cnoty moralne są zdobywane wysiłkiem człowieka. Jako owoce i załączki czynów dobrych moralnie uzdalniają władze człowieka do postępu na drodze do zjednoczenia z Bogiem (KKK, 1884). Te cnoty (roztropność, sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie) zwane „kardynalnymi” ze względu na ich kluczową rolę grupowania innych

2. Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1866; *Biblia Tysiąclecia*, 2002; K. Vost, *Siedem grzechów głównych. Pokonywanie wad i słabości ze św. Tomaszem z Akwinu*, Poznań 2020.

cnót wokół siebie są zalecane w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu (KKK, 1805-1809)³.

Św. Tomasz z Akwinu, który podjął się integracji klasycznej filozofii greckiej z teologią biblijną i chrześcijańską, wyjaśniał, że wiarę, nadzieję i miłość można rozumieć jako zasadniczo „teologiczne” z natury, ponieważ ich przedmiotem jest Bóg, do którego nas one kierują, zostają wlane w nas przez samego Boga oraz, że poznajemy je z objawienia ich w Piśmie Świętym. Cnoty teologalne są ponad człowiekiem, dlatego słusznie należy je nazywać nie ludzkimi, lecz „nadludzkimi”, czyli „boskimi cnotami”. Są nadprzyrodzonymi cnotami człowieka, który uczestniczy w łasce Bożej⁴. Wg św. Tomasza cztery cnoty kardynalne (*prudentia, fortitudo, temperantia, justitia*) wraz z trzema chrześcijańskimi cnotami teologalnymi (*fides, spes, caritas*) tworzą kręgosłup, za pomocą którego dąży się do prawdziwej doskonałości i ostatecznego celu życia ludzkiego. Ze względu na swój przedmiot Tomasz wyróżnia cnoty teologalne i kardynalne, ze względu na ich cel: cnoty naturalne i nadprzyrodzone, a ze względu na ich przyczynę – cnoty wlane i nabyte. Cnoty teologalne są cnotami wlanymi, natomiast cnoty kardynalne (intelektualne i moralne) są zarówno cnotami nabytymi, jak i wlanymi. Cnoty moralne zdobywamy poprzez celowe przyzwyczajanie lub powtarzalne działanie, które jest zgodne z naturą i prowadzi do doskonałości⁵. Josef Pieper opisał cnoty teologiczne jako „uszlachetnienie natury człowieka, które całkowicie przewyższa to, czym ona może być dla siebie”. Dowodzi, że cnoty teologiczne mają wymiar nadprzyrodzony, ponieważ są zakorzenione i realizowane jedynie dzięki uczestnictwu w Boskości. Inaczej mówiąc, cnota teologalna ma swoje źródło i spełnienie w Bogu⁶. Cnoty te dostosowują nasze skończone ludzkie zdolności do uczestnictwa w życiu Bożym, do bycia w relacji z Bogiem.

Doniosłość cnót teologalnych w życiu chrześcijanina powoduje, że stanowią one istotną treść nauczania katolickiego. Dowodzą tego encykliki papieża Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka (*Redemptor hominis, Fides et ratio, Deus Caritas est, Spe salvi, Lumen fidei*) oraz tematyka katechez przez nich wygłaszanych. Papież Franciszek, podejmując kwestie związane z cnotami w związku

3. W artykule pominiemy cnoty kardynalne, ponieważ nie były uwzględniane w relacjonowanych badaniach.

4. A. W. Tao, *St. Thomas Aquinas's theory of pagan virtues: a pilgrimage towards the infused cardinal virtues*, „European Journal for the Study of Thomas Aquinas”, 34 (2015), s. 26-65, DOI: <https://doi.org/10.2478/ejsta-2015-0002>; Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, <https://zwola-old.karmelicebosi.pl/p/z/formacja/summa.html>.

5. A. Gmurowski, *Cnoty nabyte i wlane. Studium porównawcze*, „Studia Gnesnensia”, 13 (1933); W. C. Mattison III, *Can Christians possess the acquired cardinal virtues?*, „Theological Studies”, 72 (2011), s. 558-585, DOI:10.1177/004056391107200304.

6. J. Pieper, *Faith, hope, love*, San Francisco 1997, s. 99-100.

z 10 rocznicą kanonizacji św. Jana Pawła II, mówił: „Patrząc na jego życie, widzimy, do czego może dojść człowiek, kiedy przyjmie i rozwinie w sobie Boże dary: wiary, nadziei i miłości”⁷.

Wiara. Autor *Listu do Hebrajczyków* (11, 1) pisze: „Wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy”. Nawiązując do tego fragmentu, św. Tomasz z Akwinu dodaje: „Wiara jest nawykiem umysłu, dzięki któremu rozpoczyna się w nas życie wieczne, sprawiając, że intelekt przyzwala na to, co nie jest oczywiste”⁸. Łaskę wiary doskonalimy przez odkrywanie, jak Bóg nam ufa, i jak oczekuje od nas wykonania zadań, które nam zleca na ziemi. Akt wiary polega na odkryciu tego, że Bóg mi ufa i czeka, abym ja Jemu zaufała⁹. Cnotę wiary można zatem rozumieć jako nawyk wiary w Boga i wszystko, co Bóg objawił. Przeciw wierze grzeszymy jej odmową (ateizm), a zewnętrznie – herezją, apostazją, schizmą¹⁰.

Nadzieja. Nadzieja stanowi centralne słowo wiary biblijnej. *List do Hebrajczyków* z wiarą pełną łączy także niewzruszoną nadzieję (Hbr 10,22-23). Wiara i nadzieja są ze sobą powiązane, wzajemnie się uzupełniają. Nadzieja wynika z wiary i jest spokojną pewnością, złączoną z oczekiwaniem, że coś co jest jeszcze niewidzialne rzeczywiście się wydarzy (Rz 5,5; 8, 23-25). Św. Tomasz z Akwinu charakteryzuje nadzieję jako pragnienie jakiegoś dobra, postrzegania go jako trudnego, ale nie niemożliwego do osiągnięcia. Łaskę nadziei doskonalimy przez coraz jaśniejsze dostrzeganie tego, ku czemu zmierzamy. Akt nadziei polega na tym, że pokładając w Bogu całą swoją nadzieję, spodziewamy się od Niego dóbr najwyższych¹¹. Wg encykliki *Spe salvi* (nr 32n) istotnym miejscem jej uczenia się i ćwiczenia w nadziei jest modlitwa, działanie i cierpienie oraz oczekiwanie zbawienia. Papież Franciszek bullę ogłaszającą jubileusz zwyczajny roku 2025 zatytułowaną *Spes non confudit*, ‘nadzieja zawieść nie może’ (Rz 5,5) poświęcił właśnie nadziei. Nadzieję teologiczną można zatem rozumieć jako nawyk skupiania uwagi na swoim przyszłym szczęściu w Bogu, który daje także środki do osiągnięcia tego celu, nawet wśród trudności. Przeciw nadziei grzeszymy przez zamknięcie się na najdalszą przyszłość, a najmocniej przez rozpacz, zuchwałą ufność.

7. Papież Franciszek do Polaków podczas środowej audiencji ogólnej, 24 IV 2024.

8. I. Grochowska, *Wiara jako cnota intelektualna według Świętego Tomasza z Akwinu*, „Kwartalnik Naukowy Fides et ratio”, 44 (2020), <https://orcid.org/0000-0002-6927-6772>.

9. J. Bilczewski, *Charakter: list pasterski arcybiskupa Józefa Bilczewskiego do uczniów szkół średnich i seminariów nauczycielskich*. Cz. 2, *Charakter chrześcijański*, Poznań-Warszawa. 1920.

10. R. Johann, *Wiara, nadzieja, miłość*, Warszawa 1971.

11. J. Bilczewski, *Listy pasterskie, odezwy, kazania i mowy okolicznościowe*, t. 2, Lwów 1922, s. 136, https://kpbc.ukw.edu.pl/Content/205201/Magazyn_295_08_HD_009.pdf [dostęp: 29.08.2024].

Miłość. Pismo Święte na różne sposoby ukazuje miłość okazywaną przez Boga ludziom, tak we wspólnocie swego ludu, jak również indywidualnie. Tę bezwarunkową miłość człowiek może odwzajemniać miłością całościową, pełną (Mk 12,30-31; Mt 10,37-39). Jej pierwszeństwo sprawia, że nasza miłość do Niego staje się głównym priorytetem. W tradycji chrześcijańskiej miłość jest uważana za najwyższą cnotę teologalną (1 Kor 13,13). Św. Tomasz z Akwinu zauważa, że o ile wiara ustępuje miejsca wizji, a nadzieja posiadaniu, o tyle miłość trwa – i trwa w doskonałej formie, gdy człowiek jest w pełni zjednoczony z Bogiem. Jej przedmiotem jest Bóg. W miłości łączy się pragnienie dobra dla ukochanej osoby z pragnieniem zjednoczenia z nią. Łaska Bożej miłości pozwala dostroić serce tak, by żyło dla Boga i dla tych, których On nam wskazuje. W akcie miłości doskonałej kochamy Boga dlatego, iż jest On sam w sobie Nieskończoną Mądrością, Sprawiedliwością, Dobrocią. W akcie miłości mniej doskonałej, miłujemy Go głównie dlatego, że jest dla nas dobry; że nas stworzył, odkupił, daje łaski potrzebne, a w końcu niebo. W rozumieniu chrześcijańskim oznacza to także miłość bliźniego jako część woli Bożej (1 J 4,7-8). Teologalną cnotę miłości można zdefiniować jako nawyk pragnienia zjednoczenia z Bogiem jako własnego celu i pragnienia dobra ze względu na Boga¹². Przeciw miłości grzeszymy nienawiścią, obojętnością, niewdzięcznością, znużeniem duchowym.

Na temat źródła miłości Boga i bliźniego bardzo wyraźnie pisze św. Jan w swoim *1 Liście* (1 J 4,7-21). Jej jedność znajduje swój ostateczny fundament we wcieleniu Syna Bożego. Miłość pochodzi od Boga i tylko dzięki Jego cennemu darowi możemy kochać Jego i innych. List Jana (1 J 5,3) stwierdza, na czym ma polegać miłość do Boga. Także trzynasty rozdział *1 Listu do Koryntian* (1 Kor 13,4-8) zawiera wymowne stwierdzenia na temat miłości. Dotyczą one miłości duchowej, bezwarunkowej (agape) i braterskiej (*philia*)¹³.

Pomiędzy cnotami teologalnymi istnieje hierarchiczna relacja. Wiara wyraża się w intelektualnej zgodzie opartą na zaufaniu na objawione prawdy teologiczne. Podobnie jak wiara, nadzieja wymaga zaufania Bogu i jest cierpliwym oczekiwaniem na obiecane, ale jeszcze nie otrzymane dobro, na które wskazuje wiara.

12. Tamże.

13. A. C. Tjeltveit, *Psychology Returns to Love ... of God and neighbor-as-self: introduction to the special issue*, "Journal of Psychology and Theology", 34 (2006), nr 1, s. 3-7, <https://doi.org/10.1177/009164710603400101>; P. T. P. Wong, *The positive psychology of love*, <https://www.meaning.ca/article/the-positive-psychology-of-love/> [dostęp: 30. 07. 2024]. Na temat ambiwalencji (chwiejności) religijnej: W. Chaïm, *Psychologiczna analiza religijności niespójnej*, Lublin 1991; *Religijność ambiwalentna a potrzeby i wartości*, „Analecta Cracoviensia”, 24 (1992), s. 25-40; *Psychologiczna struktura religijności ambiwalentnej*, „Analecta Cracoviensia”, 25 (1993), s. 43-60; *Akceptacja prawd religijnych a układ potrzeb psychicznych*, „Analecta Cracoviensia”, 26 (1994), s. 3-21.

Natomiast pełnia cnót teologalnych realizuje się w miłości. Dzięki tej cnocie człowiek łączy się z Bogiem i z innymi ludźmi w rodzaju „boskiej przyjaźni”, która przekracza granice rodziny, pochodzenia etnicznego, płci i statusu¹⁴.

Wiara, nadzieja i miłość w badaniach empirycznych

Wiara jest podstawowym, wielowymiarowym i wielopoziomowym wymiarem człowieczeństwa. W psychologii religii i duchowości analizuje się pewne aspekty wiary chrześcijańskiej jako aspekty religijności, np. sposób recepcji przekazu jej treści (stopień ortodoksyjności), spójność przekonań (*fides quae*), ambiwalencję religijną (chwiejność wiary), wątplenie religijne, apostazję, poziom rozwoju wiary i jej dojrzałość, więź z Bogiem, komunię z Bogiem¹⁵. Problematyka postawy wiary implikuje przyjęcie w punkcie wyjścia psychologicznej koncepcji człowieka jako osoby, a więc nieredukującego ujęcia również w badaniach empirycznych¹⁶. Badania na temat wiary rozważanej z perspektywy psychologii pozytywnej najczęściej ukierunkowane są na rolę wiary w obszarze poznania, emocji, zachowania moralnego, zdrowia psychicznego, dobrostanu psychicznego i funkcjonowania w bliskim otoczeniu społecznym¹⁷.

Nadzieja w psychologii jest klasyfikowana wg pełnionej przez nią funkcji, jako cecha osobowa oraz jako stan afektywny¹⁸. Do psychologii pozytywnej temat nadziei wprowadził C.R. Snyder, który ją definiował jako sposób myślenia złożony z określenia celu, siły wewnętrznej determinacji oraz określonej strategii (drogi) osiągnięcia określonych zamierzeń. Do pomiaru nadziei opracował 12 – punktową Skalę Nadziei. Tak definiowana nadzieja wykazuje u młodych ludzi związek z bliskim kontekstem społecznym; z rodzicami i rodziną. Nadzieja ma wpływ na

14. C. A. Boyd, K. Timpe, *The theological virtues: be good, by God!*, w: *The virtues: a very short introduction*, red. C. A. Boyd, K. Timpe, Oxford 2021, s. 71-88, <https://doi.org/10.1093/ac-trade/9780198845379.003.000>.

15. Np. P. C. Hill, R. W. Hood Jr., *Measures of Religiosity*, Birmingham 1999; K. N. Long, T. J. VanderWeele, *Theological virtues, health, and well-being: Theory, research, and public health*, w: *Handbook of positive psychology, religion, and spirituality*, red. E. B. Davis I in., Cham 2023, s. 395-409, https://doi.org/10.1007/978-3-031-10274-5_25.

16. Z. Uchnast, *Osobowa postawa wiary: model jakościowej analizy*, „Roczniki Filozoficzne”, 2 (1999), s. 33-53.

17. C. Miller-Perrin, E. Krumrei Mancus, *Faith from a positive psychology perspective*, Berlin/Heidelberg 2015, <https://doi.org/10.1007/978-94-017-9436-7>.

18. M. M. Małkiewicz, *Pojęcie nadziei w różnych koncepcjach psychologicznych*, „Kwartalnik Naukowy Fides Et Ratio”, 40 (2019), nr 4, (4), s. 95-111, <https://doi.org/10.34766/fetr.v40i4.189>.

obraz siebie, postrzeganie swojego otoczenia, na radzenie sobie z trudnościami i przystosowanie się oraz na osiągnięcia¹⁹.

Według E. Eriksona nadzieja podstawowa pojmowana jako względnie stała struktura osobowości jest jedną z ośmiu podstawowych sił ego mocno związaną z wczesnym etapem jego rozwoju. Jest to poczucie stabilności świata, porządku, sensowności i przychylności wobec człowieka²⁰. Przeświadczenia w nadziei podstawowej stanowią fundament interpretacji zdarzeń, zwłaszcza przyszłych w sytuacji, gdy człowiek próbuje przewidzieć ich bieg, ocenić go i oszacować swoje szanse²¹. Badania więźniów w aspekcie poziomu nadziei podstawowej ujawniły m.in., że mężczyźni z niższymi wyrokami cechowali się wyższym poziomem nadziei. Zarówno te badania, jak również wcześniejsze wskazują na możliwość wykorzystania nadziei w modelach profilaktyki i resocjalizacji²². A. Scioli i inni (2011) przedstawili nadzieję w kategoriach emocji, korzystając z wiedzy zaczerpniętej z wielu dyscyplin, w tym psychologii, filozofii, teologii i medycyny. Celem opracowania było opracowanie i udoskonalenie kompleksowego zestawu skal do pomiaru nadziei jako stanu i cechy²³.

Miłość w potocznym rozumieniu to złożona mieszanka uczuć, myśli i zachowania, które wpływają na całokształt relacji między dwojgiem bliskich sobie osób. W zależności od dojrzałości osobowej może przyjmować także różny poziom rozwoju²⁴. Chrześcijańskie rozumienie cnoty miłości (aktu miłości, dyspozycji do miłości i przykazania miłości) obejmuje osobową jedność (ciało, umysł, wolną wolę) i wszystkie relacje interpersonalne, wraz ze świadomością, że od strony teologicznej człowiek jest istotą stworzoną, upadłą i odkupioną. Taka pełna, chrześcijańska, teologiczna wizja i definicja miłości pociąga za sobą implikacje dla psychologii i psychoterapii miłości²⁵. Inspiruje do poszukiwania powiązań

19. C. R. Snyder, *The psychology of hope. You can get there from here*, New York 1994, s. 10, 24; P. Kwiatek, *Znaczenie i rozwój psychologii nadziei w ujęciu Charlesa Richarda Snydera*, "Seminare", 31 (2012), s. 157–170.

20. E. H. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, Poznań 1997.

21. J. Trzebiński, M. Zięba, *Nadzieja, strata i rozwój*, „Psychologia Jakości Życia”, 2 (2003), nr 1, s. 5–33.

22. W. Otrębski, J. Śliwak, S. Sztobryn, *Nadzieja podstawowa oraz jej zróżnicowanie u więźniów. Wskazania do pracy socjalnej i pastoralnej*, w: *Tożsamość i moralność w perspektywie psychologii pastoralnej*, red. B. J. Soński, Warszawa 2022, s. 275–296, <https://doi.org/10.47943/lib.9788363487621>.

23. A. Scioli, M. Ricci, T. Nyugen, E. R. Scioli, *Hope: Its nature and measurement*, "Psychology of Religion and Spirituality", 3 (2011), nr 2, s. 78–97, <https://doi.org/10.1037/a0020903>.

24. W. Wolny, *Miłość na różnych poziomach rozwoju osobowości według Teorii Dezintegracji Pozytywnej*, <https://dezintegracja.pl/milosc-na-roznych-poziomach-rozwoju-osobowosci-wedlug-teorii-dezintegracji-pozytywnej-pl> [dostęp: 25.07. 2024].

25. T. Błażejewska, *Miłość jako postawa*, „Zdrowie Psychiczne”, 24 (1953), nr 5, s. 34–39.

danych empirycznych z katolickim nauczaniem na temat miłości²⁶. Istniejące badania na temat miłości przedstawiają bardzo szeroki zakres metod do jej pomiaru w związku z rozbieżnością definicji, założeń i akcentów filozoficznych, co utrudnia i porównanie i ujednolicone zrozumienie ich wyników²⁷. Badanie *Wielowymiarowym Inwentarzem Doświadczenia Miłości* (SMILE) P. Sorokina obejmującym m.in. miłość religijną wykazało, że kochanie i bycie kochanym przez Boga wywiera pozytywny wpływ na postrzeganie zdrowia. Inne badania tą samą metodą ujawniły możliwość, że pełna miłości relacja z Bogiem może wywierać ochronny wpływ na cierpienie psychiczne²⁸.

Cnoty teologiczne wyrażają zorientowanie człowieka na Boga, ale poprzez badania empiryczne można odsłaniać ich uwarunkowania oraz ich skutki dla życia człowieka. Metody pomiaru obecne w badaniach empirycznych w obszarze cnót teologalnych, związanych z wiarą, nadzieją i miłością, zasadniczo ujmują tylko pewne aspekty tych cnót. Często mają charakter niepełny zakresowo, fragmentaryczny. Często zaledwie dotykają horyzontu teologicznego, transcendentnego. Mają na celu ocenę przeżywania aspektów (przekonań, emocji, postawy) wiary, nadziei i miłości z ukierunkowaniem na ich skutki dla określonych obszarów funkcjonowania, a nie badania jakości realizacji samych cnót. W ocenie stanu badań zwraca się także uwagę na potrzebę badań długoterminowych²⁹.

Stan badań empirycznych w przedmiocie cnót teologalnych jest więc raczej skromny. Istniejące badania z zakresu psychologii pastoralnej (teologii empirycznej) są nieliczne, natomiast więcej jest badań prowadzonych nad powiązaniem poszczególnych cnót teologalnych ze zdrowiem oraz dobrostanem psychicznym³⁰.

Przegląd jedenastu badań neuropsychologicznych nad rolą wiary, nadziei i miłości w dobrostanie psychicznym wskazuje na pozytywny wpływ tych postaw we

26. C. S. Titus, P. Scrofani, *The art of love: a Roman Catholic psychology of love*, "Journal of Psychology and Christianity", 31 (2012), nr 2, s. 118-129.

27. K. N. Long, T.J. VanderWeele, *Theological virtues, health, and well-being*.

28. J. Levin, *God, love, and health: findings from a clinical study*, "Review of Religious Research", 42 (2001), nr 3, s. 277-293, 10.2307/3512570; tegoż, *Is depressed affect a function of one's relationship with God? : Findings from a study of primary care patients*, "International Journal of Psychiatry in Medicine", 32 (2002), s. 379-393.

29. A. Scioi, M. Ricci, T. N. Keene, *Hope: its nature and measurement*, "Psychology of Religion and Spirituality", 3 (2011), nr 2, s. 78-97, DOI:10.1037/a0020903; K.N. Long, T.J. VanderWeele, *Theological virtues, health, and well-being*.

30. K. N. i in., *The role of hope in subsequent health and well-being for older adults: an outcome-wide longitudinal approach*, "Global Epidemiology", 2 (2020), <https://doi.org/10.1016/j.glo-epi.2020.100018>; J. A. Rodriguez, *Positive neuropsychology; faith, hope and love on cognitive health: a scoping review*. Final Master's Thesis on Neuropsychology, BS 14, 2021; DOI:10.13140/RG.2.2.11542.06728; K. N. Long, T. J. VanderWeele, *Theological virtues, health, and well-being*.

wzmocnianiu i podtrzymywaniu funkcjonowania intelektualnego³¹. Inne badania powiązań między aspektami cnót teologalnych a zdrowiem i dobrostanem psychicznym wskazały na rolę kontekstu wspólnoty religijnej w profilaktyce takich problemów współczesności, jak narastające poczucie bezsensu życia, poczucia rozpacz i samobójstw, oraz narastającego wyizolowania się ludzi³².

Cnoty chrześcijańskie jako nawyki czynienia dobra, sprawiają, że to czynienie dobra jest atrakcyjne i łatwe. Dają poczucie wolności w konfrontacji z wadami i pokusami. Każdy rodzi się ze zdolnością do cnoty, ale potrzebujemy edukacji i praktyki, aby osiągnąć wolność, harmonię i równowagę charakteru. Charakter kształtuje się w kontekście środowiska życia człowieka od samego początku; jego relacji, wzorców osobowych, wyznawanych wartości, przestrzeganych norm. Podstawowym środowiskiem przeżywania wiary są rodzinne i kościelne praktyki religijne. Udział w praktykach jest jednak niewystarczającym wyznacznikiem wiary, gdyż uczęszczanie na nabożeństwa może być motywowane bardzo różnie, niemniej wspólnota religijna pomaga podtrzymywać, wspierać i umacniać wiarę³³. Święty Józef Bilczewski zwracał uwagę na doskonalenie łaski wiary, nadziei i miłości także poprzez wychowanie i samowychowanie. W kształtowaniu chrześcijańskiego charakteru nieodzowna jest koordynacja, synchronizacja, integracja elementów naturalnych i nadprzyrodzonych, zwłaszcza cnót teologalnych, moralno-kardynalnych oraz Darów Ducha Świętego³⁴. Także J. Woroniecki OP pisał, że wychowanie chrześcijańskie polega właśnie na harmonijnym łączeniu obu tych czynników nadprzyrodzonych i naturalnych, jako wymóg chrześcijańskiego realizmu³⁵.

Kwestię wad (przywar) głównych określanych także jako grzechy główne, „śmiertelne” (*Todsünde*) rozważa się w literaturze najczęściej w powiązaniu z cnotami głównymi. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* wadę (łac. *vitium*) określa się jako skłonność do grzechu, rodzącą się wskutek powtarzania tych samych czynów. Jej skutkiem są niewłaściwe postawy, zaciemniające sumienie i zniekształcające konkretną ocenę dobra i zła. Wady są wyrazem opierania się zbawczemu działaniu Ducha Świętego. Wg *Wielkiej Encyklopedii Nauczania Jana Pawła II* takie stałe usposobienie do popełniania moralnie złych czynów powoduje przyzwyczajenie do grzechu i łatwość w dopuszczaniu się zła. Osłabia sumienie utrudniając postrzeganie możliwości przemiany na lepsze. Popełnianie

31. J. A. Rodriguez, *Positive neuropsychology*.

32. K. N. Long, T. J. VanderWeele, *Theological virtues, health, and well-being*.

33. Tamże.

34. J. Bilczewski, *Listy pasterskie, odezwy, kazania i mowy okolicznościowe*, t. 3, Lwów 1924, s. 107-109; zob. także artykuły nt. w książce *Nadzieja i sprawiedliwość jako sprawności moralne w wychowaniu. Rozprawy i studia*, red. I. Jazukiewicz, E. Rojewska, Szczecin 2014.

35. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1-2/2. Lublin 1986.

zła pod wpływem wad może przybrać formę grzechu nałogowego i doprowadzić do destrukcji osobowości. Człowiek uczy się wad przez powtarzanie grzechów i lekceważenie głosu sumienia. Na proces powstawania i rozwoju mają wpływ cechy temperamentalne, jakość wychowania, negatywny przykład środowiska oraz brak właściwej czujności i pracy nad wypracowaniem cnót³⁶.

Z badań własnych wynika, że charakter chrześcijanina oceniany *Skalą Oceny Chrześcijańskiego Charakteru* (*Scale for Christian Character Assessment – SCCA*) S. Kim'a wykazuje związek z religijnością środowiska rodzinnego oraz z niektórymi aspektami osobowości i religijności³⁷. Badania podłużne ujawniły, że religijne nawrócenie inicjuje zmiany w charakterze, z których najbardziej wyraźne odnoszą się do wzrostu pokory (skromności) oraz unikania chciwości³⁸.

Niniejsze badania mają charakter eksploracyjny, wstępny, w dużym stopniu opisowy, w celu identyfikacji aspektów religijności i osobowości człowieka związanych z duchowością wyrażaną w praktyce cnót boskich. Dojrzałość chrześcijańskiego charakteru koreluje pozytywnie z wiekiem, z akceptacją prawd wiary. W poszukiwaniu religijnych korelatów cnót teologicznych zastosowano więc *SCCA* (*Autoportret Chrześcijanina*)³⁹. Jako rodzaj „dystraktorów”, blokad na drodze życia cnotami teologicznymi dobrano wybrane pozycje testowe opisujące negatywną postawę wobec religii (kryzys religijny, odrzucenie chrześcijaństwa, dekonwersję (*dechurcing*)⁴⁰. Oprócz zmiennych religijności do badań włączono skompilowaną krótką skalę obrazu siebie (SSES-SESS), *Skalę Przywar i Cnót* (VAVS), oraz *Francisa Skale Typu Psychologicznego i Temperamentu Emocjonalnego* (FPTETS).

36. Treść hasła pochodzi z publikacji *Wielka Encyklopedia Nauczania Jana Pawła II*, o. Andrzej Derdziuk, Radom 2014, <http://www.wikijp2.pl/index.php?title=Wady> [dostęp: 20. 05. 2024].

37. W. Chaim, *Charakter chrześcijanina a jego religijność i osobowość. Badania wśród dominicanos*, „*Studia Redemptorystowskie*”, 16 (2018) s. 451-466.; Tenże, *Autoportret charakteru chrześcijanina a jego religijność i osobowość*, „*Resovia Sacra*”, 28 (2021), s. 9-43; Tenże, *Wpływ praktyk religijnych w rodzinie na religijność i osobowość w okresie wschodzącej dorosłości*, „*Resovia Sacra*”, 29 (2022), s. 49-84; Tenże, *Tożsamość religijna młodych dorosłych a wybrane aspekty religijności*, w: *Tożsamość i moralność w perspektywie psychologii pastoralnej*, red. B. J. Sowiński, Warszawa 2022, s. 95-136, <https://orcid.org/0000-0001-7514-5536>.

38. S. Stronge, J. Bulbulia, D. E. Davis, C. G. Sibley, *Religion and the development of character: personality changes before and after religious conversion and deconversion*, „*Social Psychological and Personality Science*”, 12 (2021), nr 5, s. 801-811, <https://doi.org/10.1177/1948550620942381>.

39. W. Chaim, *Charakter chrześcijanina a jego religijność*.

40. Zob. G. Górny, *Dlaczego Amerykanie odchodzą ze swoich Kościołów? Najbardziej rozpoznane odpowiedzi okazują się fałszywymi stereotypami*, „*wpolityce.pl*”, 30.09.2023, <https://wpolityce.pl/kosciol/664632-dlaczego-amerykanie-odchodza-ze-swoich-kosciolow> [dostęp: 20.07.2024].

2. Problem – hipotezy – metody – osoby badane

Przeprowadzone badania są próbą kompleksowego podejścia do cnót teologalnych (teologicznych) wiary, nadziei i miłości w celu dokonania pomiaru ich obecności w życiu duchowym oraz identyfikacji ich ewentualnych korelatów religijnych i osobowościowych, które mogłyby pomóc lepiej zrozumieć religijność i duchowość chrześcijańską. Na użytek badań do istniejącej w psychologii Skali Eschatologicznej Nadziei autor artykułu opracował Skalę Cnoty Wiary i Skalę Cnoty Miłości, a następnie uzyskane tymi metodami pomiary poddał analizie na drodze korelacji z pozostałymi zmiennymi, porównaniu istotności zależności między nimi oraz analizie regresji. Dzięki temu można było uzyskać dokładniejszy wgląd w interakcję między funkcjonowaniem cnót teologalnych i wybranymi aspektami religijności o osobowości w badanej próbie osób.

Hipotezy: Zakłada się istnienie u badanych osób korelacji między samooceną zaangażowania własnych postaw ujętych w pomiarze trzech cnót teologalnych a praktykami religijnymi w rodzinie (częstość, ważność) (FAITHS), wymiarami chrześcijańskiego charakteru (SCCA), negatywną postawą wobec religii (kryzys wiary, odrzucenie chrześcijaństwa, dekonwersja), oraz zmiennymi ich osobowości (przywary vs cnoty, obrazm siebie, preferencje poznawcze) oraz zmiennymi demograficznymi (wiekiem, przynależnością religijną, wykształceniem).

Metody badań:

1) Skale cnót teologalnych: wiary, nadziei i miłości

Skala Cnoty Wiary (SCW). Spotykane w literaturze przedmiotu skale do pomiaru postawy wiary zbyt fragmentarycznie ujmują treść cnoty wiary⁴¹. Dziewięć pozycji opracowanej Skali Cnoty Wiary dobrano z literatury przedmiotu. Dotyczą one praktycznych realizacji wiary w codziennym życiu; poczynając od postrzegania działania Boga w świecie i rozpoznawania woli Bożej za pośrednictwem Pisma Świętego we wspólnocie Kościoła, przez oddziaływania swoim życiem z wiary na relacje międzyludzkie, aż do gotowości na męczeństwo w obronie wiary. Jedno ze stwierdzeń ma funkcję kontrolną i jest punktowane odwrotnie. Badana oso-

41. Np. T. G. Plante, M. Boccaccini, *The Santa Clara Strength of Religious Faith Questionnaire*, "Pastoral Psychology", 45 (1997), s. 375-387; M. L. Lynn, M. J. Naughton, S. VanderVeen, *Faith at Work Scale (FWS): Justification, development, and validation of a measure of Judaeo-Christian religion in the workplace*, "Journal of Business Ethics", 85 (2009), nr 2, s. 227-243, <https://doi.org/10.1007/s10551-008-9767-3>; A. Village, *Nature or nurture? What makes people feel confident in faith?*, "Rural Theology", 13 (2015), nr 1, s. 82-93, <https://doi.org/10.1179/1470499415Z.00000000043>.

ba, posługując się skalą Likerta, do każdego stwierdzenia wybiera jedną z pięciu odpowiedzi: 1 – zdecydowanie się nie zgadzam; 2 – nie zgadzam się; 3 – nie umiem się zdecydować; 4 – zgadzam się; 5 – zdecydowanie się zgadzam. Średni wynik uzyskany z odpowiedzi na 8 pozycji jest wskaźnikiem postawy wiary nadprzyrodzonej lub jej braku. Współczynnik rzetelności α Cronbacha dla SCW wynosi 0.93. Trafność SCW wyrażona jest wysokim współczynnikiem korelacji z wymiarem relacji z Bogiem (SCCA - RzB) ($r = 0.88$; $p < 0.0001$), ze *Skalą Cnoty Nadziei* ($p = 0.86$; $p < 0.0001$) i *Skalą Cnoty Miłości* ($r = 0.90$; $p < 0.0001$).

*Skala Eschatologicznej Nadziei (The Eschatological Hope Scale)*⁴². Metoda ta została opracowana w zespole naukowców do diagnozowania centralnych wymiarów nadziei eschatologicznej, opartych o pisma chrześcijańskie. Nadzieja przez jej autorów jest pojmowana jako antycypacja nowego stworzenia, które będzie dziełem Boga przez wzbudzenie do życia wiecznego z Bogiem i radosnego świętowania ludzi ze wszystkich narodów i kultur, które będzie następstwem położenia kresu wszelkiemu bólowi i cierpieniu, wyeliminowania wszelkiego zła, pojednania i uzdrowienia całego stworzenia.

Jest to skala jednoczynnikowa oryginalnie składająca się z sześciu pozycji (w obecnych badaniach dodano 7 pozycję uzupełniającą o nadzieję zmartwychwstania oraz szczęśliwości indywidualnej). Oryginalna skala posiada wysoką spójność wewnętrzną (α Cronbacha = .91) oraz dobrą rzetelność potwierdzoną metodą test-retest. Wyniki *Skali Eschatologicznej Nadziei* (SEN) korelują pozytywnie z pomiarami wdzięczności, przebaczenia i cierpliwości w trudach życia. Negatywnie koreluje z symptomami depresji i lęku, nieprzystosowaniem religijnym oraz negatywną postawą do Boga.

Zadaniem osoby badanej jest ocena tego, w jakim stopniu określone stwierdzenie odzwierciedla jej aktualne doświadczenie. Służy temu skala: 1 – w ogóle nie dotyczy; 2 – trochę mniej dotyczy; 3 – w pewnym stopniu mniej dotyczy; 4 – w dużym stopniu mniej dotyczy; 5 – w pełni mniej dotyczy. Polska wersja w tłumaczeniu autora artykułu ma podobną spójność wewnętrzną (α Cronbacha = .96). Natomiast współczynnik korelacji r SEN ze *Skalą Cnoty Wiary* wyniósł $r = .86$ i ze *Skalą Cnoty Miłości* także $r = .86$.

Skala Cnoty Miłości (SCM). W konstrukcji SCM złożonej z ośmiu pozycji wykorzystano między innymi treść niektórych elementów *the Love for God Scale* (M. Zigarellego)⁴³. W opracowanej przez autora artykułu SCM pytania dotyczą

42. C. V. Witvliet, i in., *The Eschatological Hope Scale: construct development and measurement of theistic eschatological hope*, "Journal of Psychology and Christianity", 41 (2022), nr 1, s. 16-35.

43. M. Zigarelli, *The theology and design of the love for God Scale*. Messiah College, 2004 [dostęp: 1.04.2022].

takich przejawów relacji z Bogiem jak: poszukiwanie kontaktu z Bogiem, życie w Bożej obecności, zawierzenie Bogu, stosowanie Bożych przykazań w życiu, przeżywanie relacji z Bogiem w środowisku wspólnoty. Na każde z pytań formułujących pewien aspekt miłości osoba badana odpowiada przy pomocy jednej z pięciu możliwości: 1 – w ogóle nie; 2 – rzadko; 3 – od czasu do czasu; 4 – około jeden raz w ciągu dnia; 5 – kilka razy na dzień. Średni wynik uzyskany z odpowiedzi na wszystkie pozycje stanowi wskaźnik cnoty miłości lub jej braku. Współczynnik rzetelności α Cronbacha dla SCM wynosi 0.95. Trafność skali można ocenić współczynnikiem jej korelacji z wymiarem relacji z Bogiem (SCCA - RzB) ($r = 0.85$; $p < 0.0001$), z SCW ($r = 0.90$; $p < 0.0001$) i SEN ($r = 0.86$; $p < 0.0001$).

Analiza czynnikowa przeprowadzona na pozycjach wszystkich trzech metod łącznie (SCW, SCN, SCM) wyodrębniła dwa czynniki; do pierwszego czynnika (α Cronbacha = 0.97) weszły wszystkie pozycje SCW i SCM oraz 1 pozycja SEN (Bóg jako źródło nadziei), a do drugiego czynnika wszystkie pozostałe pozycje SCN (α Cronbacha = 0.96). Można to interpretować jako potwierdzenie przekonania, że wiara i miłość są z sobą mocno powiązane.

2) *Skala Praktyk Religijnych w Rodzinie* (FAITHS). N. Lambert i D. Dollahite opracowali Skalę Praktyki Wiary w Rodzinie. Dziewięć pozycji metody FAITHS służy do pomiaru religijnych praktyk w rodzinie: 1. rodzinna modlitwa; 2. rodzinne rozważanie Biblii; 3. rodzinne śpiewanie/muzykowanie; 4. obchodzenie religijnych świąt w rodzinie; 5. rodzinne korzystanie ze środków społecznego przekazu; 6. rozmowy na tematy religijne; 7. błogosławienie posiłków; 8. modlitwa rodziców z dziećmi; 9. wspólna modlitwa małżonków. Przy treści każdej z 9 pozycji badany określa częstotliwość występowania (skala od 0 <nie dotyczy> do 6 <częściej niż raz w ciągu dnia>) oraz przypisywaną im ważność (od 0 <nieważne lub nie dotyczy> do 4 <niezwykle ważne>⁴⁴).

Metoda FAITHS wykazała odpowiednią trafność i rzetelność; współczynniki rzetelności na 3 różnych grupach badawczych wynosiły: 0.88, 0.94, 0.92. Współczynnik korelacji stałości r stwierdzony kilku badaniami test-retest wyniósł 0.86, $p < 0.001$. Analiza czynnikowa potwierdziła, że FAITHS jest metodą jednowymiarową. Metoda koreluje wysoko z religijnością wewnętrzną, częstotliwością i znaczeniem modlitwy⁴⁵. Natomiast w tych badaniach współczynnik rzetelności dla podskali częstotliwości praktyk (FACZ) wyniósł 0.89, natomiast dla podskali ich ważności (FAWA) wyniósł 0.95⁴⁶.

44. N. M. Lambert, D. C. Dollahite, *Development of the Faith Activities in the Home Scale (FAITHS)*, "Journal of Family Issues", 31 (2010), s. 1442-1464, DOI:10.1177/0192513X10363798.

45. Tamże, s. 1442; W. Chaim, *Autoportret charakteru*.

46. Zob. W. Chaim *Tożsamość religijna*; tegoż, *Wpływ praktyk religijnych w rodzinie*.

3) *Skala Oceny Chrześcijańskiego Charakteru – Scale for Christian Character Assessment - SCCA*). Metoda pomiaru została przygotowana przez S. Kim'a do badań w ramach kształcenia charakteru u chrześcijańskiej młodzieży akademickiej. Źródłem inspiracji do jej opracowania wg Kim'a było Pismo Święte Nowego Testamentu. Wymiary skali uzyskano metodą analizy czynnikowej. Oryginalną skalę tworzy 39 pozycji, natomiast w polskiej wersji, w tłumaczeniu autora artykułu, zostało dodane stwierdzenie odnoszące się do roli Ducha Świętego⁴⁷. W artykule rzetelność metody SCCA mierzona współczynnikiem α Cronbacha w ramach tych badań dla poszczególnych wymiarów wyniosła:

- I. Relacja z innymi – miłość i troska (11 pozycji) = 0.83. Nr 18: „Podejmuję odpowiedzialność za moją część zadań w grupach, wspólnotach”;
- II. Relacja z Bogiem (10 pozycji) = 0.94. Nr 28: „Uważam, że czystość seksualna według stanu jest czymś ważnym, i z Bożą pomocą ją zachowuję”;
- III. Relacja z innymi – miłość i zaprowadzanie pokoju (6 pozycji) = 0.64. Nr 21: „Nie potępiam innych zbyt łatwo”;
- IV. Odpowiedzialność osobista (7 pozycji) = 0.66. Nr. 17: „Nie wypowiadam kłamstw, nawet wtedy, gdy korzystniej dla mnie byłoby skłamać”;
- V. Odpowiedzialność społeczna (6 pozycji) = 0.59. Nr 38: „Interesuję się sprawami politycznymi, społecznymi i gospodarczymi i zamartwiam się niesprawiedliwością”⁴⁸.

4) *Skala postawy wobec religii* (12 pozycji) zawiera 6 pozycji skali kryzysu religijnego W. Prężyny jako część skali CKI (centralność, kryzys, intensywność) (pozycje 19-24); 2 pozycje ze skali dekonwersji M. Nowosielskiego dotyczące stosunku do Kościoła (wspólnoty religijnej), oraz cztery pozycje ze skali odrzucenia chrześcijaństwa (*The Rejection of Christianity Scale*) odnoszące się do braku doświadczenia osobowego Boga, odrzucenia autorytetu Kościoła w sprawach moralnych oraz odrzucenia wiary w zmartwychwstanie⁴⁹.

47. S. Kim, *Development and Validation of a Scale for Christian Character Assessment of University Students*, „Religions”, 8 (2017), nr 5, s. 82, DOI:10.3390/rel8050082.

48. W. Chaim, *Autoportret charakteru chrześcijanina*, [https:// ojs.academicon.pl/rs/article/view/3913](https://ojs.academicon.pl/rs/article/view/3913).

49. J. Greer, L. J. Francis, *Measuring “rejection of Christianity” among 14 to 16-year-old adolescents in Catholic and Protestant schools in Northern Ireland*, „Personality and Individual Differences”, 13 (1992), s. 1345-1348; M. Nowosielski, R. P. Bartczuk, *Skala Kryzysu Religijnego W. Prężyny*, w: *Psychologiczny pomiar religijności*, red. M. Jarosz, Lublin 2011, s. 73-88, <https://pracownik.kul.pl/files/10427/public/artykuly/NowosielskiBartczuk2011.pdf> [dostęp: 20.05.2024]; M. Nowosielski, R.P. Bartczuk, *Analiza strukturalna procesów dekonwersji w okre-*

W tych badaniach sprawdzono wskaźniki rzetelności dla w/w pomiarów postawy wobec religii. Dla wszystkich 12 pozycji łącznie ($N = 259$) α Cronbacha wynosi 0.88, dla kryzysu wiary (KrW) wynosi 0.65; dla dekonwersji (SDe) wynosi 0.87; dla odrzucenia chrześcijaństwa (RCS) 0.80.

5) *Francis Skale Typu Psychologicznego i Temperamentu Emocjonalnego - The Francis Psychological Type and Emotional Temperament Scales* (FPTETS) do pomiaru preferencji i typów psychologicznych⁵⁰. Metoda pierwotnie oferowała cztery skale, po 10 pozycji każda, w celu rozróżnienia preferencji między dwoma orientacjami, czyli ekstrawersją – *extraversion* (E) i introwersją – *introversion* (I); między dwiema funkcjami spostrzegania, czyli zmysłowością-*sensing* (S) i intuicyjnością-*intuition* (N); między dwiema funkcjami oceniającymi, czyli myśleniem-*thinking* (T) i uczuciem-*feeling* (F); oraz między dwoma postawami wobec świata zewnętrznego, czyli osądzaniem-*judging* (J) i perceptywnością-*perceiving* (P)⁵¹. Test służący do pomiaru typu psychologicznego Francis uzupełnił o 10 pozycji do pomiaru temperamentu emocjonalnego, czyli wysokiej emocjonalności (wE) - niskiej emocjonalności (nE) (*Volatile – Calm*)⁵². Przy każdej pozycji badany dokonuje wyboru jednego, bliższego sobie określenia z pary przeciwstawnych określeń. Tłumaczenia i adaptacji FPTETS dokonał autor artykułu. Współczynniki α Cronbacha wersji polskiej ($N=134$) dla skal typu psychologicznego wynoszą: E-I (0,83), S-N (0,65), T-F (0,77), J-P (0,80), natomiast dla skali emocjonalnego temperamentu: We/V-Ne /C (0,75)⁵³. Po korekcie pozycji w obszarze *zmysłowość – intuicja* (S-N) w obecnych badaniach na próbie 98 osób uzyskano następujące współczynniki rzetelności FPTETS: E-I (0,85), S-N (0,59), T-F (0,71), J-P (0,72), We/V-Ne /C (0,84).

6) Obraz siebie był oceniany przy pomocy skali złożonej z 5 stwierdzeń, które obejmowały 3 pozycje skali stabilności samooceny (SESS), która jest 3-punktową miarą wahań poziomu samooceny doświadczanych przez osoby w krótkim okresie

się dojrzewania – konstrukcja Skali Dekonwersji Adolescentów, „Roczniki Psychologiczne”, 20 (2017), nr 1, s. 143-165, DOI: <https://doi.org/10.18290/rpsych.2017.20.1-5pl>.

50. L. J. Francis, *Faith and psychology. Personality, religion and the individual*, London 2005; W. Chaim, *The Polish adaptation of the Francis Psychological Type and Emotional Temperament Scales (FPTETS): an overview of recent research*, „Mental Health, Religion & Culture”, 69 (2022), nr 22, s. 1-11, DOI: 10.1080/13674676.2022.2035338.

51. W. Chaim, *Stosunek do Biblii (biblijny konserwatyzm i literalizm) a centralność religijności i typy psychologiczne*, w: *Tożsamość i moralność w perspektywie psychologii pastoralnej*, red. B. J. Soiński, Warszawa 2022, s. 173-196, <https://orcid.org/0000-0001-7514-5536>.

52. A. Village, L. J. Francis, *Factorial structure and validity of the Francis Psychological Type and Emotional Temperament Scales (FPTETS)*, „Mental Health, Religion & Culture”, 2022, <https://doi.org/10.1080/13674676.2022.2026311>.

53. W. Chaim, *The Polish adaptation of the Francis Psychological Type*.

czasu⁵⁴, oraz 2 pozycji (nr 13 i 20) skali stanu obrazu siebie (SSES)⁵⁵. Współczynniki rzetelności dla polskiego tłumaczenia pozycji metody są następujące: SEES-SSES (5 pozycji) α Cronbacha wynosi 0.78, dla SESS (stabilność samooceny) α Cronbacha wynosi 0.68, dla SSES (stan samooceny) wynosi 0.70.

7) *Skale Przywar i Cnót – The Vices and Virtues Scales (VAVS)*. Lista grzechów głównych i wad obecna w chrześcijańskim nauczaniu została zoperacjonalizowana w skalach przywar i cnót (VAVS). Kwestionariusz składa się z 70 pozycji i służy ocenie indywidualnych różnic w siedmiu przywarach (wadach): gniewu, zazdrości, obżarstwa, chciwości, pożydlności, dumy i lenistwa⁵⁶. Metoda VAVS została poddana polskiej adaptacji na grupie 280 osób dorosłych. Sprawdzenie trafności przeprowadzono, korelując metodę VAVS z makiawelizmem (0.78), narcyzmem (0.72), psychopatią (0.74). Stwierdzono, że przywary można podzielić na dwa zakresy: pierwszy, związany ze słabą osobowością i grzechami wewnątrzpsychicznymi, a drugi związany z raczej silną osobowością i grzechami interpersonalnymi⁵⁷.

Posługując się tą metodą, badani określają na pięciostopniowej skali, w jakim stopniu zgadzają się z każdym z 70-ciu twierdzeń. Współczynniki rzetelności α Cronbacha w prezentowanych badaniach (N=259) dla poszczególnych skal są następujące: Pycha (0.70), Chciwość (0.78), Nieczystość (0.81), Łakomstwo (0.78), Zazdrość (0.82), Gniew (0.75), Lenistwo (0.71).

Osoby badane: płeć – wiek – wykształcenie

Badaniami przeprowadzonymi w roku 2023 objęto 259 osób w wieku od 18 do 80 lat (średnia wieku 35 lat, mediana 32 lata) w tym 160 studentów Akademii Zamojskiej różnych kierunków⁵⁸, 40 mieszkańców Świdnika, 51 mieszkańców Elbląga i 8 Zamościa, w tym 127 (49%) kobiet i 127 (49%) mężczyzn; 5 osób

54. T. Altmann, M. Roth, *The Self-esteem Stability Scale (SESS) for cross-sectional direct assessment of self-esteem stability*, "Frontiers in Psychology", 9 (2018), 91. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.00091>.

55. T. F. Heatherton, J. Polivy, *Development and validation of a scale for measuring state self-esteem*, "Journal of Personality and Social Psychology", 60 (1991), s. 895-910, <https://doi.org/10.1037/0022-3514.60.6.895>

56. L. Veselka, E. A. Giammarco, P. A. Vernon, *The dark triad and the seven deadly sins*, "Personality and Individual Differences", 67 (2014), s. 75-80, doi:10.1016/j.paid.2014.01.055.

57. P. P. Brud, J. Ciecuch, *Polish adaptation of the Vices and Virtues Scales (VAVS)*, "Mental Health, Religion & Culture", 23 (2020), nr 6, 494-506, DOI: 10.1080/13674676.2019.1635575.

58. Część studentów (58 osób, mężczyźni) AZ nie wypełniała z powodów organizacyjnych testów: SESS-SSES, FACZ, FAWA.

(2%) nie podało swojej płci⁵⁹. Wykształcenie badanych osób przedstawiało się następująco: wyższe – 91 osób (36%), niepełne wyższe – 19 (7,5%), średnie – 137 (54,5%), podstawowe – 5 (2%), Siedem osób nie podało wykształcenia. Przynależność religijną (wyznanie) badani określili następująco: rzymsko-katolickie – 151 osób (66,5%), chrześcijańskie – 57 osób (25%), ateizm – 8 osób (3,5%), bez wyznania – 4 osoby (1,5%), inne – 6 (3,5%) i brak danych – 32 osoby. Na pytanie o swój stosunek do religii (wiary) badani wybrali: zdecydowanie wierzący – 91 osób (35,5%), wierzący – 69 osób (27%), raczej wierzący – 35 osób (13,7%), wątpiący ale zainteresowani religią – 18 osób (7%), obojętny religijnie 7 – osób (2,7%), raczej niewierzący 8 – osób (3,1%), niewierzący – 14 osób (5,5%), zdecydowanie wierzący – 14 osób (5,5%), brak danych – 3 osoby.

3. Wyniki badań

3.1. Korelacje między poziomem cnót teologalnych a religijnością rodziny, charakterem chrześcijańskim, negatywną postawą wobec religii, funkcjami poznawczymi, obrazem siebie oraz przywarami i cnotami badanych osób

Tabela 1. Korelacje między cnotami teologalnymi i pozostałymi zmiennymi u badanych osób

Zmienne	Skala Cnoty Wiary	Skala Cnoty Miłości	Skala Eschat. Nadziei
FAITH-FACZ (częstość praktyk)	0.64****	0.63****	0.57****
FAITH-FAWA (ważność praktyk)	0.72****	0.70****	0.70****
SCCA-MiT (miłość i troska)	0.31****	0.34****	0.27****
SCCA-RzB (relacja z Bogiem)	0.88****	0.85****	0.83****
SCCA-MiP (miłość i pokój)	0.36****	0.37****	0.31****
SCCA-OOs (odpowiedz. osobista)	0.20**	0.18**	0.18**
SCCA-OSp (odpowiedz. społeczna)	0.39****	0.39****	0.36****
SPR-w. ogólny	-0.67****	-0.61****	-0.58****
SPR-KrW (kryzys wiary)	-0.39****	-0.32****	-0.31****
SPR-RCS (odrzućenie chrześcijaństwa)	-0.69****	-0.65****	-0.62****
SPR-SDe (dekonwersja)	-0.64****	-0.60****	-0.57****
FPTETS-EI ekstrawersja – introwersja	-0.10 n.i.	-0.16**	-0.12*
FPTETS-SN zmysłowość – intuicja	-0.03 n.i.	-0.02 n.i.	0.01 n.i.

59. Składam serdeczne podziękowanie Rektorowi Akademii Zamojskiej Panu dr. hab. Pawłowi Skrzydlewskiemu oraz Pracownikom Akademii za pomoc w przeprowadzeniu badań pod kierunkiem Pani dr inż. Agaty Waszuk i Pani mgr Katarzyny Flaga-Kazańskiej, a również Pani mgr Urszuli Sabatowskiej (w Świdniku) i Pani mgr Agnieszce Pazdyka (w Elblągu).

Zmienne	Skala Cnoty Wiary	Skala Cnoty Miłości	Skala Eschat. Nadziei
FPTETS-TF myślenie – uczucie	0.19**	0.23***	0.20***
FPTETS-JP sążenie – perceptywność	-0.02 n.i.	-0.06 n.i.	-0.08 n.i.
FPTETS-VC nis. emocj.-wys. emocj.	-0.08 n.i.	-0.07 n.i.	-0.08 n.i.
SEES-SSES obraz siebie – w. ogólny	-0,02 n.i.	-0,00 n.i	0,02 n.i
SESS – stabilność obrazu siebie	-0.09 n.i	-0.06 n.i	-0.06 n.i
SSES – stan obrazu siebie	-0.08 n.i	0.06 n.i	0.10 n.i
VAVS-Pycha	-0.09 n.i.	-0.08 n.i.	-0.08 n.i.
VAVS-Chciwość	0.34****	-0.34****	-0.34****
VAVS-Nieczystość	-0.27****	-0.28****	-0.27****
VAVS-Łakomstwo	-0.27****	-0.29****	-0.26****
VAVS-Zazdrość	-0.08 n.i.	-0.07 n.i.	-0.08 n.i.
VAVS-Gniew	-0.19**	-0.20**	-0.17**
VAVS-Lenistwo	-0.21**	-0.24**	-0.20***

$p < 0.05^*$, 0.01^{**} , 0.001^{***} , 0.0001^{****}

W wyniku obliczonych korelacji (tabela 1) pomiędzy pomiarami cnót teologalnych i pozostałymi zmiennymi religijności oraz z wadami stwierdzono powiązania przeważnie na wysokim poziomie istotności. W przypadku praktyk religijnych w rodzinie i wymiarów charakteru chrześcijańskiego są to korelacje dodatnie, natomiast w przypadku negatywnej postawy religijnej oraz wad charakteru są to korelacje ujemne. W zakresie pomiaru przywar i cnót korelacje są ujemne ponieważ treść pozycji testowych zawiera twierdzenia określające wskaźniki wad, które są przeciwieństwami cnót. Im wyższy jest poziom wiary, miłości i nadziei tym mniejszy jest poziom przywary chciwości, nieczystości, łakomstwa, gniewu i lenistwa; pycha i zazdrość nie wykazują powiązania z cnotami teologalnymi. W skalach mierzących psychologiczne funkcje istotne korelacje występują tylko w dwóch wymiarach: „ekstrawersja – introwersja” oraz „myślenie – uczucie”. Natomiast nie stwierdzono istotnych korelacji między cnotami teologalnymi i obrazem siebie.

3. 2. Wyodrębnienie i porównanie grup osób o różnym poziomie cnót teologalnych

W celu uzyskania grup osób z podobnym poziomem wiary, nadziei i miłości przeprowadzono analizę skupień, która wyłoniła dwa klastry. Do grupy 1 należy 159 osób (średnia wieku 46,5 lat, mediana 40,5%) a do 2 grupy 98 osób (średnia wieku 27,1 lat, mediana 22,3). W 1 grupie znalazło się 87 kobiet (54,7%), 71 mężczyzn (44,6%) i 1 osoba bez podanej tożsamości płciowej (0.7%), natomiast

w 2 grupie 40 kobiet (40%), 56 mężczyzn (56%) i 4 osoby (4%) bez podanej tożsamości. W grupie 1 wystąpiło 77 (48,4%) osób z wyższym wykształceniem, 13 (8,2%) osób z niepełnym wyższym, 63 (39,6%) osoby ze średnim wykształceniem, 2 (1,3%) osoby z zawodowym, 4 (2,5%) brak danych. W grupie 2 znalazło się 14 (14%) osób w wykształceniu wyższym, 6 (6%) z niepełnym wyższym, 74 (74%) osoby ze średnim, 3 (3%) z zawodowym, 3 (3%) osoby z brakiem danych.

W aspekcie przynależności religijnej (wyznania) w grupie 1 było 121 (76,1%) rzymskich katolików, 33 (20,7%) chrześcijan bez określenia wyznania, 5 bez danych (3,2%). W grupie 2 było 30 (30%) rzymskich katolików, 24 (24%) chrześcijan, 8 (8%) ateistów, 4 (4%) wątpiących, 6 (6%) inne, 28 (28%) brak danych. W aspekcie osobistego stosunku do religii (wiary) w grupie 1 znajduje się 88 (55,3%) wierzących zdecydowanie, 54 (34%) wierzących, 11 (6,9%), raczej wierzących, 2 osoby wątpiące (1,3%) , 1 zdecydowanie niewierząca (0,6%) oraz 3 (1,9%) z brakiem danych. W grupie 2 występują 3 (3%) osoby zdecydowanie wierzące, 15 (15%) wierzących, 24 (24%) raczej wierzących, 16 (6%) wątpiących, 7 (7%) obojętnych religijnie, 8 (8%) raczej niewierzących, 14 (14%) niewierzących, 13 (13%) zdecydowanie niewierzących.

3.2.1. Zróżnicowanie osób w aspekcie pomiaru cnót teologalnych

Wyodrębnione metodą analizy skupień grupy osób z podobnymi wynikami w pomiarze cnót teologalnych (grupa 1 licząca 159 osób, grupa 2 licząca 98 osób, różnią się od siebie w zakresie każdej z cnót na bardzo istotnym poziomie – tabela 2)⁶⁰.

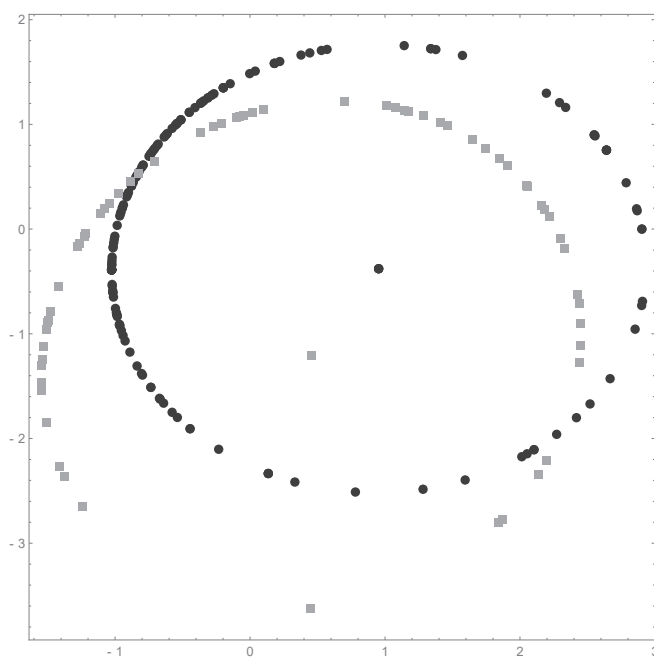
Tabela 2. Średnie wyniki uzyskane w ocenie cnót teologalnych w wyodrębnionych grupach

Grupy (skupienia) Cnoty teologalne	Grupa I (n = 159)		Grupa II (n = 98)		test W	p<
	M	Me	M	Me		
Skala Cnoty Wiary	3.90	3.89	2.11	2,17	155	0.0001
Skala Cnoty Miłości	3.68	3.62	1.77	1.81	157	0.0001
Skala Eschatol. Nadziei	4.24	4.28	1.84	1.78	156	0.0001

60. Algorytm klasteryzacji – automatyczna liczba klastrow dla uzyskania najlepszej jakości podziału przy kryterium Calińskiego-Harabasz i automatycznym doborze metody skupiania. T. Caliński, J. Harabasz, *A dendrite method for cluster analysis*, "Communication in Statistics", 3 (1974), nr 1, s. 1-27.

Grupa 1 w akceptacji pozycji cnoty wiary na 5 – stopniowej skali sytuuje się poziomie zbliżonym do „zgadzam się”, natomiast grupa 2 sytuuje się na pozycji „nie zgadzam się”. W cnocie miłości grupa 1 sytuuje się pomiędzy „nie umiem się zdecydować” a „zgadzam się”, natomiast grupa 2 sytuuje się między „zdecydowanie się nie zgadzam” a „nie zgadzam się”. W cnocie nadziei grupa 1 plasuje się między „w dużym stopniu mnie dotyczy” a „w pełni mnie dotyczy”, natomiast grupa 2 między „w ogóle mnie nie dotyczy” a „trochę mnie nie dotyczy”. Zatem osoby tych dwóch grup ewidentnie różnią się pod postawami wyrażanymi w cnotach teologalnych. Obraz graficzny wyników obu grup przedstawia wykres 1. Następnym etapem analizy będzie prezentacja różnic między tymi dwoma grupami w zakresie wyników w pozostałych zmiennych, które przedstawia tabela 3.

Wykres 1. Reprezentacja dwuwymiarowa wyników 2 grup osób różniących się od siebie poziomem cnót teologalnych



3.2.2. Religijność i osobowość osób o różnym poziomie cnót teologalnych (istotność różnic)

Dla zweryfikowania ustaleń uzyskanych dzięki metodzie korelacji przeprowadzono także porównanie grup o zróżnicowanym poziomie cnót teologalnych w aspekcie pozostałych zmiennych (tabela 3).

Tabela 3. Istotność różnic między grupami osób różniących się poziomem cnót teologalnych i pozostałymi zmiennymi

Cnoty teologalne – grupy Religijność, osobowość	Grupa 1		Grupa 2		Test W	p<
	M	Me	M	Me		
FAITH-FACZ (częstość praktyk) ⁶¹	2.82	2.44	1.71	1.44	7.84*	0.0001
FAITH-FAWA (ważność praktyk)	3.09	3.00	1.67	1.44	11.07*	0.0001
SCCA-MiT (miłość i troska)	3.95	4.00	3.67	3.72	101	0.0001
SCCA-RzB (relacja z Bogiem)	3.88	3.9	2.21	2.20	149	0.0001
SCCA-MiP (miłość i pokój)	3.61	3.67	3.28	3.33	105	0.0001
SCCA-OOs (odpowiedz. osobista)	3.83	3.86	3.68	3.71	916	0.05
SCCA-OSp (odpowiedz. społeczna)	3.77	3.83	3.39	3.33	106	0.0001
SPR-w. ogólny (postawa religijna)	2.84	2.75	4.21	4.42	-10.01*	0.0001
SPR-KrW (kryzys wiary)	3.04	3.00	3.67	3.92	-4.27*	0.0001
SPR-RCS (odrzuć. chrześcijaństwa)	2.63	2.25	4.70	4.75	-10.64*	0.0001
SPR-SDe (dekonwersja)	2.67	2.00	4.91	4.50	-10.49*	0.0001
VAVS-Pycha	2.41	2.33	2.45	2.45	2.44	n.i.
VAVS-Chciwość	2.17	2.10	2.49	2.40	551	0.0001
VAVS-Nieczystość	1.98	1.80	2.20	2.10	634	0.01
VAVS-Łakomstwo	1.96	1.90	2.21	2.10	592	0.001
VAVS-Zazdrość	2.21	2.10	2.25	2.20	751	n.i.
VAVS-Gniew	2.48	2.40	2.63	2.50	677	0.05
VAVS-Lenistwo	2.34	2.30	2.50	2.45	631	0.01
Wiek	40.46	40.50	27.12	22.29	8.27*	0.0001

* Zastosowano t-Studenta

Między grupami zróżnicowanymi w zakresie cnót teologalnych występują istotne różnice w zakresie: praktyk religijnych w rodzinie (częstość, ważność), wszystkich wymiarów charakteru chrześcijańskiego (relacja z Bogiem, miłość i troska, miłość i pokój, odpowiedzialność społeczna, odpowiedzialność osobista), negatywnej postawy religijnej i jej aspektów (kryzys wiary, odrzucenie chrześcijaństwa, dekonwersja). Porównywane grupy różnią się od siebie istotnie

61. W testach FAITHS i SESS-SSES 1 grupa liczyła 139 osób a 2 grupa 62 osoby.

także w zakresie tych samych wad (przywar): chciwość, nieczystość, łakomstwo, gniew i lenistwo. Także wiekiem porównywane grupy różnią się bardzo istotnie, grupa 1 wykazująca postawę cnót teologalnych jest starsza (o 13 lat) na poziomie bardzo istotnym od grupy 2, która tych cnót nie przejawia. Grupy nie różnią się poziomem wymiarów: pycha – pokora i zazdrość – zaufanie.

W teście FPTETS porównywane testem chi-kwadrat grupy różnią się istotnie jedynie w wymiarze myślenie – uczucie (TF) : $\chi^2 = 4.28$, $df = 1$, $p < 0.5$, z przewagą uczucia nad myśleniem w grupie 1. Między porównywanymi grupami nie stwierdzono różnic w obrazie siebie.

3. 3. Analiza regresji dla wymiarów charakteru chrześcijańskiego i cnót teologalnych

Analiza regresji pozwala z jednej strony na sprawdzenie, czy zbudowany model pozwala istotnie przewidzieć wartość zmiennej wyjaśnianej, a z drugiej strony określić, które predyktory pozwalają istotnie ją przewidywać. W pierwszej kolejności sprawdzane jest dopasowanie modelu za pomocą analizy wariancji. Jeżeli korelacja umożliwiała ocenę siły i kierunku związku między zmiennymi, to regresja pozwala na przewidywanie wartości zmiennej zależnej dla nowych obserwacji, wartości wyników dla zupełnie nowych osób, które nie brały udziału w szacowaniu współczynników regresji⁶².

Do analizy regresji w charakterze zmiennych objaśniających wybrano najpierw wymiary charakteru chrześcijańskiego SCCA (tabela 4), a następnie poszczególne cnoty teologiczne oddzielnie (SCW, SEN, SCM), cnoty teologiczne łącznie (S-N-M), wreszcie cnoty teologiczne razem z wymiarami chrześcijańskiego charakteru (SCCA+S-N-M) (tabela 5). Wydaje się, że wszystkie te pomiary brane łącznie dają pełniejszy obraz chrześcijańskiego charakteru niż tylko pomiar jednej z metod. Traktowane jako predyktory pozwalają na przewidywanie wartości innych zmiennych, zależnych. W przypadku łączenia kilku predyktorów tracimy jednak część informacji, w związku z tym parametry modelu będą różne. Zsumowanie zmiennych objaśniających w predyktorze powoduje 3-krotne zmniejszenie tego parametru (zob. tabela 5, parametry w kolumnach: S-N-M i SCCA+S-N-M).

Metoda pomiaru chrześcijańskiego charakteru SCCA została wprowadzona do badań m.in. z zamiarem porównania wyników pomiaru tą metodą z wynikami pomiaru cnót teologalnych, które stanowią ze swojej natury istotny wyraz charakteru chrześcijanina. Wyniki analizy regresji dla charakteru chrześcijańskiego zoperacjonalizowanego w metodzie SCCA przedstawia tabela 4. Dzięki

62. W. Szymczak, *Podstawy statystyki dla psychologów. Podręcznik akademicki*, Warszawa 2008, s. 136 i nn.

uwzględnieniu w badaniach chrześcijańskiego charakteru otrzymaliśmy informacje poszerzające zakres życia duchowego związanego z praktyką cnót teologalnych.

Tabela 4. Wyniki podsumowania analizy regresji charakteru chrześcijańskiego dla religijności i osobowości

Zmienne zależne	SCCA-MiT parametr	SCCA-RzB parametr	SCCA-MiP parametr	SCCA-OOs parametr	SCCA-OSp parametr
FAITHS_CZĘSTOŚĆ	0.06*	0.45***	0.08**	0.00 n.i.	0.10**
FAITHS_WAŻNOŚĆ	0.11***	0.56***	0.11***	0.04 n.i.	0.17***
SPR-w.og.	-0.08**	-0.47***	-0.11***	-0.07**	-0.08**
SPR-KrW	-0.06*	-0.26***	-0.08**	-0.06*	-0.04 n.i.
SPR-RCS	-0.05**	-0.37***	-0.08***	-0.04*	-0.07***
SPR-SDe	-0.04*	-0.28***	-0.06***	-0.03 n.i.	-0.04*
SCW-Wiara	0.15***	0.87***	0.19***	0.09**	0.21***
SEN-Nadzieja	0.10***	0.66***	0.13***	0.06**	0.15***
SCM-Miłość	0.15***	0.81***	0.19***	0.09**	0.20***
VAVS-Pycha	-0.12 n.i.	-0.10 n.i.	-0.21**	-0.11 n.i.	0.03 n.i.
VAVS-Chciwość	-0.26***	-0.55***	-0.35***	-0.23***	-0.17**
VAVS-Nieczystość	-0.18***	-0.40***	-0.32***	-0.18***	-0.08 n.i.
VAVS-Łakomstwo	-0.22***	-0.47***	0.26***	-0.19**	-0.06 n.i.
VAVS-Zazdrość	-0.18**	-0.19 n.i.	-0.14*	-0.20***	-0.06 n.i.
VAVS-Gniew	-0.22***	-0.35**	-0.24***	-0.24***	-0.13*
VAVS-Lenistwo	-0.27***	-0.49***	-0.29***	-0.38***	-0.39***
SESS-SSES – w. ogólny	0.12 n.i.	0.12 n.i.	0.18*	0.23**	0.07 n.i.
SESS stabilność	0.02 n.i.	-0.10 n.i.	0.08 n.i.	0.07 n.i.	-0.01 n.i.
SSES stan	0.05 n.i.	0.10 n.i.	0.05 n.i.	0.07*	0.04 n.i.
Wiek	0.01***	0.03***	0.14***	0.01***	0.01***

$p < 0.05^*$, 0.01^{**} , 0.001^{***} , 0.0001^{****}

Spośród wymiarów charakteru chrześcijańskiego największą moc przewidywania częstotliwości i ważności praktyk w rodzinie (FAITHS) posiada wymiar relacji z Bogiem (RzB), natomiast wymiar odpowiedzialności osobistej (OOs) nie jest predyktorem dla praktyk religijnych w rodzinie. Relacja z Bogiem, mierzona w ramach charakteru chrześcijanina, w wysokim stopniu pozwala przewidywać poziom cnót wszystkich trzech cnót teologalnych (SCW, SCN, SEN). Poziom relacji z Bogiem jest też dobrym predyktorem negatywnej postawy wobec religii, w takim sensie, że jej deficyt pociąga za sobą odrzucenie chrześcijaństwa (SPR-RCS), kryzys wiary (SPR-KrW) i dekonwersję (SPR-SDe).

W nieznacznym stopniu wyniki w/w zmiennych religijności (praktyki rodzinne, cnoty teologalne, postawa wobec religii) dadzą się przewidzieć przy pomocy

wyników pomiaru miłości bliźniego wyrażającej się w trosce (SCCA-MiT) i dążeniu do pokoju (SCCA-MiP). Stosunkowo najlepszym predyktorem dla cnót teologalnych są wyniki w wymiarze odpowiedzialności społecznej (SCCA-OSp).

Spośród wymiarów chrześcijańskiego charakteru dla pychy – pokory (VAVS) można przewidywać wyniki jedynie na podstawie wyniku uzyskanego w wymiarze miłości bliźniego wyrażanej w budowaniu pokoju (SCCA-MiP). Wyniki we wszystkich wymiarach SCCA pozwalają na przewidywanie wyników w chciwości – szczodrości, przy czym najmocniejszy predyktor stanowi relacja z Bogiem (RzB). Wszystkie wymiary charakteru z wyjątkiem społecznej odpowiedzialności (OSp) są predyktorami następujących przywar – cnót: pożądlliwość – czystość, łakomstwo – umiarkowanie. Dla zazdrości – zaufania predyktorami są: społeczna odpowiedzialność, miłość i troska oraz odpowiedzialność indywidualna. Wszystkie wymiary chrześcijańskiego charakteru w jakimś stopniu objaśniają wyniki dla dwóch wymiarów VAVS: gniewu – łagodności oraz lenistwa – pracowitości.

Dla obrazu siebie (stan i stabilność łącznie) predyktorem może być odpowiedzialność osobista (OOs) oraz praktyka miłości i pokoju (MiP).

Tab. 5. Wyniki podsumowania analizy regresji wiary, nadziei i miłości oraz cnót teologalnych i chrześcijańskiego charakteru łącznie

Zmienne zależne	SCW parametr	SEN parametr	SCM parametr	S-N-M 'razem' parametr	SCCA+S-N-M (SC) parametr
FAITHS_CZEST	0.69***	0.48***	0.64***	0.21***	0.13***
FAITHS_WAZN	0.78***	0.61***	0.74***	0.25***	0.16***
SPR-w.og.	-0.76***	-0.52***	-0.66***	-0.22***	-0.13***
SPR-KrW	-0.38***	-0.24***	-0.29***	-0.11***	-0.06***
SPR-RCS	-1.14***	-0.82***	-1.02***	-0.35***	-0.21***
SPR-SDe	-1.14***	-0.79***	-1.01***	-0.34***	-0.19***
VAVS-Pycha	-0.04 n.i.	-0.01 n.i.	-0.03 n.i.	-0.01 n.i.	-0.01 n.i.
VAVS-Chciwość	-0.17***	-0.13***	-0.17***	-0.05***	-0.04***
VAVS-Nieczystość	-0.16***	-0.11***	-0.15***	-0.05***	-0.04***
VAVS-Łakomstwo	-0.13***	-0.09***	-0.11***	-0.04***	-0.03***
VAVS-Zazdrość	-0.03 n.i.	-0.01 n.i.	-0.01 n.i.	-0.01 n.i.	0.01 n.i.
VAVS-Gniew	-0.09**	-0.06*	-0.09**	-0.03**	-0.02***
VAVS-Lenistwo	-0.09**	-0.06**	-0.09**	-0.03**	-0.03***
SESS-SSES – w. ogólny	-0.00 n.i.	0.01 n.i.	-0.00 n.i.	0.00 n.i.	0.00 n.i.
SESS	-0.05 n.i.	-0.02 n.i.	-0.04	-0.01 n.i.	-0.00 n.i.
SSES	0.07 n.i.	-0.06 n.i.	0.04 n.i.	0.02 n.i.	0.02 n.i.
Wiek	6.71***	5.81***	6.45***	2.11***	1.44***

p<0.05*, 0.01**, 0.001***, 0001****

Częstotliwość praktyk religijnych w rodzinie można przewidywać najbardziej poziomem cnót wiary i miłości, a w mniejszym stopniu poziomem nadziei. Przypisywana tym praktykom ważność jest najbardziej przewidywalna poziomem wiary, miłości i nadziei.

Wielkość deficytu cnót teologalnych na czele z wiarą i miłością pozwala przewidywać stopień odrzucenia chrześcijaństwa, skłonność do dekonwersji (apostazji) oraz w mniejszym stopniu do przeżywania kryzysu religijnego. Ogólnie negatywna postawa wobec religii jest objaśniana przez poziom wszystkich trzech cnót teologalnych.

Także nasilenie niektórych przywar charakteru daje się przewidzieć w istotnym, choć niewielkim stopniu na podstawie wyników w poziomie cnót teologicznych. Ich osłabienie objaśnia pojawianie się większości wad: chciwości, nieczystości, łakomstwa, gniewu i lenistwa. Nie dotyczy to pychy ani zazdrości. Ponadto im starszy wiek, większą wartość osiąga poziom badanych cnót chrześcijanina. Wyniki analizy regresji nie oznaczają zależności przyczynowo-skutkowej.

4. Podsumowanie oraz sugestie badawcze i pastoralne

Wydaje się, że najważniejszym efektem tych badań jest zoperacjonalizowanie wszystkich trzech cnót, ich empiryczny pomiar oraz przebadanie ich powiązań z siedmioma przywarami vs cnotami. Interesujące jest również unaocznienie relacji pomiarów cnót teologalnych z pomiarem cnót charakteru chrześcijańskiego. Celem zwrócenia uwagi na czynnik środowiska religijnego wychowania uwzględniono częstość praktyk religijnych w rodzinie oraz przypisywane im znaczenie. Wyniki potwierdzają doniosłość praktyki wiary w rodzinie dla wzrostu w cnotach. W celu sprawdzenia znaczenia kontekstu kościelnego (instytucjonalnego) dla życia wg cnót teologalnych zastosowano próbkę złożoną z twierdzeń kwestionujących wiarę i przynależność religijną. Potwierdziło się potoczne przeświadczenie, że deficyt cnót w relacji z Bogiem skutkuje trudnościami w relacji z Kościołem. Dla uwzględnienia także tła psychologicznego do metod badawczych wprowadzono pomiar funkcji psychologicznych i obrazu siebie. Okazało się, że te zmienne w niewielkim stopniu rezonują oddziaływaniem cnót, co również jest informacją wartościową psychologicznie i pastoralnie.

Potwierdziło się założenie o istnieniu u badanych osób pozytywnych korelacji między stopniem przeżywania cnót teologalnych a praktykami religijnymi w rodzinie, charakterem chrześcijańskim i negatywną bądź doświadczającą kryzysu religijnego postawą wobec religii oraz w mniejszym stopniu z większością wad vs cnót głównych. Natomiast poniekąd jedynie śladowo potwierdziły się hipotezy w zakresie obrazu siebie i funkcji psychicznych. Związek z praktyką cnót

mają także: wiek, poziom wykształcenia i zarówno przynależność religijna jak i autodeklaracja religijna. Nie wszystkie założone hipotezy zostały potwierdzone, co również stanowi ważne informacje dotyczące życia religijnego w aspekcie przeżywania cnót teologalnych, cnót charakteru chrześcijańskiego, aspektów charakteru wyznaczonych przez zestaw siedmiu przywar i cnót. Ważny byłby wgląd w szczegóły ujawnionych badaniami informacji oraz ich analiza. Np. stwierdzony brak powiązania między cnotami teologalnymi oraz pychą vs pokorą oraz zazdrością vs zaufaniem, znaczący dla rozumienia problemów duchowości chrześcijańskiej. Czyżby łaska cnót nie modyfikowała pracy nad charakterem w tych obszarach? Należałoby szukać odpowiedzi, gdzie leży duchowe źródło dla tych aspektów formacji religijnej.

Do badania cnoty wiary i miłości autor na użytek tych badań opracował krótkie metody badawcze: Skalę Cnoty Wiary i Skalę Cnoty Miłości. Wydaje się jednak, że zarówno Skala Eschatologicznej Nadziei, jak w/w metody własne nie obejmują szerszego spektrum treści cnót teologalnych. Zaletą powyższych metod jest ich krótkość, natomiast wadą jest to, że jakby pomijały pewne treści katolickiego nauczania na temat tych cnót. W tworzeniu doskonalszych wersji warto byłoby uwzględnić aspekt sytuacyjny ich praktyki.

Warte zauważenia jest jedynie śladowe powiązanie cnót chrześcijańskich z obrazem siebie. Po części może to być skutkiem zastosowanej metody, bardzo krótkiej, włączonej na zasadzie pilotażu. Jest też niewykluczone, że brak korelacji może świadczyć o tym, że przeżywanie wiary nadziei i miłości oraz ich rozprowadzenia w aspektach chrześcijańskiego charakteru nie modyfikuje psychologicznego poczucia własnej wartości, a zatem jest ukierunkowane na Boga i innych ludzi. To jednak należałoby zweryfikować w bardziej pogłębionych badaniach. Z kolei nieliczne powiązania cnót teologalnych z preferencjami poznawczymi są zrozumiałe psychologicznie, ponieważ receptywność łaski wiary, nadziei i miłości, wrażliwość na nią i współpraca przebiegają na płaszczyźnie przede wszystkim duchowej, interpersonalnej, na co wskazuje rezonans w kierunku introwersji i uczucia.

Podsumowując w badaniach kwestię cnót teologalnych i charakteru chrześcijańskiego, autor chciałby także zwrócić uwagę na ważność nauczania o cnotach teologalnych, kardynalnych i głównych (i pomoc w ćwiczeniu się w nich) w przepowiadaniu katechetycznym i homiletycznym. Dla wielu ludzi byłaby to profilaktyka ochronna przed popadaniem w niewiarę, obojętność i bezsens, promocja szlachetnego życia kształtowanego roztropnością, sprawiedliwością, męstwem, umiarkowaniem itd., a także pomoc w pozbywaniu się nawyków złego, regulowanego pożądaniami bądź sytuacjami niemoralnego stylu życia, wychodzenia z uzależnień, a w ten sposób do duchowego wzrastania. Pomoc w kształtowaniu, w postępie w cnotach (przymiotach charakteru) boskich i ludzkich, czyli „wzrastanie w łasce u Boga i u ludzi” winno mieć ważne miejsce nie tylko w programie elitarnych prawdzi-

wie chrześcijańskich, katolickich szkół, stowarzyszeń czy elitarnych formacji, np. skautingu, ale także w poważnym przygotowaniu do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej – przy nieodzownej współpracy z rodzicami (i nauczycielami) – w naszych warunkach w okresie od I Komunii Świętej do dojrzałego przyjęcia sakramentu bierzmowania.

Bibliografia

- Bilczewski J., *Charakter: list pasterski arcybiskupa Józefa Bilczewskiego do uczniów szkół średnich i seminariów nauczycielskich*, cz. 2, *Charakter chrześcijański*, Poznań-Warszawa 1920.
- Błażejewska T., *Miłość jako postawa*, „Zdrowie Psychiczne”, 1953, nr 5 (24), s. 34-39.
- Brud P. P., Ciecuch J., *Polish adaptation of the Vices and Virtues Scales (VAVS)*, „Mental Health, Religion & Culture”, 2020, nr 6 (23), s. 494-506.
- Boyd C. A., Timpe K., *The theological virtues: be good, by God!*, w: *The virtues: a very short introduction*, red. C. A. Boyd, K. Timpe, Oxford 2021, s. 71-88.
- Chaim W., *Autoportret charakteru chrześcijanina a jego religijność i osobowość*, „Resovia Sacra”, 2021 (28), s. 9-43.
- Chaim W., *Wpływ praktyk religijnych w rodzinie na religijność i osobowość w okresie wschodzącej dorosłości*, „Resovia Sacra”, 2022 (29), s. 49-84.
- Chaim W., *The Polish adaptation of the Francis Psychological Type and Emotional Temperament Scales (FPTETS): an overview of recent research*, „Mental Health, Religion & Culture”, 2022, nr 22 (69), s. 1-11.
- Francis L. J., *Faith and psychology. Personality, religion and the individual*, London 2005.
- Johann R., *Wiara, nadzieja, miłość*, Warszawa 1971.
- Kim S., *Development and validation of a Scale for Christian Character Assessment of University Students*, „Religions”, 2017, nr 5 (8), s. 1-10.
- Lambert N. M., Dollahite D.C., *Development of the Faith Activities in the Home Scale (FAITHS)*, „Journal of Family Issues”, 2010 (31), s. 1442-1464.
- Malkiewicz M.M., *Pojęcie nadziei w różnych koncepcjach psychologicznych*, „Kwartalnik Naukowy Fides Et Ratio”, 2019, nr 4 (40), s. 95-111.
- Mattison III W. C., *Can Christians possess the acquired cardinal virtues?*, „Theological Studies”, 2011 (72), s. 558-585.
- Miller-Perrin C., Krumrei Mancus E., *Faith from a positive psychology perspective*, Berlin/Heidelberg 2015.
- Stronge, S., Bulbulia J., Davis D. E., Sibley C.G., *Religion and the development of character: personality changes before and after religious conversion and deconversion*, „Social Psychological and Personality Science”, 2021, nr 5 (12), s. 801-811.

- Titus C. S., Scrofani P., *The art of love: a Roman Catholic psychology of love*, "Journal of Psychology and Christianity", 2012, nr 2 (31), s. 118-129.
- Tjeltveit A. C., *Psychology returns to love ... of God and neighbor-as-self: introduction to the special issue*, "Journal of Psychology and Theology", 2006, nr 1 (34) s. 3-7.
- Uchnast Z., *Osobowa postawa wiary: model jakościowej analizy*, „Roczniki Filozoficzne”, 1999, nr 2, s. 33-53.
- Vost K., *Siedem grzechów głównych. Pokonywanie wad i słabości ze św. Tomaszem z Akwinu*. Poznań 2020.
- Witvliet C. V., Hall M. E., Exline J., Wang D. C., Root Luna, L M., Van Tongeren, D. R., Myers, D. G., Abernethy, A. D., Vitvliet, J. D., *The Eschatological Hope Scale: Construct development and measurement of theistic eschatological hope*, "Journal of Psychology and Christianity", 2022, nr 1 (41), s. 16-35.

Streszczenie

Celem przedstawionych w artkule badań było dostarczenie metody do pomiaru trzech cnót teologalnych, nadprzyrodzonych: wiary, miłości i nadziei, definiowanych w kontekście tradycji biblijnej i teologii chrześcijańskiej oraz próba znalezienia zmiennych religijności i osobowości powiązanych z praktykowaniem tych sprawności. W tym celu autor artykułu wykorzystał istniejącą *Skalę Eschatologicznej Nadziei* oraz skonstruował dwie krótkie metody do pomiaru cnót wiary i miłości: *Skalę Cnoty Wiary* i *Skalę Cnoty Miłości*.

Badaniami objęto 259 dorosłych osób. Przy pomocy analizy skupień wyodrębniono dwie grupy osób; jedną potwierdzającą praktykę (postawę) cnót wiary, miłości i nadziei oraz drugą grupę przejawiającą deficyt (brak) postaw wiary, miłości i nadziei w relacji z Bogiem.

Stopień powiązania między postawami wiary, miłości i nadziei a zmiennymi religijności i osobowości sprawdzano metodami korelacji, porównania istotności różnic między średnimi oraz analizą regresji. Uzyskane wyniki wskazują na bardzo istotne pozytywne powiązania między poszczególnymi cnotami teologalnymi a częstością i ważnością praktyk religijnych w rodzinie (FAITHS), wymiarami chrześcijańskiego charakteru (SCCA) oraz negatywne powiązania z krytycznym stosunkiem do religii (kryzys religijny, odrzucenie chrześcijaństwa, dekonwersja). Również istotne negatywne powiązania cnót wiary, miłości i nadziei stwierdzono z pięcioma przywarami i sprawnościami (VAVS): chciwość vs hojność, pożądlivość vs czystość, łakomstwo vs wstrzemięźliwość, gniew vs cierpliwość, lenistwo vs pracowitość. Nieliczne i słabe związki stwierdzono między cnotami teologalnymi a funkcjami psychologicznymi

FPTETS (ekstrawersja – introwersja, myślenie – uczucie) oraz obrazem siebie. Porównywane grupy różnią także wiekiem, poziomem wykształcenia i autodeklaracją religijną.

Przedstawione ustalenia wymagają dalszych badań, w tym dopracowania metod badawczych obejmujących cnoty teologalne, uwzględniających kontekst sytuacyjny ich praktyki oraz poszerzenia zmiennych objaśniających funkcjonowanie. Zwrócono uwagę także na zastosowania pastoralnie w chrześcijańskim wychowaniu i przepowiadaniu.

Słowa kluczowe: cnoty teologalne, przywary i cnoty, chrześcijański charakter.

THEOLOGICAL VIRTUES (EMPIRICALLY) AND THEIR RELIGIOUS AND PSYCHOLOGICAL CORRELATES

Summary

The aim of the research presented in the article was to provide a method for measuring the three theological, supernatural virtues: faith, love and hope, defined in the context of biblical tradition and Christian theology, and an attempt to find the variables of religiosity and personality related to the practice of these virtues. For this purpose, the author of the article used the existing Scale of Eschatological Hope and constructed two short methods for measuring the virtues of faith and love: the Faith Virtue Scale and the Virtue of Charity Scale.

The study included 259 adults. With the help of cluster analysis, two groups of people were distinguished; one confirming the practice (attitude) of the virtues of faith, love and hope, and the other group manifesting a deficit (lack) of attitudes of faith, love and hope in their relationship with God.

The degree of association between attitudes of faith, love and hope and variables of religiosity and personality were examined using correlation methods, comparison of the significance of differences between means and regression analysis. The results indicate very significant positive associations between individual theological virtues and the frequency and importance of religious practices in the family (FAITHS), dimensions of Christian character (SCCA), and negative associations with a critical attitude to religion (religious crisis, rejection of Christianity, deconversion). Also, significant negative associations of the virtues of faith, love and hope were found with the five vices and virtues (VAVS): greed vs generosity, lust vs chastity, gluttony vs temperance, anger vs patience, laziness vs diligence. Few and weak relationships have been found between theological virtues and the psychological functions of FPTETS (extroversion – introversion, thinking – feeling) and self-image. The compared groups also differ in age, level of education and religious self-declaration.

The presented findings require further research, including the refinement of research methods covering theological virtues, taking into account the situational context of their practice, and the extension of variables explaining functioning. Attention is also paid to pastoral applications in Christian education and preaching.

Keywords: theological virtues, vices and virtues, Christian character.

MAGDALENA CHARZYŃSKA-WÓJCIK – LUBLIN
KINGA LIS – LUBLIN

THE LANGUAGES OF RELIGION IN MEDIEVAL BRITAIN – JUDAISM

1 Introduction

The religious landscape of pre-medieval Britain was complex, multi-layered, and by no means homogenous. For one thing, in parts of Britain affected by the Roman conquest, native cults were juxtaposed with Roman beliefs to the effect

MAGDALENA CHARZYŃSKA-WÓJCIK, dr hab. prof. KUL, Head of the Department of the History of English and Translation Studies, Institute of Linguistics, Faculty of Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin, Poland and Affiliate scholar at the Nanovic Institute for European Studies at the University of Notre Dame (IN), USA. Her major research interest lies in historical translations of the Psalter, with special focus on prose translations from Latin into Old, Middle and Early Modern English. Apart from English-language translations, she works on renditions of the Psalter into Polish, and in particular on a 16th-century prose translation from Latin. She deals with various aspects of Psalter translations related to linguistics and translation studies. She is also interested in medieval multilingualism as well as syntactic and semantic change. ORCID: 0000-0002-8789-8989. Contact: magdalena.charzynska-wojcik@kul.pl.

KINGA LIS, PhD Department of the History of English and Translation Studies Institute of Linguistics, Faculty of Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin, Poland. Her research interests centre around two areas: historical Psalter translations into English and Anglo-Norman, with a focus on the lexical and etymological layers of the texts; and the use of the subjunctive in the history of English. ORCID: 0000-0002-7888-098X. Contact: kinga.lis@kul.pl.

that the two religious systems both co-existed and produced a polytheistic hybrid Romano-Celtic cult (Watts 1991). Introducing Christianity to this mixture further added to the complexity by producing a specific form of Romano-British Christianity with elements of old native beliefs (Watts 1991: 224). On the whole, however, in the late 4th century the “Romano-Celtic cult was generally in decline” (Watts 1991: 226). The subsequent withdrawal of Romans weakened Christianity in Britain but did not erase it completely: the Church was firmly established by the 6th century among the British of the western parts of Britain which had not been subjugated by the Anglo-Saxons (Pryce 2009: 145). In the areas of the Anglo-Saxon conquest, the newcomers confronted the already mixed religious beliefs with their own fluid cult (Dunn 2009), which subsequently showed a variety of local responses to the existing Romano-British forms of worship (Pluskowski 2011).

Re-Christianisation of Britain, though proceeding at a varied pace, with occasional relapses into the old cult(s) and a period of co-existence of the differing religious systems (Pryce 2009: 154), was on the whole very successful (even if it meant incorporating the non-Christian cultic elements into Christian worship), so that “[t]he British Isles had apparently all embraced the new religion by the year 700” (Hutton 2013: 276; cf. also 334) and “it was invariably adopted [...] as one component of an extensive cultural package” (Hutton 2013: 334). It can thus be concluded that the worship of pre-medieval Britain died out “without leaving any lingering resistance movement or organised tradition of continued allegiance to the old deities in opposition to that to Christ” (Hutton 2013: 345), although the final stage was received via different routes in different parts of the British Isles. The influx of Scandinavians with their own specific form of beliefs was an additional but temporary complication (Pluskowski 2011): the newcomers were quickly absorbed into Christendom (Abrams 2001; Hutton 2013: 342), which once again demonstrates their extraordinary potential for assimilation.

Very little is known about the forms of traditional cults practised in Britain in the Middle Ages. The type of evidence available mostly comes from place names, written external sources, and archaeological data (Pryce 2009). Descriptions of the forms of worship are absent and our knowledge is very limited, but it seems clear, in the absence of evidence to the contrary, that traditional cults were practised in the local languages. In contrast, the two “religions of the book” practised in medieval Britain, i.e. Christianity and Judaism, have documented themselves in ways which allow an in-depth meaningful analysis. This contribution focuses on one of them – Judaism – in an effort to bring together the various pieces of knowledge accrued by researchers representing various disciplines with a view to recreating the linguistic landscape of the religious reality of Jews in medieval Britain.

To set the scene for this discussion, we begin with a brief survey of chronological, demographic, economical, and social aspects of Jewish presence in England (Section 2). Then we move on to discuss the languages of medieval Anglo-Jewry in general (Section 3), with further refinements concerning the languages of religion presented in Section 4, where we differentiate between the languages of God and authoritative writings (Section 4.1), the languages of prayer (Section 4.2), and the languages of sermons (Section 4.3). A brief summary of the findings is offered in Section 5.

2 Jewish presence in medieval England – an overview

The outlines of Jewish presence in medieval England are delineated by the Norman Conquest of 1066 (cf. for example Johnson 1987; Bartlett 2000; Stacey 2001) on the one hand and the expulsion of 1290 on the other (Abrahams 1895; Hyams 1974; Mundill 1998 [2002]).¹ The first Jewish settlers in England came from Normandy with William the Conqueror, which makes Normandy the major source of English Jewry (cf. for example Roth 1941 [1964]; Richardson 1960; Hyams 1974; Little 1978; Mundill 1998 [2002]; Stacey 2001; Fudeman 2010; Einbinder 2011; Sapir Abulafia 2013; Olszowy-Schlanger 2011; Goldy 2017; Krummel and Pugh 2017).² Although later migrations brought Jews from other places as well,³ it was Norman Jewry on which the Jewish communities in England remained culturally, linguistically, and economically dependent to a very large degree (Roth 1941 [1964]: 4).

They formed urban communities estimated at their peak around 1200 at 4000–5000 people (Lipman 1968; Hyams 1974; Stacey 2001 and 2003; Mundill

-
1. Historians do not unanimously agree that there were no Jews present in medieval England before or after these dates, either on flying visits, or as permanent individual settlers or communities (cf. for example Picciotto 1875; Jacobs 1893; Roth 1941 [1964]; Mundill 2010; Hirschman and Yates 2014) but the type of evidence available to support the claims of Jewish presence outside these time frames precludes a meaningful discussion of the topic pursued here.
 2. Olszowy-Schlanger (2011: 234) notes that the Jews who arrived in England with William the Conqueror originated mostly from Normandy but also came from other regions in northern France.
 3. Some Jews came from Rhineland (Roth 1941 [1964]; Johnson 1987; Stacey 2001; Fudeman 2010), Angevin and Capetian territories (Stacey 2001; Goldy 2008), Germany (Roth 1941 [1964]; Stacey 2001: 341), Poitou and lands to the south (Hillaby and Hillaby 2013), and from further afield (Roth 1941 [1964]), for example from Spain (Olszowy-Schlanger 2011: 234), Marocco, Italy, the Holy Land (Hirschman and Yates 2014) and even an individual from Russia (Kulik 2012).

2011a; Goldy 2017; Tolan 2023; cf. also Dobson 1992), which constituted about 0.25% of the entire population and about 1%–2% of the population of the cities (Lipman 1968; Hyams 1974; Goldy 2008). Towards the end of the 13th century the population of Anglo-Jewry began to shrink while the overall populace of England was still growing, so by the time of the expulsion there were probably about 2000–3000 Jews (Lipman 1968; Hyams 1974; Stacey 2001)⁴ in a country of about 6 million people.

Jews settled in towns,⁵ where they tended to cluster together due to the intrinsic needs of the communal organisation (Abrahams 1896 [1993]: 62; Lavie 2011: 493). But medieval town dwellers generally settled in locations reflecting their financial status, which gave rise to Christian-Jewish neighbourhoods (Hyams 1974, 2013; Fudeman 2010; Hillaby and Hillaby 2013; cf. also Johnson 1987) and both communities freely went about their daily business (Berman Brown and McCartney 2003: 60; Rees Jones 2013: 37, 42).

What follows from the above is that Jews lived in close proximity to Christians, which had important social consequences. Although medieval Jews formed closed communities in their host countries,⁶ the daily reality of two groups in England (and elsewhere) was that of close interactions (Watson 2013: 11–12). English Jews must have blended seamlessly into their host communities, as evidenced by the strict introduction of the tabula badge in England in 1218, which clearly indicated that there was hardly anything in their outward appearance that distinguished Jews from Christians (Roth 1941 [1964]: 95, 99; Sapir Abulafia 2013: 209; Little 1978: 42–43). The original role of the badge was to prevent sexual contacts between Jews and Christians even *per errorem* (Resnick 2019). Interestingly, England was the first country to have consistently enforced the Jewish badge and it was

-
4. For higher estimates, see Golb (1998: 147), who repeats after Jacobs (1896: 179) that the Jewish population of London itself at the time of the expulsion was around 2000 people over the age of twelve. Jacobs (1896: 179) estimates the overall population of Jews at 15 060 in 1290 (in line with contemporary chroniclers). Hirschman and Yates (2014: 108) claim that the majority of Jews stayed in England, “declaring themselves Christian and forming a vast underground crypto-Jewish community”. Without commenting on the numbers, let us remark that as far as conversions are concerned, Stacey (2003: 51) notes that a large number of these occurred in the last decades before the expulsion due to the collapse of the social networking system, which left many Jews without financial support.
 5. For detailed data concerning individual locations and their timing, see Jacobs (1896), Roth (1941 [1964]), Hyams (1974), Lipman (1968), Little (1978), Streit (1993), Stacey (1999), Bartlett (2000), Hillaby and Hillaby (2013), and Goldy (2017).
 6. Cf. Lilley *et al.* (1994) and Kowaleski (2014) for DNA data. For features that underscored Jewish distinctiveness as a minority community, see for example Berman Brown and McCartney (2003), and Hyams (2013).

also most strict in its execution (Roth 1941 [1964]).⁷ This vigorous enforcement testifies not only to the outward resemblance of Christians and Jews in medieval England but – importantly for this discussion – may perhaps signal some degree of linguistic amalgamation with the local community (cf. Olszowy-Schlanger 2023: 235, 236), especially on the part of women who would need to communicate with their English-speaking neighbours, servants, tradespeople, etc. on every-day domestic matters (cf. also Section 3.2 below).⁸ This is, however, not to imply that medieval Anglo-Jewry developed community-scale bilingualism and could thus choose to be fully integrated into their host community but to signal what must have been a possibility in some cases at least. Otherwise, the enforcement of the *tabula* would have been of lesser significance there than in the rest of Europe.

Contrary to the predominant view that all medieval English Jews were exorbitantly rich, Anglo-Jewry represented three classes: the patriciate, the middle class, and the proletariat (Lipman 1968: 68)⁹ and their typical occupations were determined by class membership. There was naturally the money-lending, but there were also other occupations generated by money-lending: assistants, agents, clerks, and household servants of the great money-lenders. Then came the whole range of service trades: doctors, teachers, vintners, fishmongers, cheese mongers, goldsmiths, jewellers, ironmongers. And there were also traders in commodities, pawnbrokers, servants, and wet nurses (Lipman 1968; Mundill 2011b).

3 The languages of the Jews in England

3.1 Hebrew and Aramaic

Jews around the world adopted the language of their host community as their mother tongue (Little 1978: 42; Chazan 2010: 182–183¹⁰) and used Hebrew as a father tongue, on which they relied for religious purposes. However, Jews in

7. Cf. also Roth (1941 [1964]: 95), Benbassa (2014: 32), Hillaby and Hillaby (2013: 47), and Sapir Abulafia (2013: 209).

8. For more on contacts between Jewish and Christian women, see Trotter (2000), Hoyle (2008), Carruthers (2015), and Boyarin (2020, 2021); for the growing enmity and increasingly propagated hostile perceptions of Jewish women in medieval England, cf. Fenster (2017).

9. For the relative wealth of Jewish communities as distributed throughout England, see Lipman (1968).

10. Chazan (2010: 183) points out that “the rapid loss of prior language culture was a striking feature of Jewish life in eleventh- and twelfth-century Europe” and remarks that this readiness to communicate with the host community in its language at the cost of Jews’ mother tongue illustrates the adaptive potential of European Jewish communities.

medieval England diverged slightly from this dominant paradigm when it comes to the local vernacular, as will be shown in Section 3.2 below.

The former, i.e. the mother tongue, is both diachronically and formally complicated as it entails first the use of Aramaic,¹¹ which had been replaced in this function by the High Middle Ages with a variety of local languages. For Jews in Western Christendom, these were Germanic and Romance dialects (Wasserman 2023: 95). But the replacement of Aramaic with other vernaculars in the communicative function does not mean that Aramaic lost its significance for Jews. On the contrary, it continued to hold an important position both in the Jewish ritual and in the intellectual life (Wasserman 2023: 95). The question is what status was accorded to it? Who understood it, why was it used at all and what contexts was it used in? In the Middle Ages, “the vast majority of Jews did not speak Aramaic in their daily interactions, nor was it their usual language in religious matters” (Wasserman 2023: 101). But Aramaic was preserved in the uses to which it was put in Late Antiquity, when it was a most popular common language of Jews (who no longer spoke Hebrew). In other words, Aramaic was a forgotten vernacular, which – paradoxically – gave it a near-sacral status (Wasserman 2023: 102, esp. note 18). In effect, medieval Jews spoke a variety of vernaculars (determined by their geographical location) as their mother tongues but they also retained the formalised use of Aramaic (cf. Section 4.2.2), a former shared vernacular, whose status in the Middle Ages was certainly lower than that of Hebrew but higher than that accorded to the vernaculars of the time.

But while it is clear that the vernaculars used by Jews differed in the medieval period, it is not immediately obvious, though equally true, that medieval Jews around the world did not form a linguistically homogenous community with respect to Hebrew. Due to migrations, the Middle Ages saw the emergence of the three major divisions of Jews: Ashkenazim, Sephardim, and Mizrahim, each group having not only its own distinctive liturgical customs and social practices, but differing Hebrew pronunciations and vernacular languages as well (Friedman 2011: 94). Apart from geographical considerations, the development of differing pronunciations was related to the consonantal nature of the Hebrew script, which received various vocalisations. The Hebrew of pre-1290 England (as well as of France and Germany, i.e. of the broader region of Ashkenaz) was based on the Tiberian pointing.

When it comes to the language of record, researchers exhibit differing opinions concerning the situation that obtained in medieval England. According

11. Aramaic was spoken by the majority of Jews “from the mid-first century CE through the seventh-century Muslim conquest and beyond” (Wasserman 2023: 95). For more on Aramaic, see Kaufman (1997).

to Rabin (1985: 88), rabbinic Hebrew was the language for all written purposes there. Fudeman (2010: 151) is more cautious, stating that although French was the oral vernacular of most Jews living in northern France and England in the Middle Ages, “[t]hey sometimes also *wrote* [emphasis ours] in French, but for the most part, they wrote in Hebrew”. In a similar vein, Stacey (2001: 352) notes that Hebrew was the predominant language of record of English Jews in the Middle Ages, but “there are a number of French letters and notations and a few references to Jews writing in Latin”. The most recent contribution to the field is that by Hajek and Olszowy-Schlanger (2024), who seem to clarify the apparent contradiction between Rabin (1985) on the one hand and Fudeman (2010) and Stacey (2001) on the other. Hajek and Olszowy-Schlanger (2024: 122) note that there are extant La’az¹² glossaries “used to explain difficult Hebrew and Aramaic words in the commentaries on the Bible, the Talmud or the liturgical poems (*piyyutim*)”¹³ and even science texts in La’az. Importantly, the authors note that “[v]ery few extant Hebrew script manuscripts are composed entirely in Old French” (121), which fine-tunes the stance of prior researchers, at the same time making it clear that the vernacular was used in a wide variety of texts, associated both with religious and secular contexts.¹⁴ However, due to the close ties between French, German, and English Jewry it is hard to determine the provenance of certain Hebrew manuscripts as continental or insular (Fudeman 2010: 11).

Hebrew – both spoken and written – had to be acquired and its acquisition was to a great extent determined by the contexts and uses to which it was employed. Due to the contrasting roles accorded to men and women and the expectations imposed on them with respect to both their social roles and religious observances and obligations, Hebrew studies affected boys and girls in different ways and to different degrees, so men’s and women’s linguistic abilities were different. Education was not a privilege of any particular caste (Abrahams 1896 [1993]; Reif 1990: 145; Kanarfogel 2011). On the contrary, it was an obligation of every male Jew regardless of his socioeconomic status to study Hebrew via the Scriptures.¹⁵

12. For the clarification of the term, see Section 3.2.3 below.

13. For a comprehensive survey of *piyyutim* from the pre-classical to the late medieval period, see Weinberger (1998); for the structural development of the *piyyutim*, see Fleischer (1975); for a general overview, see Lieber (2015).

14. The focus of Hajek and Olszowy-Schlanger’s (2024) discussion is on northern France but, as shown below, most observations made for the French medieval Jewry can be extended to Jews living in England in the same period.

15. For an interpretation of the term *scripture*, see Sommer (2012a). For the financial implications and conditions of the unconstrained access to education, see Reif (1990). For more on learning to read Biblical Hebrew in the Middle Ages, see Khan (2017).

In England under Henry III, educational institutions for Jews flourished. Stacey (2003: 41) notes that each major town had a school of Jewish learning.

Formal education of boys began at the age of five (Marcus 1998), when their father would hire a teacher. Before that age, all children were in the care of a mother, who was typically not well acquainted with Hebrew – a fact which had important consequences for the topic at hand. In particular, the fact that a mother was not fluent in Hebrew “rendered it necessary for her to pray in the vernacular, and to teach her children to pray in the same language” (Abrahams 1896 [1993]: 344).

While women had no obligation to learn Hebrew, they were not prohibited from studying it either. At the early stage girls were occasionally permitted to take active or passive part in home education (Goldin 2011: 429–430). On the whole, however, the education of girls did not focus on the study of Hebrew and the Scriptures but on the acquisition of domestic skills and those aspects of the law which were directly related to their duties: halakhic rules, such as dietary laws and other practical commandments related to family life and ritual purity, as well as household and personal religious observances. Some girls (especially from rabbinic families) did study Hebrew and their education went beyond the necessary minimum¹⁶ so they learnt essential Hebrew prayers, for which purpose their parents often hired private teachers. But it was generally not the case that women were proficient in Hebrew.

Regardless of the differences in roles, obligations, and hence educational opportunities and curricula, “those who learned to read and write did it in Hebrew for the purpose of reading Hebrew and Aramaic texts”, as noted by Olszowy-Schlanger (2011: 235). The author emphasises that the study of Aramaic “was probably also an important requirement of a curriculum” (Olszowy-Schlanger 2011: 235).

3.2 The vernacular

Reliance upon the vernacular of the region of settlement was a common characteristic of medieval Ashkenazi Jewish communities (Stacey 2001). This linguistic arrangement characterised the Jews of Normandy so those Jews who originated there and migrated to England in the wake of the Norman Conquest

16. For the literacy and numeracy of Jewish women in medieval Ashkenaz as compared to their co-territorial Christians, see Baskin (2011: 144).

used Norman French¹⁷ as their mother tongue (Golb 1998: 461; Goldy 2008: 132).¹⁸ Later migrants were also predominantly Francophone,¹⁹ which aligned them all with the French-speaking aristocracy in England, at the same time alienating them linguistically from the majority of the country's population. This alienation became even more acute in the late 12th century, when the descendants of Norman aristocracy shifted to English (Machan 2003), which ultimately became the first language of all Englishmen, regardless of family origins and of social status.

17. Whether the language of the medieval Jews of France differed from the French of the surrounding Christians remains to a large extent an unresolved issue. Levy (1964), Weinreich (1955 [1956]), and Wexler (2002) claim that Judeo-French constituted a different linguistic entity. In contrast, Darmesteter (1890), Banitt (1963), Möhren (1993), and Banitt and Aslanov (2007) observe that the French spoken by medieval Jews did not show any specifically Jewish traits and was, in effect, indistinguishable from the language spoken by the co-territorial Christians, with whom they lived in close contact. Fudeman (2010: 36) takes a middle ground and notes that Jews used French “in a distinctively Jewish way” marked for instance by the writing mode but withdraws from classifying the difference (cf. also Fudeman 2003). In a slightly similar way, Kiwitt (2014: 52) redirects the discussion from the status of Judeo-French as such to the fact that “[t]he primary linguistic distinctiveness characterizing the Jewish communities of medieval northern France lies (...) in the specific linguistic repertoire these communities had at their disposal”. In the most recent contribution to the topic, Hajek and Olszowy-Schlanger (2024: 122) discussing the status of *le'azim* (sg. *la'az*; cf. below) note that its properties differ depending on the genre of the text, with productions intended for oral performance (such as wedding songs or liturgical poems) very likely representing “the Old French variety actually spoken by their authors and/or copyists” but commentaries would typically recreate the spelling of earlier manuscripts, and hence their language was more distant from the local vernacular. Liss and Dörr's (2022: 25) observation that “Le'azim are a unique source, not only for exegetical and cultural-historical research within Jewish studies, but also for morphological, phonological, and lexical studies on the langue d'oïl” clearly corroborates Hajek and Olszowy-Schlanger's claim with respect to compositions intended for oral performance.

See also Liss and Dörr (2022) for an interesting overview of what they claim is “a thoroughly ideologically motivated dissent as to whether the Jews spoke and wrote the vernacular of their French-speaking (Christian) environment or whether there was a distinct French sociolect”. As this issue falls outside the scope of our contribution, we will not take a stand in the matter, referring to the language of Anglo-Jewry as French, emphasising its distinctness from English, rather than *la'az* – a distinction more relevant for France.

18. By way of clarification, let us note that the language is occasionally referred to in the literature as Western Loez or Zarphatic but most modern scholars use the term *la'az* in English and French (from Hebrew *la'az* ‘foreign language/word’, as in Ps 114:1: *me'am lo'ez*, i.e. ‘a nation of strange speech’); cf. Dahan (1999: 61), Isserles (2021: 12), Liss and Dörr (2022: 25), and Olszowy-Schlanger (2023: 16), following the modern tendency to use a community's own word.
19. As indicated above, English Jewry also derived from areas where languages other than French were spoken but these languages never became the common vernacular of medieval English Jewry.

This development went hand in hand with the rise of English national identity,²⁰ the English language being its important mark. In effect, French-speaking Jews were perceived as hostile foreigners,²¹ with their mother tongue itself identified as the language of the enemy (Stacey 2001: 344).²² Even though French was still employed as the language of many professional domains in England for a long time, at this stage the only group in England who used French as their mother tongue was Jewry. This continued reliance on French increasingly set Jews apart from the majority population and made Anglo-Jewry unique on a European scale. The reason why English Jews relied on French until the expulsion (Stacey 2001: 341) rather than adopting English as their vernacular is that “[t]hroughout the two centuries of its existence English medieval Jewry remained [...] closely linked with northern French Jewry” (Bartlett 2000: 346). The communities’ strong ties were sustained because many prominent English rabbis studied in northern France. Rabbinic answers to halachic questions (*responsa*) were quite frequently sought and/or promulgated back and forth. Rabbinic courts shared rulings. Families intermarried and manuscripts went back and forth. There were many connections of various types, as many as those French communities also had with the Speyer-Worms-Mainz region (cf. Kanarfogel 2012: 38–53).²³ In this way, English Jews were more alienated from the Christian host communities than other Jewish communities in Ashkenaz (Stacey 2001: 343).

While (continued) reliance on French was a natural linguistic settlement of English Jews, the question that remains is the extent to which English Jews could and would communicate with their host community in its own vernacular. An observation that tallies with the patterns of Jewish settlement in England and the type of relations Christians and Jews entered into in medieval England (cf. Section 2) is offered by Hyams (1974), who invokes general Jewish willingness to learn the languages of their host communities and notes that a knowledge of English was necessary for Jews to do their business. While the first generation of

20. For the formation of English national identity in the 12th and 13th centuries and the role of Jews in the process, see Richmond (1994) and Lampert-Weissig (2016); for the identity of Jews, see Hyams (2013).

21. While there were other immigrant groups in England (e.g. Flemings or Lombards), the differences between Jews and Christians in terms of custom, ritual language, and religion turned Jews into “more than just another ‘outsider group’” (Hyams 1974: 280).

22. Stacey (2001: 345) intimates that English Jews were perceived as linguistically hostile and this attitude encompassed not only French but also Hebrew, which – regardless of their actual linguistic abilities – English Jews were believed to use conversationally with nefarious intent (cf. also Machan 2003).

23. In spite of this dependence, Kaufman (1891: 21) notes that the liturgical ritual of English Jews, albeit related to that of northern France, was “distinct and independent”.

Jews may have been “successful financiers without understanding their clients’ speech” (Hyams 1974: 273), at some stage speaking English must have been an advantage (if not a must), regardless of the actual occupation of Jewish men.

Observe that the same applies to women, whose home responsibilities exposed them to frequent contacts with the host community at the level for which it is hard to assume a knowledge of French on the part of the English.²⁴ Jews interacted with Christians “for many of the necessities of life, food and essential services” (Hyams 1974: 273; cf. also Section 2 above).²⁵ This close dependence frequently extended to employing Christian live-in servants – an impossible arrangement if the two communities did not share a language, especially that those Christians who had to seek employment with Jews despite the explicit prohibitions of the Church²⁶ could not be expected to have been fluent in French. Stacey (2001: 341) also sees the acquisition of English as a practical necessity but hastens to add that English was never the primary vernacular of Anglo-Jewry, who customarily used French to communicate with each other. A similar opinion is expressed by Hillaby and Hillaby (2013: 195), who state that Jews must have spoken “a degree of English, and were thus members of a trilingual society,” an opinion which agrees with Hyams’s (1974: 273) claim that “most Jews were bilingual or better”.²⁷

When it comes to writing in the *vernacular* (as opposed to writing in Hebrew; cf. Section 3.1), English Jews relied almost invariably on French (Stacey 2001: 341) as was the case with French Jewry, but written down with Hebrew characters (Fudeman 2010: 151), though Olszowy-Schlanger (2011: 243) claims that Jews did also write in Latin characters, as evidenced by extant letters, “but in all known cases the language of expression was not Latin but French”. Most of the rabbinic texts of the English Jewry rely on the use of Old French glosses²⁸ (Hillaby and

24. For more on the role and position of Jewish women in medieval England, see Dobson (1992).

25. The fact that the rabbis in England widely discussed whether or not Jewish dietary laws permitted Jews to buy light pastries from Christians also testifies to a considerable extent of contact between Jews and their Christian neighbours (Sapir Abulafia 2013: 214).

26. The Third Lateran Council of 1179 explicitly forbade Christians to work as servants in Jewish homes. However, despite this and other prohibitions, “the reality of ongoing Christian presence in Jewish homes suggests once more considerable daily contact, which would translate into normal and normally amicable contact between Jews and at least some Christian neighbours” (Chazan 2010: 184).

27. Interestingly, Mundill (2011b) also claims that most male Jews were trilingual but he points to Latin as their third language, rather than English. As will be shown in Section 3.3, this stance does not seem tenable on a societal scale.

28. Christian glosses to scriptural texts in Hebrew or ‘bilingual’ Hebrew-Latin manuscripts of the Hebrew Bible from the pre-expulsion period are not our concern here. For more on that, see Loewe (1957) and Olszowy-Schlanger (2001) and (2007). For more on the use of Hebrew in Christian biblical scholarship, see Sapir Abulafia (1992).

Hillaby 2013: 194). There are no extant records written by Jews in English, not even glosses or references to Jews writing in English, and only a few references to Latin documents (Neubauer 1891: 12; Stacey 2001: 352). Fudeman's (2010: 16–17) position is stronger: there are no Jewish writings from England (or in northern France) in Latin or Latin script (but cf. Olszowy-Schlanger 2011: 243 above), which the author takes to reflect the fact that few French Jews studied Latin in the 11th to 14th centuries (Fudeman 2010: 15), so this observation can be taken to imply the same for England. This takes us to the next language – Latin.

3.3 Latin

Fudeman's (2010) conclusion concerning Jews' limited literacy in Latin agrees with Hyams's (1974: 285) claim, who contrasts "a wide measure of adult literacy in the Hebrew" with only "some extent" in the Latin alphabet. Olszowy-Schlanger's (2011) position is stronger. The author points to the bilingual nature of the financial documents signed between Jews and Christians, which she takes as indicative of the mutual familiarity of Christians and Jews with the other community's language of record and customs (2011: 241, 249–250). However, the implication here is also for a non-societal scale of this linguistic repertoire. It was exhibited by the Jewish as well as Christian clerks, who were provided with sufficient mutual opportunity for learning the language and the legal traditions (Olszowy-Schlanger 2011: 250; cf. also Boyarin 2021: 119). In view of this, to account for the bilingual nature of the extant financial documents, Olszowy-Schlanger (2011: 243) claims that the Latin documents were perfectly understood by Jews, while the use of Hebrew there was meant to "facilitate the functioning of the documents". A much stronger view is presented by Mundill (1998 [2002]: 28), who acknowledges that the legal language of Jews and the language of their contracts was Latin, which he takes to mean that "[t]he majority of males were probably trilingual in Latin, Norman-French and Hebrew", further stating that Jews' knowledge of Latin was both conversational and written.

4 The languages of religion of Anglo-Jewry

4.1 The languages of God and authoritative writings

The Jewish Bible, the *Tanakh* consists of the Torah (i.e. the Written Law), the Prophets, and the Writings, and is written almost exclusively in Hebrew, with some parts in Aramaic. The same applies to the *Mishnah*, i.e. the Oral Law edited in the

mid-3rd century CE (Sommer 2012b: 65), which lays out Jewish law in a systematic manner; in a concise, largely elliptical style, reduced to bare statements without references to the source, possibly designed so in order to facilitate memory (Weiss Halivni 1985/2014; Fraade 2012). Due to its style, the *Mishnah* generated rabbinical discussions, which resulted in the emergence of the *Gemara* written in Aramaic and Hebrew. The *Mishnah* and the *Gemara* comprise the *Talmud*, which is – as a result – in Hebrew and Aramaic (Weiss Halivni 1985/2014: 100). In addition to these texts, there is the *Midrash*,²⁹ i.e. texts which offer interpretations of Scripture found in classical rabbinic texts produced in the first millennium of the CE or shortly thereafter (Sommer 2012b: 64). Alongside the Midrashic literature, there are hundreds of liturgical poems (*piyyutim*), which are believed to represent relics of actual synagogue practice³⁰ (Stern 2012: 28; cf. Section 4.2.2).

Moreover, Aramaic was also an important medium of Jewish exegesis: Aramaic Targum continued to be closely studied and frequently quoted in Rabbinical works. All Talmudic arguments are scaffolded by Aramaic (Weiss Halivni 1991; Boyarin 2009). Also, most rabbinic material slips in Aramaic words, phrases, or longer passages even when written mostly in Hebrew (Dr. Loraine Enlow p.c.). This continued focus on the Talmud and halakhic literature makes Aramaic an important traditional language (Olszowy-Schlanger 2011). Needless to say, these observations are not restricted to England (or Normandy) but the reliance on Aramaic in the contexts mentioned above makes it a secondary learned language in European Jewish culture (Wasserman 2023).

In conclusion, Judaic authoritative writings were predominantly in Hebrew but also in Aramaic. As we shall see below, Hebrew was required of ordinary (male) members of Jewish communities, and while, Aramaic was also important, its significance and status were different. As already noted (Section 3.1), it was originally a vernacular but when it ceased to be used by ordinary men, they continued to use it, even if only orally and perhaps without always understanding the distinctions.

29. The term *midrash* is multiply ambiguous but it is used here with capitalisation to denote the specific compilation rather than the method of reading itself, or a product of its application or any collection of such texts (Sommer 2012b).

30. For an interpretation of the history of the verbal aspects of Ashkenazi rites, see Langer (2005); for a comprehensive treatment of Jewish liturgy, see Elbogen (1993); for developments in rabbinic liturgy, see Kimelman (2005).

4.2 The languages of prayer

4.2.1 Hebrew

Standard Jewish prayers are performed many times on weekdays, Sabbaths, and holidays. They centre around two axes – major biblical passages on the one hand, and a set of praises and petitions to God, on the other (Chazan 2010: 28). The order of prayers is recorded in a prayer book, i.e. the *siddur*, which, in effect, also counts among the crucial books in Jewish history (Aberbach 2006: 139).³¹ Despite the presence of local variants (which multiplied until the emergence of print brought about the centralisation of the prayer book production), the *siddur* should be seen as an important contribution towards the standardisation of the liturgy.³² The prayers of the Jews of England are preserved in a compilation prepared in 1287 by Jacob ben Jehuda of London. The manuscript is “a collection of the prayers in vogue among the Jews of England, prepared in a literary and scientific spirit” (Kaufmann 1891: 24; cf. also Kaufmann 1893). And although Fudeman (2010: 34) observes that the surviving medieval French- and Ashkenazi-rite prayer books are written “almost exclusively in Hebrew”, this does not mean that Hebrew was the only language of the prayer for Jews. The Jews of England (as those in France) prayed in French, i.e. their mother tongue, Hebrew, i.e. their father tongue, and in Aramaic, i.e. the ancient vernacular, which had been introduced into liturgy and prayers at the stage when it was understood by all. So, the status of Aramaic prayers was that of an ancient vernacular.

This fact has important implications for male and female prayer, some of which have already been hinted at above.³³ The broad picture emerging from the obligations concerning prayer imposed on men and women is that men could both read and understand Hebrew and were obligated to perform their positive time-bound commandments, while women could do neither and were not bound

31. The oldest extant *siddur* dates from the 9th century.

32. The general shortage of prayer books was a shared reality in Ashkenaz till the end of the 13th century and beyond (Kanafogel 2011), which means that the entire period of Jewish presence in medieval England was characterised by this deficiency, even though the 13th century saw increased copying of prayer books. It is interesting to note in this context that “the earliest known Ashkenazi prayer book was copied in England at the end of the twelfth century, it and others like it could be found only in the hands of wealthy people” (Kanafogel 2011: 256–257). In effect, an average Jew “had neither a prayer book nor a copy of the Torah or other biblical texts in his hands during synagogue services. In addition, no comprehensive collections of biblical verses were written on the synagogue walls” (Kanafogel 2011: 257).

33. For the actual performance of prayers by male members of the congregation and its implications for male literacy, see Kanafogel (2011).

by positive time-bound commandments (Taitz 1992). With respect to Ashkenazi women Grossman (2004: 167) remarks that it is possible that most women had “technical knowledge of reading Hebrew but did not understand the meaning of blessings and prayers”. Obviously, this picture would have been inaccurate in many cases, as there were many men who could hardly understand Hebrew and were barely able to read. And there were women who excelled in both.

4.2.2 Aramaic

As pointed out above, the vast majority of liturgy was in Hebrew, but there are some liturgical passages and elements which introduced and continued the use of Aramaic in the synagogue. First of all, Aramaic was used in contexts typical of the vernacular, i.e. in situations where everyone was expected to understand what was said (originally a pragmatic purpose). Secondly, it was used in “situations that were supposed to evoke mystical feelings of revelation, such that a language even more special than Hebrew was needed” (Wasserman 2023: 95).

The most obvious example is the reading of the Torah and Haftara not only in Hebrew, but also in Aramaic, which came after each verse (Olszowy-Schlanger 2011).³⁴ It was originally introduced when the addition of the Aramaic text was a linguistic necessity: unlike Hebrew, Aramaic was understood by all. In the Middle Ages, due to the changed linguistic situation, the use of Aramaic no longer served its original function but, due to the conservative nature of the liturgy, which did not update the text to the current vernacular, the ritual was retained but it was reserved for certain holidays only. So, while the introduction of this ritual was motivated pragmatically, its retention did not serve that function. Moreover, these places in the liturgy where Aramaic was retained, were further adorned by other compositions in this language, as pointed out by Wasserman (2023: 97), who claims that European Jews, including those living in France, continued to *compose* new liturgy in Aramaic. As is clear by now, the observation can be extended to the Jews of England. In effect, in addition to the public reading of the Torah accompanied by recitals of the Aramaic Targums, there were additionally some poems in Aramaic.

34. Olszowy-Schlanger (2011: 235) notes that the continued liturgical role of the Targum is illustrated by the “traditional arrangement of a majority of Western European Pentateuch manuscripts, where each Hebrew verse is followed by its Aramaic translation”.

Apart from accompanying the reading of the Torah, Aramaic was also used in some prayers. First of all, the Qaddish, which is recited in the language of Targum.³⁵ Next come *Yequm purqan* and *Kol nidré* on Yom Kippur. The former is a prayer for the welfare of the exilarch and the community, which is addressed directly, so it was crucial that it be understood. *Kol nidré* is “a legal declaration about the annulment of personal vows”. Hence, reciting it in a language understood by the congregation ensured its validity. This was retained as part of the liturgy. There are also sections of the *Mishnah* recited as prayer during regular liturgies (such as *Bameh madlikin*), which is also in Aramaic.³⁶

4.2.3 Vernacular

Importantly, however, the halakhic mainstream did allow prayer in the vernacular (cf. Baskin 2011: 144), emphasising the importance of prayer that is understood by the person who performs it. In view of the fact that women were not exempt from praying and considering the general educational patterns of medieval Jewish women of Ashkenaz, it is clear that women must have prayed in the vernacular.³⁷ For France and England, this would have been French, though no records of vernacular prayers from England have come down to us. Lavie (2011: 493) intimates that the general female deficiency in Hebrew, combined with the needs and difficulties of their lives “created an opportunity for liturgical creativity and for personal, private prayer,” which, though not committed to writing, was passed down in families. In effect, there are no extant medieval vernacular prayers from before the age of print but vernacular prayer must have been a common experience of Anglo-Jewish women as well as women of other Jewish communities. So Jewish women everywhere, including France and England, did pray in the vernacular rather than in Hebrew “even in the synagogue,” as noted by Fudeman (2010: 24). This agrees with a much broader picture presented by Abrahams (1896 [1993]: 345), who states explicitly that “the vernacular was [...] introduced into the synagogue for the benefit of women” and discusses it in terms of an *obligation* that some readings from the Torah and the Prophets before the end of the service were to be translated for women and read as a continuous passage after the text was delivered in Hebrew.

35. Reed Blank (2005: 91) refers to the use of Aramaic in Qaddish as “a reversal of ordinary, usual ritual language”.

36. Wassermann (2023: 102) notes that the liturgical uses of Aramaic “caused medieval Jews pause, and required explanation and justification” (cf. Wasserman 2023 for his interpretation).

37. For more on women’s prayer in medieval Europe, see Haut (1992).

The assumption concerning the reliance of medieval Anglo-Jewry on French in performing some religious obligations is strengthened by the available data concerning the reading of the *Haggadah* during Passover, which we know to have been presented in the vernacular for the sake of women, and (most probably) also those men who could not understand the text in Hebrew. Hyams (1974: 286) and Fudeman (2010: 24) report that a London rabbi, Jacob ben Judah translated the entire *Haggadah* into French and recited it at Passover in the vernacular to ensure that its message was fully understood by women and children (cf. also Mundill 2011b: 156). Moreover, at Passover, on the seventh day, the reading from the Pentateuch, i.e. *Parashah* and the reading from the prophetic literature, i.e. *Haftarah* were customarily translated in the synagogue into the vernacular (Abrahams 1896 [1993]: 344) but women's ignorance of Hebrew is not specifically mentioned as *raison d'être* of this practice (Fudeman 2010: 24).

Also supporting this practice are the surviving contemporaneous commentaries, which show that not just the *Haggadah*, but also *Megillat Esther* (on *Purim*) could be heard in the vernacular and did fulfil the obligation. The earliest source to mention in this context is *Mishnah Megillah* 2:1, and it states: "The *Megillah* may be read in any language". It sets the foundational halakhic possibility for vernacular reading, although the rabbis later qualify this permission in Babylonian Talmud *Megillah* 17a–18a, where the *Gemara* discusses the *Mishnah*'s statement and debates when and for whom this applies. The conclusion is that one may read in another language only if the listener understands that language. Rashi, in his commentary on *bTal Megillah*, supports the Talmudic statement that one can fulfil the obligation by hearing the *Megillah* in a language they understand. Similarly, Maimonides (Rambam), in his work *Mishneh Torah*, *Hilkhot Megillah* 2:4, also rules: "If one reads the *Megillah* in any language that the listeners understand, they fulfil their obligation". So, the emphasis is on reading the *Megillah* in any language the listener understands. Importantly, there is no explicit emphasis on limiting this practice to cases of necessity, which indicates that it was seen as a valid option not a last-resort strategy. Although Hebrew is prioritised as the ideal and reading in Hebrew is universally valid, even if the hearer does not understand it, Maimonides allows for the vernacular without hesitation.³⁸ Additionally, obligatory prayers (like the *Shema*) have always been allowed in the vernacular.

38. As pointed out to us by Dr. Loraine Enlow (p.c.), the clearest evidence of actual medieval vernacular usage comes from the *Sefer ha-Manhig*, written by Rabbi Avraham ben Nathan of Lunel in 13th-century Provence. He records that in parts of France, the *Megillah* was read in the vernacular – French – so that women and the unlearned could understand it. This is not a theoretical allowance but a documentation of contemporary custom, showing that communities actively used the local language in ritual practice. Whether the whole practice (or the ruling) can be documented for England as well is another matter but English Jews would certainly have known Rashi and Rambam's rulings, and it is clearly permitted in the Talmud.

This is not to say that women never prayed in Hebrew and that men always did, but rather to indicate the linguistic repertoire of Jewish prayer in medieval England. Both in England and elsewhere there were women who prayed in Hebrew and men who did not. This is to be interpreted in the light of Fudeman's (2010: 24) remark that it was "possible to be proficient in Hebrew and yet choose to pray in another language". As observed by Fudeman (2010: 34), Banitt (1963: 256) also posits that the Jews in France did pray in French and even goes on to say that certain offices were performed only in French. Again, with respect to the broader scene, Abrahams (1896 [1993]: 344) notes that although boys were accustomed to easy Hebrew prayers at quite an early age, being raised up by their mothers they must have also become acquainted with prayers in the vernacular language. In view of the fact that praying in the vernacular was considered legal, the choice of the vernacular over Hebrew must have been natural especially for those individuals whose Hebrew was deficient (cf. also Hillaby and Hillaby 2013: 194).

4.3 The language of sermons

An important component of Judaic worship was the sermon. However, apart from the sermon which was part of the worship (Section 4.3.1), there were also Christian conversionist sermons aggressively imposed on Jews, which also need to be tackled here (Section 4.3.2).

4.3.1 Judaic (oral vs. written) sermons

Part of Jewish worship was vernacular preaching (Saperstein 1989: 2). Its primary purpose was "instructing the broad Jewish community in the basics of Jewish belief and practice" (Chazan 2005: 27–28; cf. also Chazan 2006). Medieval sermons could be delivered in the synagogue, as an integral part of the worship service, before or after the reading of the Torah from the scroll (Saperstein 1989: 46), "on a Sabbath afternoon before the resumption of formal worship, at a life cycle event (circumcision, wedding, funeral), or at a gathering for a special occasion or simply for study and mutual edification" (Saperstein 2010: 94). When it comes to the preacher, his status was not clearly defined in the Middle Ages (Saperstein 2010: 94). In theory, any (male) Jew was entitled to deliver a sermon. Therefore, a preacher could represent a wide array of backgrounds (Saperstein 1989: 44).

Likewise, there were no specific rules governing the distribution of languages in the case of preaching (Saperstein 1989: 43). The message was to be clearly understood, which dictated the choice of the local vernacular as the medium of

delivery (Abrahams 1896 [1993]: 20; Saperstein 1989: 2, 2011: 543) as the audience's fluency in Hebrew was insufficient for the message of the sermon to be conveyed through the medium of the sacred language. Also, the use of the vernacular means that women could benefit from the conveyed lesson. That was the idea: that the sermon be accessible to the entire population of Jews who prayed (Saperstein 2010: 96).

On the other hand, when it came to committing the sermon to the written form, rabbinic leaders would record the sermon in Hebrew – usually after it was delivered (Saperstein 2011: 543).³⁹ This was, again, driven by pragmatic purposes: the choice of Hebrew ascertained that the sermon became a common heritage, being recorded in the universal language of the world's Jewry.⁴⁰

As far as the treatment of sources in a sermon is concerned, we need to note that in view of the fact that extant sermons from the relevant period are in Hebrew, it is not possible to be certain about that issue. Saperstein (1989: 43) suggests that either option was possible: the sources could be delivered in the original language or translated by the preacher, depending on the preacher and his congregation.⁴¹

4.3.2 Obligatory Christian conversionist

The stance of the Church on Judaism as such and hence on Jews as its adherents changed in the course of the later Middle Ages, with particular dynamics exhibited in the period between 1096 and 1300. In effect, the change of attitude of the Church towards Jews manifested itself in the period roughly coinciding with Jewish presence in medieval England – a shift bitterly experienced by medieval Anglo-Jewry (cf. Johnson 1987; Stacey 1999; Mundill 2010).

The position of Jews in medieval Christianity was to a great extent derivative of the theological interpretation of their role in the crucifixion of Christ on the

39. The practice of delivering a sermon in a vernacular and transcribing it in the sacred language finds its parallel in Christian preaching (Saperstein 1989: 42; cf. also Lis and Charzyńska-Wójcik in this volume).

40. Cf. also Saperstein (2011) for a brief discussion on the structure and purpose of the sermon in Ashkenaz and Saperstein (1989: 42–43) for the possible reconstruction of the oral-written sermon relationship. In particular, within this linguistic repertoire the author observes possible cases where the vernacular oral sermon started as a written text, either in Hebrew or in the vernacular itself.

41. Saperstein (1989: 43) notes that in extant vernacular sermons (from later periods) the sources are usually presented in the original. The same applies to Hebrew technical terms.

one hand and their part in the history of redemption on the other.⁴² The changing perception of Jews in the pertinent period was also derivative of concurrent profound changes in economy (the rise of profit economy and subsequent emergence of financial tools) and demography (substantial population increase and growth of towns). The ensuing socio-political shifts played out against the backdrop of historical events and changing royal favours,⁴³ created tensions acutely experienced by Jewish communities in Europe (Little 1978: 41). All of these multiply interrelated developments which swept through Europe in the second feudal age worked hand in hand with the theological reorientation towards Jews and ultimately contributed to the position of Jews as “sub-human beings” (Little 1978: 51).⁴⁴ The legal position of European Jews “declined during the second feudal age from an insecure but negotiable status of virtual equality to one of abject servility” (Little 1978: 56) and Jews were subjected to a wide variety of discriminatory laws (Hood 1995: 106).

As a result, by the middle of the 13th century, European Jews, first in southern Europe and then elsewhere, were forced to listen to obligatory conversionist sermons⁴⁵ (Chazan 2010: 143)⁴⁶ as part of the proselytising initiative aggressively executed by members of Dominican and Franciscan orders (Cohen 1982: 43; Chazan 2006: 63; cf. also Abrahams 1896 [1993]: 46).⁴⁷ These conversionist sermons were delivered in the vernacular (Chazan 2004), as were Jewish sermons (Saperstein 1989: 2) – a choice dictated by the pragmatics of both parties: neither were Christian preachers able to preach in Hebrew (though some were educated in Hebrew in language schools sponsored by the Church; Chazan 2006: 63, 2010: 202), nor would a Hebrew sermon necessarily be understood by a Jewish audience. Latin was ruled out on similar grounds.

42. For more on that, see Jacobs (1892), Little (1978), Cohen (1983), Stacey (1992, 1998), Fredriksen (2008 [2010]), and Sapir Abulafia (2013).

43. The two centuries of Jewish presence in England in the Middle Ages show varying degrees of favour, freedom, and protection the Jews experienced from the successive ruling monarchs but the confines of the paper prohibit even an outline discussion.

44. It is worth noting that viewing representatives of minorities as inferiors was not restricted to Jews. Cohen (2008b: 81) observes with respect to the Welsh that they, like the Irish, Scots, and Jews “were being systematically dehumanized by the English”. See also Cohen (2008a: 7) for the disproportionate presence of Jews in prejudiced medieval representations.

45. Chazan (2006: 38) observes that St. Augustine discussed the importance of “sympathetic preaching to the Jews” as an act of loving concern.

46. These sermons took place in a number of venues (Chazan 2006: 63), including the synagogue (Chazan 2010: 203) – a tendency illustrated in Chazan’s earlier publication (2004: 110, 259) with a French example and two cases in Spain.

47. On the discussion of the papal bull *Vineam sorec* of 1278 and the status of imposing obligatory participation in conversionist sermons, see Stow (1995).

Whether, as claimed by Mundill (2010: 138), in January 1280 Edward I “endorsed the Dominicans’ wish for the forced attendance of Jewish communities at their sermons” or, as noted by Stacey (1992: 268) and Hyams (1974: 276), the Dominicans acted on the command of the crown and financed by the king, in England conversionists sermons started in the 1280s. The Dominicans were to be supported by royal officials such as sheriffs and bailiffs (Hillaby and Hillaby 2013: 337) to effectively compel the Jews to attend the weekly sermons (Stacey 1992: 268) which they were to listen to “without tumult, contention, or blasphemy” (Stacey 1992: 267–268).

The key aspect of our discussion is how to interpret the “vernacular” in the case of the missionising sermons in England.⁴⁸ As signalled above, the idea behind these forced sermons lay in the expected conversions. So, the forced exposition to a carefully worked out set of arguments could only be hoped to produce the desired effect if the message was delivered in a comprehensible medium. This was the cornerstone of the whole enterprise. Therefore, if the preaching was to bring fruit, the vernacular had to be the mother tongue of the English Jewry, men and women alike, i.e. French, whose knowledge among religious orders has been sufficiently argued for (cf. Section 6 in Lis and Charzyńska-Wojcik in this volume).

5 Conclusion

In a broad outline, it can be said that medieval Anglo-Jewry resembled other Ashkenazi Jews in relying on a vernacular for daily business and on Hebrew and Aramaic for religion. On closer inspection, however, this is too simplified a picture on both counts. Neither is the vernacular an obvious entity when it comes to the Jews living in England in the Middle Ages, nor can Hebrew and Aramaic be viewed as the sole languages of religion. For one thing, while it was typical of Ashkenazi Jews to adopt the *local* vernacular and this was the case with the Norman Francophone Jews who migrated to England from Normandy, all subsequent generations of Jews born in England in the Middle Ages continued to use the language of their ancestors – French. And while English was clearly used by Anglo-Jewry in many social contexts (perhaps most so by women) and Latin was the language of written financial records (produced by clerks, i.e. men), the knowledge and use of these languages represented pragmatic adjustments to the linguistic reality. In effect, English and Latin were not acquired on a societal-scale and did not define medieval English Jews, in contrast to French, which they

48. This was part of a larger programme aiming at converting Jews to Christianity yet the confines of this paper preclude even an overview discussion of the topic.

considered their own mother tongue, a feature they shared with their original Norman community. This deserves recognition in the context of Jewish identity on the one hand, and its perception on the other.

On the level of identity, Christians did not consider Jews Englishmen, nor would Jews have thought so of themselves. Hyams (2013: 126) argues that 12th-century English Jews were “*in but never quite of England*”, a perception fully reciprocated by the Angevin rulers, who “began in the last decades of the century to think of all inhabitants of the realm as its ‘subjects’” (Hyams 2013: 126), but Jews “remain a category apart, across a gap that widened with every advance of Englishness” (Hyams 2013: 126). On a more practical level, considering the dynamic character of the linguistic repertoire of medieval England, with French gradually becoming nobody’s first language, Jews’ continued reliance on French as their mother tongue required of them some knowledge of English, which they, however, never adopted for their vernacular.

As a consequence of the above, Hebrew and Aramaic were supplemented with French, rather than English, as the languages of prayer and religious instruction. Importantly, the use of the vernacular in prayer was a valid choice rather than a last resort strategy relied on only by those whose knowledge of the sacred language(s) was insufficient to allow meaningful engagement in religious practices outside the purely ceremonial layer. The latter was the domain of Hebrew and Aramaic. Finally, the choice of the language of sermons, both Judaic and conversionist, was subjugated to their most important goal: the message they conveyed was to be understood, which dictated the choice of the local vernacular as the medium of delivery. Another pragmatic decision concerned the language in which to commit Judaic sermons to a written form. The choice of Hebrew as the universal language of the world’s Jewry for that purpose ascertained that the sermon became a common heritage.

References

- Aberbach, David. (2006) ‘Nationalism, reform Judaism and the Hebrew prayer book’, *Nations and Nationalism* 12(1), pp. 139-159.
- Abrahams, Barnett Lionel. (1895) *The expulsion of the Jews from England*. Oxford and London: B.H. Blackwell.
- Abrahams, Israel. (1896 [1993]) *Jewish life in the middle ages*. Philadelphia, PA and Jerusalem: The Jewish Publication Society.
- Abrams, Lesley. (2001) ‘The conversion of the Danelaw’ in Graham-Campbell, James, Hall, Richard, Jesch, Judith, and Parsons, David N. (eds.) *Vikings and the Danelaw*. Oxford: Oxbow Books, pp. 31-44.

- Banitt, Menahem, and Aslanov, Cyril. (2007) 'Judeo-French' in Berenbaum, Michael, and Skolnik, Fred (eds.) *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 11. 2nd ed. Detroit, MI: Thomson Gale, p. 545.
- Banitt, Menahem. (1963) 'Une langue fantôme: le judéo-français', *Revue de Linguistique Romane* 27: pp. 245-294.
- Bartlett, Robert. (2000) *England under the Norman and Angevin kings: 1075–1225*. Oxford: Clarendon Press.
- Baskin, Judith R. (2011) 'Education, girls: medieval and early modern' in Baskin, Judith R. (ed.) *The Cambridge dictionary of Judaism and Jewish culture*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 144-145.
- Benbassa, Esther. (2014) *The Jews of France. A history from antiquity to the present*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Berman Brown, Reva, and McCartney, Sean. (2003) 'The internal exile of medieval English Jewry', *The Medieval History Journal* 6(1): pp. 55-74.
- Boyarin, Adrienne Williams. (2020). 'Medieval Anglo-Jewish women at court' in Kerby-Fulton, Kathryn, Bugyis, Katie Ann-Marie, and Engen, John van (eds.) *Women intellectuals and leaders in the middle ages*. Cambridge: Boydell and Brewer, pp. 55-60.
- Boyarin, Adrienne Williams. (2021) *Christian Jew and the unmarked Jewess: the polemics of sameness in medieval English anti-Judaism*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Boyarin, Daniel. (2009) *Socrates and the fat rabbis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Carruthers, Mary. (ed.) (2015) *Language in medieval Britain: networks and exchanges*. Donington: Shaun Tyas.
- Chazan, Robert. (2004) *Fashioning Jewish identity in medieval western Christendom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chazan, Robert. (2005) 'The historiography of premodern Jewish education', *Journal of Jewish Education* 71(1): pp. 23-32. DOI: 10.1080/00216240590924006.
- Chazan, Robert. (2006) *The Jews of medieval western Christendom, 1000–1500*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chazan, Robert. (2010) *Reassessing Jewish life in medieval Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, Jeffrey Jerome. (2008a) 'Introduction: infinite realms' in Cohen, Jeffrey Jerome (ed.) *Cultural diversity in the British middle ages: archipelago, island, England*. New York, NY: Palgrave Macmillan, pp. 1-16.
- Cohen, Jeffrey Jerome. (2008b) 'Green children from another world, or the archipelago in England' in Cohen, Jeffrey Jerome (ed.) *Cultural diversity in the British middle ages: archipelago, island, England*. New York, NY: Palgrave Macmillan, pp. 75-94.

- Cohen, Jeremy. (1983) 'The Jews as the killers of Christ in the Latin tradition, from Augustine to the friars', *Traditio* 39: pp. 1-27.
- Cohen, Jeremy. (1982) *The friars and the Jews: the evolution of medieval anti-Judaism*. E-book. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. Available at: <https://hdl-handle-net.proxy.library.nd.edu/2027/heb.01179> (Accessed: 12 August 2021).
- Dahan, Gilbert. (1999) 'Deux psautiers hébraïques glosés en latin', *Revue des Études Juives* 158(1-2): pp. 61-87
- Darmesteter, Arsène. (1890) *Reliques scientifiques recueillies par son frère*. Paris: L. Cerf.
- Dobson, Barrie. (1992) 'The role of Jewish women in medieval England', *Studies in Church History* 29: pp. 145-168.
- Dunn, Marilyn. (2009) *The Christianization of the Anglo-Saxons, c. 597-700: discourses of life, death and afterlife*. London and New York, NY: Continuum.
- Einbinder, Susan L. (2011) 'Poetry, medieval: Christian Europe' in Baskin, Judith R. (ed.) *The Cambridge dictionary of Judaism and Jewish culture*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 480-482.
- Elbogen, Ismar. (1993) *Jewish liturgy: a comprehensive history*. Translated by Scheindlin, Raymond. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society.
- Fenster, Thelma S. (2017) 'English women and their French books: teaching about the Jews in medieval England' in Fenster, Thelma S., and Collette, Carolyn P. (eds.) *Essays on the French of medieval England*. Cambridge: Boydell and Brewer, pp. 175-189.
- Fleischer, Ezra. (1975) 'Studies in the structural development of the Piyyutim of ha-me'oror ve-ha 'ahavah' [Hebrew] in *Simon Halkin Jubilee Volume*. Jerusalem, pp. 367-372,
- Fraade, Steven D. (2012) 'Concepts of scripture in rabbinic Judaism: oral Torah and written Torah' in Sommer, Benjamin D. (ed.) *Jewish concepts of scripture: a comparative introduction*. New York, NY: New York University Press, pp. 31-46.
- Fredriksen, Paula. (2008 [2010]) *Augustine and the Jews: a Christian defense of Jews and Judaism. With a new postscript*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Friedman, Kate. (2011) 'Ashkenaz, Ashkenazim' in Baskin, Judith R. (ed.) *The Cambridge dictionary of Judaism and Jewish culture*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 44.
- Fudeman, Kirsten Anne. (2003) 'The linguistic significance of the le'azim in Joseph Kara's Job commentary', *The Jewish Quarterly Review* 93(3/4): pp. 397-414. Available at: <https://www.jstor.org/stable/1455667> (Accessed: 12 March 2025).
- Fudeman, Kirsten Anne. (2010) *Vernacular voices: language and identity in medieval French Jewish communities*. Philadelphia, PA and Oxford: University of Pennsylvania Press.

- Golb, Norman. (1998) *The Jews in medieval Normandy: a social and intellectual history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldin, Simha. (2011) 'Middle ages: childhood' in Baskin, Judith R. (ed.) *The Cambridge dictionary of Judaism and Jewish culture*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 429-430.
- Goldy, Charlotte Newman. (2008) 'A thirteenth-century Anglo-Jewish woman crossing boundaries: visible and invisible', *Journal of Medieval History* 34(2): pp. 130-145. DOI: 10.1016/j.jmedhist.2008.03.003.
- Goldy, Charlotte Newman. (2017) 'Teaching Jewish and Christian daily interaction in medieval England' in Krummel, Miriamne Ara, and Pugh, Tison (eds.) *Jews in medieval England: teaching representations of the other*. Cham: Palgrave MacMillan, pp. 295-309.
- Grossman, Avraham. (2004) *Pious and rebellious: Jewish women in medieval Europe*. Translated by Chipman, Jonathan. Waltham, MA: Brandeis University Press; Hanover, NH: University Press of New England.
- Hajek, Sandra, and Olszowy-Schlanger, Judith (2024) "'Our La'az": Judeo-French books and glosses' in Olszowy-Schlanger, Judith, and Merchán-Hamann, César (eds.) *Jewish languages and book culture*. Oxford: Bodleian, pp. 123-135.
- Haut, Rivka. (1992) 'Women's prayer groups and the orthodox synagogue' in Grossman, Susan, and Haut, Rivka (eds.) *Daughters of the king: women and the synagogue. A survey of history, Halakhah, and contemporary realities*. Philadelphia, PA and Jerusalem: The Jewish Publication Society, pp. 135-157.
- Hillaby, Joe, and Hillaby, Caroline. (2013) *The Palgrave dictionary of medieval Anglo-Jewish history*. London: Palgrave Macmillan.
- Hirschman, Elizabeth Caldwell, and Yates, Donald N. (2014) *The early Jews and Muslims of England and Wales: a genetic and genealogical history*. Jefferson, NC: McFarland and Company.
- Hood, John Y.B. (1995) *Aquinas and the Jews*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Hoyle, Victoria. (2008) 'The bonds that bind: money lending between Anglo-Jewish and Christian women in the plea rolls of the Exchequer of the Jews, 1218-1280', *Journal of Medieval History* 34: pp. 119-129.
- Hutton, Ronald. (2013) *Pagan Britain*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Hyams, Paul R. (1974) 'The Jewish minority in mediaeval England, 1066-1290', *Journal of Jewish Studies* 25(2): pp. 270-293. DOI: 10.18647/682/JJS-1974.
- Hyams, Paul R. (2013) 'Faith, fealty and Jewish 'infideles' in twelfth-century England' in Jones, Sarah Rees, and Watson, Sethina (eds.) *Christians and Jews in Angevin England: the York massacre of 1190, narratives and contexts*. York: York Medieval Press, pp. 125-147.

- Isserles, Justine. (2021) 'Maḥzor Vitry: a study of liturgical-halakhic compendia from medieval Franco-Germany', *Jewish History* 35: pp. 1-29. DOI: 10.1007/s10835-021-09416-0.
- Jacobs, Joseph. (1892) 'Notes on the Jews of England under the Angevin kings', *The Jewish Quarterly Review* 4(4): pp. 628-655.
- Jacobs, Joseph. (1893) *The Jews of Angevin England. Documents and records from Latin and Hebrew sources printed and manuscript for the first time collected and translated*. London: David Nutt.
- Jacobs, Joseph. (1896) *Jewish ideals and other essays*. New York, NY: Macmillan and Company. Available at: <https://archive.org/details/jacobsj1896jioe/page/179/mode/2up> (Accessed 12 April 2025).
- Johnson, Paul. (1987) *History of the Jews*. Kindle Edition. New York, NY: Harper and Row/Orion.
- Kanarfogel, Ephraim. (2011) 'Prayer, literacy, and literary memory in the Jewish communities in medieval Europe' in Boustán, Ra'anan S., Kosansky, Oren, and Rustow, Marina (eds.) *Jewish studies at the crossroads of anthropology and history. Authority, diaspora, tradition*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, pp. 250-270.
- Kanarfogel, Ephraim. (2012) *The intellectual history and rabbinic culture of medieval Ashkenaz*. Detroit: Wayne State University Press.
- Kaufman, Stephen A. (1997) 'Aramaic' in Hetzron, Robert (ed.) *The Semitic languages*. London: Routledge, pp. 114-130. Available at: <https://archive.org/details/the-semitic-languages/page/113/mode/2up> (Accessed: 10 April 2025).
- Kaufmann, David. (1891) 'The prayer-book according to the ritual of England before 1290', *The Jewish Quarterly Review* 4(1): pp. 20-63.
- Kaufmann, David. (1893) 'The Etz Chayim of Jacob B. Jehudah of London, and the history of his manuscript', *The Jewish Quarterly Review* 5(3): pp. 353-374.
- Khan, Geoffrey. (2017) 'Learning to read biblical Hebrew in the middle ages: the transition from oral standard to written standard' in Brooke, George, and Smithius, Renate (eds.) *Jewish education from antiquity to the middle ages*. Leiden: Brill, pp. 269-295.
- Kimelman, Reuven. (2005) 'Blessing formulae and divine sovereignty in rabbinic liturgy' in Langer, Ruth, and Fine, Steven (eds.) *Liturgy in the life of the synagogue: studies in the history of Jewish prayer*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, pp. 1-39.
- Kiwitt, Marc. (2014) 'The problem of Judeo-French: between language and cultural dynamics', *International Journal of the Sociology of Language* 226: pp. 25-56. DOI: 10.1515/ijsl-2013-0074.
- Kowaleski, Maryanne. (2014) 'Medieval people in town and country: new perspectives from demography and bioarchaeology', *Speculum* 89(3): pp. 573-600.

- Krummel, Miriamne Ara, and Pugh, Tison. (2017) 'Introduction: Jews in medieval England – a temporal and pedagogical vision' in Krummel, Miriamne Ara, and Pugh, Tison (eds.) *Jews in medieval England: teaching representations of the other*. Cham: Palgrave MacMillan, pp. 1-20.
- Kulik, Alexander. (2012) 'Jews from Rus' in medieval England', *The Jewish Quarterly Review* 102(3): pp. 371-403.
- Lampert-Weissig, Lisa. (2016) 'The transnational wandering Jew and the medieval English nation', *Literature Compass* 13(12): pp. 771–783. DOI: 10.1111/lic3.12372.
- Langer, Ruth. (2005) 'Sinai, Zion, and God in the synagogue: celebrating Torah in Ashkenaz' in Langer, Ruth, and Fine, Steven (eds.) *Liturgy in the life of the synagogue: studies in the history of Jewish prayer*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, pp. 121-159.
- Lavie, Aliza. (2011) 'Prayer: women's devotional' in Baskin, Judith R. (ed.) *The Cambridge dictionary of Judaism and Jewish culture*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 492-493.
- Levy, Raphael. (1964) *Trésor de la langue des juifs français au moyen âge*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Lieber, Laura. (2015) 'Piyyut' in *Oxford Bibliographies* [online]. DOI: 10.1093/OBO/9780199840731-0059.
- Lilley, J.M., Stroud, G., Brothwell, Don Reginald, and Williamson, M.H. (1994) *The archaeology of York. Vol. 12: medieval cemeteries. Fasc. 3: Jewish burial ground at Jewbury*. York: Council for British Archaeology for the York Archaeological Trust.
- Lipman, Vivian. (1968) 'The anatomy of medieval Anglo-Jewry', *Transactions* (Jewish Historical Society of England) 21: pp. 64-77.
- Lis, Kinga, and Charzyńska-Wójcik, Magdalena. (in press) 'The languages of religion in medieval Britain – Christianity'.
- Liss, Hanna, and Dörr, Stephen. (2022) 'Hebrew-French bible glossaries and the question of Jewish-French cultural exchange in the high middle ages: a reevaluation', *Corpus Masoreticum Working Papers* 2: pp. 22-30.
- Little, Lester K. (1978) *Religious poverty and the profit economy in medieval Europe*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Loewe, Raphael. (1957) 'The mediaeval Christian Hebraists of England: the *Superscriptio Lincolniensis*', *Hebrew Union College Annual* 28: pp. 205-252.
- Machan, Tim William. (2003) *English in the middle ages*. Oxford: Oxford University Press.
- Marcus, Ivan G. (1998) *Rituals of childhood: Jewish acculturation in medieval Europe*. New Haven, CT and London: Yale University Press.
- Möhren, Frankwait. (1993) *Dictionnaire étymologique de l'ancien français, complément bibliographique*. Québec: Presses de l'Université Laval; Tübingen: Niemeyer.

- Mundill, Robin R. (1998 [2002]) *England's Jewish solution. Experiment and expulsion, 1262–1290*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mundill, Robin R. (2010) *The king's Jews. Money, massacre and exodus in medieval England*. London: Continuum.
- Mundill, Robin R. (2011a) 'Out of the shadow and into the light – the impact and implications of recent scholarship on the Jews of medieval England 1066–1290', *History Compass* 9(8): pp. 572–601. DOI: 10.1111/j.1478–0542.2011.00778.x.
- Mundill, Robin R. (2011b) 'England: middle ages' in Baskin, Judith R. (ed.) *The Cambridge dictionary of Judaism and Jewish culture*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 155–156.
- Neubauer, Adolf. (1891) 'On non-Hebrew languages used by Jews. Review of: On the languages used by the Jews with transcription in Hebrew characters, and the Glossarium Græco-Hebraicum oder der griechische Wörtlertschatz der jüdischen Midrasch-Werke, Ein Beitrag zur Kultur- und Alterthumskunde by Julius Fürst', *The Jewish Quarterly Review* 4(1): pp. 9–19.
- Olzowy-Schlanger, Judith. (2001) 'The knowledge and practice of Hebrew grammar among Christian scholars in pre-expulsion England: the evidence of 'bilingual' Hebrew-Latin manuscripts' in Lange, Nicholas de (ed.) *Hebrew scholarship and the medieval world*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 107–128.
- Olzowy-Schlanger, Judith. (2007) 'A school of Christian Hebraists in thirteenth-century England: a unique Hebrew-Latin-French and English dictionary and its sources', *European Journal of Jewish Studies* 1(2): pp. 249–277.
- Olzowy-Schlanger, Judith. (2011) 'The money language: Latin and Hebrew in Jewish legal contracts from medieval England' in Fontaine, Resianne, et al. (eds.) *Studies in the history of culture and science: a tribute to Gad Freudenthal*. Leiden: Brill, pp. 233–250.
- Olzowy-Schlanger, Judith. (2023) *Des juifs, des chrétiens et des livres manuscrits hébreux médiévaux de la France du nord*. Paris: Bibliothèque nationale de France.
- Picciotto, James. (1875) *Sketches of Anglo-Jewish History*. London: Trübner and Company.
- Pluskowski, Aleks. (2011) 'The archeology of paganism' in Hinton, David A., Crawford, Sally, and Hamerow, Helena (eds.) *The Oxford handbook of Anglo-Saxon archaeology*. Oxford: Oxford University Press, pp. 764–778.
- Pryce, Huw. (2009) 'Conversions to Christianity' in Stafford, Pauline (ed.) *A companion to the early middle ages: Britain and Ireland c.500–1100*. Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 143–159.
- Rabin, Chaim. (1985) 'Massorah and "Ad Litteras"', *Hebrew Studies* 26(1): pp. 81–91. Available at: <https://www.jstor.org/stable/44898447> (Accessed: 21 July 2021).
- Reed Blank, Debra. (2005) 'Repeating Qaddish and Barekhu for latecomers to synagogue' in Langer, Ruth, and Fine, Steven (eds.) *Liturgy in the life of the*

- synagogue. studies in the history of Jewish prayer*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, pp. 73-94.
- Rees Jones, Sarah. (2013) 'Neighbours and victims in twelfth-century York: a royal citadel, the citizens and the Jews of York' in Jones, Sarah Rees, and Watson, Sethina (eds.) *Christians and Jews in Angevin England: the York massacre of 1190, narratives and contexts*. York: York Medieval Press, pp. 15-42.
- Reif, Stefan C. (1990) 'Aspects of medieval Jewish literacy' in McKitterick, Rosamond (ed.) *The uses of literacy in early medieval Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 134-155.
- Resnick, Irven M. (2019). 'The Jews' badge' in Champagne, Marie-Thérèse, and Resnick, Irven M. (eds.) *Jews and Muslims under the Fourth Lateran Council: papers commemorating the octocentenary of the Fourth Lateran Council (1215)*. Turnhout: Brepols, pp. 65-79.
- Richardson, Henry Gerald. (1960) *The English Jewry under Angevin Kings*. London: Methuen and Company.
- Richmond, Colin. (1994) 'Medieval English Jewry: post-modernism and marginalization', *Patterns of Prejudice* 28(3-4): 5-17. DOI: 10.1080/0031322X.1994.9970132.
- Roth, Cecil. (1941 [1964]) *A history of the Jews in England*. Oxford: Clarendon Press.
- Saperstein, Marc. 1989. *Jewish preaching, 1200-1800: an anthology*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Saperstein, Marc. (2010) 'Attempts to control the pulpit: medieval Judaism and beyond' in Jansen, Katherine L., and Rubin, Miri (eds.) *Charisma and religious authority: Jewish, Christian, and Muslim preaching, 1200-1500*. Turnhout: Brepols, pp. 93-103.
- Saperstein, Marc. (2011) 'Sermons' in McKitterick, Rosamond (ed.) *The uses of literacy in early medieval Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 542-543.
- Sapir Abulafia, Anna. (1992) 'Jewish carnality in twelfth-century renaissance thought' in Wood, Diana (ed.) *Christianity and Judaism*. Oxford: Blackwell, pp. 59-72.
- Sapir Abulafia, Anna. (2013) 'Notions of Jewish service in twelfth- and thirteenth-century England' in Jones, Sarah Rees, and Watson, Sethina (eds.) *Christians and Jews in Angevin England: the York massacre of 1190, narratives and contexts*. York: York Medieval Press, pp. 204-221.
- Sommer, Benjamin D. (2012a) 'Introduction: scriptures in Jewish tradition, and traditions as Jewish scripture' in Sommer, Benjamin D. (ed.) *Jewish concepts of scripture: a comparative introduction*. New York, NY: New York University Press, pp. 1-14.

- Sommer, Benjamin D. (2012b) 'Concepts of scriptural language in Midrash' in Sommer, Benjamin D. (ed.) *Jewish concepts of scripture: a comparative introduction*. New York, NY: New York University Press, pp. 64–79.
- Stacey, Robert C. (1992) 'The conversion of Jews to Christianity in thirteenth-century England', *Speculum* 67(2): pp. 263–283.
- Stacey, Robert C. (1998) 'From ritual crucifixion to host desecration: Jews and the body of Christ', *Jewish History* 12(1): pp. 11–28.
- Stacey, Robert C. (1999) 'Crusades, martyrdoms, and the Jews of Norman England, 1096–1199' in Haverkamp, Alfred (ed.) *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, pp. 233–251.
- Stacey, Robert C. (2001) 'Jews and Christians in twelfth-century England: some dynamics of a changing relationship' in Signer, Michael A., and Engen, John van (eds.) *Jews and Christians in twelfth-century Europe*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, pp. 340–354.
- Stacey, Robert C. (2003) 'The English Jews under Henry III' in Skinner, Patricia (ed.) *The Jews in medieval Britain: sources, revisions, new directions*. Rochester: Boydell Press, pp. 41–54.
- Stern, Elsie. (2012) 'Concepts of scripture in the synagogue service' in Sommer, Benjamin D. (ed.) *Jewish concepts of scripture: a comparative introduction*. New York, NY: New York University Press, pp. 15–30.
- Stow, Kenneth R. (1995) 'The pitfalls of writing papal documentary history: Simonsohn's "Apostolic See and the Jews"', *The Jewish Quarterly Review* 85(3/4): pp. 397–412.
- Streit, Kevin T. (1993) 'The expansion of the English Jewish community in the reign of king Stephen', *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies* 25(2): pp. 177–192. Available at: <https://www.jstor.org/stable/4051451> (Accessed: 11 April 2021.).
- Taitz, Emily. (1992) 'Women's voices, women's prayers: women in the European synagogues of the middle ages' in Grossman, Susan, and Haut, Rivka (eds.) *Daughters of the king: women and the synagogue. A survey of history, Halakhah, and contemporary realities*. Philadelphia, PA and Jerusalem: The Jewish Publication Society, pp. 59–71.
- Tolan, John. (2023) *England's Jews. Finance, violence, and the Crown in the thirteenth century*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Trotter, David A. (ed.) (2000) *Multilingualism in later medieval Britain*. Cambridge: Boydell and Brewer.
- Wasserman, Gabriel. (2023) 'Aramaic – between heaven and earth: on the use of Aramaic in the liturgical life of medieval European Jewry' in Kokin, Daniel Stein (ed.) *Hebrew between Jews and Christians*. Berlin and Boston, MA: De Gruyter, pp. 95–124. DOI: 10.1515/9783110339826-005.

- Watson, Sethina. (2013) 'Introduction: the moment and memory of the York massacre of 1190' in Jones, Sarah Rees, and Watson, Sethina (eds.) *Christians and Jews in Angevin England: the York massacre of 1190, narratives and contexts*. York: York Medieval Press, pp. 1-14.
- Watts, Dorothy. (1991) *Christians and pagans in Roman Britain*. London and New York, NY: Routledge.
- Weinberger, Leon J. (1998) *Jewish hymnography: a literary history*. London: Valentine Mitchell.
- Weinreich, Max. (1955 [1956]) 'The Jewish languages of Romance stock and their relation to earliest Yiddish', *Romance Philology* 9: pp. 403-428.
- Weiss Halivni, David. (1985 [2014]) *Midrash, Mishnah, and Gemara. The Jewish predilection for justified law*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Weiss Halivni, David. (1991) *Peshat and Derash: plain and applied meaning in rabbinic exegesis*. New York, NY: Oxford University Press.
- Wexler, Paul. (2002) *Two-tiered relexification in Yiddish*. Berlin and New York, NY: Mouton de Gruyter.

Summary

The paper deals with the languages used by English Jews for religious purposes in the Middle Ages. It begins with an overview of chronological, demographic, economical, and social aspects of Jewish presence in England to set the scene for investigations concerning the general linguistic repertoire of Anglo-Jewry. Further discussion focuses on the languages of religion and is divided into three areas: the languages of God and authoritative writings, the languages of prayer, and the languages of sermons.

Keywords: Judaism, Anglo-Jewry, language of religion, medieval Britain, vernacular, medieval multilingualism.

JĘZYKI RELIGII W ŚREDNIOWIECZNEJ BRYTANII – JUDAIZM

Streszczenie

Artykuł poświęcony jest językom używanym przez angielskich Żydów w celach religijnych w średniowieczu. Rozpoczyna się od przeglądu informacji dotyczących chronologii oraz demografii, a także ekonomiczno-społecznych aspektów

obecności Żydów w Anglii, co nakreśla tło do przedstawienia repertuaru językowego angielskich Żydów w średniowieczu. Dalsza dyskusja koncentruje się na językach religii i jest podzielona na trzy obszary: języki Boga i pism, języki modlitwy i języki kazań.

Słowa kluczowe: Judaizm, Żydzi angielscy, język religii, średniowieczna Brytania, język wernakularny, multilingwizm średniowieczny.

KINGA LIS – LUBLIN

MAGDALENA CHARZYŃSKA-WÓJCIK – LUBLIN

THE LANGUAGES OF RELIGION IN MEDIEVAL BRITAIN – CHRISTIANITY

1 Introduction

The present contribution on Christianity is one of the two in this volume concerning languages of religion in medieval Britain, the other being devoted to Judaism. And while Judaism and Christianity are not the only systems of beliefs present in Britain in the Middle Ages, the two “religions of the book” practised

KINGA LIS, PhD Department of the History of English and Translation Studies, Institute of Linguistics, Faculty of Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin, Poland. Her research interests centre around two areas: historical Psalter translations into English and Anglo-Norman, with a focus on the lexical and etymological layers of the texts; and the use of the subjunctive in the history of English. ORCID: 0000-0002-7888-098X. Contact: kinga.lis@kul.pl.

MAGDALENA CHARZYŃSKA-WÓJCIK, dr hab. prof. KUL, Head of the Department of the History of English and Translation Studies, Institute of Linguistics, Faculty of Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin, Poland and Affiliate scholar at the Nanovic Institute for European Studies at the University of Notre Dame (IN), USA. Her major research interest lies in historical translations of the Psalter, with special focus on prose translations from Latin into Old, Middle and Early Modern English. Apart from English-language translations, she works on renditions of the Psalter into Polish, and in particular on a 16th-century prose translation from Latin. She deals with various aspects of Psalter translations related to linguistics and translation studies. She is also interested in medieval multilingualism as well as syntactic and semantic change. ORCID: 0000-0002-8789-8989. Contact: magdalena.charzynska-wojcik@kul.pl.

there at the time have produced enough evidence to provide grounds for an in-depth analysis. It was, therefore, the unavailability of more tangible data for other forms of cult that dictated the choice of the two religions for discussion in the two papers.

In Britain, the older of the two is Christianity, having been introduced around the 2nd century AD to the mixture of Roman beliefs and native Celtic cults already present there (Watts 1991: 1). Despite social, historical and political adversity it experienced due to the withdrawal of Romans, arrival of the Anglo-Saxons, and influence from other cults, it firmly established itself in Britain by about 700 (Hutton 2013: 276). Due to its phenomenal propensity for assimilation, even Scandinavian invasions did not put a stop to its development.

Considering the vastness and multi-layered character of the topic of languages of medieval Christianity in Britain on the one hand, and the limited confines of any paper on the other hand, it is clear that the primary decision which needs to be taken is whether to cover one of the aspects in more depth, or to provide a broad panorama of the topic, which – out of necessity – only touches upon the multiple facets of Christianity. The approach adopted here is the latter. As a consequence of this decision, the paper is not intended to add to the knowledge concerning each of the discussed aspects of Christianity in Britain but rather to bring together the information concerning various aspects of the Christian religion in Britain studied in depth by theologians, liturgists, historians, historians of art, literary scholars and linguists, and present it all together from the point of view of the language used in each of the described contexts. Therefore, it is not the aim of the paper to present new findings on the sub-topics, such as preaching or religious writings, but rather collect the relevant information on each of them in one place, providing references to detailed specialist studies. Moreover, the vantage point afforded by the paper is that on the linguistic repertoire of Christianity as practised in medieval Britain in each of the discussed areas. This inexorably led to omissions as regards the treatment of each of these areas with respect to theological, literary or historical details.

The paper is divided into five main sections. Section 2 concentrates on the language spoken by God to people in Britain, i.e. the language of the Bible. This is followed by a discussion on the languages employed by people to talk to God, i.e. the languages of prayer and sacraments (Section 3). The next two parts of the paper concentrate on the languages used to talk about God in religious writings (Section 4) and sermons (Section 5). Section 6 is intended to tackle various forms of records pertaining to Christianity.

2 The language of God – Biblical translations

It is impossible to determine which parts of the Bible reached Roman Britain (Daniell 2003: 29). Clearly, however, after the Roman withdrawal (ca. 400 AD) and the ensuing weakening of Christianity, with a partial relapse into non-Christian beliefs (Pryce 2009: 145), it was only with Christian conversion of the Anglo-Saxons (beginning of the 7th century) that biblical texts were needed. From that period up to the end of the 9th century, 11 manuscripts with biblical texts survive and these mainly represent fragments of biblical texts, among them being one complete New Testament (Daniell 2003: 30).¹ The first complete Bible whose presence is recorded in England was the *Codex Grandior*² of Cassiodorus brought from Italy after the disbandment of the Vivarium (de Hamel 2001: 32–33; Daniell 2003: 36). It served as the basis of three copies of the Bible produced in Northumbria, one of which – the *Codex Amiatinus* created for the Pope – survives, being now the oldest (before 716) extant exemplar of the complete Vulgate as a single unit (de Hamel 2001: 33–34; Daniell 2003: 36). In the 9th century a southern scriptorium produced the *Codex Aureus* (Daniell 2003: 36). All of these were of course in Latin. But complete Bibles were a rarity, the biblical texts circulating mainly in individual books. Consequently, no complete Bible translation was made in the Anglo-Saxon period and only its parts were translated, usually in the form of interlinear glosses with the Latin text dominant (Daniell 2003: 44) but glossing was not the norm before the 14th century (Marsden 2011: 275). Some of the most frequently copied and translated books of the Bible were the Gospels (e.g. the Lindisfarne Gospels, Rushworth Gospels and West Saxon Gospels) and the absolute favourite – the Psalter (Charzyńska-Wójcik 2013: 1), whose glossed or partially-glossed texts survive in 15 manuscripts (Pulsiano 2001: xxi–xxvi; Roberts 2017: 37–40; cf. Daniell 2003: 46; Marsden 2011: 274).³ To this number should be added an independent prose rendition (Paris, Bibliothèque nationale de France, MS lat. 8824) of the text of the 50 first psalms into English authored by Alfred the Great (Marsden 2011: 278–279) followed by a metrical rendition of the remaining psalms.⁴ Other biblical texts which survive in Old English in some form were the first seven books of the Old Testament, Proverbs and Ecclesiasticus (Daniell 2003:

-
1. Looking at the Bible as a unit is a medieval innovation and the presence of its complete text in a single codex a rarity (Boynton and Reilly 2011: 1–2).
 2. This is based on Jerome's text as rendered from Greek rather than Hebrew (de Hamel 2001: 32).
 3. For an in-depth study of the Anglo-Saxon psalters, see Toswell (2014). This number includes fragments of the lost N-Psalter found in Cambridge, Haarlem, Sonderhausen, Elbląg and Alkmaar. On the topic of the newly discovered fragments of this Psalter, see Porck (2021) for the Alkmaar fragments and Opalińska, Pludra Żuk and Chlebus (2023) for the Elbląg ones.
 4. For a present-day English gloss of this translation, see Charzyńska-Wójcik (2013).

47; see also Marsden 2011: 281). Moreover, the Bible was a source of inspiration for Anglo-Saxon poetry and numerous quotes from the Bible can be found in religious and legal texts (Daniell 2003: 44–47, 51–55; Marsden 2011: 276–281).

The Norman Conquest brought an abrupt standstill to religious translations which had to do with a perceptibly lower status of English, now ousted from numerous formal contexts by French. It was only in the 14th century that new biblical translations into English started to appear, and in the meantime the only new copies of parts of the Bible were in either Latin or French (Daniell 2003: 56). Most interestingly, the French translations of biblical texts owe their emergence to the translation culture of Anglo-Saxon England and its multilingual character, as the first renditions into this language – of the Psalter – appeared in the 12th century in England (e.g. the Montebourg Psalter and Eadwine Psalter).⁵ Biblical stories were also adapted and appropriated in literary texts, such as *Ormmulum* or *Cursor mundi* (Marsden 2011: 284–285).⁶

After a long pause, one metrical and two prose translations of the Psalter into English appeared in the 14th century – an anonymous northern *Metrical Psalter* (early 14th century), a northern literal translation authored by Richard Rolle (first half of the century), and a Psalter known as the *Middle English Glossed Prose Psalter* created around the middle of the century. In the second half of the century appeared the first translation of the whole Bible from Latin into English. It is usually held that the rendition came in two versions – earlier and later⁷ – and was completed by people gathered around John Wycliffe.⁸

3 The language of prayer

3.1 Mass

The liturgical core of the medieval mass was celebrated exclusively in Latin. Considering that this was not the language of the British population at large, the

5. See Rector (2010: 3–6) and Short (2015: 10).

6. For a discussion on allusions to and adaptations of the psalms, see Toswell (2014: 283–339).

7. Not all scholars agree with this. EV and LV are sometimes seen not as versions of the text but rather outcomes of a continuous revision of the text. For an account of the different approaches, see Lis (2017: 50–51).

8. On the topic of medieval Psalter translations into English and for references, see Sutherland (2015). See also Charzyńska-Wójcik (2013) for an account of the prose Psalter renditions into Old and Middle English and their possible source texts, as well as for their texts juxtaposed with Latin, and Lis (2017) for a study of lexical choices in the renditions. For more on the Wycliffite Bible and references, see Hudson (1988), Dove (2007), and Solopova (2017). With respect to glosses in the Wycliffite Bible, see Kuczynski (2019).

understanding of the individual parts of the mass among the laity cannot have been high. And yet, regular attendance appears to have been the case, there being evidence for it from about the 12th century (Brown 2003: 103).⁹

Although the mass itself was couched exclusively in Latin, from the 10th century onwards some of the priestly books came in the vernacular – Old English – and these could be texts concerning liturgical directions or computistical collections which regulated the liturgical calendar (Dyson 2019: 231; Thomas 2020: 21–22). There were also strictly liturgical books¹⁰ (understood broadly, i.e. including the administration of other sacraments) which included – from the beginning of the 10th century – some elements, such as rubrics or glosses in Old English and these started to be present there to any extent in the 11th century (Gittos 2005: 69).¹¹ Importantly, the Old English elements are absent from the text read out by the priest during the mass.¹²

3.2 Divine office and devotions

3.2.1 The religious

The Divine Office was introduced to England towards the end of the 6th century by Augustin of Canterbury (Anlezark 2017: 198),¹³ however, it was only at the end of the 10th century that regularity with respect to monastic life was

-
9. Cf. van Liere (2014: 209), who is much more circumspect in his approach to the issue, and Tanner and Watson (2006: 408–410), who discuss the requirement and its fulfilment on the basis of parish evidence. For consequences of failing to appear in church on prescribed days and penance for other breaches of obligations imposed on lay people, see Harvey (2006: 32–33), who discusses the religious life of the laity in late medieval Durham.
 10. As emphasised by Dyson (2019: 190), the available evidence seems to contradict the widely accepted views concerning the lack of skills to perform pastoral duties on the part of secular priests, who – in his opinion – seem to have had ample access to liturgical books.
 11. Thompson (2005) analysed one such manuscript in which 46 out of 67 folios are in Old English, with its sparse use on the remaining 20 folios. The majority of the texts within the manuscript concern confession and visiting the sick, which explains the use of the vernacular and ample space devoted to the utterances on the part of the penitent and/or parishioner, often in reported speech.
 12. The only element which could be performed in the vernacular during the mass was a sermon (see Section 5).
 13. As for Ireland, St. Columban provided a brief description of the Irish monastic office in his *Regula monachorum* (Taft 1986: 113–114), where he adjusted the number of psalms to be recited during the night to the season, with 75 of them prescribed for winter nights (Dyer 1999: 60).

imposed. It came with the adoption of “The Rule of St. Benedict” and remained in use in accordance with the *Regularis Concordia* (signed in 970) until the Norman Conquest and then – in all Benedictine foundations – on the authority of the *Consuetudines* issued by Lanfranc (archbishop of Canterbury). The monastic Office cycle consisted of eight services – Matins, Lauds, Prime, Terce, Sext, None, Vespers, and Compline – and a Mass.¹⁴ Each of them was held in the language of the church, i.e. Latin. Monks were expected to know the Latin Psalter by heart (Reilly 2011: 120; Madigan 2015: 300).

In contrast to monastic orders, secular clergy observed two main services, which grouped together parts of the eight monastic hours. These were Matins and Evensong (Cuming 1969 [1982]: 8). These were also held exclusively in Latin.¹⁵

3.2.2 The laity

It was possible for laymen to attend Matins and Evensong performed in cathedrals, at least on Sundays (Cuming 1969 [1982]: 8). The two offices served as the grounds for the creation of the Book of Hours (Cuming 1969 [1982]: 8), which had become common among the laity by the 13th century (Morgan 2008: 306; van Liere 2014: 208),¹⁶ replacing the Psalter, which had served as a personal prayer book in Europe already in the Carolingian times (van Liere 2014: 212).¹⁷ Interestingly, the content of Books of Hours was not standardised and varied greatly, at least initially (Duffy 2011: 8). It was “a miscellany of prayers” made for use by an individual (family) or a whole community, at home and sometimes at church, primarily for the purposes of private devotion (Hoskins 1901: xvi–xvii; Scott-Stokes 2006: 1). Despite its overall religious character, secular texts were

14. On use of the Bible, and the Psalter in particular, in liturgy, see Boynton (2011).

15. For a study on three main English Uses of the liturgical Office (texts, patterns of observances, and ceremonials used in a given diocese or geographical area), see Salisbury (2015).

16. With the spread of literacy, Psalters and Books of Hours came to be first owned by the higher nobility, then the gentry and by the end of the 14th century by wealthy townspeople (Brown 2003: 148; Duffy 2011: 4). In the 15th century Books of Hours were a part of the religious life of the middling class both in cities and in rural areas (Duffy 2011: 25). Laymen frequently took an active part in the decisions concerning the contents of the devotional books created for them by various members of the clergy, leading to their personalisation (Brown 2003: 148; Duffy 2011: 30–52).

17. In this context, see Panayotova (2011).

The increase in the ownership of Books of Hours was accompanied by a concomitant decrease in the bequests of the Psalters (Sutherland 2015: 15). Sutherland (2015: 15–16) observes, however, that this should not be taken as evidence of a shift from public to private devotions. In this context, see also Duffy (2011: 53–64).

sometimes included in such manuscripts (Scott-Stokes 2006: 1).¹⁸ The very core of any such work was the Little Office, which contained “psalms, hymns and prayers for each of the [...] canonical hours” mentioned above (Scott-Stokes 2006: 5), although not necessarily the whole office (van Liere 2014: 213).

There was no standardisation as regards the language of Books of Hours either (Cuming 1969 [1982]: 8), although in England Books of Hours were *predominantly* in Latin until the end of the Middle Ages (Scott-Stokes 2006: 21), even those for women (van Liere 2014: 214). First Books of Hours in English started to emerge in England in the late 14th century (Hoskins 1901: xii). There was some freedom with respect to “[r]ubrics, headings, prayers of private devotion and other supplementary items” as these “could be in Latin or in the vernacular – Anglo-Norman French, English, or most exceptionally Gaelic – or in a combination of these languages” (Scott-Stokes 2006: 21).¹⁹ Of the two main vernaculars, it was French that enjoyed greater currency in Books of Hours until the end of the 14th and the beginning of the 15th century (Scott-Stokes 2006: 21). As noted by Scott-Stokes (2006: 21–22), in the case of trilingual compilations, English was usually the language of later additions.²⁰

However, as the literacy rate at the time was low (ca. 5% for England²¹), an overwhelming majority of the population were excluded from directly partaking in devotional reading. They were not, however, excluded from the spirituality shaped by such works (Brown 2003: 153). Nor were all of them excluded from listening to such works being read out loud. As remarked by Brown (2003: 154), although illiterate, peasants could be familiar with the language used in the

18. Some such works came to include forms of confession, with lists of various sins provided to enable the penitent to memorise all the sins they have committed (Scott-Stokes 2006: 5).

19. On the relationship between the dominance of Latin in the main text and the Clarendon Constitutions, see Scott-Stokes (2006: 22). Scott-Stokes (2006: 22–23) observes that the English-only Books of Hours produced at the time seem to have originated in Wycliffite circles. Also, as noted by Morgan (2008: 310 and 315), although various prayers (e.g. to God, the Holy Trinity, the Holy Cross, Mary and saints) incorporated into Books of Hours could come in Middle English, Anglo-Norman or Welsh, they still constituted a minority in relation to the portions of the text in Latin. In addition, the standard prayers, i.e. *Gloria*, *Credo*, and *Pater Noster*, if included, were usually in Latin (Morgan 2008: 308 and 315). It was generally the case that texts employed in the public liturgy were as a rule provided in Latin, as the authoritative language, and for paraliturgical texts it was permissible to employ a vernacular (Morgan 2008: 315).

20. There are 17 (more or less complete) extant English Books of Hours (and one fragment); they all come from a period between the end of the 14th century and at the beginning of the 15th century. For a complete list of the manuscripts, cf. Charzyńska-Wójcik and Wójcik (in press).

21. According to: <https://ourworldindata.org/literacy> (April 25th, 2025).

psalter, as evidenced during the events of the Peasants' Revolt of 1381, when according to records, their representative employed the language typical of the psalter, homilies and liturgy in general (Brown 2003: 152, 154).

Apart from that, each Christian was expected to be baptised in their local church, to attend Mass and receive sacraments there, and later on to be buried in the churchyard there (Geary 2001: 198).²² It was in these local churches that all parishioners, peasants included, were to receive basic religious instruction. An opportunity for that was provided by sermons and occasions when parishioners participated in sacraments (Geary 2001: 199). In order for the process of learning to take place, at least parts of the instruction had to be given in the vernacular understandable to the laity at large and such recommendations were already issued by the Venerable Bede in the 8th century (Marsden 2011: 274). All Christians were expected to know the Lord's Prayer, the Hail Mary, the Creed, the Ten Commandments, and the seven deadly sins (Geary 2001: 202),²³ at least in a vernacular if not in the expected Latin, and after the Fourth Council of the Lateran (1215)²⁴ this knowledge was verified in the course of confession.

As mentioned above with respect to Books of Hours, the prayers used in public worship seem to have been known and recited in Latin.²⁵ This is not to say, however, that they were used in Latin by everyone and in all contexts. Bede encouraged those with no Latin to memorise the prayers in the vernacular and already in the 8th century there are mentions of (Old) English renditions of the Lord's Prayer (Opalińska *in press*). In the following centuries new versions appeared (e.g. those by Wulfstan and Aelfric), however, considering their diversity, it seems clear that no fixed form of the Lord's Prayer existed (Opalińska 2016: 17–18). Along with translations, *Pater noster* also received English paraphrases (Opalińska *in press*).²⁶

As regards the place where the learning of the three basic prayers in Latin (the Lord's Prayer, the Hail Mary, and the Creed) was to take place, it was primarily in the church as the Creed was explained in the vernacular during some Sunday

22. See Harvey (2006), for an account of the actual parish life in late medieval Durham, and the clashes between the laity and the secular and monastic clergy.

23. On this topic, see also Shinnars and Dohar (1998: 40), who provide an English translation from a statute of bishop John Gervais concerning the requirements as to the theological knowledge of children and adults.

24. For pastoral care and obligations of the laity after the Fourth Lateran Council, see for instance Tanner and Watson (2006) and Tanner (2009).

25. Schmitt (1981: 353–354) emphasises that the ability to recite the prayers in Latin did not necessarily entail their understanding.

26. There are three such extant verse paraphrases in Old English (Opalińska *in press*) and over 30 in Middle English (Opalińska 2023: 147).

sermons (Schmitt 1981: 345), and then family home, according to Schmitt (1981: 347). At the same time, the child's parents and godparents were obliged (at the baptism, see Section 3.3.2) to teach their wards the basic prayers, which might point to the opposite order of exposure to the prayers and would then suggest that perhaps the child first learnt them in their mother tongue and only later was exposed to the Latin version. The process of prayer acquisition is supposed to have begun around the age of seven (Schmitt 1981: 246). Overall, however, the reality must have presented a rather complex picture. Most importantly, the prayers were known not only in Latin but also in the vernacular.

3.3 Sacraments

3.3.1 Confession and extreme unction

In the ancient church, confession was a public unrepeatable act of avowal of sins made before the congregation and followed by a period of severe penance and exclusion from the fellowship terminated by the ceremony of public reconciliation (McNeill and Gamer 1938 [1990]: 4–13; Tentler 1977: 4–6).²⁷ The harshness of public penance prompted people to postpone confession until their deathbed and by the 5th century penitential practices in time of health had been virtually lost (McNeill and Gamer 1938 [1990]: 20). This set the stage for the appearance in the 6th century of a system of forgiveness born in the Irish monastic environment and based on the penitentials, i.e. manuals which provided classifications of sins and appropriate penance for each (McNeill and Gamer 1938 [1990]: 20; Tentler 1977: 9).²⁸ The system travelled to the Continent around 600 (Tentler 1977: 9).

These first Irish penitentials were in Latin (Bieler 1963: 3–4). Around the same time penitential documents were produced in Wales, also in Latin, (McNeill and Gamer 1938 [1990]: 169–178) and in the second half of the 8th century such texts appeared in Old Irish (Bieler 1963: 47). These were not, however, original compositions but translations of the existing Latin texts (Bieler 1963: 47) and created, as is supposed by McNeill and Gamer (1938 [1990]: 3), for the benefit

27. Tentler (1977: 4) states that this formal system emerged around the middle of the 2nd century and was in use until the middle of the 7th century. Interestingly, it was possible to obtain absolution of mortal sins through secret works of satisfaction on condition of entering monastic ranks (Smith 2001: 18), and this, as pointed out by McNeill and Gamer (1938 [1990]: 13–14), was a public act in itself.

28. Some of the penitentials can be consulted in McNeill and Gamer (1938 [1990]), Bieler (1963), Haren (1998), and Frantzen (2010). See also a discussion on the penances assigned for particular sins in McNeill and Gamer (1938 [1990]: 30–35).

of lay people, although their primary addressees were the clergy. Anglo-Saxon penitentials started to be produced in the 7th century (McNeill and Gamer 1938 [1990]: 179). As in Ireland and Wales, they initially came in Latin. Nonetheless, “England was second only to Ireland in developing a vernacular literature of penance built around the private penitential system” and the first Old English vernacular penitentials can be dated to the 10th century (Frantzen 2010).²⁹ It is worth emphasising, however, that despite the questionnaires being predominantly in Latin, it seems more than likely that their content was translated orally by the confessor in the course of confession (McNeill and Gamer 1938 [1990]: 3) if any comprehension on the part of an average penitent is to be assumed.

The regulations of the Fourth Lateran Council of 1215³⁰ resulted in the creation of new manuals of preaching and hearing confessions (Pantin 1955: 191–218; Rider 2010: 329)³¹ and these Latin texts continued to appear, albeit with a decreasing frequency, in various European countries until the 16th century (McNeill and Gamer 1938 [1990]: 49). Importantly, however, the new standards introduced by the Council required “that older vernacular penitentials would no longer be used

29. All extant Old English penitentials are available at *Anglo-Saxon Penitentials: A Cultural Database* (<http://www.anglo-saxon.net/penance/index.php?p=index>). See Frantzen (1983) for an in-depth study of Anglo-Saxon penitential literature.

30. The Council obliged each Christian to confess to their parish priest at least once a year. The need to supply pastoral care was also met by members of the mendicant orders (Resnick 2019: 295). The popularity they enjoyed stemmed from their authenticity as they lived what they preached (Madigan 2015: 245). Dominicans were also favoured as confessors since not only did they receive careful theoretical and practical training for the role, but thanks to their mode of life they could also relate to people, take their intentions and conditions into account and as a result they did not burden them with extreme penances (Lawrence 1994 [2013]: 125–126; Madigan 2015: 244–245). Secular clergy were not as enthusiastic about friars as laity (Muessig 2002: 272–275; Wenzel 2005: 289) and some of them even tried to prevent people from confessing to friars (Resnick 2019: 295). Moreover, the obligation imposed by the 1215 Council to confess to one’s parish priest also propelled the friction between secular clergy and friars. Predominantly, however, although confessions should be made to parish priest, it was possible to go elsewhere if this was deemed necessary or beneficial for the penitent (Smith 1998: 103–104).

Perhaps surprisingly, preaching to the laity was also performed by monks and canons regular (Campbell 2019).

31. Local bishops outlined the regulations and set out the units to be given in instruction to the laity in constitutions prepared by synods (Pantin 1955: 194). They also sent parochial clergy tracts, which could be copied and then kept by the priests to be learnt and consulted (Pantin 1955: 194). Later, in the 14th century the same needs were addressed by means of circular letters issued by local bishops without the need of holding a synod first (Pantin 1955: 194). See Pantin (1955: 195–218) for an account of these. And although the sources known to us do not mention the language in which they were issued, it is reasonable to assume that these were in Latin.

for the newly-defined sacrament” (Frantzen 2010). In England it resulted in a step back to Latin-only penitential texts, i.e. “a return to eighth-century standard practices” (Frantzen 2010).

When it comes to the actual confession, according to Tentler (1977: 82–83) and Biller (1998: 13), priests were to listen to it in a public place where it could be seen by others.³² As Tentler (1977: 83) informs, the exchange of greetings was advised by some authorities,³³ followed by preliminary questions concerning the penitent such as their profession, social and marital status. Usually this was compounded with catechetical examination or instruction on the Lord’s Prayer, the Hail Mary, the Creed, and, perhaps, the Ten Commandments (Pantin 1955: 192, Tentler 1977: 84). This was followed by the confession proper, augmented later by questions posed by the priest, and supplied by the penitentials, to establish if no sins were forgotten, hidden or unacknowledged.

Intuitively therefore, one is led to suppose that the language of confession would necessarily be that of the penitent since the priest could not realistically expect the laity at large to convey the exchange sketched out above in Latin. This is confirmed by Resnick (2019: 302), who states that in some cases it was possible to choose between Latin and vernacular.³⁴ When the priest was not fluent in a given vernacular, interpreters were employed (Smith 1998: 104; Resnick 2019: 302).³⁵

Immediately related to the issue of confession was the sacrament of extreme unction, in which the ill were instructed to confess in their vernacular and were then anointed with the holy oil before they received communion (Lynch and Adamo 1992 [2014]: 302).

3.3.2 Baptism, communion and confirmation

From the early 5th century baptism has been deemed necessary already for infants, for fear of their death (Orme 2001: 23). It seems that by around 1200 it was usual for the baptism to take place either on the day of birth or within days

32. Since confessional boxes did not exist at the time (it is a 16th-century invention; Tentler 1977: 82), the penitent was simply required to kneel (or sit according to some sources; Tentler 1977: 82) in front of the priest, unless they were a woman, especially young, in which case they were supposed to kneel at his side. Direct eye contact was discouraged so as not to inhibit the penitent.

33. Tentler (1977: 83) provides an example of such an exchange in Latin, where “Benedicite” of the penitent was to be met with “Dominus sit vobiscum.”

34. This was also confirmed by Harvey (p.c.).

35. This provoked a discussion on whether interpreters could also be required to preserve the seal of secrecy (Resnick 2019: 302–303).

of it. The procedures for christening were set out in the *Manual* – a Latin service book. All of these rituals³⁶ were conducted in Latin and the godparents were expected to respond in Latin as well (Orme 2001: 28–30). When the ceremony was over, the priest charged the godparents with the task of ensuring that the baby was confirmed by a bishop at the earliest possible time. As noted above, they were also obligated to teach their godchild three basic prayers, the Lord's Prayer, the Hail Mary and the Apostles' Creed (Shinners and Dohar 1998: 142–144; Orme 2001: 29–30). In many cases these instructions were probably given in the vernacular (Lynch and Adamo 1992 [2014]: 287). Certainly, not all baptisms took such ceremonious form. Emergency baptisms were performed whenever there was a threat to the infant's life. In such cases those present at the birth or soon afterwards were obliged to baptise the baby. This took a simplified form as it was enough to wash the child, or at least its head, and say „I christen thee in the name of the Father, and the Son, and the Holy Spirit”, and the words could be uttered in Latin, English or French (Orme 2001: 25–26).

Immediately after the baptism the child received communion – a sip of wine as it could not eat solid food yet (Lynch and Adamo 1992 [2014]: 288). The next opportunity of partaking in the communion came on reaching the age of reason and from then on it could be repeated unlimitedly,³⁷ provided that it was preceded by due preparations, such as confession, sexual abstinence, fasting, and forgiveness of the experienced wrongdoings (Lynch and Adamo 1992 [2014]: 291). The Fourth Lateran Council formalised the practice, ordering that each Christian, having first confessed and done penance for their sins, should receive communion at least once a year (during Easter) in their own parish church (Lynch and Adamo 1992 [2014]: 291). The whole process, however, did not require any verbal participation on the part of the laity.

When it comes to the aforementioned confirmation, which was to follow the baptism, considering that the sacrament was administered by a bishop, it was doubtless done in Latin. If a bishop was present during the baptism, the child received confirmation as well (Lynch and Adamo 1992 [2014]: 288–289). As the

36. The ceremony began on the porch of the church, where the christening party were met by the priest, who was to instruct the baby (Orme 2001: 28). The christening itself took place in the church, by the font, where the priest entered into a dialogue (in Latin) with the child's godparents, who spoke on behalf of the child. Then the baby was anointed with chrism and immersed in the font three times (Lynch and Adamo 1992 [2014]: 287). See also Shinners and Dohar (1998: 142–144 and 162–165).

37. In fact, out of reverence for the sacrament, only few people dared take communion frequently (Lynch and Adamo 1992 [2014]: 292; Cross and Barnwell 2005: 13–14). Laity were sometimes given *eulogia* instead, i.e. bread which was blessed but not consecrated (Lynch and Adamo 1992 [2014]: 292).

episcopal presence was not a common occurrence, with time the two rites grew apart and confirmation became a separate sacrament, not tied to a particular period in life (Lynch and Adamo 1992 [2014]: 290; Tanner and Watson 2006: 404–405).

3.3.3 Marriage and holy orders

Marriage proved troublesome to the church, since there were no universal regulations allowing it to control the unions, so many marriages were contracted privately. It was only in the 15th century that a drop in clandestine marriages was noted (Ward 2006: 24). Throughout the early Middle Ages, it was a secular act and it only required that the present consent (although in no set form) be exchanged and the consummation follow (Ward 2006: 19–20; Donahue 2007: 16). During such informal marriages, the language of consent was necessarily that spoken by the couple. In the 12th century, marriage was defined by the church as one of the seven sacraments (Goetz 1993: 34) and was expected to be celebrated publicly (Ward 2006: 15), and yet in practice it was only in 1563 that it became necessary for the marriages to take place in a church (Lynch and Adamo 1992 [2014]: 300). The vows, however, seem to have continued to be exchanged in the vernacular spoken by a given couple.³⁸

The alternative to marriage was joining holy orders, where celibacy was required. The sacrament, consisting in laying on of hands, was administered by a bishop and therefore the language of the ceremony was Latin. It set those ordained apart from the rest of society and the outward signs of this sacrament were the attire, tonsure, and mode of living (Lynch and Adamo 1992 [2014]: 301).

4 The language of religious writings

4.1 Biblical commentaries and devotional writings

The complexity of the biblical text with its multi-layered meanings has always generated the need for commentaries. Some of the earliest works focused on the different levels of Bible interpretation and until the 12th century they had built upon the patristic tradition (van Liere 2014: 142). One of the best known and most prolific authors of exegetical texts was the Venerable Bede (673–735).

38. See Shinnars and Dohar (1998: 190–195), who provide a translation of a detailed description of the ceremony from the *Sarum Manual*.

A special type of commentary in a question-answer form (usually referred to as “insular” or “Irish” as they spread to continental Europe together with Irish missionaries), emerged in the 7th century and remained popular throughout the 8th century (van Liere 2014: 149). Commentaries of this type were concerned mainly with the literal meaning of the Bible and had a didactic purpose (van Liere 2014: 148–149). Needless to say, the language of these works was Latin.³⁹

The type of “commentary” which allowed for both Latin and vernacular to be employed was to be found in glosses added to the biblical text, placed in the margins or interlinearly, frequently with the vernacular for the literal translation, e.g. the Vespasian Psalter (glosses added in the 9th century), the Lindisfarne Gospels (glosses added in the 10th century), and Latin for explaining the text (van Liere 2014: 151–152). An interesting example of glossing in Latin and vernacular is the 12th-century Eadwine Psalter, where the three Latin versions of the Psalter were accompanied by glosses in Latin, Old English, and Anglo-Norman.

As a result of efforts at bringing the practice in line with the regulations imposed by the Fourth Lateran Council and local constitutions produced in its wake throughout the 13th century, the late 13th and 14th centuries, saw the emergence of a great diversity of religious and moral treatises aimed at both the clergy and the laity. They were created, reworked and copied in Latin as well vernaculars. Brown (2003: 52) emphasises that church reformers of the 14th century were more than ever focused on the spiritual life of both the clergy and the laity. This concern found an outlet in the 14th and 15th centuries in the production of a number of texts (such as *Lay Folks’ Catechism* or *Instructions for the Parish Priest*), frequently in the vernacular (Brown 2003: 52; Barratt 2008: 342).⁴⁰ Barr (2008 [2022]: 22 and 35) argues that pastoral vernacular texts granted the clergy an accessible vehicle to master their craft as the majority of parish priests were not graduates of advanced schools (Barr 2008 [2022]: 25).⁴¹

The 14th century also witnessed a proliferation of mystical writings whose intended audience did not consist exclusively of the clergy, and which presupposed a sound knowledge of the doctrine (Pantin 1955: 250). The most popular mystical works were those of Richard Rolle, Walter Hilton, Dame Julian Norwich, the anonymous author of the *Cloud of Unknowing*, and Walter Flete (Pantin 1955:

39. Van Liere (2011: 166–167) perceives Alfred the Great’s reforms as an attempt to bring vernacular into the realm of the Bible studies.

40. See Pantin (1955: 220–243) for a variety of 14th-century vernacular works of this type produced in England and Barratt (2008) for a survey of religious texts produced in England both in Latin and in various vernaculars. As suggested by Rice (2013: 165–169), religious texts included in a single anthology could be aimed at both clerical and lay audience, with the former not necessarily acting as intermediaries.

41. On pastoral care accorded to women, see Barr (2008 [2022]).

244–247).⁴² In addition to these, there were numerous anonymous mystical works produced in England at the time. As emphasised by Pantin (1955: 252), one of the most characteristic features of all mystical literature of the time is its vernacularity – these works were predominantly in English. As the mystics usually came from the north and east of England (Pantin 1955: 252), the most represented varieties of English were northern and eastern.

By the 15th century, contemplative spirituality, usually confined to monasteries and convents, had been present in the secular world more than ever before (Brown 2003: 54 and 182). The literary religious output of the 15th century “is rightly celebrated for its many notable English texts, patrons, and readers” (Wogan-Browne 2017: 171).⁴³ Interestingly, as argued by Wogan-Browne (2017: 171), its francophone component and supra-regionality should also be emphasised. It appears that “[a]longside English and Latin works, insular and continental French books continued to link various persons and places” (Wogan-Browne 2017: 175).⁴⁴

Another type of devotion in the vernacular which spread fast in England from the 14th to the 16th centuries was that to the holy name (Lutton 2011: 119). In England it entered liturgy only in response to lay practice (Lutton 2011: 124 and 144). A vast body of works concerning this devotion are written in English and, importantly, in verse, which facilitated memorisation and circulation in oral forms in non-literate circles (Lutton 2011: 144–145).

4.2 Hagiography and miracle literature

The language of hagiographic texts reflects the language used by their clerical authors. In Anglo-Saxon England such texts were written in Latin and Old English,⁴⁵ whereas after the Norman Conquest they came predominantly, though not exclusively, in Latin and French.⁴⁶ This was possible as from the late 12th

42. See also Riehle (2014), and specifically for Rolle, Karáth (2018) and his other publications.

43. English was, however, by no means the only vernacular which served as a vehicle for the transmission of religious texts. See Hunt (2008) for a discussion on various, not only religious, 12th–15th century Anglo-Norman writings, Boffey and Edwards (2008) for a corresponding survey of Middle English texts, and Huws (2008) for religious literature in Welsh. For a discussion on Lollard literature, in Latin and vernacular, see Hudson (2008).

44. Wogan-Browne (2017: 175) makes that remark with East Anglian and Essex landscape in mind.

45. See Lazzari, Lendinara, and di Sciacca (2014) for a selection of papers devoted to various Anglo-Saxon hagiographic texts.

46. For instance, St Thomas Becket’s life was described in Latin, Old French, Anglo-Norman, and Old Norse (translation from Latin) (White 2017: 174).

century French was in use “in historiography, hagiography, romance, sermon, biblical and para-biblical narrative and commentary, lyric and other genres” (Wogan-Browne, Fenster and Russell 2016: 402). When English regained its status in various areas of life in the 14th century, it also started to re-appear in hagiographic writings (Long 2006).⁴⁷

A unique type of writing that is also typically associated with vernaculars are miracle collections. Documents like these, although written down by clergy, were in fact authored by the laity and reflect their use of the language, even if mediated and translated (White 2017: 175). For instance, a late 14th-century collection of miracles gathered for the purposes of the canonisation of Thomas Cantilupe studied by Richter (2000) consisted of 203 witness depositions presented orally in 90% in languages other than Latin, but recorded principally in the latter.⁴⁸ Clearly, then they must have been written by individuals fluent both in the vernaculars and in Latin. Recording these depositions in the universal language of the Church was a necessity: they had to be comprehensible for the ecclesiastical authorities entitled to pronounce verdicts in beatification and canonisation procedures. Their common language was Latin, so the choice of the language of record was pragmatic. The range of acceptable languages of the deposition, apart from Latin, French, English, and Welsh were allowed as well, was also dictated pragmatically: to ensure as wide a range of witnesses as possible. Interestingly, neither was the use of Latin limited to the clergy, some of whom opted for French instead, nor did the laity exclusively rely on vernaculars in their depositions (Richter 2000).

4.3 Artistic means of religious expression

Alongside written sources (not universally accessible) and preaching (which we will expand on in Section 5), additional channels via which biblical content and Christian doctrine permeated medieval mentality were art and theatre (van Liere 2014: 237; see also Bernard 2012: 97–104). However, art should rather be looked at as a means of reinforcing the stories already known to people (van Liere 2014: 238–239; Madigan 2015: 306–307) because in order to make sense of church drawings, one needed to be acquainted with the stories depicted in them in the first place (Duggan 1989; van Liere 2014). This must have happened either during sermons, or outside the church, perhaps thanks to non-liturgical

47. 15th-century English religious literature is discussed in great detail in a collection of essays edited by Gillespie and Ghosh (2011).

48. Richter (2000: 54) estimates that there are “no more than a dozen sentences [recorded] in languages other than Latin.”

drama (see below) or religious writings one happened to hear read or recounted in informal contexts. Manuscript illustrations, as a part of the written resources not accessible to a great number of Christians, cannot have been a great source of biblical knowledge.

Another artistic means of expression for biblical contents was drama, which on a limited number of occasions, e.g. Easter, could take the shape of liturgical re-enactments illustrating some of the sequences sung in Latin during the liturgy (van Liere 2014: 254–255; see also Boynton 2011: 24–27 and Cochelin 2011: 69–74). The use of drama in non-liturgical settings was, however, more common. These dramas came both in Latin and in the vernacular and used biblical stories as a scaffolding,⁴⁹ adding dramatic details and frequently developing non-central characters (van Liere 2014: 255). Vernacular performances were often financed by guilds and took place outside the church walls, e.g. during the Corpus Christi procession, with different guilds acting out consecutive biblical scenes (Beadle 1987: 659–663; van Liere 2014: 256). The popularity of mystery plays – as they are known now – outlived the Middle Ages but their production was cut short by a ban imposed in the 16th century by Elisabeth I (Beadle 1987: 662–663; van Liere 2014: 256).⁵⁰

5 The language of sermons

Some of the fundamental questions posed by researchers dealing with medieval preaching concern the relationship between the written sermon and the very act of preaching. There appears to be no conclusive evidence to prove that preachers read out their sermons, even though some of the manuscripts containing sermons might indicate their use in this capacity (Fletcher 2009a: 12). The majority of books of sermons appear to have been of consultive or literary value, and they either recorded what had already been said or supplied material for the upcoming sermon but cannot be assumed to represent verbatim what was actually said (Wenzel 2005: 16–20; Fletcher 2008: 318 and 2009a: 13; Johnson 2012: xviii).⁵¹ In

49. Apocryphal texts were also a source of inspiration, as were patristic and scholarly sources (Beadle 1987: 657).

50. The tradition was revived in the second half of the 20th century (Beadle 1987: 662–663; van Liere 2014: 256).

51. Wenzel (2005: 3) distinguishes between sermons gathered in random collections and those preserved in sermon cycles, considering the former closer to the actual event of preaching and calling them “real sermons,” as opposed to “model sermons” offered in sources of the latter type.

other words, the precise relationship between the written sermon and what was actually preached remains obscure (Johnson 2012: xvii).

An interesting phenomenon was the creation of *reportationes*, i.e. sermons recorded in writing by a member of the audience and thus, as emphasised by Thompson (2002: 26), preserving what they (thought they) heard.⁵² *Reportationes* frequently masked both the transition from the oral to the written medium (the fact of being a record of a sermon first delivered), and the transition from one language to another, as they themselves are often in Latin, or a mixture of Latin and the vernacular (Thompson 2002: 17).⁵³

With respect to the language of preaching, it needs to be emphasised that the language of a written sermon is usually no indication of either how or in what language the sermon was delivered (Poleg 2011: 215; van Lieke 2014: 224). As stated by Thompson (2002: 17), “[o]utside of sermons to the clergy, medieval preaching was virtually always in the vernacular.”⁵⁴ Therefore, an important differentiation to make is that into sermons delivered to the clergy, predominantly in Latin,⁵⁵ and those preached *ad populum*. Considering how diversified the population of England was throughout the medieval period, the vernacular needs to be assumed to have meant different languages for different parts of society at different times.

The greatest problem faced by researchers is the issue of manuscript survival. No primary sources in the shape of actual sermons are left of preaching in Scotland, Wales or Cornwall, although the evidence for such preaching comes from different, less direct sources (Fletcher 2009a: 5–6).⁵⁶ The most abundant sermon

52. Interestingly, no *reportationes* have survived from Ireland (Fletcher 2009a: 245).

53. In this context, see Muessig (2010), who discusses, among other things, Latin *reportationes* of sermons delivered in French. For a parallel in Jewish sermons, see Charzyńska Wójcik and Lis in this volume.

54. See also Pantin (1955: 237); Shinnars and Dohar (1998: 125–126); Wenzel (2005: 9); Poleg (2011: 205); and Madigan (2015: 308).

Interestingly, on the basis of the evidence from *exempla* (collections of plausible stories taken from life or literary sources used to illustrate certain moral or theological points), it seems that the congregation sometimes did enter into a dialogue with their preachers, asking them questions; some members of the congregation interrupted them or even argued with them over matters with which they disagreed (Jones 2011: 26).

55. As noted by White (2017: 186), vernaculars were at times preferred even in monastic settings, possibly to avoid drawing attention away from the moral teaching to the literary aspects of the sermon itself.

56. As noted by Fletcher (2009a: 6), there is evidence that sermons were sometimes preached and/or translated into Cornish or Welsh. For instance, when Gerald of Wales and Archbishop Baldwin of Canterbury travelled through Wales to preach the crusade, they sometimes employed interpreters but, as claimed by them, linguistic barrier did not prevent their preaching from achieving its goals, even when the audience could not understand them (Putter 2006: 86–87). Gerald seems to have considered it redundant for the clergy to be fluent in

material in the British Isles originated in Ireland and England (Fletcher 2009a: 6). A plethora of homilies in Old English have survived from the Anglo-Saxon times (Wright 2002: 203)⁵⁷ and it is probable that preaching was a much more frequent phenomenon in England than it was on the Continent (Jones 2011: 3). Prior to the middle of the 10th century, homiletic sources had been mainly in Latin, but from that time on Old English homilies were in wide circulation. For the later Middle Ages there are manuscript sources containing sermons in Latin, Anglo-Norman, and English, with the extent of the use of vernacular divergent both between various milieus in which they were created and between particular manuscripts and texts within them.⁵⁸

Schendl (2000: 80) points to a common pattern of code-switching in the sermons recorded in Middle English, where Latin biblical quotations serve as structural elements and are followed by English translations.⁵⁹ No apparent functions can, in turn, be postulated for English switches in Latin sermons (Schendl 2000: 80–81).⁶⁰ The mixing of languages in these texts did not, however, stem from the carelessness or linguistic inadequacy of the preacher (Johnson 2012: xxiv) and, as stated above, it is impossible to determine the actual language of delivery (Johnson 2012: xxiv).⁶¹

When it comes to Ireland, the 12th century witnessed the arrival of a sizeable wave of the French-speaking clergy and the expectations were not for them to learn Irish but for the remaining members of the clergy to be able to speak Latin or French (Neville 1990: 26). Surprising as it might be, in the late 13th century

Welsh, it was only necessary “to be able to communicate a little with the natives” (Putter 2006: 99). Considering that Flemish was also one of the vernaculars in use in Wales at the time by Flemish migrants and their descendants (Putter 2006: 102–104), one might wonder if the sermons were not perhaps translated into that language as well. See also Shinnars and Dohar (1998: 125–126).

57. Apart from those traditionally attributed to Wulfstan and Ælfric, over a hundred of sermons are anonymous (Wright 2002: 203). It is estimated that for the period between 1150 and 1350, 140,000 Latin sermons alone have survived in Europe (van Lier 2014: 214).

58. Once recorded, sermons could also be read by the laity (Fletcher 2009a: 29; Johnson 2012: xix). A good example of such compilations is *Myrrour*: an English rendition of a 13th-century Anglo-Norman cycle of sermons (Fletcher 2009a: 29). Apparently, already in the late 12th century, the demand for written sermons was on the increase (van Lier 2014: 220).

59. On this topic, see Fletcher (2009a).

60. See Schendl (2013) for more on the topic of late medieval macaronic Latin-English sermons, where the types of macaronic sermons distinguished by Wenzel (1994) are also discussed in detail. See Fletcher (2009b) for an analysis of macaronic medieval English sermons and the interpretation of the number and extent of switches as “a barometer” of the confidence in the vernacular.

61. In this context, see Muessig (2010).

complaints were voiced over the use of Irish – instead of the expected French – on the part of the mendicant friars (Neville 1990: 32). One can only presume that reliance on Irish occurred in the course of preaching. A century later, by about 1400, French fell into disuse to the advantage of Irish (Neville 1990: 32) and English.

As mentioned above in the context of lay devotions (Section 3.2.2) and sacraments (Section 3.3), in the wake of the Fourth Lateran Council, the clergy were obliged to perform a variety of tasks in the vernacular. One of the most important among their responsibilities was preaching and teaching the fundamentals of Christian doctrine (Wenzel 2005: 333–335). In order to ensure that parish priests know what to teach their parishioners, local bishops issued *pastoralia* setting out the units to be taught and some of them published short manuals containing the basic catechetical material (Wenzel 2005: 231). The laity were to be inculcated with all this knowledge in the course of the regular sermon (Wenzel 2005: 235).

6 Miscellaneous

6.1 Monastic records and accounts

Monastic records were by default preserved in Latin. It was not, however, the only language employed in such documents. With the passage of time, more and more English appeared in them, and – occasionally – “unexpected amount of French” as was the case with Durham, for instance (Rothwell 1999: 647). In these particular records, Latin, English, and French tend to appear in a single phrase and it is frequently impossible to tell them apart (Rothwell 2000).

Medieval administrative documents for English female convents (132 in total) have only been preserved from 27 houses (Oliva 2009: 90). They are predominantly in Latin and English, in which aspect as well as in their structure and content they resemble the accounts from male monastic houses (Oliva 2009: 90–91). Some of them, however, come only in French (Hunt 1997; June 2009 and Oliva 2009).

As regards library records from monasteries (Pouzet 2009: 266) and nunneries (Oliva 2009: 92), in the later medieval period, works in Latin, English, and French are all to be found there.

6.2 Epistolary documents

When it comes to the linguistic repertoire of epistolary activity of the clergy, Pahta and Nurmi (2011: 236) argue that it presents a picture where language

mixing is the outcome of the linguistic skills both of the writer and the recipient, whose abilities the author needed to take into consideration.⁶² The most frequent switches in English letters (in the 15th century) are into Latin, but the frequency ranges from author to author.⁶³

6.3 Canonical visitations

Beginning in the early 13th century, there was a requirement on bishops to conduct canonical visitations of their dioceses (Shinners and Dohar 1998: 262). These could either evaluate the spiritual or material state of a given parish, or both at once. In the course of such inquiries, selected scribes noted down depositions given by the clergy and their parishioners, quite frequently in the vernacular, which was in the majority of cases the very language of such interrogations (Shinners and Dohar 1998: 262). It was only later that the notes were summarised and rendered into Latin to be preserved until the wrongs be amended (Shinners and Dohar 1998: 262).

7 Conclusion

The linguistic panorama of medieval Britain in the realm of Christianity is just as intricate as that of medieval Britain in general, with all the languages present there being a part of its fabric. One can, nevertheless, distinguish some general tendencies within this complex picture. Whereas the language in which one talked about God usually reflected the language of the author and addressee(s) of a given text, e.g. in preaching or religious writings, the language of public devotion, the liturgy, was in unison with the language of the institutional church – Latin. The Mass and the sacrament of Eucharist it entailed were without any exceptions in Latin. Some other sacraments allowed the use of the vernacular to a greater (confession) or lesser (christening) extent. By far the greatest variety, when it comes to the languages used, can be observed with respect to – first and foremost – preaching

62. For instance, in a series of letters exchanged between the bishop of Durham and the king in the first half of the 14th century, the dominant language is *perforce* Latin, with a sparing use of French and but a few lexical items from English (Rothwell 2000). However, as Rothwell (2000) concludes, Latin is incapable of expressing the concepts and ideas of the medieval society and thus the recourse to borrowings. Furthermore, the syntax of the text is that of French couched in Latin guise (Rothwell 2000).

63. Unfortunately, correspondence with non-English matrix was not analysed in Pahta and Nurmi's (2011) study.

and witness depositions – be they a result of canonical visitations or statements given in the course of miracle investigations. The broadest area of uncertainty is that of private devotions, in which the use of language would probably differ from person to person, context to context and devotion to devotion. When it comes to the language in which God spoke to the Christians in Britain, it would be predominantly Latin – with the help of visual arts. However, whereas in the Anglo-Saxon period some English translations – in a broad sense of the term – were available to a very limited number of people, mainly monks, with time renditions of parts of the Bible and finally the whole Bible (14th century) would appear in the later medieval period and it seems that this is more or less the time when God started to speak in English to a much greater proportion of English population.

References

- Anlezark, Daniel. (2017) 'The psalms in the Old English office of Prime' in Atkin, Tamara, and Leneghan, Francis (eds.) *The psalms and medieval English literature. From the conversion to the reformation*. Cambridge: Boydell and Brewer, pp. 198-217.
- Barr, Beth Allison. (2008 [2022]) *The pastoral care of women in late medieval England*. Woodbridge: The Boydell Press.
- Barratt, Alexandra. (2008) 'Spiritual writings and religious instruction' in Morgan, Nigel, and Thomson, Rodney M. (eds.) *The Cambridge history of the book in Britain. Volume II: 1100-1400*. New York, NY: Cambridge University Press, pp. 340-366.
- Beadle, Richard. (1987) 'Mystery plays' in Strayer, Joseph R. (ed.) *Dictionary of the middle ages. Vol. 8: Macbeth-mystery plays*. New York, NY: Charles Scribner's Sons, pp. 657-663.
- Bernard, George W. (2012) *The late medieval English church: vitality and vulnerability before the break with Rome*. New Haven, CT and London: Yale University Press.
- Bieler, Ludwig. (1963) *The Irish penitentials. With an Appendix by D. A. Binchy*. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies.
- Biller, Peter. (1998) 'Confession in the middle ages: introduction' in Biller, Peter, and Minnis Alastair J. (eds.) *Handling sin. Confession in the middle ages*. York: York Medieval Press, pp. 1-34.
- Boffey, Julia, and Edwards, Anthony Stockwell Garfield. (2008) 'Vernacular literature and its readership. II. Middle English literary writings, 1150-1400' in Morgan, Nigel, and Thomson, Rodney M. (eds.) *The Cambridge history of the*

- book in Britain. Volume II: 1100-1400.* New York, NY: Cambridge University Press, pp. 380-390.
- Boynton, Susan, and Reilly, Diane J. 2011. 'Orientation for the reader' in Boynton, Susan, and Reilly, Diane J. (eds.) *The practice of the Bible in the middle ages. Production, reception, and performance in Western Christianity.* New York, NY: Columbia University Press, pp. 1-9.
- Boynton, Susan. (2011) 'The Bible and the liturgy' in Boynton, Susan, and Reilly, Diane J. (eds.) *The practice of the Bible in the middle ages. Production, reception, and performance in Western Christianity.* New York, NY: Columbia University Press, pp. 10-33.
- Brown, Andrew. (2003) *Church and society in England, 1000-1500.* Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Campbell, William H. (2019) 'Monastic preaching to the laity in thirteenth-century England', *Medieval Sermon Studies* 63(1): pp. 30-41.
- Charzyńska-Wójcik, Magdalena. (2013) *Text and context in Jerome's psalters. Prose translations into Old, Middle and Early Modern English.* Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Charzyńska-Wójcik, Magdalena, and Wójcik, Jerzy. (in press) 'Measure for measure: comparing versions of psalm 6 in medieval English books of hours' in *New techniques in search of understanding old answers.*
- Cochelin, Isabelle. (2011) 'When monks were the book. The Bible and monasticism (6th-11th Centuries)' in Boynton, Susan, and Reilly, Diane J. (eds.) *The practice of the Bible in the middle ages. Production, reception, and performance in Western Christianity.* New York, NY: Columbia University Press, pp. 61-83.
- Cross, Claire, and Barnwell, Paul S. (2005) 'The Mass in its urban setting' in Barnwell, Paul S., Cross, Claire, and Rycraft, Ann (eds.) *Mass and parish in late medieval England: the Use of York.* Reading: Spire Books, pp. 13-26.
- Cuming, Geoffrey John. (1969 [1982]) *A history of Anglican liturgy.* Basingstoke and New York, NY: Palgrave.
- Daniell, David. (2003) *The Bible in English. Its history and influence.* New Haven, CT and London: Yale University Press.
- Donahue, Charles. (2007) *Law, marriage, and society in the later middle ages.* Cambridge and New York, NY: Cambridge University Press.
- Dove, Mary. (2007) *The first English Bible. The text and context of the Wycliffite versions.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Duffy, Eamon. (2011) *Marking the hours: English people and their prayers.* New Haven, CT and London: Yale University Press.
- Duggan, Lawrence G. (1989) 'Was art really the "book of the illiterate"?', *Word and Image* 5: pp. 227-251.

- Dyer, Joseph. (1999) 'The psalms in monastic prayer' in Deussen, Nancy van (ed.) *The place of the psalms in the intellectual culture of the middle ages*. Albany, NY: State University of New York Press, pp. 59-89.
- Dyson, Gerald P. (2019) *Priests and their books in late Anglo-Saxon England*. Woodbridge: The Boydell Press.
- Fletcher, Alan J. (2008) 'Compilations for preaching and Lollard literature. I. Compilations for preaching' in Morgan, Nigel, and Thomson, Rodney M. (eds.) *The Cambridge history of the book in Britain. Volume II: 1100-1400*. New York, NY: Cambridge University Press, pp. 317-329.
- Fletcher, Alan J. (2009a) *Late medieval popular preaching in Britain and Ireland. Texts, studies, and interpretations*. Turnhout: Brepols.
- Fletcher, Alan J. (2009b) 'Written versus spoken macaronic discourse in late medieval England: the view from a pulpit' in Jefferson, Judith A., Putter, Ad, and Hopkins, Amanda (eds.) *Multilingualism in medieval Britain (c. 1066-1520). Sources and analysis*. Turnhout: Brepols, pp. 137-151.
- Frantzen, Allen J. (1983) *The literature of penance in Anglo-Saxon England*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Frantzen, Allen J. (2010) 'The history of penance and penitentials' in *Anglo-Saxon Penitentials: A Cultural Database*. Available at: <http://www.anglo-saxon.net/penance/index.php?p=history> (Accessed: 22 February 2021).
- Geary, Patrick J. (2001) 'Peasant religion in medieval Europe', *Cahiers d'Extrême-Asie* 12: pp. 185-209.
- Gillespie, Vincent, and Ghosh, Kantik. (2011) *After Arundel: religious writing in fifteenth-century England*. Turnhout: Brepols.
- Gittos, Helen. (2005) 'Is there evidence for the liturgy of parish churches in late Anglo-Saxon England? The Red Book of Darley and the status of Old English' in Tinti, Francesca (ed.) *Pastoral care in late Anglo-Saxon England*. Woodbridge: The Boydell Press, pp. 63-82.
- Goetz, Hans-Werner. (1993) *Life in the middle ages from the seventh to thirteenth century*. Translated by Wimmer, Albert. Edited by Rowan, Steven. Notre Dame, IN and London: University of Notre Dame Press.
- Hamel, Christopher de. (2001) *The book. A history of the Bible*. New York, NY: Phaidon Press.
- Haren, Michael. (1998) 'Confession, social ethics and social discipline in the *Memoriale Presbiterorum*' in Biller, Peter, and Minnis, Alastair J. (eds.) *Handling sin. Confession in the middle ages*. York: York Medieval Press, pp. 109-122.
- Harvey, Margaret (2006) *Lay religious life in late medieval Durham*. Woodbridge: The Boydell Press.
- Hoskins, Edgar. (1901) *Horae Beatae Mariae Virginis, or, Sarum and York primers: with kindred books, and primers of the reformed Roman use, together with an*

- introduction*. London: Longmans, Green, and Company. Available at: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.ah51c4&seq=8> (Accessed: 12 April 2025).
- Hudson, Anne. (1988) *The premature reformation. Wycliffite texts and Lollard history*. Oxford: Clarendon Press.
- Hudson, Anne. (2008) 'Compilations for preaching and Lollard literature. II. Lollard literature' in Morgan, Nigel, and Thomson, Rodney M. (eds.) *The Cambridge history of the book in Britain. Volume II: 1100-1400*. New York, NY: Cambridge University Press, pp. 329-339.
- Hunt, Tony. (1997) 'Anglo-Norman rules for the priories of St Mary de Pré and Sopwell' in Gregory, Stewart, and Trotter, David A. (eds.) *De mot en mot. Aspects of medieval linguistics. Essays in Honour of William Rothwell*. Cardiff: University of Wales Press and Modern Humanities Research Association, pp. 93-104.
- Hunt, Tony. (2008) 'Vernacular literature and its readership. I. The Anglo-Norman book' in Morgan, Nigel, and Thomson, Rodney M. (eds.) *The Cambridge history of the book in Britain. Volume II: 1100-1400*. New York, NY: Cambridge University Press, pp. 367-380.
- Hutton, Ronald. (2013) *Pagan Britain*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Huws, Daniel. (2008) 'Vernacular literature and its readership. III. The Welsh book' in Morgan, Nigel, and Thomson, Rodney M. (eds.) *The Cambridge history of the book in Britain. Volume II: 1100-1400*. New York, NY: Cambridge University Press, pp. 390-396.
- Johnson, Holly. (2012) *The grammar of Good Friday: macaronic sermons of late medieval England*. Turnhout: Brepols.
- Jones, David. (2011) *Friars' tales: thirteenth-century exempla from the British Isles. Selected sources translated and annotated with an introduction*. Manchester: Manchester University Press.
- June, Rebecca. (2009) 'The languages of memory: the Crabhouse nunnery manuscript' in Wogan-Browne, Jocelyn, Collette, Carolyn, Kowaleski, Maryanne, Mooney, Linne, Putter, Ad, and Trotter, David A. (eds.) *Language and culture in medieval Britain: the French of England, c.1100-c.1500*. Woodbridge and Rochester, NY: York Medieval Press, pp. 347-358.
- Karáth, Tamás. (2018) *Richard Rolle: the fifteenth-century translations*. Turnhout: Brepols.
- Kowaleski, Maryanne. (2014) 'Medieval people in town and country: new perspectives from demography and bioarchaeology', *Speculum* 89(3): pp. 573-600.
- Kuczynski, Michael P. (2019) *A glossed Wycliffite psalter: Oxford, Bodleian Library MS Bodley 554*. Vols. I and II. Oxford: Oxford University Press.
- Lawrence, Clifford Hugh. (1994 [2013]). *The friars. The impact of the mendicant orders on medieval society*. London and New York, NY: I.B. Tauris.

- Lazzari, Loredana, Lendinara, Patrizia, and Sciacca, Claudia di. (2014) *Hagiography in Anglo-Saxon England: adopting and adapting saints' lives into Old English prose (c. 950-1150)*. Barcelona and Madrid: Federation Internationale des Instituts d'Études Medievales.
- Liere, Frans van. (2011) 'Biblical exegesis through the twelfth century' in Boynton, Susan, and Reilly, Diane J. (eds.) *The practice of the Bible in the middle ages. Production, reception, and performance in Western Christianity*. New York, NY: Columbia University Press, pp. 157-178.
- Liere, Frans van. (2014) *An introduction to the medieval Bible*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Lis, Kinga. (2017) *The etymology of nouns in Middle English prose psalter renditions*. Lublin: Wydawnictwo Werset.
- Long, Mary Beth. (2006) 'Corpora and manuscripts, authors and audiences' in Salih, Sarah (ed.) *A companion to Middle English hagiography*. Cambridge: D.S. Brewer, pp. 47-69.
- Lutton, Rob. (2011) "'Love this Name that is IHC': vernacular prayers, hymns and lyrics to the Holy Name of Jesus in pre-reformation England' in Salter, Elizabeth, and Wicker, Helen (eds.) *Vernacularity in England and Wales c. 1300-1550*. Turnhout: Brepols, pp. 101-145.
- Lynch, Joseph H., and Adamo, Phillip C. (1992 [2014]) *The medieval Church: a brief history*. 2nd ed. London and New York, NY: Routledge.
- Madigan, Kevin. (2015) *Medieval Christianity. A new history*. New Haven, CT and London: Yale University Press.
- Marsden, Richard. (2011) 'The Bible in English in the middle ages' in Boynton, Susan, and Reilly, Diane J. (eds.) *The practice of the Bible in the middle ages. Production, reception, and performance in Western Christianity*. New York, NY: Columbia University Press, pp. 272-295.
- McNeill, John, and Gamer, Helena Margaret. (1938 [1990]) *Medieval handbooks of penance. A translation of the principal Libri Poenitentiales and selections from related documents*. New York, NY: Columbia University Press.
- Morgan, Nigel. (2008) 'Books for the liturgy and private prayer' in Morgan, Nigel, and Thomson, Rodney M. (eds.) *The Cambridge history of the book in Britain. Volume II: 1100-1400*. New York, NY: Cambridge University Press, pp. 291-316.
- Muessig, Carolyn. (2010) 'The vernacularization of late medieval sermons: some French and Italian examples' in Kleinhenz, Chistopher, and Busby, Keith (eds.) *Medieval multilingualism: the francophone world and its neighbours*. Turnout: Brepols, pp. 267-284.
- Neville, Grace. (1990) 'French language and literature in medieval Ireland.' *Études irlandaises* 15(1): 23-35. DOI: <https://doi.org/10.3406/irlan.1990.912>.

- Oliva, Marilyn. (2009) 'The French of England in female convents: the French kitcheners' accounts of Campsey Ash Priory' in Wogan-Browne, Jocelyn, Collette, Carolyn, Kowaleski, Maryanne, Mooney, Linne, Putter, Ad, and Trotter, David A. (eds.) *Language and culture in medieval Britain: the French of England, c.1100-c.1500*. Woodbridge and Rochester, NY: York Medieval Press, pp. 90-102.
- Opalińska, Monika. (2016) "Święty Ojciec, który mieszka w niebiosach...": staroangielskie parafrazy *Modlitwy Pańskiej*. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Opalińska, Monika. (2023) 'The canon and variants: boundaries and internal variation in the corpus of Middle English *Pater Noster* versifications' in Lapin, Anthony John, and Pink, Stephen (eds.) *Dark archives: voyages into the medieval unread and unreadable, Vol. I. Graphosphere*. Oxford: The Society for the Study of Medieval Languages and Literature, pp. 145-167.
- Opalińska, Monika. (*in press*) 'Continuity and innovation in medieval English prayers' in Doležalová, Lucie, and Čermák, Jan (eds.) *What words remember, and other stories*. Turnhout: Brepols.
- Opalińska, Monika, Pludra-Žuk, Paulina, and Chlebus, Ewa. (2023; 2022 online) 'The eleventh-century 'N' Psalter from England: new pieces of the puzzle', *The Review of English Studies* 74(314): pp. 203-221.
- Orme, Nicholas. (2001) *Medieval children*. New Haven, CT and London: Yale University Press.
- Pahta, Päivi, and Arja Nurmi. (2011) 'Multilingual discourse in the domain of religion in medieval and early modern England: a corpus approach to research on historical code-switching' in Schendl, Herbert, and Wright, Laura (eds.) *Code-switching in early English*. Berlin and Boston, MA: De Gruyter Mouton, pp. 219-251.
- Panayotova, Stella. (2011) 'The illustrated psalter. Luxury and practical use' in Boynton, Susan, and Reilly, Diane J. (eds.) *The practice of the Bible in the middle ages. Production, reception, and performance in Western Christianity*. New York, NY: Columbia University Press, pp. 247-271.
- Pantin, William Abel. (1955) *The English Church in the fourteenth century. Based on the Birkbeck lectures, 1948*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Poleg, Eyal. (2011) "A ladder set up on earth". The Bible in medieval sermons' in Boynton, Susan, and Reilly, Diane J. (eds.) *The practice of the Bible in the middle ages. Production, reception, and performance in Western Christianity*. New York, NY: Columbia University Press, pp. 205-227.
- Porck, Thijs. (2021) 'Newly discovered pieces of an Old English glossed psalter: the Alkmaar fragments of the N-psalter', *Anglo-Saxon England* 50: pp. 199-264.
- Pouzet, Jean-Pascal. (2009) 'Augustinian canons and their insular books in medieval England: towards an assessment' in Wogan-Browne, Jocelyn, Collette, Carolyn,

- Kowaleski, Maryanne, Mooney, Linne, Putter, Ad, and Trotter, David A. (eds.) *Language and culture in medieval Britain: the French of England, c.1100-c.1500*. Woodbridge and Rochester, NY: York Medieval Press, pp. 266-277.
- Pryce, Huw. (2009) 'Conversions to Christianity' in Stafford, Pauline (ed.) *A companion to the early middle ages: Britain and Ireland c.500-1100*. Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 143-159.
- Pulsiano, Phillip. (ed.) (2001) *Old English glossed psalters. Psalms 1-50*. Toronto, ON: University of Toronto Press.
- Putter, Ad. (2006) 'Multilingualism in England and Wales c. 1200: the testimony of Gerald of Wales' in Kleinhenz, Christopher, and Busby, Keith (eds.) *Medieval multilingualism: the francophone world and its neighbours*. Turnout: Brepols, pp. 83-105.
- Rector, Geoff (2010) 'The Romanz psalter in England and northern France in the twelfth century: production, mise-en-page, and circulation', *Journal of the Early Book Society* 13: pp. 1-38.
- Reilly, Diane J. (2011) 'Lectern Bibles and liturgical reform in the central middle ages' in Boynton, Susan, and Reilly, Diane J. (eds.) *The practice of the Bible in the middle ages. Production, reception, and performance in Western Christianity*. New York, NY: Columbia University Press, pp. 105-125.
- Resnick, Irven M. (2019) 'Learning from the confessional in the later thirteenth century: contributions to human sexuality, daily life, and a science of nature', *Church History* 88(2): pp. 293-315.
- Rice, Nicole R. (2013) 'Lay spiritual texts and pastoral care in two fifteenth-century priests' collections' in Rice, Nicole R. (ed.) *Middle English religious writing in practice: texts, readers, and transformations*. Turnhout: Brepols, pp. 149-177.
- Richter, Michael. (2000) 'Collecting miracles along the Anglo-Welsh border in the early fourteenth century' in Trotter, David A. (ed.) *Multilingualism in later medieval Britain*. Cambridge: D.S. Brewer, pp. 53-61.
- Rider, Catherine. (2010) 'Lay religion and pastoral care in thirteenth century England: the evidence of a group of short confession manuals', *Journal of Medieval History* 36: pp. 327-340.
- Riehle, Wolfgang. (2014) *The secret within: hermits, recluses, and spiritual outsiders in medieval England*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Roberts, Jane. (2017) 'Some Anglo-Saxon psalters and their glosses' in Atkin, Tamara, and Leneghan, Francis (eds.) *The psalms and medieval English literature. From the conversion to the reformation*. Cambridge: Boydell and Brewer, pp. 37-71.
- Rothwell, William. (1999) 'Sugar and spice and all things nice: from oriental bazar to English cloister in Anglo-French', *The Modern Language Review* 94(3): pp. 647-659.

- Rothwell, William. (2000) 'Glanures lexicologiques dans des documents des 14e et 15e siècles provenant de l'évêché de Durham.' *Zeitschrift fur romanische Philologie* 116: pp. 213-236.
- Salisbury, Matthew Cheung. (2015) *The secular liturgical office in late medieval England*. Turnhout: Brepols.
- Schendl, Herbert. (2000) 'Linguistic aspects of code-switching in medieval English texts' in Trotter, David A. (ed.) *Multilingualism in Later Medieval Britain*. Cambridge: D.S. Brewer, pp. 77-92.
- Schendl, Herbert. (2013) 'Code-switching in late medieval macaronic sermons' in Jefferson, Judith A., Putter, Ad, and Hopkins, Amanda (eds.) *Multilingualism in medieval Britain (c. 1066-1520). Sources and analysis*. Turnhout: Brepols, pp. 153-169.
- Schmitt, Jean-Claude. (1981) "Du bon usage du «Credo»." *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979)*. Rome: École Française de Rome, pp. 337-361.
- Scott-Stokes, Charity. (2006) *Women's books of hours in medieval England. Selected texts translated from Latin, Anglo-Norman French and Middle English with introduction and interpretive essay*. Cambridge: D.S. Brewer.
- Shinners, John, and Dohar, William J. C.S.C. (eds.) (1998) *Pastors and the care of souls in medieval England*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Short, Ian. (ed.) (2015) *The Oxford Psalter (Bodleian MS Douce 320)*. Oxford: Anglo-Norman Text Society.
- Smith, Julie Ann. (2001) *Ordering women's lives. Penitential and nunnery rules in the early medieval West*. London and New York, NY: Routledge.
- Smith, Lesley. (1998) 'William of Auvergne and confession' in Biller, Peter, and Minnis Alastair J. (eds.) *Handling sin. Confession in the middle ages*. York: York Medieval Press, pp. 95-107.
- Solopova, Elizabeth. (2017) *The Wycliffite Bible: origin, history and interpretation*. Leiden and Boston, MA: Brill.
- Sutherland, Annie. (2015) *English psalms in the middle ages, 1300-1450*. Oxford: Oxford University Press.
- Taft, Robert S.J. (1986) *The liturgy of the hours in East and West. The origins of the divine office and its meaning for today*. Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- Tanner, Norman, and Watson, Sethina. (2006) 'Least of the laity: the minimum requirements for a medieval Christian', *Journal of Medieval History* 32: pp. 395-423.
- Tanner, Norman. (2009) *The ages of faith: popular religion in late medieval England and Western Europe*. London: I.B. Tauris.

- Tentler, Thomas N. (1977) *Sin and confession on the eve of the reformation*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Thomas, Kate H. (2020) *Late Anglo-Saxon prayer in practice. Before the books of hours*. Berlin and Boston, MA: De Gruyter.
- Thompson, Augustine O.P. (2002) 'From texts to preaching: retrieving the medieval sermon as an event' in Muessig, Carolyn A. (ed.) *Preacher, sermon and audience in the middle ages*. Leiden, Boston, MA and Köln: Brill, pp. 13-37.
- Thompson, Victoria. (2005) 'The pastoral contract in late Anglo-Saxon England: priest and parishioner in Oxford, Bodleian Library, MS Laud Miscellaneous 482' in Tinti, Francesca (ed.) *Pastoral care in late Anglo-Saxon England*. Woodbridge: The Boydell Press, pp. 106-120.
- Toswell, Margaret Jane. (2014) *The Anglo-Saxon psalter*. Turnhout: Brepols.
- Ward, Jennifer. (2006) *Women in England in the middle ages*. London: Hambleton Continuum.
- Watts, Dorothy. (1991) *Christians and pagans in Roman Britain*. London and New York, NY: Routledge.
- Wenzel, Siegfried. (1994) *Macaronic sermons: bilingualism and preaching in late-medieval England*. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press.
- Wenzel, Siegfried. (2005) *Latin sermon collections from later medieval England. Orthodox preaching in the age of Wyclif*. New York, NY: Cambridge University Press.
- White, Carolinne. (2017) 'Latin in ecclesiastical contexts' in Ashdowne, Richard, and White, Carolinne (eds.) *Latin in medieval Britain*. Oxford: Oxford University Press, pp. 169-197.
- Wogan-Browne, Jocelyn, Fenster, Thelma, and Russell, Delbert W. (2016) *Vernacular literary theory from the French of medieval England. Texts and translations, c. 1120-c. 1450*. Cambridge: D.S. Brewer.
- Wogan-Browne, Jocelyn. (2017) "Parchment and pure flesh". Elizabeth de Vere, countess of the twelfth earl of Oxford, and her book' in Adams, Jenny, and Bradbury, Nancy Mason (eds.) *Medieval women and their objects*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, pp. 171-198.
- Wright, Charles D. (2002) 'Vercelli homilies XI-XIII and the Anglo-Saxon benedictine reform: tailored sources and implied audiences' in Muessig, Carolyn A. (ed.) *Preacher, sermon and audience in the middle ages*. Leiden, Boston, MA and Köln: Brill, pp. 203-227.

Summary

The paper provides an overview of the linguistic panorama of Christianity in medieval Britain. It brings together information concerning the languages in use in various spheres of Christian life at the time with a view to creating a composite picture. Within the paper three main areas may be distinguished: language use in the context of God speaking to people (i.e. biblical translations), language used by people addressing God (i.e. prayers, liturgy, sacraments) and that employed when talking about God (i.e. religious writings, sermons, church-related registers and documents).

Keywords: Christianity, church, language of religion, Latin, medieval Britain, vernacular.

JĘZYKI RELIGII ŚREDNIOWIECZNEJ BRYTANII – CHRZEŚCIJAŃSTWO

Streszczenie

Artykuł zarysowuje językową panoramę chrześcijaństwa w średniowiecznej Brytanii. Jego celem jest zebranie informacji dotyczących języków wykorzystywanych w różnych sferach życia chrześcijańskiego w badanym okresie i nakreślenie obrazu tego zagadnienia. W artykule wyróżnić można trzy główne części: jedna poświęcona jest językowi, w którym Bóg przemawia do ludzi (tj. tłumaczenia biblijne), druga językowi, w którym ludzie zwracają się do Boga (tj. modlitwa, liturgia, sakramenty), a trzecia dotyczy języka używanego do mówienia o Bogu (tj. literatura religijna, kazania, dokumentacja i rejestry kościelne).

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, kościół, język religii, łacina, średniowieczna Brytania, język wernakularny.

KS. ROBERT CZARNOWSKI – WARSZAWA

LE CONFERENZE DEI VESCOVI E DEI CAPITOLARI IN POLONIA NEGLI ANNI 1918-1939

Introduzione

L'esame delle conferenze dei vescovi e dei capitolari in Polonia negli anni 1918-1939 è l'obiettivo di questa ricerca, effettuata a partire dal panorama delle realtà storiche, giuridico – canoniche e pastorali della Polonia nel periodo interbellico. La situazione nella quale si trovò la Chiesa polacca dopo la riconquista dell'indipendenza da parte della Polonia, l'11 novembre 1918, dopo 123 anni di dominazione russa, austriaca e prussiana è la ragione di questa scelta

KS. ROBERT CZARNOWSKI – adiunkt na Wydziale Dziennikarstwa Informacji i Bibliologii Uniwersytetu Warszawskiego (dr). W latach 2014-2022 był Sekretarzem Generalnym Polskiej Misji Katolickiej we Francji oraz dyrektorem Archiwum historycznego mieszczącego się w Seminarium Polskim w Paryżu. W latach 2018-2021 koordynował prace Studium Akademickiego w ramach Europejskiej Szkoły Liderów Polonijnych w Paryżu, a obecnie jest zaangażowany w działalność Studium Akademickiego w Madrycie będącego częścią projektu KPRM „Patriotyzm dnia codziennego rodziny polskiej na Emigracji”. Współpracował z najważniejszymi instytucjami państwowymi takimi jak: Naczelna Dyrekcja Archiwów Państwowych, Narodowy Instytut Polskiego Dziedzictwa Kulturowego za Granicą „Polonika”, Narodowe Archiwum Cyfrowe. Ma bogate doświadczenie w zarządzaniu projektami ukierunkowanymi na zachowanie dziedzictwa narodowego. Zajmował się m.in koordynowaniem zadań w Programie Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego związanych z opracowaniem, inwentaryzacją, digitalizacją i promocją Archiwum PMK we Francji (trzy edycje). Uczestniczy w programie „Inicjatywa

Si rende necessario dire che i primi anni di libertà furono occupati dalla lotta per la definizione delle frontiere della nazione, dagli sforzi di integrazione delle tre regioni precedentemente occupate e dalla ricostruzione dopo le rovine di guerra. La nazione era molto differenziata dal punto di vista dello sviluppo economico in conseguenza esito della divisione in tre zone di dominazione straniera, il cui progresso era stato influenzato dalle scelte delle nazioni occupanti.

Alla luce di quanto sin qui detto, occorre tener presente che il contributo dell'Episcopato Polacco, nella pastorale, ha tre fasi successive. La prima si sviluppò all'epoca delle spartizioni della Polonia. La seconda fase nel decennio 1918-1928, durante il quale la stragrande maggioranza dei Vescovi polacchi determinava il funzionamento della Chiesa, ognuno nell'ambito delle esigenze della propria diocesi. L'ultima fase è il periodo relativo ai lavori preparatori del primo concilio plenario polacco, avviati durante il secondo decennio della Polonia libera. Dalla prospettiva odierna si può constatare che tali anni furono per l'Episcopato Polacco una scuola preziosa di assunzione di responsabilità, di decisionalità e d'impegno nell'azione. È da tener presente che la Conferenza Episcopale Polacca dovette anche affrontare in modo deciso la questione dell'insegnamento della religione nelle scuole, aggravata maggiormente dall'infiltrazione di insegnanti di sinistra; e, per un certo tempo, l'indisponibilità del ministero competente.

Non meno importante si rivelerà la problematica che sarà oggetto dell'analisi di questo articolo, in cui viene mostrato il ruolo delle conferenze dei vescovi e dei capitolari in Polonia. Nella prima parte della nostra ricerca sarà preso in considerazione il ruolo delle conferenze dei vescovi. Dall'analisi delle fonti, si rileva che le Conferenze Episcopali vengono convocate in Polonia sin dal 1919. I problemi trattati durante questi incontri, lo scambio di idee e di concetti durante le discussioni, le delibere dell'Episcopato che avevano il carattere di un impegno volontario e i postulati avanzati durante i dibattiti, contribuirono, in modo significativo per la pastorale in Polonia. Si rende necessario mettere in evidenza che le Conferenze dei vescovi furono indette dall'arcivescovo di Gniezno e Poznań, come Primate della Polonia, mentre le sedute furono presiedute dall'arcivescovo

Doskonałości – Uczelnia Badawcza” (IDUB) na Uniwersytecie Warszawskim. Realizował projekty badawcze o nazwie „Wybitni przywódcy polskiej emigracji we Francji” oraz „Z ważnych wydarzeń życia społecznego Polonii we Francji”. Był zaangażowany w projekt Ministerstwa Edukacji i Nauki pt. „Nauka dla Społeczeństwa”, w ramach którego włączył się w realizację zadania: „Digitalizacja dziedzictwa narodowego, zachowanego w Archiwum Polskiej Misji Katolickiej w Paryżu”. Należy do Zespołu Badawczego Polonijnej Biblioteki Cyfrowej Uniwersytetu Warszawskiego i realizuje zadania związane z zachowaniem i upowszechnianiem polskiego dziedzictwa znajdującego się poza granicami kraju. ORCID: 0000-0002-3909-0600. Kontakt: r.czarnowski@uw.edu.pl.

di Varsavia, come primate del Regno Polacco. In modo particolare il primate Hlond si impegnò ad unificare i vescovi polacchi fra di loro, con il nunzio e con la Sede Apostolica.

Degno di attenzione, sarà anche il ruolo dei Capitolari. È da tener presente che il Capitolo cattedrale era il senato del vescovo, il quale lo consigliava nella gestione della diocesi, e sostituiva il vescovo nell'amministrazione della diocesi nel periodo della sede vacante. Uno dei suoi compiti fu anche la preoccupazione per il culto liturgico solenne nella chiesa cattedrale. Nel caso della mancanza del capitolo cattedrale, il vescovo doveva istituire un gruppo consultorio il quale svolgeva le funzioni fondamentali delle attività del capitolo cattedrale e quindi eleggeva il senato nonché il consiglio vescovile.

La fonte principale della presente ricerca è costituita dai materiali non editi, raccolti negli archivi delle diocesi. Un insieme a parte è costituito dalle fonti edite e studi complementari. Merita di essere segnalata, la pubblicazione di Stanisław Wilk, intitolata *L'Episcopato della Chiesa cattolica in Polonia negli anni 1918-1939*¹. Si tratta di un libro molto utile nella fase iniziale di redazione di questo articolo, grazie alla ricca bibliografia. L'opera di Stanisław Wilk, presenta un quadro molto concreto e metodologicamente chiaro sull'operato della Conferenza Episcopale Polacca negli anni 1918-1939. Lo studio consta di cinque capitoli, cui si aggiungono la bibliografia accuratamente scelta, nonché le fonti studiate, le conclusioni redatte in italiano, inglese e tedesco e l'indice dei nomi di persone. Oggetto del volume è l'Episcopato della Chiesa cattolica di rito latino, greco-cattolico e armeno in Polonia e, in quanto tale, viene chiamato «Conferenza dei Vescovi», anticamente «Unione (Zjazd) dei Vescovi». Stanisław Wilk non intende occuparsi dell'attività dei singoli vescovi in quanto tali e tanto meno dello studio sulle diocesi da loro guidate. Wilk presenta dettagliatamente la situazione ecclesiale, rileva l'urgenza della riorganizzazione delle circoscrizioni ecclesiastiche.

1. Conferenze Episcopali e ruolo di alcuni vescovi

Come punto di partenza della ricerca in questo studio sembra opportuno mettere in evidenza che un ruolo notevole nella pastorale in Polonia svolsero le Conferenze Episcopali convocate sin dal 1919. I problemi trattati durante questi incontri, lo scambio di idee e di concetti durante le discussioni, le delibere dell'Episcopato che avevano il carattere di un impegno volontario e i postulati avanzati durante i dibattiti, contribuirono, in modo significativo per la pastorale in Polonia. In questo momento possiamo tener presente la Conferenza dell'Epi-

1. Cfr. S. Wilk, *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918-1939*, Warszawa 1992.

scopato Polacco che si tenne a Varsavia nel 1927 alla quale i vescovi discutevano di vari problemi della Chiesa polacca dell'epoca².

I vescovi sono stati divisi nelle commissioni di vari settori: l'educazione, l'attività caritativa, la stampa, *l'Azione Cattolica*, le missioni, ecc. e ad esse andava il merito dell'elaborazione delle indicazioni pratiche per la pastorale. Di loro competenza era, tra l'altro, il raccogliere informazioni e confrontarle con lo stato di fatto ed anche elaborare certi problemi e porre la massima attenzione ai temi più importanti della vita e dell'attività religiosa ed ecclesiastica. Dette Commissioni lavoravano anche per resistere con efficacia ai tentativi di far diminuire l'autorità della Chiesa e del cattolicesimo in Polonia³.

È bene tener presente che tra sopra nominate commissioni un ruolo particolare aveva la *Commissione Giuridica*. Conformemente al regolamento, il suo compito consisteva nel rispondere ai dubbi dei vescovi e dar loro consiglio nelle difficoltà, qualora la questione presentata davanti alla *Commissione* non aveva solo carattere locale, ma poteva avere ricadute anche in altre diocesi. Questa *Commissione* doveva inoltre risolvere i problemi urgenti che avevano un'importanza generale per la Chiesa polacca⁴.

È bene tener presente che durante la seduta *Straordinaria* della Conferenza Episcopale a Gniezno, convocata nei giorni 17-20 settembre 1928 i vescovi hanno preso in considerazione la valutazione della situazione pastorale in Polonia. Inoltre i Vescovi decisero di intendersi su tutte le questioni ecclesiastiche di carattere generale, osservando la giurisdizione della Conferenza Episcopale la quale, pur non essendo una legge, doveva tuttavia essere considerata come indicazione per l'attività dei singoli vescovi⁵.

Dall'analisi delle fonti, si rileva che durante la seduta *Straordinaria* della Conferenza Episcopale a Gniezno, convocata nei giorni 17-20 settembre 1928 l'arcivescovo Adam Sapieha, metropolita di Cracovia, pronunciò il discorso su: *I compiti odierni dei vescovi e dell'Episcopato*. Sottolineò la quantità eccessiva di attività devozionale rispetto al lavoro sulla moralità dei parrocchiani. Riteneva che si dedicasse troppo tempo alle varie solennità, manifestazioni, ricorrenze, anniversari⁶.

2. Archivio Diocesano di Siedlce, Atti Generali – Conferenza Episcopale [ADS, AOKE], Protokół Zjazdu Biskupów Polskich w dniach 15-17 marca 1927 w Warszawie, vol. 11, c. 9.

3. ADS, AOKE, Rezolucje Konferencji Episkopatu Polski z dnia 16-19 września 1928, vol. 11, cc. 15-17; Z. Zieliński, *Rola katolicyzmu w okresie Dwudziestolecia*, „Więź”, 25 (1982), pp. 3-14.

4. ADS, AOKE, Rezolucje Konferencji Episkopatu Polski z dnia 16-19 września 1928, vol. 11, c. 17-18.

5. Ibidem, c. 15-17.

6. Archivio Arcidiocesano di Gniezno [AAG], segnatura 220, cc. 173-178, cfr. Discorso di arcivescovo Adam Sapieha: *Dzisiejsze zadania biskupów i episkopatu*.

Le fonti annotano che questo discorso fu completato da osservazioni del Primate della Polonia. Nella discussione venivano trattate le questioni del settore giuridico e legale (amministrazione, diocesi), del rapporto del vescovo con il clero e con i fedeli ed anche la questione delle visite pastorali. Il cardinale August Hlond fece notare *l'assenza di persone colte e della "classe media" nella vita ecclesiastica*. Secondo l'opinione del Primate anche la gente semplice non si sente legata abbastanza fortemente alla Chiesa e al clero. Notò pure un'altra cosa:

*ci lasciamo ancora illudere da manifestazioni di religiosità esteriore nella società, che non manca di buona volontà, ma manca di persone impegnate, pronte a combattere per la fede, capaci di dirigere l'azione cattolica nella situazione di oggi*⁷.

Ora bisogna rilevare alcuni membri dell'Episcopato Polacco. Sembra opportuno e doveroso presentare all'inizio Primate della Polonia August Hlond. Ricordiamo che il 13 febbraio 1926 morì il metropolita di Gniezno e Poznań, il Primate Polacco card. Edmund Dalbor⁸. Dopo alcuni mesi, il 24 giugno 1926, il Santo Padre nominò arcivescovo di Gniezno e Poznań August Hlond⁹, elevandolo l'anno dopo (1927) alla dignità cardinalizia¹⁰.

I problemi dell'intera Chiesa polacca occuparono un grande spazio nell'attività del cardinale Hlond. In realtà, in forza delle decisioni della Sede Apostolica del

7. AAG, AKM, Protokół Konferencji Episkopatu Polski. Gniezno 16-20 września 1928, segnatūra 220, cc. 240-252.
8. Card. Edmund Dalbor nacque a Ostrów Wielkopolski il 30 ottobre 1869. Il Papa Benedetto XV lo elevò al rango di cardinale nel concistoro del 15 dicembre 1919. Morì il 13 febbraio 1926 all'età di 56 anni. (cfr. M. Banaszak, *Dalbor Edmund*, in *Encyklopedia Katolicka*, vol. 3, pp. 976-977.
9. Card. August Hlond nacque a Brzęczkowice in Slesia. Il 14 dicembre 1925 r. diventò vescovo della diocesi di Katowice appena eretta, il 24 giugno 1926 divenne arcivescovo dell'arcidiocesi di Gniezno-Poznań, il 26 giugno 1927 divenne cardinale. Passati alcuni anni, il 26 maggio 1931 fu nominato da Pio XI protettore di emigrati polacchi nel mondo. Il 3 febbraio 1944 fu arrestato, incarcerato e poi deportato a Parigi dalla Gestapo. Da aprile fino al 28 giugno 1944 era internato a Bar-le-Duc, Provincia di Mense, 8 agosto 1944 deportato in Germania e internato a Wiedenbrück. Il 1° aprile 1945 fu liberato dall'esercito americano, si recò in aereo a Parigi e poi a Roma. Dopo aver ricevuto dal Santo Padre una procura che lo nominava plenipotenziario nelle faccende della Chiesa in Polonia, il 20 luglio 1945 giunse a Poznań. Dopo alcuni anni di intenso lavoro morì il 23 ottobre 1948 a Varsavia (cfr. S. Kosiński, *Schemat biograficzny kard. Augusta Hlonda Prymasa Polski 1881-1948*, „Nasza Przyszłość”, 42 (1974), pp. 9-24; M. Żywczyński, *Hlond August (1881-1948), prymas*, in *Polski Słownik Biograficzny*, a cura di W. Konopczyński, vol. 9, Wrocław 1989, pp. 545-546).
10. S. Kosiński, *Hlond August SDB*, in *Encyklopedia Katolicka*, pp. 1088-1090; S. Wilk, *August Hlond na stolicach arcybiskupich Gniezna i Poznania*, „Studia Gnesnensia”, 7 (1982-1983), pp. 5-24.

9 febbraio 1925, l'arcivescovo di Gniezno e Poznań, quale Primate della Polonia e l'arcivescovo di Varsavia, quale Primate del *Regno Polacco*, non possedevano nessun riconoscimento giuridico, ma il card. Hlond visse la dignità di Primate in modo molto responsabile¹¹.

È bene tener presente che nel foro della Conferenza dell'Episcopato Polacco regolò la questione della loro convocazione e della presidenza delle discussioni. Le conferenze furono indette dall'arcivescovo di Gniezno e Poznań, come Primate della Polonia, mentre le sedute furono presiedute dall'arcivescovo di Varsavia, come Primate del *Regno Polacco*. In modo particolare il Primate Hlond s'impegnò ad unificare i Vescovi polacchi fra loro, con il Nunzio e con la Sede Apostolica¹².

Va osservato anche che cercò di estromettere la politica dalla vita ecclesiastica. Fra le opere più indicative di cui si occupò nella riunione di tutta la Polonia, è opportuno ricordare l'organizzazione dell'*Azione Cattolica Polacca* (1929-1930), per la quale redasse personalmente gli statuti ed i regolamenti e organizzò l'*Istituto Generale di Azione Cattolica*, come pure il centro per l'*Unione Cattolica della Gioventù Femminile* e per l'*Unione Cattolica della Gioventù Maschile*, con sede a Poznań. Nel 1933 realizzò al *Consiglio Sociale*, accanto al Primate Polacco, con la funzione di analizzare i problemi sociali alla luce della dottrina cattolica e di diffondere i principi sociali cattolici. Grazie al suo personale impegno, fu preparato il Primo Sinodo Plenario Polacco¹³.

Primate August Hlond tenendo conto delle condizioni di vita religiosa in Polonia e dei suoi bisogni attuali, desiderava infondere maggior attivismo e coordinare gli sforzi della Chiesa per unificare la sua azione ed eliminare gli antagonismi causati dalla politica degli invasori, anche nel campo ecclesiastico. Richiamava in questo gli antichi sinodi nazionali, convocati abitualmente dai primati. Voleva anche stimolare i laici a partecipare più attivamente alla vita della Chiesa per sottolineare in questo modo la grandezza storica della nazione polacca, e per far crescere lo splendore e la forza creatrice della sua fede antica¹⁴.

11. J. Glemp, *Prymasi polscy i ich troska o Instytut*, in *Jubileuszowe dziedzictwo. Dokumentacja jubileuszu 100-lecia Papieskiego Instytutu Kościelnego w Rzymie 17-19 stycznia 2011*, a cura di B. Kośmider, Roma 2011, pp. 53-54; S. Wilk, *Funkcja prymasa Polski w II Rzeczypospolitej*, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, 26 (1988), n. 2, pp. 161-188.

12. S. Wilk, *Il Cardinale August Hlond organizzatore della vita ecclesiastica in Polonia*, in *Il Cardinale August J. Hlond, Primate di Polonia (1881-1948). Note sul suo operato apostolico. Atti della serata di studio*, a cura di Stanisław Zimniak, Roma-Las 1999, pp. 75-86.

13. Ibidem.

14. *Breve Piusa XI mianujące kard. Francesco Marmaggiego legatem papieskim na synod plenarny w Częstochowie*, „*Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie*” 26 (1936), n. 9, p. 380; Z. Szuba, *Biskupi polscy z lat 1918-1944*, in *Kościół katolicki na ziemiach Polski w czasie II wojny światowej*, vol. 10, Warszawa 1981, pp. 247-317.

In questo modo cardinale Hlond manifestò la sua continuità col patrimonio storico dei primate facendo da garante della coscienza della società cattolica che vedeva in lui la più grande autorità morale e religiosa; egli era inoltre convinto che proprio lì, a Gniezno, presso la tomba di Sant'Adalberto, il Primate della Polonia vegliasse sull'integrità della fede e della vita cristiana della nazione¹⁵.

L'Episcopato Polacco, sin dall'inizio della sovranità politica della nazione, rilevò con forza il ruolo particolare del Primate nella vita della Chiesa, parlandone durante la prima Conferenza Episcopale Polacca a Gniezno, il 26 agosto 1919, dove diceva l'arcivescovo Bilczewski:

Eminenza Reverendissima, amatissimo Primate, vogliamo ringraziarti per aver convocato questo incontro. Avevi il diritto e il dovere, in questo momento cruciale, quando si apre una nuova pagina della storia della Chiesa, di chiamarci qui, intorno alla tomba di San Girolamo. Perché noi, vescovi polacchi, proveniamo tutti da questa sede arcivescovile più antica, quella di Gniezno. E come lui, il nostro santo Vescovo martire accettò la missione che lo mandava sul nostro territorio da Roma e attraverso Roma, da Cristo¹⁶.

Alla luce di ciò che è stato sin qui detto, appare evidente che la presenza e il ruolo del Primate di Polonia nella pastorale erano molto importanti. Per questo il Cardinale Hlond, cosciente di questa missione storica del Primate, la fece diventare, grazie alla sua personalità eccezionale, il centro dell'unità della Chiesa, basandosi sull'Episcopato e sulla società cattolica. Si rendeva conto che era una missione difficile e molto delicata, soprattutto dopo il colpo di stato avvenuto nel maggio del 1926.

Vorremmo anche far notare che sul letto di morte il cardinale August Hlond così parlava di sé stesso:

Ho sempre lavorato per la Chiesa, per diffondere il Regno di Dio, per la Polonia, per il bene del popolo polacco. E lavorerei ancora, ma tutto è nelle mani di Dio e della Vergine Santissima. Ho sempre amato la Polonia e per essa pregherò in cielo (...). Sono sempre stato un fedele figlio della Santa Chiesa ed ho adempiuto con coscienziosità agli ordini del Santo Padre, vedendo in lui il Vicario di Cristo sulla terra¹⁷.

Abbiamo già segnalato precedentemente il fatto che il Primate della Polonia, August Hlond, fu una figura eccezionale della sua epoca. Svolse un ruolo molto significativo sia nella vita della Chiesa, per il suo impegno collegato all'organizzazione del primo concilio plenario polacco, sia nella vita della nazione, per la

15. Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, „Życie Katolickie”, 2 (1983), pp. 23-244.

16. AAG, APP, *Konferencje Plenarne Episkopatu Polski 1918-1939*, segnaturo I 155, c. 18.

17. A. Hlond, *Dzieła. Nauczanie 1897-1948*, Toruń 2003, p. 386; W. Necel, *Kardynał August Hlond Prymas Polski. Wspominając współczesni*, Poznań 1993, p. 76.

sua partecipazione alla formazione delle basi del libero stato polacco. La sua vita si iscrisse in modo indelebile e profondo nella storia della Chiesa e della patria.

Si nota che l'attività e l'impegno dei vescovi di rito latino nella pastorale in Polonia possono essere valutati in base alla loro partecipazione alle Conferenze Plenarie e alle Commissioni Episcopali. Non esiste un'altra possibilità di chiarire il loro ruolo e la presenza di personalità di spicco. Vista l'organizzazione gerarchica dell'episcopato, è abbastanza difficile parlare del ruolo dei singoli vescovi, poiché naturalmente le cariche, più o meno importanti, e le funzioni da loro svolte in gran parte definivano e mettevano in evidenza alcuni personaggi più di altri. Così fu per esempio per la persona di Henryk Przeździecki¹⁸. Accanto al cardinale Hlond fu proprio egli a svolgere un ruolo importantissimo nel Episcopato Polacco. In quanto Pastore della diocesi di Siedlce, aveva anche una certa esperienza pastorale, poiché nel 1923 aveva convocato il sinodo locale. Condivise poi le sue esperienze sui lavori sinodali durante i lavori preparatori del concilio plenario, che raccomandava con forza a tutti i vescovi polacchi. Fu il vescovo Przeździecki a protestare, quando sorse l'idea di spostare il Sinodo Plenario fino a quando non si fossero conclusi i sinodi locali in tutte le diocesi¹⁹. Durante la Conferenza Straordinaria dell'Episcopato Polacco a Gniezno – tenutasi nei giorni 17-20 settembre 1928 -, il vescovo Przeździecki presentò in modo generale la situazione religiosa della Chiesa in Polonia, evidenziando particolarmente i suoi aspetti positivi e negativi²⁰.

18. Henryk Przeździecki, vescovo di Siedlce, consacrato il 17 novembre 1918. Organizzò tra l'altro la curia ed il tribunale vescovile. All'inizio sorsero difficoltà con i locali. Le autorità statali occupavano grandi edifici diocesani a Janów. Grazie agli sforzi del vescovo, appoggiati dal nunzio apostolico di allora, Achille Ratti, una parte degli edifici tornò a disposizione del vescovo. Dopo la ricostruzione dell'edificio, fu organizzata la curia, e l'8 ottobre 1919 si rese possibile la solenne apertura del seminario di Janów. L'organizzazione del lavoro pastorale nella diocesi rinata incontrò grandi difficoltà. La prima guerra mondiale portò non soltanto alla distruzione materiale, ma anche morale. Bisognava recuperare le chiese divenute nel frattempo proprietà degli ortodossi, costruire chiese nuove e ricostruire quelle distrutte. Nell'arco di appena cinque anni, nella diocesi nacquero 66 nuove parrocchie, furono costruite 106 chiese, e nel 1923 la diocesi fu suddivisa in 18 decanati, 181 parrocchie, aveva 262 sacerdoti e circa 640 mila fedeli. Per preparare i giovani al sacerdozio, mons. Przeździecki inaugurò nel 1923 un Ginnasio e un Liceo Vescovile a Siedlce, dedicato alla Sacra Famiglia. Questa scuola educò molti seminaristi. Anche i conventi, le congregazioni e le nuove organizzazioni e fraternità religiose contribuirono ad animare la religiosità (cfr. L. Grzebień, *Przeździecki Henryk (1873-1939), biskup podlaski*, in *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918-1981*, a cura di L. Grzebień, vol. 6, Warszawa 1983, pp. 429-432; F. Stopniak, *Przeździecki Henryk Ignacy (1898-1939) biskup podlaski*, in *Polski Słownik Biograficzny*, a cura di W. Konopczyński, vol. 29, Wrocław 1989, pp. 68-70).

19. AAG, APP, segnatra I 160, c. 3.

20. ADS, AOKE, Protokół Konferencji Episkopatu Polski. Gniezno 16-20 września 1928, vol. 11, c. 1.

È bene tener presente che il vescovo Henryk Przeździecki fu particolarmente solerte nel favorire l'unità all'interno delle diocesi orientali negli anni 1923-1939, ovvero la cosiddetta neounione²¹.

È opportuno ricordare anche un altro membro molto importante della Conferenza Episcopale Polacca - l'Arcivescovo Adam Stefan Sapieha²², che dimostrò una grande esperienza pastorale. A lui si dovette l'organizzazione di due sinodi diocesani nel periodo interbellico (1923 e 1938), i quali elaborarono la linea generale del lavoro pastorale. Nel 1928, durante la Conferenza Episcopale dei Vescovi a Gniezno il metropolita di Cracovia pronunciò il discorso intitolato: "I compiti odierni dei vescovi e dell'Episcopato". Fece notare il fatto che esisteva sproporzione tra l'attività devozionale e il lavoro di formazione morale dei parrocchiani. Sosteneva che si dedicava troppo tempo e spazio per la celebrazione di solennità, anniversari e manifestazioni:

Le organizziamo senza sosta e permettiamo che esse ci coinvolgano fortemente, ma servono soltanto in parte per il bene delle anime, perché portano vantaggi prima di tutto per i loro autori: fama, popolarità e persino guadagni materiali²³.

-
21. F. Rzemieniuk, *Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego. Neunia*, Lublin 1999, p. 370.
 22. Adam Stefan Sapieha (1867-1951) principe, cardinale e arcivescovo metropolita di Cracovia. Studiò a Lille, Cracovia e Leopoli, dove fu ordinato sacerdote (1893), studiò anche a Innsbruck e a Roma. Vicario di Jasłowiec, professore, padre spirituale e rettore (1896) del seminario di Leopoli, canonico del capitolo della metropoli di Leopoli (1902) e ciambellano del Papa a Roma (1905). Nel 1911 preconizzato vescovo di Cracovia, consacrato vescovo da Pio X nel 1911 a Roma. Negli anni 1906-1911, in Vaticano, svolgeva le funzioni di consulente per le questioni della Chiesa in Polonia nei territori che rimanevano sotto l'occupazione russa. Vescovo di Cracovia dal 1912. Nella Polonia libera contribuì a formare e unificare la vita ecclesiastica. Curò il rinnovamento morale e intellettuale del clero. Sviluppò l'attività caritativa durante la prima e la seconda guerra mondiale. Appoggiò l'attività dell'*Azione Cattolica* e la resistenza durante l'occupazione tedesca, quando dirigeva di fatto l'episcopato polacco; nel 1942 istituì la *Rada Główna Opiekuńcza* (Consiglio Generale di Custodia) per appoggiare la popolazione decimata e perseguitata a causa della guerra, collegato con le autorità supreme dello Stato Clandestino Polacco, ed era conosciuto per la sua inflessibilità di fronte alle autorità dell'occupante. Nel 1945 inaugurò il settimanale *Tygodnik Powszechny*, dal 1946 cardinale e membro della *Congregazione per le Questioni della Chiesa Orientale* e della *Congregazione dei Seminari e delle Università* (cfr. J. Wolny, *Sapieha Adam*, in *Polski Słownik Biograficzny*, a cura di W. Konopczyński, vol. 24, Wrocław 1992, pp. 400-401; F. Machay, *Pasterz diecezji krakowskiej*, Kraków 1937; J. Czajowski, *Kardynał Sapieha*, Wrocław 1997).
 23. AAG, AKM, segnatura 220, c. 173-178, cfr. Discorso di arcivescovo Adam Sapieha: *Dzisiejsze zadania biskupów i episkopatu*.

L'arcivescovo Sapieha capiva benissimo che il modello di clero post - tridentino, dignitoso, che amministra i sacramenti, ma sta lontano dai fedeli nella vita di tutti i giorni, doveva cadere ormai nell'oblio. Forse per questo motivo divenne presidente della Commissione Episcopale Polacca per il clero diocesano. Negli anni 1932-1947 fu anche presidente della Commissione Scolastica dell'Episcopato. Le dedicava molta attenzione e lasciò la sua impronta personale su molti aspetti, grazie al suo lavoro e al suo impegno particolare. Sottolineò la necessità di introdurre i laici al lavoro pastorale²⁴.

L'arcivescovo di Vilnius Romuald Jałbrzykowski²⁵ fu un altro membro importante della Conferenza Episcopale Polacca. Nominato: sufragano del vescovo di Sejny il 29 luglio 1918, vescovo di Łomża il 15 dicembre 1925, arcivescovo metropolita di Vilnius il 24 giugno 1926. Contribuì all'elaborazione i progetti pastorali relativi ai laici²⁶.

Il ventennio tra la prima e la seconda guerra mondiale, anche nella biografia dell'arcivescovo Antoni Julian Nowowiejski²⁷ che iniziò lo sviluppo della stampa e delle biblioteche cattoliche. egli era presidente della Commissione Episcopale Polacca incaricata di curare le delibere del Primo Sinodo Plenario Polacco relative ai luoghi sacri e dedicati al culto di Dio²⁸.

24. S. Kosiński, *Kardynał August Hlond i Adam Stefan Sapieha w latach 1926-1948*, in *Księga Sapieżyńska*, a cura di J. Wolny, vol. 2, Kraków 1986, pp. 43-57; *Kardynał A. S. Sapieha. Środowisko rodzinne, życie i dzieło*, red. S. Stępień, Przemyśl 1995; F. Machay, *Pasterz diecezji krakowskiej*, Kraków 1937; J. Czajowski, *Kardynał Sapieha*, Wrocław 1997, p. 85.

25. Arcivescovo Romuald Jałbrzykowski nacque il 7 febbraio 1876 a Łętowo Dąb. Divenne sacerdote il 9 marzo 1901. Nominato: sufragano del vescovo di Sejny il 29 luglio 1918, vescovo di Łomża il 15 dicembre 1925, arcivescovo metropolita di Vilnius il 24 giugno 1926. Morì il 19 giugno 1955. (cfr. T. Krahel, *Jałbrzykowski Romuald (1876-1955), arcybiskup metropolity wileński*, in *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918-1981*, a cura di L. Grzebień, vol. 5, Warszawa 1983, pp. 564-570; T. Żychiewicz, *Jałbrzykowski Romuald (1876-1955), arcybiskup wileński*, in *Polski Słownik Biograficzny*, a cura di W. Konopczyński, vol. 10, Wrocław 1989, pp. 400-401).

26. AH, vol. 6, parte 28, p. 82-83.

27. Antoni Julian Nowowiejski (1858-1941), vescovo di Płock dal 1908, dal 1930 arcivescovo titolare, iniziò lo sviluppo della stampa e delle biblioteche cattoliche. Ucciso dai Tedeschi nel campo di Działdów, beatificato nel 1999 da Papa Giovanni Paolo II (cfr. M. Grzybowski, *Nowowiejski Antoni Julian (1858-1941), biskup płocki, liturgista*, in, a cura di L. Grzebień, vol. 6, Warszawa 1983, pp. 566-574; B. Kumor, *Nowowiejski Antoni Julian (1858-1941), biskup płocki, historyk, liturgista*, in *Polski Słownik Biograficzny*, a cura di W. Konopczyński, vol. 23, Wrocław 1989, pp. 398-400; J. Umiński, *Arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski. Biskup płocki (1858-1941)*, Kraków 1946).

28. H. Karbownik, *Wkład abpa Antoniego Juliana Nowowiejskiego w prace konferencji biskupów polskich w latach 1906-1939*, in *Arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski (1908-1941). W pięćdziesiątą rocznicę męczeńskiej śmierci*, a cura di A. Suski, W. Góralski, T. Żebrowski, Płock 1991, pp. 235-254.

Indubbiamente, anche il vescovo Stanisław Adamski lavorò con grande impegno per la pastorale in Polonia²⁹. Bisogna notare che per delega dell'Episcopato Polacco coordinò l'attività dell'Azione Cattolica (dal 1929). Il 2 settembre 1930 fu nominato vescovo di Katowice; consacrato vescovo il 26 ottobre, iniziò ad amministrare la diocesi il 30 novembre 1930. È bene tener presente che il vescovo Adamski iniziò *Katolicka Agencja Prasowa* (Agenzia Cattolica di Stampa) e dava molta importanza allo sviluppo della vita, della tradizione e identità nazionale in Slesia; nel 1938 si occupò dell'amministrazione ecclesiastica nel territorio di Zaolzie.

Dedichiamo ora la nostra attenzione alla persona del vescovo Adolf Szelażek³⁰. In quanto Direttore del Dipartimento della Chiesa Cattolica nel Ministero delle Confessioni Religiose e dell'Educazione Pubblica partecipò ai lavori preparatori del concordato tra la Polonia e la Sede Apostolica. Il 14 dicembre 1925 Papa Pio XI lo nominò il vescovo della diocesi di Łuck³¹.

29. Stanisław Adamski (1875-1967), vescovo di Katowice, attivo nella vita politica e sociale. Ordinato sacerdote nel 1899 a Gniezno. Attivo in molte organizzazioni, era tra l'altro segretario di Związek Katolickich Towarzystw Robotników Polskich (Associazione di Compagnie di Operai Polacchi) e membro del consiglio di Towarzystwo Czytelni Ludowych (Compagnia di Biblioteche Popolari). Appoggiava anche l'attività delle cooperative e redigeva le pubblicazioni cattoliche. Dal 1904 membro del capitolo di Poznań. Durante l'insurrezione nella regione della Grande Polonia divenne commissario di Naczelna Rada Ludowa (Consiglio Principale Popolare) a Poznań (1918-1919). Negli anni 1919-1922 deputato per il Parlamento, negli anni 1922-1927 senatore. Per molti anni direttore di Księgarnia Św. Wojciecha (Libreria di Sant'Adalberto) in Poznań. Per delega dell'Episcopato Polacco coordinò l'attività dell'Azione Cattolica (dal 1929). Il 2 settembre 1930 fu nominato vescovo di Katowice; consacrato vescovo il 26 ottobre, iniziò ad amministrare la diocesi il 30 novembre 1930. Iniziò *Katolicka Agencja Prasowa* (Agenzia Cattolica di Stampa), dava molta importanza allo sviluppo della vita e della tradizione nazionale in Slesia; nel 1938 si occupò dell'amministrazione ecclesiastica nel territorio di Zaolzie. Nel 1941 fu deportato dal territorio della diocesi. Dopo il suo ritorno, nel 1945, si dedicò al lavoro di ricostruzione della vita religiosa nella diocesi. Pubblicò numerose opere relative all'insegnamento sociale della Chiesa (cfr. J. Mandziuk, *Adamski Stanisław (1875-1967), biskup katowicki*, in *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918-1981*, a cura di L. Grzebień, vol. 5, Warszawa 1983, pp. 28-38).

30. Adolf Piotr Szelażek nacque il 1° agosto 1865 a Stoczek Łukowski in Podlachia. Ordinato sacerdote nel 1888. Nel 1918 fu nominato sufragano di Płock. In quanto Direttore del Dipartimento della Chiesa Cattolica nel Ministero delle Confessioni Religiose e dell'Educazione Pubblica partecipò ai lavori preparatori del concordato tra la Polonia e la Sede Apostolica. In questa occasione partecipò alla beatificazione (1923) e alla canonizzazione (1925) di Santa Teresa del Bambino Gesù. Il 14 dicembre 1925 Papa Pio XI lo nominò vescovo ordinario della diocesi di Łuck. Morì il 9 febbraio 1950 a Bierzgow (cfr. M. Grzybowski, *Szelażek Adolf Piotr (1865-1950), biskup łucki*, in *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918-1981*, a cura di L. Grzebień, vol. 7, Warszawa 1983, pp. 217-220).

31. K. Prokop, *Sylwetki biskupów łuckich*, Biały Dunajec – Ostróg 2001, p. 201-212.

Dobbiamo prendere in considerazione anche l'impegno del vescovo Teodor Kubina³² che il 14 dicembre 1925 fu nominato il primo vescovo della diocesi di Czeszochowa. Consacrato vescovo a Jasna Góra il 2 febbraio 1926. Durante i 25 anni della sua attività vescovile, mise solide basi alla vita religiosa della Diocesi di Czeszochowa. Curò particolarmente il nuovo Seminario. Si preoccupava anche dei problemi degli operai della zona di Zagłębie Dąbrowskie e di Czeszochowa. Dopo il 1925 egli fu uno dei migliori conoscitori della questione sociale. Formulò all'epoca una teoria completa relativa alla genesi, all'essenza e ai metodi di soluzione della questione sociale³³. Per questo motivo, durante la Seduta Straordinaria della Conferenza Episcopale del 1928 parlò delle organizzazioni ecclesiastiche, della loro struttura e dei loro compiti. Riteneva, allora, che le organizzazioni di *Azione Cattolica* non avrebbero dovuto impegnarsi in politica. Per quanto riguarda le organizzazioni caritative, il vescovo Kubina postulava di appoggiarle sotto vari aspetti e di unirle in una sola organizzazione di carattere caritativo³⁴.

Al riguardo dei vescovi di altri riti si potrebbe mettere in evidenza la Conferenza Plenaria dell'Episcopato Polacco che si riunì il 16 ottobre 1931 a Jasna Góra alla quale vi parteciparono 34 vescovi, tra cui 23 ordinari e 11 sufraganei. Si nota che erano presenti anche vescovi di altri riti: Józef Teodorowicz e Jozafat

32. Teodor Kubina nacque il 16 aprile 1880 a Świętochłowice in Slesia. La madre lo educò nello spirito polacco e, grazie all'esperienza del padre che lavorava nelle miniere di carbone "Matilda", si interessò agli affari sociali. Dopo aver terminato la scuola elementare a Świętochłowice e il ginnasio di Królewska Huta (oggi Chorzów) studiò alla facoltà di Teologia dell'Università di Wrocław. Dopo il primo semestre, il cardinale G. Kopp lo mandò a Roma, dove continuò gli studi. Ordinato sacerdote il 27 ottobre 1906. Nel 1907 don Kubina iniziò il lavoro pastorale prima come vicario di Mikołów, e poi nella parrocchia di Santa Barbara a Królewska Huta. Nel 1911 divenne vicario della parrocchia di Santa Edvige a Berlino. Dopo 6 anni passati fuori dalla Slesia, dopo 11 anni di sacerdozio, iniziò la missione di curato nella parrocchia della Vergine Santissima di Katowice. Il 14 dicembre 1925 fu nominato primo vescovo ordinario della diocesi di Czeszochowa. Consacrato vescovo a Chiaromonte il 2 febbraio 1926. Durante i 25 anni della sua attività vescovile, mise solide basi alla vita religiosa della Diocesi di Czeszochowa. Curò particolarmente il nuovo Seminario. Si preoccupava anche dei problemi degli operai della zona di Zagłębie Dąbrowskie e di Czeszochowa. Morì il 13 febbraio 1951. (cfr. J. Mandziuk, *Kubina Teodor Filip (1880-1951), biskup częstochowski*, in *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918-1981*, a cura di L. Grzebień, vol. 6, Warszawa 1983, pp. 253-262; J. Wolny, *Kubina Teodor Filip (1880-1951), biskup częstochowski*, in *Polski Słownik Biograficzny*, a cura di W. Konopczyński, vol. 16, Wrocław 1989, pp. 28-30).

33. J. Związek, *Dzieje diecezji częstochowskiej w okresie II Rzeczypospolitej*, Częstochowa 1990, p. 129.

34. AH, vol. 6, parte 27, p. 11-23; J. Majka, *Chrześcijańska myśl i ruch charytatywny*, in *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce*, Warszawa 1981, p. 520; S. Wilk, *Episkopat*, p. 252.

Kocyłowski, mentre il metropolita di rito greco - cattolico Andrzej Szeptycki era assente per malattia³⁵.

Le fonti annotano che il metropolita Szeptycki si impegnava in diverse *Commissioni* dell'Episcopato Polacco. Purtroppo, le fonti non specificano quali fossero gli incarichi specifici di questo vescovo³⁶.

Da osservare che le fonti dedicano più spazio ai vescovi di rito armeno, e particolarmente all'arcivescovo di Leopoli, Józef Teodorowicz³⁷, che aveva una certa esperienza pastorale. Si nota che partecipava ai sinodi armeni a Roma nel 1911 e nel 1928. Durante la Seduta Straordinaria della Conferenza Episcopale tenutasi a Gniezno nel 1928, egli presentò le difficoltà riscontrate nell'edizione di un giornale cattolico e criticò il livello molto basso di alcune riviste ecclesiastiche destinate ad un pubblico più vasto. Segnalò serie lacune nella scelta dei contenuti, nell'organizzazione, evidenziando inoltre problemi tecnici. Sottolineò la necessità di centralizzare la stampa cattolica, di organizzarne adeguatamente la diffusione, di creare un periodico di profilo ascetico-scientifico per gli intellettuali e un organo a parte per l'*Azione Cattolica*³⁸.

35. ADS, AOKE, vol. 13, c. 6.

36. Cfr. J. Majchrowski, *Episkopat Polski w latach Drugiej Rzeczypospolitej*, „Chrześcijanin w świecie”, 163 (1987), pp. 55-56.

37. Józef Teodorowicz nacque il 25 luglio 1864 nel podere Żydaczów nei pressi di Horodenka a Pokucie, figlio di Gregorio, nobile armeno di stemma nobiliare Cuore e di Gertruda, proveniente da una famiglia armena di Ohanowicz. Dopo aver concluso gli studi nel ginnasio di Stanisławow, iniziò a studiare il diritto all'Università di Czerniowce in Bukowina. Il 2 gennaio 1887 Józef Teodorowicz ricevette l'ordinazione sacerdotale dalle mani dell'arcivescovo armeno cattolico Izaak Mikołaj Isakowicz, celebrando la prima messa davanti all'icona miracolosa della Madonna di Stanisławow. Svolse il ministero sacerdotale nell'arcidiocesi armena, prima come parroco di Brzeżany, e successivamente come canonico a Leopoli. Nello stesso tempo rivestiva la carica di consigliere municipale di Leopoli e era cofondatore di giornali cattolici. Collaborava in quest'opera con il principe Adam Stefan Sapieha, arcivescovo di Cracovia, del quale rimase amico fino alla fine della sua esistenza. Dopo la morte dell'arcivescovo Isakowicz nel 1901 Józef Teodorowicz fu nominato suo successore. Come arcivescovo lavorò con dedizione per l'arcidiocesi. Nel 1937, insieme al cardinale August Hlond, presiedette la cerimonia della coronazione dell'icona miracolosa della Madonna delle Grazie di Stanisławów. Arcivescovo di Leopoli, metropolita per i fedeli di rito armeno, si iscrisse con caratteri d'oro negli annali della Chiesa cattolica in Polonia. Teodorowicz morì il 4 dicembre 1938 a Leopoli (cfr. S. Gawlik, *Życie i działalność ks. abpa Józefa T. Teodorowicza*, Kraków 1988; L. Grzebień, *Teodorowicz Józef Teofil (1864-1938), arcybiskup obrządku ormiańskiego we Lwowie, biblista*, in *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918-1981*, a cura di L. Grzebień, vol. 7, Warszawa 1983, pp. 307-311).

38. ADS, AOKE, *Protokół Konferencji Episkopatu Polski. Gniezno 16-20 września 1928*, vol. 11, c. 10-11.

Membri dell'Episcopato Polacco nel 1936.

	membro	ruolo
Vescovi di rito latino		
1	Cardinale August Hlond	Primate della Polonia, arcivescovo di Gniezno e Poznań
2	Cardinale Aleksander Kakowski	arcivescovo di Varsavia
3	Adam Stefan Sapieha	arcivescovo di Cracovia
4	Romuald Jałbrzykowski	arcivescovo di Vilnius
5	Bolesław Twardowski	arcivescovo di Leopoli
6	Edward Ropp	arcivescovo di Mohylew
7	Antoni Julian Nowowiejski	vescovo di Płock
8	Franciszek Barda	vescovo di Przemyśl
9	Stanisław Adamski	vescovo di Katowice
10	Karol Radoński	vescovo di Włocławek
11	Teodor Kubina	vescovo di Częstochowa
12	Stanisław Wojciech Okoniewski	vescovo di Chełm
13	Stanisław Kostka Łukomski	vescovo di Łomża
14	Adolf Szelązek	vescovo di Łuck
15	Henryk Przeździecki	vescovo di Siedlce
16	Marian Leon Fulman	vescovo di Lublino
17	Włodzimierz Bronisław Jasiński	vescovo di Łódź
18	Franciszek Lisowski	vescovo di Tarnów
19	Kazimierz Bukraba	vescovo di Pińsk
20	Józef Gawlina	Ordinario militare per la Polonia
21	Jan Lorek	Amministratore Apostolico di Sandomierz
22	Jakub Medwecki	Amministratore Apostolico di Łemkowszczyzna
23	Stanisław Gall	vescovo ausiliare di Varsavia
24	Paweł Kubicki	vescovo ausiliare di Sandomierz
25	Wojciech Owczarek	vescovo ausiliare di Włocławek
26	Czesław Sokołowski	vescovo ausiliare di Siedlce
27	Franciszek Sonik	vescovo ausiliare di Kielce
28	Edward Komar	vescovo ausiliare di Tarnów
29	Kazimierz Michalkiewicz	vescovo ausiliare di Vilnius
30	Antoni Laubitz	vescovo ausiliare di Gniezno
31	Stanisław Rospond	vescovo ausiliare di Cracovia
32	Kazimierz Tomczak	vescovo ausiliare di Łódź
33	Leon Wetmański	vescovo ausiliare di Płock
34	Konstanty Dominik	vescovo ausiliare di Chełm
35	Antoni Szlagowski	vescovo ausiliare di Varsavia
36	Stefan Walczykiewicz	vescovo ausiliare di Łuck
37	Walenty Dymek	vescovo ausiliare di Poznań
38	Edward Dembek	vescovo ausiliare di Łomża

39	Karol Niemira	vescovo ausiliare di Pińsk
40	Eugeniusz Baziak	vescovo ausiliare di Leopoli
41	Wojciech Tomaka	vescovo ausiliare di Przemyśl
42	Teofil Bromboszcz	vescovo ausiliare di Katowice
43	Antoni Zimniak	vescovo ausiliare di Częstochowa
Vescovi di altri riti		
1	Józef Teodorowicz	arcivescovo di Leopoli (rito armeno)
2	Grzegorz Chomyszyn	vescovo di Stanisławów (rito greco - cattolico)
3	Jozafat Kocyłowski	vescovo di Przemyśl (rito greco - cattolico)
4	Mikołaj Czarnecki	Visitatore Apostolico di rito bizantino - slavo
5	Mikołaj Budka	vescovo titolare di rito greco - cattolico
6	Grzegorz Łakota	vescovo ausiliare di Przemyśl (rito greco - cattolico)
7	Jan Latyszewski	vescovo ausiliare di Stanisławów (rito greco - cattolico)
8	Jan Buczko	vescovo ausiliare di Leopoli (rito greco - cattolico)

Fonte: Archivio della Congregazione per il clero (ACC), fondo: Congregazione del Concilio, segnatura K858 C748: Concilium Plenarium Polonicum, in particolare Protocollo Primi Concilii Plenarii Reipublicae Polonae, Częstochoviae, in Conventu Claromontano, diebus 25 et 26 Augusti A. D. 1936, habit.

2. Capitolari

Passiamo ora a presentare il ruolo dei capitolari nella pastorale in Polonia negli anni 1918-1939. A questo punto dobbiamo ricordare che secondo la definizione del *Codex Iuris Canonici* del 1917 il capitolo cattedrale era il senato del vescovo³⁹, il quale lo consigliava nella gestione della diocesi, e sostituiva il vescovo nell'amministrazione della diocesi nel periodo della sede vacante. Uno dei suoi compiti fu anche la preoccupazione per il culto liturgico solenne nella chiesa cattedrale. Nel caso della mancanza del capitolo cattedrale, il vescovo doveva istituire un gruppo consultorio il quale svolgeva le funzioni fondamentali delle attività del capitolo cattedrale e quindi eleggeva il senato nonché il consiglio vescovile.

Il legislatore del *Codice di Diritto Canonico* del 1917 inserì le norme inerenti *i capitoli* nei can. 391–422, che si trovavano nel capitolo V *De Capitulis canonico-rum*, nel libro II *De personis*, titolo VIII *De potestate episcopali deque iis qui de*

39. *Codex Iuris Canonici* [CIC] 1917, can. 391, §1. Capitulum canonicorum sive cathedrale sive collegiale seu collegiatum est clericorum collegium ideo institutum ut sollemniorem cultum Deo in ecclesia exhibeat et, si agatur de Capitulo cathedrali, ut Episcopum, ad normam sacrorum canonum, tanquam eiusdem senatus et consilium, adiuvet, ac, sede vacante, eius vices suppleat in dioecesis regimine. §2. Capitulum collegiale appellatur insigne aut perinsigne, si hoc titulo ex apostolico privilegio vel ab immemorabili gaudeat.

eadem participant (sull'autorità vescovile e coloro che vi partecipano). Nei detti canoni si parla di due tipi dei capitoli: cattedrale e collegiale⁴⁰.

Il *Codice di Diritto Canonico* del 1917 enumerava dettagliatamente i casi in cui il vescovo diocesano era obbligato a rivolgersi al capitolo cattedrale per ottenere un consiglio. Si trattava di: istituire gli esaminatori prosinodali e i parroci consultori (can. 386); eliminazione degli esaminatori e dei parroci consultori (can. 388); definizione delle prebende nel capitolo (can. 394, §1 e 3); definizione dei termini di attività del canonico teologo (can. 400, §1); determinazione della tassa diocesana (can. 1234, §1); organizzazione di processioni straordinarie (can. 1292); modifiche dei benefici (can. 1428, §2); nomina del consiglio amministrativo diocesano (can. 1520, §1); – annullamento penale oppure il trasferimento della sede della parrocchia (can. 2292); conferimento dei benefici nel capitolo (can. 403)⁴¹.

Il Codice del 1917 conferiva i poteri particolari al capitolo cattedrale nel caso di qualche impedimento (sede impedita), e soprattutto nel periodo in cui un vescovo veniva a mancare (sede vacante).

Nella situazione in cui il vescovo, per motivi iscritti nella legge non poteva amministrare la diocesi e la Sede Apostolica non dava una disposizione diversa, la diocesi veniva amministrata dal *vicario generale* o da un altro rappresentante del clero delegato dal vescovo. Per motivi di grande importanza il vescovo poteva delegare alcuni sacerdoti, affinché gestissero la diocesi uno dopo l'altro. Nel caso in cui mancavano tali persone, oppure non fossero adeguati a tale compito, l'amministrazione della diocesi passava al capitolo cattedrale, che doveva scegliere il vicario del capitolo⁴².

Conclusione

Nel presente studio è stata presa in considerazione la questione delle conferenze dei vescovi e dei capitolari in Polonia negli anni 1918-1939.

È da osservare che un ruolo notevole, nella pastorale in Polonia svolsero le Conferenze Episcopali convocate sin dal 1919. I problemi trattati durante questi incontri, lo scambio di idee e di concetti durante le discussioni, le delibere dell'Episcopato che avevano il carattere di un impegno volontario e i postulati avanzati durante i dibattiti, contribuirono, in modo significativo per la pastorale in Polonia. I vescovi sono stati divisi nelle commissioni di vari settori: l'educazione, l'attività caritativa, la stampa, *l'Azione Cattolica*, le missioni, ecc. e ad esse andava il merito dell'elaborazione delle indicazioni pratiche per la pastorale. Di

40. cfr. G. Caviglioli, *Manuale di Diritto*, pp. 297-310

41. F. della Rocca, *Diritto Canonico*, Padova 1961, p. 226-230.

42. V. del Giudice, *Nozioni di Diritto Canonico*, Milano 1970, p. 230-233.

loro competenza era, tra l'altro, il raccogliere informazioni e confrontarle con lo stato di fatto ed anche elaborare certi problemi e porre la massima attenzione ai temi più importanti della vita e dell'attività religiosa ed ecclesiastica.

Nella nostra ricerca abbiamo mostrato il ruolo dei Vescovi dei riti: latino, greco-cattolico e armeno.

L'attività e l'impegno dei Vescovi possono essere valutati soltanto in base alla loro partecipazione alle Conferenze Plenarie e alle Commissioni Episcopali.

Effettivamente, non esiste un altro criterio per stabilire il ruolo e l'importanza dei prelati meno noti: data l'organizzazione gerarchica dell'Episcopato, per forza di cose, i personaggi più segnalati erano coloro che godevano di una posizione di prestigio in base alla loro dignità e alle funzioni da loro svolte.

Bibliografia

Fonti di archivio

Archivio arcidiocesano di Gniezno

Fondo: Archivio del Primate della Polonia

Komisja Synodalna Episkopau Polski 1936–1937, segnatura I 152.

Komisja Synodalna Episkopau Polski 1936. Załączniki, segnatura I 153.

Konferencje Plenarne Episkopatu Polski 1918-1939, segnatura I 155

Konferencje Plenarne Episkopatu Polski 1937-1939, segnatura I 158.

Polski Synod Plenarny 1929-1936, segnatura I 160.

Polski Synod Plenarny 1937-1939, segnatura I 161.

Synod Plenarny Polski z 1936 r. Druki, segnatura I 163.

Archivio diocesano di Siedlce

Fondo: Atti Generali – Conferenza Episcopale

Protokół Zjazdu Biskupów Polskich w dniach 15-17 marca 1927 w Warszawie, vol. 11.

Rezolucje Konferencji Episkopatu Polski 16-19 września 1928, vol. 11.

Fonti edite

Codex Iuris Canonici, Typis Polyglottis Vaticanis 1949.

Primum Concilium Plenarium Polonicum. Decreta, Posnaniae 1938.

Relazione finale sulla missione di Mons. Ratti in Polonia, in O. Cavalleri, *L'archivio di Mons. Achille Ratti Visitatore Apostolico e nunzio a Varsavia (1918-1921)*.

Inventario, Città del Vaticano 1990, pp 145-211.

Studi complementari

- Banaszak M., *Dalbor Edmund*, in *Encyklopedia Katolicka*, vol. 3, pp. 976-977.
- Czajowski J., *Kardynał Sapieha*, Wrocław 1997.
- Czajowski J., *Kardynał Sapieha*, Wrocław 1997.
- Gawlik S., *Życie i działalność ks. abpa Józefa T. Teodorowicza*, Kraków 1988.
- Grzebień L., *Przeździecki Henryk (1873-1939), biskup podlaski*, in *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918-1981*, a cura di L. Grzebień, vol. 6, Warszawa 1983, pp. 429-432.
- Grzebień L., *Teodorowicz Józef Teofil (1864-1938), arcybiskup obrządku ormiańskiego we Lwowie, biblista*, in *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918-1981*, a cura di L. Grzebień, vol. 7, Warszawa 1983, pp. 307-311.
- Grzybowski M., *Nowowiejski Antoni Julian (1858-1941), biskup płocki, liturgista*, in, a cura di L. Grzebień, vol. 6, Warszawa 1983, pp. 566-574.
- Grzybowski M., *Szelągowski Adolf Piotr (1865-1950), biskup łucki*, in *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918-1981*, a cura di L. Grzebień, vol. 7, Warszawa 1983, pp. 217-220.
- Karbownik H., *Wkład abpa Antoniego Juliana Nowowiejskiego w prace konferencji biskupów polskich w latach 1906-1939*, in *Arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski (1908-1941). W pięćdziesiątą rocznicę męczeńskiej śmierci*, a cura di A. Suski, W. Góralski, T. Żebrowski, Płock 1991, pp. 235-254.
- Kosiński S., *Hlond August SDB*, in *Encyklopedia Katolicka*, pp. 1088-1090.
- Kosiński S., *Schemat biograficzny kard. Augusta Hlonda Prymasa Polski 1881-1948*, „*Nasza Przyszłość*”, 42 (1974), pp. 9-24.
- Krahel T., *Jałbrzykowski Romuald (1876-1955), arcybiskup metropolita wileński*, in *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918-1981*, a cura di L. Grzebień, vol. 5, Warszawa 1983, pp. 564-570.
- Kumor B., *Nowowiejski Antoni Julian (1858-1941), biskup płocki, historyk, liturgista*, in *Polski Słownik Biograficzny*, a cura di W. Konopczyński, vol. 23, Wrocław 1989, pp. 398-400.
- M. Żywczyński, *Hlond August (1881-1948), prymas*, in *Polski Słownik Biograficzny*, a cura di W. Konopczyński, vol. 9, Wrocław 1989, pp. 545-546.
- Machay F., *Pasterz diecezji krakowskiej*, Kraków 1937.
- Majchrowski J., *Episkopat Polski w latach Drugiej Rzeczypospolitej*, in *Chrześcijanin w świecie* 163 (1987), pp. 55-56.
- Majka J., *Chrześcijańska myśl i ruch charytatywny*, in *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce*, Warszawa 1981, p. 520.
- Mandziuk J., *Adamski Stanisław (1875-1967), biskup katowicki*, in *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918-1981*, a cura di L. Grzebień, vol. 5, Warszawa 1983, pp. 28-38.

- Mandziuk J., *Kubina Teodor Filip (1880-1951), biskup częstochowski*, in *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918-1981*, a cura di L. Grzebień, vol. 6, Warszawa 1983, pp. 253-262.
- Necel W., *Kardynał August Hlond Prymas Polski. Wspominają współcześni*, Poznań 1993.
- Prokop K., *Sylwetki biskupów łuckich*, Biały Dunajec-Ostróg 2001.
- S. Kosiński, *Kardynał August Hlond i Adam Stefan Sapieha w latach 1926-1948*, in *Księga Sapieżyńska*, a cura di J. Wolny, vol. 2, Kraków 1986, pp. 43-57.
- Stopniak F., *Przeździecki Henryk Ignacy (1898-1939) biskup podlaski*, in *Polski Słownik Biograficzny*, a cura di W. Konopczyński, vol. 29, Wrocław 1989, pp. 68-70.
- Szuba Z., *Biskupi polscy XX wieku*, „*Życie Katolickie*”, 2 (1983), pp. 23-244.
- Szuba Z., *Biskupi polscy z lat 1918-1944*, in *Kościół katolicki na ziemiach Polski w czasie II wojny światowej*, vol. 10, Warszawa 1981, pp. 247-317.
- Umiński J., *Arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski. Biskup płocki (1858-1941)*, Kraków 1946.
- Wilk S., *August Hlond na stolicach arcybiskupich Gniezna i Poznania*, „*Studia Gnesnensia*”, 7 (1982-1983), pp. 5-24.
- Wilk S., *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918-1939*, Warszawa 1992.
- Wilk S., *Il Cardinale August J. Hlond organizzatore della vita ecclesiastica in Polonia*, in *Il Cardinale August J. Hlond, Primate di Polonia (1881-1948). Note sul suo operato apostolico. Atti della serata di studio*, a cura di Stanisław Zimniak, Roma-Las 1999, pp. 75-86.
- Wolny J., *Kubina Teodor Filip (1880-1951), biskup częstochowski*, in *Polski Słownik Biograficzny*, a cura di W. Konopczyński, vol. 16, Wrocław 1989, pp. 28-30.
- Wolny J., *Sapieha Adam*, in *Polski Słownik Biograficzny*, a cura di W. Konopczyński, vol. 24, Wrocław 1992, pp. 400-401.
- Zieliński Z., *Rola katolicyzmu w okresie Dwudziestolecia*, „*Więź*”, 25 (1982), pp. 3-14.
- Związek J., *Dzieje diecezji częstochowskiej w okresie II Rzeczypospolitej*, Częstochowa 1990.
- Żychiewicz T., *Jałbrzykowski Romuald (1876-1955), arcybiskup wileński*, in *Polski Słownik Biograficzny*, a cura di W. Konopczyński, vol. 10, Wrocław 1989, pp. 400-401.

KONFERENCJE BISKUPÓW I KAPITUŁ W POLSCE W LATACH 1918-1939

Streszczenie

W artykule przedstawiono rolę polskiego episkopatu i kapituł w organizacji duszpasterstwa w Polsce w okresie międzywojennym. Zauważono, że odzyskanie przez Polskę niepodległości stało się silnym impulsem do zebrań plenarnych biskupów obrządków łacińskiego, grekokatolickiego i ormiańskiego. Istotnym zagadnieniem omawianym w niniejszym opracowaniu jest także aktywność komisji: edukacyjnej, charytatywnej, misji, Akcji Katolickiej. Omówiono także rolę wybranych hierarchów w organizacji życia religijnego w Polsce. W artykule poruszono również rolę kapituł katedralnych.

Słowa kluczowe: konferencje biskupów, kapituły katedralne, duszpasterstwo, dwudziestolecie międzywojenne.

CONFERENCES OF BISHOPS AND CATHEDRAL CHAPTERS IN POLAND IN THE YEARS 1918-1939

Summary

The article focuses on the role of the Polish bishops' conferences and cathedral chapters for the organisation of pastoral care in Poland between the world wars. Poland's regaining of independence was noted to have provided a strong impetus for plenary meetings of bishops of the Latin, Greek Catholic, and Armenian rites. Of unique significance in the study is the activity of the commissions for education, charity work, missions, and of the Catholic Action. The text discusses the role of selected prelates in the organisation of religious life in Poland. The article moreover highlights the role of cathedral chapters.

Keywords: bishops' conferences, cathedral chapters, pastoral care, time between the world wars.

RAFAŁ CZUPRYK – RZESZÓW

WARTOŚĆ MIĘDZYLUDZKIEJ KOMUNIKACJI W KULTURZE MEDIÓW CYFROWYCH

Dynamika i różnorodność przemian technologicznych, niepomrotnie wpływają na współczesną kulturę. Horyzont postępu wyznacza perspektywę trudną w opisie i niełatwą w interpretacji. Technologia, mediatyzując kulturę, powszechnie wpływa na międzyludzką komunikację. A skoro ów proces dotyczy i angażuje człowieka, wymaga uzasadnionej uwagi, wymaga odpowiedzialności. W dzisiejszej dobie mediów cyfrowych trzeba zapytać: Jak korzystać z technologicznych osiągnięć, aby rozwój nowoczesnych form komunikacji służył człowiekowi i chronił jego człowieczeństwo? Trzeba mieć na uwadze profetyczne słowa wypowiedziane przez Thomasa S. Eliota: „Gdzie podziła się nasza mądrość, którą zastąpiła wiedza, gdzie się podziła nasza wiedza, którą zastąpiła informacja?”¹.

Stanowisko Kościoła katolickiego wobec rozwoju form komunikacji znalazło odzwierciedlenie w specjalnych orędziach przygotowywanych przez papieży na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. Pierwszy taki Dzień odbył się 7 maja 1967 r. z ustanowienia papieża Pawła VI. Ogłoszone wówczas orędzie, zatytułowane *Środki komunikacji społecznej*, nosiło datę 1 maja owego roku. Od

RAFAŁ CZUPRYK – doktor nauk humanistycznych (historia), doktor nauk społecznych (pedagogika), nauczyciel akademicki Uniwersytetu Rzeszowskiego (adiunkt), nauczyciel dyplomowany Liceum Ogólnokształcącego im. Jana Pawła II Sióstr Prezentek w Rzeszowie. Zainteresowania: historia, pedagogika katolicka, filozofia, teologia. ORCID 0000-0002-3387-130X. Kontakt: rafalczupryk@gmail.com.

1. T. S. Eliot, *Chóry z „Opoki”*, tłum. M. Sprusiński, „Więź”, 1976, z. 12, s. 86.

tamtego czasu Paweł VI ogłosił 12 takich orędzi (1967-1978). Papież Jan Paweł II ogłosił 27 (1979-2005), Benedykt XVI wydał 8 orędzi (2006-2013), zaś papież Franciszek ogłosił dotychczas 11 orędzi (2014-2024). Dokument publikowany jest każdego roku 24 stycznia, gdy Kościół katolicki wspomina w liturgii św. Franciszka Salezego, patrona dziennikarzy i prasy. Sam Dzień obchodzony jest w Kościele w różnych terminach: w Polsce w III niedzielę września; natomiast w wielu krajach jest on obchodzony w niedzielę przed uroczystością Zesłania Ducha Świętego².

W latach 2021-2023 Ojciec Święty Franciszek ogłosił cykl trzech tematycznie powiązanych dokumentów: Orędzie na 55. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu (2021), pt.: „Chodź i zobacz» (J 1,46). Komunikować, spotykając osoby, tam gdzie są, i takie, jakie są; Orędzie na 56. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu (2022), pt.: „Słuchanie uchem serca”; Orędzie na 57. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu (2023), pt.: „Mówić z sercem. «Prawdziwie w miłości» (Ef 4,15)”. Rozważania papieskie zostały zogniskowane wokół przyjaznej, międzyludzkiej komunikacji, która w dobie kultury medialnej wymaga: odpowiednich warunków, umiejętności „słuchania uchem serca i mówienia z sercem”. Artykuł niniejszy, odwołując się także do encykliki papieża Franciszka *Fratelli tutti* (2020), poświęconej braterstwu i przyjaźni społecznej, zwraca uwagę na wartość komunikacji, która promuje dialog inspirujący wychowawczo, niewykluczający, otwarty na prawdę, budujący kulturę spotkania osób.

Sztuka komunikacji

Media cyfrowe praktycznie zrewolucjonizowały wszystkie dziedziny ludzkiego życia. W sposób szczególny przemiany zaznaczyły się w sferze międzyludzkiej komunikacji. Samo pojęcie „komunikowanie” pochodzi od łacińskiego czasownika: *comunico, communicare* (uczynić wspólnym, połączyć; udzielić komuś wiadomości, naradzać się) i rzeczownika *communio* (wspólność, poczucie łączności). Termin *communication* (komunikowanie, komunikacja, komunikat), początkowo w brzmieniu łacińskim, a następnie wchłonięty przez języki nowożytne, pojawił się w XIV wieku i oznaczał „wejście we wspólnotę, utrzymywanie z kimś stosunków”. Dopiero w XVI wieku nadano mu kolejne znaczenie „transmisja, przekaz”, co wiązało się z rozwojem poczty i dróg. Takie rozumienie komunikacji nabrało szczególnego znaczenia w XIX i XX wieku ze względu na pojawienie się środków komunikowania służących do przemieszczania ludzi i przedmiotów w przestrze-

2. *Orędzia papieskie na Światowe Dni Komunikacji Społecznej 1967-2002*, red. M. Lis, Częstochowa 2002; Papieskie Orędzia online: <https://www.paulus.org.pl/210,oredzia-na-dni-srodkow-spoleczno-przekazu> [dostęp: 20.02.2024].

ni, jak: pociąg, samochód, samolot oraz nowych form przekazu informacji na odległość: telefon, radio, telewizja³. Pojawienie się Internetu, a w jego obrębie współczesnych komunikatorów społecznościowych (przykładowo: Facebook, Twitter-X, Instagram, LinkedIn, Snapchat), dodatkowo skróciło dystans komunikacyjny. W efekcie, intensywność cyfrowych e-relacji w czasie rzeczywistym rekordowo wzrosła, przyczyniając się do „kurczenia się” świata do rozmiarów globalnej wioski (Marshal McLuhan). Odtąd międzyludzka komunikacja skutkuje, wcale nierzadko, współdziałaniem zarówno w przestrzeni online, jak i offline. E-społeczności mogą przybliżać ludzi do stanu cyfrowej wspólnoty, gdzie egzystencja (aktywność) zamyka się w obrębie świata wirtualnego. Mogą też być załącznikiem wspólnot wychodzących z sieci do świata realnego, w którym bezpośredniość działań wyraża spotkanie twarzą w twarz. Media cyfrowe, o czym nie można zapomnieć, generują także postawy zamknięcia, izolacji, osamotnienia, nietolerancji, wrogości – cyberprzemocy⁴. Powszechnym problemem są informacje typu *fake news*, które w obiegu medialnym skutecznie dezinformują i manipulują. Powielane kłamstwa i plotki szerzą uprzedzenia, złośliwość, eskalują nienawiść. W konsekwencji, szkodliwe słowo poważnie rani, zaburza międzyludzką komunikację, wprowadza w błąd lub cyfrowo unicestwia⁵.

Refleksja nad komunikacją w mediach jest zatem uzasadniona, a nawet niezbędna. Komunikacja, choć jest żmudną troską w budowaniu bliskości i wzajemności osób, jest szansą na prawdziwy dialog. W dialogu tym zawsze chodzi o prawdę. Komunikacja jest sztuką; jest podstawą kultury spotkania.

3. M. Skinder, *Teoretyczne uwarunkowania i zastosowanie komunikowania w społeczeństwie informacyjnym*, „Studia z Zakresu Prawa, Administracji i Zarządzania Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy”, 3 (2013), s. 251. Zob. także: A. Frączek, *Komunikacja interpersonalna*, „Studia Gdańskie. Wizje i rzeczywistość”, 9 (2012), s. 118-131; Z. Nęcki, *Komunikacja międzyludzka*, Kraków 2000; T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe*, Warszawa-Kraków 2005.
4. NASK-Państwowy Instytut Badawczy: *Cyberbezpieczeństwo AI. AI w cyberbezpieczeństwie*, online: <https://cyberpolicy.nask.pl/wp-content/uploads/2023/09/Cyberbezpieczenstwo-AI.-AI-w-cyberbezpieczenstwie.pdf> [dostęp: 20.02.2024]; *Badania i raporty Akademii NASK*, online: <https://www.gov.pl/web/niezagubdzieckawsieci/badania-i-raporty> [dostęp: 20.02.2024].
5. Fundacja Orange: *Fake news – czym jest i jak go rozpoznać?*, online: <https://fundacja.orange.pl/strefa-wiedzy/post/fake-news-czym-jest-i-jak-go-rozpoznać> (dostęp: 20.02.2024); *Rozpoznawanie nieprawdziwych informacji*, online: <https://www.gov.pl/web/baza-wiedzy/roznawanie-nieprawdziwych-informacji> [dostęp: 20.02.2024].

Kultura spotkania i dialogu

Dnia 3 października 2020 r., przy grobie Biedaczyny z Asyżu, Ojciec Święty Franciszek podpisał encyklikę *Fratelli tutti*⁶. W dokumencie papież pisze: „Paradoksalnie, podczas gdy narastają postawy zamknięcia i nietolerancji izolujące nas od innych, dystanse międzyludzkie skracają się lub znikają do tego stopnia, że przestaje istnieć prawo do prywatności. Wszystko staje się rodzajem spektaklu, który można śledzić, podglądać, a życie zostaje wystawione na nieustanną kontrolę. W komunikacji cyfrowej dąży się do pokazania wszystkiego, a każda jednostka staje się obiektem spojrzeń, które rewidują, obnażają i rozpowszechniają, często anonimowo. Szacunek dla drugiego człowieka całkiem się rozpada, a w ten sposób właśnie, podczas gdy tego człowieka odsuwam, ignoruję i trzymam na dystans, mogę bezwstydnie wtargnąć w jego życie, aż do skrajności”⁷. Papież zauważa, że w sieci cyfrowych kontaktów, człowiek staje się wcale nierzadko komunikatem dla drugiego, informacyjnym newsem. Cyfrowy przekaz – krótki, bez zbędnych gramatycznych obciążeń i rozbudowanej narracji – jedynie sygnalizuje o obecności e-człowieka w sieci, o jego emocjach i pilnych potrzebach chwili. W konsekwencji „kontakty wirtualne zwalniają ze żmudnego pielęgnowania przyjaźni, ze stabilnej wzajemności, a także z dojrzewającej z czasem zgodności; mają pozory kontaktów towarzyskich. Nie budują prawdziwie „nas”, ale zazwyczaj maskują i wzmacniają ten sam indywidualizm, który wyraża się w ksenofobii i pogardzie dla słabych”⁸. Zgodnie z logiką selekcji, e-człowiek oddziela to, co mu się podoba od tego, co mu się nie podoba, wybiera rzeczy (informacje) pociągające od tych niewygodnych (wymagających?). W sieci wirtualnych kręgów, e-człowiek izoluje się od rzeczywistości, która wydaje się trudna, ograniczona, nie do zniesienia⁹.

Czyżby komunikacja cyfrowa paradoksalnie przeczyła postawie szczerzej otwartości człowieka na człowieka? Utrudniała międzyludzki dialog, odmawiając prawa do rzetelnego wysłuchania? W encyklice papież podkreśla: „Kiedy brakuje ciszy i słuchania, gdy wszystko zamienia się w pośpieszne i niespokojne kliknięcia oraz SMS-y, zagrożona jest podstawowa struktura mądrej komunikacji międzyludzkiej”¹⁰. Brak spokojnej refleksji, gorączkowa wymiana opinii na portalach społecznościowych, to brak mądrości odkrywanej wspólnie, poprzez twórczy dialog osób. Przytłaczający nawał informacji przeczy mądrości. Zdaniem

6. Franciszek, encyklika *Fratelli tutti* (2020), online: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html [dostęp: 20.02.2024].

7. Tamże, nr 42.

8. Tamże, nr 43.

9. Tamże, nr 47.

10. Tamże, nr 49.

Franciszka „nie wytwarza się jej przez niecierpliwe poszukiwania w Internecie, ani nie jest to suma informacji, których wiarygodność nie jest zapewniona. W ten sposób nie dojrzuje się w spotkaniu z prawdą. W końcu rozmowy obracają się tylko wokół najnowszych danych, są jedynie horyzontalne i ogólnikowe. Nie zwraca się dłuższej i przenikliwej uwagi na istotę życia, nie rozpoznaje się tego, co jest niezbędne do nadania sensu egzystencji. Tak więc wolność staje się iluzją, która jest nam sprzedawana i myłona ze swobodą nawigowania w sieci. Problem w tym, że drogą braterstwa, lokalną jak również uniwersalną, mogą podążać tylko osoby wolne, gotowe na prawdziwe spotkanie”¹¹.

W dobie komunikacji cyfrowej jakiemu zatem zadaniu musimy sprostać, jakich relacji potrzebujemy? Papież zauważa, że „potrzebujemy odkrywać bogactwa każdego z nas, a także umacniać to, co nas łączy, oraz patrzeć na różnice jako na szansę rozwoju w szacunku dla wszystkich. Konieczny jest cierpliwy i ufny dialog, aby osoby, rodziny i wspólnoty mogły przekazywać wartości swojej kultury i przyjmować dobro pochodzące z doświadczeń innych”¹². Każdy może zostać ubogacony kulturą drugiej osoby, a cierpliwy i ufny dialog może okazać się owocny, inspirujący i więziotwórczy. „Zbliżać się do siebie, wyrażać swoje zdanie, słuchać jeden drugiego, patrzeć na siebie, poznawać się wzajemnie, starać się zrozumieć siebie nawzajem, szukać punktów styczności, wszystko to streszcza się w wyrażeniu „prowadzić dialog”. Wytrwały i odważny dialog nie jest newsem, w przeciwieństwie do nieporozumień i konfliktów, ale dyskretnie pomaga żyć lepiej, znacznie bardziej niż moglibyśmy sobie to wyobrazić”¹³.

Autentyczny dialog dąży do osiągnięcia syntezy: dotyka istoty i sedna sprawy, przewycięża podziały, nie dyskwalifikuje rozmówcy poprzez przypisywanie mu upokarzających epitetów, ale zjednuje strony poprzez szczere i cierpliwe negocjacje. Dialog nie może być biznesową pertraktacją opartą na doraźnych kalkulacjach, powierzchownych ustaleniach. Nie jest więc upartym trwaniem przy swoich ideach, osobistych korzyściach i przekonaniach z zamiarem narzucenia innym swojego sposobu myślenia. Nie jest formą przebiegłego monologu, który skrycie manipuluje i poniża. Celem dialogu jest wspierać słowo pełne prawdy, zbliżać do obiektywnej prawdy (nie wynegocjowanej) i uznać jej autorytet. Dialog, który nie zniekształca prawdy, ale respektuje jej słuszność, poprzez umiejętność dawania i przyjmowania, troszczy się w konsekwencji o dobro wspólne. Wówczas dialog jest pełny nadziei, zachęca do współpracy, przebacza krzywdy i pozwala rozwijać się w duchu zgody i harmonii¹⁴. Jak tłumaczy papież Franciszek: „to, co nazy-

11. Tamże, nr 50.

12. Tamże, nr 134.

13. Tamże, nr 198.

14. Tamże, nr 199-205.

wamy „prawdą”, to nie tylko przekazywanie faktów (...), to przede wszystkim poszukiwanie najbardziej solidnych podstaw stojących za naszymi wyborami, a także naszych praw. Oznacza to zaakceptowanie, że ludzka inteligencja może wyjść poza to, co jest dogodne w danej chwili i pojąć pewne prawdy, które się nie zmieniają, które były prawdziwe przed nami i zawsze będą prawdziwe. Badając ludzką naturę, rozum odkrywa wartości, które są uniwersalne, ponieważ z niej pochodzą”¹⁵.

W konsekwencji, dialog wymaga odwagi w myśleniu, wymaga woli przeciwstawienia się relatywnym powiewom pozornych racji, wymaga obiektywnego rozeznania istoty rzeczy, aby poznać, jak jest naprawdę. Prawdziwy dialog jest twórczy, jest sztuką. On wpływa na rozwój kultury spotkania. W opinii papieża kultura ta wykracza poza dialektykę stawiającą jednego przeciw drugiemu – „jest to taki styl życia, który dąży do tworzenia owego wielościanu, który ma wiele aspektów, wiele stron, ale wszystkie tworzą jedność bogatą w różne odcienie, ponieważ całość przewyższa część. Wielościan przedstawia społeczeństwo, w którym różnice współistnieją ze sobą, uzupełniając się, ubogacając i oświetlając nawzajem, nawet jeśli wiąże się to z dyskusjami i nieufnością. Od wszystkich bowiem można się czegoś nauczyć, nikt nie jest bezużyteczny, nikt nie jest zbędny”¹⁶. Wnioskując, należy stwierdzić, że kultura spotkania oznacza twórczy dialog, oznacza pragnienie poszukiwania punktów stykowych, budowanie mostów, projektowanie czegoś, co angażowałoby wszystkich, co będzie aspiracją i stylem życia ogółu¹⁷.

Warunki dobrej komunikacji

Chcąc zrozumieć rzeczywistość, aby móc ją opowiedzieć, trzeba wyjść od doświadczenia wydarzeń i spotkania z ludźmi. Najprostszym sposobem, który uwierzytelnia międzyludzki przekaz, jest, jak zauważa papież Franciszek, bezpośrednie doświadczenie. Aby „pójść, zobaczyć i przeżyć” trzeba spełnić pewien warunek: „konieczne jest wyjście z wygodnego przeświadczenia «już to wiem» i wyruszyć (pójść) aby zobaczyć – aby być z ludźmi, słuchać ich, korzystać z sugestii rzeczywistości, która pod pewnymi względami zawsze zaskakuje”. Tymi słowami papież Franciszek rozpoczął swoje Orędzie na 55. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu (2021), które zatytułował: „«Chodź i zobacz» (J 1,46).

15. Tamże, nr 208, 211.

16. Tamże, nr 215.

17. Tamże, nr 216.

Komunikować, spotykając osoby, tam gdzie są, i takie, jakie są”¹⁸. Wezwaniu do „pójścia i zobaczenia”, a więc autentycznemu poznaniu rzeczywistości, papież nadał status uniwersalnej wskazówki dla każdej formy komunikacji, która chce być przejrzysta i uczciwa. Jak zauważył, „metoda ta zawsze sprawdzała się w przekazie wiary, poczynawszy od ewangelicznych spotkań na brzegu Jordanu i Jeziora Galilejskiego”¹⁹.

Współcześnie wiele informacji medialnych w konfrontacji z rzeczywistością w coraz mniejszym stopniu ukazuje prawdziwy stan rzeczy i konkretne życie ludzi. Wcale nierzadko informacja traci swą wiarygodność: „nie jest już zdolna uchwycić najpoważniejsze zjawiska społeczne ani pozytywną energię, uwalniającą się u podstaw społeczeństwa”. Stworzona „bez wychodzenia na ulice, bez zdzierania butów”, staje się informacją spreparowaną, podrobioną. Jej cel jest jeden: nasycić rynek przekazu nie dbając o prawdę. W tym kontekście papież zauważa: „każde narzędzie jest użyteczne i cenne tylko wtedy, gdy skłania nas do pójścia i zobaczenia rzeczy, o których inaczej byśmy nie wiedzieli, gdy umieszcza w sieci informacje, które w innym przypadku nie znalazłyby się w obiegu, gdy umożliwia spotkania, do których inaczej by nie doszło”. Wnioskując, należy stwierdzić, że wszelka wiedza, jaka bezpośrednio pochodzi z doświadczenia – dzięki odwadze, ciekawości, otwartości i pasji – jest autentyczna. Trzeba doświadczyć prawdziwości rzeczy – poznać rzeczywistość, aby komunikować zgodnie z prawdą. W opinii papieża „to najbardziej uczciwa weryfikacja każdej wiadomości, ponieważ, aby poznać, trzeba spotkać; pozwolić, aby ten, kto stoi przede mną, opowiedział mi, aby jego świadectwo dotarło do mnie”²⁰.

W Orędziu papież zwraca uwagę na szanse i pułapki w komunikacji. Współcześnie, w aspekcie pozytywnym, dostęp do informacji dzięki mediom cyfrowym jest bardzo szybki – „z pierwszej ręki” – co czyni nas wszystkich odpowiedzialnymi, jako użytkowników i jako odbiorców. „Potencjalnie możemy stać się świadkami wydarzeń, które w przeciwnym razie zostałyby pominięte przez media tradycyjne, możemy wnieść nasz obywatelski wkład, ujawnić więcej historii, również pozytywnych. Dzięki sieci mamy możliwość opowiedzenia tego, co widzimy, tego, co dzieje się na naszych oczach, podzielenia się świadectwami”²¹. W aspekcie negatywnym dostęp do informacji pozbawiony jest nierzadko uczciwej weryfikacji. Łatwość manipulacji przesłania często krytyczną świadomość, pozbawia umiejętnego rozważania, dojrzałego poczucia odpowiedzialności za treści rozpowszechniane

18. Tegoż, *Orędzie na 55. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (2021), online: <https://www.paulus.org.pl/888,55-swiatowy-dzien-srodkow-spolecznego-przekazu-franciszek-2021> [dostęp: 20.02.2024].

19. Tamże.

20. Tamże.

21. Tamże.

i przyjmowane. W opinii papieża „wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za przekaz, za informacje, które podajemy, za kontrolę, której razem możemy dokonywać odnośnie do fałszywych wiadomości, demaskując je. Wszyscy jesteśmy wezwani, by być świadkami prawdy – aby pójść, zobaczyć i się podzielić”²².

Warunkiem dobrej komunikacji jest takie słowo, które „widać”, czyli takie słowo, które łączy w doświadczenie, w dialog. Skuteczna komunikacja to porozumiewanie się nie tylko słowem, ale też gestem, spojrzeniem, tonem głosu. Jest zaproszeniem do spotkania osób. „Wielka atrakcyjność Jezusa dla tego, kto Go spotykał, wynikała z prawdziwości Jego głoszenia, ale skuteczność tego, co mówił, była związana z Jego spojrzeniem, Jego postawą, a nawet z Jego milczeniem. Uczniowie nie tylko słuchali Jego słów, patrzyli na Niego, gdy mówił. W rzeczywistości w Nim – wcielonym Logosie – Słowo zyskało Oblicze, Bóg niewidzialny pozwolił się zobaczyć, usłyszeć i dotknąć” – zauważa papież. Co więcej, dobra komunikacja wywiera wrażenie, zachwyca człowieczeństwem, jest czystym świadectwem prawdy. Dialog słuchających się osób zachęca do poświęcenia czasu spotkaniu bez uprzedzeń; jest zwiastunem zaufania; jest zachętą do twórczej współpracy; uczy zrozumienia; zwraca uwagę na to, co najważniejsze. Dobra komunikacja pomija to, co zbędne, odróżnia mylące pozory od prawdy; zwraca uwagę na fakty, co potwierdza szczere spojrzenie dialogujących stron.

Wartość słuchania sercem

W gramatyce komunikacji warunkiem prawdziwego dialogu jest sztuka aktywnego słuchania. Na wartość słuchania w komunikacji zwrócił uwagę papież Franciszek w kolejnym Orędziu na 56. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu (2022), zatytułowanym „Słuchanie uchem serca”²³. We wstępie swych rozważań papież zauważa, że współcześnie, zarówno w codziennych relacjach, jak i w debatach na temat najważniejszych kwestii życia obywatelskiego, człowiek traci zdolność słuchania innych. Zapomina, że w sercu własnym, podobnie jak w sercach innych ludzi, istnieje bezgraniczne, jednocześnie ukryte, pragnienie bycia wysłuchanym. Jednocześnie papież podkreśla, że „słuchanie zyskuje na znaczeniu poprzez nowy, ważny rozwój na polu komunikacyjnym i informacyjnym, dzięki różnym ofertom podcastów i czatów audio, potwierdzając, że pozostaje ono

22. Tamże.

23. Tegoż, *Orędzie na 56. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (2022), online: <https://www.paulus.org.pl/892,56-swiatowy-dzien-srodkow-spolecznego-przekazu-franciszek-2022> [dostęp: 20.02.2024].

niezbędne w komunikacji międzyludzkiej”²⁴. Dodatkowo, o czym przypomina papież, sztuka aktywnego słuchania jest wyzwaniem dla każdego wychowawcy: rodzica, nauczyciela i duszpasterza; dla każdego kto kształtuje opinie, formułuje poglądy pełniąc służbę społeczną lub polityczną.

Wartość słuchania, jak uczy Pismo Święte, związana jest zasadniczo z relacją dialogu między Bogiem a człowiekiem. Biblijny zwrot: „Shema’ Israel – Słuchaj, Izraelu” nieustannie powtarzany, uzasadnia prawdę, że wiara rodzi się ze słuchania. „Inicjatywa należy do Boga, który mówi do nas, a my odpowiadamy, słuchając Go; a nawet to słuchanie pochodzi przecież z Jego łaski, jak to się dzieje w przypadku noworodka, który reaguje na spojrzenie i głos mamy oraz taty” – zauważa papież Franciszek. I dalej podkreśla: „Wśród pięciu zmysłów tym uprzywilejowanym przez Boga wydaje się być słuch, może dlatego, że jest on mniej inwazyjny, bardziej dyskretny niż wzrok, a zatem pozostawia człowiekowi większą wolność. To słuchanie odpowiada pokornemu stylowi Boga, (...) pozwala Bogu objawić się jako Temu, który mówiąc stwarza człowieka na swój obraz, a słuchając rozpoznaje go jako swego rozmówcę. Bóg kocha człowieka: dlatego kieruje do niego Słowo, dlatego „nadstawia ucha”, aby go słuchać. Człowiek, przeciwnie, ma tendencję do uciekania od relacji, do odwracania się plecami i „zamykania uszu”, aby nie musieć słuchać. Odmowa słuchania często przeradza się w agresję wobec drugiego, jak to miało miejsce w przypadku słuchaczy diakona Szczepana, którzy zatykając sobie uszy, wszyscy naraz zwrócili się przeciwko niemu”²⁵.

Wnioskując, można zauważyć, że „Bóg, który się objawia, komunikuje się z człowiekiem bezinteresownie, zaś człowiek wezwany jest, aby wsłuchiwać się w Boży głos i odpowiedzieć na zaproszenie do przymierza miłości, aby stać się w pełni tym, kim jest: obrazem i podobieństwem Boga w swojej zdolności słuchania, przyjmowania, dawania przestrzeni innym. W ten sposób słuchanie jest wymiarem miłości”²⁶. Papież zauważa ponadto, że Chrystus wzywa swoich uczniów do uważnego słuchania; upomina ich po opowiedzeniu przypowieści o siewcy, sugerując, że nie wystarczy słuchać, ale trzeba robić to dobrze. Liczy się nie samo słuchanie, ale jakość słuchania: słowo Boże, przyjęte sercem szlachetnym i dobrym, zakorzenia się w sercu, które odtąd, stając się wierne, obficie owocuje. Podobnie w międzyludzkich relacjach ważne jest, aby zwracać uwagę na to, kogo słuchamy, czego i jak słuchamy, czy możemy wzrastać w sztuce komunikacji, której centrum nie jest teoria czy technika, ale „zdolność serca, która umożliwia bliskość”²⁷. Słuchanie, dotyczy w istocie całej osoby, a „prawdziwym miejscem

24. Tamże.

25. Tamże.

26. Tamże.

27. Tamże.

słuchania jest serce”. Co ważne, pierwszym krokiem ku prawdziwej komunikacji jest słuchanie samego siebie, swoich najprawdziwszych potrzeb, tych, które są wpisane w najgłębsze wnętrze każdej osoby. Każdy wszak nosi w swoim sercu pragnienie bycia w relacji z innymi i z Innym. Nikt nie jest stworzony do życia jako atom, ale stworzony do życia razem – we wspólnocie osób²⁸.

Słuchanie w „klimacie spotkania”

Wartość prawdziwego, dobrego słuchania podważa jego przeciwieństwo: podsłuchiwanie. „W dobie mediów społecznościowych – co podkreśla papież Franciszek – jest to wszechobecna pokusa, która wydaje się być jeszcze bardziej narzucająca, a której dodatkowo towarzyszy śledzenie i wykorzystywanie innych dla własnych korzyści. Przeciwnie, tym, co czyni komunikację dobrą i w pełni ludzką, jest słuchanie osoby, która stoi przed nami twarzą w twarz, to słuchanie drugiego, do którego zbliżamy się z lojalną, ufną i szczerą otwartością”²⁹.

Wyraźnym symptomem braku umiejętności słuchania innych jest częste mówienie do siebie. „Jest to przejaw tego, że zamiast szukać prawdy i dobra, szukamy konsensusu; zamiast słuchać, zwracamy uwagę na słuchalność. Z kolei dobra komunikacja nie stara się zaimponować publiczności ciętą odpowiedzią lub wrażeniem, które dążą do ośmieszenia rozmówcy, ale zwraca uwagę na racje drugiej strony i stara się uchwycić złożoność rzeczywistości”. Błędna komunikacja tworzy najczęściej ideologiczne sojusze, a wówczas słuchanie zanika, ustępując miejsca jałowemu sporom. W rzeczywistości, w wielu dialogach w ogóle nie dochodzi porozumienia. Wolę słuchania rozmówcy przewyższa pragnienie narzucenia swojego punktu widzenia. W takich sytuacjach, „dialog staje się duologiem, monologiem w dwóch głosach”³⁰. Odwrotnie, nieodzownym składnikiem dialogu i dobrej komunikacji jest aktywne słuchanie. Skutkiem tej umiejętności jest gotowość do zmiany własnego zdania, modyfikacji niekiedy niemal dogmatycznych poglądów czy założeń. Gwarancją dobrej komunikacji jest opuszczenie strefy monologu i wejście w przestrzeń dialogu, dzięki któremu można osiągnąć zbieżność głosów. Słuchanie (nasłuchiwanie) w takim „klimacie spotkania” kształtuje wiarygodność przekazu, uczy rozmówców wzajemnego szacunku, ćwiczy strony dialogu w sztuce rozeznawania myśli i słów, które odpowiednio dobrane informują w symfonii głosów o prawdzie. Nierzadko w trudnych sytuacjach, słuchanie wymaga cnoty cierpliwości, a także umiejętności pozwalania sobie na bycie zaskoczonym prawdą,

28. Tamże.

29. Tamże.

30. Tamże.

nawet jeśli jest to tylko fragment prawdy. Tylko zdumienie – co zauważa papież – umożliwia poznanie, podobnie jak nieskończona ciekawość dziecka, które patrzy na otaczający je świat z szeroko otwartymi oczami. Słuchanie z takim nastawieniem – z zachwytem dziecka w świadomości dorosłego – jest zawsze wzbogacające, ponieważ zawsze znajdzie się coś, choćby najmniejszego, czego można się nauczyć od drugiego i wykorzystać w swoim własnym życiu³¹.

„Mówienie z sercem” podstawą przyjaznej komunikacji

W ogłoszonym Orędziu na 57. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu (2023), zatytułowanym: „Mówić z sercem. «Prawdziwie w miłości» (Ef 4,15)”³², papież Franciszek napisał: „Po tym, jak w poprzednich latach rozważaliśmy czasowniki: «pójść i zobaczyć» oraz «słuchać», jako warunki dobrej komunikacji, w tym Orędziu chciałbym skupić się na «mówieniu z sercem». To serce pobudziło nas do pójścia, zobaczenia i słuchania, i to serce skłania nas do otwartej i przyjaznej komunikacji. Po wprawieniu się w słuchaniu, które wymaga czekania i cierpliwości, a także rezygnacji z narzucania z góry naszego punktu widzenia, możemy wejść w dynamikę dialogu i dzielenia się, która cechuje właśnie serdeczne komunikowanie się. Kiedy wysłuchamy drugiego z czystym sercem, będziemy też mogli mówić, podążając za prawdą w miłości. Nie powinniśmy obawiać się głoszenia prawdy, nawet jeśli jest czasem niewygodna, ale czynienia tego bez miłości, bez serca. (...) Serce swoim biciem wyjawia prawdę o naszym istnieniu, i z tego powodu należy go słuchać. Prowadzi to słuchającego do dostrojenia się do tej samej długości fali, tak iż jest w stanie poczuć we własnym sercu również bicie serca drugiego człowieka. Wtedy może dokonać się cud spotkania, który sprawia, że patrzymy na siebie ze współczuciem, przyjmując z szacunkiem wzajemne słabości, a nie osądzając na podstawie pogłosek i sięjąc niezgodę oraz podziały”³³.

W dalszej części orędzia papież podkreśla, że „aby móc komunikować się prawdziwie w miłości, należy oczyścić swoje serce. Jedynie słuchając i mówiąc z czystym sercem, możemy zobaczyć więcej niż tylko to, co widać na zewnątrz i przezwyciężyć nieokreślony hałas, który także w sferze informacji utrudnia nam rozeznawanie w złożoności świata, w którym żyjemy. Wezwanie do mówienia z sercem stanowi radykalny wymóg w naszych czasach, tak bardzo skłonnych

31. Tamże.

32. Tegoż, *Orędzie na 57. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (2023), online: <https://www.paulus.org.pl/895,57-swiatowy-dzien-srodkow-spolecznego-przekazu-franciszek-2023> [dostęp: 20.02.2024].

33. Tamże.

do obojętności i oburzenia, czasem nawet na podstawie dezinformacji, która fałszuje prawdę i nią manipuluje. Serdeczne komunikowanie oznacza, że ten, kto nas czyta lub słucha, potrafi dostrzec nasze uczestnictwo w radościach i lękach, w nadziejach oraz cierpieniach kobiet i mężczyzn naszych czasów. Kto mówi w ten sposób, miłuje drugiego człowieka, ponieważ zależy mu na nim i chroni jego wolność, nie naruszając jej. Styl ten możemy dostrzec u tajemniczego Wędrowca, który rozmawia z uczniami na drodze do Emaus, po tragedii, która wydarzyła się na Golgocie. Zmartwychwstały Jezus przemawia do nich z sercem, z szacunkiem towarzysząc na drodze ich cierpienia, proponując, a nie narzucając się, z miłością otwierając ich umysły na zrozumienie najgłębszego sensu tego, co się stało³⁴.

Wnioskując z powyższego fragmentu, angażowanie się w komunikację „z otwartym sercem i otwartymi ramionami” nie dotyczy tylko specjalistów zajmujących się przekazywaniem informacji, ale jest obowiązkiem wszystkich. Każdy wezwany jest do poszukiwania oraz mówienia prawdy i do czynienia tego z miłością. Dialog nigdy nie powinien być nacechowany „mową szkodliwą lecz tylko budującą, zależnie od potrzeby, aby wyświadczała dobro słuchającym”. Towarzysząca zaś życzliwość nie jest kwestią „etykiety”, ale prawdziwym antidotum na okrucieństwo, które potrafi zatruwać serca i niszczyć relacje. Komunikacja nie może podsycać rozgoryczenia, które irytuje, rodzi gniew i prowadzi do scysji. Powinna pomagać ludziom w spokojnej refleksji, krytycznie i zawsze z szacunkiem, odwołując się do rzeczywistości w której żyją³⁵.

Komunikacja z serca do serca

W opinii papieża Franciszka „światłym przykładem mówienia z sercem jest św. Franciszek Salezy, doktor Kościoła, biskup Genewy. Jego łagodna postawa, człowieczeństwo, gotowość do cierpliwego dialogu ze wszystkimi, uczyniły go niezwykłym świadkiem miłosiernej miłości Boga. Można o nim powiedzieć, że «miła mowa przyciąga przyjaciół, a język uprzejmy – miłe słowa» (Syr 6,5). Co więcej, jedno z jego najsłynniejszych stwierdzeń: «serce mówi do serca», inspirowało pokolenia wiernych, w tym św. Jana Henryka Newmana, który wybrał je na swoje motto: *Cor ad cor loquitur*. Jednym z jego przekonań było, że «wystarczy dobrze kochać, aby dobrze mówić». Pokazuje to, że według niego komunikacja nigdy nie powinna sprowadzać się do sztuczności, do strategii marketingowej, ale winna być odzwierciedleniem duszy, widzialną powierzchnią niewidzialnej dla oczu istoty miłości. Dla św. Franciszka Salezego to właśnie «w sercu i poprzez

34. Tamże.

35. Tamże.

serce dokonuje się ten subtelny i intensywny proces zjednoczenia, dzięki któremu człowiek rozpoznaje Boga»³⁶.

W dalszej części rozważań papież powtórzył za świętym biskupem Genewy: „jesteśmy tym, co przekazujemy”. I rzeczywiście, współcześnie, w szczególności w *social network*, komunikacja jest często instrumentalizowana; chcemy, aby świat widział nas takich, jacy chcielibyśmy być, a nie takich, jacy jesteśmy. Nierzadko przekazujemy „imitowany obraz siebie” lub komunikat daleki prawdzie. Panorama komunikacji domaga się tymczasem przekazu, który zgodny jest z prawdą, który opowiada ją odważnie i z wolnością, „odrzucając pokusę używania wyrażań uderzających i agresywnych”³⁷. Potrzebujemy przekazu wolnego od uprzedzeń i wrogości, który odrzuca retorykę podżegającą do wojny, wszelki rodzaj propagandy, która manipuluje prawdą, zniekształcając ją w celach ideologicznych. Potrzebujemy przekazu uważnego, nacechowanego potrzebą wysłuchiwania siebie nawzajem, karmionego bliskością, współczuciem i czułością. Potrzebujemy komunikacji śmiałej i kreatywnej, gotowej podejmować ryzyko; komunikacji serdecznej, która rozpala serca, jest balsamem dla ran duchowych, która oświeśla drogę pojednania; takiej, która przez zaufanie buduje klimat spotkania i pokoju. W tym kontekście papież zaapelował: „marzy mi się komunikacja kościelna, która potrafi się poddać prowadzeniu przez Ducha Świętego, uprzejma i zarazem profetyczna, która potrafi znajdować nowe formy i sposoby dla wspólnego przekazu, który ma nieść w trzecie tysiąclecie. Komunikacja, która w centrum stawiałaby relację z Bogiem i z bliźnim, zwłaszcza tym najbardziej potrzebującym, i która umiałaby raczej rozpałać płomień wiary, niż chronić popioły autoreferencyjnej tożsamości. Komunikacja, której podstawą byłyby pokora w słuchaniu i parezja w mówieniu, która nigdy nie oddzielałaby prawdy od miłości”³⁸.

Konkluzja

Podsumowując powyższe rozważania, oparte na encyklice papieża Franciszka *Fratelli tutti* (2020) oraz trzech orędziach ogłoszonych na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu (2021-2022-2023), należy stwierdzić, że współczesna kultura cyfrowa potrzebuje komunikacji, która odnosi się do konkretnych wartości, promuje dialog otwarty, niewykluczający. Zgodnie z postulatami papieża, media mogą pomóc ludziom bardziej zbliżyć się do siebie, mogą pomóc dostrzec wartość solidarnej wspólnoty. Dobra komunikacja może nauczyć krytycznego

36. Tamże.

37. Tamże.

38. Tamże.

myślenia, pogłębić namysł nad prawdą, dobrem i pięknem. W kulturze mediów cyfrowych ważne jest autentyczne spotkanie osób (nie anonimowych awatarów), które poprzez twórczy dialog mogą wzrastać w człowieczeństwie. W cyfrową chmurę obojętności, trzeba wchodzić z lampą nadziei, aby oświecić mroki pozorów i złudzeń. Nie można dać się zwieść iluzji wirtualnych światów i błyskotliwej, ale próżnej narracji. Wartościowa komunikacja w ocenie papieża Franciszka zawsze buduje mosty, sprzyja integracji, kształtuje postawę zaangażowania, wyzwala z dogmatycznych przekonań. Dobra komunikacja wynika z miłości do drugiego człowieka. Jako dowód posługi myślenia jest zawsze pokorna, jest szczera. W dobrej komunikacji zawsze chodzi o prawdę.

„Wielki kontynent cyfrowy nie jest po prostu technologią, ale tworzą go realni ludzie oraz to, co mają w swoim wnętrzu: własne nadzieje, własne cierpienia, własne lęki, poszukiwanie prawdy, piękna i dobra. Potrzebna jest umiejętność wskazywania i niesienia Chrystusa, dzielenia radości i nadziei, jak Maryja, która przyniosła Chrystusa sercu człowieka. Trzeba umiejętnie wchodzić w tę mgłę obojętności, lecz w niej nie błądzić. Trzeba wchodzić nawet w najciemniejszą noc, nie dając się ogarnąć ciemnościom i nie gubiąc się. Trzeba wsłuchiwać się w złudzenia tak wielu, nie dając się jednak zwieść; przyjmować wyrazy rozczarowania, ale nie popadać w zgorzknienie; dotykać dezintegracji drugiego, ale nie tracąc własnej tożsamości. To jest droga. To jest wyzwanie”³⁹.

Bibliografia

- Badania i raporty Akademii NASK, online: <https://www.gov.pl/web/niezagub-dzieckawsieci/badania-i-raporty> [dostęp: 20.02.2024].
- Eliot T. S., *Chóry z „Opoki”*, tłum. M. Sprusiński, „Więź”, 1976, z. 12.
- Franciszek, encyklika *Fratelli tutti* (2020), online: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html [dostęp: 20.02.2024].
- Franciszek, *Orędzie na 55. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (2021), online: <https://www.paulus.org.pl/888,55-swiatowy-dzien-srodkow-spolecznego-przekazu-franciszek-2021> [dostęp: 20.02.2024].
- Franciszek, *Orędzie na 56. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (2022), online: <https://www.paulus.org.pl/892,56-swiatowy-dzien-srodkow-spolecznego-przekazu-franciszek-2022> [dostęp: 20.02.2024].

39. Tegoż, *Przemówienie do Papieskiej Rady do Spraw Środków Społecznego Przekazu* (21.09.2013), online: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/massmedia_21092013.html [dostęp: 20.02.2024].

- Franciszek, *Orędzie na 57. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (2023), online: <https://www.paulus.org.pl/895,57-swiatowy-dzien-srodkow-spoecznego-przekazu-franciszek-2023> [dostęp: 20.02.2024].
- Franciszek, *Przemówienie do Papieskiej Rady do Spraw Środków Społecznego Przekazu* (21.09.2013), online: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/massmedia_21092013.html [dostęp: 20.02.2024].
- Frączek A., *Komunikacja interpersonalna*, „Studia Gdańskie. Wizje i rzeczywistość”, 9 (2012), s. 118-131.
- Fundacja Orange: *Fake news – czym jest i jak go rozpoznać?*, online: <https://fundacja.orange.pl/strefa-wiedzy/post/fake-news-czym-jest-i-jak-go-rozpoznać> [dostęp: 20.02.2024].
- Goban-Klas T., *Media i komunikowanie masowe*, Warszawa-Kraków 2005.
- NASK-Państwowy Instytut Badawczy: *Cyberbezpieczeństwo AI. AI w cyberbezpieczeństwie*, online: <https://cyberpolicy.nask.pl/wp-content/uploads/2023/09/Cyberbezpieczenstwo-AI.-AI-w-cyberbezpieczenstwie.pdf> [dostęp: 20.02.2024].
- Nęcki Z., *Komunikacja międzyludzka*, Kraków 2000.
- Orędzia papieskie na Światowe Dni Komunikacji Społecznej 1967-2002*, red. M. Lis, Częstochowa 2002.
- Papieskie Orędzia online: <https://www.paulus.org.pl/210,oredzia-na-dni-srodkow-spoecznego-przekazu> [dostęp: 20.02.2024].
- Rozpoznawanie nieprawdziwych informacji, online: <https://www.gov.pl/web/baza-wiedzy/rozpoznawanie-nieprawdziwych-informacji> [dostęp: 20.02.2024].
- Skinder M., *Teoretyczne uwarunkowania i zastosowanie komunikowania w społeczeństwie informacyjnym*, „Studia z Zakresu Prawa, Administracji i Zarządzania Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy”, 3 (2013), s. 243-266.

Streszczenie

Współczesny, technologiczny postęp jest pełen przeobrażeń, wielu niewiadomych, w tym niedających się przewidzieć następstw. Nowym wyzwaniem towarzyszą pytania o świadomość odpowiedzialności wykorzystania cyfrowych osiągnięć w taki sposób, aby rozwój form komunikacji służył człowiekowi i chronił jego człowieczeństwo. Artykuł, źródłowo odwołuje się do encykliki papieża Franciszka *Fratelli tutti* (2020) oraz trzech rędzi ogłoszonych na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu (2021-2022-2023). Autor zauważa, iż współczesna kultura cyfrowa potrzebuje komunikacji, która odnosi się do konkretnych wartości, promuje dialog otwarty, niewykluczający, ale inspirujący wychowawczo. Dobra komunikacja wynika z miłości do drugiego człowieka. Jako dowód postęgu myślenia jest zawsze pokorna, jest szczerą. W dobrej komunikacji zawsze chodzi o prawdę.

Słowa kluczowe: komunikacja, dialog, relacje, wartość słuchania, kultura spotkania.

THE VALUE OF INTERPERSONAL COMMUNICATION IN DIGITAL MEDIA CULTURE

Summary

Modern technological progress is full of transformations, many unknowns, including unpredictable consequences. The new challenges are accompanied by questions about the awareness of the responsibility of using digital achievements in such a way that the development of forms of communication will serve and protect humanity. The article makes source references to Pope Francis' encyclical *Fratelli tutti* (2020) and the three Messages proclaimed for World Media Day (2021-2022-2023). The author notes that today's digital culture needs communication that addresses concrete values, promotes open, non-exclusionary but educationally inspiring dialogue. Good communication stems from love for other people. As evidence of service of thinking it is always humble, it is sincere. Good communication is always about the truth.

Keywords: communication, dialogue, relationships, value of listening, meeting culture.

KS. KAMIL GNIWEK – PRZEMYSŁ

ŻYCIE PROROKA JEREMIASZA JAKO PRZEDSTAWIENIE SPOSOBU GŁOSZENIA ORĘDZIA BOŻEGO CZYNNOŚCIĄ SYMBOLICZNĄ (JR 16,1-9)

W lekturze Pisma Świętego odnajdujemy opisy wydarzeń, w których biblijni bohaterowie angażują w swoje przepowiadanie słowem pojęcie symbolu w odniesieniu do gestów, czynów i zaplanowanych sytuacji funkcjonujących jako zapowiedź, przyczyna, składnik lub obraz przedstawionego stanu rzeczy. Prorockie czynności symboliczne były wykonywane świadomie, czyli w sposób pełni zamierzony, i charakteryzowały się wielkim zróżnicowaniem, oryginalnością i dramaturgią. Ich głównym celem było głoszenie słowa JHWH oraz mocniejsze i bardziej obrazowe podkreślenie niezawodności wypełnienia się zapowiedzi przyszłych zdarzeń, bez względu na to, czy miały one w danej chwili charakter kary, czy też nagrody, groźby lub pouczenia. Niewątpliwie, jednym z najważniejszych starotestamentalnych przedstawicieli profetyzmu izraelskiego był Jeremiasz,

KS. KAMIL GNIWEK – kapłan archidiecezji przemyskiej, wikariusz w parafiach: Sietesz pw. św. Antoniego Padewskiego (2012-2014), Leżajsk pw. Świętej Trójcy (2014-2020) i Łańcut pw. Chrystusa Króla (od 2020), magister teologii (2012) na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, licencjat w zakresie teologii biblijnej (2017) na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, piszący rozprawę doktorską na seminarium naukowym z egzegezy ksiąg historycznych, prorockich i sapienjalnych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Zainteresowania: Eucharystia, Słowo Boże, Lectio Divina, sport, budownictwo i meblarstwo. ORCID: 0000-0002-2396-588X. Kontakt: kgniwek@op.pl.

syn Chilkiasza. Lektura *Księgi Jeremiasza* pozwala nam zauważyć sporą ilość czynności symbolicznych będących jedną z ulubionych form przepowiadania Bożego orędzia przez proroka z Anatot. Zasadniczą częścią niniejszego artykułu jest prezentacja życia osobistego i wspólnotowego Jeremiasza, które poprzez ingerencję JHWH staje się czynnością symboliczną przekazującą słowo JHWH do narodu izraelskiego (Jr 16,1-9).

1. Symboliczne gesty w kulturze religijnej Bliskiego Wschodu

Głównym miejscem, w którym odbywała się zdecydowana większość działań o charakterze symbolicznym, była świątynia wraz z osobami odpowiedzialnymi za wykonanie tychże gestów i pełniącymi nadzór nad ich prawidłowym przeprowadzeniem oraz właściwą interpretacją, a mianowicie władcą i personelem kapłańskim. W starożytności adresatem każdego gestu symbolicznego były konkretne bóstwa, a podejmowane przez władcę, kler i ludność działania o charakterze symbolicznym miały zawsze na celu spowodować, że dane bóstwo będzie pomyślnie oddziaływać na rozwój państwa i jego obywateli oraz w podejmowanych przedsięwzięciach wojennych, w życiu codziennym, a nade wszystko religijnym.

W starożytnym Egipcie obrzędy w świątyni rozpoczynały się wczesnym rankiem i były spełniane przez personel kapłański. Zawierają one w sobie liczne czynności o charakterze symbolicznym, jak chociażby obejmowanie posagu, potocznie nazywane gestem syna, miało na celu „obudzić” boga, a w kapłana wstępowała boska dusza¹. Posąg bóstwa przechodził serię rytualnych oczyszczeń, zniszczenia i składania ofiar po to, aby wyposażać danego bożka w żywotną siłę i mieć pewność jego obecności w świątyni². Egipskie wierzenia dotyczące pozagrobowego życia człowieka również dostarczają wielu informacji na temat czynności symbolicznych. Przejawiało się to w sposobach zachowania faraona, kapłanów i mieszkańców, pochówku ciała oraz samego urządzenia i wyglądu grobowca³. Wielu czynności o charakterze symbolicznym dostarcza także zachowanie się

1. E. Drioton, *Egipt faraonów*, Warszawa 1970 s. 99; A. Tronina, *Geneza kapłaństwa biblijnego na tle religii Bliskiego Wschodu*, w: D. Dziadosz, *Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana*, Lublin 2010, s. 14-15.
2. J. K. Winnicki, *Religia starożytnych Egipcjan*, w: A. Szczudłowska, *Starożytny Egipt*, Warszawa 1976, s. 148-149; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych; Od epoki kamiennej do misterii eleuzyńskich*, t. I, Warszawa 1988, s. 67.
3. S. Morenz, *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*, Warszawa 1972, s. 91-93; C. Kunderewicz, *Religie Egiptu*, w: J. Keller, *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1986, s. 322.

egipskiego orszaku żałobnego oraz towarzyszące stypie śpiewy, muzyka i tańce⁴. Czynności symboliczne pojawiały się również w życiu kobiet będących w ciąży, a ich celem było zapewnienie zdrowego okresu karmienia i wystarczającej ilości pokarmu⁵. I w końcu, warto również podkreślić i zauważyć ceremoniał koronacyjny faraona, który w starożytnym Egipcie zawierał w sobie wiele elementów i gestów o charakterze symbolicznym, a także ryt namaszczenia wyższych urzędników państwowych⁶.

Na terenie Mezopotamii czynnością o głębokiej symbolice jest specjalny obrzęd zwany „otwarcie ust”, polegający na „ożywieniu” posągu i doprowadzeniu do tego, by bóstwo na stałe zamieszkało w posągu⁷. Kapłani zajmowali się również zwalczaniem złych sił i demonów, odzegnywaniem czarów i klątw, którymi został obłożony chory człowiek⁸. Inną formą leczenia w magii mezopotamskiej było kładzenie na chorym lub obok niego np. zwierzęcia, przedmiotu, trzciny, które zastępując człowieka, miały oszukać demona zostawiającego w spokoju daną osobę⁹. W trakcie ceremonii żałobnych lamentujące kobiety kładły dłonie na głowie. Gest ten był symbolicznym wyrażeniem bólu, smutku i cierpienia¹⁰. Podczas święta Nowego Roku w Mezopotamii, w piątym dniu święta, król wchodził do domu boga Marduka i z pomocą najwyższego kapłana wykonywał szereg symbolicznych gestów, aby otrzymać zapewnienie o sprzyjaniu bóstwa w walkach z wrogami i jego błogosławieństwie¹¹.

W kulcie kananejskim czynności symboliczne przejawiały się w składanych ofiarach ze zwierząt, płodów ziemi, płynów, a nawet z ludzi, które należały do

4. A. Muc, *Lament żałobny w koptyjskim Egipcie*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” [dalej: ŚSHT] 42 (1; 2009), s. 72-83; J. Kucharski, *Grzebanie zmarłych na starożytnym Bliskim Wschodzie i w Biblii*, Lublin 1989, s. 39.
5. T. Stanek, *Asymilacja kulturowych i religijnych wartości ludów ościennych przez Izrael*, w: I. S. Ledwoń, *Stary Testament a religie*, Lublin 2009, s. 46; S. Morenz, *Bóg i człowiek*, s. 106-107.
6. E. O. James, *Starożytni bogowie*, Warszawa 1970, s. 105-107; D. Dziadosz, *Czy władza królewska pochodzi od JHWH? Forma i znaczenie obrzędu namaszczenia w epoce monarchii w Izraelu*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” [dalej: ZN KUL] 48 (2; 2005), s. 41.
7. H. W. F. Saggs, *Wielkość i upadek Babilonii*, Warszawa 1973, s. 315-316; M. Popko, *Istota bóstwa w religiach Wschodu Starożytnego*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 27 (1; 1983), s. 3-9.
8. H. W. F. Saggs, *Wielkość i upadek Babilonii*, s. 271-272.
9. S. Moscati, *Kultura starożytna ludów semickich*, Warszawa 1963, s. 60-61; S. Łach, *Starożytność rytuału ofiar (Kpł 1,1-7,35)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 14 (1; 1967), s. 27.
10. J. Kucharski, *Grzebanie zmarłych*, s. 21; K. P. Kramer, *Śmierć w różnych religiach świata*, Kraków 2007, s. 141-142.
11. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. II, Poznań 2004, s. 446-447; E. O. James, *Starożytni bogowie*, s. 135-138; H. W. F. Saggs, *Wielkość i upadek Babilonii*, s. 338-342.

najbardziej charakterystycznych dla religii ludów semickich. Składając je z okazji wyboru miejsca osiedlenia, przy rozpoczęciu budowy murów miasta czy domu, w ten sposób wierzone w zapewnienie pomyślności mieszkańcom danego miejsca¹². Także w kananejskich wierzeniach związanych z grzebaniem zmarłych możemy doszukać się czynności i gestów ludzi żyjących o znaczeniu symbolicznym, jak chociażby malowanie nosa i oczu na frontach glinianych ossariów, gdzie były przechowywane szczątki, aby chroniły przed złymi duchami¹³. Podczas rytuałów pogrzebowych tłuczono naczynia, ponieważ wierzone, że w tym stanie mogły lepiej służyć w życiu pozagrobowym¹⁴. W Kanaanie w celu zapewnienia bogatych i pomyślnych zbiorów zboża i wina, a także pomyślności w życiu, w czasie ceremonii składania ofiar odmawiano poematy¹⁵. Również podczas święta Nowego Roku król kananejski spełniał szereg symbolicznych gestów, aby uwolnić się od złych sił i uczestniczyć w mocy bóstwa¹⁶.

2. Starotestamentalne czynności symboliczne

W posłudze biblijnych kapłanów odnajdujemy sporą liczbę czynności liturgicznych o charakterze symbolicznym, a będących skutecznym sposobem wyrażania relacji człowieka do Boga. Rzeczywistość, do której odnosi się czynność symboliczna w rytuałach ofiarniczych, oczyszczenia, konsekracji i poświęcenia (Wj 29,1-37; Kpł 6,2; 8,6; 9,1-10; 11,28.32.40; 16,4; 21,1-8; Lb 6,1-21; 19,1-22), przy składaniu przysięgi (Wj 6,8; Rdz 24,2; 47,29; Pwt 32,40) oraz w życiu codziennym i modlitewnym (Wj 9,29.33; Rdz 31,28; Lb 14,18; 24,10; Pwt 9,18.25; 26,10; 2 Sm 1,2; 1Krl 8,22.38.54)¹⁷, nie jest tak jasna i namacalna jak u proroków, ale jednak

12. A. Kondracki, *Pochodzenie i szczególny charakter rytuału ofiarniczego Izraela*, w: G. Witaszek, *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, s. 213-214; E. Dąbrowski, *Religia Kananejczyków i Fenicjan*, w: E. Dąbrowski, *Religie świata*, Warszawa 1957, s. 196; J. I. Packer, M. C. Tenney, *Słownik tła Biblii*, Warszawa 2007, s. 39.
13. J. Kucharski, *Grzebanie zmarłych*, s. 45; K. E. Bailey, *Zwyczaj pogrzebowe*, w: B. M. Metzger, M. D. Coogan, *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1997, s. 830-831.
14. E. O. James, *Starożytni bogowie*, s. 180-181; H. Bourgeois, *Śmierć, przejście do innego świata. Obrzędy związane ze śmiercią*, w: F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier, *Encyklopedia religii świata. Zagadnienia problemowe*, t. II, Warszawa 2002, s. 1864.
15. W Tyloch, *Kult ugarycki i Stary Testament*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 23 (1; 1979), s. 29-38; E. O. James, *Starożytni bogowie*, s. 142.
16. T. Stanek, *JHWH a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, Poznań 2002, s. 38-39; W. Tyloch, *Odkrycia w Ugarit a Stary Testament*, Warszawa 1980, s. 101.
17. A. Kondracki, *Pochodzenie i szczególny charakter rytuału ofiarniczego Izraela*, s. 218-220; B. Poniży, *Drugorzędne akty kultu*, w: G. Witaszek, *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999,

realna. Ich podobieństwo zasadza się na tym, że czynności wykonywane przez ludzi odnoszą się do daleko ważniejszych wydarzeń dokonujących się na płaszczyźnie relacji z Bogiem. Jednocześnie w Biblii odróżnia się ich powtarzalność i traktuje się jako coś oczywistego. Z kolei czynności symboliczne, spotykane w życiu codziennym, niekiedy zbliżają się do czynności liturgicznych, kiedy indziej są po prostu gestami, których używa się obok lub zamiast słów, często dla wyrażenia czegoś ważnego bądź mocno przeżywanego. Wiele takich czynności miało raczej charakter zwyczajowy niż świadomie symboliczny.

Okresem, w którym występuje najlepiej rozwinięta forma przepowiadania orędzia Bożego poprzez czynności symboliczne, jest jednak czas działalności proroków klasycznych. Podjęta przez proroków forma przepowiadania o charakterze symbolicznym miała na celu przekazanie słowa Bożego w sposób naoczny i obrazowy. Jego treść stawiała się poprzez tego rodzaju formę bardziej kompletna i bogatsza, zyskiwała nadto charakter dramatyczny, tak iż działanie prorockie przynosiło zamierzoną zmianę mentalności narodu. Nadto czynność symboliczna podkreślała niezawodne wypełnienie się Bożej zapowiedzi dotyczącej przede wszystkim zdarzeń przyszłych, bez względu na to, czy była to zapowiedź kary, groźba, czy też perspektywa odmiany losu

U starożytnych ludów istniało głęboko zakorzenione przeświadczenie o przy czynowej zależności między zastosowanym symbolem, a oznaczającą go rzeczywistością. Z tego też powodu prorocy posługiwali się również taką formą przekazu orędzia Bożego, chcąc podzielić się ze słuchaczami tkwiącym w nich samym przekonaniem, że przekazywane orędzie prorockie jest realne i nieodwracalne, a także usiłując przykuć uwagę odbiorców, a następnie wstrząsnąć ich sumieniami¹⁸.

Najważniejszym czynnikiem decydującym o podjęciu czynności symbolicznej przez proroków jest nakaz JHWH obligujący do głoszenia Jego słowa. Dla starożytnych ludów semickich słowo miało duży autorytet. W działalności proroków

s. 242-251; J. Lemański, *Rytuał święceń kapłańskich i jego symbolika* (Wj 29,1-37), „*Verbum Vitae*” [dalej: VV] 12 (2007), s. 17-31; J. Lemański, *Ofiary biesiadne jako przykład rozwoju rytuału ofiarniczego w Starym Testamencie*, „VV” 8 (2005), s. 25-27; D. D. Setel, *Czystość rytualna*, w: B. M. Metzger, M. D. Coogan, *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1997, s. 97-98; D. Dziadosz, *Urząd kapłana w Izraelu w epoce przedmonarchicznej*, w: M. Olczyk, P. Podęski, *Credidimus Caritati. Księga pamiątkowa dedykowana księżom profesorom Ryszardowi Figłowi, Tadeuszowi Haneltowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, s. 68-69; *Gesty*, w: L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 2003, s. 207-210; M. I. Grubber, *Gesty*, w: P. J. Achtemeier, *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 2004, s. 341-343.

18. T. Brzegowy, *Ogólne wprowadzenie do profetyzmu izraelskiego*, w: J. Frankowski, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Wielki świat starotestamentalnych proroków. Od początku profetyzmu do niewoli Babilońskiej*, Warszawa 2001, s. 39; L. Stachowiak, *Symboliczne czynności jako forma przekazu prorockiego*, w: J. Łach, M. Wolniewicz, *Współczesna biblistyka polska 1945-1970*, Warszawa 1972, s. 83; G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego*, Lublin 1995, s. 37-38

możemy zauważyć, że jest ono kluczowym środkiem przekazu orędzia Bożego¹⁹. Dlatego też połączenie znaku ze słowem JHWH przez proroka działającego z nakazu Boga sprawiało, że ta forma przekazu stawała się objawiona w sposób szczególny, czyniąc z przekazywanego orędzia komunikat bardziej wyrazisty i dosadniejszy²⁰.

W procesie długotrwałego rozwoju czynności symbolicznej punktem kulminacyjnym jest działalność proroków klasycznych, a przede wszystkim Ozeasza (Oz 1,2-9; 3,1-5)²¹, Izajasza (Iz 7,3; 8,1-4; 20,1-6)²², Jeremiasza (Jr 13,1-11.12-14; 16,1-9; 18,1-12; 19,1-2.10-11a.14-15; 27,1-3.12; 28,10-11; 32,1-15; 43,8-13; 51,59-64)²³, Ezechiela (3,25.26-27; 4,1-6.9-17; 5,1-17; 12,1-28; 21,11-12.23-29; 24,1-27; 33,1-22; 37,15-28)²⁴ i Zachariasza (Za 6,9-15)²⁵. Lektura powyższych passusów biblijnych i opracowań wyjaśniających ich teologiczne orędzie prowadzi do stwierdzenia, że czynności symboliczne wykonywane przez proroków, zwłaszcza klasycznych,

19. L. Stachowiak, *Teologia słowa prorockiego w Starym Testamencie*, w: K. Wojtyła, *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*. Kardynałowi Stefanowi Wyszyńskiemu Prymasowi Polski Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1973, s. 111-117.
20. J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, Michigan 1980, s. 76.
21. T. Garbowski, *Założenie metafory małżeńskiej Księgi Ozeasza*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” [dalej: RBL] 40 (3; 1987), s. 236-244; E. A. Sujeczka, *Symbolika małżeństwa w Księdze Ozeasza*, w: R. Bartnicki, *Studia z biblistyki*, t. VI, Warszawa 1994, s. 262-267, 282-284; D. Stuart, *Hosea – Jonah*, (Word Biblical Commentary [dalej: WBC] 31), Waco 1987, s. 26-35.65-69; J. Kułaczkowski, *Przymierze i niewierność. Zagadnienie niewierności małżeńskiej w nauczaniu proroków*, „Ethos” 17 (1-2; 2004), s. 235-242.
22. J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, (WBC 24), Waco 1985, s. 90-91, 112-115, 264-266; L. Stachowiak, *Księga Izajasza I*, t. IX/1, Poznań 1996, s. 207-210, 323-325.
23. J. R. Lundbom, *Jeremiah 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*, (The Anchor Bible [dalej: AncB] 21a), New York 1999, s. 665-674, 752-761, 810-818, 835-851; J. R. Lundbom, *Jeremiah 21-36. A New Translation with Introduction and Commentary*, (AncB 21b) New York 2004, s. 304-312, 319-320, 323-325, 336-337, 340-342, 499-511, 522-525; J. R. Lundbom, *Jeremiah 37-52. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 21c), New York 2004, s. 144-151, 502-210; P. C. Craigie, P. H. Kelley, J. F. Drinkard, Jr., *Jeremiah 1-25* (WBC 26), Dallas 1991, s. 189-192, 214-219, 241-246, 256-266; G. L. Klown, P. J. Scalise, T. G. Smothers, *Jeremiah 26-52* (WBC 27) Dallas 1995, s. 43-59, 144-155, 255-258, 372-373; J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, s. 362-368, 399-407, 431-436, 443-453, 529-535, 537-540, 585-589, 670-672, 770-771.
24. A. S. Jasiński, J. Tomiak, *Historia Izraela na tle słów i czynów symbolicznych proroka Ezechiela*, Opole 2003, s. 102-165, 181-198, 214-252; R. Rumianek, *Księga Ezechiela. Tłumaczenie i komentarz*, Warszawa 2009, s. 67-73, 111-114, 182-184, 205-210, 271, 317-318; L. C. Allen, *Ezekiel 1-19* (WBC 28), Dallas 1994, s. 61-80, 177-184, 198-200.; L. C. Allen, *Ezekiel 20-48* (WBC 29), Dallas 1990, s. 26-27, 59-63, 152-153, 192-196.; W. Pikor, *Skuteczność przepowiedania prorockiego w świetle Ez 24,15-27*, „VV” 2 (2002), s. 31-47.
25. R. L. Smith, *Micah – Malachi* (WBC 32), Waco 1984, s. 217-219; J. Homerski, *Księga Zachariasza*, w: S. Łach, *Księgi Proroków Mniejszych*, t. XII/2, Poznań 1968, s. 350-356; A. P. Kluczyński, *Koronacja arcykapłana Jozuego. Egzegeza Za 6,9-15*, „SHT” (1-2; 2004), s. 17-36.

miały wesprzeć ich orędzie wypowiedziane w słowach i odwoływały się do ukształtowanej u odbiorców wrażliwości na symbole. Służyły one przekazywaniu słowa Bożego w różnych jego aspektach, piętnowały rozdzźwięk między zbawczymi planami Bożymi a postępowaniem narodu, wskazywały drogę powrotu i posłuszeństwa, a także przedstawiały perspektywę nagrody i kary. Osoba i działanie proroka w poszczególnych czynnościach symbolicznych są symbolem czynów i decyzji JHWH oraz przyszłego losu całego narodu. Mają one sens dzięki temu, że wyrażają słowo JHWH, czyniąc je mocniejszym i wyraźniejszym, dodając przekazowi dramatyzmu i siły oddziaływania.

Czynność symboliczna ma również swoją literacką strukturę. W tego typu gatunku literackim wyróżnia się zwykle trzy stałe składniki: polecenie wykonania czynności symbolicznej z otwierającą ją formułą posłańca, wypełnienie polecenia przez proroka i interpretacja czynności w słowie JHWH lub proroka²⁶.

3. Ingerencja JHWH w życie proroka Jeremiasza (16,1-9)

Jeremiasz²⁷, którego imię po hebrajsku brzmi *jirmejāhû* i oznacza „JHWH wywyższa” lub „niech JHWH podniesie”, należy do najpiękniejszych postaci

26. E. Zawiszeński, *Księgi Proroków*, Pelpin 1998, s. 16; L. Stachowiak, *Symboliczne czynności*, s. 87-89; R. Rumianek, *Idea powołania indywidualnego w księgach prorockich*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 13 (2000), s. 51; L. Stachowiak, *Prorocy – słudzy słowa*, Kraków 1994, s. 188.

27. Jeremiasz urodził się w rodzinie kapłańskiej około 650 r. przed Chr. w Anatot. Jego ojcem był kapłan Chilkiasz (Jr 1,1; 11,21-23; 29,27; 32,7,9), najprawdopodobniej potomek Abiatar, którego Dawid darzył wielkim zaufaniem (1Sm 22,20-23; 23,6-9; 30,7; 2Sm 8,17). Jednak kiedy wmieszał się w spisek Adoniasza, Salomon skierował Abiatar na banicję do Anatot (1Krl 2,26-27). Syn Chilkiasza wychowany w atmosferze czystego jahwizmu, w trzynastym roku panowania króla Jozjasza, to jest w roku 627/626 przed Chr., został powołanym na proroka JHWH (1,1; 25,3). Fakt powołania (1,4-19) był dla niego bardzo głębokim przeżyciem, do którego będzie niejednokrotnie wracał. Jest to osobowość niezwykle bogata. Jeremiasz jawi się jako człowiek obdarzony niezwykłą wrażliwością i umiejętnością radowania się z drobnych rzeczy (1,11; 2,32; 3,4,12; 7,34; 11,18-23; 15,10-21; 20,7-18; 30,19-20). Na podstawie licznych fragmentów biograficznych możemy zauważyć, że w życiu proroka więcej jest cierpienia niż radości, spowodowanego wiernym głoszeniem prawdy Bożego orędzia (15,10; 16,1-4; 17,16; 20,1-8; 37,13,16; 43,6). Zauważalne jest również u niego wielkie umiłowanie narodu, ziemi i zdolność do współcierpienia z rodakami (3,16; 8,18-23; 23,3,9-22; 31,5,12; 33,12-13; 40,2-6). W osobowości Jeremiasza walczą ze sobą dwa światy – męża Bożego i zwykłego człowieka, dlatego jest on również bez reszty zaangażowany w swoją misję prorocką. Mimo iż darzył swój naród miłością, niejednokrotnie współczując mu i modląc się za niego (7,16; 11,14; 14,11-12), wiedział, że najważniejszym jego zadaniem było głoszenie Bożego orędzia często krytycznego i zapowiadającego nieszczęście (4,22; 5,12.14.21; 6,11; 20,8). W chwilach uniesienia domaga

w tradycjach biblijnych. Działalność Jeremiasza jako proroka można podzielić na cztery okresy. Pierwszy obejmował lata między powołaniem (627/626 r. przed Chr.) a tragiczną śmiercią Jozasza pod Megiddo (609 r. przed Chr.). Drugi okres obejmował czas rządów królów Joachaza (609 r. przed Chr.) i Jojakima (609-597 r. przed Chr.). W trzecim okresie prorok wypełniał swoją misję, kiedy rządy sprawowali królowie Joakin (597 r. przed Chr.) i Sedecjasz (597-587 r. przed Chr.). Ostatnim etapem życia i działalności Jeremiasza był czas krótkich rządów Godoliasza i ucieczki do Egiptu (od 587 r. przed Chr.)²⁸.

3.1 Charakterystyka literacka

Perykopa o symbolicznym życiu proroka (16,1-9) odnajduje swoje miejsce w trzeciej części struktury *Księgi Jeremiasza*, w której opisywane są cierpienia proroka z Anatot na tle wizji upadającej świątyni, miasta i państwa (11,1-20,18). Boże wezwanie skierowane do Jeremiasza w tym kontekście społeczno-politycznym Judy, bezpośrednio dotyka jego życia prywatnego, które zgodnie z wolą JHWH ma być wymownym symbolem i znakiem bolesnej przyszłości dla pogrążonego w grzechu narodu. Narracja zawarta w 16,1-9 ukazuje przede wszystkim wprowadzenie wielu zmian w życie Jeremiasza na mocy zakazów otrzymanych od JHWH. Bóg oczekuje od Jeremiasza powstrzymania się od zakładania rodziny (16,1-4), od udziału w obrzędach żałobnych (16,5-7) i udziału w ucztach weselnych (16,8-9). Symbolika prorockiego życia jest również orędziem skierowanym do narodu izraelskiego. Prorok w imieniu JHWH ma pokazać, jaki los spotka rodziny i dzieci dotknięte najazdem nieprzyjaciela, jak będzie wyglądała pośmiertna zniewaga poległych i życie w kraju. Życie Jeremiasza, które nabrało charakteru symbolicznego, będzie wymowną zapowiedzią kary JHWH za liczne grzechy,

się pomsty Bożej nad nieprzyjaciółmi (15,10; 20,14-18), mimo to nie przestaje się za nich modlić (15,11; 18,20). Jeremiasz nie popada nigdy w pesymizm, ponieważ jest człowiekiem bezgranicznej ufności w JHWH (15,16; 16,19; 20,11). Ch. Levin, *The „Word of Yahweh”: A theological concept in the Book of Jeremiah*, w: M. H. Floyd, R. D. Haak, *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism*, New York 2006, s. 44-48; M. Gołębiewski, *Dni klęski*, w: J. Frankowski, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Wielki świat starotestamentalnych proroków. Od początku profetyzmu do niewoli Babilońskiej*, Warszawa 2001, s. 201-203; L. Stachowiak, *Jeremiasz. Człowiek i prorok*, „Collectanea Theologica [dalej: CT]” 37 (2; 1967), s. 35-48.

28. Datacja przyjęta za W. Chrostowski, *Babilońskie deportacje mieszkańców Jerozolimy i Judy (597-582 r. przed Chr.)*, w: W. Chrostowski, *„Miłość wytrwa do końca”. Księga pamiątkowa dla księdza profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, cz. I i II, Warszawa 2004, s. 96-138.

brak nawrócenia i posłuszeństwa słowu Bożemu głoszonemu przez proroka oraz za wzgardzenie przymierzem.

Narracja zawarta w 16,1-9 jest przykładem prorockiej czynności symbolicznej umieszczonej w kontekście wypowiedzi autobiograficznej Jeremiasza. Szczegółowa i rozwlekła relacja o zakazach danych przez JHWH prorokowi z Anatot została przekazana prozą, w której występują trzy kolejne wyrocznie zapowiadające karę na naród izraelski. Przedstawienie odpowiedniej struktury passusu nie przysparza większych trudności, bowiem ewidentnym kryterium podziału są trzy odrębne dziedziny życia, które są wymownym i zwracającym na siebie uwagę odbiorców sposobem przekazania orędzia Bożego przez Jeremiasza oraz wyrocznie JHWH obecne w każdym z zakazów danych prorokowi.

Pierwszy element przyjętej ogólnej struktury dla prorockich czynności symbolicznych, jakim jest formuła posłańca, występuje tu we wszystkich mowach o ograniczeniach nałożonych na Jeremiasza (16,1.5a.9a). Kolejnym elementem struktury jest opis działania, którego Jeremiasz ma się podjąć na wyraźne polecenie JHWH. Prorok otrzymuje nakaz życia w beżzeństwie (16,2), zakaz uczestnictwa w obrzędach żałobnych (16,5b) oraz zakaz udziału w uroczystościach weselnych (16,8). Boża interpretacja czynności symbolicznej jest trzecim elementem struktury analizowanej formy przepowiadania prorockiego. JHWH ukazuje tragiczny los, jaki spotka rodziny i ich dzieci (16,3-4), zapowiada pośmiertną zniewagę poległych (16,5c-7) oraz rychłe zamarcie życia w mieście (16,9b). A zatem struktura literacka materiału biblijnego o symbolice prorockiej prywatnego życia Jeremiasza przedstawia się następująco: 16,1-4 – Wezwanie do beżzenności i bezdzietności, 16,5-7 – Zakaz wychodzenia do domów żałoby, 16,8-9 – Zakaz udziału w ucztach weselnych.

3.2. Analiza egzegetyczna

Prezentacja krótkiej analizy egzegetycznej pozwoli na właściwe zrozumienie kontekstu działania proroka w duchu posłuszeństwa wezwaniu JHWH oraz na szersze spojrzenie na rzeczywistość codziennego życia proroka, które posłuży jako wymowny komunikat Boga skierowany do narodu.

3.2.1. Wezwanie do beżzenności i bezdzietności (16,1-4)

Pierwsze polecenie otrzymane przez proroka od JHWH mające, podobnie jak pozostałe, symboliczny charakter dotyczy rezygnacji z życia małżeńskiego i rodzinnego. Nie jest to jednak nakaz o charakterze ascetycznym wpływający

z własnego przekonania, lecz specyficzna forma pełnienia misji prorockiej, którą prorok podjął z rozkazu Boga.

Szczególną rolę w pierwszym zakazie Jeremiasza odgrywa rzeczownik „żona”, hebrajskie *ʾiššāh*, który w wielu sytuacjach oznacza po prostu żonę (3,1.20; 5,8; 6,11-12; 8,10; 18,21; 29,6; 35,8; 38,23). Jeremiasz miał powstrzymać się od małżeństwa jako takiego, a akcent w interpretacji tego zakazu należy położyć nie na samej instytucji małżeństwa, ale na rozumieniu przez słuchaczy znaku posiadania względnie nieposiadania żony. Kolejne dwa rzeczowniki występujące w 16,2 i będące jeszcze ściślej związane z nakazem bezżeństwa to *bēn* i *bath*, oznaczające „synów” i „córkę” (3,14.22; 4,22; 29,6; 31,17.29; 47,3). Wybór bezżeństwa i bezdzietności przez Jeremiasza na wyraźne polecenie JHWH odbił się szerokim echem u Izraelitów. W ówczesnym kontekście kulturowym bezżenność nie znajdowała żadnego uzasadnienia i trudno było ją połączyć z działaniami związanymi z Bożym błogosławieństwem, przejawem Jego życzliwości i opieki. Zatem bezżenność, z którą automatycznie jest związana bezdzietność, ciężko pogodzić z prorodzinnym nastawieniem Starego Testamentu i zrozumieć jego obecność w życiu Izraela²⁹.

Po nakazie wzywającym do niezakładania rodziny, JHWH informuje Jeremiasza w wyroczni o formie i konsekwencjach przyszłych nieszczęść, które najdotkliwiej dotkną rodziny izraelskiej. W tym kontekście należy dokonać analizy dwóch okoliczników miejsca występujących w perykopie o symbolicznym życiu proroka. Pierwszym wyrażeniem jest „na tym miejscu”, które Biblia Hebrajska oddaje jako *māqôm hazze^h* (16,2.3.9), a także „w tym kraju”, co język hebrajski określa poprzez *ʾereš hazzōʾt* (16,3.6.9). Przywołanie powyższych wyrażenia ma na celu ukazanie adresatów znaku bezżenności Jeremiasza. Aby przedstawić miejsce i ludność tam zamieszkującą, a tym samym wskazać na głównych odbiorców symbolicznej czynności, musimy odnaleźć sens terminu *māqôm* występującego nie tylko w tej perykopie, ale i w wielu innych miejscach księgi. Termin *māqôm* oznacza w *Księdze Jeremiasza* miejsce zamieszkania (4,7), rozproszenia Izraela (8,3), ukrycia zbutwiałego pasa (13,7) i teren, na którym zbudowana jest świątynia (17,12). Ponadto określa on miasta judzkie i Jerozolimę (33,10.12), a także krainy i kraje (40,12; 42,22; 44,29; 45,5; 51,62) oraz przybytek JHWH w Szilo (7,12). W analizowanej perykopie termin *māqôm* występuje w wyrażeniu *māqôm hazze^h*, z którym na przestrzeni całej księgi lektor spotyka się najczęściej (7,3.6.7.14.20.32; 14,13; 19,3.4.6.7.11-13; 22,3.11-12; 40,2; 42,18). W innych miejscach *Księgi Jeremiasza* powyższe wyrażenie jest stosowane jako przeciwieństwo Babilonu (24,5.9; 29,10.14), jako miejsce przechowywania naczyń świątynnych i zamieszkania narodu (27,22; 28,3.6) oraz jest antytezą dla pozostałych krajów ziemi (32,37).

29. P. Włodyga, *Oblubieniec i Oblubienica. Metaforyka małżeństwa Jeremiasza*, Kraków 2003, s. 136.164.

Po przedstawieniu znaczenia niniejszych terminów w dalszym ciągu jednak nie jesteśmy w stanie udzielić jednoznacznej odpowiedzi co do miejsca i adresatów orędzia Bożego przekazanego przez proroka. Dlatego też na rzeczownik *māqôm* należy popatrzeć w szerszej perspektywie, a mianowicie na jego znaczenie w *Księdze Powtórzonego Prawa*³⁰, a dokładnie w kodeksie deuteronomicznym (12,1–26,19). Termin ten bowiem może oznaczać zarówno miejsce kultu bałwochwalczego (12,2–3), jak i miejsce kultu JHWH (12,5.13–14.18.21.26; 14,23–25; 15,20; 16,2.6–7.11.15–16; 17,8.10; 18,6)³¹.

Na tym tle wyrażenie *māqôm hazze^h* w *Księdze Jeremiasza* może oznaczać miejsce sprawowania jedynego dozwolonego kultu JHWH³², który dla Izraelitów jest najświętszą własnością, daną przez Boga i przez Niego wybraną. Zatem można zdecydowanie stwierdzić, że termin *māqôm* umieszcza adresatów w świątyni jerozolimskiej, mając na myśli jej wymiar religijny, a odrzucając całkowicie wymiar polityczny. Mieszkańcy Jerozolimy, związani ze świątynią, dla których święte miasto było miejscem szczególnym, są więc adresatami czynności symbolicznej Jeremiasza³³.

Za pomocą więc życia Jeremiasza JHWH zamierza pokazać Izraelitom, jaki los spotka wszystkie rodziny (16,4). Kara w postaci najazdu nieprzyjaciela mordującego wszystkich mieszkańców zostanie dopełniona przez choroby «*taḥālu'îm*» (14,18), głód «*rā'āb*» (14,12–13.15–16.18; 15,2; 27,8.13; 29,17–18; 34,17; 38,2.9) i miecz najeźdźcy «*hereb*» (9,15; 12,12; 14,15; 15,2–3.19; 19,7; 25,29; 33,4–5; 39,18). Tej straszliwej klęsce będzie towarzyszyć pośmiertna zniewaga poległych, którzy nie będą pogrzebani, staną się nawozem «*dōmen*» (8,2; 9,21; 25,33) oraz żertwą dzikich zwierząt «*behēmat ḥā'āres*» (7,20; 21,6; 31,27; 32,43; 33,10.12; 36,29; 51,62) i drapieżnego ptactwa «*ōp haššāmajim*» (4,25; 5,27),

30. W księdze Pwt termin *māqôm* oznacza miejsce, do którego Bóg prowadzi Naród Wybrany przez pustynię (1,31; 9,7; 11,5.24; 26,9), miejsce obozowania (1,33) i wybrania przez zbiegłego niewolnika (23,17) oraz miejsce walki Izraelitów z Sichonem i Ogiem (29,6).

31. G. Witaszek, *Centralizacja kultu*, w: G. Witaszek, *Życie religijne w Biblii*, s. 115; P. Włodyga, *Oblubieniec i Oblubienica*, s. 122–123; S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa*, Poznań-Warszawa 1971, s. 55.

32. O trafności tego stwierdzenia przekonuje wykorzystanie terminu *māqôm* w Jr 7,12–15. Antytezą zdesakralizowanego przybytku JHWH w Szilo (7,12) jest świątynia Jerozolimska (7,14). P. Włodyga, *Oblubieniec i Oblubienica*, s. 123.

33. P. C. Craigie, P. H. Kelley, J. F. Drinkard, Jr., *Jeremiah 1–25* (WBC 26), Dallas 1991, s. 216; W. Brueggemann, *A Commentary on Jeremiah. Exile and Homecoming*, Grand Rapids 1998, s. 151.

3.2.2 Zakaz wchodzenia do domów żałoby (16,5-7)

Dalszym ograniczeniem nałożonym Jeremiaszowi jest zakaz uczestnictwa w żałobie praktykowanej rygorystycznie w Izraelu. JHWH w swoim orędziu mówi prorokowi, że pogrzeb, strzyżenie włosów, czynienie nacięć lub rozdrapywanie ciała są nie na miejscu, a przynoszenie pożywienia i napojów dla dotkniętych żałobą nie może być udziałem proroka. Bóg, zabraniając Jeremiaszowi okazywania jakichkolwiek oznak współczucia, przekazuje także słowo o odsunięciu od narodu izraelskiego pokoju, łaskawości i miłosierdzia, co spotęgowało wielkość kary na Izraelitów.

Drugi zakaz Jeremiasza rozpoczynający się od formuły wstępnej związany jest z „domem żałoby”, który w języku hebrajskim określa się jako *bêt marzēah*, a w całej Biblii występuje tylko w tej perykopie i u Am 6,7. Znaczenie i etymologia tego terminu jak dotąd nie są dokładnie znane. Patrząc na kontekst, w którym pojawia się rzeczownik *marzēah*, zauważamy, że u Amosa jest on wyraźnie związany z opisywaną uczcą, podczas gdy u Jeremiasza jest miejscem, w którym odbywają się rytuały lamentacyjne na cześć zmarłych. Pojęcie *marzēah* jako instytucja jednoczyło ludzi z wysokich warstw społecznych, którzy stanowili w ten sposób wspólnotę przypominającą nieco rodzinę. Jedną z form wyrazu więzi ich łączących mógł być kult zmarłych członków danego *marzēah*, co nie wyklucza możliwości, że terminem tym określane były uczty organizowane także przy innych okolicznościach. Z dużą dozą prawdopodobieństwa możemy stwierdzić, że w Starym Testamencie *marzēah* ma pewien związek z rytami na cześć przodków. Problemem pozostaje tekst Am 6,7, którego znaczenie jest bardzo niejasne, ale nie wyklucza pewnej formy wyrażania żalu. Natomiast nie ma wątpliwości co do 16,5, gdzie *marzēah* jest wymieniane jako element rytuału pogrzebowego dopuszczającego lamentację i stypę. Należy jednak stwierdzić, że nie da się uzyścić ostatecznej odpowiedzi co do znaczenia tego terminu³⁴.

34. Amos jako prorok koncentruje się przede wszystkim na potępieniu tych, którzy łamią prawo. Piętnuje samozadowolenie i upadek obyczajów panujący wśród warstw wyższych Samarii, podczas gdy narodowi grozi zagłada (6,4-6). W innym kontekście *marzēah* pojawia się u Jeremiasza, gdyż pozostaje wśród licznych zakazów JHWH, które prorok ma przestrzegać. F. Tryl powołuje się w swoim artykule na badania S. Achemann, która „odkryła” *marzēah* u Ez 8,7-13. Innymi fragmentami odpowiadającymi charakterystyce tej instytucji – uczty wydają się być m. in. teksty Ps 23,5; 133; Ez 39,17-20; Iz 5,11-13; 28,1-4.7-8; 56,9-57; Oz 4, 16-19; 9, 1-16, gdzie termin ten wprost się nie pojawia, ale okoliczności wydają się wskazywać, że chodzi o tego typu uroczystości. Wzmianki o *marzēah* pojawiają się w archiwach Ebla i w tekstach z Ugarit, które na ten temat dostarczają najwięcej informacji. W pierwszych wydają się oznaczać jakieś wydarzenie o charakterze uroczystym, natomiast ślady z Ugarit wskazują, że poszczególne *marzēah* związane były z konkretnym bóstwem, dokumentem prawnym, grupą osób o ważnej pozycji w społeczności. F. Tryl, *Śladami biblijnego marzēah*

Prorok z Anatot, powstrzymując się od chodzenia do *marzēah*, miał zaniechać czynienia takich gestów żałobnych, jak „opłakiwanie” i „żałowanie”, których rdzeniami są hebrajskie *«spq»* i *«nwq»*. Pierwszy z nich określa w *Księdze Jeremiasza* obrzędy żałobne (4,8l 22,18; 25,33; 34,5; 49,3). Występowanie i funkcja czasownika *nwq* w tej księdze zawsze jest związana z intensywnymi uczuciami i głęboką rozpaczą (4,1; 15,5; 22,10; 31,18; 48,27; 49,30; 50,3.8). Druga część 16,5 mówi o odsunięciu przez JHWH od narodu Jego pokoju *«šalôm»* (4,10; 6,14; 8,11.15; 12,1.12; 14,13.19; 29,11; 30,5.10; 33,6; 46,27), łaskowości *«raḥāmim»* (42,12) i miłosierdzia *«ḥesed»* (2,2; 9,23; 31,3; 32,18; 33,11). Wszystkie trzy terminy występują u Jeremiasza, a razem tylko w tej perykopie. W 16,6 mamy uzupełnienie obrazu z 16,4 dotyczącego obrzędów, jakie nie zostaną dopełnione nad zmarłym. W tym kontekście brak opłakiwania dopełniają czynności grzebania zmarłych *«qbr»* (5,16; 7,32; 8,1-2; 19,11; 20,6.17; 22,19; 26,23), robienie nacięć na ciele *«gdd»* (5,7; 41,5; 47,5) i golenie głowy *«qrh»*, (48,37), które z woli JHWH również nie będą miały miejsca w Judzie zdeprawowanej grzechem.

W przeciwieństwie do czynności żałobnych, gesty występujące w 16,7 dotyczą bezpośrednio osób z domu zmarłego pogrążonych w żałobie, którym należało przekazać słowa pociechy, żal i współczucie³⁵. Gest dzielenia chleba *«leḥem»* (5,17; 37,21; 38,9; 42,14; 44,17; 52,6.33) zostaje w języku hebrajskim oddany poprzez *prs leḥem*. Termin *prs* w *Księdze Jeremiasza* występuje tylko w tej perykopie i określa dzielenie się chlebem z osobą potrzebującą pomocy i życzliwości drugiego człowieka. Innym gestem żałobnym występującym w 16,7 jest znak przynoszonego kielicha pocieszenia, który w języku hebrajskim oddawało wyrażenie *kôs tanḥûmim*. Termin *tanḥûmim* pochodzi od czasownika *nḥm*, który w *Księdze Jeremiasza* oznacza żal JHWH z powodu kary, jaką zamierzał zesłać na niewiernych Izraelitów (4,28; 18,8.10; 20,16; 26,3.13.19; 42,10), głęboki żal człowieka z powodu jego nagannych uczynków (8,6; 31,19) lub też przebaczenie (15,6) i pociechę po zmartwieniach (31,13.15). Drugim z członów wyrażenia „kielich pocieszenia” w języku hebrajskim jest rzeczownik *kôs*. W *Księdze Jeremiasza* oznacza puchar gniewu JHWH (25,15.17.28), tradycyjny kielich na wino (35,5), przeznaczenie (49,12) albo symboliczne określenie Babilonii (51,7).

(Amos 6,7; Jeremiasz 16,5), „Roczniki Teologiczne Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” [dalej: RT KUL] 55 (1; 2008), s. 55-81; P. S. Johnston, *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, Kraków 2010, s. 224-231; W. L. Holladay, *A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1-25*, t. I, Philadelphia 1986, s. 470-471; H. J. Fabry, «marzēah», w: G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament* [dalej: TDOT], t. IX, Grand Rapids 1998, s. 10-15.

35. P. Włodyga, *Oblubieniec i Oblubienica*, s. 154.

3.2.3 Zakaz udziału w ucztach weselnych (16,8-9)

W trzeciej części analizowanej perykopy prorok Jeremiasz otrzymuje od Boga zakaz udziału w ucztach weselnych. Ucztę w domu wesela opisują czynności jedzenia i picia, a zakaz wchodzenia do tego miejsca jest związany z wyrocznią o usunięciu i ustaniu wszelkich objaw radości normalnego życia społecznego i towarzyskiego.

Wyrażenie „dom uczty” w języku hebrajskim określa się jako *bêt-mište*³⁶. Termin *mište*^h występuje jeszcze w 51,39, gdzie prorok opisuje uczującą Babilonię z powodu pozyskania dóbr Syjonu, które zostaną zwrócone, gdy JHWH pokona Babilon. W drugiej części 16,8 prorok otrzymuje słowo o zakazie „jedzenia i picia” opisującego ucztę w *bêt-mište*^h. Pierwszą czynność opisuje czasownik *ʾkl* czyli „jeść”, który oznacza potocznie spożywanie pokarmów (24,2-3.8; 29,5.17.28; 41,1; 52,33). Znacznie częściej pełni on funkcję przenośni, a więc ognia (5,14; 17,27; 21,14; 48,45; 49,27; 50,33) i miecza (2,30; 12,12; 46,10.14), który pożera, najeżdźców z kolei pożerających Izraela i jego dobra (2,3; 5,17; 8,16; 10,25; 30,16; 50,7.17; 51,34) oraz Baala trawiącego owoc pracy przodków (3,24). Na innych miejscach zauważyć można, jak Izrael spożywa owoc ziemi obiecanej (2,7), a prorok z Anatot słowo JHWH (15,16).

Czynność „picia” wyraża hebrajski rdzeń *šth* i w *Księdze Jeremiasza* ma przede wszystkim charakter symboliczny. Izrael pijący wodę z Nilu symbolizuje niewierność względem JHWH i kult bóstw egipskich (2,18). Liczne narody mają pić puchar gniewu JHWH (25,16.26-28; 49,12). Kraj Nabuchodonozora jest symbolem kielicha w rękę Boga, z którego piły wszystkie narody (51,7). *Księga Jeremiasza* dostarcza nam również dwa piękne obrazy powstrzymywania się od picia. Pierwszym jest król Jozjasz, który w taki sposób wyrażał solidarność z tymi, którzy cierpieli niedostatek (22,15), a drugim są Rekabici dający wymowny znak wierności swojej tożsamości religijnej (35,5-6.8.14).

36. Odwołując się do próby wyjaśnienia Jeremiaszowego *bêt marzēah* z 16,5 i występującego w 16,8 *bêt-mište*^h, należy zauważyć, że oba wyrażenia z pewnością nie są synonimami. P. Włodyga odwołuje się do argumentacji F. I. Andersena i D. N. Friedmana, którzy utożsamiają „dom żałoby” i „dom wesela” z występującym między nimi chiasmem. Przyglądając się strukturze wierszy 16,5 i 16,8, dostrzegają paralelizm chiasyczny, który przedstawiają w następujący sposób: „nie wchodzi (A) do domu żałoby (B)” – „do domu wesela (B’) także nie wchodzi (A’)”. Paralelizm ten jest tworzony przez słowo „wchodzić” obecne w obu wersetach (A/A’) oraz wyrażenie „dom żałoby” (B) i „dom wesela” (B’). Podtrzymując zdanie, że oba wyrażenia nie są synonimami, możemy stwierdzić, że mamy tu do czynienia z paralelizmem antytetycznym, gdzie *bêt-mište*^h jest antytezą dla *bêt marzēah*. P. Włodyga, *Oblubieniec i Oblubienica*, s. 157-158; F. I. Andersen, D. N. Freedman, *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 24a), New York 1989, s. 567.

Narracja z 16,9 kończy ostatni zakaz JHWH dany prorokowi, a jednocześnie finalizuje analizowaną perykopę. Nieobecność Jeremiasza w domu żałoby zostaje wytłumaczona w dalszej części usłyszanej wyroczni JHWH mówiącej, że jest ona związana z zapowiedzią usunięcia przez Pana Zastępów spośród narodu „głosu wesela, głosu radości, głosu radości, głosu oblubieńca i oblubienicy”. To pełne hebrajskiej rytmiki wyrażenie zostaje oddane poprzez *qôl šâšôn weqôl šimhâh qôl hâṭân weqôl kallâh*, a w *Księdze Jeremiasza* występuje jeszcze trzykrotnie. Po raz pierwszy w 7,34, gdzie prorok przekazuje wyrocznię JHWH o zniknięciu wszelkich przejawów wesela, ponieważ Bóg postanowił ziemię Izraela obrócić w pustynię. Brak życia towarzyskiego pełnego radości będzie miał miejsce podczas siedemdziesięcioletniej służby ludowi babilońskiemu (25,10). Ostatnim miejscem w księdze, w którym jest mowa o głosie radości i wesela, oblubieńcu i oblubienicy, jest wiersz 33,11. Prorok w ostatnim fragmencie sekcji literackiej 30,1-33,26 przedstawia obraz pomyślności i dobrobytu, jakie zapanują w ziemi Izraelitów.

3.3 Orędzie teologiczne symbolicznego życia Jeremiasza

Bóg, przekazując prorokowi swoje słowo, w którym wzywał do niezawierania związku małżeńskiego (16,1-2), a tym samym pozbawiając go radości bycia głową rodziny, daje do zrozumienia, że Jego stosunek do narodu radykalnie się zmienił. Na podstawie dwóch kolejnych nakazów JHWH (16,5,8) możemy stwierdzić, że ich orędzie teologiczne nie ma charakteru pozytywnego i poddaje w wątpliwość Bożą opiekę i błogosławieństwo w stosunku do Izraela.

Poprzez bezżenność Jeremiasza Bóg pragnie ukazać w sposób symboliczny, a jednocześnie bardzo realny, jaki los spotka wszystkie rodziny izraelskie (16,3-4), z którymi pozostawał w niezwykle bliskiej relacji poprzez zawarte przymierze, zerwane na skutek ich niewierności i zatwardziałości. Natomiast w kolejnym ograniczeniu danym prorokowi JHWH ukazuje dramaturgię i powszechność zagłady, jaka w niedługim czasie dotknie naród (16,6-7). Przyczyną tak surowego działania JHWH jest wzgardzenie przez lud przymierzem, jakie Bóg z nim zawarł. Z kolei orędzie Boga w ostatniej części perykopy odnosi się do jednej z ulubionych atrakcji życia towarzyskiego wśród narodów Bliskiego Wschodu (16,9). JHWH poprzez proroka przekazuje narodowi, że nieszczęście i smutek zapanują we wszystkich sferach jego życia społecznego. Sprawiedliwy Sędzia wskazuje także na nieodwracalny i nieubłagalny charakter nadchodzącej klęski i kary, której będzie towarzyszyć martwa cisza i brak obecności JHWH pośród Izraelitów.

Wymowny sposób życia miał realny wpływ także na serce i umysł proroka z Anatot. Patrząc na Jeremiasza jako człowieka i proroka, który z polecenia JHWH musiał się zdobyć na wielkie poświęcenie na płaszczyźnie ludzkiej, możemy

dostrzec, że Bóg przygotowywał swego sługę do obrania życia bezżennego przez różnego rodzaju okoliczności i sytuacje tak, aby mógł odczytać i zrozumieć Boże zrządzenie dotyczące jego samotności³⁷.

Syn Chilkiasza jest człowiekiem obdarzonym niezwykle wrażliwością, czego najlepszym przykładem mogą być jego wyznania (11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18)³⁸, w których prorok ukazuje nam swoje wnętrze, stan ducha, stosunek do narodu i odwrotnie, a przede wszystkim zmieniającą się relację do JHWH. Pochylając się nad głębią modlitwy Jeremiasza, można przekonać się, w jaki sposób zareagował on na otrzymane zakazy, jakie przeżycia towarzyszyły mu podczas ich realizacji i jakie były reakcje społeczności żydowskiej. Chcąc zrozumieć to, co się działo we wnętrzu proroka z Anatot, potrzeba zauważyć, że już w opisie powołania (1,4-10) Jeremiasz spotyka i doświadcza działania Boga w nowy sposób. Otrzymuje bowiem misję, która go nie pociąga i przeznaczony jest mu los, na który nie od razu się godzi. To wydarzenie ukazuje wejście JHWH w życie proroka oraz nadaje szczególne znamię nowemu życiu i prorockiemu przepowiadaniu syna Chilkiasza³⁹. Zresztą Jeremiasz nie jest jedynym, który przeżywał momenty kryzysu spowodowane ciężarem misji⁴⁰.

To, co w opisie powołania zawarł prorok i z niego zapamiętał, stało się fundamentem całego przyszłego życia, swoistym kluczem do jego zrozumienia oraz streszczeniem nie tylko głoszonego orędzia, ale ukazaniem jak w soczewce postawy Jeremiasza przed Bogiem. Prorok w wyznaniach odsłania nam swoje wnętrze, a także zewnętrzne trudności, jakie spotykał na swojej drodze (11,8-23; 17,14-18; 18,18-23; 20,10-13). Wyznania rzucają przede wszystkim światło na podstawowe zagadnienie prorockiego życia, jakim jest tajemnica poddania się Bogu, gdy Ten jest blisko i odpowiada na modlitwę, ale też wtedy, gdy milczy, kiedy wierność kosztuje znacznie więcej. Sam prorok odkrywa w chwili powołania, że jego życie będzie naznaczone zmaganiem z samym sobą, z Bogiem i z opornym narodem.

Na podstawie wyznań można sądzić, że prorok przeżywał poważne trudności natury psychicznej i duchowej związane z samotnym życiem bez żony i dzieci, a jednocześnie doświadczał bolesnych relacji z odrzucającymi go rodakami z Jerozolimy. Z modlitwy wynika, że jego relacja do Izraelitów jest całkowicie

37. B. Kuras, *O chrześcijańskiej czystości. Podstawy biblijne*, Kraków 2000, s. 19.

38. W. Pikor, *Jeremiaszowe zmaganie się z Bożym Słowem (Jr 1,4-12; 15,15-21; 20,7-13)*, „VV” 7 (2005), s. 53-81.

39. J. Homerski, *Powołanie i jego rola w formacji religijnej ludu Bożego Starego Testamentu*, „RTK” 33 (1; 1986), s. 39.

40. W. Popielewski, „Uwiodłeś mnie Panie” (Jr 20,7). *Powołanie prorockie w świetle wyznań Jeremiasza*, w: W. Chrostowski, „Pieśniami dla mnie Twoje przykazania”. *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Janusza Frankowskiego w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, Warszawa 2003, s. 269-271.

powierzona Bogu i poddana Jego woli. Uczucia, jakie prorok odsłania przed lektorem w swych wyznaniach, należy rozumieć w sensie przenośnym i dosłownym zarazem, reprezentują one jego stan ducha i wewnętrzną walkę spowodowaną ciężką egzystencjalną próbą, wobec której postawiła go wola JHWH.

Poprzez bardzo rzadko spotykany sposób życia beżennego i towarzyszącego mu powstrzymywania się od aktywności społecznej JHWH zamierzył pokazać narodowi żydowskiemu, jaki los spotka wszystkie rodziny Judy, w jakim stanie jest ich wzajemne przymierze i jaka atmosfera zapanuje w domach i na ulicach grzeszącej Jerozolimy.

Beżenność i związana z nią bezdzietność Jeremiasza zapowiadały nadchodzące nieszczęście w postaci najazdu wojsk Nabuchodonozora. W pierwszej kolejności chodziło o potęgę dzieła zniszczenia i śmierci, którą obrazują choroby, miecz, głód oraz przenośny obraz nawozu, a po drugie, o niemożność dopełnienia tak ważnych dla Izraelitów obrzędów związanych z pochówkiem, co z kolei miało stać się przyczyną zbezczeszczenia ich ziemi⁴¹.

Również rezygnacja proroka z bycia głową rodziny na wyraźne polecenie JHWH miała charakter zapowiedzi kary i cierpienia za niewierność Izraela wobec prawa Bożego, zaś bezdzietność proroka, dawała do zrozumienia, że dzieci będące swoistą nadzieją narodu, będą zgładzone. Tak więc Izrael miał stać się ludem dotkniętym Bożym przekleństwem, ludem bez przyszłości i możliwości przetrwania

Tak wymowna surowość kary miała być znakiem dla narodu, że jego życie jest przepełnione grzechem, na który Bóg reaguje niezadowoleniem. Klęski, jakie spadną na Izraelitów i ich rodziny, są tylko i wyłącznie skutkiem łamania Bożego przymierza i bałwochwalczego kultu. Opis kary za zatwardziałość i odwrócenie się od prawa JHWH dopełnia i potęguje bezwzględność dzikich zwierząt i ptaków, które są kolejnym wyrazem Bożego przekleństwa narodu⁴². Obraz ludzkich ciał leżących jak nawóz i pokarm dla dzikich zwierząt, tak charakterystyczny dla okresu wojny, głodu i śmiertelnych chorób, miał skruszyć serca ludu. Okrutna wymowa śmierci matek i ojców wraz z ich dziećmi dodatkowo potęguje dramatyzm sytuacji, bo oznacza, że do ciał zmarłych nie przyjdą ludzie, żeby je pochować i opłakiwać.

Zachowanie Jeremiasza miało być zapowiedzią przykrych w skutkach wydarzeń, które JHWH przygotował dla niewiernego ludu, oraz ostrzeżeniem przed sądem, jaki zawisł nad Izraelem. Wycofanie się proroka z życia rodzinnego i społecznego oznaczało, że także i JHWH wycofał się z życia ludu. Potępiając praktykę czynienia nacięć na skórze i golenia głowy, Bóg jasno dawał do zrozumienia narodowi, że

41. P. Włodyga, *Oblubieniec i Oblubienica*, s. 136.

42. J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, s. 404.

w nadchodzącym tragicznym czasie te bałwochwalcze i zabobonne gesty zostaną pozbawione jakiegokolwiek znaczenia. W przekazywane orędzie prorok włącza dodatkowo dwa piękne gesty żałobne, których brak oznacza, że post po śmierci bliskiej osoby oraz brak wyrazów solidarności i łączności z pogrążonymi w żałobie nie przyniesie spodziewanej ulgi, a smutek i płacz w domu rodziny dotkniętej cierpieniem będzie stale obecny na ulicach Jerozolimy.

To wszystko oznacza, że JHWH odsunął od narodu pokój, łaskawość i miłosierdzie. Miejsce, w którym naród doświadczał wierności, miłosierdzia Bożego i pocieszenia, był dom żałoby, ale odtąd tego Bożego działania Izraelici nie będą doświadczać, ponieważ przymierze z JHWH zostało zerwane. Izraelici mieli świadomość, że pokój i łaskawość są darami Bożymi ściśle związanymi z przymierzem, a okazywane im miłosierdzie JHWH zostało odepchnięte ich postępowaniem i brakiem nawrócenia.

Teologiczne przesłanie trzeciego zakazu należy interpretować analogicznie do drugiego, ponieważ dotyczy nadal abstynencji od uczestnictwa w przepełnionych radością i szczęściem atrakcjach życia towarzyskiego. I w tym działaniu Jeremiasz zapowiada nieszczęście, które dotknie wszystkie sfery życia społecznego. JHWH wskazuje całemu Izraelowi na uniwersalny i powszechny charakter i zasięg Jego sądu. Brak obecności Jeremiasza w ucztach weselnych odwoływał się do codziennego i pozytywnego doświadczenia słuchaczy proroka. Powstrzymywanie się proroka od jedzenia i picia ma dać do zrozumienia Izraelitom, że Bóg wycofuje swoją troskę o ich dobrobyt materialny, a także doprowadzić ich w późniejszym czasie do świadomości całkowitej zależności od JHWH.

O dramaturgii sytuacji świadczy też to, że JHWH zrealizuje zapowiadaną karę w dniu, kiedy serca ludzi będą przepełnione radością i szczęściem. Ich smutek będzie więc konsekwencją niewierności Bogu, realizacją tego wszystkiego, co zapowiadał Bóg przez proroka. Poprzez swój wybór prorok z Anatot ukazał negatywną wartość bezżeństwa i nieaktywności w życiu społecznym, a przez to dosadnie zapowiedział i uwiarygodnił dramatyczną karę dla izraelskiego ludu. W zakazach JHWH poleconych Jeremiaszowi można doszukać się także pozytywnych duchowych wartości w świetle tekstów o nowym Izraelu, nowym przymierzu i nowym prawie wypisanym przez Boga w sercu człowieka (30,1-33,26)⁴³.

Podsumowując, należy stwierdzić, że treść 16,1-9, jako całość jest wymowną próbą wskazania na niebezpieczeństwo, w jakim znajduje się Naród Wybrany i pobudzenia wszystkich odbiorców do podjęcia refleksji nad swoim grzesznym postępowaniem, które doprowadziło do złamania i pogardzenia przymierzem z Bogiem. Na podstawie zapowiadanej kary Bożej i towarzyszącym jej formom zagłady, widać wyraźnie, że wierność JHWH, Jego Prawu i zawartemu z Nim

43. B. Kuras, *O chrześcijańskiej czystości*, s. 21; P. Włodyga, *Oblubieniec i Oblubienica*, s. 179-184.

przymierzu jest jedynym gwarantem rozwoju, pomyślności i prawidłowego funkcjonowania narodu jako całości, oraz jego szczęścia, radości i dobrobytu.

Bibliografia

- Allen L. C., *Ezekiel 1-19* (WBC 28), Dallas 1994.
- Allen L. C., *Ezekiel 20-48* (WBC 29), Dallas 1990.
- Andersen F. I., Freedman D. N., *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 24a), New York 1989.
- Bailey K. E., *Zwyczajne pogrzebowe*, w: B. M. Metzger, M. D. Coogan, *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1997, s. 830-831.
- Bourgeois H., *Śmierć, przejście do innego świata. Obrzędy związane ze śmiercią*, w: F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier, *Encyklopedia religii świata. Zagadnienia problemowe*, t. II, Warszawa 2002, s. 1861-1877.
- Brueggemann W., *A Commentary on Jeremiah. Exile and Homecoming*, Grand Rapids 1998.
- Brzegowy T., *Ogólne wprowadzenie do profetyzmu izraelskiego*, w: J. Frankowski, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Wielki świat starotestamentalnych proroków. Od początku profetyzmu do niewoli Babilońskiej*, Warszawa 2001, s. 13-45.
- Chrostowski W., *Babilońskie deportacje mieszkańców Jerozolimy i Judy (597-582 r. przed Chr.)*, w: W. Chrostowski, „Miłość wytrwa do końca”. *Księga pamiątkowa dla księdza profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, cz. I i II, Warszawa 2004, s. 96-138.
- Craigie P. C., Kelley P. H., Drinkard, Jr. J. F., *Jeremiah 1-25* (WBC 26), Dallas 1991.
- Dąbrowski E., *Religia Kananejczyków i Fenicjan*, w: E. Dąbrowski, *Religie świata*, Warszawa 1957, s. 191-206.
- Drioton E., *Egipt faraonów*, Warszawa 1970.
- Dziadosz D., *Czy władza królewska pochodzi od Jahwe? Forma i znaczenie obrzędu namaszczenia w epoce monarchii w Izraelu*, „ZN KUL” 48 (2; 2005), s. 39-62.
- Dziadosz D., *Urząd kapłana w Izraelu w epoce przedmonarchicznej*, w: M. Olczyk, P. Podeszwa, *Credidimus Caritati. Księga pamiątkowa dedykowana księżom profesorom Ryszardowi Figłowi, Tadeuszowi Haneltowi w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno 2010, s. 67-94.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych; Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, t. I, Warszawa 1988.
- Fabry H. J., «marzëaH», w: G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Fabry, *TDOT*, t. IX, Grand Rapids 1998, s. 10-15.
- Garbowski T., *Założenie metafory małżeńskiej Księgi Ozeasza*, „RBL” 40 (3; 1987), s. 236-244.

- Gołębiewski M., *Dni klęski*, w: J. Frankowski, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Wielki świat starotestamentalnych proroków. Od początku profetyzmu do niewoli Babilońskiej*, Warszawa 2001, s. 193-216.
- Grubber M. I., *Gesty*, w: P. J. Achtemeier, *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 2004, s. 341-343.
- Holladay W. L., *A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1-25*, t. I, Philadelphia 1986.
- Homerski J., *Księga Zachariasza*, w: S. Łach, *Księgi Proroków Mniejszych*, t. XII/2, Poznań 1968.
- Homerski J., *Powołanie i jego rola w formacji religijnej ludu Bożego Starego Testamentu*, „RTK” 33 (1; 1986), s. 37-45.
- James E. O., *Starożytni bogowie*, Warszawa 1970.
- Jasiński A. S., Tomiak J., *Historia Izraela na tle słów i czynów symbolicznych proroka Ezechiela*, Opole 2003.
- Johnston P. S., *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, Kraków 2010.
- Klown G. L., Scalise P. J., Smothers T. G., *Jeremiah 26-52* (WBC 27), Dallas 1995.
- Kluczyński A. P., *Koronacja arcykapłana Jozuego. Egzegeza Za 6,9-15*, „SHT” (1-2; 2004), s. 17-36.
- Kondracki A., *Pochodzenie i szczególny charakter rytuału ofiarniczego Izraela*, w: G. Witaszek, *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, s. 205-223.
- Kramer K. P., *Śmierć w różnych religiach świata*, Kraków 2007.
- Kucharski J., *Grzebanie zmarłych na starożytnym Bliskim Wschodzie i w Biblii*, Lublin 1989.
- Kulaczowski J., *Przymierze i niewierność. Zagadnienie niewierności małżeńskiej w nauczaniu proroków*, „Ethos” 17 (1-2; 2004), s. 234-248.
- Kunderewicz C., *Religie Egiptu*, w: J. Keller, *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1986.
- Kuras B., *O chrześcijańskiej czystości. Podstawy biblijne*, Kraków 2000.
- Lemański J., *Ofiary biesiadne jako przykład rozwoju rytuału ofiarniczego w Starym Testamencie*, „VV” 8 (2005), s. 15-29.
- Lemański J., *Rytuał święceń kapłańskich i jego symbolika* (Wj 29,1-37), „VV” 12 (2007), s. 17-31.
- Levin Ch., *The „Word of Yahweh”: A theological concept in the Book of Jeremiah*, w: M. H. Floyd, R. D. Haak, *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism*, New York 2006, s. 42-62.
- Lundbom J. R., *Jeremiah 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 21a), New York 1999.
- Lundbom J. R., *Jeremiah 21-36. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 21b), New York 2004.

- Lundbom J. R., *Jeremiah 37-52. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 21c), New York 2004.
- Łach S., *Starożytność rytuału ofiar* (Kpł 1,1-7,35), „RTK” 14 (1; 1967) 19-38.
- Łach S., *Księga Powtórzonego Prawa*, Poznań-Warszawa 1971.
- Morenz S., *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*, Warszawa 1972.
- Moscatti S., *Kultura starożytna ludów semickich*, Warszawa 1963.
- Muc A., *Lament żałobny w koptyjskim Egipcie*, „ŚSHT” 42 (1; 2009), s. 72-84.
- Packer J. I., Tenney M. C., *Słownik tła Biblii*, Warszawa 2007.
- Pikor W., *Jeremiaszowe zmaganie się z Bożym Słowem* (Jr 1,4-12; 15,15-21; 20,7-13), „VV” 7 (2005), s. 53-81.
- Pikor W., *Skuteczność przepowiadania prorockiego w świetle Ez 24,15-27*, „VV” 2 (2002), s. 31-47.
- Poniży B., *Drugorzędne akty kultu*, w: G. Witaszek, *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, s. 239-253.
- Popielewski W., „Uwiodłeś mnie Panie” (Jr 20,7). *Powołanie prorockie w świetle wyznań Jeremiasza*, w: W. Chrostowski, „Pieśniami dla mnie Twoje przykazania”. *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Janusza Frankowskiego w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, Warszawa 2003, s. 262-289.
- Popko M., *Istota bóstwa w religiach Wschodu Starożytnego*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 27 (1; 1983), s. 3-9.
- Rumianek R., *Idea powołania indywidualnego w księgach prorockich*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 13 (2000) s. 49-59.
- Rumianek R., *Księga Ezechiela. Tłumaczenie i komentarz*, Warszawa 2009.
- Ryken L., Wilhoit J. C., Longman III T., *Gesty, Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 2003, s. 207-210.
- Saggs H. W. F., *Wielkość i upadek Babilonii*, Warszawa 1973.
- Setel D. D., *Czystość rytualna*, w: B. M. Metzger, M. D. Coogan, *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1997, s. 97-98.
- Smith R. L., *Micah – Malachi* (WBC 32), Waco 1984.
- Stachowiak L., *Jeremiasz. Człowiek i prorok*, „CT” 37 (2; 1967), s. 35-48.
- Stachowiak L., *Symboliczne czynności jako forma przekazu prorockiego*, w: J. Łach, M. Wolniewicz, *Współczesna biblistyka polska 1945-1970*, Warszawa 1972, s. 79-90.
- Stachowiak L., *Teologia słowa prorockiego w Starym Testamencie*, w: K. Wojtyła, *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej. Kardynałowi Stefanowi Wyszyńskiemu Prymasowi Polski Katolicki Uniwersytet Lubelski*, Lublin 1973, s. 111-118.
- Stachowiak L., *Księga Izajasza I*, t. IX/1, Poznań 1996.
- Stachowiak L., *Prorocy – słudzy słowa*, Kraków 1994.
- Stanek T., *Asymilacja kulturowych i religijnych wartości ludów ościennych przez Izrael*, w: I. Ledwoń S., *Stary Testament a religie*, Lublin 2009, s. 39-65.

- Stanek T., *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, Poznań 2002.
- Stuart D., *Hosea – Jonah* (WBC 31), Waco 1987.
- Sujecka E. A., *Symbolika małżeństwa w Księdze Ozeasza*, w: R. Bartnicki, *Studia z biblistyki*, t. VI, Warszawa 1994, s. 241-315.
- Thompson J. A., *The Book of Jeremiah*, Michigan 1980.
- Tronina A., *Geneza kapłaństwa biblijnego na tle religii Bliskiego Wschodu*, w: D. Dziadosz, *Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana*, Lublin 2010, s. 13-28.
- Tryl F., *Śladami biblijnego marzēah (Amos 6,7; Jeremiasz 16,5)*, „RT KUL” 55 (1; 2008), s. 55-81.
- Tyloch W., *Kult ugarycki i Stary Testament*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 23 (1; 1979), s. 29-39.
- Tyloch W., *Odkrycia w Ugarit a Stary Testament*, Warszawa 1980.
- Vaux R. de, *Instytucje Starego Testamentu*, t. II, Poznań 2004.
- W. Watts J. D., *Isaiah 1-33* (WBC 24), Waco 1985.
- Winnicki J. K., *Religia starożytnych Egipcjan*, w: A. Szczudłowska, *Starożytny Egipt*, Warszawa 1976.
- Witaszek G., *Centralizacja kultu*, w: G. Witaszek, *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, s. 103-122.
- Witaszek G., *Moc słowa prorockiego*, Lublin 1995.
- Włodyga P., *Oblubieniec i Oblubienica. Metaforyka małżeństwa Jeremiasza*, Kraków 2003.
- Zawiszewski E., *Księgi Proroków*, Pelpin 1998.

Streszczenie

Artykuł skupia swoją uwagę na przedstawieniu prorockiej formy głoszenia słowa Bożego w postaci czynności symbolicznej. Rozpoczyna się od ogólnego zaprezentowania symbolicznych działań w kulturze religijnej i społecznej starożytnego Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu. W dalszej części została ogólnie zasygnalizowana obecność czynności symbolicznych w tekstach biblijnych Pięcioksięgu i ksiąg prorockich. Jako przykład szczegółowej prezentacji prorockiego przepowiadania Bożego orędzia za pomocą uchwytnych i niedwuznacznych czynności symbolicznych wybrano perykopę z *Księgi Jeremiasza*, gdzie Bóg wzywa proroka z Anatot do tego, aby jego życie osobiste i wspólnotowe uczynić Bożym słowem skierowanym do Narodu Wybranego. Przesłanie teologiczne, jakie niesie symboliczne życie Jeremiasza, ukazuje dramatyczną karę dla izraelskiego ludu, który złamał przymierze z Bogiem.

Słowa kluczowe: Jeremiasz; czynność symboliczna; bezżeństwo; kara; przy-
mierze.

THE LIFE OF THE PROPHET JEREMIAH AS A REPRESENTATION OF HOW TO PROCLAIM GOD'S WORD WITH A SYMBOLIC ACTIVITY

Summary

The article focuses on presenting the prophetic form of proclaiming God's word in the form of a symbolic activity. It begins with a general presentation of symbolic activities in the religious and social culture of ancient Egypt, Mesopotamia and Canaan. This is followed by a general indication of the presence of symbolic actions in the biblical texts of the Pentateuch and the books of the Prophets. The pericope from the book of Jeremiah, where God calls the prophet of Anathoth to make his personal and communal life God's word to the chosen people, was chosen as an example of a detailed presentation of the prophetic preaching of God's message by means of gripping and unambiguous symbolic actions. The theological message conveyed by Jeremiah's symbolic life shows the dramatic punishment for the Israeli people who broke their covenant with God.

Keywords: Jeremiah; symbolic action; celibacy; punishment; covenant.

KS. TOMASZ GOCEL – LUBLIN

SŁUŻBA WOJSKOWA KLERYKÓW KIELECKIEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W LATACH 1959-1980

Wstęp

Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach istnieje prawie trzysta lat – to dobra okazja, aby świętować ten ważny jubileusz¹. Dzieje tej uczelni rozpoczęły się w 1723 r., gdy biskup krakowski Konstanty Felicjan Szaniawski zwrócił się z prośbą do przebywającego w Warszawie prezesa Instytutu Księża Życia Wspólnego, zwanych *bartoszkami* albo *komunistami*, ks. Michała Gassa, o przysłanie członków Instytutu do Kielc w celu prowadzenia planowanej fundacji². W roku

KS. TOMASZ GOCEL – doktor nauk humanistycznych w zakresie historii, adiunkt w Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej na Wydziale Teologii – Instytucie Nauk Teologicznych KUL JP II, dyrektor Archiwum Diecezjalnego w Kielcach, wykładowca historii Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach. ORCID: 0000-0002-6821-5599. Kontakt: tomasz.gocel@kul.pl.

1. W czasie obchodów jubileuszy istnienia Wyższego Seminarium Duchownego są upamiętniane ważne wydarzenia związane z historią tej uczelni. Ostatnio, w 2017 r., Kościół kielecki dziękował za 290 lat funkcjonowania seminarium, opierając się na dacie jego erygowania 9 września 1727 r., wcześniejszy jubileusz w roku 2001 dotyczył 275-lecia tej instytucji, w 1977 r. przeżywano 250-lecie, a w 1927 r. – 200-lecie, por. T. Gocel, *Kalendarium Seminarium Duchownego w Kielcach*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 16 (2017), s. 23-24.
2. Tamże, s. 23; por. N. Zięba, *Z dnia na dzień przez stulecia 9 września 1727 r.*, w: *Kalendarz Świętokrzyski 2005*, red. J. Daniel, Kielce 2004, s. 277; D. Olszewski, *Wprowadzenie historyczne*, w: *Katalog duchowieństwa i parafii diecezji kieleckiej 1999.*, Kielce 1999, s. 34.

1724 do Kielc przybyli *księża komuniści* z Węgrowa, na czele z wicerektorem seminarium warszawskiego i wikariuszem kolegiaty św. Jana, ks. Andrzejem Józefem Karasim, a biskup przydzielił im na czasowe mieszkanie dom kanonii *fundi* Żydówek, zaś na utrzymanie dochody ze szpitala kieleckiego i wójtostwa w Kostomłotach. Dokładnie 24 kwietnia 1724 r. pod kierunkiem ks. Karasia założono fundamenty pod budynek seminaryjny i szkolny, co dało początek trwającej trzy lata budowy obydwu gmachów³.

Jubileusz 300-lecia najstarszej wyższej uczelni w Kielcach stanowi sposobność do przedstawienia jej przeszłości, zresztą wielokrotnie już zgłębianej przez jej absolwentów w pracach naukowych⁴. Jest to też okazja do pokazania nieznanych dotąd ludzi i wydarzeń wpisujących się w dzieje Seminarium Duchownego. Do

3. T. Gocel, *Kalendarium Seminarium*, s. 29.

4. Wśród najważniejszych prac naukowych dotyczących dziejów Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach wymienić należy m.in.: T. Wróbel, *Seminarium Duchowne w Kielcach*, maszynopisy w kilku teczках: teczka I, Wprowadzenie, t. II, O Seminarium, t. III, Uposażenie, t. IV Alumni, t. V Zwierzchność seminaryjna, t. VII Wychowanie seminaryjne, t. VIII Niższe Seminarium Duchowne; tenże, *Nauczanie filozofii i teologii w Kieleckim Seminarium Duchownym (1727-1962)*, „*Nasza Przeszłość*”, 59 (1983), s. 97-163; tenże, *Dzieje Seminarium Duchownego w Kielcach na przestrzeni 250 lat*, w: *Księga jubileuszowa 1727-1977*, Kielce 1977; *Kultura teologiczna Seminarium Duchownego w Kielcach w latach 1727-2002. Księga jubileuszowa*, red. D. Olszewski, R. Kuligowski, K. Gurda, Kielce 2002; *Bibliografia piśmiennictwa profesorów Seminarium Kieleckiego 1727-2001. Księga jubileuszowa*, opr. D. Krześniak-Firlej, W. Firlej, A. Kaleta, Kielce 2002; *Księga Jubileuszowa 1727-1977. Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach*, Kielce 1977; *50 lat służby kapłańskiej Bogu, Kościołowi, Ojczyźnie*, opr. E. Chat, Kielce 2002; J. Kuśmierz, *Dokumenty biskupie dotyczące Seminarium Duchownego w Kielcach w latach 1726-1918*, w: *Powołanie i służba. Księga jubileuszowa ku czci biskupa Mieczysława Jaworskiego w 70. rocznicę urodzin*, red. K. Gurda, T. Gacia, Kielce 2000, s. 368-388; tenże, *Profesorowie Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach w latach 1727-1918*, w: *In vinculo communionis. Księga jubileuszowa ku czci biskupa kieleckiego Kazimierza Ryczana w 60. rocznicę urodzin*, Kielce 1999, s. 169-203; D. Olszewski, *Reorganizacja Seminarium Duchownego w Kielcach za rektoratu ks. Macieja Majerczaka (1841-1848)*, „*Kielecki Przegląd Diecezjalny*”, 53 (1977), nr 4-5, s. 229-243; J. Zdanowski, *Z walki o wolność Kościoła pod zaborem rosyjskim. Karta z dziejów Seminarium Duchownego w Kielcach u schyłku XIX stulecia*, Kielce 1925; D. Olszewski, *Kultura teologiczna w Kielcach*, w: *Pamiętnik świętokrzyski. Studia z dziejów kultury chrześcijańskiej*, red. L. Kaczanowski A. Massalski, D. Olszewski, J. Szczepański, Kielce 1991, s. 65-77; *Seminarjum Kieleckie. Rys historyczny i dokumenty*, opr. F. Puchalski, Kielce 1901; J. Zdanowski, *Seminarjum Duchowne w Kielcach. Rys historyczny w dwóchsetną rocznicę założenia*, Kielce 1927; J. Pycia, *Nad Cichą*, cz. 2, Kielce 1937. O przygotowaniu kleryków do zadań społecznych w diecezji kieleckiej, zob. M. Marcinkowska, *Aktywność społeczno-polityczna duchowieństwa diecezji kieleckiej w latach 1918-1939*, praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. zwyczaj. dr. hab. M. Markowskiego na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach, Kielce 2018, maszynopis w posiadaniu autora, s. 33-50.

tych ludzi należą także klerycy żołnierze powoływani do wojska podczas sprawowania władzy w Polsce przez komunistów. Z powodu braku szerszej literatury na temat poboru kleryków kieleckich do wojska w latach 1959-1980⁵ w niniejszym artykule przedstawię: ogólną sytuację społeczno-polityczną w PRL w okresie 1956-1980, ówczesne relacje pomiędzy władzą komunistyczną a Kościołem katolickim, genezę oraz procedury stosowane podczas powoływania kleryków do wojska, jednostki wojskowe, w których służyli alumni kieleckiego seminarium, liczbę powołanych do wojska kieleckich seminarzystów, działania operacyjne władz wojskowych próbujących wpłynąć na decyzję o przerwaniu formacji kapłańskiej przez kleryków, sposoby pomocy alumnom podejmowane przez stronę kościelną w celu utrzymania seminarzystów na drodze do kapłaństwa. Opracowanie niniejsze stanowi jedynie zarys najważniejszych problemów związanych ze służbą wojskową kleryków kieleckiego Seminarium Duchownego w latach 1959-1980 i dotyczy wybranych aspektów tego wydarzenia.

1. Polityka władz komunistycznych wobec Kościoła w Polsce w latach 1956-1980

Kościół katolicki w Polsce podczas wydarzeń lata i jesieni 1956 r. znalazł się poza głównym nurtem przemian, nie licząc rewindykacji na jego korzyść zgłaszanych przez większą część społeczeństwa. W tym czasie rozgorzała walka przede wszystkim wewnątrz Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (dalej PZPR), dlatego problem stosunków z Kościołem nie odgrywał pierwszorzędnej roli. Obydwie rywalizujące wówczas ze sobą frakcje komunistyczne, tzn. *natolińscy* i *puławianie* jednakowo opowiadały się za utrzymaniem dotychczasowego

-
5. Wspomnienia kleryków kieleckiego Seminarium Duchownego związane z ich służbą wojskową dotychczas zostały zamieszczone w trzech opracowaniach: pracy zbiorowej *Bóg nie jest bogiem wojny. Wspomnienia alumnów-żołnierzy*, t. I-III, red. K. Fąfara, Z. Kępa, J. Prochwicz, Warszawa 2023 oraz w formie osobistych zapisków – Ks. W. Świąder, *Sutanna pod mundurem*, Kielce 2015; ks. Z. Dulewicz, *Drugiego Chrystusa nie potrzeba. Wspomnienia z czasu służby wojskowej 1963-1965*, Kielce 2024. W innych diecezjach polskich ciągle prowadzi się badania nad eksperymentem poboru kleryków do wojska, czego owocem są opracowania, m.in. P. Larysz, *Służba wojskowa alumnów Śląskiego Seminarium Duchownego w latach 1959-1978*, Katowice 2009; *Wojskowa służba śląskich duchownych w latach 1918-1980*, red. Z. Kapała, J. Myszor, Katowice 1999; A. Lesiński, *Służba wojskowa kleryków w latach 1959-1980 w świetle tajnych instrukcji instytucji Centralnych Ministerstwa Obrony Narodowej. Jubileuszowe Spotkanie byłych alumnów, którzy w latach 1959-1979 pełnili służbę wojskową*, Warszawa 1997.

twardego kursu wobec Kościoła⁶. Jeszcze w czerwcu 1956 r. w Komitecie do Spraw Bezpieczeństwa Publicznego jednoznacznie potwierdzono konieczność dalszego izolowania prymasa Stefana Wyszyńskiego. Podobnie w lipcu 1956 r. na VII Plenum KC PZPR nie zajmowano się zmianami w polityce wyznaniowej państwa. Jednak taktyka władz przyjęta wobec Kościoła w ostatnich miesiącach przed przełomem październikowym powoli zaczęła się zmieniać, o czym świadczy opuszczenie przez biskupa kieleckiego Czesława Kaczmarka miejsca odosobnienia w Rywałdzie Królewskim i jego przybycie 23 września 1956 r. do Warszawy. Zasadniczy przełom i zmiany personalne w najwyższych władzach partyjnych, jakie nastąpiły na VIII Plenum KC PZPR (19-21 października 1956 r.), doprowadziły do krótkotrwałych zmian w polityce wyznaniowej państwa. Władysław Gomułka, I sekretarz KC PZPR, uważał Kościół za groźnego przeciwnika i planował na późniejszy termin uregulowanie stosunków z tą instytucją, by ograniczyć skalę ustępstw i zepchnąć Kościół na margines prywatności. Obawiał się w tym momencie fali społecznego wzburzenia i miał rację. Podczas wiecu na Placu Defilad w Warszawie 24 października 1956 r. ludzie domagali się uwolnienia prymasa Stefana Wyszyńskiego z więzienia, dlatego komuniści cztery dni później sprowadzili z Komańczy do stolicy zwierzchnika Kościoła katolickiego w Polsce.

Pierwsze dwa lata po przełomie październikowym (1956-1958) charakteryzują się krótkotrwałą normalizacją stosunków między władzą komunistyczną, a Kościołem katolickim⁷. W tym czasie bieżąca polityka administracji państwowej wobec duchowieństwa była w większości przypadków przychylna: oprócz prymasa Wyszyńskiego powrócili do swoich diecezji inni wygnani biskupi⁸, ponowiła pracę Komisja Wspólna rządu PRL i Episkopatu Polski, przywrócono naukę religii w szkołach podstawowych i średnich (jako przedmiot nadobowiązkowy), do szpitali i zakładów karnych powrócili kapelani, księżę zwolniono z obowiązku prowadzenia ksiąg podatkowych, ustalono korzystne warunki opodatkowania osób duchownych, wydano wiele zezwoleń na budowę obiektów sakralnych,

6. Nazwa *natolińczycy* pochodzi od pałacyku Urzędu Rady Ministrów w Natolinie, gdzie spotykali się czołowi przedstawiciele tej grupy, m.in. Aleksander Zawadzki, Zenon Nowak, gen. Kazimierz Witaszewski. Sympatyzował z nimi marszałek Rokossowski. Natomiast do grupy *puławian* – nazwanej od budynku przy ul. Puławskiej w Warszawie, w którym mieszkało kilku jego członków – należeli: Roman Zambrowski, Jerzy Morawski, Stefan Staszewski, Roman Werfel i inni, zob. A. Sowa, *Wielka Historia Polski*, t. X, *Od Drugiej do Trzeciej Rzeczypospolitej (1945-2001)*, Kraków 2001, s. 127.
7. J. Kłoczowski, L. Müllerowa, *Chrześcijaństwo polskie po 1945 r.*, w: *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 1966-1979*, red. J. Kłoczowskiego, Lublin 1992, s. 618.
8. W okresie *odwilży* po październiku 1956 r. do swoich diecezji powrócili: biskup kielecki Czesław Kaczmarek, biskupi sufragani gnieźnieńscy, bp Lucjan Biernacki, bp Antoni Baraniak, zob. Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944-2002*, Radom 2003, s. 126.

anulowano dekret z 9 lutego 1953 r. dotyczący obsadzania stanowisk kościelnych i ogłoszono 31 grudnia 1956 r. nowy, dzięki któremu z mniejszymi ograniczeniami ze strony władz komunistycznych odbywało się nominowanie na urzędy kościelne⁹. Pomimo tych korzystnych zmian nie udało się Kościołowi odzyskać *Caritasu* zarządzanego przez księży-patriotów oraz PAX-u¹⁰. Kościół w Polsce nadal nie odzyskał osobowości prawa publicznego, a władze unikały stwarzania jakichkolwiek okazji do wyjścia Kościoła poza ramy działania kultowego w kierunku obszarów uznanych za domenę świeckości¹¹.

I sekretarz KC PZPR Władysław Gomułka nie traktował praw przywróconych Kościołowi w październiku 1956 r. jako czegoś trwałego i należnego tej instytucji, ale jako tymczasowy i pragmatyczny rozejm, który miał się skończyć wraz z ustabilizowaniem niespokojnych nastrojów w kraju. Nie przewidział jednak, że ta krótkotrwała normalizacja umożliwi rozbudzenie aktywności religijnej społeczeństwa i odrodzenie moralne zapoczątkowane obchodami Wielkiej Nowenny. Wobec wzmożonej ekspansji katolicyzmu władze komunistyczne opracowały plan kontrataku na Kościół zatwierdzony 28 czerwca 1957 r. przez Biuro Polityczne KC PZPR¹². Tym razem zaplanowano – w miejsce topornych represji wymierzonych przede wszystkim w duchowieństwo – skupienie się na działaniach operacyjnych zmierzających do zubożenia religijnego wiernych, co w praktyce miało polegać na wolności kultu, przy jednoczesnym ograniczaniu form aktywności religijnej, które realizowano na zewnątrz świątyni. Przy tym intensywnie szerzono światopogląd naukowy wśród młodzieży, tworzone szkoły bez nauki religii (Towarzystwo Szkoły Świeckiej), nasycano programy organizacji młodzieżowych, m.in. harcerstwa, treściami antyreligijnymi, za pośrednictwem ówczesnych mediów odbudowywano ruch ateistyczny (Stowarzyszenie Ateistów i Wolnomyślicieli). Ponadto wzmocniono aktywność Polskiego Czerwonego Krzyża jako konkurencji dla działalności charytatywnej Kościoła, ograniczono dostęp do darów zagranicznych napływających do dyspozycji Kościoła, podtrzymywano działalność organizacji katolickich rozbijających jedność Kościoła na czele z PAX.

Preludium do rozpoczęcia kolejnego etapu narastania konfliktu pomiędzy Kościołem katolickim, a państwem komunistycznym w latach 1959-1965 była rewizja i aresztowania w Instytucie Prymasowskim Ślubów Narodu, jakie dokonały się 21 lipca 1958 r. na Jasnej Górze. Ten brutalny atak funkcjonariuszy tajnej

9. H. Domińczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944-1990 w świetle dokumentów MSW*, Warszawa 2000, s. 146.

10. A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2003, s. 108-125.

11. M. Tarniewski, *Porcja wolności (Październik 1956)*, Paryż 1979, s. 100-101.

12. A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół*, s. 125.

policii państwowej na najważniejsze sanktuarium narodu polskiego obwieszczał przystąpienie władz do otwartej rozprawy z Kościołem.

Wytyczne do realizacji tej nowej polityki wyznaniowej państwa, nie cofając się przed użyciem sił policyjnych czy restrykcji administracyjnych wobec Kościoła, ogłosił Sekretariat KC PZPR w lipcu 1958 r. za pośrednictwem listu skierowanego do władz partyjnych niższych szczebli¹³. Ich realizacja w epoce Gomułki doprowadziła do licznych konfliktów, które całkowicie zmieniły relacje państwowo-kościelne.

Począwszy od 1958 r. władze rozpoczęły usuwanie emblematów religijnych z miejsc publicznych. Ta akcja dekrucyfikacyjna w ciągu dwóch lat (1959-1960) doprowadziła do usunięcia krzyży z biur, urzędów, sklepów, lokali socjalno-usługowych, przychodni lekarskich, ośrodków zdrowia, wytwórni fabryk i szkół¹⁴. Następnie komuniści wyrzucili naukę religii ze szkół (1959-1961). Odtąd katechizacja mogła się odbywać tylko poza państwowymi placówkami oświatowymi w organizowanych przez parafie punktach katechetycznych. Jednocześnie systematycznie ograniczano liczbę placówek szkolnictwa kościelnego, m.in. zlikwidowano wszystkie niższe seminaria duchowne (w liczbie 38) oraz wiele zakładów opiekuńczych prowadzonych przez zakony, a wśród nich 10 szkół średnich, m.in. Średnią Salezjańską Szkołę Organistowską w Przemyślu (1963 r.), 35 domów dziecka, 37 burs, 322 przedszkola; usunięto siostry zakonne z 72 szpitali, zamknięto 11 domów zakonnych. Dotkliwą formą represji stosowaną przez ówczesne władze administracyjne wobec Kościoła było wstrzymanie udzielania zezwoleń na budowę kościołów i cofanie już wydanych decyzji zezwalających na wznoszenie obiektów sakralnych. W konsekwencji powodowało to wiele konfliktów, m.in. w Krakowie-Nowej Hucie i Kraśniku. Ponieważ biskupi nie chcieli ustąpić, w ramach represji w archidiecezji krakowskiej rozwiązano kilka kościelnych stowarzyszeń (Arcybractwo Miłosierdzia, Towarzystwo Naukowe Instytutu Katolickiego). Największy wówczas konflikt personalny pomiędzy władzą komunistyczną, a hierarchią Kościoła dotyczył bp. Czesława Kaczmarka, który po wyjściu z więzienia stalinowskiego reagował na patologie życia politycznego i moralnego PRL. Za tę niesubordynację wobec komunistów pozbawiono go władzy ordynariusza w diecezji kieleckiej, władze komunistyczne nie uznawały żadnych aktów prawnych przez niego podjętych, ponadto całą diecezję kielecką ukarano poborem kleryków do wojska, wizytacjami władz oświatowych w kieleckim Seminarium Duchownym, narzucono na duchowieństwo ogromne podatki, wydano

13. *List KC PZPR z lipca 1958 r. do egzekutyw Komitetów Wojewódzkich, Powiatowych i Miejskich PZPR*, w: S. Markiewicz, *Stosunki między państwem a Kościołem rzymskokatolickim w Polsce Ludowej (1944-1981)*, cz. II *Dokumenty*, Warszawa 1982, s. 20-34.

14. J. Żaryn, *Dzieje Kościoła Katolickiego w Polsce (1944-1989)*, Warszawa 2003, s. 188.

drukiem i rozpowszechniono dwa paszkwile w złym świetle przedstawiające bpa Kaczmarka. Atakowany nieustannie, lecz do końca nieugięty biskup męczennik zakończył życie w 1963 r.

W epoce Gomułki komuniści na wszelkie sposoby starali się rozbijać jedność wśród biskupów polskich i duchowieństwa. Promowali księży-patriotów zrzeszonych w Kołach Księży Caritas i za ich lojalność wobec ustroju socjalistycznego nagradzali dotacjami na remonty oraz pensjami państwowymi. Służba Bezpieczeństwa (dalej SB) inwigilowała duchowieństwo, posługując się szeroko rozbudowaną w tym czasie siecią agentury, tzn. tajnych współpracowników zwerbowanych wśród księży i biskupów. Od 1959 r. wprowadzono nowe skrajnie restrykcyjne przepisy podatkowe wobec Kościoła. Domiary podatkowe doprowadziły w krótkim czasie do zadłużenia instytucji kościelnych wobec państwa. Do tego doszedł w 1962 r. obowiązek prowadzenia ksiąg inwentarzowych, których prowadzenie przez instytucje kościelne umożliwiłoby usprawnienie egzekucji systematycznie rosnących zaległości podatkowych przez stworzenie szczelnego systemu ewidencji mienia kościelnego¹⁵. Władze komunistyczne ograniczały realizowanie funkcji religijnych Kościoła tylko do granic świątyń. Każda inna forma działalności duszpasterskiej wykraczająca poza mury kościoła spotykała się z represyjną reakcją komunistów. W związku z tym zlikwidowano w 1960 r. antyalkoholową Krucjatę Wstrzemięliwości założoną przez ks. Franciszka Blachnickiego, następnie ograniczano ruch pielgrzymkowy, skazując organizatorów na kary grzywny. Ingerowano od 1960 r. w przebieg uroczystości Bożego Ciała, przede wszystkim po to, aby zmniejszyć rozmiary procesji. Oprócz przeciwdziałania ruchowi pielgrzymkowemu i ograniczania zasięgu procesji od 1960 r. władze komunistyczne podejmowały działania zmierzające do zahamowania kościelnego duszpasterstwa wakacyjnego. Polegało to na ograniczaniu wpływu duszpasterzy na uczestników kolonii, eliminowaniu księży z grup turystycznych przemierzających Polskę w ramach duszpasterstwa akademickiego. Przeszkadzano nawet w zbieraniu środków finansowych na cele kościelne. Trwały spory o własność kościelną na Ziemiach Odzyskanych, m.in. 30 maja 1960 r. próbowano zlikwidować Dom Katolicki w Zielonej Górze.

Represje władz komunistycznych zwiększyły się po ogłoszeniu *Orędzia biskupów polskich do ich niemieckich braci w Chrystusowym urzędzie pasterskim* z 18 listopada 1965r. Wydarzenie to rozpoczęło pięcioletni okres konfrontacji milenijnej między Kościołem, a kierownictwem państwa komunistycznego (1965-1970). Wprowadzeniem do konfrontacji była wielka kampania propagandowa potępiająca Kościół jako antynarodową i antysocjalistyczną organizację sprzyjającą niemieckiemu rewizjonizmowi. Na łamach gazet i masówkach w zakładach

15. A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945-1970*, Kraków 1995, s. 143-148.

pracy prezentowano nieprawdziwą rolę Kościoła w dziejach Polski¹⁶. Wzywano księży na rozmowy do Prezydiów Powiatowej Rady Narodowej, by namówić ich do potępienia autorów wspomnianego *Orędzia*. Chociaż od 9 kwietnia 1966 r. trwały w całym kraju kościelne obchody Roku Millenium Chrztu Polski, władze PRL realizowały swój program uczczenia rocznicy Tysiąclecia Państwa Polskiego. Toczyła się wtedy jawna rywalizacja o *rząd dusz* pomiędzy państwem i Kościołem. W wielu miejscach przybierała ona dramatyczny przebieg, ponieważ komuniści ograniczali ludziom udział w uroczystościach kościelnych i przeszkadzali w sprawowanych obrzędach religijnych pod przewodnictwem najwyższych hierarchów Kościoła katolickiego w Polsce. Najbardziej burzliwy przebieg miały obchody millenijne w Warszawie, gdzie władze państwowe zakłócały przebieg uroczystości kościelnych, a najbardziej procesję ulicami stolicy. Millenijna konfrontacja zakończyła się zwycięstwem strony kościelnej. Rozgoryczony tą porażką I Sekretarz KC PZPR W. Gomułka w 1967 r. spróbował porozumieć się z Watykanem bez udziału prymasa Stefana Wyszyńskiego. W tym celu zaproszono do Polski przedstawiciela Stolicy Apostolskiej abpa Agostino Casarolego. I tym razem ten chytry plan komunistów oszukania zwierzchnika Episkopatu Polski zakończył się niepowodzeniem.

Ostatnie cztery lata epoki Gomułka (1967-1970) charakteryzują się spadkiem napięcia w stosunkach państwowo-kościelnych i impasem we wzajemnych relacjach: obydwie strony sporu były zmęczone konfliktem i – oprócz skupienia się komunistów na zwalczaniu biskupa przemyskiego Ignacego Tokarczuka za jego aktywność w wymiarze budownictwa kościelnego oraz kontrowersyjnej budowy pomnika papieża Jana XXIII we Wrocławiu – nie odnotowano wówczas nowych ognisk zapalnych.

Podczas wydarzeń grudniowych 1970 r. biskupi polscy zachowali powściągliwość i nie opowiadali się oficjalnie po żadnej stronie, obawiając się eskalacji konfliktu. W wyniku pacyfikacji robotników na Wybrzeżu stanowisko I Sekretarza KC PZPR stracił Gomułka, a jego miejsce zajął Edward Gierek¹⁷. W ten sposób rozpoczęła się tzw. dekada Gierka (1970-1980), która odznaczała się liberalizacją w relacjach państwo-Kościół. Premier rządu Piotr Jaroszewicz już 23 grudnia 1970 r. w swoim exposé zapowiedział normalizację stosunków pomiędzy władzą komunistyczną a Kościołem katolickim, ale prymas Wyszyński od początku nie wróżył szybkiego przełomu we wzajemnych relacjach. W dekadzie Gierka rywalizacja pomiędzy państwem a Kościołem nie przybrała tak konfrontacyjnego charakteru, jak za Gomułki, jednakże Kościół był nadal traktowany jako główny wróg państwa komunistycznego w walce o laicyzację społeczeństwa.

16. A. Sowa, *Wielka Historia Polski*, t. X, s. 187-188.

17. A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół*, s. 276-279.

Od 1971 r. zasady polityki partii i państwa wobec Kościoła wyznaczał Zespół ds. Polityki Wyznaniowej na czele ze Stanisławem Kanią (zastąpił Zenona Kliszko), który proponował utrzymanie twardej, choć w miarę elastycznej polityki państwa wobec Kościoła. Domagał się on od Episkopatu Polski przywołania do porządku bp. Ignacego Tokarczuka, zaprzestania krytykowania Urzędu do Spraw Wyznań (dalej UdSW) i wycofania się z retoryki antyaborcyjnej. Jednocześnie władza komunistyczna szła na pewne ustępstwa, niczego podczas oficjalnych rozmów nie obiecując, ale także nie odrzucając wszystkich postulatów wnoszonych przez stronę kościelną¹⁸. Z pewnością dużym sukcesem odnotowanym w tym czasie było uchwalenie przez Sejm 23 czerwca 1971 r. ustawy o przyznaniu Kościołowi prawa własności dla ponad 4 tysięcy kościołów i kaplic, blisko 1,5 tys. budynków i kilkuset hektarów gruntów ornych. Umorzono także narosłe od lat zaległe czynsze, których władze domagały się od Kościoła za użytkowanie spornych obiektów. Ponadto na mocy rozporządzenia ministra finansów w 1972 r. uchylono obowiązek prowadzenia ksiąg inwentarzowych i złagodzone restrykcyjne przepisy podatkowe obciążające instytucje kościelne. Wielkim sukcesem Kościoła stało się w 1972 r. uregulowanie statusu organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich. Jednocześnie strona rządowa wznowiła rozmowy z przedstawicielami Stolicy Apostolskiej, aby wymusić lojalną postawę Episkopatu Polski za pośrednictwem decyzji z Watykanu o odwołaniu, bądź mianowaniu hierarchów kościelnych na terenie PRL.

Proces normalizacji uległ zahamowaniu 3 października 1971 r. po przemówieniu dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań Aleksandra Skarżyńskiego z okazji 25-lecia Stowarzyszenia PAX. Odtąd władze państwowe blokowały zezwolenia na budowanie nowych kościołów, udzielając takich jedynie tym duszpasterzom, którzy wykazali się lojalnością wobec komunistów. Wzmociono akcję inwigilacji duchowieństwa za pomocą najnowszych zdobyczy techniki, m.in. aparatury podsłuchowej. W dalszym ciągu brano kleryków do wojska, przy czym liczba kleryków powoływanych z danego seminarium była ściśle związana z oceną wystawianą przez władze poszczególnym ordynariuszom i stanowiła jeden z podstawowych środków represji za „wrogie” wystąpienia. Nie zaniechano także różnicowania duchowieństwa, umożliwiając nominacje na eksponowane parafie księży lojalnych wobec ustroju socjalistycznego np. członków Koła Księży Caritas i przeszkadzając tym, którzy prezentowali postawę niełojalną wobec komunistów¹⁹. Głównym wrogiem ówczesnej władzy pozostał biskup przemyski Ignacy Tokarczuk.

W listopadzie 1973 r. w Departamencie IV MSW powołano samodzielną Grupę D, która zajmowała się działaniami dezintegrującymi struktury Kościoła. Jej

18. J. Żaryn, *Dzieje Kościoła*, s. 293-301.

19. A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół*, s. 321.

pierwszym naczelnikiem został mianowany ppłk Zenon Płatek. Systematycznie pracowano nad metodami osłabiania autorytetu i pozycji członków Episkopatu Polski oraz celowo wzniesiono konflikty pomiędzy biskupami, proponując odznaczenia państwowe, na co żaden z biskupów się nie zgodził. Stało się to możliwe dzięki rozbudowywanej ciągle sieci tajnych współpracowników Służby Bezpieczeństwa, realizujących zadania postawione przez oficerów prowadzących. Ważną rolę w dezintegracji środowiska kościelnego odegrały rozmowy przedstawicieli władz terenowych z duchownymi wzywającymi do urzędów wojewódzkich.

W drugiej połowie okresu rządów Gierka (1975-1980) władze państwowe unikały bezpośrednich ataków propagandowych na duchowieństwo i religię, wykorzystując znacznie subtelniejsze metody oddziaływania²⁰. Wtedy całkowicie zablokowano ludziom Kościoła dostęp do radia i telewizji i utrudniano przebieg peregrynacji obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w parafiach. Szkoły gminne zwiększyły swoje laicyzujące działanie na dzieci i młodzież, usuwano z placówek oświatowych nauczycieli reprezentujących katolicki światopogląd, zwalczano organizacje katolickie i ruchy religijne zajmujące się formacją duchową młodego pokolenia, m.in. Ruch Światło-Życie, czyli Oazę ks. Blachnickiego²¹.

Po wydarzeniach czerwcowych 1976 r. zaczęło się kurczyć poparcie społeczne dla PZPR. Wobec tego członek Biura Politycznego Józef Tejchma zaproponował liberalizację polityki wyznaniowej państwa w miejsce dotychczasowej taktyki lawirowania. Miało to odebrać hierarchii kościelnej argument o zwalczaniu Kościoła przez komunistów i odbudować zapał członków partii do przeciwstawiania się tej instytucji. Wszystkie te plany należało zweryfikować po wyborze kardynała Karola Wojtyły na papieża 16 października 1978 r. Wielu członków partii przeżyło wtedy szok. Ostateczny przełom w relacjach państwo-kościelnych przypieczętowała wizyta Jana Pawła II w czerwcu 1979 r.²² Tryumfalna podróż papieża Polaka po Ojczyźnie spowodowała jesienią 1979 r. odwołanie praktyki brania kleryków do wojska. Ideologia komunistyczna się załamywała, doprowadzając do erozji systemu politycznego PRL. Przed Kościołem otwierało to – na krótki czas jak się okazało – nowe możliwości działania.

20. *Dzieje Kościoła w Polsce*, red. A. Wiencek i inni, Kraków 2008, s. 452.

21. T. Frasik, *Historia Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2021, s. 712-714.

22. Z. Zieliński, *Kościół w Polsce*, s. 272-281.

2. Podstawy prawne poboru kleryków do wojska i procedury przy ich werbunku

Sytuację prawną zasadniczej służby wojskowej studentów wyższych diecezjalnych i zakonnych seminariów duchownych regulowało porozumienie Rządu PRL i Episkopatu Polski z 14 kwietnia 1950 r. Punkt 4 tej umowy zawierał zapewnienie, że władze wojskowe będą stosowały odroczenia dla alumnów seminariów duchownych w celu umożliwienia im ukończenia studiów, natomiast księża po przyjęciu święceń kapłańskich oraz zakonnicy po złożeniu ślubów nie będą powoływani do odbywania czynnej służby wojskowej, lecz zostaną przeniesieni do rezerwy i zakwalifikowani do służby pomocniczej²³. W praktyce wyglądało to tak, że każdego roku przed poborem Minister Obrony Narodowej wydawał zarządzenie o zaliczeniu poborowych duchownych i zakonników oraz uczniów seminariów duchownych do ponadkontyngentowych bez poddawania ich przeglądowi lekarskiemu²⁴. Powyższe zasady zostały złamane przez stronę rządową w 1955 r. Wówczas odbył się pierwszy w historii PRL pobór kleryków do wojska. W jednostkach znalazło się wówczas siedemdziesięciu dwóch alumnów, ale wśród nich nie było ani jednego z kieleckiego Seminarium Duchownego²⁵.

Podstawą prawną do powoływania do wojska w latach 1959-1980 kleryków Seminarium Duchownego w Kielcach był okólnik UdSW z 25 lipca 1958 r.²⁶ Na

23. T. Fitych, *Służba wojskowa alumnów w PRL*, „Chrześcijanin w świecie. Zeszyty ODiSS”, 24 (1994), nr 1, s. 120. Ostatni punkt porozumienia brzmiał następująco: „Władze wojskowe będą stosowały odroczenia dla alumnów seminariów duchownych w celu umożliwienia im dokończenia studiów, zaś księża po wyświęceniu i zakonnicy po złożeniu ślubów nie będą powoływani do czynnej służby wojskowej, lecz będą przenoszani do rezerwy z zakwalifikowaniem do służby pomocniczej”, cytat za: R. Gryz, *Władze partyjno-państwowe w Polsce w walce z duchowieństwem (1945-1956)*, w: *Represje wobec duchowieństwa Kościołów chrześcijańskich w okresie stalinowskim w krajach byłego bloku wschodniego*, red. J. Myszor, A. Dziurok, Katowice 2004, s. 122; por. *Położenie prawne Kościołów i Związków Wyznaniowych w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej – zbiór przepisów i dokumentów według stanu na dzień 1 X 1960*, Warszawa 1960, s. 128.

24. *Zarządzenie Ministra Obrony Narodowej z dnia 14 VI 1958 r. o poborze w 1958 r.*; por. Mon. Pol. Nr 48, poz. 282.

25. M. Chorązki, S. Romański-Cebula, *Służba wojskowa kleryków – żołnierzy jednostki wojskowej 4446 w Brzegu w świetle relacji kapłanów z diecezji krakowskiej i wrocławskiej (analiza pamięci świadków-wybrane aspekty)*, „Wrocławski Rocznik Historii Mówionej”, 10 (2020), s. 127.

26. O działalności Urzędu do Spraw Wyznań w kontekście poboru kleryków do wojska szerzej zob. M. Krawczyk, *Urząd do spraw Wyznań a funkcjonowanie seminariów duchownych i służba wojskowa kleryków – studium historyczno-prawne*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach”, Seria: Administracja i zarządzanie, 16 (2016), nr 108, s. 31-50.

mocy tego rozporządzenia każdego roku, bezpośrednio po ogłoszeniu przez Ministra Obrony Narodowej (dalej MON) poboru głównego, nie później niż czterdzieści dni przed datą rozpoczęcia poboru, zainteresowane instytucje kościelne (kurie diecezjalne, rektoraty seminariów duchownych, prowincjałaty zakonne) miały obowiązek przesłać do właściwych Wydziałów do Spraw Wyznań przy Prezydiach Wojewódzkich Rad Narodowych (dalej WdSW) wykaz wszystkich duchownych i alumnów przebywających na terenie województw obejmujących daną diecezję, którzy w danym roku kalendarzowym osiągnęli wiek od 18 do 50 lat życia. Wymagany przez *wyznaniówkę* wykaz powinien zawierać następujące dane: nazwisko i imię, imiona rodziców, nazwisko panięńskie matki, data i miejsce urodzenia, miejsce z datą uzyskania święceń kapłańskich, względnie złożenia ślubów zakonnych, zajmowane stanowisko kościelne oraz miejsce pracy lub w przypadku kleryków nazwę seminarium duchownego, klasę, ewentualne inne dane, np. datę rozpoczęcia studiów seminaryjnych²⁷. Dostarczone do właściwych WdSW wykazy kleryków i księży stwierdzające ich przynależność do stanu duchownego bądź potwierdzające studia w seminariach duchownych, miały być następnie wykorzystane przez tę instytucję do wystawiania zaświadczeń, na podstawie których Wojskowe Komisje Rejonowe (dalej WKR) miały nie podawać tych kapłanów i alumnów badaniu lekarskiemu, natomiast Wojskowi Komendanci Rejonowi zaliczali wymienionych do ponadkontyngentu²⁸. Dzięki zaświadczeniu od WdSW wystawionemu na podstawie wykazu poborowych dostarczonemu przez władze diecezjalne klerycy wezwani na komisję wojskową uzyskiwali zwolnienie od służby wojskowej²⁹.

27. Archiwum Diecezjalne w Kielcach [dalej: ADK], Akta Kurialne Ogólne [dalej: AKO], sygn. OW-2/6, Korespondencja z Wojewodą 1964-1966, Pismo Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Katowicach, Wydział do Spraw Wyznań [dalej: skrót WdSW] do Kurii Diecezjalnej w Kielcach, Katowice 21 III 1964 r., k. 28.

28. ADK, AKO, sygn. OW-1/3, Korespondencja z ministerstwami, 1958-1960, Okólnik Urzędu do Spraw Wyznań z dn. 25 lipca 1958 r., k. 38. Najważniejsze zasady wymienione w dokumencie: „(...) zaświadczenia Wydziałów do Spraw Wyznań przy Prezydiach WRN, stwierdzające przynależność zainteresowanych osób do stanu duchownego, wzgl. zakonnego lub fakt uczęszczania ich do seminarium duchownego, - za jedyny i zupełny dowód, uprawniający Rejonowe Komisje Poborowe do niepoddawania poborowych, będących osobami duchownymi względnie zakonnymi lub uczniami seminariów duchownych, badaniu lekarskiemu, zaś Wojskowych Komendantów Rejonowych - do zaliczenia ich do ponadkontyngentu”.

29. Okólnik UdSW z 25 VII 1958 r. uzależniał zwolnienie alumnów z obowiązku służby wojskowej od uzyskania zaświadczenia wystawionego przez WdSW. Ponadto okólnik wymagał od władz kościelnych informowania WdSW o zmianach, jakie następowały wśród alumnów seminariów duchownych, np. o przerwie w nauce czy wystąpieniu z seminarium. Wszystko to było złamaniem zasad ustalonych w porozumieniu pomiędzy rządem PRL, a Episkopatem Polski z 14 IV 1950 r., zob. Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach

Kolejne zarządzenie Prezesa Rady Ministrów z 1959 r. wymieniało uczelnie, z których studenci mieli być obligatoryjnie zwalniani z obowiązku służby wojskowej. W prezentowanym wykazie uczelni korzystających z tego przywileju nie znalazły się seminaria duchowne. Natomiast rozporządzenie Rady Ministrów z 24 lipca 1968 r., nie stawiało żadnych przeszkód, by Minister Obrony Narodowej mógł odroczyć służbę wojskową kleryków i przenieść ich do rezerwy³⁰.

Jeszcze jedną i ostatnią zmianę w ustawodawstwie dotyczącym powołania kleryków do wojska w interesującym nas okresie wniosła ustawa o powszechnym obowiązku obrony PRL z 17 września 1979 r., która dopuszczała starania o ich przeniesienie do rezerwy, ponadto pozwalala na zastępczą służbę wojskową poborowych w rozmaitych formacjach obrony cywilnej³¹. W omawianej ustawie seminaria duchowne nadal pozbawiono statusu szkół wyższych.

Pomimo kilku modyfikacji zarządzeń odnoszących się do poboru kleryków do wojska przez cały okres PRL (1957-1980) utrzymała się procedura wprowadzona okólnikiem z 25 lipca 1958 r., tzn. najpierw biskup diecezjalny składał wykaz kleryków objętych poborem do kieleckiego WdSW, następnie szef *wyznaniówki* wydawał zaświadczenia o zwolnieniu ze służby wojskowej dla wybranych kleryków, które przekazywano władzom wojskowym w WKR. Na podstawie tych zaświadczeń wystawionych przez WdSW, ostateczną decyzję o odroczeniu służby wojskowej kleryków bądź ich wcieleniu do jednostek wojskowych, wydawały WKR³².

W diecezji kieleckiej sprawa poboru kleryków do wojska pojawiła się po raz pierwszy jesienią 1958 r.³³ Wówczas biskup kielecki Czesław Kaczmarek został

[dalej: AWSDKi], brak sygnatury [dalej: b.s.], Zarządzenia władz administracyjnych 1959-, Wyjaśnienia prawne odnośnie seminariów duchownych, Kielce 17 IX 1969 r., brak numeracji [dalej: b.n.].

30. Ustawa o powszechnym obowiązku obrony z 21 listopada 1967 r. w artykule 36 ust. 2 proponowała procedurę polegającą na wnoszeniu do Ministerstwa Obrony Narodowej prośby o odroczenie poborowego od służby wojskowej ze względu na kontynuowanie studiów. W odpowiedzi na takie prośby Minister Obrony Narodowej mógł zarządzić przeniesienie części poborowych do rezerwy przed ukończeniem 24 roku życia. Komu udało się uchylić od służby wojskowej do tego wieku 24 lat, ten został przeniesiony do rezerwy przez Szefa Powiatowego Sztabu Wojskowego, zob. AWSDKi, b.s., Zarządzenia władz 1959-, Wyjaśnienia prawne odnośnie seminariów, Kielce 17 IX 1969 r., b.n.; por. ADK, AKO, sygn. OW-2/8, Korespondencja z wojewodą 1969-1971, Pismo wikariusza generalnego diecezji kieleckiej do UdSW w Warszawie, Kielce 30 X 1971, k. 187.

31. Dziennik Ustaw 1979, Nr 18, poz. 11.

32. AWSDKi, b.s., Sprawy bieżące załatwione 1979/1980, k. 3. Po ukończeniu seminarium i przekroczeniu 24 lat życia tych, których nie wcielono do wojska, przenoszono do rezerwy.

33. Do końca 1958 r. władze komunistyczne nie domagały się wcielania do wojska kleryków kieleckiego Seminarium Duchownego. Obowiązywała wtedy zasada ustalona w porozumieniu z 14 kwietnia 1950 r.: władze wojskowe stosowały odroczenia wobec studentów kleryków, żeby mogli ukończyć studia seminaryjne, a po zakończeniu przez nich nauki i przyjęciu

zobowiązany przez sekretarza Episkopatu Polski (dalej EP) bp. Zygmunta Chormańskiego, działającego w porozumieniu z Prymasem Polski kard. Stefanem Wyszyńskim, do postępowania zgodnie z wymogami okólnika UdSW z 25 lipca 1958 r. i sporządzenia wymaganego przez władze komunistyczne wykazu kleryków studiujących w kieleckim Seminarium Duchownym, podlegających służbie wojskowej, a następnie przesłania go do kieleckiego WdSW³⁴. Z polecenia ordynariusza kieleckiego, zgodnie z zaleceniami sekretarza EP, wikariusz generalny bp Jan Jaroszewicz przekazał żądany wykaz do WdSW w Kielcach z prośbą o wydanie zaświadczeń uprawniających do zwolnienia z obowiązkowej służby wojskowej umieszczonych w wykazie kleryków poborowych³⁵. Zamiast spodziewanych zaświadczeń zwalniających od badań lekarskich i zaliczenia do grupy rezerwistów, klerycy otrzymali wezwania do stawienia się w maju 1959 r. na komisję lekarską. Następnie – już po komisji lekarskiej – na 22, 23 i 30 września alumni z roczników 1939, 1938, 1937, 1936 uznani za zdolnych do służby wojskowej otrzymali nakaz stawienia się do WKR w sprawie wcielenia do Ludowego Wojska Polskiego³⁶. W tych okolicznościach klerycy skierowali do WdSW jeszcze jedną prośbę o odroczenie służby wojskowej, którą rozpatrzono odmownie – wszyscy wezwani otrzymali karty wcielenia do wojska. Początkowo alumnów wziętych do wojska rozmieszczono w kilku jednostkach rozproszonych po całym kraju. Za pozwoleniem zarządu Seminarium Duchownego w Kielcach klerycy podjęli jeszcze jedną i ostatnią już próbę zwolnienia z poboru. Pod datą 9 października 1959 r. kronikarz seminaryjny zanotował, że pięciu kleryków udało się w tym celu do Warszawy, aby osobiście porozmawiać z ówczesnym kierownikiem UdSW ministrem Jerzym Sztachelskim, ale ten ich nie przyjął w miejscu urzędowania. Następnie dotarli do innych ośrodków decyzyjnych: Ministerstwa Obrony Narodowej, Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Ministerstwa Finansów, skąd także zostali odprowadzeni bez uzyskania konkretnej odpowiedzi na swoje zapytania.

święceń zaliczani byli do służby pomocniczej, zob. AWSDKi, Korespondencja Rektoratu 1950-1951-1952, Pismo Komendanta Miejskiego Powszechnej Organizacji Służba Polsce do Dyrekcji Seminarium Duchownego w Kielcach, Kielce 6 V 1950 r., b.n.; por. ADK, AKO, sygn. OS-4/16, Alumni 1939-1964, Pisma rektoratu i wikariusza generalnego diecezji kieleckiej do WdSW w Kielcach z 1958 r., k. 154, 157, 158, 159, 160, 162

34. ADK, AKO, sygn. OW-1/3, Korespondencja z ministerstwami, Pismo Sekretarza EP bp Z. Chormańskiego do biskupa kieleckiego Cz. Kaczmarka, Warszawa 11 X 1958 r., k. 45. Wykaz kleryków podawał stan na dzień 1 maja 1959 r.

35. ADK, AKO, sygn. OS-4/16, Alumni, Pismo wikariusza generalnego diecezji kieleckiej bp. J. Jaroszewicza do WdSW w Kielcach, Kielce 2 V 1959 r., k. 166.

36. Kronikarz seminaryjny odnotował, że po ogłoszeniu listy powołanych do służby wojskowej „na seminarium spadła groza”, zob. ADK, Akta Seminarium Duchownego w Kielcach (dalej ASD), SD-225, Kronika Seminarium Duchownego w Kielcach 1940-1971, Kielce 19 IX 1959 r., k. 92.

Władze komunistyczne – jak wynika z relacji kleryków – były zaskoczone tą inicjatywą kleryków, którzy bez oglądania się na biskupów i EP sami postanowili załatwić dla siebie zwolnienie ze służby wojskowej. Po tych bezskutecznych staraniach alumnów podobną próbę w Warszawie podjęli ich rodzice. Jedynym pozytywnym skutkiem tych zabiegów było uzyskanie odroczenia od służby wojskowej dla alumnów VI rocznika³⁷. Ostatecznie alumni kieleckiego Seminarium Duchownego, którzy zostali powołani do wojska w 1959 r. w liczbie czterdziestu dwóch³⁸, zostali pożegnani przez bp. Kaczmarka 13 października na uroczystej mszy św. w katedrze, podczas której otrzymali krzyże z ziemią nasączoną krwią męczenników z Koloseum, a 14 oraz 15 października odprowadzeni na dworzec kolejowy przez kolegów seminarzystów odjechali do wyznaczonych im jednostek wojskowych³⁹. Po tym pierwszym i jak się okazało najliczniejszym poborze kleryków kieleckiego Seminarium Duchownego z 1959 r., przyszły następne przeprowadzane według tej samej procedury: w styczniu każdego roku władze diecezjalne wysyłały do kieleckiego, katowickiego i krakowskiego WdSW wykazy kleryków, następnie władze wojskowe we wrześniu tego samego roku wysyłały do seminarium karty powołania alumnów do wojska. W odpowiedzi biskup kielecki bądź wikariusz generalny wysyłał prośbę do kieleckiego WdSW o wystawienie zaświadczenia potwierdzającego, że wezwani do wojska alumni są studentami teologii przygotowującymi się do święceń kapłańskich. Zazwyczaj taką prośbę argumentowano potrzebą kontynuowania nauki, nierozbijania ciągłości zajęć w seminarium, wielkimi potrzebami diecezji w dziedzinie posługi duszpasterskiej⁴⁰.

37. Tamże, Kielce 9 X 1959 r., k. 93-94.

38. Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Kielcach [dalej: AIPN Ki], sygn. 015/948, Materiały do służby wojskowej alumnów WSD w Kielcach 1959-1962, Wykaz kleryków powołanych do wojska w październiku 1959 r., k. 11. Dokumenty kościelne podają liczbę czterdziestu jeden lub czterdziestu dwóch, a nawet czterdziestu trzech alumnów zabranych w 1959 r. do wojska, por. ADK, AKO, sygn. OS-4/16, Alumni, Alumni w wojsku, Kielce 16 I 1960 r., k. 188. Są dokumenty państwowe podające liczbę 42 alumnów powołanych do wojska, por. AIPN Ki 014/1086, t. II, Materiały dotyczące WSD w Kielcach od 2 II 1962 do 21 XII 1968, k. 9.

39. ADK, AKO, sygn. OS-4/16, Alumni, Alumni w wojsku, Kielce 16 I 1960 r. k. 185. W kieleckim Seminarium Duchownym studiowało w marcu 1959 r., tuż przed poborem do wojska 155 alumnów: 137 z rodzin chłopskich, 5 z rodzin robotniczych, 7 z rodzin inteligenckich, 6 z innych rodzin. Funkcję rektora pełnił ks. Adam Ludwik Szafranski, zob. AIPN Ki, sygn. 014/1086, t. I, Materiały dotyczące WSD w Kielcach 1952-1962, Pismo WdSW w Kielcach do UdSW w Warszawie, Kielce 31 III 1959 r., k. 24-27.

40. ADK, AKO, sygn. OW-2/8, Korespondencja z wojewodą, Pismo wikariusza generalnego diecezji kieleckiej do UdSW w Warszawie, Kielce 30 X 1971, k. 187. Wikariusz generalny motywował swoją prośbę o odroczenie służby wojskowej alumnów następująco: „Przedłużenie czasu studiów przez przerwę na odbycie służby wojskowej odwleka w efekcie czas posługi kapłańskiej, co nie jest bez znaczenia w kształtowaniu młodych pokoleń Polaków, a powinno być wspólną troską Rządu PRL i Kościoła”.

Po zapoznaniu się z argumentacją strony kościelnej kierownik WdSW wystawiał konieczne do odroczenia służby wojskowej zaświadczenia, ale nie dla wszystkich. W kolejnych latach sposób załatwiania tej sprawy już na etapie wystawiania zaświadczeń stawał się elementem nacisku na władze kościelne i w zależności od tego, jak układały się relacje państwo-Kościół w diecezji kieleckiej, mniejsza lub większa liczba kleryków uzyskiwała zwolnienie od służby wojskowej.

W pierwszych czterech latach obowiązywania nowych zasad poboru alumnów do wojska (1959-1963) kielecki WdSW rzadko wydawał zaświadczenia uprawniające kleryków do zwolnienia od służby wojskowej, ponieważ władze państwowe nie uznawały bp. Cz. Kaczmarka za reprezentanta diecezji kieleckiej, a co za tym idzie, wszystkie pisma dotyczące alumnów podpisane przez niego pozostawiały bez rozpatrzenia⁴¹. Pomimo wielokrotnie podejmowanych przez zarząd diecezji prób odroczenia służby wojskowej studentów kieleckiego Seminarium Duchownego w 1959 r. władze komunistyczne powołały czterdziestu dwóch alumnów do wojska, w następnym 1960 r. – dwunastu, w 1961 r. – czterech⁴², w 1962 r. – ośmiu⁴³, w 1963 – trzech alumnów⁴⁴. Łącznie w latach 1959-1963 WKR skierowały do wojska siedemdziesięciu pięciu alumnów kieleckiego Seminarium Duchownego⁴⁵. Z tej liczby sześćdziesięciu dziewięciu znalazło się w jednostkach wojskowych, natomiast sześciu udało się po wielu staraniach uchylić decyzję o powołaniu do służby wojskowej.

Po śmierci bp. Kaczmarka 26 sierpnia 1963 r. wcielenia kieleckich seminarzystów do wojska nadal się odbywały, chociaż z różnym natężeniem. W latach 1963-1965 co roku powoływano alumnów do wojska, z wyjątkiem 1964 roku, kiedy

-
41. ADK, AKO, sygn. OW-2/5, Korespondencja z wojewodą 1945-1963, Pismo dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie Tadeusza Żabińskiego do wikariusza generalnego diecezji kieleckiej bp. J. Jaroszewicza, Warszawa 23 I 1962 r., k. 65: Dyrektor UdSW wyraził się następująco o bp. Kaczmarku: „W świetle obowiązujących przepisów a w szczególności przepisu art. 7 dekretu z dn. 31 XII 56 o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych Ks. Biskup Czesław Kaczmarek nie posiada żadnych uprawnień do reprezentowania wobec władz państwowych interesów ani Diecezji Kieleckiej ani Wyższego Seminarium duchownego w Kielcach”.
 42. Tamże, Lista powołanych do odbycia zasadniczej służby wojskowej w latach 1959-1961, k. 77. Źródła archiwalne podają informację o powołaniu do wojska jesienią 1961 r. nie czterech ale sześciu alumnów, por. AIPN Ki 014/1086, t. II, Materiały dotyczące WSD, k. 9.
 43. AIPN Ki sygn. 015/948, Materiały do służby wojskowej alumnów, Wykaz alumnów, którzy w październiku 1962 r. zostali powołani do W.P., Kielce 6 XI 1962 r., k. 238.
 44. ADK, SD-225, Kronika Seminarium, Kielce 24 X 1963, k. 78. Archiwalia podają także liczbę sześciu kleryków powołanych do wojska jesienią 1963 r., zob. AIPN Ki sygn. 015/948, Materiały do służby wojskowej alumnów, Wykaz alumnów, którzy w październiku 1963 r. zostali powołani do W.P., k. 258.
 45. AIPN Ki 014/1086, t. II, Materiały dotyczące WSD w Kielcach, Charakterystyki profesorów i alumnów, k. 178.

zastosowano jednoroczną przerwę. Po 1965 r. w procedurze poborowej stosowano większe ulgi wobec alumnów kieleckiego Seminarium Duchownego i częściej pozytywnie rozpatrywano prośby władz kościelnych o odroczenie⁴⁶. Z prośby o zwolnienie dwunastu kieleckich seminarzystów, którzy we wrześniu 1970 r. otrzymali karty powołania do służby wojskowej, wystosowanej przez biskupa kieleckiego J. Jaroszewicza do przewodniczącego Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Kielcach, dowiadujemy się, że „w latach ubiegłych dzięki życzliwości Przewodniczącego wszyscy powołani zostali zwolnieni od tego obowiązku”⁴⁷. Rzeczywiście, jesienią 1967 r. karty do wojska otrzymało dziewięciu alumnów z Kielc. W sprawę odroczenia ich od służby wojskowej zaangażował się osobiście bp J. Jaroszewicz, który udał się do siedziby Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Kielcach i prosił kierownika tej instytucji o wydanie koniecznych zaświadczeń alumnom. Prawdopodobnie kielecki WdSW nie zgodził się wówczas na odroczenie kleryków od służby wojskowej, dlatego biskup kielecki pojechał do siedziby Ministerstwa Obrony Narodowej w Warszawie i tam dopiero udało mu się wszystko pozytywnie załatwić, dzięki czemu w 1967 r. kieleccy klerycy nie zostali wzięci do wojska⁴⁸. Innym razem administrator apostolski diecezji kieleckiej ks. Bogdan Kielb zwrócił się do przewodniczącego Prezydium WRN w Kielcach, aby „zechtiał wydać polecenie Wydziałowi do Spraw Wyznań wystawienia koniecznego zaświadczenia dla 3 alumnów Seminarium Duchownego w Kielcach, na mocy którego władze wojskowe zwolniłyby ich z obowiązku odbycia służby wojskowej”⁴⁹. W pisemnych prośbach o zwolnienie alumnów od służby wojskowej kierowanych przez bp. Jaroszewicza od 1973 do 1977 roku do Przewodniczącego Prezydium WRN albo wojewody kieleckiego Józefa Stańskiego, znajduje się informacja o ustalonej „od kilku lat tradycji, że alumni kieleckiego Seminarium Duchownego nie byli pociągani do odbywania zasadniczej służby wojskowej”⁵⁰. Pozytywne rozpatrywanie prośb biskupa kieleckiego o zwolnienie ze służby woj-

46. Tamże, Informacja dotycząca stanowiska biskupów i kierownictwa WSD w odniesieniu do sprawy wcielenia alumnów do W.P, Kielce 21 XI 1967 r., k. 207.

47. ADK, AKO, sygn. OW-2/8, Korespondencja z wojewodą, Pismo bp. Jana Jaroszewicza do Przewodniczącego Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Kielcach, Kielce 14 X 1970, k. 79.

48. AIPN Ki 014/1086, t. II, Materiały dotyczące WSD w Kielcach, Informacja dotycząca stanowiska biskupów i kierownictwa WSD w odniesieniu do sprawy wcielenia alumnów do WP, Kielce 21 XI 1967 r., k. 208.

49. ADK, AKO, sygn. OW-2/6, Korespondencja z wojewodą, Pismo administratora apostolskiego diecezji kieleckiej do przewodniczącego Prezydium WRN w Kielcach, Kielce 15 IX 1965 r., k. 155 (838).

50. ADK, AKO, sygn. OW-2/9, Korespondencja z wojewodą 1972-1973, Pismo bp. J. Jaroszewicza do przewodniczącego Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Kielcach, Kielce 3 XI 1973, k. 187; por. ADK, AKO, sygn. OW-2/10, Korespondencja z wojewodą 1974-1980, Pismo bp. J. Jaroszewicza do wojewody kieleckiego Józefa Stańskiego, Kielce 9 X 1976 r., k. 111.

skowej kleryków przez władze wojewódzkie wynikało z ogólnie przyjętych przez PZPR założeń dobrego ułożenia stosunków państwo-Kościół w dekadzie Gierka, ku zadowoleniu obu stron⁵¹. Wydawanie przez kielecki WdSW zaświadczeń zwalnających alumnów od obowiązku służby wojskowej, w głównej mierze pod wpływem nacisków ze strony UdSW w Warszawie, a także przewodniczącego Prezydium WRN w Kielcach i wojewody kieleckiego, inspirowanych przez biskupa kieleckiego, zdaniem bp. J. Jaroszewicza przyczyniało się do „zgodnego współżycia i współpracy władz państwowych i kościelnych na tutejszym terenie”⁵². Biskup Jaroszewicz w swojej korespondencji z władzami cywilnymi, dotyczącej zwalniania kleryków ze służby wojskowej, stosował łagodny ton przepełniony „wyrazami głębokiego szacunku”, co z pewnością przyczyniało się do pozytywnego załatwiania sprawy⁵³.

3. Jednostki wojskowe związane ze służbą kieleckich seminarzystów

Na podstawie dokumentacji archiwalnej z lat 1959-1980 można wyróżnić trzy etapy dyslokacji kieleckich seminarzystów w jednostkach wojskowych. W pierwszym etapie, obejmującym lata 1959-1964, klerycy-żołnierze z kieleckiego Seminarium Duchownego odbywali dwuletnią służbę wojskową w tak zwanej „diasporze”, tzn. kierowani byli do różnych formacji i jednostek bojowych pierwszego rzutu na terenie całego kraju⁵⁴. W 1959 r., podczas pierwszego poboru, czterdziestu dwóch kieleckich alumnów służyło w dziewiętnastu jednostkach wojskowych, znajdujących się w miejscowościach położonych na terenie całego kraju, m.in: Łębork (2 osoby), Lublin (2 osoby), Szczecin (2 osoby), Jarosław (2 osoby), Skierniewice (2 osoby), Chełm Lubelski (2 osoby), Kołobrzeg (2 osoby), Siedlce (1 osoba), Wesoła (2 osoby), Lidzbark Warmiński (2 osoby), Kuzuń (1 osoba), Tarnów (2 osoby), Słupsk (2 osoby), Morąg (2 osoby), Węgorzewo (1 osoba), Bartoszyce (3 osoby),

51. ADK, AKO, sygn. OW-2/9, Korespondencja z wojewodą, Pismo bp. J. Jaroszewicza do przewodniczącego Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Kielcach, Kielce 3 XI 1973, k. 187;

52. ADK, AKO, sygn. OW-2/10, Korespondencja z wojewodą, Pismo bp. J. Jaroszewicza do wojewody kieleckiego Antoniego Połowniaka, Kielce 15 X 1974 r., k. 47; por. ADK, AKO, sygn. OS-1/18, Akta Seminarium ogólne 1958-1979, Pismo kierownika kieleckiego WdSW Jerzego Szmajdel do bp. J. Jaroszewicza, Kielce 2 XI 1977, k. 101: Dokument wskazuje na rolę wojewody kieleckiego w procesie zwolnienia od służby wojskowej czterech alumnów kieleckiego Seminarium Duchownego: Swoją interwencją u władz wojskowych spowodował, że karty powołania zostały wycofane.

53. Tamże, Pismo bp. J. Jaroszewicza do wojewody kieleckiego J. Stańskiego, Kielce 14 X 1978 r., k. 131.

54. S. Paszkowski, *Służba wojskowa kleryków w latach 1959-1980. Jerzy Popiełuszko – alumn żołnierz*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 18 (2010), nr 1, s. 175; por. T. Fitych, *Służba wojskowa alumnów*, s. 121.

Ełk (1 osoba), Wałcz (2 osoby), Braniewo (2 osoby). Większość wcielona była po dwóch do jednostki wojskowej w jednej miejscowości, w jednym przypadku (Bartoszyce) do jednostki wojskowej skierowano aż trzech kleryków z Kielc⁵⁵.

Podczas drugiego poboru, jesienią 1960 r., dwunastu alumnów rozmieszczono w dziesięciu jednostkach wojskowych rozrzuconych po całej Polsce, znajdujących się w następujących miejscowościach: Darłowo, Nurzec, Morąg, Lidzbark Warmiński, Bartoszyce, Dęblin, Ełk, Wesoła, Rzeszów, Ostróda⁵⁶. Zachowane dane odnoszące się do trzeciego poboru z jesieni 1961 r. informują o sześciu klerykach z Kielc, którzy zostali wcieleni m.in. do pięciu jednostek wojskowych należących do Warszawskiego Okręgu Wojskowego⁵⁷. Ostatecznie dwóch z nich udało się zwolnić ze służby wojskowej, tak więc czterech z nich służyło w Ciechanowie, Wesołej, Tarnowie i Legionowie⁵⁸. Wykaz poborowych z czwartego poboru w roku 1962 podaje lokalizacje sześciu jednostek wojskowych dla sześciu kleryków-żołnierzy: Opole, Gliwice, Krosno Odrzańskie, Kołobrzeg, Międzyrzecz, Sulęcín. Wszyscy oni skierowani byli tam pojedynczo⁵⁹. W następnych dwóch latach omawianego pierwszego etapu seminarzysty kieleccy odbywali służbę wojskową w wymienionych wcześniej jednostkach wojskowych na terenie m.in. Ciechanowa, Tarnowa, Legionowa⁶⁰, w Siedlcach, Kosakowie koło Pucka, Węgorzewie⁶¹, Górze Kalwarii, Chełmnie Pomorskim, Skierniewicach i Biskupcu Reszelskim⁶².

55. Archiwum własne autora [dalej: AGT], Lista kleryków żołnierzy z kieleckiego Seminarium Duchownego, sporządzona przez ks. Wiesława Jasiczka, dostarczona do Kurii Diecezjalnej w Kielcach 2 V 2023 r., k. I.

56. ADK, AKO, sygn. OW-2/5, Korespondencja z wojewodą, Lista powołanych do odbycia zasadniczej służby wojskowej w roku 1960, k. 77; por. AGT, Lista kleryków żołnierzy z kieleckiego Seminarium Duchownego, sporządzona przez ks. Wiesława Jasiczka, dostarczona do Kurii Diecezjalnej w Kielcach 2 V 2023 r., k. II. W tym tekście występuje inna lokalizacja jednostek, m.in. Tarnów i Kazuń.

57. AIPN Ki sygn. 015/948, Materiały do służby wojskowej alumnów, Wykaz alumnów WSD Kielce wcielonych jesienią b.r. do jednostek Warszawskiego Okręgu Wojskowego, Warszawa XII 1961 r., k. 110. Jednostki te znajdowały się w miejscowościach: Ciechanów, Wesoła, Tarnów, Legionowo, Modlin.

58. ADK, AKO, sygn. OW-2/5, Korespondencja z wojewodą, Lista powołanych do odbycia zasadniczej służby wojskowej w roku 1961, k. 77.

59. AIPN Ki sygn. 015/948, Materiały do służby wojskowej alumnów, Wykaz alumnów, którzy w październiku 1962 zostali powołani do WP, k. 238.

60. ADK, AKO, sygn. OS-4/18, Świecenia alumnów 1963-1973, Pismo rektora Seminarium Duchownego w Kielcach do Kurii Diecezjalnej w Kielcach, Kielce 21 XII 1963 r., k. 14.

61. Tamże, Prośba wikariusza generalnego diecezji kieleckiej do Kurii Diecezjalnej w Siedlcach, Kielce 23 IX 1964 r., k. 53; Prośba wikariusza generalnego diecezji kieleckiej do Kurii Diecezjalnej w Pelplinie, Kielce 23 IX 1965 r., k. 103.

62. Tamże, Pismo rektora Seminarium Duchownego w Kielcach do Kurii Diecezjalnej w Kielcach, Kielce 11 XII 1963 r., k. 14.

Ze względu na to, że w danej jednostce służyło kilku kleryków z całej Polski i wywierali oni pozytywny wpływ na kadrę zawodową i żołnierzy, stając się duchowymi przywódcami w drużynie lub plutonie, w którym służyli, władze wojskowe postanowiły zmienić system dyslokacji kleryków-żołnierzy i utworzyły specjalne oddziały przeznaczone wyłącznie dla kleryków. W ten sposób zapoczątkowano drugi etap w służbie wojskowej kleryków-żołnierzy trwający osiem lat: od 1965 do 1972 r. Nowy system polegał na tym, że utworzono specjalne kompanie kleryckie w regularnych jednostkach liniowych i nastawiono się w nich na systematyczną indoktrynację ateistyczną. Początkowo kompanie te zlokalizowane były w jednostkach wojskowych znajdujących się w trzech miastach: Gdańsku, Opolu i Szczecinie-Podjuchach⁶³. W roku 1965 dwie wymienione kompanie kleryckie zmieniły lokalizację: jednostka z Gdańska przeszła do Bartoszczy, natomiast oddział z Opoli został przeniesiony do Brzegu. Rok później (1966 r.) wszystkie trzy jednostki kleryckie (Bartoszyce, Brzeg, Szczecin-Podjuchy) przekształcono w samodzielne szkolne bataliony wojskowe ratownictwa terenowego, nie mające charakteru bojowego i w związku z tym podlegające wzmożonej indoktrynacji politycznej, o co zadbał nadzorujący bezpośrednio te bataliony Główny Zarząd Polityczny Wojska Polskiego⁶⁴.

Alumni Seminarium Duchownego w Kielcach w latach 1966-1973 byli wcielani do wymienionych kompanii kleryckich znajdujących się w Bartoszczycach, Brzegu i Szczecinie-Podjuchach. W oparciu o wykazy kleryków-żołnierzy sporządzone przez ks. prałata Wiesława Jasiczka⁶⁵ i ks. Kazimierza Fąfara⁶⁶ można stwierdzić,

63. H. Piecha, *Wojskowy eksperyment*, „Gość Niedzielny”, 68 (1991), nr 14, s. 10.

64. S. Paszkowski, *Służba wojskowa kleryków*, s. 176.

65. Ks. prałat Wiesław Jasiczek, organizator parafii Świętej Jadwigi Królowej w Kielcach, odbywał służbę wojskową jako kleryk w latach 1960-1962 w 75 Pułku Zmechanizowanym w Bartoszczycach. W związku z zapytaniem Biskupa Polowego Józefa Guzdkę i na prośbę biskupa kieleckiego Kazimierza Ryczana sporządził on listę księży diecezji kieleckiej, którzy jako klerycy w latach 1959-1980 odbywali służbę wojskową. Wikariusz generalny diecezji kieleckiej ks. inf. Jan Szarek zaznaczył, że „lista nie jest kompletna z racji odległego czasu i ludzkiej pamięci”, zob. AGT, Pismo wikariusza generalnego diecezji kieleckiej ks. inf. J. Szarka do Biskupa Polowego Wojska Polskiego J. Guzdkę, Kielce 14 VI 2011 r., (kopia). Na załączonej do pisma liście kleryków kieleckiego seminarium, którzy w latach 1966-1972 służyli w jednostce JW 2188 widnieją 14 nazwisk, m.in. Czajka Marian, Janus Marian, Pragnący Jan, Sowa Władysław oraz ci, którzy nie ukończyli seminarium bądź odeszli z kapłaństwa: Sapiński Andrzej, Krochmal Ewaryst, Krzywda Andrzej, Śliwa Ryszard, Wójcik Stanisław.

66. Ks. dr Kazimierz Fąfara – kapłan diecezji tarnowskiej, jako kleryk odbywał w latach 1977-1979 służbę wojskową w Brzegu. Ukończył studia specjalistyczne w Krakowie na Papieskiej Akademii Teologicznej. Proboszcz w Łososinie Dolnej, duszpasterz Policji na terenie diecezji tarnowskiej. Współautor (wraz z ks. płk. Zbigniewem Kępą i Jerzym Prochwiczem) opracowania *Bóg nie jest bogiem wojny. Wspomnienia alumnów-żołnierzy*, t. I-III, Warszawa 2023, zob. K. Fąfara, *Opieka duszpasterska nad alumnami – żołnierzami 1959-1980*, w: *Bóg nie*

że najwięcej kieleckich alumnów – w sumie około dwudziestu – zostało wcielonych do 54 Szkolnego Batalionu Ratownictwa Terenowego w Bartoszcach (JW 4413)⁶⁷. Chociaż dysponujemy niekompletnymi danymi, to jednak z największym prawdopodobieństwem możemy je podać dla poboru z 1966 r. Wówczas w jednostce wojskowej JW 4413 w Bartoszcach służbę wojskową odbywało 210 kleryków diecezjalnych z 23 seminariów diecezjalnych i 31 kleryków zakonnych z 13 seminariów zakonnych, w tym trzynastu alumnów kieleckiego Seminarium Duchownego⁶⁸.

Druga specjalna jednostka klerycka, znajdująca się w Brzegu, to 56 Batalion Ratownictwa Terenowego, powołany na podstawie Zarządzenia Organizacyjnego Szefa Sztabu Generalnego z 17 października 1966 r., zaś jej rozformowanie nastąpiło na podstawie decyzji z 24 października 1979 r.⁶⁹. Kompanie kleryckie miały tu szkolić żołnierzy w likwidacji szkód wynikających z ataków broni jądrowej, a także uczestniczyć w pracach społecznych w rejonie stacjonowania, np. w akcjach zniwnych czy jesiennych wykopkach w miejscowych Państwowych Gospodarstwach

jest bogiem wojny. Wspomnienia alumnów-żołnierzy, opr. K. Fąfara, Z. Kępa, J. Prochwicz, t. I, Warszawa 2023, s. 181. W *Aneksie* zamieszczonym na zakończenie tomu I ks. Fąfara wymienia 19 alumnów kieleckiego Seminarium Duchownego, którzy w latach 1959-1980 odbywali służbę wojskową w Bartoszcach. Dane te są niekompletne, por. K. Fąfara, *Aneks 1. Lista alumnów w Wojsku Polskim*, w: *Bóg nie jest bogiem wojny. Wspomnienia alumnów-żołnierzy*, opr. K. Fąfara, Z. Kępa, J. Prochwicz, t. I, Warszawa 2023, s. 425-508.

67. Jednostka Wojskowa 4413, tzn. 54 Szkolny Batalion Ratownictwa Terenowego (nazwa „ratownictwo terenowe” była kryptonimem, podobnie jak cyfra 44, od której zaczynał się numer każdej jednostki kleryckiej; „szkolny” charakter pozwalał kadrze dowódczej na systematyczne podnoszenie wymagań wobec żołnierzy), składała się z trzech kompanii (350 żołnierzy), była wyłączona ogólnopolskiej wojskowej struktury organizacyjnej i podlegała bezpośrednio Głównemu Zarządowi Politycznemu LWP. Klerycy-żołnierze mieszkali w poniemieckich koszarach na terenie bartoszyckiego garnizonu zlokalizowanego na obrzeżach miasta. Oprócz kompanii kleryckich w tych samych koszarach stacjonowali czołgiści. Po drugiej stronie ulicy znajdowała się jednostka artylerzystów – kościuszkowców, zob. J. Zając, *Mundur zamiast sutanny*, Kraków 2019, s. 22-23.
68. Na podstawie pamiątkowej tablicy przedstawiającej fotografie kleryków – żołnierzy służących w latach 1966-1968 w 54 Szkolnym Batalionie Ratownictwa Terenowego w Bartoszcach ks. Jan Zając ustalił, że w tym okresie służyło tam trzynastu alumnów Seminarium Duchownego w Kielcach: w 1 kompanii dwóch (Janus Marian, Marek Stanisław), w 2 kompanii – razem z bł. ks. Jerzym Popiełusko – sześciu (Krzywda Andrzej, Sowa Władysław, Dudek Henryk, Krochmal Ewaryst, Pragnący Jan, Składanek Konrad), w 3 kompanii – pięciu (Tusień Jan, Bielecki Jerzy, Czajka Marian, Zych Ireneusz, Sapiński Andrzej). Nie są to dane dokładne, ale bardzo prawdopodobne, ponieważ niektórzy zostali zwolnieni w czasie służby wojskowej i potem już nie dostarczyli do tablicy pamiątkowej swojego zdjęcia, natomiast inni nie planując powrotu do seminarium, nie życzyli sobie tego, aby ich zdjęcie znalazło się na tak eksponowanym miejscu, zob. J. Zając, *Mundur*, s. 225-241.
69. M. Chorążki, S. Romański-Cebula, *Służba wojskowa kleryków-żołnierzy*, s. 128.

Rolnych⁷⁰. Na podstawie niepełnego wykazu kleryków-żołnierzy Seminarium Duchownego w Kielcach sporządzonego przez ks. Jasiczka można stwierdzić, że w latach 1966-1973 w 56 Batalionie Ratownictwa Terenowego w Brzegu służyło pięciu kieleckich alumnów⁷¹.

Trzecia specjalna jednostka wojskowa dla kleryków znajdowała się w Szczecinie-Podjuchach⁷². Był to 55 Szkolny Batalion Ratownictwa Terenowego JW 4422. Ks. Fąfara w sporządzonym przez siebie wykazie kleryków-żołnierzy wymienia tylko jednego przedstawiciela kieleckiego Seminarium Duchownego – alumna Jana Gaja, który odbywał tam służbę wojskową w latach 1959-1961⁷³. W kolejnym spisie zredagowanym przez ks. Jasiczka figuruje na liście kleryków kieleckich odbywających służbę wojskową w Szczecinie-Podjuchach – oprócz wspomnianego J. Gaja – jeszcze drugi alumn Janusz Chwast⁷⁴. Natomiast w dokumentacji archiwalnej, dotyczącej seminarium w latach 1963-1965, zachowała się wzmianka o tym, że w wymienionej jednostce wojskowej odbywał służbę wojskową trzeci kleryk – Włodzimierz Gajewski⁷⁵. W okresie 1959-1973 można poświadczyc służbę wojskową w Szczecinie-Podjuchach trzech alumnów kieleckiego Seminarium Duchownego. Wszyscy oni przebywali w tej jednostce podczas pierwszego etapu poboru kleryków do wojska, jeszcze zanim powołano do istnienia specjalne kompanie kleryckie.

W 1973 r. zlikwidowano 55 Szkolny Batalion Ratownictwa Terenowego w Szczecinie Podjuchach, w którym służyli klerycy seminariów duchownych z całej Polski. Rozpoczął się wówczas trzeci i ostatni, trwający siedem lat (1973-1980), etap poboru kleryków do wojska, polegający na stopniowym wygaszaniu jednostek

70. P. Piotrowski, *Służba wojskowa kleryków na przykładzie 56. Batalionu Ratownictwa Terenowego w Brzegu (1966-1968)*, w: *Represje wobec Kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku i Opolszczyźnie 1945-1989*, red. S. A. Bogaczewicz, S. Krzyżanowska, Wrocław 2004, s. 128.

71. AGT, Lista dostarczona przez ks. W. Jasiczka do Kurii, k. II; Ks. W. Jasiczek wymienia pięciu kleryków kieleckich odbywających służbę w Brzegu: Gila Stanisława, Mikę Stanisława, Robaka Jana, Włosowicza Stanisława, Zaborka Ryszarda; por. ADK, ASD, sygn. SD-225, Kronika Seminarium, Kielce 21 X 1968 r., k. 103. Źródła historyczne podają, że w 1969 r. oprócz kleryka Ryszarda Zaborka do jednostki wojskowej w Brzegu został powołany jeszcze alumn Henryk Rusak, jednak nie figuruje na listach kleryków żołnierzy, prawdopodobnie udało się władzom diecezjalnym załatwić odroczenie dla niego od służby wojskowej, zob. ADK, AKO, sygn. OW-1/4, Korespondencja z wojewodą za lata, Lista alumnów wezwanych do odbycia zasadniczej służby wojskowej, Kielce 1969 r., k. 118.

72. H. Piecha, *Wojskowy eksperyment*, s. 11.

73. Por. K. Fąfara, *Aneks I. Lista alumnów w Wojsku Polskim*, w: *Bóg nie jest bogiem wojny*, t. I, s. 440.

74. AGT, Lista dostarczona przez ks. W. Jasiczka do Kurii, k. I.

75. ADK, AKO, sygn. OS-4/18, Świecenia alumnów, Pismo rektora Seminarium Duchownego w Kielcach do Kurii Diecezjalnej w Kielcach, Kielce 8 I 1965, k. 71.

wojskowych przeznaczonych dla seminarzystów⁷⁶. Okazało się, że eksperyment władz PRL podjęty wobec formacji kapłanów w Polsce nie udał się i należało się z niego wycofać w okolicznościach sprzyjających temu liberalizacji polityki Edwarda Gierka oraz wyboru papieża Polaka na Stolicę Piotrową w Rzymie. Podczas tego etapu systematycznego likwidowania poboru kleryków do wojska (1973-1980) funkcjonowały dwa szkolne bataliony ratownictwa terenowego :w Bartoszczycach i Brzegu i żaden kleryk Seminarium Duchownego w Kielcach nie został wówczas powołany do wojska. To wyjątkowe potraktowanie kieleckich seminarzystów wynikało z elastycznej polityki bp. Jaroszewicza. Starał się on utrzymywać przyjazne relacje z władzami państwowymi i nie dążył do otwierania nowych frontów walki ideologicznej. O tym pokojowym nastawieniu biskupa kieleckiego do kieleckiego WdSW świadczy treść pism zawierających prośby o zwolnienie kleryków ze służby wojskowej, kierowanych wówczas przez niego do różnych urzędów państwowych, np. w 1973 r. bp Jaroszewicz prosił o interwencję przewodniczącego WRN w Kielcach „u władz wojskowych” w celu zwolnienia alumnów od służby wojskowej. Wspomniał przy tym o „ustalonej tradycji nie pociągania alumnów kieleckiego Seminarium Duchownego do odbywania zasadniczej służby wojskowej, co było wyrazem, a jednocześnie podtrzymaniem harmonijnych, bez szkodliwych zgrzytów, stosunków na odcinku Państwo-Kościół na terenie diecezji kieleckiej”⁷⁷. Rok później (1974 r.) jedenastu alumnów otrzymało wezwanie do jednostki wojskowej 4413 w Bartoszczycach. Znowu interweniował w ich sprawie bp Jaroszewicz, który w swojej prośbie o zwolnienie kleryków ze służby wojskowej skierowanej do wojewody Antoniego Połowniaka powołał się na „życzliwość władz wojewódzkich kieleckich”, dzięki której od kilku lat tę sprawę załatwiano pozytywnie, co zdaniem biskupa kieleckiego „w niemałym stopniu przyczynia się do zgodnego współżycia i współpracy Władz państwowych i kościelnych na tutejszym terenie”⁷⁸. Prośba biskupa kieleckiego dotycząca zwolnienia alumnów z poboru w 1975 r. także ozdobiona była formułami grzecznościowymi: „Są-

76. Po likwidacji jednostki kleryckiej w Szczecinie-Podjuchach sześć lat później w 1979 r. zlikwidowano jednostkę w Brzegu, natomiast w 1980 r. przestał istnieć Szkolny Batalion Ratownictwa Terenowego w Bartoszczycach, zob. S. Paszkowski, *Służba wojskowa kleryków*, s. 176. W największej jednostce kleryckiej w Bartoszczycach liczba pełniących tam służbę wojskową kleryków wynosiła w kolejnych latach: 1966-1968 – 320 alumnów, 1968-1970 – 229 alumnów, 1970-1972 – 180 alumnów, a w 1980 r. – 102 alumnów.

77. ADK, AKO, sygn. OW-2/9, Korespondencja z wojewodą, Pismo bp. J. Jaroszewicza do Przewodniczącego Prezydium WRN w Kielcach, Kielce 5 XI 1973, k. 187. Po tej prośbie biskupa kieleckiego wszyscy alumni zostali zwolnieni od służby wojskowej, a sprawę pozytywnie załatwił kierownik WdSW Henryk Szmalc.

78. ADK, AKO, sygn. OW-2/10, Korespondencja z wojewodą, Pismo bp. J. Jaroszewicza do wojewody kieleckiego Antoniego Połowniaka, Kielce 15 X 1974, k. 47. Bp J. Jaroszewicz nie szczędził przedstawicielom władz administracyjnych życzliwych słów dla sprawy ratowania

dzę, że w międzyczasie nie zaszły w stosunkach między czynnikami państwowymi oraz kościelnymi na terenie kieleckim przeszkody, które uniemożliwiły zachowanie dotychczasowej tradycji. (...) Raczy Pan Wojewoda przyjąć wyrazy szczerzego szacunku”⁷⁹. Nie inaczej brzmiała treść listu wystosowanego przez bp. Jaroszewicza do wojewody Stańskiego w 1976 r. w związku z prośbą o zwolnienie z poboru trzynastu kieleckich seminarzystów: „Ponieważ od kilku już lat dzięki życzliwości Władz wojewódzkich wszyscy klerycy otrzymali takie zwolnienie, i w tym roku liczę na przychylne załatwienie mej prośby. Raczy Pan Wojewoda przyjąć zapewnienie mego głębokiego szacunku”⁸⁰. Na skutek interwencji biskupa kieleckiego karty powołania do odbycia zasadniczej służby wojskowej w Brzegu w 1976 r. dla siedmiu alumnów zostały anulowane⁸¹.

Ostatnia interwencja bp. J. Jaroszewicza związana z odroczeniem służby wojskowej alumna Seminarium Duchownego w Kielcach dotyczyła w 1979 r. kleryka podlegającego Wojskowej Komendzie Uzupełnień w Częstochowie. Biskup kielecki był gotów osobiście tę sprawę przedstawić wojewodzie częstochowskiemu i przy tej okazji chciał porozmawiać o problemach duchowieństwa pracującego na obszarze województwa częstochowskiego. Ordynariusz kielecki podkreślił w swojej prośbie wystosowanej do wojewody częstochowskiego, że „dotychczas alumni kieleckiego seminarium otrzymywali podobne wezwania w Kielcach, ale na moją prośbę kierowaną do p. Wojewody kieleckiego wszyscy bez wyjątku byli zwalniani. Podobnie i w roku bieżącym”⁸².

Postawa ugodowa biskupa kieleckiego i formy grzecznościowe, jakie stosował w pismach do władz państwowych, w decydujący sposób przyczyniły się do tego, że w latach 1973-1980 żaden kleryk kieleckiego Seminarium Duchownego nie

kleryków od wojska. Pismo cytowane zakończył słowami: „Proszę przyjąć zapewnienie szczerzego szacunku i poważania”.

79. Tamże, Pismo bp. J. Jaroszewicza do wojewody kieleckiego Józefa Stańskiego, Kielce X 1975, k. 88.

80. Tamże, Pismo bp. J. Jaroszewicza do wojewody kieleckiego Józefa Stańskiego, Kielce 9 X 1976, k. 111. Wojewoda kielecki przychylił się do prośby biskupa kieleckiego i spowodował zwolnienie od służby wojskowej ujętych w wykazie trzynastu kleryków kieleckiego Seminarium Duchownego. Alumn mieli tylko stawić się na wezwanie w Wojskowej Komendzie Uzupełnień w Kielcach w celu wycofania im kart powołania do odbycia zasadniczej służby wojskowej.

81. Tamże, Pismo bp. J. Jaroszewicza do wojewody kieleckiego Józefa Stańskiego, Kielce 18 X 1977, k. 141. W tym wypadku bp Jaroszewicz prosił o szybką decyzję wojewody kieleckiego, ponieważ wybierał się do Rzymu 21 października 1977 r.

82. ADK, AKO, sygn. OS-1/18, Akta Seminarium, Pismo bp. J. Jaroszewicza do wojewody częstochowskiego, Kielce 19 X 1979, k. 133. Alumn Jacek Mazanek urodził się i mieszkał w Szczekocinach i dlatego podlegał Wojskowej Komendzie Uzupełnień w Częstochowie.

został wzięty do wojska⁸³. To jeden z zapomnianych i niedocenionych aspektów działalności biskupa Jaroszewicza.

4. Próba określenia liczby kleryków-żołnierzy z Seminarium Duchownego w Kielcach

Eksperyment dwuletniej służby wojskowej alumnów podczas dwudziestu lat jego funkcjonowania (1959-1979) zdaniem większości historyków swym zasięgiem objął prawie 20 %, księży katolickich w Polsce, tzn. trzy i pół tysiąca ówczesnie studiujących kleryków seminariów duchownych i zakonnych⁸⁴. Natomiast badacz historii prof. Arkadiusz Czwołek podaje, że w latach 1959-1979 odsłużyło wojsko 2642 kleryków seminariów duchownych: w 1959 r. powołano do odbycia zasadniczej służby wojskowej 63 alumnów: 43 z Kielc i pozostałych 20 z innych seminariów duchownych; w 1960 r. służbę wojskową odbywało 73 kleryków (w tym 12 z kieleckiego seminarium duchownego); w 1961 – 83 kleryków (w tym 4 z Kielc); w 1962 – 151 kleryków (8 z Kielc), a w 1963 r. aż 160 kleryków (w tym 3 z kieleckiego Seminarium Duchownego). W ciągu tych pierwszych sześciu lat wcielono do wojska w sumie 687 alumnów z 13 wyższych seminariów duchownych (w tym 70 kieleckich seminarzystów). W latach 1965-1979 z samych diecezjalnych seminariów duchownych powołano do wojska aż 1955 kleryków⁸⁵.

83. Na Liście alumnów w Wojsku Polskim, sporządzonej przez ks. Fąfara ostatni klerycy kieleccy, którzy odbyli służbę wojskową, to: Robak Jan w Brzegu (1971-1973), Gil Stanisław w Brzegu (1971-1973) i Gawinek Marian w Sandomierzu (1972-1974), zob. K. Fąfara, *Aneks 1. Lista alumnów w Wojsku Polskim*, w: *Bóg nie jest bogiem wojny*, t. I, s. 441, 484.

84. T. Fitych, *Służba wojskowa alumnów*, s. 131-132; por. A. Lesiński, *Wojskowa służba alumnów w PRL*, „Czasy Nowożytne”, 6 (1999), s. 331. Autorzy przedstawionych opracowań podają nieco zawyżoną liczbę 3500 kleryków, którzy odbyli służbę wojskową w latach 1959-1980.

85. *Informacja szefa GZP WP gen. Wojciecha Jaruzelskiego o politycznych i organizacyjnych wynikach powoływania alumnów wyższych seminariów duchownych do odbywania zasadniczej służby wojskowej w latach 1959-1964*, Warszawa 28 IX 1964 r., w: A. Lesiński, *Służba wojskowa kleryków*, s. 95-96; por. A. Setlak, *Służba wojskowa alumnów WSD w PRL i jej ocena w wypowiedziach alumnów i kapłanów rezerwistów z 1970. Studium historyczno-socjologiczne na przykładzie Bartoszczy, Olsztyn 2002*, s. 23-28; A. Czwołek, *Służba wojskowa alumnów w PRL (na przykładzie 54. Szkolnego Batalionu Ratownictwa Terenowego w Bartoszczykach)*, „Klio: czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym”, 2011, nr 18, s. 107. Podana przez A. Czwołka suma prawie 2700 kleryków seminariów diecezjalnych, powołanych do wojska w okresie dwudziestu lat (1959-1979), nie obejmuje kleryków seminariów zakonnych. Prawdopodobnie po uzupełnieniu tych danych ilość wszystkich kleryków żołnierzy wzrośnie do 3000-3500. Sprawa ta wymaga dalszych badań historycznych.

Rozbieżności w określeniu dokładnej liczby kleryków-żołnierzy pojawiają się także w odniesieniu do diecezji kieleckiej. Ks. Jasiczek przygotował i złożył w kieleckiej Kurii Diecezjalnej listę 94 kleryków-żołnierzy, którzy zostali wzięci do wojska podczas trwania formacji kapłańskiej w latach 1959-1980 z Seminarium Duchownego w Kielcach: w 1959 r. – 43 alumnów, w 1960 r. – 12, następnie w latach 1961-1980 – 39 kleryków. Według danych ks. Jasiczka z tej liczby odeszło z kapłaństwa trzech z tych, którzy odbywali służbę wojskową, dwóch następnych ukończyło seminarium, ale nie przyjęło święceń kapłańskich, dwóch kolejnych po wojsku wróciło do seminarium, lecz później z niego wystąpili, dziesięciu seminarzystów nie powróciło do seminarium po odbyciu służby wojskowej⁸⁶. Prawdopodobnie wspomnianym wykazem ks. Jasiczka posłużył się ks. Kazimierz Fąfara, redaktor *Listy alumnów w Wojsku Polskim* dotyczącej całej Polski, w której przedstawił sylwetki 94 kleryków-żołnierzy wcielonych do wojska z kieleckiego Seminarium Duchownego⁸⁷. Natomiast ks. prof. Jan Śledzianowski na podstawie *Spisu Kapłanów Diecezji Kieleckiej według lat święceń* wykazał, że wojsko odsłużyło 63 kieleckich seminarzystów⁸⁸. Potwierdzeniem liczby 94 kleryków-żołnierzy kieleckiego Seminarium Duchownego podanej przez ks. Jasiczka i ks. Fąfarę jest *Informacja dotycząca stanowiska biskupów i kierownictwa WSD w odniesieniu do sprawy wcielenia alumnów do WP*, sporządzona przez funkcjonariuszy Służby Bezpieczeństwa nadzorujących działalność duchowieństwa diecezji kieleckiej. Według autorów tego raportu w latach 1959-1967 do odbycia służby wojskowej z kieleckiego seminarium zostało powołanych 92 alumnów, z czego 15 nie powróciło do seminarium⁸⁹. Na podstawie listy ks. Fąfary, wykazu ks. Jasiczka i innej dostępnej dokumentacji archiwalnej można stwierdzić, że w latach 1959-1980

86. AGT, Lista dostarczona przez ks. W. Jasiczka do Kurii, k. I – II. Z liczby 94 kleryków-żołnierzy należy odjąć 17, którzy opuścili szeregi kleryckie, bądź kapłańskie, co daje liczbę 77 kapłanów, byłych żołnierzy. Znana jest także lista księży diecezji kieleckiej, którzy byli wcześniej wojsku, sporządzona przez ks. Jasiczka w 2011 r. w odpowiedzi na zapytanie biskupa połowego J. Guzdką. Na tej liście autor umieścił 81 nazwisk kleryków-żołnierzy kieleckiego Seminarium Duchownego, zob. tamże, Pismo wikariusza generalnego diecezji kieleckiej ks. inf. J. Szarka do Biskupa Połowego Wojska Polskiego J. Guzdką, Kielce 14 VI 2011 r. (kopia).

87. K. Fąfara, *Aneks 1. Lista alumnów w Wojsku Polskim*, w: *Bóg nie jest bogiem wojny*, t. I, s. 425-508.

88. AGT, ks. prof. J. Śledzianowski, *Spis kapłanów diecezji kieleckiej według lat święceń*, Kielce maj 2023 r, maszynopis.

89. AIPN Ki sygn. 14/1086, Materiały dot. WSD w Kielcach, Informacja dotycząca stanowiska biskupów i kierownictwa WSD w odniesieniu do sprawy wcielenia alumnów do WP, Kielce 21 XI 1967 r., k. 209. Warto wspomnieć, że dokumenty wytworzone przez SB podają, że w latach 1959-1963 powołano do wojska łącznie 75 alumnów kieleckiego Seminarium Duchownego, por. tamże, Charakterystyki profesorów i alumnów, k. 178.

około 100 alumnów Seminarium Duchownego w Kielcach odbyło przymusową służbę wojskową⁹⁰.

5. Metody władz wojskowych wykorzystywane do przerwania formacji do kapłaństwa kieleckich alumnów

Zgodnie z założeniami GZP WP głównym zadaniem kadry dowódczej i jej współpracowników w jednostkach kleryckich było doprowadzenie do zmiany światopoglądu alumnów i przejście ich na świecki tryb życia. Władze państwowe wszelkimi możliwymi sposobami planowały zawrócić alumnów z wybranej drogi życiowej powołania kapłańskiego, doprowadzić do rezygnacji z dalszych studiów w seminarium duchownym i w ten sposób przyczynić się do osłabienia Kościoła katolickiego. W zamian starano się w jednostkach wojskowych wpoić klerykom wiarę w trwałość ideałów socjalizmu. W realizowanie tego zadania zaangażowano wielu ludzi, w wśród nich: kadre dowódczą, oficerów politycznych, żołnierzy członków organizacji socjalistycznych i kapelanów wojskowych.

Na drugim (1965-1972) i trzecim etapie (1973-1980) służby wojskowej kleryków, gdy działały specjalne jednostki kleryckie, kadra dowódcza była specjalnie dobrana, a w jej skład wchodziłi ludzie najbardziej zaufani dla władzy komunistycznej, w większości absolwenci Wojskowej Akademii Politycznej lub Studium Religioznawczego przy Uniwersytecie Warszawskim oraz Wrocławskim. Podlegali on nieustannej kontroli przez swoich zwierzchników, a wszelkie objawy życzliwości wobec kleryków kończyły się dla nich przeniesieniem do innych jednostek. Główną rolę odgrywali w tych jednostkach oficerowie polityczni. To oni podejmowali najważniejsze decyzje dotyczące realizowania założonych celów ideologicznych wśród kleryków-żołnierzy. Wszyscy oficerowie i podoficerowie stanowiący kadre wojskową jednostek kleryckich należeli do ludzi pewnych ideologicznie i reprezentowali stosunkowo wysoki poziom intelektualny i kulturalny. Ponadto poddawani byli nieustannemu szkoleniu politycznemu na specjalnych kursach i naradach, na których szukano nowych i skutecznych form indoktrynacji alumnów. Podstawowym kryterium w doborze kadry zajmującej się w wojsku alumnami była negacja Boga i wartości religijnych, motywowana doktryną marksistowską.

Oprócz oficerów politycznych, nazywanych *politrukami*, zgodnie z wytycznymi Głównego Zarządu Politycznego Wojska Polskiego w każdej drużynie z alumnami musiał być przynajmniej jeden aktywista partyjny lub młodzieżowy, możliwie o jak najwyższym poziomie wykształcenia ogólnego, aby wspomagać wysiłki

90. K. Fąfara, *Aneks 1. Lista alumnów w Wojsku Polskim*, w: *Bóg nie jest bogiem wojny*, t. I, s. 425-508; por. AGT, Lista dostarczona przez ks. W. Jasiczka do Kurii, k. I – II.

oficerów politycznych i kadry dowódczej zmierzających do namówienia kleryków, aby opuścili seminarium⁹¹. Dołączeni do poszczególnych pododdziałów liderzy Związku Młodzieży Socjalistycznej, Związku Młodzieży Wiejskiej i PZPR oraz aktywiści Kół Młodzieży Wojskowej rozbijali jedność alumnów w wojsku oraz donosili władzom wojskowym o wszelkich nieprawidłowościach w jednostkach⁹².

Na usługach władz wojskowych indoktrynujących politycznie i światopoglądowo młodzież duchowną byli kapelani wojskowi. Dwa lub trzy razy w roku odwiedzali oni jednostki kleryckie, wygłaszali na terenie koszar ocenzone przemówienie o charakterze historyczno-politycznym i odprawiali mszę św. dla kleryków poza koszarami w najbliższym kościele parafialnym⁹³.

Założenia władz komunistycznych wobec kleryków-żołnierzy realizowane przez wielu powołanych do tego w jednostkach wojskowych specjalnie przeszkolonych ludzi, odkrył prymas Stefan Wyszyński, który w liście do Marszałka Polski Mariana Spychalskiego je wymienił: „Głównym zadaniem specjalnych jednostek dla kleryków jest całkowite odciągnięcie ich od obranej drogi powołania”⁹⁴. W tym samym piśmie zwierzchnik Kościoła katolickiego w Polsce wymienił metody stosowane w jednostkach kleryckich przez władze wojskowe w celu zrealizowania postawionego celu, tzn. doprowadzenia do porzucenia drogi kapłaństwa i opuszczenia seminarium duchownego. Na pierwszym miejscu prymas Wyszyński postawił poddawanie kleryków-żołnierzy specjalnej propagandzie w dużej mierze ateistycznej i antykościelnej, gdzie więcej jest wykładów politycznych, niż nauki wojskowej⁹⁵. Zgodnie z tzw. *Wytycznymi Jaruzelskiego* główny nacisk w kompaniach kleryckich położono na tzw. patriotyczno-obywatelską edukację zmierzającą do zmiany światopoglądu, akceptacji socjalistycznych przeobrażeń w Polsce i przekonania alumnów o reakcyjnym charakterze kierowniczych kół hierarchii kościelnej⁹⁶. W celu realizacji założonego w *Wytycznych Jaruzelskiego*

91. A. Lesiński, *Służba wojskowa kleryków w PRL*, 68-69.

92. Tamże, s. 71-73. Żołnierze aktywiści rozmieszczeni byli równomiernie w poszczególnych drużynach, brali udział we wszystkich formach działalności prowadzonej przez kleryków-żołnierzy. Nie cofali się przed podsłuchiowaniem prywatnych rozmów, zawieraniem udawanych przyjaźni, by podstępem wyciągnąć potrzebne informacje.

93. T. Fitych, *Służba wojskowa alumnów*, s. 124.

94. AWS D Ki, b.s., Zarządzenia władz administracyjnych 1959 - , List Prymasa Polski kard. S. Wyszyńskiego do Marszałka Polski Mariana Spychalskiego, Warszawa 14 IV 1965, s. 1.

95. Tamże, s. 3. Prymas Wyszyński zwracał uwagę na to, że: „Poddaje się kleryków specjalnej propagandzie, w dużej mierze ateistycznej i antykościelnej. Sprowadza się specjalnych prelegentów i prelegentki, a biblioteka zaopatrzona jest bardzo obficie w tzw. literaturę religioznawczą, która w ujęciu marksistowskim jest właściwie ateistyczna, a w najlepszym wypadku laicystyczna”.

96. AGT, Kazanie Biskupa Polowego Józefa Guzdko wygłoszone podczas promocji oficerskiej alumnów-żołnierzy, Warszawa – Kościół św. Stanisława Kostki 16 XI 2016 r., w którym

programu politycznego zwiększono w pododdziałach kleryckich o 30 % w stosunku do obowiązującego w całym wojsku ilość zajęć z *politrukami*⁹⁷. Doprowadziło to do tego, że w ciągu dwóch lat czynnej służby wojskowej w Bartoszycach żołnierze-klerycy mieli zaledwie cztery razy ćwiczenia strzelania z ostrej amunicji, gdy w tym samym czasie zorganizowano dla nich 106 spotkań i odczytów, 250 gawęd, pogadanek i dyskusji, około 50 wycieczek, 40 konkursów, kilkadziesiąt razy brali udział w spektaklach teatralnych⁹⁸. W tej samej jednostce kleryckiej w Bartoszycach w latach 1968-1970 w obecności kleryków-żołnierzy wygłoszono 26 referatów, 63 pogadanki i gawędy, przeprowadzono 52 dyskusje nad książką, zorganizowano 16 wycieczek krajoznawczych, 230 spotkań z kombatanami, pisarzami i działaczami kulturalno-oświatowymi⁹⁹. Ks. Jan Zając, kleryk-żołnierz w Bartoszycach, zwracał uwagę na fakt, że w innych niekleryckich kompaniach zajęcia polityczne były jedynie dodatkiem i odbywały się na zasadzie odczytania pewnych pogadanek z zeszytu szkolenia politycznego wydawanego przez GZP WP, natomiast w oddziałach kleryckich realizowano całe bloki tematów politycznych. Wiele godzin w tygodniu politrucy przedstawiali zagadnienia historyczne, ustrojowe, z filozofii marksistowskiej, religioznawstwa, aktualnej polityki ze szczególnym uwzględnieniem stosunków państwo-Kościół¹⁰⁰. Jeden z kleryków-żołnierzy powołany do jednostki w Brzegu wspominał, że w 56 Szkolnym Batalionie Ratownictwa Terenowego JW 4446 było sześć godzin tygodniowo zajęć politycznych¹⁰¹. Natomiast ks. Jan Abrahamowicz w swojej relacji z tej samej jednostki w Brzegu zwracał uwagę na zajęcia prowadzone przez oficerów politycznych: „Mielśmy podwójną ilość zajęć politycznych w ciągu tygodnia. To były zajęcia, gdzie gromadziliśmy się na świetlicy i w tej świetlicy musieliśmy wysłuchać różnego rodzaju mądrych i mniej mądrych wykładów, (...) a potem mieliśmy egzamin wobec ludzi (...) przywiezionych z Warszawy, żeby pokazać, że wojsko funkcjonuje jak należy i że ci żołnierze to już naprawdę dużo wiedzą”¹⁰².

powiedział, m.in.: „Braliście przymusowo udział w cyklach wykładów nt. Kościoła, jako bastionu ciemnoty i zacofania”, cytat za: A. Lesiński, *Służba wojskowa kleryków w PRL 1959-1980*, Olsztyn 2010, s. 88-89.

97. Tamże.

98. Tamże.

99. A. Czwołek, *Służba wojskowa alumnów w PRL*, s. 116.

100. Podczas zajęć politycznych zdarzały się złośliwe uwagi kierowane przez oficerów politycznych do alumnów. Ks. J. D., jako kleryk służący w Lublinie, pewnego dnia został zapytany przez politruka, czy nie lepiej cegły przeznaczone na budowy kościołów przeznaczyć na budowę przedszkoli, zob. *Bóg nie jest bogiem wojny*, t. II, s. 132.

101. M. Chorążki, S. Romański-Cebula, *Służba wojskowa kleryków*, s. 134. Notacja ks. Zygmunta Kosowskiego.

102. Tamże, s. 134. Notacja ks. Jana Abrahamowicza.

W praktyce zajęcia polityczne wyglądały w ten sposób, że politruk albo któryś z dowódców niższego szczebla odczytywał bądź wygłaszał swoją prelekcję, klerycy go słuchali, na zakończenie pytał, czy wszystko jest jasne i po zapewnieniu alumnów, że tak jest, rozwiązywano spotkanie. Podczas poruszania trudniejszych tematów dochodziło niejednokrotnie do wymiany zdań i zażartych dyskusji, szczególnie po wystąpieniach specjalnie zaproszonych *politruków* z większych ośrodków¹⁰³. Ks. J. S. służący jako alumn w jednostce wojskowej w Tarnowie przedstawił w swoich wspomnieniach z wojska epizod z wykładów politycznych, gdy jeden z obecnych tam kaprali ośmielił się zadać pytanie prowadzącemu porucznikowi o mord polskich oficerów w Katyniu. Natychmiast po zadaniu tego pytania został wyprowadzony z sali, a reszta słuchaczy pouczona, że takich pytań się nie zadaje¹⁰⁴. Inny kleryk seminarium kieleckiego J. P. odbywający służbę wojskową w Lidzbarku Warmińskim zaliczył szkolenie polityczne do zajęć nudnych i zapamiętał, że w jego jednostce nawet oficer polityczny dawał przyzwolenie na spanie żołnierzy podczas tych zajęć, podawał tylko temat i wyznaczał dyżurnego, który czuwał nad bezpieczeństwem grupy, by nikt jej nie przeszkadzał w odpoczynku¹⁰⁵. Niektórzy klerycy-żołnierze symulowali zainteresowanie prezentowanymi treściami politycznymi, co spotykało się zawsze z pozytywną oceną władz wojskowych. W *Charakterystyce* alumna A. W., sporządzonej przez oficera kontrwywiadu wojskowego tuż przed zwolnieniem go do rezerwy, odnotowano pewną ewolucję w jego zachowaniu: najpierw był zbuntowany na sytuację, w której państwo komunistyczne zmusiło go do służby wojskowej, następnie stał się przodownikiem wyszkolenia politycznego, zawsze bardzo aktywnym na zajęciach, interpretującym omawiane zagadnienia w „duchu zgodnym z interesem państwa”, na koniec przyznano się jednak do porażki, bo całe to zaangażowanie alumna okazało się udawane. Całą charakterystykę podsumowano w zdaniu: „Jego przekonania ideologiczne nie uległy żadnym przeobrażeniom, chciał wrócić do seminarium”¹⁰⁶.

Zajęcia polityczne w jednostkach kleryckich uzupełniała praca kulturalno-oświatowa, polegająca na wspólnym przygotowywaniu obchodów świąt komunistycznych, m.in. Wybuchu Rewolucji Październikowej, Powstania Ludowego Wojska Polskiego, Dnia Zwycięstwa, Święta Pracy. W związku z tymi rocznicami „zasypywano nas odpowiednimi publikacjami, prasą, udostępniano podręczne

103. J. Zając, *Mundur zamiast sutanny*, s. 53-56.

104. Zob. *Bóg nie jest bogiem wojny*, t. III, Warszawa 2023, s. 242-243.

105. Na początku szkolenia politycznego dyżurny dawał komendę „wojsko śpi”, klerycy żołnierze zasypiali, a w tym czasie wyznaczony oficer czytał broszurkę. Kleryk J. P. podsumowuje ten czas następująco: „Najlepiej nam się spało na zajęciach politycznych”, zob. tamże, s. 123-124.

106. AIPN Ki sygn. 015/948, Materiały do służby wojskowej alumnów, Charakterystyka alumna kieleckiego seminarium duchownego, 1 IX 1961, k. 191-193.

biblioteczki, bez kłopotu można było też dostać przepustkę i pójść do biblioteki w mieście¹⁰⁷ – wspomina ks. J. Zając. Do wzięcia udziału w przygotowaniach do obchodów świąt komunistycznych, co odbywało się przede wszystkim z udziałem aktywistów młodzieżowych realizujących w wojsku zadania partyjne, zachęcano także kleryków, by pomogli i przy okazji wstępowali w szeregi organizacji komunistycznych, m.in. Kół Młodzieży Wojskowej i Drużyn Socjalistycznych. Działania te okazały się także bezskuteczne, np. w Bartoszycach akcji werbowania zaprzestano po krótkim czasie od jej rozpoczęcia, ponieważ nie przynosiła żadnego rezultatu¹⁰⁸.

Indoktrynację polityczną i światopoglądową kleryków w jednostkach wojskowych wspierała praktyka wyświetlania filmów propagandowych, których treść związana była z programowym szkoleniem ideologicznym, ważniejszymi rocznicami historycznymi oraz wydarzeniami międzynarodowymi¹⁰⁹. W jednostkach kleryckich w każdą niedzielę po śniadaniu był organizowany wymarsz do pobliskiego kina garnizonowego. Alumni zazwyczaj spali na seansach, ponieważ filmy prezentowały nudne treści ideologiczne i agitacyjne¹¹⁰. Klerycy żartowali sobie z tego powtarzającego się rytuału świątecznego, że film niedzielny jest namiastką mszy św.¹¹¹. Od tego obowiązku oglądania filmów w niedziele nie było zwolnienia: podczas gdy chrześcijanie szli na mszę św., klerycy maszerowali do kina.

Propagandę komunistyczną sąconą systematycznie za pośrednictwem filmów w kinach wzmacniały codziennie oglądane *Dzienniki Telewizyjne*, o których wspominał w kazaniu do byłych kleryków-żołnierzy bp Guzdek: „Obowiązkowo

107. J. Zając, *Mundur zamiast sutanny*, s. 56-57.

108. Na problem namawiania kleryków-żołnierzy do wstępowania w szeregi organizacji komunistycznych zwrócił uwagę prymas Wyszyński w liście do marszałka Spychalskiego, w którym zarzucał wojskowym: stosowanie nacisku ideologiczno-organizacyjnego: „alumnów «zachęca się» do wstępowania do Kół Młodzieży Wojskowej lub analogicznych Drużyn Służby Socjalistycznej, organizacje te w swoich założeniach mają przygotować przyszłych członków PZPR, szerząc ideologię laicką i ateistyczną. «Zachęty» stosowane przez oficerów wyszkolenia politycznego są m.in. następujące: uzależnienie urlopów, przepustek, wycieczek od wstąpienia do KMW, sposób zaś przedstawienia waha się od pochlebstw i obietnic do gróźb”, zob. K. Fąfara, *List Prymasa Polski kard. S. Wyszyńskiego do Marszałka Polski Mariana Spychalskiego*, Warszawa 14 IV 1965, w: *Bóg nie jest bogiem wojny*, t. I, s. 304, por. J. Zając, *Mundur zamiast sutanny*, s. 57.

109. Biskup Polowy Józef Guzdek w kazaniu do byłych kleryków-żołnierzy przypomniał o obowiązku oglądania filmów w każdą niedzielę: „Były też przymusowe wyjścia do kina na 8-godzinne seanse filmów radzieckich”, zob. AGT, Kazanie Biskupa Polowego Józefa Guzdeka wygłoszone podczas promocji oficerskiej alumnów-żołnierzy, Warszawa – Kościół św. Stanisława Kostki 16 XI 2016 r. W latach 1966-1968 wyświetlono w jednostkach kleryckich ponad 700 filmów, w tym 400 popularnonaukowych i 300 fabularnych.

110. J. Zając, *Mundur zamiast sutanny*, s. 57.

111. A. Lesiński, *Służba wojskowa kleryków*, s. 95-96.

każdego dnia maszerowaliście na salę telewizyjną, aby oglądać wieczorny dziennik, który trwał pełną godzinę i miał jeden cel – indoktrynację ideologiczną¹¹². W praktyce wyglądało to tak, że zaraz po kolacji i umyciu *niezbędnika* wszyscy udawali się na świetlicę i musieli oglądać wiadomości¹¹³.

W ocenie wysiłków kształtowania kleryka na człowieka socjalistycznego za pomocą wyżej wymienionych metod pomagała powszechna w wojsku inwigilacja. Obejmowała ona wszystkie miejsca, w których przebywali klerycy-żołnierze oraz prowadzoną przez nich korespondencję. Listy alumnów wysyłane z wojska do przełożonych seminaryjnych albo do proboszczów parafii, jak również pisma otrzymywane z zewnątrz przechwytywano, by je przepisać i następnie dostarczyć kopie do miejscowego oficera kontrwywiadu, a po dokładnej analizie włączyć do dokumentacji na temat seminarium i kleryków gromadzonej przez Służbę Bezpieczeństwa. W archiwach Instytutu Pamięci Narodowej przechowywany jest bogaty zbiór przepisanych listów z wojska, których treść posłużyła do korygowania wielu działań operacyjnych tajnej policji państwowej wymierzonych przeciwko duchowieństwu diecezji kieleckiej¹¹⁴. Znajomość korespondencji kleryków-żołnierzy ze światem poza koszarami poszerzała wiedzę bezpieki o funkcjonowaniu kieleckiego Seminarium Duchownego i duszpasterstwie w parafiach, gdzie stacjonowały jednostki wojskowe, np. z odpisu listu kleryka J. K. wysłanego z Lidzbarku Warmińskiego do prefekta seminarium ks. Mieczysława Jaworskiego można się dowiedzieć o szczegółach dotyczących życia religijnego kleryków na terenie tamtejszej jednostki wojskowej¹¹⁵.

Oprócz kontroli korespondencji SB stosowała również obserwację gmachu seminaryjnego w Kielcach. Najczęściej funkcjonariusz zajmował pozycję do obserwacji w budynku znajdującym się po drugiej stronie ulicy i przez okrągłe okno patrzył i zapisywał wchodzących i wychodzących z seminarium. Tego typu kontrola rozpoczynała się zazwyczaj o godz. 8 rano i kończyła o godz. 15, niekiedy mogła przedłużyć się nawet do godz. 20. Obserwator pełniący taką służbę sporządzał na zakończenie swojej pracy raport dzienny z zaznaczeniem liczby osób

112. AGT, *Kazanie Biskupa Polowego*, Warszawa – Kościół św. Stanisława Kostki 16 XI 2016 r.

113. J. Zając, *Mundur zamiast sutanny*, s. 58.

114. AIPN Ki sygn. 014/1086, t. I, Materiały dotyczące WSD, Informacja dot. zachowania się alumnów Sem. Duch. w Kielcach przebywających obecnie w wojsku, Kielce 21 XII 1959, k. 72. Data cytowanych w dokumencie listów kleryków wskazuje na to, że kontrola korespondencji kleryków-żołnierzy prowadzona była od początku pierwszego poboru do wojska seminarzystów kieleckich.

115. AIPN Ki sygn. 015/948, Materiały do służby wojskowej alumnów, Odpis listu J. Kwasa do ks. M. Jaworskiego, Lidzbark Warmiński – Olsztyn 16 IV 1960, k. 51.

przechodzących przez drzwi główne budynku seminaryjnego i wskazaniem pory dnia, w której dana osoba wchodziła bądź wychodziła z budynku¹¹⁶.

Wiele brakujących informacji o klerykach-żołnierzach służących w jednostkach wojskowych władze komunistyczne uzyskiwały od tajnych współpracowników zwierzbowanych w wojsku i tych, którzy nadal studiowali w seminarium. Wszyscy oni wykonywali zlecone przez oficerów prowadzących zadania polegające na zbieraniu wiadomości o zachowaniach swoich współpracowników w jednostce wojskowej, w seminarium, kościele¹¹⁷, na przepustce czy urlopie¹¹⁸. Podczas pierwszego poboru do wojska 42 kleryków seminarium kieleckiego kontrwywiadowi wojskowemu udało się zwierzbować do współpracy aż siedmiu alumnów¹¹⁹. Tajni współpracownicy obserwujący kleryków-żołnierzów rekrutowali się nie tylko spośród seminarzystów, ale także z żołnierzy, którzy nie studiowali wcześniej teologii, a odbywali służbę wojskową razem z klerykami¹²⁰. Ks. J. S. zapamiętał sobie jednego z nich, kolegę z tej samej kompanii, którego podejrzewał o donosicielstwo. Pewnego dnia ten *świecki* żołnierz podszedł do niego i zapytał wprost, co ma

116. AIPN Ki sygn. 014/1086, t. I, Materiały dotyczące WSD, Komunikat o przeprowadzonej obserwacji osób wchodzących do Seminarium Duchownego w Kielcach dnia 20 XI 1960, k. 258. Tego dnia w godzinach od 8 do 15 do budynku seminaryjnego weszło 12 osób, a wyszło 89 osób. Natomiast podczas obserwacji przeprowadzonej 8 grudnia 1962 r. stwierdzono, że wyszło z gmachu seminarium 20 księży. Organizacją obserwacji i przygotowaniem danych do analizy zajmował się kierownik Sekcji T Wydziału B Służby Bezpieczeństwa, zob. AIPN Ki sygn. 014/1086, Materiały dotyczące WSD, t. II, Komunikat z przeprowadzonej obserwacji z księżmi zatrudnionymi w WSD z dnia 8 XII 1962, k. 60.

117. W kwietniu 1960 r. wpłynęło doniesienie agenta, który w kościele w Lidzbarku Warmińskim zauważył dwóch kleryków kieleckiego seminarium duchownego, jeden z nich w mundurze służył do mszy św. Wiadomość tę natychmiast przekazał swojemu oficerowi prowadzącemu, zob. AIPN Ki sygn. 015/948, Materiały do służby wojskowej alumnów, Doniesienie agenturalne, Lidzbark Warmiński 16 VIII 1960, k. 72; por. tamże, Oświadczenie kpt. Dziubani, Morąg 26 I 1961 r., k. 127. Donosiciel zbierał informacje o żołnierzach uczęszczających do kościoła w Morągu.

118. Tajny współpracownik SB działający w kieleckim Seminarium Duchownym podawał informację o klerykach-żołnierzach odwiedzających swoich przełożonych seminaryjnych podczas urlopów, zob. AIPN Ki sygn. 015/948, Materiały do służby wojskowej alumnów, Notatka służbowa, Kielce 26 VIII 1961, k. 177.

119. Tamże, Notatka dotycząca agentury z pośród grupy b. alumnów seminarium duchownego w Kielcach podlegających jesiennej demobilizacji 1961, k. 216. Wśród pozyskanych do współpracy znaleźli się m.in. TW *Alek*, TW *Szpak*, TW *Zygmunt*, TW *Xerkses*.

120. Tamże, Pismo zastępcy Kom. Pow. MO ds. Bezp. Publicz. W Kazimierzy Wielkiej do naczelnika Wydz. III KWMO SB w Kielcach, Kazimierza Wielka 18 VII 1960, k. 67-68. Władze bezpieczeństwa chciały pozyskać informacje o kleryku-żołnierzu pochodzącym z powiatu kazimierskiego. Interesowały je następujące zagadnienia: jak się zachowywał na przepustkach, czym zajmowało się jego rodzeństwo. Odpowiedzi na te pytania udzielił TW X-24, który nie był klerykiem.

robić, bo ma zlecone przez przełożonych zadanie obserwowania go i składania meldunków o zachowaniu kleryków. Wówczas alumn J. S. doradził mu, aby po prostu mówił, co widzi, „bo przecież on nic złego nie robił”¹²¹. W tym samym czasie w Seminarium Duchownym w Kielcach funkcjonowała niezależna siatka szpiegowska trzech agentów (TW *Kaktus*, TW *Stanisław*, TW *Tadeusz*) nastawiona na obserwację kleryków-żołnierzy podczas urlopów i informująca SB o pobycie kleryków-żołnierzy podczas przepustek w seminarium¹²².

Obserwacja kleryków podczas ich służby wojskowej, zarówno w jednostkach wojskowych jak i poza nimi, służyła do zdobycia na nich materiałów kompromitujących, które władze bezpieczeństwa miały zamiar wykorzystać do szantażu przy werbunku kolejnych tajnych współpracowników, a także do nacisków stosowanych w rozmowach dotyczących rezygnacji z kontynuowania formacji przygotowującej do kapłaństwa. Materiały kompromitujące najczęściej miały być wywoływane przez celowe „kombinacje operacyjne” polegające na podstawieniu kobiety, która miała uwieść kleryka, albo doprowadzić do sytuacji intymnej z jego udziałem. O takiej próbie zaaranżowanej przez bezpiekę wojskową postawienia kleryka z kobietą w sytuacji niedwuznacznej wspominał po latach ks. J. P., który pewnego dnia podczas służby wojskowej przemieszczał się pociągiem na ćwiczenia wojskowe. W pewnym momencie przysiadła się do niego bez zaproszenia „przystojna brunetka”. Dodatkowo zdziwił się, że podczas tej wspólnej podróży w kantine wszystko mieli obydwójce fundowane za darmo. Dopiero później piękna towarzyszka podróży przyznała się do tego, że jakiś major dał jej polecenie, aby zrobiła wszystko, co możliwe w tym pociągu, żeby ów kleryk nie wrócił już do seminarium duchownego¹²³. Podobne kombinacje operacyjne zastosowano kilka razy wobec kleryka M. R. – podstawiano mu kobiety podczas przepustek, jednak bez żadnego rezultatu, nie udało się zdobyć na niego materiałów kompromitujących¹²⁴.

Ostatnią desperacką próbą zmiany decyzji kleryków-żołnierzy, którzy po zakończeniu służby wojskowej zamierzali wrócić do seminarium, były rozmowy prowadzone przez oficerów politycznych i pracowników kontrwywiadu. Przed taką rozmową sporządzano dokładne charakterystyki alumnów, analizując wszystkie zebrane dotąd informacje na ich temat zdobyte podczas służby wojskowej.

121. *Bóg nie jest bogiem wojny*, t. III, s. 244.

122. AIPN Ki sygn. 014/1086, t. I, Materiały dotyczące WSD, Informacja dot. sytuacji i stosunków panujących w Seminarium Duchownym w Kielcach, Kielce 6 VI 1959, k. 69. Wśród wymienionych tajnych współpracowników SB jeden pełnił funkcje wykładowcy, a dwaj pozostali byli studentami V roku.

123. *Bóg nie jest bogiem wojny*, t. III, s. 125.

124. AIPN Ki sygn. 015/948, Materiały do służby wojskowej alumnów, Notatka służbowa, Kielce 26 VIII 1961, k. 178.

Największą uważność przywiązywano w tych charakterystykach do materiałów kompromitujących, dotyczących m.in. kontaktów z kobietami, palenia papierosów, picia alkoholu, świeckiego trybu życia, uwikłania w sieci tajnych współpracowników. Trzymano je w tajemnicy i używano jako decydujący środek szantażu przymuszający alumnów do porzucenia dalszej formacji kapłańskiej. Analitycy kontrwywiadu wojskowego, na podstawie charakterystyk, dzielili wzywanych na rozmowy kleryków na trzy grupy: pewnych swojego odejścia z seminarium, wahających się jeszcze oraz fanatycznych katolików, którzy deklarowali swój powrót do seminarium. Oficerowie uznali brak szans na zmianę decyzji kleryków kategorycznie deklarujących swój powrót do seminarium, dlatego w wielu przypadkach nawet nie podejmowali z nimi rozmów, natomiast alumni wahający się i ci, którzy postanowili porzucić drogę powołania kapłańskiego byli wzywani na rozmowy. Wśród kleryków kieleckiego Seminarium Duchownego, którzy zadeklarowali kategorycznie swój powrót do formacji kapłańskiej zaraz po zakończeniu służby wojskowej, był J. D. Oficer kontrwywiadu przeprowadził z nim rozmowę, jednakże nie miał na niego żadnych materiałów kompromitujących. Rozmowa ta szybko się zakończyła po stanowczym zapowiedzeniu przez kleryka powrotu do seminarium¹²⁵. Podobnie przebiegała rozmowa oficera politycznego z klerykiem E. T., nazywanym „fanatykiem katolickim” – stanowcza deklaracja powrotu do seminarium duchownego, przy jednoczesnym braku materiałów kompromitujących na niego umożliwiła szybkie zakończenie sprawy¹²⁶. Do wahających się w podjęciu decyzji o powrocie do seminarium po zakończeniu służby wojskowej należał alumn H. W. Podczas rozmowy z oficerem kontrwywiadu przyznał, że jeśli miałby daną możliwość dostać się „gdzieś na wyższą uczelnię”, wtedy do seminarium by nie powrócił¹²⁷. Inny kleryk-żołnierz S. K. zastanawiający się jeszcze, czy ma wrócić do kieleckiego seminarium, był kilka razy wzywany na rozmowy z różnymi oficerami, jednakże nie udało im się namówić go do porzucenia formacji kapłańskiej¹²⁸. Prowadzący rozmowy oficerowie obiecywali wszystkim klerykom-żołnierzom, którzy zrezygnowaliby z przygotowania do kapłaństwa, pomoc w znalezieniu pracy lub dostaniu się na wyższą uczelnię. Na zakończenie służby jeden z kapitanów wezwał alumna J. S. na rozmowę, podczas której zaoferował mu wszelką pomoc, jeśli nie wróci do seminarium¹²⁹. Nie przekonało to kleryka, który opuścił jednostkę wojskową ubrany w sutannę. Żołnierz-kleryk J. P. służący

125. Tamże, Oświadczenie kpt. Dziubani, 26 I 1961, k. 179.

126. Tamże, Pismo Oddziału WSW w Ełku do Z-cy Kom. MO ds. Bezp. Woj. Kieleckiego w Kielcach, Ełk 26 VIII 1961, k. 182.

127. Tamże, Notatka służbowa, Kielce 1 IX 1961, k. 194.

128. Tamże, Notatka służbowa dotycząca wyjazdu w teren w sprawie alumnów z WSD w Kielcach przebywających w WP, Kielce 28 VIII 1961, k. 186.

129. *Bóg nie jest bogiem wojny*, t. III, s. 245.

w Lidzbarku Warmińskim, na zakończenie pobytu w wojsku został zaproszony do oficera politycznego na rozmowę, podczas której zaproponowano mu studia na Wojskowej Akademii Technicznej, albo na Wojskowej Akademii Medycznej i to od razu na roku II bez żadnych egzaminów wstępnych. Kleryk odrzucił tę propozycję i wrócił do seminarium¹³⁰. Natomiast nie wrócił do seminarium i w związku z tym skorzystał z pomocy władz wojskowych kleryk kielecki odbywający służbę w Dęblinie. Na rozmowie z oficerem kontrwywiadu oświadczył, że przerywa formację kapłańską i „składa papiery” na WAT. Zaraz po tej rozmowie uzyskał zwolnienie z egzaminów wstępnych na wybraną uczelnię i zaproszenie do kieleckiego WdSW, gdzie miał otrzymać dalszą pomoc w urządzaniu swojego „świeckiego” życia¹³¹.

6. Pomoc dla kleryków-żołnierzy w utrzymaniu ich wierności powołaniu kapłańskiemu.

Służba wojskowa kleryków miała odizolować ich od środowiska seminaryjnego i w konsekwencji działań operacyjnych doprowadzić ich do porzucenia przygotowania do kapłaństwa. Zarówno alumni-żołnierze, jak i biskupi diecezjalni, przełożeni seminaryjni oraz wszyscy, którzy w Kościele katolickim pełnili wówczas jakieś zadania, mieli świadomość tych niebezpieczeństw i współpracowali razem dla ocalenia powołań kapłańskich narażonych na niebezpieczeństwa podczas służby wojskowej.

Samoobrona alumnów, chroniących swoje powołania kapłańskie podczas pobytu w wojsku, polegała na kontynuowaniu przez nich – na miarę możliwości – praktyk religijnych, m.in. modlitwy osobistej, uczestnictwa we mszy św., regularnej spowiedzi, zachowywaniu postów, przygotowywania się do egzaminów i zdawania ich przed profesorami w seminarium.

Ważnym elementem życia duchowego kleryków-żołnierzy była modlitwa. Zgodnie z odgórnymi wytycznymi władz wojskowych praktyki religijne, także modlitwa, na terenie kompanii kleryckich były surowo zabronione i karane. W takiej sytuacji klerycy starali się modlić indywidualnie i w tajemnicy przed przełożonymi. Prymas Wyszyński w liście z 1965 r. adresowanym do marszałka Polski zwracał uwagę wprost na trudności, jakie napotykali klerycy w wojsku, gdy chcieli się modlić: „Utrudnia się nawet modlitwę prywatną. Ostatnio miały miejsce fakty tego rodzaju, że na sypialnię wchodził przed snem podoficer i gdy zastał

130. Tamże, s. 125.

131. AIPN Ki sygn. 015/948, Materiały do służby wojskowej alumnów, Notatka służbowa, Kielce 26 VIII 1961, k. 175.

kleryka modlącego się prywatnie, po cichu, nakazywał mu przerwać modlitwę, a gdy rozkaz nie został wykonany, dowództwo stosowało za to sankcje karne¹³².

W pierwszych poborach do wojska kadra dowódcza nie zawsze egzekwowała zakaz modlitwy w koszarach¹³³. Ks. Świąder w swoim pamiętniku pt. *Sutanna pod mundurem* wspomina, jak klękał do porannej modlitwy, tam gdzie spał w izbie wojskowej i zdarzało się, że ktoś z cywilnych kolegów spontanicznie do niego się przyłączał, tak że z czasem grupa modlących się w ten sposób osiągnęła prawie połowę mieszkańców tego pomieszczenia. Potem sytuacja się pogorszyła, ponieważ znaleźli się żołnierze związani z organizacjami komunistycznymi, którzy dokuczali modlącym się na kolanach szyderczymi docinkami i ośmieszali całą tę liturgię, zachęcając np. do „puszczania bąka”¹³⁴. Nieustannie obecni wśród żołnierzy tzw. *kapusie* przekazywali przełożonym informacje o modlących się na terenie koszar, co natychmiast było odnotowywane w dokumentach i zakazywane przez oficerów politycznych. W jednym ze sprawozdań Wojskowej Służby Wewnętrznej z Koszalina, dotyczącym dwóch kleryków-żołnierzy kieleckich z pierwszego poboru, znajduje się informacja o tym, że oni na początku swego pobytu w koszarach odmawiali ścisłym głosem modlitwy porannej i wieczornej, klęcząc przed łóżkiem. Ponadto czynili znak krzyża przed i po jedzeniu, na co inni żołnierze reagowali śmiechem i złośliwymi komentarzami¹³⁵. W Bartoszycach żołnierze-alumni w latach 1966-1968 modlili się wspólnie wieczorem po capstrzyku. O tym obowiązku często przypominał im późniejszy ks. Jerzy Popiełuszko, który osobiście nie był zwolennikiem demonstracyjnej modlitwy w wojsku i uważał, że modlitwa tam powinna być „spotkaniem kleryka z Panem Bogiem w ciszy”¹³⁶. Natomiast ks. Jan Zając, także służący w Bartoszycach w tym samym czasie, co przyszły błogosławiony, przypomina sobie, że ze względu na zakazy wspólna

132. *List prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego do Marszałka Polski*, s. 125. Prymas Polski w liście wspominał alumna Lewandowskiego, który od 20 dni przebywał w areszcie karnym za to, że stanął w obronie prawa do modlitwy; alumn N. z Wrocławia w tym samym czasie przebywał 14 dni w areszcie za głośne odmawianie modlitwy, zob. tamże s. 125-126. Biskup Polowy Józef Guzdek w kazaniu wygłoszonym podczas promocji oficerskiej alumnów-żołnierzy 16 XI 2016 r. opowiadał o tym, że za podjęcie wieczornej modlitwy przez alumnów żołnierzy często odbywały się za karę dodatkowe alarmy i zbiórki przed blokiem koszarowym, zob. AGT, Kazanie Biskupa Polowego Józefa Guzdeka, Warszawa – Kościół św. Stanisława Kostki 16 XI 2016 r.

133. Ks. J. S. zapamiętał pierwsze spotkanie z dowódcą kompanii, który wówczas oznajmił: „Mnie tam gównu obchodzi kim ty jesteś, czy się będziesz modlił, czy nie, masz być dobrym żołnierzem”, zob. *Bóg nie jest bogiem wojny*, t. III, s. 240.

134. Ks. W. Świąder, *Sutanna pod mundurem*, s. 24, 79.

135. AIPN Ki sygn. 015/948, Materiały do służby wojskowej alumnów, Pismo WSW z Koszalina do Z-cy KWMO ds. Bezp. Publ. W Kielcach, Koszalin 6 VIII 1961, k. 170.

136. S. Paszkowski, *Służba wojskowa kleryków*, s. 179.

modlitwa na jego sali żołnierskiej była rzadkością, chociaż niekiedy udało się ją zorganizować. W odniesieniu do modlitwy indywidualnej w wojsku ks. Zając zapamiętał, że „były to krótkie wewnętrzne westchnienia, nawet bez szeptu, bez słów, to znów fragmenty Pisma św., szczególnie zaś psalmów lub jakichś innych tekstów, pozostałe w głębi serca z dobrych czasów seminaryjnych – musiały nam wystarczyć”¹³⁷. Najlepiej wychodziło wszystkim śpiewanie kolęd w okresie Bożego Narodzenia.

W ramach kontynuacji przygotowania do kapłaństwa w wojsku najważniejsza dla kleryków-żołnierzy była możliwość uczestniczenia we mszy św. Zazwyczaj alumni korzystali ze stałych przepustek i wychodzili poza mury koszar, żeby wziąć udział w eucharystii i służyć w mundurze przy ołtarzu. Pierwszorzędnym dniem uczestnictwa we mszy św. była niedziela, ponadto święta i uroczystości w ciągu roku oraz I piątki miesiąca. Prymas Wyszyński we wspomnianym wcześniej memoriale wystosowanym do marszałka Polski wymienił utrudnienia i ograniczenia stawiane klerykom przez przełożonych wojskowych w związku z ich staraniem o uczestnictwo we mszy św.: „Przepustki niedzielne kleryków są bardzo ograniczone, o wiele więcej niż w normalnych jednostkach wojskowych, dawane są najczęściej po południu, gdy główne nabożeństwa w kościołach się już zakończyły. (...) Urządza się wycieczki zbiorowe i to właśnie w niedziele dla uniemożliwienia uczestnictwa we Mszach św.”¹³⁸. O pracach społecznych organizowanych w porze nabożeństw niedzielnych trudnościach wspominał w swoim przemówieniu biskup polowy Józef Guzdek¹³⁹, natomiast autor kieleckiego raportu z pobytu kleryków w wojsku (Braniewo) po trzech miesiącach komentował tę sprawę następująco: „W wielu jednostkach nawet po przysiędze Alumni nie mogą w każdą niedzielę uczestniczyć we mszy św.”¹⁴⁰. Pomimo tych utrudnień i ograniczeń klerycy-żołnierze całkiem dobrze sobie radzili ze sprawą obecności na mszy św. W zasadzie każdy z kleryków kieleckich mógł pochwalić się swoją regularną obecnością na mszy św. podczas służby wojskowej, chociaż możliwe to było dopiero po kilku miesiącach od rozpoczęcia szkolenia. Ks. Świąder po raz pierwszy mógł pójść do miejscowego kościoła na mszę św. dopiero po prawie dwóch miesiącach w wojsku¹⁴¹. W następnych tygodniach korzystał ze stałej przepustki

137. J. Zając, *Mundur zamiast sutanny*, s. 104.

138. List prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego do Marszałka Polski, s. 125-126.

139. Bp Guzdek powiedział w swoim kazaniu: „Zamiast pójść na niedzielą mszę św., musieliście wykonywać nierzadko absurdalne prace w ramach czynu społecznego”, zob. AGT, Kazanie Biskupa Polowego Józefa Guzdeka, Warszawa – Kościół św. Stanisława Kostki 16 XI 2016 r.

140. ADK, AKO, sygn. OS-4/16, Alumni, *Alumni w wojsku*, Kielce 16 I 1960, k. 186.

141. Ks. W. Świąder, *Sutanna pod mundurem*, s. 40. Z pewnością tak długi okres zamknięcia w koszarach wymuszony był obowiązkowym szkoleniem podstawowym do złożenia przysięgi wojskowej.

i dzięki temu regularnie co niedziela służył do mszy św. w miejscowym kościele parafialnym, przeżywał w tej świątyni Wielką Sobotę i wielkanocną rezurekcję, mógł brać udział także w nabożeństwach pierwszopiątkowych¹⁴².

Inni klerycy kieleccy wykorzystywali rozmaite okoliczności, aby wziąć udział we mszy św. poza koszarami. Ks. J. S., służący w Tarnowie, wychodził na stałą przepustkę, tłumacząc się, że chce odwiedzić ciocię, ale po drodze zawsze wchodził do katedry na nabożeństwo, co odbywało się nie tylko w niedziele, ale także niekiedy w dni powszednie. Pewnego dnia zauważył go w świątyni katedralnej tamtejszy biskup diecezjalny Karol Pękała, który idąc w kierunku ołtarza, wziął kleryka kieleckiego ubranego w mundur pod rękę i dalej poszli kilkanaście kroków razem¹⁴³. W tym samym czasie w Bartoszycach kleryka J.Ś., częstego gościa w kościele parafialnym, wyróżniono tym, że podczas Nawiedzenia obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej w mundurze niósł wizerunek Matki Najświętszej¹⁴⁴. Kleryk J. D. służący w Lublinie co niedziela chodził na mszę św. do różnych kościołów, ale najczęściej do O.O. Kapucynów na Krakowskim Przedmieściu, dzięki temu, że posiadał stałą przepustkę¹⁴⁵. Tak samo przepustkę stałą wykorzystał alumn J.K., który chodził regularnie na mszę św. w Lidzbarku Warmińskim¹⁴⁶. Ks. Zygmunt Dulewicz w swoich wspomnieniach z wojska opisuje udział w mszy św. przed rozpoczęciem szkolenia w jednostce znajdującej się Chełmnie. Kiedy dotarł z Kielc do celu podróży, pierwsze kroki skierował do klasztoru księży pallotynów. Na furcie klasztornej dyżurujący zakonnik zaproponował mu udział we mszy św., a następnie zaprosił na obiad. Po obiedzie alumn Dulewicz wstąpił do siostr szarytek, „gdzie został bardzo serdecznie przyjęty”. Przed wejściem na teren koszar zdążył jeszcze odwiedzić miejscowego proboszcza, który jeszcze wiele razy zapraszał go do siebie w gościnę¹⁴⁷.

Obecność kleryków-żołnierzy kieleckiego Seminarium Duchownego na nabożeństwach w kościołach poza koszarami na terenie całej Polski była mile widziana przez miejscowe duchowieństwo – księża do nich „ustosunkowali się bardzo życzliwie”¹⁴⁸. Wynikało to z zaleceń wydawanych przez EP. Zwierzchnicy Kościoła katolickiego w naszym kraju postanowili na początku powierzyć opiekę duszpasterską nad klerykami w wojsku miejscowemu duchowieństwu, a po

142. Tamże, s. 40, 45, 56-57, 61, 95.

143. Zob. *Bóg nie jest bogiem wojny*, t. III, s. 241.

144. Tamże, s. 305.

145. Tamże, s. 132.

146. AIPN Ki sygn. 015/948, Materiały do służby wojskowej alumnów, List Jana Kwasa do prefekta ks. M. Jaworskiego, Lidzbark Warm., 16 VI 1960, k. 51.

147. Z. Dulewicz, *Drugiego Chrystusa nie potrzeba*, s. 30-31.

148. ADK, AKO, sygn. OS-4/16, Alumni, Alumni w wojsku, Kielce 16 I 1960, k. 187.

zorganizowaniu specjalnych jednostek kleryckich wyznaczili osobnych księży do kontaktów z alumnami-żołnierzami.

Księża z parafii św. Mikołaja w Brzegu wsparli duchowo od początku ich obecności w miejscowym garnizonie. Jeden z kleryków-żołnierzy wspomina o tym, że tamtejsza plebania była otwarta dla alumnów o każdej porze dnia i nocy, mogli oni tam korzystać z sakramentu pokuty i pojednania, rozmawiać na tematy religijne, przebrać się na chwilę w luźny strój cywilny, zjeść bez pośpiechu ciepły posiłek, odpocząć, przepasać się¹⁴⁹.

Na naradzie duszpasterskiej księży województwa olsztyńskiego, której przewodniczył bp Józef Drzazga, ustalono formy pomocy i opieki nad klerykami służącymi w jednostce w Bartoszycach. Zdecydowano wówczas o wzmocnieniu parafii w Bartoszycach jeszcze jednym dodatkowym kapłanem delegowanym wyłącznie do opieki duszpasterskiej nad alumnami-żołnierzami: od 1969 r. był nim ks. Adolf Setlak. Do zadań takiego wyznaczonego przez biskupa lokalnego kapelana kleryków-żołnierzy należało „gromadzenie w mniejszych grupach na salce parafialnej alumnów, prowadzenie pogadańek religijnych, udzielanie informacji z życia religijnego, posługa w sakramencie pokuty, rozwiązywanie trudności duchowych, gromadzenie przy ołtarzu w czasie mszy św., angażowanie do świadomego i owocnego udziału w liturgii”¹⁵⁰. Proboszcza parafii bartoszyckiej zobowiązano do przygotowania na plebanii dwóch pomieszczeń przeznaczonych do prowadzenia duchowej formacji alumnów, ponadto zorganizowano w Seminarium Duchownym w Olsztynie grupę profesorów, którzy mieli przyjmować egzaminy od alumnów z jednostki, zabezpieczono im także literaturę teologiczną, a okoliczną ludność wezwano z ambony do niesienia pomocy seminarzystom z wojska¹⁵¹.

Opieka proboszczów i wikariuszy w parafiach nad klerykami służącymi w wojsku należy do najpiękniejszych kart duszpasterstwa na ziemiach polskich w okresie powojennym¹⁵². Wystarczy wsłuchać się w oceny kieleckich kleryków, którzy z tej

149. M. Chorążki, S. Romański-Cebula, *Służba wojskowa kleryków*, s. 139. W Brzegu kapłanem kleryków żołnierzy został mianowany ks. Bolesław Robaczek, który otrzymał tę nominację od arcybiskupa wrocławskiego. Do jego zadań należało nawiązywanie i utrzymanie z nimi duchowego kontaktu.

150. Tamże, s. 139.

151. A. Lesiński, *Służba wojskowa kleryków*, s. 102-103.

152. Opieka księży pracujących duszpastersko w miastach garnizonowych nad kieleckimi seminarzystami była także odpowiedzią na prośby rektoratu Seminarium Duchownego w Kielcach. Ks. Z. Dulewicz pisze o tym w swoich wspomnieniach ze służby wojskowej: „Przed odjazdem do wojska ks. wicerektor Jan Lewicki powiedział mi «Bracie, zaraz po przyjeździe do Chełmna proszę się zgłosić do siostr szarytek, księży pallotynów, a przede wszystkim księdza proboszcza w tamtej parafii. Oni zostali poinformowani, że ty będziesz służył w wojsku i proszeni o pomoc i opiekę dla Ciebie. Na końcu wystawią ci opinię», zob. Z. Dulewicz, *Drugiego Chrystusa nie potrzeba*, s. 32.

opieki korzystali, np. alumni służący w Braniewie tak charakteryzowali tę opiekę duszpasterską miejscowego duchowieństwa: „Specjalny rozdział należałoby napisać o życzliwości miejscowych księży, jaką nas otoczyli. Tam właśnie, tzn. na plebanii spędzamy cały wolny czas po Mszach św. Oddano nam do dyspozycji wszystko, co możliwe, a więc pokoje, książki, radio adapter, płyty, itp.”¹⁵³. W swoim pamiętniku z wojska ks. Świąder wspomina swoje pierwsze spotkanie z duszpasterzami parafii w Słupsku: „Poznaliśmy siedmiu księży. (...) Księża nas wycelowali, pożegnaliśmy się też serdecznie z naszymi gośćmi”¹⁵⁴. Od tego momentu alumn Świąder mógł w każdej chwili wstąpić na plebanie i z tej możliwości korzystał, m.in. w ważne święta (przyjmowany obiadem), w niedziele, a nawet w imieniny miejscowego ks. dziekana (tort i słuchanie muzyki)¹⁵⁵. Oprócz plebanii w Słupsku alumn Świąder mógł odwiedzać siostry franciszkanki, gdzie adorował Najświętszy Sakrament, prowadził długie rozmowy z zakonnicami i nawet miał zorganizowane specjalne przyjęcie imieninowe z prezentami i poczęstunkiem¹⁵⁶. Także biskup Edmund Nowicki rezydujący w Oliwie znalazł czas na zorganizowanie dwóch spotkań dla kleryka-żołnierza z kieleckiego seminarium¹⁵⁷. Z wdzięcznością wspominał swoje wizyty na plebanii parafii św. Józefa Robotnika w Tarnowie ks. J. S. Proboszcza, ks. Marszałka, określił mianem „przezacnego i bardzo ojcowskiego”¹⁵⁸. Podobnie alumn J. Ś. w Bartoszczach, który złożył wizytę proboszczowi na plebanii ks. Adamowi Szabunia. Ten „przyjął go z otwartym sercem”, przedstawił swoją matkę i poprosił ją, aby zawsze przyjmowała alumna, gdy on będzie nieobecny. Od razu też poczęstował gościa z kieleckiego seminarium obiadem¹⁵⁹.

Funkcjonariusze aparatu bezpieczeństwa zaangażowani w obserwację kieleckich kleryków w jednostkach wojskowych odnotowali w swoich raportach m.in. takie informacje, że utrzymywali oni kontakt z proboszczem w Morągu, odwiedzając plebanie „w niedzielę do południa i po południu”¹⁶⁰, po południu w niedzielę klerycy zbierali się u wikariuszy w Morągu na kawę, ciasto, cukierki i owoce¹⁶¹; podczas służby wojskowej w Szczecinie-Podjuchach dwóch innych kleryków kieleckich nawiązało kontakty z miejscowym duchowieństwem należącym do zgromadzenia Księżych Chrystusowców – od razu proboszcz wyznaczył tam do

153. ADK, AKO, sygn. OS-4/16, Alumni, *Alumni w wojsku*, Kielce 16 I 1960, k. 187.

154. Ks. W. Świąder, *Sutanna pod mundurem*, s. 40.

155. Tamże, s. 40, 61, 80.

156. Tamże, s. 45, 75, 109.

157. Tamże, s. 107, 112.

158. Zob. *Bóg nie jest bogiem wojny*, t. III, s. 241.

159. Tamże, s. 305.

160. AIPN Ki sygn. 015/948, Materiały do służby wojskowej alumnów, Oświadczenie kpt. Dziubani, 26 I 1961, k. 124.

161. Tamże, k. 125.

opiekowania się nimi jednego z wikariuszy parafialnych¹⁶². Takie relacje kleryków-żołnierzy z miejscowym duchowieństwem nie były dobrze widziane przez władze wojskowe i narażały niejednokrotnie na represje, np. kleryk S. K. odbywający służbę wojskową w Skierniewicach został ukarany odebraniem stałej przepustki, ponieważ każdą wolną chwilę wykorzystywał na wizyty u miejscowych księży¹⁶³.

Plebanie znajdujące się w parafiach, gdzie odbywali służbę wojskową klerycy-żołnierze, były dla nich drugim domem i stanowiły namiastkę seminarium. Tu odbywały się wspólne modlitwy, posiłki, nauka przedmiotów seminaryjnych, a także spotkania i rozmowy alumnów z kieleckimi władzami seminaryjnymi, podczas których zdawali relację z pobytu w wojsku oraz zaliczali obowiązkowe egzaminy seminaryjne. W związku z tym rektorat Seminarium Duchownego w Kielcach, odpowiedzialny za przygotowanie do święceń kapłańskich kleryków, przed podjęciem decyzji o dopuszczeniu do święceń alumnów po służbie wojskowej domagał się od kurii diecezjalnych, na terytorium których znajdowały się kleryckie jednostki wojskowe, urzędowego poświadczenia, tzw. *Litteras testimoniales*, że przez dwa lata służby wojskowej wskazani klerycy utrzymywali kontakt z miejscowymi duszpasterzami: wikariuszami albo proboszczami. Na podstawie takiego świadectwa moralności zaliczano bardzo ważną część przygotowania do kapłaństwa, zatem plebanie pełniły rolę małych seminariów w miastach garnizonowych, tam gdzie służyli w wojsku klerycy z różnych seminariów duchownych¹⁶⁴.

Pomimo pełnienia ważnej roli środowisko duszpasterskie i plebanie zlokalizowane w miejscowościach służby wojskowej kleryków nie zastępowały macierzystych seminariów duchownych. Dlatego stale podtrzymywano kontakt między klerykami-żołnierzami, a macierzystym seminarium za pośrednictwem korespondencji listowej, rozmów telefonicznych, a także wizyt składanych z jednej strony przez przedstawicieli seminarium w miejscach służby wojskowej alumnów, a z drugiej strony odwiedzin kleryków-żołnierzy podczas ich urlopów

162. Tamże, Odpis pisma WSW, k. 183.

163. Tamże, Notatka służbowa, Kielce 28 VIII 1961, k. 186.

164. W kieleckim archiwum diecezjalnym zachowało się mnóstwo korespondencji dotyczącej *Litteras testimoniales*. Najpierw w oficjalnym piśmie rektorat Seminarium Duchownego w Kielcach zwracał się do kieleckiej Kurii Diecezjalnej z prośbą o zapytanie innych kurii diecezjalnych, na terytorium których służyli kieleccy seminarzyści, o ich kontakty z duchowieństwem w miastach garnizonowych. Następnie kielecka Kuria Diecezjalna kierowała stosowne pismo do danej kurii diecezjalnej, po jakimś czasie otrzymywała odpowiedź, że dany kleryk pełnił służbę wojskową w tym mieście, diecezji. „Często utrzymywał kontakty z Seminarium duchownym oraz proboszczem parafii lub wikariuszem”, tu podawano konkretne dane osobowe. Z kieleckiej Kurii Diecezjalnej wiadomość ta była przekazywana do rektoratu kieleckiego Seminarium Duchownego. Taka procedura obowiązywała od 1961 do 1974 r. zob. ADK, AKO, sygn. OS-4/18, Święcenia alumnów 1963-1973, k. 14 – 17, 53, 55, 56, 57, 71-72, 103, 134, 187.

u biskupów diecezjalnych, przełożonych seminaryjnych i zaprzyjaźnionych księży w diecezji kieleckiej.

Podczas odwiedzin w kieleckim Seminarium Duchownym klerykom-żołnierzom towarzyszyły głębokie przeżycia. Ks. W. Świąder zapamiętał taką wizytę w kieleckim seminarium, którą złożył 20 marca 1960 r., czyli prawie pół roku od wcielenia do wojska. Został entuzjastycznie przyjęty przez kolegów seminarzystów, przełożonych i siostry pracujące w kuchni. Kiedy wchodził do refektarza kleryckiego obecni tam zaśpiewali mu owacyjnie: „Niech żyje nam”. Prefekt ks. Mieczysław Jaworski podczas osobistej rozmowy przekazał mu pewną sumę pieniędzy na własne wydatki oraz książki do nauki przedmiotów teologicznych¹⁶⁵. Innym razem, w końcu kwietnia 1961 r., kleryk Świąder podczas swojej wizyty w seminarium rozmawiał ponad dwie godziny z rektorem. Podczas rozmowy opowiadał mu o „wojskowych przeżyciach” i metodach wychowawczych stosowanych wobec seminarzystów podczas służby wojskowej. Z kolei rektor przekazał mu wiele informacji o walce komunistów z Kościołem i aktualnych problemach seminarium¹⁶⁶. Przy okazji odwiedzin w seminarium alumn dowiedział się o formach wsparcia seminarzystów w wojsku przez kleryków nie objętych służbą wojskową: w kaplicy seminaryjnej modlili się oni w intencji kleryków-żołnierzy, ofiarowywali swoje uczestnictwo we mszy św., ponadto w jedną niedzielę miesiąca odprawiana była msza św. w kościele św. Trójcy i w kaplicy seminaryjnej w intencji wytrwania w powołaniu dla wziętych do wojska kandydatów do kapłaństwa¹⁶⁷.

Oprócz seminarium klerycy-żołnierze odwiedzali także biskupów kieleckich: bp. Czesława Kaczmarskiego i Jana Jaroszewicza. Klerycy Edward Panek i Witold Świąder spotkali się z bp. Kaczmarskim na początku maja 1961 r. Biskup kielecki przyjął ich bardzo serdecznie, opowiedział o aktualnych sprawach diecezji i zachęcał, aby w wojsku „zajmować jasną, zdecydowaną postawę”¹⁶⁸. W materiałach operacyjnych SB znajdują się informacje „o serdecznym przyjmowaniu” przez bp. Jaroszewicza kieleckich kleryków-żołnierzy. Funkcjonariusze aparatu bezpieczeństwa zauważyli, że chociaż ten biskup nie korespondował z alumnami wziętymi

165. Ks. W. Świąder, *Sutanna pod mundurem*, s. 112.

166. Tamże, s. 106.

167. W raporcie dotyczącym pierwszych trzech miesięcy pobytu kieleckich kleryków w wojsku podano formy niesienia pomocy modlitwnej przez alumnów pozostających w seminarium: „W każdym dniu seminarzyści ofiarują w intencji przebywających w wojsku kolegów swe uczestnictwo we Mszy św. i Komunie św., co odznaczają na odpowiedniej liście. W każdą pierwszą sobotę miesiąca w intencji alumnów w wojsku jest odprawiana uroczysta Msza św. w kościele św. Trójcy i w kaplicy seminaryjnej. Codziennie w modlitwach alumni modlą się za nieobecnych”, zob. ADK, AKO, sygn. OS-4/16, Alumni, Alumni w wojsku, Kielce 16 I 1960, k. 187.

168. Ks. W. Świąder, *Sutanna pod mundurem*, s. 106.

do wojska i publicznie nie wypowiadał się w ich sprawie, to jednak zawsze gotowy był ich przyjąć u siebie i przy tej okazji przekazywał im w prezencie pieniądze na osobiste wydatki¹⁶⁹.

Na publiczną krytykę poboru kleryków do wojska podczas kazania w grudniu 1960 r. zdecydowali się dwaj księża z Kielc. Jeden z nich to ks. Jan Lewicki, wykładowca filozofii w kieleckim Seminarium Duchownym, a drugi – wikariusz parafii św. Józefa w Kielcach. Obydwaj zostali wezwani natychmiast na rozmowę do kierownika kieleckiego WdSW i skrytykowani za branie w obronę kleryków-żołnierzy¹⁷⁰.

Sprawa odwiedzania kleryków z wojska w seminarium była pod ciągłą obserwacją tajnej policji¹⁷¹, a w zdobywanie informacji o treści rozmów prowadzonych przez kleryków-żołnierzy z biskupami i przełożonymi seminaryjnymi w czasie pobytu w Kielcach zaangażowani byli tajni współpracownicy znajdujący się w seminarium¹⁷².

Ks. W. Świąder jest przykładem utrzymywania stałego kontaktu ze środowiskiem odpowiedzialnym za formację przyszłych kapłanów w Kielcach za pośrednictwem listów. W swoim pamiętniku pt. *Sutanna pod mundurem* cytuje wiele swoich listów wysłanych do bp. Cz. Kaczmarka, rektora seminarium A. L. Szafrąńskiego, prefekta ks. M. Jaworskiego, kolegów z seminarium, m.in. alumna Ihnatowicza. W treści tych listów znajdujemy opis życia w wojsku, próbę oceny tego, co się tam dzieje i prośby o modlitwę, żeby wytrwać w powołaniu. Na listy tego alumna wymienieni adresaci odpowiadali, np. bp Kaczmarek przysłał mu opłatek z życzeniami świątecznymi na Boże Narodzenie. Należy pamiętać, że korespondencja prowadzona pomiędzy klerykami, a resztą świata była spraw-

169. Zob. AIPN Ki, sygn. 014/1086. T. I, Materiały dotyczące WSD, Informacja dotycząca stanowiska biskupów i kierownictwa WSD w odniesieniu do sprawy wcielenia alumnów do WP, Kielce 21 XI 1967, k. 207.

170. zob. Archiwum Państwowe w Kielcach, 21/1080 Urząd Wojewódzki Kielecki III, sygn. 3, Kuria Diecezjalna Kielce 1959-1967, t. III, Pismo kierownika kieleckiego WdSW do dyrektora UdSW w Warszawie, Kielce 9 XII 1960, k. 8-9. Dokumenty archiwalne dotyczące funkcjonowania kieleckiego WdSW w latach 1959-1980, zdeponowane w Archiwum Państwowym w Kielcach, nie zawierają informacji o pobycie w wojsku kleryków kieleckiego Seminarium Duchownego, por. tamże, Nadzór nad Kościołem Rzymsko-Katolickim 1959-1970, t. V, sygn. 1047; tamże, Diecezja Kielecka 1949-1962, t. I, sygn. 1; Kuria Diecezjalna Kielce 1967-1986, t. II, sygn. 4; Sprawy podatkowe 1951-1972, sygn. 1059.

171. AIPN Ki sygn. 015/948, Materiały do służby wojskowej alumnów, Notatka służbowa, Kielce 26 VIII 1961, k. 176. Notatka zawiera doniesienie o następującej treści: „W czasie urlopu kleryk odwiedzał seminarium i krótko rozmawiał z przełożonym”.

172. Tamże, Wyciąg z doniesienia przyjętego od TW ps. *Kaktus*, Kielce 27 I 1960, k. 32. Informacja dotyczy treści rozmowy pomiędzy bp. Cz. Kaczmarkiem, a klerykiem-żołnierzem. Biskup miał powiedzieć alumnowi, że w Polsce wszystko zmierza do porozumienia między rządem, a Kościołem, w związku z tym sprawa kleryków w wojsku będzie pozytywnie załatwiona.

dzana i przepisywana przez organy bezpieczeństwa i kontrwywiad wojskowy, o czym doskonale wiedzieli przełożeni seminaryjni, stąd wzięła się ich ostrożność w wyrażaniu myśli na papierze¹⁷³.

Klerycy-żołnierze korespondowali nie tylko z biskupami i przełożonymi seminaryjnymi w diecezji kieleckiej, ale także pisali do kolegów z seminarium służących w wojsku w innych miastach. Funkcjonariusz kontrwywiadu wojskowego z Koszalina, odpowiedzialny za inwigilację korespondencji w swojej jednostce, przekazał wiadomość *bezpieczniakom* z Kielc, przygotowującym się do dalszej obserwacji alumnów wracających do seminarium po odsłużeniu wojska, że listy, jakie pisali do swoich kolegów seminarzystów, „przepojone były treścią religijną, nawołujące ich do wytrwania”¹⁷⁴. W raporcie podsumowującym pierwsze trzy miesiące pobytu kieleckich kleryków w wojsku z pierwszego poboru autor informuje, że seminarium utrzymywało z alumnami przebywającymi w wojsku stały kontakt, pisali do nich listy przełożeni i koledzy, co było dla tych wziętych do wojska ważne. Wyrażali w listach wdzięczność za tę pomoc, miały one wielkie znaczenie w ich życiu: „otrzymanie listu należy do przeżyć najpiękniejszych w całym dniu”¹⁷⁵.

Pomoc świadczona klerykom-żołnierzom przez zarząd diecezji kieleckiej i rektorat Seminarium Duchownego w Kielcach obejmowała również sprawy związane ze studiowaniem teologii. Wzięci do wojska alumni kieleckiego Seminarium Duchownego otrzymali propozycję zaliczenia jednego roku formacji seminaryjnej podczas dwóch lat odbywania służby wojskowej. Żeby tak mogło się wydarzyć, klerycy musieli przygotować się do egzaminów z poszczególnych dyscyplin teologicznych i złożyć egzamin przed wykładowcą. Niektórzy klerycy-żołnierze skorzystali z tej możliwości, wykorzystywali urlop i każdą wolną chwilę w wojsku na naukę, szczególnie podczas warty oraz w gościnie na plebaniach u miejscowych proboszczów. Otrzymywali książki i skrypty do nauki nie tylko z kieleckiego seminarium, ale także od księży w miastach garnizonowych oraz z seminariów duchownych znajdujących się blisko ich jednostek wojskowych. Ks. W. Świąder w swoim pamiętniku *Sutanna pod mundurem* nazwał siebie pierwszym w historii Polski klerykiem zdającym teologię w mundurze. Przywołał jednocześnie w swojej wypowiedzi przywilej, jaki otrzymali alumni z wojska od najwyższych władz duchownych, „że możemy się w wojsku sami uczyć, a na urloпах zdawać

173. Ks. W. Świąder, *Sutanna pod mundurem*, s. 19, 20-21, 27, 28, 36, 45-46. Alumn Świąder listy pisał najczęściej podczas szkolenia politycznego, gdy oficer polityczny nauczał, reszta kleryków żołnierzy zajmowała się swoimi sprawami.

174. AIPN Ki sygn. 015/948, Materiały do służby wojskowej alumnów, Pismo WSW z Koszalina do Z-cy KWMO ds. Bezp. Publ. W Kielcach, Koszalin 6 VIII 1961, k. 171.

175. ADK, AKO, sygn. OS-4/16, Alumni, Alumni w wojsku, Kielce 16 I 1960, k. 187.

egzaminu¹⁷⁶. Systematyczna nauka i pomoc wykładowców umożliwiła temu klerykowi w wojsku zaliczyć czwarty rok i po powrocie z wojska od razu rozpoczął studia seminaryjne na roku piątym¹⁷⁷. Potrzebne są dalsze badania, żeby ustalić pełną liczbę kleryków-żołnierzy kieleckiego Seminarium Duchownego, którym udało się w czasie pełnienia służby wojskowej zaliczyć kolejny rok formacji do kapłaństwa.

Przywilej uczenia się w wojsku i zdawania egzaminów na urlopie nie był jedynym, jaki uzyskali klerycy-żołnierze od władz seminaryjnych. Ks. Świąder wspomina o tym, że po powrocie z wojska chodził tylko na cztery wykłady tygodniowo, bo „pozostałe przedmioty już przerobił, uczył się samodzielnie według wskazań profesorów”¹⁷⁸. Poza tym alumni powracający z wojska traktowani byli przez pewien czas specjalnie, tzn. nie obowiązywał ich regulamin tylko dlatego, żeby nadrobili zaległości w nauce¹⁷⁹.

Podsumowanie

Eksperyment dwuletniej służby wojskowej alumnów, podczas dwudziestu lat funkcjonowania (1959-1980) objął swym zasięgiem około 20 % kapłanów posługujących w 1994 r. Kościołowi w Polsce. Z kieleckiego Seminarium Duchownego dotyczy prawie 100 duszpasterzy. Ich służba wojskowa stanowi część martyrologium Kościoła katolickiego w krajach Europy Środkowo-Wschodniej i wpisuje się w nurt walki władzy komunistycznej z Kościołem katolickim i religią w przestrzeni przygotowania do kapłaństwa w seminariach duchownych. Za pośrednictwem poboru kleryków do wojska próbowano wpłynąć na postawę niezłomnych biskupów i doprowadzić do zmiany planów życiowych kleryków, aby zrezygnowali ze służby Bożej i wrócili do świeckiego życia. Niewyszukane, wręcz prymitywne metody indoktrynacji zastosowane przez komunistów tylko w niewielu przypadkach odniosły sukces. Z kieleckiego Seminarium Duchownego około 10 procent wziętych do wojska nie wróciło później do duchownej uczelni¹⁸⁰.

176. Ks. W. Świąder, *Sutanna pod mundurem*, s. 63-64. Pierwszy egzamin ze Starego Testamentu kleryk W. Świąder zdał 25 maja 1960 r. Egzamin z całego prawa zdany u ks. prof. Muchy 12 stycznia 1961 r. sprawił, że zaliczył cały czwarty rok i otrzymał promocję na piąty rok studiów seminaryjnych podczas odbywania służby wojskowej.

177. Tamże, s. 131.

178. Tamże, s. 131. Alumn zaliczył egzaminy z V roku w wojsku, m.in. z teologii moralnej, Nowego Testamentu, teologii dogmatycznej.

179. Zob. AIPN Ki, sygn. 014/1086. T. I, Materiały dotyczące WSD, Informacja dot. wyższych seminariów duchownych w Kielcach i Sandomierzu, Kielce 20 IV 1964, k. 110.

180. AGT, Przymusowa służba wojskowa alumnów Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach w latach 1959-1980, Kielce 2 V 2023, k. b.n. W tym samym czasie w seminariach duchow-

Natomiast ci klerycy-żołnierze, którzy powrócili do seminarium i kontynuowali rozpoczęte przed wojskiem przygotowanie do kapłaństwa, nie uznali służby w jednostkach wojskowych za czas stracony, często podkreślali, że był to czas „potrzebny w życiu”¹⁸¹. Ponadto zwracali uwagę na to, że pobyt w wojsku „zahar-
tował ich w przeciwnościach”¹⁸² i przygotował „do podejmowania jasnych decyzji,
do znoszenia trudów”¹⁸³. Zatem nie jest możliwa jednoznaczna ocena poboru
kleryków z kieleckiego Seminarium Duchownego do wojska. Zjawisko to może
można interpretować jako jeden z wielu elementów weryfikujących dojrzałość
kleryków do odpowiedzialnego podjęcia obowiązków kapłańskich.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Diecezjalne w Kielcach (ADK)

Akta Kurialne Ogólne

Alumni 1939-1964, sygn. OS-4/16

Akta Seminarium ogólne 1958-1979, sygn. OS-1/18

Korespondencja z ministerstwami 1958-1960, sygn. OW-1/3

Korespondencja z wojewodą 1945-1963, sygn. OW-2/5

Korespondencja z Wojewodą 1964-1966, sygn. OW-2/6

Korespondencja z wojewodą 1969-1971, sygn. OW-2/8

Korespondencja z wojewodą 1972-1973, sygn. OW-2/9

Korespondencja z wojewodą 1974-1980, sygn. OW-2/10

Święcenia alumnów 1963-1973, AKO, sygn. OS-4/18

Akta Seminarium Duchownego w Kielcach

Kronika Seminarium Duchownego w Kielcach 1940-1971, sygn. SD-225

Biblioteka archiwum

Wróbel T., Seminarium Duchowne w Kielcach, maszynopisy w kilku teczach:
teczka I, Wprowadzenie, t. II, O Seminarium, t. III, Uposażenie, t. IV Alumni,
t. V Zwierzchność seminaryjna, t. VII Wychowanie seminaryjne, t. VIII Niższe
Seminarium Duchowne (mszp.).

nych, z których wzięci byli klerycy do wojska, w sposób naturalny zrezygnowało z nauki 10
procent alumnów, czyli skala była podobna jak w wojsku, por. A. Czołówek, *Służba wojskowa
alumnów w PRL*, s. 129.

181. AIPN Ki sygn. 015/948, Materiały do służby wojskowej alumnów WSD, Oświadczenie kpt.
Dziubani, 26 I 1961, k. 124.

182. Ks. W. Świąder, *Sutanna pod mundurem*, s. 127.

183. Zob. *Bóg nie jest bogiem wojny*, t. II, s. 135.

Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach (AWSDKi)

Korespondencja Rektoratu 1950-1951-1952, b.s.

Sprawy bieżące załatwione 1979/1980, b.s.

Zarządzenia władz administracyjnych 1959-, b.s.

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Kielcach (AIPN Ki)

Materiały do służby wojskowej alumnów WSD w Kielcach 1959-1962, sygn. 015/948

Materiały dotyczące WSD w Kielcach 1952-1962, sygn. 014/1086. t. I Materiały dotyczące WSD w Kielcach od 2 II 1962 do 21 XII 1968, t. II

Archiwum Państwowe w Kielcach – Urząd Wojewódzki Kielecki III

Diecezja Kielecka 1949-1962, t. I, sygn. 1.

Kuria Diecezjalna Kielce 1959-1967, t. III, sygn. 3.

Kuria Diecezjalna Kielce 1967-1986, t. II, sygn. 4.

Nadzór nad Kościołem Rzymsko-Katolickim 1959-1970, t. V, sygn. 1047.

Sprawy podatkowe 1951-1972, sygn. 1059.

Archiwum własne autora (AGT)

Kazanie Biskupa Polowego Józefa Guzdką wygłoszone podczas promocji oficerskiej alumnów-żołnierzy, Warszawa – Kościół św. Stanisława Kostki 16 XI 2016 r. (maszynopis).

Spis kapłanów diecezji kieleckiej według lat święceń, Kielce maj 2023 r, Wykaz sporządzony przez ks. prof. Jana Śledzianowskiego, mps.

Lista kleryków żołnierzy z kieleckiego Seminarium Duchownego sporządzona przez ks. Wiesława Jasiczka, dostarczona do Kurii Diecezjalnej w Kielcach 2 V 2023 r., k. I – II, mps.

Marcinkowska M., Aktywność społeczno-polityczna duchowieństwa diecezji kieleckiej w latach 1918-1939, praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. zwyczaj. dr. hab. M. Markowskiego na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach, Kielce 2018, mps.

Pismo wikariusza generalnego diecezji kieleckiej ks. inf. J. Szarka do Biskupa Polowego Wojska Polskiego J. Guzdką, Kielce 14 VI 2011 r., kopia, mps.

Przymusowa służba wojskowa alumnów Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach w latach 1959-1980, pismo sporządzone przez ks. Wiesława Jasiczka, Kielce 2 V 2023, k. I-IV.

Źródła drukowane

Dziennik Ustaw 1979, nr 18, poz. 11.

Katalog duchowieństwa i parafii diecezji kieleckiej 1999, Kielce 1999.

Markiewicz S., *Stosunki między państwem a Kościołem rzymskokatolickim w Polsce Ludowej (1944-1981)*, cz. II Dokumenty, Warszawa 1982.

Monitor Polski nr 48, poz. 282.

Położenie prawne Kościołów i Związków Wyznaniowych w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej - zbiór przepisów i dokumentów według stanu na dzień 1 X 1960, Warszawa 1960.

Czasopisma

Chorążki M., Romański-Cebula S., *Służba wojskowa kleryków – żołnierzy jednostki wojskowej 4446 w Brzegu w świetle relacji kapłanów z diecezji krakowskiej i wrocławskiej (analiza pamięci świadków-wybrane aspekty)*, „Wrocławski Rocznik Historii Mówionej”, 10 (2020), s. 122-145.

Czwołek, A. *Służba wojskowa alumnów w PRL (na przykładzie 54. Szkolnego Batalionu Ratownictwa Terenowego w Bartoszycach)*, „Klio: czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym”, 2011, nr 18, s. 103-130.

Fitych T., *Służba wojskowa alumnów w PRL*, „Chrześcijanin w świecie. Zeszyty ODiSS”, 24 (1994), nr 1, s. 119-135.

Gocel T., *Kalendarium Seminarium Duchownego w Kielcach*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 16 (2017), s. 19-71.

Krawczyk M., *Urząd do spraw Wyznań a funkcjonowanie seminariów duchownych i służba wojskowa kleryków – studium historyczno-prawne*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach”, Seria: Administracja i zarządzanie, 16 (2016), nr 108, s. 31-50.

Larysz P., *Służba wojskowa alumnów Śląskiego Seminarium Duchownego w latach 1959-1978*, Katowice 2009.

Lesiński A., *Służba wojskowa kleryków w latach 1959-1980 w świetle tajnych instrukcji instytucji Centralnych Ministerstwa Obrony Narodowej. Jubileuszowe Spotkanie byłych alumnów, którzy w latach 1959-1979 pełnili służbę wojskową*, Warszawa 1997.

Tenże, *Wojskowa służba alumnów w PRL*, „Czasy Nowożytnie”, 6 (1999), s. 323-335.

Wojskowa służba śląskich duchownych w latach 1918-1980, red. Z. Kapała, J. Myszor, Katowice 1999.

Olszewski D., *Reorganizacja Seminarium Duchownego w Kielcach za rektoratu ks. Macieja Majerczaka (1841-1848)*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 53 (197), nr 4-5, s. 229-243.

Paszkowski S., *Służba wojskowa kleryków w latach 1959-1980. Jerzy Popiełuszko – alumn żołnierz*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 18 (2010), nr 1, s. 175-180.

Piecha H., *Wojskowy eksperyment*, „Gość Niedzielny”, 68 (1991), nr 14, s. 10.

Wróbel T., *Nauczanie filozofii i teologii w Kieleckim Seminarium Duchownym (1727–1962)*, „Nasza Przeszłość”, 59 (1983), s. 97-163.

Opracowania

50 lat służby kapłańskiej Bogu, Kościołowi, Ojczyźnie, opr. E. Chat, Kielce 2002.
Kuśmierz J., *Dokumenty biskupie dotyczące Seminarium Duchownego w Kielcach w latach 1726-1918*, w: *Powołanie i służba. Księga jubileuszowa ku czci biskupa Mieczysława Jaworskiego w 70. rocznicę urodzin*, red. K. Gurda, T. Gacia, Kielce 2000, s. 368-388.

Bibliografia piśmiennictwa profesorów Seminarium Kieleckiego 1727-2001. Księga jubileuszowa, opr. D. Krześniak-Firlej, W. Firlej, A. Kaleta, Kielce 2002.

Bóg nie jest bogiem wojny. Wspomnienia alumnów-żołnierzy, t. I-III, red. K. Fąfara, Z. Kępa, J. Prochwicz, Warszawa 2023.

Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966-1979, red. J. Kłoczowskiego, Lublin 1992

Domińczak H., *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944-1990 w świetle dokumentów MSW*, Warszawa 2000.

Dudek A., *Państwo i Kościół w Polsce 1945-1970*, Kraków 1995.

Dudek A., Gryz R., *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2003.

Dulewicz Z., *Drugiego Chrystusa nie potrzeba. Wspomnienia z czasu służby wojskowej 1963-1965*, Kielce 2024.

Dzieje Kościoła w Polsce, red. A. Wienciek i inni, Kraków 2008.

Gryz R., *Władze partyjno-państwowe w Polsce w walce z duchowieństwem (1945-1956)*, w: *Represje wobec duchowieństwa Kościołów chrześcijańskich w okresie stalinowskim w krajach byłego bloku wschodniego*, red. J. Myszor, A. Dziurok, Katowice 2004, s. 108-133.

Frasik T., *Historia Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2021.

Kalendarz Świętokrzyski 2005, red. J. Daniel, Kielce 2004.

Księga Jubileuszowa 1727–1977. Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach, Kielce 1977.

Kultura teologiczna Seminarium Duchownego w Kielcach 1727-2002. Księga jubileuszowa, red. D. Olszewski, R. Kuligowski, K. Gurda, Kielce 2002.

Kuśmierz J., *Profesorowie Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach w latach 1727–1918*, w: *In vinculo communionis. Księga jubileuszowa ku czci biskupa kieleckiego Kazimierza Ryczana w 60. rocznicę urodzin*, Kielce 1999, s. 169-203.

Olszewski D., *Kultura teologiczna w Kielcach*, w: *Pamiętnik świętokrzyski. Studia z dziejów kultury chrześcijańskiej*, red. L. Kaczanowski A. Massalski, D. Olszewski, J. Szczepański, Kielce 1991, s. 65-77.

- Piotrowski P., *Służba wojskowa kleryków na przykładzie 56. Batalionu Ratownictwa Terenowego w Brzegu (1966-1968)*, w: *Represje wobec Kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku i Opolszczyźnie 1945-1989*, red. S.A. Bogaczewicz, S. Krzyżanowska, Wrocław 2004, s. 165-178.
- Pycia J., *Nad Cichą*, cz. 2, Kielce 1937.
- Seminaryum Kieleckie. *Rys historyczny i dokumenty*, opr. F. Puchalski, Kielce 1901.
- Setlak A., *Służba wojskowa alumnów WSD w PRL i jej ocena w wypowiedziach alumnów i kapłanów rezerwistów z 1970. Studium historyczno-socjologiczne na przykładzie Bartoszyca*, Olsztyn 2002.
- Sowa A., *Wielka Historia Polski*, t. X *Od drugiej do Trzeciej Rzeczypospolitej (1945-2001)*, Kraków 2001.
- Świąder W., *Sutanna pod mundurem*, Kielce 2015.
- Tarniewski M., *Porcja wolności (Październik 1956)*, Paryż 1979.
- Zając J., *Mundur zamiast sutanny*, Kraków 2019.
- Zdanowski J., *Seminarjum Duchowne w Kielcach. Rys historyczny w dwóchsetną rocznicę założenia*, Kielce 1927.
- Zdanowski J., *Z walki o wolność Kościoła pod zaborem rosyjskim. Karta z dziejów Seminarium Duchownego w Kielcach u schyłku XIX stulecia*, Kielce 1925.
- Zieliński Z., *Kościół w Polsce 1944-2002*, Radom 2003.
- Żaryn J., *Dzieje Kościoła Katolickiego w Polsce (1944-1989)*, Warszawa 2003.

Streszczenie

Władze komunistyczne wszelkimi dostępnymi sposobami zwalczały Kościół katolicki w Polsce. Jedną z zastosowanych przez nich form represji był pobór kleryków do wojska. Ten sposób szkolenia Kościołowi zastosowano również wobec kleryków Seminarium Duchownego w Kielcach. W latach 1959-1980 około 100 kandydatów do kapłaństwa z Kielc było powołanych do wojska i odbyło dwuletnią służbę w jednostkach wojskowych znajdujących się w różnych miastach, m.in. Brzeg, Szczecin-Podjuchy, Bartoszyce, Chełmno. W wojsku klerycy żołnierze poddawani byli inwigilacji kontrwywiadu wojskowego, indoktrynacji politycznej i różnym działaniom operacyjnym, które miały doprowadzić do porzucenia przez nich formacji kapłańskiej i powrotu do życia świeckiego. Dzięki dojrzałości kleryków i wielorakiej pomocy, jakiej im udzielali duszpasterze w miastach garnizonowych i kieleckie Seminarium Duchowne, większość z kleryków po powrocie z wojska kontynuowała przygotowanie do kapłaństwa. Niniejszy artykuł opisuje ten eksperyment komunistów z lat 1959-1980 poboru do wojska kleryków Seminarium Duchownego w Kielcach.

Słowa kluczowe: Seminarium Duchowne w Kielcach, klerycy żołnierze, pobór do wojska, władze komunistyczne, oficer polityczny, kontrwywiad wojskowy, przygotowanie do kapłaństwa, inwigilacja.

MILITARY SERVICE OF THE SEMINARIANS OF THE KIELCE SEMINARY IN THE YEARS 1959-1980

Summary

Communist authorities fought the Catholic Church in Poland by all available means. One of the forms of repression they used was the conscription of clerics into the army. This way of harming the Church was also used against the seminarians of the Seminary in Kielce. Between 1959 and 1980, about 100 candidates for the priesthood from Kielce were drafted and served two years in military units located in various cities, including Brzeg, Szczecin-Podjuchy, Bartoszyce and Chełmno. In the army, the soldier clerics were subjected to surveillance by military counterintelligence, political indoctrination and various operational activities, which were intended to lead them to abandon their priestly formation and return to secular life. Thanks to the maturity of the seminarians and the multiple assistance they were given by pastors in garrison towns and the Kielce Seminary, most of the seminarians continued their preparation for the priesthood after returning from the army. This article describes this experiment by the Communists from 1959-1980 of conscripting seminarians of the Kielce Seminary.

Keywords: Kielce Seminary, soldier seminarians, military enlistment, communist authorities, political officer, military counterintelligence, preparation for priesthood, surveillance.

ANDRZEJ EDWARD GODEK – KRAKÓW

TESTAMENTY PROBOSZCZÓW DOBRZECHOWSKICH Z PIERWSZEJ POŁOWY XIX WIEKU

Wstęp

W rękopisie zawierającym opis diecezji krakowskiej z 1776 roku uwzględniony został dekanat strzyżowski. Zgodnie ze sporządzonym wyliczeniem należało do niego 10 parafii: Wielopole Skrzyńskie, Pstrągowa, Czudec, Połomia, Niebylec, Lutcza, Strzyżów, Łęki Strzyżowskie, Niewodna oraz Dobrzechów. Ostatnia z wyliczonych stanowiła przy tym najliczniejszą pod względem liczby parafian (ok. 3000 osób), co wynikało z przynależenia do niej aż 10 wsi: Dobrzechowa, Wysokiej Strzyżowskiej, Grodziska, Zawadki, Różanki (części), Markuszowej, Kożuchowa, Kalemby, Kozłówka oraz Tułkowic. Wspomniany opis sytuuje ponadto parafię wśród najlepiej uposażonych w dekanacie¹. Niemal do schyłku XVIII wieku prawo prezenty przysługiwało opatom z klasztoru cysterskiego w Koprzywnicy. Kasata opactwa oraz przejęcie jego dóbr, obejmujących również wsie należące do parafii Dobrzechów, na rzecz majątku państwowego skutkowały

ANDRZEJ EDWARD GODEK – doktor nauk humanistycznych w dyscyplinach: historia (2021) oraz nauki o sztuce (2023). Absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Kleryk Zgromadzenia Księża Misjonarzy. ORCID: 0000-0002-3890-7260. Kontakt: andres.godek@gmail.com.

1. Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie [dalej: AKMKr], b.syg., Descriptio Ecclesiarum Parochialium et Beneficiorum in Dioecesi Cracoviensi Parte Cisvistulana (...) facta Anno Domini 1776, k. 53r.

ostatecznie przejściem prawa prezenty w ręce Ignacego Skrzyńskiego, właściciela miasteczka Strzyżowa z przyległościami.

Położyło to kres wielowiekowym związkom parafii dobrzechowskiej z klasztorem koprzywnickim. Jednocześnie zmiany wprowadzone wskutek reform józefińskich przełożyły się na odejście od staropolskich wystawnych pogrzebów. Już w 1776 roku na mocy uniwersału wprowadzono pierwsze obostrzenia. Zdaniem cesarzowej Marii Teresy wydatki przeznaczane na wystawne pochówki bez potrzeby pochłaniały fundusze, które powinny trafić do dziedziców. Przełożyło się to ponadto na redukcję możliwości odprawiania egzekwii oraz zakaz stosowania katafalków. Kolejne reformy nastąpiły w latach 1778, 1780, 1782 oraz 1784. Nowe przepisy dotyczyły także samego przebiegu pogrzebu. Parafie zobowiązane zostały do posiadania kilku trumien różnych wielkości, przeznaczonych do wielokrotnego wykorzystania. Ciało zmarłego umieszczano w lnianym worku, a następnie złożono w grobie. Od 1785 roku ograniczono także możliwość organizacji konduktów żałobnych. Z czasem niektóre ze wspomnianych radykalnych reform zostały zniesione.

Nadzór sprawowany nad Kościołem przyczynił się jednocześnie do tego, że sprawy spadkowe duchowieństwa dla części Galicji, w której znalazł się Dobrzechów, procedowane były przed Sądem Szlacheckim w Tarnowie. W wyniku tego, wśród wytworzonych przez tę instytucję akt odnaleźć można testamenty oraz rachunki za pogrzeby wszystkich proboszczów dobrzechowskich aktywnych w 1. połowie XIX wieku. Źródła te wskazują, że niejako wbrew obowiązującym przepisom nadal kultywowano niektóre elementy obecne podczas wystawnych staropolskich pogrzebów. Stanowiące przedmiot niniejszej edycji źródłowej testamenty wskazują natomiast, że na ogół zmarli duchowni cały majątek przeznaczali na rzecz uposażenia swoich krewnych i przyjaciół, a niewielką rolę odgrywała w 1. połowie XIX wieku dbałość o zapisy dobroczynne i na rzecz parafii.

Pierwszym duchownym, którego zarząd nad parafią dobrzechowską przypadł na okres niewoli narodowej, był ks. Wojciech Atteński. (notowany również jako Ateński oraz Atyski) Urodził się on ok. 1727 roku w Słupi, w palatynacie krakowskim. Był absolwentem Akademii Krakowskiej oraz wychowankiem seminarium duchownego prowadzonego przez Zgromadzenie Księża Misjonarzy w Krakowie na Stradomiu. Proboszczem dobrzechowskim został w 1771 roku w skutek rezygnacji ks. Ignacego Strzałkowskiego, który objął beneficjum w Makowie. Na swojego następcę wskazał rzeczzonego ks. Atteńskiego, który został zaakceptowany na tej

funkcji przez opata koprzywnickiego Krzysztofa Bogorię Stadnickiego². Objęcie probostwa dobrzechowskiego nastąpiło 18 sierpnia 1771 r.³

Ks. Atteński pracował w parafii do swojej śmierci, która nastąpiła 17 stycznia 1802 r. w Dobrzechowie w wieku 76 lat z przyczyn naturalnych⁴. Ostatnią wolę spisał 12 kwietnia 1800 r. w obecności swojej siostry Zofii Ciesielskiej oraz dwóch przyjaciół: Józefa Wyrzykowskiego i Wincentego Łady Łazowskiego. Cały swój majątek zapisał wówczas rzeczzonej siostrze. Już wcześniej ks. Atteński wspierał swoją rodzinę. Zapewne właśnie za jego sprawą mąż Zofii Andrzej Ciesielski (zm. w 1791 roku w Dobrzechowie), a następnie ich synowie Wojciech i Feliks stali się dzierżawcami licznych majątków w okolicy Dobrzechowa, utrzymywali także bliskie kontakty z kolejnymi miejscowymi duszpasterzami. Dnia 2 lutego 1801 r. ks. Atteński sporządził nowy testament w obecności tych samych świadków oraz Wincentego Oraczewskiego. W odróżnieniu od pierwszego, sporządzonego w języku polskim, drugi spisano po łacinie. Duchowny podtrzymał wolę przekazania całego majątku swojej siostrze. Wyraził ponadto pragnienie zaproszenia na pogrzeb licznego duchowieństwa, rozdania jałmużny ubogim oraz przystrojenia kościoła na czas egzekwii. Wykonawcą ostatniej woli mianowany został Feliks Ciesielski, siostrzeniec zmarłego, któremu powierzono troskę o sprawy materialne, zaś odpowiedzialność za aspekty religijne podjąć miał ks. Józef Chmurowicz, proboszcz sąsiedniej parafii w Niewodnej⁵.

Po śmierci ks. Atteńskiego w 1802 roku funkcję proboszcza powierzono ks. Aleksandrowi Zbyszowskiemu (notowanemu także jako Zbyszewski oraz Aleksander Starza de Łukowo Zbyszewski)⁶. Nie cieszył się uznaniem ani ze strony parafian, ani lokalnego duchowieństwa. Zapewne też z tego powodu w niedługim czasie,

2. AKMKr, sygn. AOff 201, Acta actorum Consistorii G[e]n[er]alis Cracoviensis sub officialatu Illustrissimi R[everen]d[issi]mi D[omi]ni Francisci de Potkana Potkański Dei et Apostolicae Sedis Gratia Episcopi Patarensis Suffraganei Canonici Vicarii in Spiritualibus et Officialis Generalis Cracoviensis Anno D[omi]ni 1771 conscripta, k. 82v-83v.
3. AKMKr, b.sygn., Descriptio Ecclesiarum Parochialium et Beneficiorum in Dioecesi Cracoviensi Parte Cisvistulana (...) facta Anno Domini 1776, k. 53r.
4. Archiwum Parafii pw. św. Stanisława w Dobrzechowie [dalej: APD], b.sygn., Metrica pagi Dobrzecchow ab A.D. 1784. Tom I, s. 317.
5. Archiwum Narodowe w Krakowie [dalej: ANK], Sąd Szlachecki w Tarnowie [dalej: FNT], sygn. succ. 1446, [Testament ks. W. Atteńskiego z 1801 r.].
6. W księdze chrztów dla wsi Wysoka Strzyżowska przy sakramentach udzielonych 12 VI 1802 r. dodano dopisek wskazujący, że miały one miejsce „post canonicam institutionem et introductionem P. A.R. Alexandri Starza de Łukowo Zbyszewski ad praep[os]iturae Dobrzecховiensis”. APD, b.sygn., Liber VI Natorum, Copulatorum et Mortuorum pagi Markuszowa, s. 33; Archiwum Parafii pw. św. Józefa w Wysokiej Strzyżowskiej, b.sygn., Liber V Natorum, Copulatorum et Mortuorum pagi Wysoka, s. 116.

bo już w 1807 roku opuścił Dobrzechów⁷. Jest on ponadto jedynym proboszczem omawianej parafii w 1. połowie XIX wieku, który nie pełnił funkcji do swojej śmierci. Ponadto w zbiorach akt po Sądzie Szlacheckim w Tarnowie brak jest jego dokumentacji spadkowej, nie odnaleziono również sporządzonego przezeń testamentu⁸.

Nowym proboszczem mianowany został jeszcze w 1807 roku ks. Franciszek Ksawery Jabłonowski – kanonik kapituły włocławskiej, urodzony w Wiśniowej w 1767 roku, a pełniący od 1793 roku funkcję proboszcza w Pobiedniku⁹. Duchowny był jednocześnie właścicielem znacznego majątku w pobliżu Dobrzechowa – należały doń wówczas wsie składające się na parafię Niewodna oraz miasteczko Wielopole Skrzyńskie z okolicznymi miejscowościami. Według ustaleń ks. Ludwika Grzebienia SJ, ks. Jabłonowski mieszkał przede wszystkim w swoim rodzinnym dworze we Wiśniowej, zaś do Dobrzechowa dojeżdżał jedynie podczas świąt i niedziel¹⁰. Duchowny zmarł 5 lutego 1817 r. Pogrzeb, któremu przewodniczył ks. Jakub Pyzowski, odbył się 10 lutego w kościele w Niewodnej, gdzie jako kolator został pochowany¹¹. W aktach spadkowych brak jest rachunków związanych z pochówkiem, jednak spodziewać się można, że liturgia i egzekwie miały uroczysty charakter.

Testament ks. Jabłonowskiego sporządzony został 25 lipca 1816 r. w Wiśniowej, w obecności dwóch świadków – Józefa Gostwickiego oraz Piotra Żuławskiego. Spadkobiercą znacznego majątku duchowny uczynił swojego bratanka, Franciszka Jabłonowskiego. Pozostałym bratankom ofiarował po 15.000 złp, a bratanicy jako żonie dość zamożnego Stanisława Skarbka zapisał porcelanę. Najważniejszym elementem rozporządzenia stał się akt darowizny, jakiego duchowny dokonał na rzecz Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia w Przeworsku. Wspierając działalność dobroczynną prowadzonego przez siostry zakładu, ofiarował im wieś Kalembinę, zastrzegając, iż ta nigdy nie może im zostać odebrana. W przypadku likwidacji

7. L. Grzebień, *Dzieje kościelne parafii Dobrzechów*, Kraków 2004, s. 139.

8. ANK, b.sygn., Indeks do akt spadkowych Sądu Szlacheckiego w Tarnowie, *passim*.

9. Archiwum Diecezjalne we Włocławku, sygn. 8129, S. Chodyński, Katalog prałatów i kanoników włocławskich, s. 316; AKMKr, sygn. AEp 120, Volumen I actorum curiae episcopalis Cracoviensis sub regimine Celsissimi Principis R. D. Felicis Pauli Turski, episcopi Cracoviensis, ducis Severiae, a 3 VI 1791 ad 19 XII 1794 observatorium, k. 129v-130v; J. Szczepaniak, *Spis prepozytów i plebanów diecezji krakowskiej (XVIII w.)*, Kraków 2008, s. 117; J. Wiśniewski, *Dekanat miechowski*, Radom 1917, s. 168; A. Motyka, *Duszpasterze diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w okresie niewoli narodowej (1772-1918). Szkice biograficzne*, „Zwiastowanie”, 2022, nr 3, s. 161; J. Szczepaniak, *Katalog kleryków seminarium stradomskiego (1732-1800)*, Kraków 2006, s. 64.

10. L. Grzebień, *Dzieje parafii w Niewodnej*, Rzeszów 2003, s. 22.

11. Archiwum Parafii pw. św. Anny w Niewodnej [dalej: APN], b.sygn., Liber natorum, copulatorum et mortuorum pro pago Niewodna ad anno 1784, s. 32.

lub przeniesienia domu miała powrócić do legalnego spadkobiercy majątku, który zobowiązany został w takim przypadku do kupowania lekarstw i rozdawania ich ubogim mieszkańcom wsi należących dawniej do duchownego. Wśród zapisów znalazły się darowizny na rzecz okolicznych parafii. Kościół dobrzechowski otrzymał kielich, patenę i wszystkie ornaty stanowiące własność ks. Jabłonowskiego, a ponadto zapis 1.000 złp na rzecz corocznego odprawiania oficjum w intencji zmarłego. Kościół w Niewodnej otrzymał natomiast dwóch poddanych z Niewodnej Dolnej. Duchowny zapisał ponadto 2.000 złp szpitalowi w Wielopolu Skrzyńskim oraz taką samą kwotę Józefowi Chłędowskiemu na rzecz jego edukacji. W testamencie swoim ks. Jabłonowski polecił ponadto sprzedać tabakiery i zegarki. Dochód z tych transakcji miał zostać ofiarowany bernardynom jako wsparcie w staraniach o kanonizację św. Jana z Dukli bądź na ozdobę jego grobu. Osobny spis wskazuje, że duchowny zostawił po sobie 5 tabakier oraz 2 zegarki o łącznej wartości 1.859 fl¹². Nadmienić należy, że oprócz akt Sądu Szlacheckiego w Tarnowie, jednobrzmiący egzemplarz rozporządzenia ostatniej woli zachował się także w Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Krakowie¹³.

Jeszcze w 1817 roku następcą ks. Jabłonowskiego został dotychczasowy proboszcz parafii Odrzykoń ks. Florian Winkler, dawny dziekan dekanatu Krosno oraz wicerektor Seminarium Duchownego w Przemyślu¹⁴. Duchowny zmarł zaopatrzony sakramentami 30 marca 1827 r. w Dobrzechowie o godzinie 2 po południu w wieku 84 lat. Pogrzeb odbył się 2 kwietnia tegoż roku, a zmarłego pochowano na cmentarzu parafialnym. Mszę św. żałobną odprawił ks. Dominik Sosnowski, kanonik tarnowski i proboszcz parafii Wielopole Skrzyńskie¹⁵. Mimo dożycia podeszłego wieku, duchowny nie sporządził własnoręcznego testamentu, a jedynie przed śmiercią swoją ostatnią wolę przekazał ustnie ks. Wincentemu Lorenzowi, proboszczowi strzyżowskiemu, w obecności lekarza Wojciecha Gołuski oraz organisty dobrzechowskiego Tomasza Januszka. Cały swój majątek ks. Winkler zdecydował się przekazać ks. Szymonowi Szczepanikowi, dziekanowi i proboszczowi jasielskiemu, zastrzegając jednakże, by część majątku przekazana została córkom siostrzenicy testatora mieszkającym w okolicach Ołomuńca¹⁶.

W odróżnieniu od ks. Jabłonowskiego, ks. Winkler nie dysponował znaczącym majątkiem. W sporządzonym po jego śmierci inwentarzu wartość pozostałych

12. ANK, FNT, sygn. succ. 2547, Ponticaria aurea et horologia portalitia aurea.

13. Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Krakowie, zespół: Przeworsk, b.sygn., teka: Kalemby. Testament, przychody i inwentarze, Testament ks. Jabłonowskiego, passim.

14. [*Schematismus universi cleri dioeceseos premisliensis r.l. Anno 1811*], [b.m. b.r.], s. 27; L. Grzebiń, *Dzieje kościelne parafii Dobrzeczków*, s. 151.

15. ANK, FNT, sygn. succ. 3529, Testimonium sepulturae.

16. ANK, FNT, sygn. succ. 3529, Rekognicja ustnej ostatniej woli zmarłego śp. W[ielmożneg] o Im[ie] Ks[ie]d[za] Floriana Winklera.

pieniędzy i przedmiotów oszacowano na 1.809,42 florenów. Wśród nich odnotowano m.in. dwa zegarki (złoty i srebrny), srebrną tabakierę, sprzączki do trzewików, łyżeczki do kawy oraz sygnet. Szczegółowo wyliczono także zwierzęta hodowlane, ubrania zmarłego oraz sprzęty użytku codziennego. Część majątku ks. Winklera stanowiła także własna biblioteczka, na którą składało się 41 książek (niektóre w wydaniach kilkutomowych), a wśród nich przede wszystkim literatura teologiczna, kazania oraz druki liturgiczne¹⁷.

Zachowane szczegółowe rachunki za organizację pogrzebu wskazują, że zadbano o dość wystawny pochówek. Muzykę podczas mszy żałobnej wykonywała kapela wokalnie-instrumentalna pochodząca z Wielopola Skrzyńskiego kosztem 25 florenów, obecni byli najprawdopodobniej również organiści i kantorzy z sąsiednich parafii. Zgromadzonych księży i muzyków kosztem 10 fl podjęto wódką. Wśród wydatków przewidziano także kawę, cukier, rodzyнки, mięso, a ponadto owies i siano dla koni przybyłych księży, opłacono także kucharza. Wynagrodzenie otrzymali czuwający przy trumnie podczas nocnej modlitwy, a ubogim rozdano jałmużnę. Przy okazji pogrzebu uregulowano także należne wynagrodzenie pracownikom parafii: 75 fl otrzymał organista Tomasz Januszkiewicz za pół roku pracy, 50 florenów gospodyni Katarzyna Lisowska, a po 5 fl Jakub Pękosz, Józef Łapa, Jan Bielecki oraz 3,30 fl Anna Szetela. Wynagrodzenie 5,15 fl za zasianie pszenicy na polu plebańskim otrzymał ponadto Żyd Herschel Ritter. Zwrócić warto uwagę, że w zestawieniu kosztów uwzględniono również wydatki na ornat, albę, stułę oraz manipularz, w które zmarłego ubrano do trumny, jednak nie odnotowano przy tym żadnej kwoty¹⁸.

Ostatnim duchownym, którego zarządzanie parafią dobrzechowską przypadło na 1. połowę XIX wieku, był ks. Jan Ryłski. W latach 1827-1829 tymczasowo parafią jako administrator kierował ks. Jan Bresiewicz¹⁹. 13 lutego 1829 r. nowym proboszczem mianowany został ks. Jan Ryłski²⁰. Duchowny pełnił funkcję do swojej śmierci. Zmarł 21 marca 1854 r. w wieku 53 lat na tyfus. Pogrzeb odbył się 24 marca, a mszę żałobną odprawił ks. Jan Pietrzycki, wicedziekan strzyżowski²¹. Dość krytyczną ocenę jego długoletnich rządów wystawił ks. Ludwik Grzebień,

17. ANK, FNT, sygn. succ. 3529, Inventarium bonorum immobilium et mobilium post R[evere]ndum Florianum Winkler, passim; ANK, FNT, sygn. succ. 3529, Consignatio librorum post R[evere]ndum Florianum Winkler, passim.

18. ANK, FNT, sygn. succ. 3529, Konsygnacja ekspensy na pogrzeb śp. WW[ielnożneg]o księdza Floriania Winklera, passim.

19. *Catalogus cleri dioecesis premisliensis tum saecularis tum regularis Anno Salutis 1829*, [bmb], s. 69.

20. L. Grzebień, *Dzieje kościelne*, s. 151.

21. APD, b.sygn., *Metrica Mortuorum Pagi et Parochiae Dobrzechów Incoepta die 26 Octobris 1844*, s. 35.

wskazując, że czas ten głównie wypełniała realizacja idei józefińskiego kościoła, brak jest natomiast większych śladów troski duchowej i materialnej²².

Nie zachowały się bliższe wiadomości, na ile uroczysty charakter miał sam pogrzeb ks. Rylskiego. Nie można wykluczyć jednak, że wierność idei józefińskiej mogła stać się czynnikiem wpływającym na rezygnację wystawnego pochówku. Większość zachowanych rachunków dokumentuje wydatki związane z przygotowaniem konsolacji. Organizację uroczystości spadkobiercy duchownego powierzyli wikariuszowi dobrzechowskiemu, ks. Bernardowi Birkenmajerowi. Wśród poniesionych przezeń wydatków 10 florenów kosztowało wykonanie trumny, 5 florenów otrzymał grabarz, zaś ponad 200 florenów przeznaczono wyłącznie na różnego rodzaju produkty spożywcze²³. Oprócz tego 100 florenów ks. Birkenmajer rozdał przybyłym na pogrzeb. Wszystkie poniesione wydatki zwrócone zostały przez siostrę zmarłego, Mariannę Rylską²⁴. Duchowny sporządził testament 30 czerwca 1849 r., nadając mu właściwie charakter darowizny. Przekazał mocą tego dokumentu cały majątek wspomnianej siostrze, Mariannie Rylskiej.

Lektura zachowanych testamentów wskazuje, że w niewielkim stopniu w omawianym okresie duchowni pełniący funkcję proboszczów dobrzechowskich przykładali wagę do zapisów na rzecz fundacji dobroczynnych, co zapewne wynikało z ograniczonych zasobów majątkowych. Wyraźnie wyróżnia się więc na tym tle ks. Franciszek Ksawery Jabłonowski, który jako zamożny podjął troskę o przekazanie części majątku na rzecz ubogich, podczas gdy co do zasady większość majątku pozostawiano niezmiennie swoim krewnym.

Wszystkie 5 wspomnianych testamentów zachowanych jest w aktach wytworzonych przez Sąd Szlachecki w Tarnowie, a przechowywanych w Archiwum Narodowym w Krakowie. W przypadku kapłanów pełniących funkcję proboszczów dobrzechowskich po ks. Rylskim w aktach wytworzonych przez sądy obwodowe, które przejęły rolę sądów szlacheckich, nie odnaleziono odnośnej dokumentacji spadkowej. Wszystkie publikowane źródła sporządzono czarnym inkaustem na papierze. Zachowane są zarówno jako oryginały, jak też w formie odpisów, nierzadko wielokrotnych. W edycji niniejszej przyjęto jako zasadę stosowanie współczesnej pisowni języka polskiego, zaś wszelkie uwagi i uzupełnienia pochodzące od wydawcy umieszczono w nawiasach kwadratowych.

22. L. Grzebień, *Dzieje kościelne*, s. 151-152.

23. ANK, FNT, sygn. succ. 6295, „Kwit na dwieście dziewiętnaście reńskich i trzynaście grajcarów w monecie konwencyonalnej, które na pogrzebowe koszta zwłok Wielmożnego Księdza Jana Rylskiego Plebana w Dobrzechowie (...) wydałem”, *passim*.

24. ANK, FNT, sygn. succ. 6295, [Kwit z dn. 14 IV 1854 r.].

1. Publikacja źródeł

Dokument 1. Ostatnia wola ks. Wojciecha Atteńskiego z 1800 r.

Źródło: ANK, FNT, sygn. succ. 1446, [Testament].

Niżej na podpisie wyrażony (w przytomności świadków, którym i ich sukcesorom podpisy własne nic szkodzić nie mają) dobrowolnie zeznając, jako siostrze mojej rodzonej W[ielmoż]nej Zofii z Atteńskich Ciesielskiej²⁵ z wdzięczności i względu za czynione mi dowody przychylności, cały majątek mój, tak rzeczy ruchomych jako i nieruchomości, co tylko teraz mam i na przyszłość mieć mogę, wiecznymi czasami daję daruję [sic!] i wszelkich praw, które tylko mi teraz służą i nabytymi być mogą ustępuję, nic sobie własności, ani innym jakim sukcesorom nie zostawiając, wszelkiej ekscepcji²⁶ i dobrodziejstwa prawa zrzekam się i donację tę w rozumieniu najściślejszym uczynioną przy wyciśnięciu rodowitej pieczęci własną podpisuję ręką.

Datu[m]²⁷ na probostwie dobrzechowskim dnia 12 kwietnia 1800 roku.

Ks. W[o]ciech Atteński P[leban] Dobrzech[owski]

Jako donację tę na rzecz i osobę moją uczynioną przyjmuję [oraz] podpisem
zatwierdzam.

Zofia Ciesielska

Proszony do tej donacji przyjaciel podpisuję się

Józef Wyrzykowski²⁸.

Jako uproszony do podpisania tej donacji przyjaciel podpisuję się

Wincenty Łada Łazowski²⁹.

Dokument 2. Testament ks. Wojciecha Atteńskiego z 1801 r.

Źródło: ANK, FNT, sygn. succ. 1446, [Testament].

In Nomine Domini. Amen.

Infra subsignatus sanus mente, praesentibus in assistentia testium, quibus et quorum Successoribus, eorum subscriptio nihil nocere valet, ultimae voluntatis

25. Zofia Ciesielska z d. Atteńska (?-1828) – siostra ks. Wojciecha Atteńskiego, zamężna z Andrzejem Ciesielskim (?-1791). ANK, FNT, sygn. succ. 3645, Actus obsignationis.

26. Ekscepcja – zarzut formalnoprawny służący oddaleniu pozwu powoda.

27. Łac.: dano.

28. Osoba niezidentyfikowana.

29. Wincenty Łada Łazowski (ok. 1750-1825) – właściciel części wsi Różanka, żonaty najpierw z Justyną Łazowską z d. Chronowską, a następnie z Teklą Łazowską z d. Złocką (zm. w 1847 r.). ANK, FNT, sygn. pup. 1332, Actus obsignationis; APN, b.sygn., Liber natorum, copulatorum et mortuorum pro pago Różanka ad anno 1784, s. 21.

meae, sequentem facio declarationem, quam omni in puncto observavi, ac non immutatam habere volo.

Curatus a Deo Omnipotenti in Religione Christiano Catholica, ac in tali mori desiderans eidem supremo Enti animam meam offero, intercessionem Beatissimae Virginis Mariae, omniumque Sanctorum explorans. Corpus vero meum secundum ritum Ecclesiae Catholicae, terra inhumandum, et in adstructo Ecclesiae sepeliendum peto. Tempore exequiarum, penes corpus meum sex lampades et tolidem candela accendantur, in majori altari copiosissimum lumen apponatur, clerus pro possibili quam numerosissimus invitetur, honesta refectio stipendietur, et pauperibus elemosyna elargietur. Quod vero substantiam meam attinet, nullam immobilem possideo, omnia vero mobilia sororis meae M[agnific]ae Sophiae de Atteńskie Ciesielska sunt propria, eandem haeredem universae Substantiae meae, qualem habeo vel habere possum in genere facio, omnia favorabilia jura mihi inservientia, supra memoratae sorori meae eae do, ae dono, nullam cuivis relinquendo praetensionem.

In Executorem ejusmodi ultimae Voluntatis eligo Adm[odum] R[everend]u[m] Dominum Josephum Chmurowicz³⁰ Parochum Niewodnensem quod ad spirytualia, jam vero quo ad temporalia D[omi]n[u]m Felicem Ciesielski³¹. Quae omnia hanc ultimam voluntatem officientia manus propriae subscriptione confirmo. Datt[um] in Residentia mea Parochiali Dobrzechoviensi[s] die 2da Februarii 1801 Anno.

Hanc et non aliam ultimae voluntas meae Dispositionem devo
Adal[bertus] Atteński, p[rarochus] Dobrze[choviensis] m[anu] p[ro]p[ria]

Qua Impetratus amicus et Testis Tabularis me subscribo

Josephus Wyrzykowski

Qua Impetratus amicus et Testis subscribo

Vincentius Łada Łazowski

Qua Testis scribo

Vincentius Oraczewski³²

30. Józef Chmurowicz (ok. 1748-1811) – święcenia kapłańskie w 1768 r. w Krakowie, od 1768 r. wikariusz parafii Wielopole Skrzyńskie, 1777-1811 proboszcz par. Niewodna. APN, b.syg., Liber natorum, copulatorum et mortuorum pro pago Niewodna ad anno 1784, s. 25; ANK, FNT, sygn. succ. 2071, Actus obsignationis; J. Szczepaniak, *Katalog kleryków seminarium stradomskiego*, s. 33-34; tenże, *Katalog duchowieństwa diecezjalnego zestawiony na podstawie krakowskich ksiąg święceń (1646-1789)*, t. 1, s. 135; A. Motyka, *Duszpasterze diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w okresie niewoli narodowej (1772-1918)*. *Szkice biograficzne*, „Zwiastowanie”, 2021, nr 1, s. 213.

31. Feliks Ciesielski (ok. 1776-1845) – syn Andrzeja Ciesielskiego i Zofii Ciesielskiej z d. Atteńskiej, siostrzeniec ks. Atteńskiego, wieloletni dzierżawca Kalemby, właściciel części wsi Różanka. APD, b.syg., Metrica pagi Różanka ab anno 1784, s. 274.

32. Prawdopodobnie: Wincenty Oraczewski(1764-?) – syn Walentego Oraczewskiego i Zofii Oraczewskiej z d. Olenińskiej [sic!], właściciel części wsi Różanka. ANK, FNT, sygn. pup. 230, Testimonium baptismi, Brzyska, 26 VI 1786 r.

Dokument 3. Testament ks. Franciszka Ksawerego Jabłonowskiego z 1816 r.

Źródło: ANK, FNT, sygn. succ. 2547, Testament.

Testament, mocą którego ja niżej na podpisie wyrażony w przytomności świadków (którym, ani ich sukcesorom podpisany własne nic szkodzić nie mają [sic!]) woli mojej ostatniej następujące czynię rozporządzenie.

Primo³³. Sukcesorem całego majątku po mnie pozostałego tak ruchomego, jako i nieruchomego: mebli, porządków, wszelkiego rodzaju powozów, książek, numizmatów, bielizny, zgoła wszystkiego zupełnie, inwentarzów, bydła, miedzi, ogólnie i jedynie J[ąśnie] W[ielmożnego] Franciszka Hrabiego Jabłonowskiego³⁴, starościca korczyńskiego, synowca³⁵ mego czynię i stanowią, oddając temuż prawem państwa i własności dobra: Wiśniową³⁶, Pstrągówkę, Szufnarową, Niewodną Dolną, Jazową, Cieszynę, Stępinę i Chytrówkę³⁷ i obligacje, ażeby:

Secundo³⁸. Kazimierzowi Hrabi Jabłonowskiemu³⁹, Leonowi Jabłonowskiemu⁴⁰, Ludwikowi Jabłonowskiemu⁴¹ braciom swoim rodzonym po piętnaście tysięcy złotych polskich w monecie prawdziwej konwencyonalnej w lat trzy po śmierci mojej zapłacił, żadnego przez lat trzy nie rachując procentu, Pani hrabinie Skarbkowej

33. Łac.: po pierwsze.

34. Franciszek Jabłonowski (po 1790-1831) – syn Józefa Jabłonowskiego, brata ks. Franciszka Ksawerego Jabłonowskiego, żonaty z Elżbietą Jabłonowską z d. Bratkowską, zmarły w Warszawie 23 III 1831 r. ANK, FNT, sygn. pup. 1487, Actus obsignationis in fundo Bonorum Wiśniowa, s. 1-2; ANK, FNT, sygn. succ. 5405, Act zu Wiszniowa, s. 1.

35. Tu: bratanek.

36. Wiśniowa, Pstrągówka, Szufnarowa, Niewodna, Jazowa, Cieszyna, Stęпина – wówczas wieś w dominium Wiśniowa w cyrkule Jasło, własność ks. Franciszka Ksawerego Jabłonowskiego, obecnie wieś w pow. Strzyżów, woj. podkarpackie. ANK, Teki Antoniego Schneidra, sygn. 1810, Summarium vom Jahre 1816, s. 114.

37. Chytrówka – wówczas wieś w dominium Wiśniowa w cyrkule Jasło, własność ks. Franciszka Jabłonowskiego, obecnie przysiółek wsi Stęпина w pow. Strzyżów, woj. podkarpackie. Tamże.

38. Łac.: po drugie.

39. Kazimierz Maciej Jabłonowski (1795-1842) – syn Józefa Jabłonowskiego, brata ks. Franciszka Ksawerego Jabłonowskiego, żonaty z Katarzyną Jabłonowską z d. Bratkowską. B. Lorens, J. Kuzicki, *Wstęp*, w: E. Jabłonowska Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1844-1855*, wyd. B. Lorens, J. Kuzicki, Rzeszów 2020, s. 9.

40. Leon Stanisław Ferdynand Jabłonowski (1796-1840) – syn Józefa Jabłonowskiego, brata ks. Franciszka Ksawerego Jabłonowskiego, żonaty z Cecylią Jabłonowską z d. Fredro. Tamże.

41. Napoleon Ludwik Józef Jabłonowski (1810-1887) – pamiętnikarz, poeta, polityk, właściciel dóbr Lubień, syn Józefa Jabłonowskiego, brata ks. Franciszka Ksawerego Jabłonowskiego, żonaty z Franciszką Jabłonowską z d. Włodek. Tamże; A. Malec, *Wiśniowski dwór w XIX i XX wieku*, w: *Wiśniowa. Z dziejów wsi i jej mieszkańców*, red. R. Witalec, G. Zamoyski, Kraków 2018, s. 237.

Zofii⁴² siostrze swojej a mojej synowicy⁴³, bowiem za majątnym jest mężem, więc aby z domu Jabłonowskich nie wychodziło nie leguję nic, tylko na pamiątkę porcelanę pozostałą przeznaczam, wyjąwszy sztućca wołowego z porcelany chińskiej, który ma przy panu Franciszku Jabłonowskim pozostać. Sukcesję zaś po śp. Alojzie Kuczyńskiej⁴⁴ siostrze mojej na mnie spadającą⁴⁵ z całym prawem moim siostrze mojej Teresie z Jabłonowskiej [sic!] Trzebińskiej⁴⁶ i jej synom przeznaczam, z tym wyjątkiem, iż dadzą z tego (monetą konwencjonalną, bo tak ten dług od p. Kuczyńskiej należy) na 250 dico⁴⁷ dwieście pięćdziesiąt Mszy Świętych (to jest po [jednym złotym] reńskim na Mszę), tysiąc złotych polskich na Msze Święte do Najświętszej Panny w Krakowie na Piasku⁴⁸ za duszę moją i drugi tysiąc złotych polskich podobnie na 250 Mszy Świętych do cudownego Pana Jezusa w Krakowie u Panny Maryi⁴⁹.

Tertio⁵⁰. Wieś moją dziedziczną Kalembinę⁵¹ w cyrkule jasielskim na fundusz szpitala Szarytek, czyli Panien Miłosierdzia w Przeworsku⁵² przeznaczam z tym warunkiem, że lubo ja w kontrakcie z Panem Feliksem Ciesielskim mam moc tę wieś lub sprzedać, lub odstąpić familii podług wymagania interesów, atoli bo mi

42. Antonina Zofia Jabłonowska 1mo voto Skarbkowa, 2do voto Fredrowa (1798-1882) – współdziedziczka zamku kamienieckiego, dóbr odrzykońskich i korczyńskich, żona Stanisława Skarbka, po uzyskaniu rozwodu w 1828 r. poślubiła Aleksandra Fredrę, córka Józefa Jabłonowskiego, brata ks. Franciszka Ksawerego Jabłonowskiego. B. Lorens, J. Kuzicki, *Wstęp*, s. 9.

43. Tu: bratanicy.

44. Właściwie: Katarzyna Alojza Elżbieta Barbara Kuczyńska z d. Jabłonowska (1774-1795) – córka Rocha Jabłonowskiego i Katarzyny Ossolińskiej, siostra ks. Franciszka Ksawerego Jabłonowskiego, zamężna z Feliksem Kuczyńskim, zmarła bezpotomnie. ANK, FNT, sygn. 361, *Aloisiae liber metrices*, passim.

45. Zgodnie z przedłożoną deklaracją ks. Franciszek Ksawery Jabłonowski w 1797 r. wyraził wolę, by „majątek po zmarłej bez testamentu Alojzie z Jabłonowskich Kuczyńskiej pozostały [...] drogą prawnej sukcesji spadający z pożytkiem prawa i inwentarza przyjąć (...)”. ANK, FNT, sygn. succ. 361, Deklaracja Ksawerego hrabiego Jabłonowskiego, Wiśniowa, 15 II 1797 r., passim.

46. Teresa Helena Trzebińska z d. Jabłonowska (ok. 1769-1826) – córka Rocha Jabłonowskiego, siostra ks. Franciszka Ksawerego Jabłonowskiego, w 1785 r. poślubiła hr. Józefa Ossolińskiego, w 1792 r. po uzyskaniu z nim rozwodu zawarła w Krakowie związek małżeński z Ignacym Trzebińskim. Archiwum Parafii pw. św. Szczepana w Krakowie, b.sygn., *Liber contrahentium sacrum matrimonii sacramentum ab Anno Domini 1761 inchoatus*, s. 760; APN, b.sygn., *Liber natorum, copulatorum et mortuorum pro pago Wiśniowa ad anno 1784*, s. 1.

47. Łac.: mówię, wyjaśniam.

48. Odniesienie do kościoła pw. Nawiedzenia NMP i klasztoru karmelitów trzewickowych w Krakowie na Piasku.

49. Właściwie: kościół archiprezbiterialny pw. Wniebowzięcia NMP w Krakowie.

50. Łac.: po trzecie.

51. Kalemбина – wówczas wieś w cyrkule dukielskim w Galicji, obecnie w pow. Strzyżów, woj. podkarpackie.

52. Przeworsk – wówczas miasto w cyrkule przemyskim w Galicji, obecnie miasto powiatowe w woj. podkarpackim.

pomagał w zadudnieniach domowych, więc ma podług kontraktu dotrzymać ratę, zaś mi na 24 czerwca 1817 [ratę] winną już Pannom Szarytkom zapłacić, które mają się po śmierci mojej zaraz za dziedziczki intabulować. Pan Feliks Ciesielski ratę PP[annom] Miłosierdzia do expiracji⁵³ kontraktu ma oddać podług obrębu kontaktu, zaś Panny za ten fundusz corocznie między oktawą św. Franciszka Ksawerego odmówią za duszę moją *officium defunctorum* i Msze św. każą w kaplicy swojej odprawić, a to wiecznymi czasy. Gdyby zaś kiedy[ś] klasztor Szarytek od rządów najnowszych miał być z Przeworska gdzieindziej przeniesionym lub skasowanym, [w]tedy pod żadnym pozorem ani pretekstem na inny fundusz [zapis ten] zamienionym być nie może, lecz w takowym razie do sukcesora Franciszka Jabłonowskiego jako jego własność wrócić się ma, a on w takim przypadku dwa tysiące złotych polskich ma co rok obrócić na zakupienie w aptecę lekarstw i rozdanie ubogim wieśniakom [za] darmo z tych wiosek, co sukcesją po mnie [mu] przyszły, w czym jego sumienie i jego sukcesorów wiecznymi czasy obowiązują.

Quatro⁵⁴. Kościołowi dobrzechowskiemu kielich i patenę poncerowaną⁵⁵ leguję oraz wszystkie ornaty, które się po śmierci mojej znajdują i pan Franciszek Jabłonowski sukcesor wiecznymi czasy wyderka⁵⁶, to jest pensję tysiąc złotych polski corocznie płacić będzie, aby za duszę moją między oktawą Serca Jezusowego i Niepokalanego Poczęcia⁵⁷ *officium defunctorum* było. Kościołowi zaś niewodzieńskiemu⁵⁸ dwóch poddanych, to jest Kazimierza Rymskiego⁵⁹ kmiecia trzechniowego i Wojciecha Saletnika⁶⁰ zagrodnika dwudniowego z Niewodnej Dolnej wiecznymi czasy daruję i leguję, chyba [że]by rząd najwyższy fundusze odbierał i niweczył, więc do sukcesora Franciszka Jabłonowskiego wrócić ma.

53. Ekspiracja – tu: wygaśnięcie kontraktu.

54. Łac.: po czwarte.

55. Poncerowanie – przymusowe stemplowanie przedmiotów wykonanych ze srebra i złota, wprowadzone w Galicji w 1787 r.

56. Wyderka – rodzaj umowy sprzedaży z prawem odkupu.

57. Święto Niepokalanego Poczęcia NMP obchodzone było wówczas 8 grudnia i data ta nie uległa zmianie w wyniku reform kalendarza liturgicznego po soborze watykańskim II. *Graduale romanum de tempore et sanctis*, Cracoviae 1740, s. 321.

58. Odniesienie do kościoła i parafii pw. św. Anny w Niewodnej.

59. Prawdopodobnie: Kazimierz Rymarski (1788-1831) – kmieć, syn Macieja Rymarskiego i Barbary Przysaś, żonaty z Reginą Kaczor, w 1831 r. zamieszkały w domu nr 63 w Niewodnej, zmarły prawdopodobnie z powodu zapalenia płucnej. APN, b.sygn., Liber natorum, copulatorum et mortuorum pro pago Niewodna parochia Niewodna 1784-1840, s. 58.

60. Prawdopodobnie: Wojciech Saletnik (ok. 1785-1840) – zagrodnik, w 1840 r. zamieszkały w domu nr 59 w Niewodnej, zmarły prawdopodobnie z powodu zapalenia płucnej. APN, b.sygn., Liber natorum, copulatorum et mortuorum pro pago Niewodna parochia Niewodna 1784-1840, s. 75.

Quinto⁶¹. Interesy jakie są uspokoi pan Franciszek Jabłonowski, dlatego tak małe legaty czynię, aby go nie onerować⁶².

Sexto⁶³. Józiowi Chłędowskiemu⁶⁴ da pan Franciszek [Jabłonowski] sukcesor na szkoły dwa tysiące złotych polskich i cztery⁶⁵ tysiące złotych polskich na dalszy fundusz życia dobrą monetą.

Septimo⁶⁶. Tabakiery złote, zegarki kieszonkowe każe sprzedać pan Franciszek [Jabłonowski] i z tych kwotę zebraną da Prowincji Bernardynów na kanonizację św. Jana z Dukli lub gdyby do tej nie przyszło na ozdobę jego grobu, co ma sukcesor dopilnować.

Octavo⁶⁷. Na Kalembinie przeznaczonej PP[annom] Szarytkom żaden ciężar nie ma zostać, prócz tych, co są w ekstrakcie terazniejszym tabularnym. Na szpital wielopolski⁶⁸ dwa⁶⁹ tysiące złotych polskich dobrą monetą na postawienie budynku i co rok sto [złotych] reńskich pensji dobrą monetą, a kościołowi relikwię św. Sobestiana.

Ta jest moja ostatnia i nieodmienna wola. Datum w Wiśniowie⁷⁰ 25 lipca 1816 [r].

Ks. Ksawery Hrabia Jabłonowski

Jako świadek podpisuję Józef Odrowąż Gostwicki⁷¹

Jako świadek podpisuję Piotr Żuławski⁷²

Dokument 4. Ostatnia wola ks. Floriana Winklera z 1827 r.

Źródło: ANK, FNT, sygn. succ. 3529, Rekognicja ustnej ostatniej woli zmarłego śp. W[ielmożneg]o Im[ć] Ks[iędz]a Floriana Winklera.

Rekognicja⁷³ ustnej ostatniej woli zmarłego śp. W[ielmożneg]o Im[ć] Ks[iędz]a a Floriana Winklera, proboszcza dobrzechowskiego.

61. Łac.: po piąte.

62. Tu: nie obciążać.

63. Łac.: po szóste.

64. Osoba niezidentyfikowana.

65. W źródle zapisano cyfrą.

66. Łac.: po siódme.

67. Łac.: po ósme.

68. Wielopole Skrzyńskie – wówczas miasteczko w cyrkule dukielskim w Galicji, obecnie wieś w pow. ropczycko-sędziszowskim, woj. podkarpackie.

69. W źródle zapisano cyfrą.

70. Właściwie: w Wiśniowej.

71. Józef Odrowąż Gostwicki (ok. 1765-1846) – właściciel części wsi Niewodna, żonaty z Anną Spinek. ANK, FNT, sygn. succ. 5551, Sperr-Act.

72. Piotr Żuławski (ok. 1762-1823) – właściciel wsi Tułkowice, żonaty z Wiktorią Mirowską. L. Grzebień, *Tułkowice. Dzieje wsi rodzinnej*, Kraków 1989, s. 46.

73. Rekognicja – tu: stwierdzenie prawdziwości.

Świętej pamięci zmarły WW[ielmoż]ny Im[ć] Ksiądz Florian Winkler Proboszcz Dobrzechowski wezwawszy nas trzech świadków niżej podpisanych, w przytomności nas wszystkich trzech razem będących, tę swoją ostatnią wolę, będąc zupełnie na umyśle przytomnym, wyraźnie oświadczył, że: „uniwersalnym dziedzicem i sukcesorem mojego majątku stanowią WW[ielmożnego] Im[ć] Księdza Szymona Szczepanika⁷⁴, dziekana i plebana jasielskiego, z tym na niego włożonym obowiązkiem, aby część jaką tego [dziedziczonego] majątku udzielił czterem moim wnukom legatariuszom: Tekli⁷⁵, Elżbiecie⁷⁶, Klarze⁷⁷ i czwartej podobno Rózia⁷⁸ zwanej (jeżeli się piąta jaka nie upłaga [sic!] z siostrzenicy mojej⁷⁹ Klary z Moczaków Braunerowej⁸⁰ zrodzonym w Bautz⁸¹ pod Ołomu[ń]cem⁸² mieszkającym. Taka jest ostatnia wola moja!”), które to nasze zeznanie w każdym razie i sądzie przysięgą potwierdzić gotowi jesteśmy; a teraz na dowód prawdy własnymi podpisujemy [się] rękami. Dan w Dobrzechowie dnia 31 marca [1]827 [r.] ks. Wincenty Lorenz⁸³, proboszcz strzyżowski

74. Szymon Szczepanik (1782-1831) – święcenia kapłańskie w 1805 r., 1811-1817 proboszcz par. Frysztak, 1817-1821 proboszcz par. Strzyżów, 1821-1831 proboszcz par. Jasło. Spis księży, proboszczów i wikariuszów, w: Archiwum Parafii pw. Narodzenia NMP we Frysztaku, b.sygn., Kronika parafii Frysztak od roku 1922, s. nlb.; *Catalogus universi cleri dioeceseos premislensis tum saecularis tum regularis Anno Salutis 1830*, [bm 1830], s. 73.
75. Tekla Winkler, córka Jana Winklera i Klary Brauner, bratanica ks. Floriana Winklera. ANK, FNT, sygn. succ. 3529, Arbor Consanguinitatis, passim.
76. Elżbieta Motzke, córka Andrzeja Motzke i Elżbiety Winkler, siostrzenica ks. Floriana Winklera. Tamże.
77. Klara Winkler, córka Jana Winklera i Klary Brauner, bratanica ks. Floriana Winklera. Tamże.
78. Właściwie: Rozalia Zeisberger z d. Winkler, córka Jana Winklera i Klary Brauner, zamężna z Janem Zeisbergerem, bratanica ks. Floriana Winklera. Tamże.
79. W wyliczeniu krewnych ks. Floriana Winklera zabrakło Beaty Winkler, jednej z córek jego brata Jana Winklera, uwzględnił natomiast błędnie jako córkę Jana swoją siostrzenicę Elżbietę. Tamże.
80. Klara Winkler z d. Brauner, żona Jana Winklera. Tamże.
81. Właśc.: Bautsch, obecnie: Budišov nad Budišovkou – wówczas miasto w granicach krajów Krony Czeskiej w Cesarstwie Austrii, aktualnie miasto na terenie Moraw w Republice Czeskiej.
82. Ołomuniec – wówczas miasto w granicach krajów Krony Czeskiej w Cesarstwie Austrii, obecnie miasto na terenie Moraw w Republice Czeskiej.
83. Wincenty Lorenz (1790-1844) – święcenia kapłańskie w 1814 r., wikariusz w Głogowie, 1821-1844 proboszcz par. Strzyżów, dziekan dekanatu strzyżowskiego, zmarły na zapalenie płuc. Archiwum Parafii pw. Niepokalanego Poczęcia NMP i Bożego Ciała w Strzyżowie [dalej: APS], sygn. 38, Strzyżów liber natorum 1825-1857 et mortuorum 1834-1868, s. 155; *Schematismus universi cleri dioeceseos premislensis rit. lat. Anno 1817*, [bm 1817], s. 16. Błędne informacje dotyczące ks. Lorenza podaje Monika Bober, twierdząc, że pełnił on funkcję dziekana strzyżowskiego do swojej śmierci w 1844 r., podczas gdy złożył rzeczony urząd najpóźniej w 1841 r. M. Bober, *Dekanat strzyżowski od 1807 roku. Wybrane zagadnienia*, „Strzyżowski Rocznik Muzealny”, 4 (2018), s. 55.

Wojciech Gołuski⁸⁴, lekarz w sekcji Strzyżowa
 Tomasz Januszkiewicz⁸⁵ m[anu] p[ro]p[ria]⁸⁶, organi[sta] kościoła
 dobrzech[owskiego]

Dokument 5. Testament ks. Jana Rylskiego z 1849 r.

Źródło: ANK, FNT, sygn. succ. 6295, Donacja.

Donacja, mocą której Ja niżej podpisany, cały mój majątek, jaki tylko teraz posiadam, tudzież w chwili, kiedy mnie Pan Bóg z życia doczesnego do wiecznego powoła, posiadać będę, z czegokolwiek takowy się składa lub składać będzie, bądź ruchowy, bądź nieruchomy, mianowicie gotowe pieniądze, aktywa, czyli wierzytelności, srebra stalowe, wszelkie sprzęty i naczynia domowe, meble, zboże, bydło, konie, świnie, słowem wszystko cokolwiek tylko do mnie należy i czym wolno dysponować mogę, na wypadek mej śmierci daruję i zapisuję na zupełną własność mojej Kochanej Siostrze Mariannie Rylskiej⁸⁷, która to moja siostra zaraz po mej śmierci, na mocy niniejszej donacji, której odwołania kiedykolwiek zrzekam się dobrowolnie prawa [sic!], w posiadanie i używanie całego majątku, jaki po mnie pozostanie z uchyleniem wszelkiej sądowej pertraktacji i przyznania pozostałego spadku wejść i całym tymże majątkiem, czyli wszystkimi rzeczami, z których pozostała po mnie spuścizna składać się będzie, podług swej woli, jako swoją własność bez żadnej zadanej odpowiedzialności lub zdawania komukolwiek kalkulacji dysponować prawomocna będzie; w którym celu dokument ten donacji na wypadek

84. Wojciech Gołuski (ok. 1770-1848) – lekarz i chirurg zamieszkały w Strzyżowie, w 1828 r. zawarł tamże związek małżeński z Marianną Jastrzębską. APS, sygn. 38, Strzyżów liber natorum 1825-1857 et mortuorum 1834-1868, s. 174; APS, sygn. 36, Strzyżów liber natorum 1784-1815, copulatorum 1784-1843 et mortuorum 1784-1834, s. 145.

85. Tomasz Januszkiewicz (ok. 1763-po 1842?) – do 1786 r. organista par. Strzyżów, w tym też roku zmarła w Strzyżowie jego żona Marianna, wówczas przeniósł się do Wielopola Skrzyńskiego, gdzie pełnił funkcję organisty do ok. 1801 r., przed 1808 r. został organistą par. Dobrzechów, w 1815 r. jako organista dobrzechowski zawarł związek małżeński z Agnieszką Trałką w Wielopolu Skrzyńskim, pełnił także funkcję nauczyciela szkoły parafialnej w Dobrzechowie, za co otrzymywał 6 florenów. APS, sygn. 36, Strzyżów liber natorum 1784-1815, copulatorum 1784-1843 et mortuorum 1784-1834, s. 189; Archiwum Parafii pw. NMP Wniebowziętej w Wielopolu Skrzyńskim, b.sygn., Księga zawartych małżeństw Wielopole 1784-1860, s. 27; ANK, FNT, sygn. succ. 606, Inventarium substantiae post Fatae (...) Joannis Mikołajewski Plebani Wielopolien[sis] (...), s. 48; *Status scholarum nationalium in dioecesi premisliensi r.l.*, [bm] 1829, s. 15.

86. Łac.: [podpisany] własnoręcznie.

87. Marianna Pawłowska z d. Rylska (zm. po 1854) – siostra ks. Jana Rylskiego, w 1854 r. zamieszkała w Dąbrówce w obwodzie jasielskim, w Galicji.

śmierci własnoręcznie przeze mnie pisany i podpisany wyż rzeczonej mojej siostrze Mariannie Rylskiej do zrobienia zeń w swym czasie należytego użytku wręczam.

Działo się w Dobrzechowie dnia 30 czerwca 1849⁸⁸ roku.

ksiądz Jan Ryłski, pleban dobrzechowski

Przyjmuje Marianna Ryłska

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Diecezjalne we Włocławku

sygn. 8129, S. Chodyński, Katalog prałatów i kanoników włocławskich.

Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie

b.sygn., Descriptio Ecclesiarum Parochialium et Beneficiorum in Dioecesi Cracoviensi Parte Cisvistulana (...) facta Anno Domini 1776, k. 53r.

sygn. AEp 120, Volumen I actorum curiae episcopalis Cracoviensis sub regimine Celsissimi Principis R. D. Felicis Pauli Turski, episcopi Cracoviensis, ducis Severiae, a 3 VI 1791 ad 19 XII 1794 observatorum, k. 129v-130v.

sygn. AOff 201, Acta actorum Consistorii G[e]n[er]alis Cracoviensis sub officialatu Illustrissimi R[everen]d[issi]mi D[omi]ni Francisci de Potkana Potkański Dei et Apostolicae Sedis Gratia Episcopi Patarensis Suffraganei Canonici Vicarii in Spiritualibus et Officialis Generalis Cracoviensis Anno D[omi]ni 1771 conscripta, k. 82v-83v.

Archiwum Narodowe w Krakowie

b.sygn., Indeks do akt spadkowych Sądu Szlacheckiego w Tarnowie.

Zespół: Sąd Szlachecki w Tarnowie

sygn. pup. 230, Oraczewski Walenty.

sygn. pup. 1332, Łada Łazowski Wincenty.

sygn. pup. 1487, Jabłonowski Franciszek.

sygn. succ. 361, Jabłonowska Alojza.

sygn. succ. 606, Mikołajewski Jan.

sygn. succ. 1446, Atteński Wojciech.

sygn. succ. 2071, Chmurowicz Józef.

sygn. succ. 2547, Jabłonowski Franciszek Ksawery.

sygn. succ. 3529, Winkler Florian.

sygn. succ. 3645, Ciesielska Zofia z Atteńskich.

88. W źródle cyfrę 9 zapisano słownie.

sygn. succ. 5405, Jabłonowska Elżbieta z Bratkowskich.

sygn. succ. 5551, Gostwicki Odrowąż Józef.

sygn. succ. 6295, Rylski Jan.

Zespół: Teki Antoniego Schneidra

sygn. 1810, Wykazy ludności i bydła z lat 1777-1824.

Archiwum Parafii pw. Narodzenia NMP we Fryszaku

b.sygn., Kronika parafii Fryszak od roku 1922.

Archiwum Parafii pw. Niepokalanego Poczęcia NMP i Bożego Ciała w Strzyżowie

sygn. 36, Strzyżów liber natorum 1784-1815, copulatorum 1784-1843 et mortuorum 1784-1834.

sygn. 38, Strzyżów liber natorum 1825-1857 et mortuorum 1834-1868.

Archiwum Parafii pw. NMP Wniebowziętej w Wielopolu Skrzyńskim

b.sygn., Księga zawartych małżeństw Wielopole 1784-1860.

Archiwum Parafii pw. św. Anny w Niewodnej

b.sygn., Liber natorum, copulatorum et mortuorum pro pago Niewodna ad anno 1784.

b.sygn., Liber natorum, copulatorum et mortuorum pro pago Różanka ad anno 1784.

b.sygn., Liber natorum, copulatorum et mortuorum pro pago Wiśniowa ad anno 1784.

Archiwum Parafii pw. św. Józefa w Wysokiej Strzyżowskiej

b.sygn., Liber V Natorum, Copulatorum et Mortuorum pagi Wysoka.

Archiwum Parafii pw. św. Stanisława w Dobrzechowie

b.sygn., Liber VI Natorum, Copulatorum et Mortuorum pagi Markuszowa.

b.sygn., Metrica pagi Dobrzecchow ab A.D. 1784. Tom I.

b.sygn., Metrica pagi Różanka ab anno 1784.

b.sygn., Metrica Mortuorum Pagi et Parochiae Dobrzecchow Incocepta die 26 Octobris 1844.

Archiwum Parafii pw. św. Szczepana w Krakowie

b.sygn., Liber contrahentium sacrum matrimonii sacramentum ab Anno Domini 1761 inchoatus.

Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Krakowie

Zespół: Przeworsk

b.sygn., teka: Kalemby. Testament, przychody i inwentarze.

Źródła drukowane

- Catalogus universi cleri dioecisani premislensis tum saecularis tum regularis Anno Salutis 1830*, [bm 1830].
- Cathalogus cleri dioecesis premisliensis tum saecularis tum regularis Anno Salutis 1829*, [bm br].
- Graduale romanum de tempore et sanctis*, Cracoviae 1740.
- [*Schematismus universi cleri dioeceseos premisliensis r.l. Anno 1811*], [bm br].
- Schematismus universi cleri dioeceseos premisliensis rit. lat. Anno 1817*, [bm 1817].
- Status scholarum nationalium in dioecesi premisliensi r.l.*, [bm] 1829.

Opracowania

- Bober M., *Dekanat strzyżowski od 1807 roku. Wybrane zagadnienia*, „Strzyżowski Rocznik Muzealny”, 4 (2018).
- Grzebień L., *Dzieje kościelne parafii Dobrzechów*, Kraków 2004.
- Grzebień L., *Dzieje parafii w Niewodnej*, Rzeszów 2003.
- Grzebień L., *Tułkowice. Dzieje wsi rodzinnej*, Kraków 1989.
- Lorens B., Kuzicki J., Wstęp, w: E. Jabłonowska Skrzyńska, *Dzienniki z lat 1844-1855*, wyd. B. Lorens, J. Kuzicki, Rzeszów 2020.
- Malec A., *Wiśniowski dwóch w XIX i XX wieku*, w: *Wiśniowa. Z dziejów wsi i jej mieszkańców*, red. R. Witalec, G. Zamojski, Kraków 2018.
- Motyka A., *Duszpasterze diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w okresie niewoli narodowej (1772-1918). Szkice biograficzne*, „Zwiastowanie”, 2021, nr 1.
- Motyka A., *Duszpasterze diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w okresie niewoli narodowej (1772-1918). Szkice biograficzne*, cz. 11, „Zwiastowanie”, 2022, nr 3.
- Szczepaniak J., *Katalog duchowieństwa diecezjalnego zestawiony na podstawie krakowskich ksiąg święceń (1646-1789)*, t. 1.
- Szczepaniak J., *Katalog kleryków seminarium stradomskiego (1732-1800)*, Kraków 2006.
- Szczepaniak J., *Spis prepozytów i plebanów diecezji krakowskiej (XVIII w.)*, Kraków 2008.
- Wiśniewski J., *Dekanat miechowski*, Radom 1917.

Streszczenie

Parafia Dobrzechów pod koniec XVIII w. stanowiła jedną z najbogatszych parafii w dekanacie strzyżowskim diecezji krakowskiej. W XIX w. zarządzało nią wielu wybitnych duchownych. Dla tych, których praca przypadła na pierwszą połowę

stulecia, zachowały się testamenty oraz rachunki poświadczające wystawność organizowanych pochówków w zbiorach akt Sądu Szlacheckiego w Tarnowie przechowywanych w Archiwum Narodowym w Krakowie. Prezentowana publikacja stanowi edycję źródłową testamentów ks. Wojciecha Atteńskiego, ks. Franciszka Ksawerego Jabłonowskiego, ks. Floriana Winklera, ks. Jana Ryłskiego.

Słowa kluczowe: Dobrzechów, testamenty, Wojciech Atteński, Franciszek Ksawery Jabłonowski, Florian Winkler, Jan Ryłski.

Summary

TESTAMENTS OF THE PARSONS OF DOBRZECZÓW PARISH FROM THE FIRST HALF OF THE 19TH CENTURY

At the end of the 18th century the parish of Dobrzechów was one of the wealthiest parishes in the Strzyżów deanery of the Kraków diocese. In the 19th century it was managed by many distinguished parish priests. For those whose work took place in the first half of the 19th century the testaments and accounts documenting the splendour of funerals have been preserved in the collections of the Noble Court in Tarnów, nowadays stored in the Archiwum Narodowe in Kraków. The presented paper is a source edition of the testaments of Rev. Wojciech Atteński, Rev. Franciszek Ksawery Jabłonowski, Rev. Florian Winkler, and Rev. Jan Ryłski.

Keywords: Dobrzechów, testaments, Wojciech Atteński, Franciszek Ksawery Jabłonowski, Florian Winkler, Jan Ryłski.

KS. MARIAN HOFMAN – PRZEMYŚL

WIZYTACJA PARAFII ŻURAWICA PRZEPROWADZONA 19 PAŹDZIERNIKA 1783 R.

Materiały z wizytacji kanonicznych są cennym źródłem do poznania historii parafii. W diecezji przemyskiej próbę opracowania dokumentów z wizytacji kanonicznych podjął ks. J. Ataman. Dzięki jego żmudnej pracy powstała publikacja o wizytacjach kanonicznych w diecezji przemyskiej z okresu staropolskiego¹. Tematem wizytacji kanonicznych w diecezji przemyskiej zajmował się również ks. S. Nabywaniec, który omówił tę kwestię z okresu kilku lat po II wojnie światowej². Opierając się na materiałach z wizytacji kanonicznych diecezji przemyskiej, powstały artykuły, które wykorzystują je przy prezentowaniu konkretnych tematów. Omawiając sprawy związane ze szkolnictwem, materiały wizytacyjne wykorzystywał H. Błażkiewicz³. Zajmując się kwestiami ludności diecezji

KS. MARIAN HOFMAN – kapłan archidiecezji przemyskiej, doktor nauk prawnych w dyscyplinie prawo kanoniczne, sędzia w Sądzie Metropolitalnym w Przemyśle, proboszcz parafii pw. Niepokalanego Poczęcia NMP w Żurawicy, dziekan dekanatu Żurawica. ORCID: 0009-0006-3490-0586. Kontakt: marian.hofman@wp.pl.

1. J. Ataman, *Akta wizytacyjne diecezji przemyskiej do końca XVIII w.*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 1 (1960), nr 2, s. 32-44.
2. S. Nabywaniec, *Wizytacje kanoniczne w diecezji przemyskiej w latach 1949-1954 w świetle materiałów aparatu bezpieczeństwa*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 7 (2004), s. 245-254.
3. H. Błażkiewicz, *Szkolnictwo parafialne w diecezji przemyskiej w latach 1636-1757 w świetle wizytacji biskupich*, „Nasza Przyszłość”, 46 (1976), s. 153-206.

przemyskiej w XVII-XVIII w., wykorzystał je Z. Budzyński⁴. Pisząc na temat uposażenia organistów, posłużył się nimi M. Kowalski⁵.

Na podstawie materiałów z wizytacji kanonicznych z okresu staropolskiego został także opracowany artykuł *Wizytacje kanoniczne parafii Żurawica w okresie staropolskim ze szczególnym uwzględnieniem wizytacji biskupa Jerzego Albrechta Doenhoffa (1640-1702)*⁶. Staraniem parafii Żurawica zostały opublikowane drukiem, wraz z tłumaczeniem na język polski, wszystkie znane wizytacje kanoniczne parafii Żurawica z okresu staropolskiego. Jako pierwszy został opublikowany opis parafii z 1662 roku⁷. Następnie *Wizytacja biskupa Sierakowskiego parafii Żurawica z roku 1744*⁸. Kolejna, wraz z artykułem o wizytacjach z okresu staropolskiego, wizytacja biskupa Doenhoffa z 1699 roku⁹. W końcu opublikowane zostały materiały z wizytacji biskupa Pawła Piaseckiego¹⁰ oraz wizytacji przeprowadzonej za czasów biskupa Aleksandra Fredry z roku 1728¹¹. Nie ma jednak żadnego opracowania na temat wizytacji parafii Żurawica z 1783 roku.

W niniejszym artykule zostanie zaprezentowana wizytacja, która została przeprowadzona w 1783 roku. Przemyskie prawo diecezjalne z 1621 roku, wydane przez biskupa Jana Wężyka, odnosząc się do urzędu dziekana, zalecało, żeby dziekani w swoim dekanacie czuwali i dbali, aby wszystko odbywało się zgodnie z postanowieniami *Listu pasterskiego*¹² oraz informowali biskupa o sprawach do-

4. Z. Budzyński, *Statystyka ludności rzymskokatolickiej w diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w XVII i XVIII w.* „Rocznik Przemyski”, 26 (1988), s. 147-182; tenże, *Ludność rzymskokatolicka diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w XVII-XVIII w. Stan i rozmieszczenie*, „Rocznik Przemyski”, 26 (1988), s. 183-240.
5. M. Kowalski, *Uposażenie organistów w parafiach rzymskokatolickich diecezji przemyskiej w połowie XVIII wieku*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 118 (2022), s. 171-200.
6. M. Hofman, *Wizytacje kanoniczne parafii Żurawica w okresie staropolskim ze szczególnym uwzględnieniem wizytacji biskupa Jerzego Albrechta Doenhoffa (1640-1702)*, „Resovia Sacra”, 29 (2022), s. 177-196.
7. F. Alembek, *Status Ecclesiae Parochialis Zoravicensis in anno Domini praesenti 1662*, w: *Dzieje Żurawicy. Studia i materiały*, t. 2, red. M. Hofman, Żurawica 2013, s. 7-132.
8. *Wizytacja biskupa Sierakowskiego parafii Żurawica z roku 1744*, w: *Dzieje Żurawicy. Studia i materiały*, t. 3, red. M. Hofman, Żurawica 2014, s. 5-104.
9. M. Hofman, *Wizytacje kanoniczne parafii Żurawica w okresie staropolskim*, Aneks, s. 189-192.
10. *Wizytacja parafii Żurawica z roku 1645 za biskupa przemyskiego Pawła Piaseckiego*, w: *Dzieje Żurawicy. Studia i materiały*, t. 4, red. M. Hofman, Żurawica 2023, s. 197-200.
11. *Wizytacja parafii Żurawica z roku 1728 za biskupa przemyskiego Aleksandra Fredry przeprowadzona przez księdza Jakuba Arakielowicza*, w: *Dzieje Żurawicy. Studia i materiały*, t. 4, s. 201-262.
12. Chodzi o list pasterski prymasa kard. Bernarda Maciejowskiego, który został przez niego wydany, kiedy był jeszcze biskupem krakowskim w 1601 r. dla tejże diecezji. List ten został przyjęty przez synod piotrkowski w 1607 r. i 1628 r., zatwierdzony był razem z uchwałą-

tyczących Kościoła i zbawienia dusz¹³. Natomiast zgodnie z poleceniem biskupa Sierakowskiego, zawartym w jego ordynacjach, dziekani w swoich dekanatach mieli obowiązek przeprowadzać co roku, w czerwcu wizytację dziekańską¹⁴. Z tych wizytacji zachowało się wiele dokumentów, tj. protokołów powizytacyjnych w Archiwum Archidiecezjalnym w Przemyśle.

Pisząc o wizytacjach dziekańskich z tego okresu, należy wskazać, że parafia Żurawica, od momentu podzielenia diecezji przemyskiej na dekanaty, należała do dekanatu przemyskiego. Gdy bp Wacław Hieronim Sierakowski w 1746 roku przeprowadził reformę administracyjną diecezji, dzieląc ją na 12 dekanatów, w tym likwidując dekanat przemyski, parafia Żurawica znalazła się w dekanacie pruchnickim. Okres przynależności parafii żurawickiej do dekanatu pruchnickiego kończy się z rokiem 1785, kiedy reorganizacji dekanalnej w diecezji dokonał biskup Betański. Wtedy znowu został powołany do istnienia dekanat przemyski, a parafia żurawicka na powrót została włączona do tego dekanatu.

Po okresie staropolskim nastał czas w historii Kościoła w Polsce nazywany niewolą narodową. Dlatego najpierw skrótowo zostanie ukazana sytuacja Kościoła przemyskiego w początkowych latach okresu rozbiorowego.

1. Kościół w diecezji przemyskiej w początkach okresu niewoli narodowej

Omawiana wizytacja została przeprowadzona w okresie niewoli narodowej, dlatego warto w ramach wprowadzenia przestawić, jak wyglądała w tym czasie sytuacja polityczno-społeczno-religijna w diecezji przemyskiej. W momencie, kiedy tereny diecezji przemyskiej po I rozbiorze Polski trafiły pod rządy austriackie, biskupem diecezjalnym w Przemyśle był ks. biskup Józef Tadeusz Kierski (1706-1783)¹⁵. Ponieważ miał świadomość swojej słabości fizycznej i podeszłego

mi synodalnymi w 1608 r., ogłoszony drukiem po raz pierwszy w 1609 r. Obowiązywał w Kościele polskim i był jak gdyby kodeksem duszpasterskim, zbiorem przepisów Kościoła Powszechnego i konstytucją synodów prowincjonalnych polskich, dotyczących obowiązków kapłańskich oraz życia i obyczaju kleru. Zob. M. Morawski, *Synod prowincjonalny prowincji gnieźnieńskiej w dawnej Polsce*, Włocławek 1935, s. 88-89, przypis 4.

13. Zob. *Acta Synodi a. 1621 celebratae*, w: J. Sawicki, *Concilia Poloniae*, t. 8, Wrocław 1955, s. 200, p. 8.
14. A. Ulman, *Ordynacje przemyskie biskupa Wacława Hieronima Sierakowskiego*, Jarosław 1952, mps; Archiwum Archidiecezji Przemyskiej [dalej: AAPrz], b. sygn. Zob. np. Ordynacja z 1746 r., cz. 2, s. 3; Ordynacja z 1747 r., cz. 2, s. 25; Ordynacja z 1752 r., cz. 2, s. 69.
15. Ks. bp Józef Tadeusz Kierski – ur. 1706 r. w Brisconisten; kanonik poznański i łęczycki; sekretarz wielki koronny w latach 1759-1763; Sufragan poznański 1736-1768; biskup przemyski w latach 1768-1783. W 1760 odznaczony Orderem Orła Białego. Zmarł 16 stycznia 1783 r.

wieku, starał się o mianowanie biskupa pomocniczego, który po nim objąłby kierowanie diecezją. Był przekonany, że władze zaborcze nie zgodzą się na duchownego pochodzenia polskiego, dlatego zwrócił swoją uwagę na ks. Antoniego Wacława Betańskiego, który był z pochodzenia Czechem. Po dłuższym czasie starania zostały uwieńczone pozytywnym skutkiem. W roku 1781 biskupem pomocniczym z prawem następstwa (koadiutorem) został mianowany ks. Antoni Wacław Betański (1715-1785)¹⁶.

Charakteryzując ten okres, należy stwierdzić, że był to trudny czas zarówno dla Kościoła Powszechnego, jak również dla diecezji przemyskiej. Władze zaborcze chciały mieć wpływ na kształtowanie życia religijnego do tego stopnia, że ingerowały w każdy przejaw życia religijnego, zaczynając od kwestii ingerowania w kontakty ze Stolicą Apostolską. Zakazywano prowadzenia korespondencji z Rzymem przez episkopat. Zniesiono przysięgi biskupów na wierność papieżowi, a równocześnie zobowiązywano do składania przysięgi na wierność cesarzowi i państwu. Zakazano biskupom przyjmować jakichkolwiek poleceń z Rzymu bez zgody cesarza. Zakazano publikacji bulli papieskich bez zgody monarchy. Wszystkie papieskie bulle miały być ogłaszane w diecezjach jedynie za pośrednictwem władzy cywilnej, miały mieć cesarski placet. Cesarz miał być uznawany za najwyższą władzę w Kościele na terenie monarchii we wszystkich sprawach duchowych z wyjątkiem dogmatycznych¹⁷. Zakazano księżom studiowania w Rzymie i poza granicami cesarstwa. Nakazano prowadzenie ksiąg metrykalnych dla akatolików. Zniesiono niektóre zakony męskie i żeńskie, szczególnie te, które uważano za zbędne – zwłaszcza kontemplacyjne. To samo uczyniono z trzecim zakonem (tercjarzami) i zakazano przyjmowania do trzeciego zakonu. Zlikwidowano bractwa kościelne. Ci księża, którzy mieli więcej niż jedno beneficjum, musieli prosić cesarza, aby mogli rezydować przy jednym wyznaczonym oraz przedłożyć dyspensę papieską

w Brzozowie. Zob. W. Sarna, *Biskupi przemyscy obrządku łacińskiego*, cz. 2, Przemyśl 1910, s. 478-492.

16. Ks. bp Antoni Wacław Betański – ur. 1715 r. w Pradze, był Czechem z pochodzenia. Od 1758 był sekretarzem Jana Klemensa Branickiego. Proboszcz w Tyczynie (1770-1783), w którym na stałe osiadł w 1772. 2 kwietnia 1781 r. został mianowany biskupem koadiutorem diecezji przemyskiej i biskupem tytularnym Troas. Po śmierci biskupa diecezjalnego Józefa Tadeusza Kierskiego (16 stycznia 1783) został jego następcą. W 1784 r. został pierwszym rektorem Uniwersytetu we Lwowie powstałego na miejsce Akademii Jezuickiej. Zmarł 21 stycznia 1786 w Brzozowie. Zob. W. Sarna, *Biskupi przemyscy*, s. 493-508; L. Finkel, *Historia uniwersytetu lwowskiego*. [Cz. 1]-2, Lwów 1894, s. 54.
17. J. Krętosz, *Józefiński proces budowy Kościoła państwowego na terenie monarchii habsburskiej w okresie rządów cesarza Józefa II (1780-1790)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 29 (1996), s. 50.; J. Wysocki, *Kościół katolicki w zaborze austriackim w latach 1772-1815*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2, cz. 1, Poznań-Warszawa 1979, red. B. Kumor, Z. Obertyński, s. 236-244.

do gubernium, aby uzyskali zgodę cesarską. Zniesiono Seminarium Duchowne w Przemyślu i utworzono seminarium generalne we Lwowie¹⁸. Na kapłana można było święcić kandydata, który ukończył czteroletni kurs teologiczny. Zarządzenie cesarskie nakazywało nawet powstrzymanie się od zbytniego oświetlenia kościołów i kaplic, gdyż z tego mogły łatwo powstać pożary¹⁹.

Księży uczyniono urzędnikami stanu cywilnego z ramienia państwa. Z tego powodu poddano ich nadzorowi cyrkulów i oficerów, zajmujących się prowadzeniem spisów²⁰. Duchowieństwo parafialne stało się narzędziem w ogłaszaniu z ambony różnych treści często nie mających nic wspólnego z życiem religijnym i duchowym. Proboszczowie musieli głosić z ambony wszystko, co im cyrkul lub dominium do ogłoszenia przysłało, a w tym okresie całą nawałnicą sypały się patenty i dekrety nadworne. Np. księża mieli odczytywać przepisy o wygubieniu szarańczy, o zarazach bydłowych itp.²¹. Zwracano również uwagę na to, co było głoszone w trakcie kazań. Polecono głosić kazania ściśle według instrukcji określającej zarówno formę, jak i treść. Domagano się przeważnie kazań przeciwko pijaństwu, o obowiązkach domowych, o higienie, obowiązku wierności cesarzowi, przeciwko przemysłnictwu, dezercji z wojska. Zakazywano natomiast kazań kontrowersyjnych²².

W takim okresie dziejów diecezji przemyskiej bp Antoni Wacław Betański napisał list do księży dziekanów o wizytacji.

2. List bpa A. W. Betańskiego w sprawie wizytacji dziekańskiej

Kiedy bp A. W. Betański objął samodzielne rządy w diecezji, pisał listy pasterskie do duchowieństwa oraz wiernych diecezji. W jednym z listów, datowanym na 14 sierpnia 1783 r., wskazał na potrzebę wizytacji generalnych.²³ W liście tym można m. in. przeczytać, że dla zadbania o dobro duchowe wiernych powinien przystąpić do wizytacji kanonicznej, ale taka wizytacja wymaga dużo czasu. Ponieważ biskup jest zajęty wieloma obowiązkami, z tego względu zmuszony

18. F. Pawłowski, *Premisla sacra sive et gesta episcoporum r. l. Premisli*, Cracoviae 1869, s. 630.

19. W. Sarna, *Biskupi przemyscy*, s. 487-490.

20. B. Łoziński, *Z czasów józefińskich*, „Kwartalnik Historyczny”, 19 (1905), s. 45.

21. W. Tokarz, *Galicja w początkach ery józefińskiej w świetle ankiety urzędowej z roku 1783*, Kraków 1909, s. 371.

22. Tamże, s. 373; W. Sarna, *Biskupi przemyscy*, s. 503-507; J. Wysocki, *Kościół katolicki w zaborze austriackim*, s. 255-256.

23. AAPrz, b. sygn. Kurendy, t. 6, rok 1783. Powyższy tom zawiera listy bpa Betańskiego z 1783 roku. Nie ma paginacji stron.

jest odłożyć wizytację kanoniczną na inny czas²⁴. Ze względu na to, że w życiu diecezji jest wiele kwestii do poprawienia, którymi należałoby jak najszybciej się zająć, dlatego nakazuje księżom dziekanom, aby rozpoczęli coroczną wizytację w miesiącu wrześniu i przeprowadzali ją w każdej parafii należącej do jego dekanatu. W tym zaleceniu odwołał się do wskazań swojego poprzednika²⁵. Biskup Betański do powyższego polecenia dołączył instrukcję z pytaniami, według których wizytacja powinna być przeprowadzona. Tych pytań było trzydzieści. Za księdzem W. Sarną można streścić w następujących punktach:

1. Czy proboszczowie głoszą kazania i prowadzą naukę katechizmu, czy piszą kazania i katechezy, czy egzaminują mających przystąpić do sakramentu małżeństwa?
2. Czy pilnie administrują sakramenty i odwiedzają chorych?
3. Jakie prowadzą życie?
4. Czy odbywają co roku rekolekcje, czy czytają książki duchowne, a szczególnie czy studiują prawo kanoniczne według podręcznika Riegiera?
5. Czy nikt nie umarł niezaopatrzony w sakramenty itd.?
6. Czy odprawiają stale sumy z kazaniem i z katechizowaniem, czy piszą wyraźnie metryki sporządzone według przepisów cesarskich?
7. Czy przechowują pilnie i starannie dokumenty kościołów i inwentarze?
8. Czy biorą we mszach modlitwę za cesarza?
9. Czy rozporządzenia cesarskie są odpisywane, jak również rozporządzenia biskupie?
10. Czy proboszcz nie wymusza od parafian zbyt wysokich opłat za pochówki, chrzty, uczestnictwo w ślubach i inne obowiązki?
11. Czy nie są wymuszane dziesięciny, albo inne długi, albo cokolwiek innego pod pretekstem powstrzymywania parafian od spowiedzi?
12. Czy w parafii są jakie sieroty, albo chorzy nieuleczalnie?
13. Czy są w parafiach jacy akatolicy i czy z nimi katolicy postępują według dekretu tolerancyjnego?
14. Jaki jest stan kościoła i budynków plebańskich?
15. Czy i jakie są w parafii bractwa?

24. Decyzją władz zaborczych wizytacje kanoniczne były utrudnione. Dopiero po śmierci Józefa II rząd pozwolił na odbywanie tego rodzaju wizytacji. Dlatego następca biskupa Betańskiego, którym był biskup Gołaszewski, rozpoczął wizytować diecezję przemyską dopiero w 1792 r. Zob. S. Wojnar, *Urząd dziekański w świetle ustaw józefińskich na przykładzie diecezji przemyskiej w latach 1786-1824*, „Studia Koszalińsko-Kołoברzeskie”, 2 (1993), s. 172 wraz z przypisem 30, s. 181.

25. W roku 1775 ks. bp Kierski wydał list pasterski, w którym zalecił dziekanom pilność w spełnianiu obowiązków swoich i sumiennosc w odprawianiu wizytacji kościołów. Zob. W. Sarna, *Biskupi przemyscy*, s. 484.

16. Czy są opiekunowie kościoła?
17. Czy jest klasztor i jak się zachowują zakonnicy
18. Jeżeli znajduje się kaplica domowa, czy jest na nią pozwolenie?
19. Jeżeli jest szpital, należy zbadać rachunki.
20. Czy proboszcz rezyduje przy kościele, czy chodzi w sutannie i czarnych sukniach, a w kościele w komży, jeżeli proboszczem jest kanonik, czy przebywa za granicą, czy każdego roku i jak długo bawi w parafii?
21. Czy jest cmentarz zamknięty?
22. Czy w kościele nie grzebie się nikogo, z wyjątkiem patronów lub tych, którzy mają rodzinny grobowiec,?
23. Jeżeli znajdują się w kościołach parafialnych cudowne obrazy, czy cuda są zbadane, w przeciwnym razie obrazy należy usunąć?
24. Czy są relikwie i jakie nabożeństwa ku ich czci się odbywają?
25. Czy obrazy i krzyże w kościele i przy drogach nie są uszkodzone; w tym wypadku należy je usunąć?
26. Jeżeli są jakie zabobony, czary, należy je usunąć.
27. Czy jest w miejscu szkoła i nauczyciel?
28. Czy akuszerki są pobożne i czy umieją chrzczyć?
29. Czy są w parafii osoby dające zgorszenia, bluźniercy, nieuczęszczający do spowiedzi wielkanocnej?
30. O ile mil oddalona jest parafia od Brzozowa, a ile od Przemyśla, jakby można korzystać z pocztu?²⁶.

Po instrukcji z pytaniami związanymi z przebiegiem wizytacji dziekańskiej, w piśmie dołączona była także lista trzydziestu punktów, w których biskup wskazywał, jakie tematy powinien kaznodzieja poruszać w kazaniach do wiernych.

Pisząc o tym liście, warto dodać uwagę, którą na jego temat zamieszcza ks. Franciszek Pawłowski, stwierdzając, że bp Betański wydał go bez wcześniejszej akceptacji władz austriackich. Dlatego po jej uzyskaniu 30 sierpnia 1784 r. ponowił zawarte w tym liście wskazania²⁷.

Po tych wyjaśnieniach należałoby przejść do samej wizytacji.

26. Tamże, s. 501-502; zob. również S. Wojnar, *Urząd dziekański*, s. 173; J. Wysocki, *Kościół katolicki w zaborze austriackim*, s. 254.

27. F. Pawłowski, *Premisla sacra*, s. 629. Zob. również S. Wojnar, *Urząd dziekański*, s. 172. Należy jednak zaznaczyć, że S. Wojnar powtórzenia zarządzeń z 14 sierpnia 1873 r. datuje na dzień 10 września 1784 r.

3. Wizytacja beneficjum w wiosce Żurawica przeprowadzona 19 października 1783 r.

Wizytacje parafii Żurawica z okresu, kiedy parafia należała do dekanatu pruchnickiego, są zawarte zasadniczo w księgach wizytacji dziekańskich tego dekanatu²⁸. W większości protokoły powizytacyjne są stosunkowo krótkie i powtarzają znane już informacje. Wizytacją z 1783 roku warto się zająć z racji jej obszerności i tego, że jako pierwsza została przeprowadzona według instrukcji wydanej przez biskupa Betańskiego. Samą wizytację w dniu 19 października 1783 r. przeprowadził dziekan pruchnicki ks. Józef Rzepecki²⁹, który był proboszczem krasiczyńskim. Notariuszem spisującym dokument był ks. Antoni Kochmański³⁰, który był wikariuszem w tejże parafii. Dokument znajduje się w Archiwum Archidiecezji Przemyskiej, w aktach pod sygnaturą 1993, na stronach 257-266. Większość tekstu sporządzonej wizytacji jest w języku łacińskim, ale inwentarz parafii oraz opis zabudowań jest sporządzony w języku polskim.

Na pierwszej stronie znajdują się informacje ogólne o parafii i kościele. Najpierw jest wskazany właściciel wsi i chociaż istnieją w tej kwestii wątpliwości,

28. AAPrz, sygn. 330, Dekanat pruchnicki. Wizytacje dziekańskie 1767-1781. Zob. Wizytacja parafii Żurawica z 1767 r., s. 5a; z 1769 r., s. 11; z 1773 r., s. 19; z 1774 r., s. 26-27; z 1777 r., s. 36; z 1778 r., s. 50-51; z 1779 r., s. 59-60; z 1780 r., s. 66; z 1781 r., s. 78 oraz sygn. 331, Dekanat pruchnicki. Wizytacje dziekańskie 1763. Zob. Wizytacja parafii Żurawica z 1763-64, s. 2-3; z 1769 r., s. 22.

29. Ks. Józef Rzepecki został proboszczem w Krasiczynie 21 X 1777 r. Wcześniej był proboszczem w Rokietnicy. Wymieniany jest również w roku 1806 jako dziekan przemyski zamiejski (chyba pomyłka, bo w tym czasie nie było tego dekanatu. Do 1841 r. był tylko dekanat przemyski, który w tym roku został podzielony na Przemyśl – miasto z jedną parafią katedralną i Przemyśl zamiejski, w skład którego weszły pozostałe parafie dotychczasowego dekanatu przemyskiego, chodzi raczej o dziekana przemyskiego) oraz od 1809 r. kanonik honorowy kapituły katedralnej i diecezjalny egzaminator. W 1807 r. jako proboszcz i jednocześnie dziekan podpisał Inwentarz parafii. Zob. S. Bartmiński, *Krasiczyn: dzieje parafii i społeczności naszkicowane przez starego proboszcza*, t. 2, Krasiczyn 2010, s. 48-49. W 1785 r. wymieniany jest jako proboszcz Krasiczyna. AAPrz, sygn. 224, *Consignatio generalis ecclesiae parochialium* z 1785 roku; W schematyzmie z 1810 r. występuje już inny proboszcz w Krasiczynie, ks. Tomasz Przybyłowicz. Choć nie znaleziono tej informacji, ale należy przyjąć, że w tym roku ks. Józef Rzepecki już nie żył.

30. Ks. Antoni Kochmański występuje jako „vicarius Krasicz.” od 1786 do 31 stycznia 1805 r. Od 1818 do 1822 r. w schematyzmach diecezjalnych określany jest mianem „pensjonat” w Krasiczynie. Zob. S. Bartmiński, *Krasiczyn: dzieje parafii*, s. 50; W 1785 r. wymieniany jest jako wikariusz Krasiczyna. Zob. AAPrz, sygn. 224, *Consignatio generalis ecclesiae parochialium* z 1785 roku. Można również znaleźć informację, o ks. Antonim, że „emeritus Cooperator in Krasiczyn, pensionatus, saecularis, mortuus die 14. Januarii 1825”. Zob. *Schematismus Universi Cleri Dioeceseos Premisliensis rit. lat. Anno 1825*, s. 45.

to wymieniony został Ignacy Kamieniecki. Wizytator, mówiąc o beneficjum parafialnym, nie potrafi dokładnie określić pierwszej fundacji, ale pisze, że istniało na pewno już przed rokiem 1490. Na podstawie wizytacji bpa Sierakowskiego stwierdza również, że prawo patronatu winno należeć do dziedzicznych właścicieli wsi. Następnie określa położenie kościoła we wschodnim krańcu wsi. Świątynia nosi wezwanie św. Mateusza Apostoła i św. Katarzyny. Kościół ten nie jest konsekrowany, ale tylko poświęcony przez ks. Fryderyka Alembeka w roku 1643. Kolejno są informacje o Najświętszym Sakramencie, który znajduje się w ołtarzu głównym, w dość starym tabernakulum, przed którym pali się lampka w dzień i w nocy. Chrzcielnica jest drewniana, w niej znajduje się woda święcona w miedzianej misie. Oleje święte są z bieżącego roku i przechowywane są w szafce wiszącej na ścianie. W kościele jest ołtarz główny, pomalowany na białło i częściowo pozłożony oraz dwa ołtarze boczne, jeden zielony od prawej strony, a drugi od lewej pomalowany na niebiesko. W nawie kościoła ustawionych jest osiem ławek oraz trzy konfesjonały. Są również organy w dobrym stanie i ambona umieszczona na ziemi.³¹

Po tych informacjach są zamieszczone odpowiedzi, jakich wizytator udziela według pytań zamieszczonych w wyżej wspomnianej instrukcji. Na lewej części strony znajduje się pytanie, a na prawej odpowiedź. Idąc według porządku pytań, można dowiedzieć się, że:

1. W parafii kazania są głoszone zarówno w dni świąteczne, jak i w niedziele, także w miejsce katechizmu od ołtarza. Ksiądz wikary skarżył się, że pomimo wszystkich środków, jakie zastosował, nie zdołał nakłonić wiernych, aby odpowiadali na jego pytania i wolą oni słuchać katechizmu poza Mszą św. Dzieci i młodzież są uczone przez cały okres Wielkiego Postu i dopuszczani do spowiedzi świętej dopiero po egzaminie. Ksiądz wikariusz przedstawił 32 kazania na piśmie oraz posiada pisane katechezy na wszystkie tematy. Osoby, które mają zawrzeć małżeństwo, są zawsze uprzednio egzaminowane.
2. Staranność w sprawowaniu sakramentów nie budzi zastrzeżeń.
3. W życiu i obyczajach duchownych nic złego nie stwierdzono.
4. Proboszczem miejsca jest najczcigodniejszy ks. Antoni Tropp, kanonik Kapituły Katedralnej w Przemyślu, pierwszy asesor Urzędu Konsystorza, urodzony w Polsce, w województwie krakowskim, w wiosce Mikłuszowice w roku 1717. Wyświęcony na kapłana w Przemyślu w roku 1743. Mianowany na to beneficjum w roku 1752. Wikarym jest czcigodny ks. Tadeusz Chmielowski, urodzony w Galicji, w Przemyślu w roku 1750, wyświęcony na kapłana w Przemyślu dnia 20 października 1781 r. Wyznaczony na

31. AAPrz, sygn. 1993, Wizytacja beneficjum w wiosce Żurawica przeprowadzona 19 października 1783 roku, s. 257.

- wikarego tej parafii 4 sierpnia 1780 r. Otrzymał pozwolenie na słuchanie spowiedzi na okres jednego roku 27 października 1782 r. Przedstawił właściwe świadectwa odbycia rekolekcji. Z książek teologicznych czyta Alfonsa Liguori i ks. Antoine, z prawnych nic nie czyta, z homiletycznych czyta księży Murczyńskiego, Machowskiego, Lachowskiego, Bieleckiego, Herbacha, Kędzierskiego, z dzieł ascetycznych Tylkoskiego i Lichnera.
5. Nie było przypadku, aby ktoś zmarł niezaopatrzony sakramentami świętymi.
 6. Porządek nabożeństw jest następujący: O siódmej godzinie jest odprowadzana jutrznia, a po niej małe oficjum o Najświętszej Maryi Pannie, po modlitwach z jutrzni około godziny 10, jest odprowadzana Msza św. konwentualna, a w jej trakcie kazanie lub katechizm. Wystawienia Najświętszego Sakramentu w trakcie świąt św. Mateusza i św. Katarzyny. Zapisy w księgach dokonywane są starannie według wzorów i we właściwym czasie. Zestawienie rodzin i wiernych jest sporządzane co roku i znajduje się poniżej w podziale na wioski należące do tej parafii. W wiosce Żurawica: rodzin 133, dusz 693; Małkowice: rodzin 9, dusz 50; Orzechowce: rodzin 31, dusz 157; Bolestraszyce: rodzin 36, dusz 208; Buszkowice: rodzin 3, dusz 12; Duńkowiczki: rodzin 4; dusz 19.
 7. Jeśli chodzi o dokumenty kościelne związane z beneficjum parafialnym, to czcigodny ksiądz wikary twierdził, że żadne dokumenty związane z beneficjum nie zostały mu przekazane oprócz dwóch wizytacji biskupa Sierakowskiego. Dlatego należy zbadać, czy jest jakiś podatek pogłówny. Czy są pobierane dziesięciny i inne opłaty, czy w całości i z jakich źródeł? Nie potrafili poinformować o tym ani czcigodny wikary, ani wielmożna pani Hujsonowa (Hewisonowa), rodzona siostra najczcigodniejszego proboszcza, która jak twierdzi, ma to beneficjum w dzierżawie, nie wie jednak czy zostało wcześniej udzielone pozwolenie na tę umowę dzierżawną. Zestawienie wyposażenia kościelnego jest bezpiecznie przechowywane. Czy istnieją i są przechowywane jakieś zestawienia majątku proboszcza nie można określić z tego powodu, że brakuje wizytacji z roku 1775.
 8. Modlitwy w intencji cesarza są według wskazań zawsze odmawiane.
 9. Jeśli chodzi o rozporządzenia cesarskie, to jest tylko trzy drukowane. Natomiast z rozporządzeń biskupich są następujące: najjaśniejszego śp. poprzednika drukowanych jest 11, zaś obecnego biskupa: 12 oraz inne jakieś zapisane w księdze.
 10. W kwestii pobieranych opłat od parafian przy okazji posług religijnych są zachowywane stosowne przepisy.
 11. Jeśli chodzi o dziesięciny i inne zobowiązania materialne, to nikt nie jest pozbawiony sakramentów z powodu dóbr doczesnych. W czasie wielkanocnym każdy ojciec rodziny płaci jeden grosz za kartki i dwa grosze z racji mesznego. Sakramenty są udzielane za darmo.

12. W parafii nie ma sierot. Są tylko żebracy chodzący od drzwi do drzwi.
13. Wśród mieszkańców parafii nie ma akatolików.
14. Kościół jest stary drewniany i choć był nie tak dawno naprawiany, jego ściany całkiem się przechylają, z jednej strony drzwi są tak przyciśnięte do ziemi, że z trudem da się je otworzyć. Podłoga i sufit z desek. Ten kościół już długo nie wytrzyma. Z zewnątrz jest cały pokryty gontem. Z boku nawy głównej jest murowana zakrystia z murowanym sklepieniem, posadzka z surowej cegły wymagająca naprawy, ma osobny dach. W kościele jest sześć okien całych, a w zakrystii jedno z kratą żelazną. Dzwonnica stojąca osobno, ściany drewniane z desek, a w środku dwa dzwony. Z budynków plebańskich tylko obora wymaga pewnych napraw, a pozostałe budynki w dobrym stanie, jak zostało to osobno lepiej opisane.
15. W parafii nie ma żadnych bractw.
16. Niedawno kościelnym został wybrany i ustanowiony Wawrzyniec Krzyk. Rachunki pisane przez czcigodnego wikarego, obliczone i podpisane.
17. Na terenie parafii nie ma żadnego klasztoru.
18. W Bolestraszykach znajduje się kaplica murowana wolnostojąca, ale nie ma pozwolenia do sprawowania w niej kultu; jak odkryto, w jej zakrystii przechowywane są sprzęty domowe.
19. Przytułek jest bardzo nędzny i mieszkają w nim trzy staruszki. Wizytacja biskupa Sierakowskiego wspomina, że z łaski właścicieli wsi od dawien dawna dostarczano mieszkańcom pożywienie, ale obecnie jest tylko pole o wielkości 10 skib, które jest oddawane w dzierżawę i przynosi dochód 8 groszy, obecnie dzierżawi je czcigodny wikary i płaci na koniec października.
20. Najczcigodniejszy ksiądz proboszcz nie mieszka przy kościele, w ciągu roku odwiedza swoje beneficjum sześć razy lub częściej i zostaje na kilka dni.
21. Cmentarz znajduje się na otwartym miejscu, rozległy i wystarczający, otoczony płotem drewnianym, ale jego daszek w niektórych miejscach wymaga pewnych napraw.
22. Stwierdzono, że grobowiec w kościele jest zamknięty.
23. Znajdujący się w kościele obraz Najświętszej Maryi Panny był dawniej uważany za cudowny, ale obecnie nie doznaje szczególnego kultu.
24. W kościele nie ma żadnych relikwii.
25. Usunięto dwa rozdarte obrazy z kościoła.
26. W parafii nie ma żadnych zabobonów i czarów.
27. Organista uczy dwóch chłopców.
28. W parafii akuszerki są pobożne i umieją chrzcić.
29. W parafii nie ma osób, które by powodowały zgorszenie.
30. Parafia Żurawica jest oddalona od Przemyśla pół mili, a od Brzozowa 8 i pół mili. Korespondencję należy kierować przez pocztę w Przemyśle.

Po udzielonych odpowiedziach według wskazanej instrukcji następuje w opisie wizytacyjnym inwentarz parafialny. Jak to zaznaczono wcześniej opis jest wykonany w języku polskim i składa się z następujących części: argenteria; cyna, mosiądz i miedź; ornaty białe; ornaty czerwone; ornaty fioletowe, zielone i czarne; reszta; kapy i wela; bielizna; ozdoby i inne sprzęty; książki. Z kolei jest wykonany opis budynków, poczynając od rezydencji plebana; wikarówki; organistówki, szpitala. Są również wymienione zasiewy na polu plebańskim oraz poddani³². Na ostatniej stronie znajduje się tekst łaciński (podsumowujący wizytację) zaopatrzony w podpisy i pieczęć wizytatora oraz podpis notariusza.

Porównując obecną wizytację dziekańską z wcześniejszymi wizytacjami kanonicznymi, można stwierdzić, że choć w wielu wypadkach, szczególnie w kwestiach prawno-organizacyjnych oraz materialnych, informacje w niej zawarte są podobne, to jednak można dostrzec w niej również nowe elementy, których w tamtych wizytacjach nie było. Takimi sprawami na pewno są: przygotowanie przez duszpasterzy kazań i katechezy, udzielanie sakramentów świętych i przygotowanie wiernych do ich przyjęcia oraz porządek nabożeństw. Ukazuje również w dużej mierze stan moralny parafii. Można więc stwierdzić, że wizytacja zwracała większą uwagę na sprawy duszpasterskie.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Archidiecezjalne w Przemyślu:

Sygn. 224, Consignatio generalis ecclesiae parochialum z 1785 roku.

Sygn. 330, Dekanat pruchnicki. Wizytacje dziekańskie 1767-1781.

Sygn. 331, Dekanat pruchnicki. Wizytacje dziekańskie 1763.

Sygn. 1993, Dokumenty parafii Żurawica, Wizytacja beneficjum w wiosce Żurawica przeprowadzona 19 października 1783 roku, s. 257-266.

B. sygn., Kurendy, t. 6, rok 1783. Powyższy tom zawiera listy bpa Betańskiego z 1783 roku.

B. sygn., Ulman A., Ordynacje przemyskie biskupa Wacława Hieronima Sierakowskiego, Jarosław 1952, mps,

32. Tamże, s. 257-265.

Źródła drukowane

- Acta Synodi a. 1621 celebratae*, w: J. Sawicki, *Concilia Poloniae*, t. 8, Wrocław 1955.
- Schematismus Universi Cleri Dioeceseos Premisliensis rit. lat. Anno 1810*, brmw.
- Schematismus Universi Cleri Dioeceseos Premisliensis rit. lat. Anno 1818*, brmw.
- Schematismus Universi Cleri Dioeceseos Premisliensis rit. lat. Anno 1822*, Premisliae 1821.
- Schematismus Universi Cleri Dioeceseos Premisliensis rit. lat. Anno 1825*.
- Status Ecclesia Parochialis Zoravicensis in anno Domini prasenti 1662*, w: *Dzieje Żurawicy – Studia i materiały*, t. 2, red. M. Hofman, Żurawica 2013.
- Wizytacja biskupa Sierakowskiego parafii Żurawica z roku 1744*, w: *Dzieje Żurawicy – Studia i materiały*, t.3, red. M. Hofman, Żurawica 2014.
- Wizytacja parafii Żurawica z roku 1646 za biskupa przemyskiego Pawła Piaseckiego*, w: *Dzieje Żurawicy. Studia i materiały*, t. 4, red. M. Hofman, Żurawica 2023, s. 197-200.
- Wizytacja parafii Żurawica z roku 1728 za biskupa przemyskiego Aleksandra Fredry przeprowadzona przez księdza Jakuba Arakiełowicza*, w: *Dzieje Żurawicy. Studia i materiały*, t. 4, red. M. Hofman, Żurawica 2023, s. 201-261.

Opracowania

- Ataman J., *Akta wizytacyjne diecezji przemyskiej do końca XVIII w.*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 1 (1960), nr 2, s. 32-44.
- Bartmiński S., *Krasiczyn: dzieje parafii i społeczności naszkicowane przez starego proboszcza*, t. 2, Krasiczyn 2010.
- Błażkiewicz H., *Szkolnictwo parafialne w diecezji przemyskiej w latach 1636-1757 w świetle wizytacji biskupich*, „Nasza Przyszłość”, 46 (1976), s. 153-206.
- Budzyński Z., *Ludność rzymskokatolicka diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w XVII-XVIII w. Stan i rozmieszczenie*, „Rocznik Przemyski”, 26 (1988), s. 183-240.
- Budzyński Z., *Statystyka ludności rzymskokatolickiej w diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w XVII i XVIII w.* „Rocznik Przemyski”, 26 (1988), s. 147-182.
- Finkel L., *Historia uniwersytetu lwowskiego*. [Cz. 1]-2, Lwów 1894.
- Hofman M., *Wizytacje kanoniczne parafii Żurawica w okresie staropolskim ze szczególnym uwzględnieniem wizytacji biskupa Jerzego Albrechta Doenhoffa (1640-1702)*, „Resovia Sacra”, 29 (2022), s. 177-196.
- Kowalski M., *Uposażenie organistów w parafiach rzymskokatolickich diecezji przemyskiej w połowie XVIII wieku*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 118 (2022), s. 171-200.

- Krętosz J., *Józefiński proces budowy Kościoła państwowego na terenie monarchii habsburskiej w okresie rządów cesarza Józefa II (1780-1790)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 29 (1996), s. 40-67.
- Łoziński B., *Z czasów józefińskich*, „Kwartalnik Historyczny”, 19 (1905), s. 45.
- Nabywaniec S., *Wizytacje kanoniczne w diecezji przemyskiej w latach 1949-1954 w świetle materiałów aparatu bezpieczeństwa*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 7 (2004), s. 245-254.
- Pawłowski F., *Premisla sacra sive et gesta episcoporum r. l. Premisli*, Cracoviae 1869.
- Sarna W., *Biskupi przemyscy obrządku łacińskiego*, cz. 2, Przemysł 1910.
- Tokarz W., *Galicja w początkach ery józefińskiej w świetle ankiety urzędowej z roku 1783*, Kraków 1909.
- Wojnar S., *Urząd dziekański w świetle ustaw józefińskich na przykładzie diecezji przemyskiej w latach 1786-1824*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie”, 2 (1993), s. 172.
- Wysocki J., *Kościół katolicki w zaborze austriackim w latach 1772-1815*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2, cz. 1, Poznań-Warszawa 1979, red. B. Kumor, Z. Obertyński, s. 236-244.

Streszczenie

Artykuł przedstawia sytuację Kościoła przemyskiego, a w szczególności parafii Żurawica, w pierwszych latach niewoli narodowej, kiedy terytorium diecezji przemyskiej wchodziło w skład monarchii austriackiej. W owym czasie diecezją kierował ks. bp Antoni Wacław Betański. Artykuł odwołuje się do *Listu pasterskiego*, który tenże biskup napisał w roku 1783 w sprawie wizytacji dekanalnych. List prezentuje instrukcję, która składała się z 30 pytań. Według tej instrukcji księża dziekani mieli przeprowadzać wizytację, udzielając na powyższe pytania odpowiedzi. Dokument zawierający odpowiedzi na niniejsze pytania oraz uzupełniony o inne informacje trafiał do biskupa diecezjalnego. Omawiana wizytacja dziekańska ukazuje stan parafii żurawickiej w 1783 r. Treść tej wizytacji jest o wiele bardziej obszerna niż wcześniejsze wizytacje dziekańskie. Z tego powodu warto zwrócić na nią uwagę. Porównując jest zawartość ze znanymi wizytacjami kanonicznymi z okresu staropolskiego, można stwierdzić, że oprócz kwestii prawno-organizacyjnych oraz materialnych zwrócono w niej uwagę również na sprawy duszpasterskie, takie jak: przygotowanie przez duszpasterzy kazań i katechezy, udzielanie sakramentów świętych i przygotowanie do ich przyjęcia. Ukazuje również w dużej mierze stan moralny parafii.

Słowa kluczowe: bp Antoni Wacław Betański, diecezja przemyska, wizytacja dziekańska, parafia Żurawica.

VISITATION OF THE PARISH ŻURAWICA HELD ON OCTOBER 19, 1783

Summary

The article presents the situation of the Przemyśl Church, and in particular the parish of Żurawica in the first years of national captivity, when the territory of the diocese of Przemyśl was part of the Austrian monarchy. At that time, the diocese was led by Bishop Antoni Wacław Betański. The article refers to the Pastoral Letter, written by that bishop in 1783, on decanal visits. The letter presents an instruction, which consisted of 30 questions. According to this instruction, the deans were to conduct visits, providing answers to the above mentioned questions. The document containing answers to these questions and supplemented with other information was sent to the diocesan bishop. The visitation in question shows the condition of the Żurawica parish in 1783. The content of this visit is much more extensive than previous dean's visits. For this reason, it is worth paying attention to it. Comparing the content with known canonical visits from the Old Polish period, it can be stated that in addition to legal, organizational as well as material issues, the visitation also draws attention to pastoral matters such as: the preparation of sermons and catechesis by pastors, the administration of holy sacraments and preparation for their reception. It also shows, to a large extent, the moral state of the parish.

Keywords: bishop Antoni Wacław Betański, diocese of Przemyśl, dean's visitation, parish of Żurawica.

KS. PIOTR JAMIOŁ MS – KRAKÓW

BRACTWA I STOWARZYSZENIA KOŚCIELNE MATKI BOŻEJ Z LA SALETTE W CELU WYNAGRODZENIA W DĘBOWIECKIM SANKTUARIUM

Wstęp

Jedną z ważnych form życia religijnego ludzi świeckich w Kościele katolickim stanowiły bractwa i stowarzyszenia kościelne. Informacje o saletyńskich bractwach i stowarzyszeniach kościelnych Matki Bożej z La Salette w celu wynagrodzenia dotarły na ziemie polskie jeszcze przed przybyciem saletynów (1902) dzięki licznym publikacjom saletyńskim i czasopismu „Annales de Notre-Dame de La Salette”¹, a także osobistym kontaktom polskich pielgrzymów z sanktuarium w La Salette. W księgach Arcybractwa Matki Bożej z La Salette Pojednawczyni grzeszników znajdujących się w Archiwum Sanktuarium Matki Bożej z La Salette znajdujemy wiele wpisów kobiet i mężczyzn z ziem polskich, którzy chętnie zapisywali się

PIOTR JAMIOŁ MS – kapłan Zgromadzenia Misjonarzy Matki Bożej z La Salette (saletyn), doktor nauk humanistycznych z zakresu historii, wykładowca historii Kościoła w Międzyzakonnym Formacyjnym Studium Teologicznym w Krakowie (MFST), autor licznych publikacji z zakresu historii i kultury regionalnej oraz dziejów zakonów i zgromadzeń zakonnych, ze szczególnym uwzględnieniem Zgromadzenia Misjonarzy Matki Bożej z La Salette. ORCID: 0009-0009-2863-1334. Kontakt: jampio@wp.pl.

1. Pismo to, przeznaczone dla czcicieli Matki Bożej z La Salette, jest wydawane przez saletynów w sanktuarium w La Salette-Pèlerinage od roku 1865 aż do chwili obecnej.

do nich, a zwłaszcza do istniejącego już od roku 1848 bractwa – od roku 1852 arcybractwa – z papieskim prawem afiliacji².

Do rozpowszechnienia tego arcybractwa przyczyniło się przybycie saletynów do Polski (16 września 1902), założenie klasztoru macierzystego w Dębowcu (1910), a zwłaszcza propagowany przez nich od roku 1912 kult Maryi z La Salette w dębowieckim sanktuarium oraz czasopismo „Posłaniec Matki Boskiej Saletyńskiej” wydawane w tym miejscu od roku 1921. Saletyni w oparciu o bogactwo orędzia Matki Bożej z La Salette założyli na polskiej ziemi odpowiednio zmodyfikowane bractwa i stowarzyszenia kościelne propagujące duchowość La Salette w celu wynagrodzenia, dostosowując je do tradycji i duchowości narodu polskiego.

W niniejszym artykule przedstawiono działalność bractw i stowarzyszeń kościelnych ku czci Matki Bożej z La Salette w celu wynagrodzenia w dębowieckim sanktuarium od roku 1920 aż do chwili obecnej. Głównym motywem podjęcia tego problemu było odtworzenie stanu życia związkowego w sanktuarium Matki Bożej Saletyńskiej w Dębowcu w okresie ostatnich stu lat jego działalności, a także chęć ukazania zjawiska kontynuacji. Na podstawie bogatego materiału źródłowego i literatury pomocniczej syntetycznie i całościowo, trzymając się wyznaczonego podziału chronologicznego, ukazano działalność bractw i stowarzyszeń w celu wynagrodzenia w dębowieckim sanktuarium w latach 1920-2023, przybliżając ich genezę, struktury, cel i zasady funkcjonowania.

1. Bractwo „Związek Matki Boskiej Saletyńskiej” (1920-1950)

Pierwszym bractwem saletyńskim na polskiej ziemi było założone w Dębowcu bractwo o nazwie „Związek Matki Boskiej Saletyńskiej”, do którego wstępowali czciciele Maryi z La Salette pragnący wynagradzać Panu Bogu za grzechy osobiste i całego świata oraz wypraszać łaski nawrócenia za przyczyną Najświętszej Maryi Dziewicy, Pojednawczyni grzeszników. Dekret erekcyjny dla niego wydał – na podstawie istniejącego już statutu arcybractwa w La Salette – biskup przemyski św. Józef Sebastian Pelczar, który dokonał jego admisji 8 grudnia 1920 r. na terenie diecezji przemyskiej³. Pierwszy dyrektor tego bractwa, ks. Michał Kolbuch (1889-1957), opracował statut i regulamin oraz wyznaczył jego cel: rozbudzenie

2. Por. Archives du Sanctuaire N.-D. de La Salette [dalej: ASLS], sygn. JSD/5-1, Registres de la Confrérie de Notre-Dame Réconciliatrice de La Salette (1848-1955); sygn. JSD/5-5, L'Archiconfrérie, confréries, associations salettines.
3. Archiwum Archidiecezjalne w Przemyśle [dalej: AAP], sygn. Teczka Saletyni [dalej: TS], Pismo biskupa Józefa Sebastiana Pelczara, ordynariusza przemyskiego do ks. Eliasza Roux MS, superiora dębowieckiego, zezwalające na erygowanie bractwa Związek Matki Boskiej Saletyńskiej w Dębowcu (L. 4958), Przemyśl 8.12.1920.

i utrwalenie w narodzie polskim prawdziwej pobożności, zgody braterskiej i pojednania poprzez wierne przestrzeganie przykazań Bożych i kościelnych oraz przyjmowanie Komunii św. wynagradzającej⁴. 5 marca 1921 r.⁵, za aprobatą biskupa Pelczara, poszerzono działalność tego bractwa. W jego statucie⁶ wyznaczono dodatkowy cel niesienia pomocy materialnej uboższej młodzieży polskiej pragnącej poświęcić się pracy misjonarskiej w Zgromadzeniu Misjonarzy Matki Bożej z La Salette. Saletyni przy różnych okazjach propagowali to bractwo, a zwłaszcza na łamach powstałego w roku 1921 „Posłańca Matki Boskiej Saletyńskiej”. Pismo to poświęcało ostatnią kartę na informacje o istnieniu, zadaniach i sposobie przynależności do tego bractwa.

Każdy, kto należał do „Związku”, był zobowiązany do dawania świadectwa życia chrześcijańskiego w swoim środowisku oraz do nieustannej modlitwy⁷ w intencji dobrych i świętych powołań kapłańskich, zakonnych i misyjnych, a także do złożenia ofiary na formację przyszłych misjonarzy⁸. Wysokość ofiary ustalono na 50 groszy rocznie, czyli 1 grosz tygodniowo, dlatego „Związek Matki Boskiej Saletyńskiej” używał zamiennie nazwy: „Grosz na powołania misjonarskie” albo „Saletyński Związek Misyjny”. „Związek” składał się z członków podzielonych na „Kółka” po 15 osób, którym przewodniczyli zelatorzy. Każdy żyjący katolik mógł zostać jego członkiem. Wysokość składanej ofiary przy wpisie decydowała o członkostwie wiecznym lub tymczasowym. Wszyscy członkowie korzystali z przywileju 120 zbiorowych Mszy św. odprawianych w ciągu roku w ich intencjach⁹.

4. Por. P. Jamioł, *Dzieje sanktuarium Matki Bożej Saletyńskiej w Dębowcu w latach 1910-1996*, Kraków 2002, s. 476.
5. AAP, sygn. TS, Pismo biskupa Józefa Sebastiana Pelczara, ordynariusza przemyskiego do ks. Eliasza Roux MS, superiora dębowieckiego (L. 958), Przemyśl 5.03.1921.
6. Od tej chwili używało nazwy „Związek Matki Boskiej Saletyńskiej” lub „Związek Grosz na powołania misjonarskie”.
7. W tej intencji odmawiali następujące modlitwy: „Ojcze nasz”, „Zdrowaś Maryjo”, „Chwała Ojcu”, a dla uczczenia Patronki „Związku” odmawiali codziennie wezwanie: „Matko Boża Saletyńska Pojednawczyni grzeszników, módl się nieustannie za nami, którzy się do Ciebie uciekamy”.
8. Już po 7 miesiącach istnienia „Związku” zebrano ponad 5 tys. zł. Zob. M. Kolbuch, *La Salette en Pologne*, „Bulletin des Missionnaires de N.-D. de La Salette” [dalej: „Bulletin”], 20:1921, nr 228, s. 250.
9. Odprawiano te Msze św. we wszystkie soboty roku, 19 dnia każdego miesiąca i we wszystkie dni maja i września. Z dniem wpisania do „Związku” członka wiecznego odprawiano na jego intencję 120 Mszy św. rocznie po wieczne czasy, natomiast za tymczasowego przez tyle lat, na ile się deklarował. Aby zostać członkiem wiecznym, należało podać swój adres i złożyć odpowiednią ofiarę. Członka takiego uważano za wiecznego dobroczyńcę Misjonarzy Matki Bożej z La Salette, a na dowód jego przynależności wysyłano mu obraz Matki Bożej Saletyńskiej. Zob. „Posłaniec Matki Boskiej Saletyńskiej” [dalej: „PMBS”], 2:1922, nr 4, s. 79.

„Związkiem” kierował ks. dyrektor i jego pomocnicy, których mianował ks. prowincjał polskiej prowincji Misjonarzy Matki Bożej z La Salette. Obowiązkiem jego była troska o rozwój duchowy i materialny konfraterni, przewodniczenie zebraniom, głoszenie konferencji duchownych i homilii w czasie Mszy św. i brackich nabożeństw, kierowanie działalnością i przyjmowanie nowych członków. Dyrektorowi bractwa polecano troskę o rozwój kultu Matki Bożej z La Salette i o uroczysty obchód Jej świąt. Z tych też względów na stanowisko to wybierano jednostki o wysokim poziomie intelektualnym i solidnej zakonnej formacji. Na podstawie archiwalnych źródeł udało się ustalić wykaz dyrektorów bractwa przy dębowieckim sanktuarium¹⁰. Istotnym zadaniem wszystkich członków bractwa było wynagrodzenie Bogu za grzechy osobiste i całego świata, a także za obojętność względem łez Maryi z La Salette. W tym celu przyjmowali oni na siebie obowiązek wierniejszego zachowywania przykazań Bożych i kościelnych, rozważania orędzia z La Salette i przystępowania do Komunii św. w duchu wynagradzającym przynajmniej raz w miesiącu (19 każdego miesiąca), a także w inne święta „Związku”¹¹.

Najważniejszą rolę w rozwoju „Związku” pełnili zelatorowie i zelatorki. Były to osoby przepojone duchowością La Salette, które starały się z miłości do Chrystusa i jego Matki pozyskać dla niego jak największą liczbę wiernych. Aby zdobyć tytuł zelatora lub zelatorki, należało pozyskać 25 członków¹². Oni sami byli zwolnieni z osobistej ofiary. Ich obowiązkiem było przysyłanie do zarządu „Związku” spisu członków z dokładnym adresem każdego i z wysokością ofiary, rozpowszechnianie czasopisma „Posłaniec Matki Boskiej Saletyńskiej”, zachęcanie członków do przyjmowania Komunii św. 19 dnia każdego miesiąca oraz świadectwo chrześcijańskiego życia. Na znak przyjęcia ich w poczet zelatorów wysyłano im dyplom, duży obraz Matki Bożej Saletyńskiej i obdarowywano specjalnymi przywilejami¹³.

10. Choć nazwa i działalność bractwa w latach 1920-1950 często się zmieniała, to jednak została zachowana ciągłość jego promotorów. Podajemy wykaz saletynów, którzy rozwijali kult Matki Bożej z La Salette jako dyrektorzy bractwa z uwzględnieniem lat pełnienia tej posługi: ks. mgr Michał Kolbuch (1920-1922), ks. dr Andrzej Skibiński (1922-1928), ks. dr Michał Bielak (1928-1935), ks. mgr Franciszek Czarnik (1935-1939), ks. dr Józef Szczepański (1940-1947) i ks. mgr Alojzy Gandawski (1947-1951). Zob. Archiwum Prowincjalne Misjonarzy Matki Bożej z La Salette w Krakowie [dalej: APSK], b.sygn., Księga Uchwał Rady Prowincjalnej, t. 1:1926-1966; b. sygn., Kronika Zgromadzenia Misjonarzy Matki Bożej z La Salette w Polsce, t. 1:1902-1935; t. 2:1902-1952; Archiwum Misjonarzy Matki Bożej z La Salette w Dębowcu [dalej: ASD], b. sygn., Kronika klasztoru w Dębowcu, t. 1:1945-1956.

11. Por. „PMBS”, 3:1923, nr 1, s. 17.

12. Por. „PMBS”, 1:1921, nr 1, s. 20.

13. Otrzymywali oni przywilej członka wiecznego „Związku” oraz brali udział we wszystkich przywilejach, modlitwach, obowiązkach oraz posługach Misjonarzy Matki Bożej z La Salette, ich wychowanków, kleryków i braci. A zewnętrznym znakiem było wręczenie im odznaki

Siedzibą „Związku” był klasztor Matki Bożej Saletyńskiej w Dębowcu, a jego święta patronalne obchodzono: 19 dnia każdego miesiąca na pamiątkę objawienia Maryi w La Salette; w uroczystości Matki Bożej Bolesnej – w piątek przed Niedzielą Palmową i 15 września oraz 8 grudnia, w rocznicę założenia „Związku”. W tych dniach wszyscy jego członkowie przystępowali do sakramentów św.¹⁴

Już w pierwszych latach istnienia tego bractwa drukowano ulotki propagandowe, dyplomy przyjęcia do stowarzyszenia, na odwrocie których były podane statuty „Związku Matki Boskiej Saletyńskiej”. Z myślą o członkach tego bractwa i czcicielach Maryi z La Salette od 1921 r. wydawano w Dębowcu pierwsze polskie pismo saletyńskie „Posłaniec Matki Boskiej Saletyńskiej”. Czasopismo to było rozprowadzane na terenie ziem polskich, a także w ośrodkach polonijnych w Stanach Zjednoczonych i w Kanadzie. Dębowiec stał się centrum spotkań polskich współpracowników saletyńskich. Oni pomagali saletynom duchowo i materialnie w rozwoju dębowieckiego sanktuarium, a ich szeregi stale powiększały się. Obok wspomnianego bractwa działała również organizacja religijna wyrosła na podłożu misyjnym: „Grono Ojców i Matek Żywicieli Misjonarzy”. Powstała ona w roku 1922 i miała na celu pomoc materialną w formacji Misjonarzy Matki Bożej z La Salette¹⁵. Do „Grona” należały osoby prywatne, rodziny, stowarzyszenia, parafie, szkoły, domy zakonne, dwory, pensjonaty, firmy i zakłady pracy.

„Związek Matki Boskiej Saletyńskiej” spotkał się w Polsce z bardzo entuzjastycznym przyjęciem. Do ożywienia jego działalności przyczynił się następny dyrektor, ks. dr Andrzej Skibiński (1894-1956), zachęcając świeckich katolików do współpracy z duchowieństwem w dziele wprowadzania ideałów chrześcijańskich w życie polskiego społeczeństwa. W tym celu saletyni pertraktowali z władzami kościelnymi¹⁶, starając się o wyposażenie bractwa w liczne przywileje duchowe¹⁷, a także poprzez stałą formację saletyńską oraz rekolekcje dla ich członków. Mimo

saletyńskiej w kształcie krzyża, którą nosili również dębowieccy małoseminarzyści. Por. „PMBS”, 1:1921, nr 1, s. 20.

14. Por. Tamże.

15. Por. „PMBS”, 15:1935, nr 9, s. 3-4 okładka.

16. Związek „Grosz na powołania misjonarskie” został kanonicznie zatwierdzony i ustanowiony przy sanktuarium Matki Bożej Saletyńskiej w Dębowcu przez Anatola Nowaka, biskupa przemyskiego, 8 listopada 1926 r. Por. AAP, sygn. TS, Pismo bpa ordynariusza Anatola Nowaka do ks. superiora OO. Saletynów w Dębowcu Franciszka Dantin MS (L. 4510), Przemyśl 8.11.1926.

17. Członkowie bractwa obowiązani byli codziennie odmawiać specjalne modlitwy w intencji nawrócenia grzeszników, ponadto ściślej przestrzegać zachowania przykazań Bożych i kościelnych oraz innych do tego zachęcać, przestrzegać czystości stanu i wypełniać uczynki miłosierdzia, a także – w miarę możliwości – przystępować do sakramentów św. w święta Matki Bożej. Zob. AAP, sygn. TS, Statut „Związek Matki Boskiej Saletyńskiej czyli Grosz na powołania misjonarskie OO. Saletynów”.

międzywojennego kryzysu ekonomicznego udało mu się znacznie powiększyć jego liczbę dzięki gorliwej pracy „kółek” i zelatorów. Już po czterech latach działalności bractwo liczyło 200 tys. członków w kraju i za granicą¹⁸ oraz ponad 900 zelatorów i zelatorek na terenie Polski¹⁹. Bractwo cieszyło się dużą popularnością dzięki dostosowaniu przez saletynów jego statutów do aktualnych potrzeb wiernych²⁰. W tym celu w latach 1930-1939 zaczęto wydawać w Dębowcu „Kalendarz Posłańca Matki Boskiej Saletyńskiej” o objętości około 100 stron. Na łamach „Kalendarza”, jak również i przez korespondencję oraz spotkania, saletyni informowali współpracowników o swoich najbardziej aktualnych problemach, między innymi o sprawie nowych powołań, zorganizowaniu ośrodków formacyjnych dla młodzieży saletyńskiej, a także o saletyńskiej pobożności maryjnej. Celem rozpowszechniania idei budzenia powołań kapłańskich i zakonnych oraz modlitwy za kapłanów wydawano różne broszury i druki informacyjne. To wszystko przyczyniło się do powstawania nowych kół „Związku” na terenie prawie całej Polski. Dowodem tego był nieustanny wzrost liczby jego członków. W roku 1936 pracowało już 2175 zelatorów i zelatorek²¹. Ten dynamiczny wzrost bractwa o nazwie „Związek Matki Boskiej Saletyńskiej” na gruncie polskim był wynikiem otrzymania od władz kościelnych prawa erygowania oraz jego afiliacji w innych miejscowościach na terenach wszystkich diecezji. Swą żywotnością, strukturą organizacyjną i sposobem działalności wywierało ono duży wpływ na powstające bractwa filialne na terenie całej Polski²².

18. Liczbę tę tworzyli czciciele Matki Bożej Saletyńskiej. Zob. A. Skibiński, *Do naszych zelatorów i zelatorek*, „PMBS”, 5:1925, nr 1, s. 1-2.

19. AAP, sygn. TS, Pismo ks. superiora Franciszka Dantin MS do biskupa ordynariusza w Przemyślu Anatola Nowaka w sprawie kanonicznej erekcji Związku „Grosz na powołania misjonarskie”, Dębowiec 29.10.1926; sygn. TS, Pismo ks. superiora Franciszka Dantin MS do biskupa ordynariusza w Przemyślu Anatola Nowaka w sprawie kanonicznej erekcji „Bractwa Matki Boskiej Saletyńskiej, Pojednania grzesznych”, Dębowiec 29.10.1926; sygn. TS, Pismo ks. Franciszka Czarnika MS do Kurii Biskupiej w Przemyślu o udzielenie imprimatur na drukowanie tekstów ulotki o Związku Mszalnym, Grosza powołań, propaganda Posłańca, Msze gregoriańskie, dyplomy Zelatorów (L.P. 39/39), Dębowiec 28.01.1939.

20. 3 grudnia 1936 r. bp Franciszek Barda, ordynariusz przemyski, zezwolił na prowadzenie pobożnego „Związku Grosz na powołania misjonarskie” według zmienionych statutów. Por. AAP, sygn. TS, Pismo biskupa ordynariusza Franciszka Bardy do ks. superiora Augusta Gauthier MS pozwalające na dalsze prowadzenie Związku „Grosz na powołania misjonarskie” (L. 5640), Przemyśl 3.12.1936.

21. AAP, sygn. TS, Pismo ks. superiora Augusta Gauthier MS do biskupa ordynariusza w Przemyślu Franciszka Bardy (L. 5623), Dębowiec 29.11.1936.

22. Por. P. Jamioł, *Dzieje sanktuarium Matki Bożej Saletyńskiej w Dębowcu w latach 1910-1996*, s. 479-481.

Liczne podziękowania i zobowiązania do jeszcze większej gorliwości świadczą o tym, jak bardzo ceniono sobie zaszczytny tytuł zelatora. Również sam fakt wpisania do bractwa był dla wielu bardzo znaczącym przeżyciem religijnym²³. Wszyscy członkowie i zelatorowie mieli swoje zebrania w Dębowcu w czasie uroczystości odpustowych pod przewodnictwem ks. dyrektora lub jego zastępcy. W następny dzień po odpuscie gromadzili się zelatorzy i zelatorki na specjalną formację w duchu La Salette. W roku 1936 ponad 500 zelatorów i zelatorek wzięło udział w zebraniu formacyjnym, na którym „omawiano niebezpieczeństwa bezbożnictwa i potrzeby współpracy wiernych z duchowieństwem w zwalczaniu tego prądu”²⁴. Wszyscy uczestnicy przystąpili do Komunii św. wynagradzającej celem uzyskania odpustów związkowych. Podobnie było w latach następnych²⁵.

Z tej współpracy ze świeckimi sanktuarium dębowieckie odniosło wielkie korzyści, nie tylko duchowe. Ofiarność bardzo wielu czcicieli „Pięknej Pani” z La Salette, często bezimiennych, z kraju i zagranicy, szeroki rozmach apostolskiego zaangażowania wszystkich zelatorów i zelatorek, zapewniały utrzymanie Małego Seminarium, nowicjatu, klerykatu, a wyraźnym uzewnętrznieniem tej ofiarności było wybudowanie na placu sanktuaryjnym w Dębowcu kalwarii saletyńskiej (1929) i kościoła sanktuaryjnego (1936-1939)²⁶.

Należy podkreślić, że w ramach wspomnianego bractwa działał również w Dębowcu, za pozwoleniem władz kościelnych²⁷, „Związek Mszalny Matki Boskiej Saletyńskiej”²⁸. Powstał on z inicjatywy ks. dr. Andrzeja Skibińskiego w 1926 r.²⁹ w celu zapewnienia szerokim rzeszom wiernych udziału w drogocennych owocach Mszy św. oraz jako zaplecze materialne dla formacji misjonarzy³⁰. Do „Związku

23. Osoba o inicjałach Ł.B. z Dębowca, kiedy zapisała się do „Związku”, doznała uzdrowienia nogi, która według lekarzy podlegała amputacji. Zob. „PMBS”, 16:1936, nr 4, s. 107.

24. AAP, sygn. TS, Pismo ks. superiora Augusta Gauthier MS do biskupa ordynariusza w Przemyśle Franciszka Bardy (L. 5623), Dębowiec 29.11.1936.

25. Por. „PMBS”, z lat 1937-1950.

26. Zob. P. Jamioł, *Dzieje sanktuarium Matki Bożej Saletyńskiej*, s. 337-343.

27. AAP, sygn. TS, Pismo biskupa Anatola Nowaka, ordynariusza przemyskiego, do ks. superiora Eliasza Roux MS (L. 1471), Przemyśl 17.04.1926.

28. Było to dzieło dla pomocy misjom saletyńskim na całym świecie, zatwierdzone przez papieża św. Piusa X, który osobiście wpisał się do niego 14 kwietnia 1909 r., udzielając wszystkim wpisującym się swojego błogosławieństwa: „Wszystkim ukochanym dzieciom, które zapiszą się do tego pobożnego związku, biorąc w ten sposób udział w tym świętym apostołstwie, udzielam całym sercem Apostolskiego Błogosławieństwa”. Archives de la Maison Générale des Missionnaires de Notre-Dame de La Salette à Rome [dalej: AGSR], sygn. C8/2-14, Documents de Saint-Siège et La Salette.

29. AAP, sygn. TS, Ustawy Związku Mszalnego Matki Boskiej Saletyńskiej; „PMBS”, 6:1926, nr 5, s. 3 okł.

30. Por. Tamże.

Mszalnego” wpisywano żyjących, jak i zmarłych. Za członków odprawiano 120 Mszy św. rocznie, we wszystkie soboty, 19-go dnia każdego miesiąca oraz we wszystkie dni maja i września. W latach późniejszych przyjęto bardziej prostą zasadę: Mszę św. odprawiano trzy razy w tygodniu, czyli 150 dni w roku³¹. Po drugiej wojnie światowej nadal działał „Związek Mszalny”. Na prośbę wiernych informowano w „Pośłańcu”, że zbiorowe Msze św. odprawiane są w następujące dni: w środę – w domu nowicjackim w Rzeszowie, w piątek – w krakowskim kościele św. Norberta, w niedzielę – w dębowieckim sanktuarium³². Nie tylko saletyni – autorzy „Związku Mszalnego”, ale również jego członkowie pisali o korzyściach duchowych, jakie dawał fakt przynależności. Halina Zając z Myślenic przekazała do Dębowca wiadomość, że po wpisaniu do „Związku Mszalnego” bliskiej osoby, była świadkiem jej nawrócenia i radykalnej przemiany jej życia³³.

Druga wojna światowa oraz okupacja hitlerowska osłabiły tradycyjne, wypróbowane formy wspierania dzieł przez świeckich pomocników saletyńskich. Mimo wojny i okupacji klasztoru dębowieckiego w latach 1939-1945 ks. dr Józef Szczepański wraz z grupą braci zakonnych czynił starania o polskie przedwojenne książki religijne i czasopisma, kolportując je przy pomocy wielu mieszkańców Dębowca i okolicy wśród rodaków, krzepiąc ducha i budząc nadzieję przetrwania czarnej nocy okupacji niemieckiej. Klasztor dębowiecki był miejscem spotkań dla wielu członków „Związku” w konspiracji, a także dla wielu dzieł. W kaplicy odbywały się dni skupienia, nabożeństwa specjalne, a nawet rekolekcje dla małych grup pomocników saletyńskich. Spotkania te nie tylko podnosiły udręczone dusze do Boga, ale były też okazją do przekazywania wiadomości, komu należy udzielić pomocy, by głodnym dać chleb i uratować kogoś od niechybnej śmierci. Była to szkoła czynnej, apostołskiej miłości bliźniego.

Po drugiej wojnie światowej rozpoczął się nowy okres pracy pomocników saletyńskich w tym samym duchu co przedtem, ale w zmienionych warunkach. W Dębowcu odbywały się pierwsze powojenne spotkania pozostałych przy życiu zelatorów i zelatorek. Podejmowano próby odszukania tych, których zawierucha wojenna rzuciła daleko od swoich rodzinnych stron. W latach 1946-1950 saletyni na nowo wydawali miesięcznik „Poślaniec” oraz broszury³⁴ omawiające problem apostołstwa świeckich. Jednak władze Polski Ludowej utrudniały, jak tylko mogły, działalność bractwa w dębowieckim sanktuarium. Pod koniec roku 1950, wobec rządowego zakazu istnienia stowarzyszeń kościelnych, na polecenie kurii biskupiej

31. „PMBS”, 16:1936, nr 4, s. 2 okładki.

32. „PMBS”, 29:1949, nr 6, s. 32. Msze św. były odprawiane codziennie o godz. 700 przed wizerunkiem Matki Bożej Saletyńskiej.

33. „PMBS”, 18:1938, nr 10, s. 215.

34. *Saletyński Związek Mszalny*, Dębowiec 1948.

w Przemyślu „Związek Matki Boskiej Saletyńskiej” został rozwiązany³⁵. Kilka lat dłużej, do 1 października 1960 r., przetrwał jeszcze „Związek Mszalny”³⁶, ale i on poprzez prześladowania i represje ze strony władzy komunistycznej został brutalnie zlikwidowany³⁷. Ciążąca na saletynach odpowiedzialność za odprawianie Mszy św. za członków „Związku” spowodowała, że dzieło to przetrwało i funkcjonuje do dziś jako „Msze święte wieczyste”. Obecnie wielu czcicieli Maryi z La Salette wpisuje siebie lub innych do dzieła „Mszy świętych wieczystych”³⁸. W intencji wszystkich członków odprawia się nadal codziennie jedną zbiorową Mszę św. w dębowieckim sanktuarium przy ołtarzu z łaskami słynącą figurą Matki Bożej Saletyńskiej³⁹.

35. W 1950 r. Kuria Biskupia w Przemyślu wydała dekret rozwiązujący bractwo „Związek Matki Bożej Saletyńskiej” przy dębowieckim sanktuarium. Zob. AAP, sygn. TS, Pismo biskupa Franciszka Bardy, ordynariusza przemyskiego do ks. superiora Alojzego Gandawskiego MS (L. 4669), Przemyśl 23.11.1950; ASD, sygn. 7, Związek Mszalny Księży Misjonarzy Saletynów.
36. Urząd Spraw Wewnętrznych, Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Rzeszowie w dniu 1 października 1960 r. rozwiązał Saletyński Związek Mszalny jako stowarzyszenie działające nielegalnie. Saletyni wnosili kilkakrotnie odwołanie od tej decyzji, lecz to nie przyniosło żadnego skutku. Por. ASD, sygn. 7, Pismo ks. superiora Franciszka Daniola MS do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, Departament Społeczno-Administracyjny w Warszawie, Dębowiec 17.10.1960.
37. 3 czerwca 1959 r. ks. Edward Moskal, saletyn, został skazany wyrokiem prawomocnym za przestępstwo z art. 9 dekr. z 29/10-52 p. 301 na karę więzienia przez 6 miesięcy z warunkowym zawieszeniem na 3 lata i 1500 zł grzywny. 13 grudnia 1960 r. Kolegium Karno-Administracyjne przy Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Rzeszowie ukarało grzywną 750 zł z zamianą na 30 dni aresztu ks. Franciszka Daniola, saletyna - superiora w Dębowcu. W uzasadnieniu napisano: „Kolegium po zapoznaniu się z aktami sprawy, a w szczególności z treścią wyciągu protokołu przesłuchania świadka ks. Hałgasa Czesława, saletyna, z dnia 14 października 1960 r. oraz z wyciągu protokołu przesłuchania podejrzanego ks. Daniola Franciszka z dnia 14 października 1960 r. Z protokołów tych wyraźnie wynika, że ukarany Daniol Franciszek kierował Saletyńskim Związkiem Mszalnym. Załączony do akt sprawy dowód «Matka Boska Saletyńska rozmawiająca z pastuszkami», na odwrocie którego stwierdza przynależność Ob. Groner Joanna, iż jest członkiem Saletyńskiego Związku Mszalnego, Dębowiec dn. 27 V 1960 r. Jak również Kolegium wzięło pod uwagę treść pisma Prokuratora Powiatowego w Jasle, z którego wynika, że Saletyński Związek Mszalny działał nielegalnie przy klasztorze OO. Saletynów w Dębowcu pow. Jasło”. Zob. ASD, sygn. 7, Orzeczenie Kolegium Karno-Administracyjnego przy Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Rzeszowie (USW. I/8/6163/60), Rzeszów 13.12.1960; sygn. 7, Pismo ks. superiora Franciszka Daniola MS do Kurii Biskupiej w Przemyślu”, Dębowiec 31.08.1959.
38. Zob. ASD, b. sygn., Informacja o Saletyńskich Mszach Św. Wieczystych; b. sygn., Czy pragniesz być uczestnikiem Mszy św. Wieczystych.
39. Zob. ASD, b. sygn., Księga Mszalna w Dębowcu z lat 1956-2023.

2. Apostolstwo Wynagrodzenia Matce Najświętszej (1935)

Kolejnym specyficznym rysem kultu Maryi z La Salette w Dębowcu była praktyka nabożeństwa wynagradzającego, polegająca na częstej spowiedzi i Komunii św. Podstawy dał, wydany przez papieża św. Piusa X, dekret „De quotidiana SS. Eucharistiae sumptione” (20 grudnia 1905 r.), który zalecał wszystkim chrześcijanom częstą i codzienną Komunię św.⁴⁰ Dokument ten odbił się szerokim echem na łamach polskiej prasy katolickiej, był komentowany w zarządzeniach diecezjalnych oraz przyczynił się do upowszechnienia praktyki częstej, a nawet codziennej Komunii św. Sługa Boży ks. Jan Berthier (1840-1908), saletyn, od wielu lat, jeszcze przed decyzją papieża Piusa X, w swojej posłudze misjonarskiej na terenie wszystkich diecezji Francji szerzył ideę przyjmowania codziennej Komunii św. wynagradzającej dla wszystkich wiernych, a także do przystępowania dzieci już od siedmiu lat⁴¹. Po wielu latach idea ks. Berthier została wprowadzona i rozpowszechniona na ziemiach polskich.

Saletyni w Dębowcu, przystępując do realizacji dekretu papieskiego, stopniowo wprowadzili praktykę spowiadania wiernych 19 dnia każdego miesiąca oraz w wigilie świąt uroczystych. Praktyka ta zaczęła się szerzyć z inicjatywy ks. Michała Kolbucha. Do tego celu wykorzystał „Posłaniec”, w którym zamieszczał artykuły o Komunii św. wynagradzającej Panu Bogu za grzechy osobiste i całego świata na cześć Maryi z La Salette 19 dnia każdego miesiąca⁴². Ks. Kolbuch przed wprowadzeniem takiej formy kultu zwrócił się do Episkopatu Polski z prośbą o aprobatę i błogosławieństwo. Na jego apel 20 biskupów wydało kanoniczne pozwolenie dla praktyki Komunii wynagradzającej⁴³, a niektórzy z nich propagowali tę pobożną

40. Por. D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996, s. 179.

41. Por. P. Jamioł, *Historia Misjonarzy Matki Bożej z La Salette do roku 1914*, Kraków 2021, s. 776-777; V. Hostachy, *Le R.P. Jean Berthier (1840-1908). L'écrivain*, Grenoble 1943; E. Jost, *Ksiądz Jan Berthier. Założyciel Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny*, tł. ks. M. Burzawa, Pelplin-Poznań 2000.

42. „PMBS”, 2:1922, nr 2, s. 34-35.

43. Byli to: abp Wawrzyniec Lauri, Nuncjusz Apostolski w Polsce; kard. Aleksander Kakowski, metropolita warszawski; abp Bolesław Twardowski, metropolita lwowski; bp Józef Sebastian Pelczar, ordynariusz przemyski; bp Karol Józef Fischer, sufragan przemyski; abp Karol Hryniewicz, metropolita wileński; bp Piotr Mańkowski, ordynariusz kamieniecki; bp Stanisław Kazimierz Zdzitowiecki, ordynariusz kalisko-kujawski; bp Augustyn Łosiński, ordynariusz kielecki; bp Henryk Przeździecki, ordynariusz podlaski; bp Marian Leon Fulman, ordynariusz lubelski; bp Jerzy Kolek, wikariusz generalny dla Śląska Cieszyńskiego; bp August Hlond, administrator apostolski dla Górnego Śląska; bp Władysław Krynicki, sufragan kalisko-kujawski; bp Stanisław Kostka Łukomski, sufragan poznański; bp Romuald Jałbrzykowski, sufragan łomżyński; bp Czesław Sokołowski, sufragan podlaski; bp Adolf Józef Jełowicki,

praktykę na terenie swoich diecezji. Bp Józef Sebastian Pelczar zatwierdził kanonicznie nabożeństwo „Miesięcznej Komunii św. wynagradzającej 19 dnia każdego miesiąca na cześć Maryi Saletyńskiej” 27 listopada 1922 r.⁴⁴. Od tej chwili w wielu parafiach umieszczano w kościołach figury i obrazy Matki Bożej Saletyńskiej, a proboszczowie prosili saletynów o wprowadzenie tego nabożeństwa⁴⁵. Aby rozpowszechnić tę praktykę na polskiej ziemi, w roku 1923 ks. Kolbuch wydał broszurę⁴⁶, która zachęcała wiernych do dobrowolnych aktów pokuty i przyjmowania Komunii św. wynagradzającej. Powołując się na objawienie Najświętszego Serca Pana Jezusa św. Małgorzacie Marii Alacoque (1647-1690) oraz istniejącą praktykę pierwszych piątków miesiąca, ks. Kolbuch udowodnił, że wynagrodzenie jest miłe Bogu jako potrzeba ludzkiego serca. „Widok płaczącej Maryi z La Salette i Jej orędzie – pisał – pobudzają wszystkich do przemiany życia i nasuwają myśl oraz potrzebę wynagrodzenia”⁴⁷.

Do rozwoju praktyki Komunii św. wynagradzającej w szczególny sposób przyczyniło się istniejące w Dębowcu bractwo „Związek Matki Boskiej Saletyńskiej”. Miało ono na celu nie tylko rozwijanie przez różne praktyki religijne pobożności maryjnej, ale również naśladowanie cnót Maryi, zwłaszcza Jej miłości ku Bogu i bliźnim. Bractwo miało swoje specjalne nabożeństwa ku czci Maryi z La Salette, najpierw każdego 19 dnia miesiąca, a potem w każdą trzecią niedzielę miesiąca⁴⁸. Do Dębowca przybywali czciciele Maryi z Podkarpacia oraz z terenów całej Polski, by polecić wszystkie sprawy Tej, która „nieustannie wstawia się za nami”⁴⁹. Dlatego dość wcześnie zaczęła się wytwarzać praktyka pisania prośb i podziękowań, które składano przed Jej wizerunkiem, a następnie odczytywano publicznie w trzecie niedziele miesiąca i w maryjne święta. Napływały też podziękowania

sufragan lubelski; bp Paweł Kubicki, sufragan sandomierski; bp Adolf Piotr Szelążek, sufragan plocki. Zob. „PMBS”, 3:1923, nr 2, s. 27; nr 3, s. 44-45; nr 4, s. 59-61.

44. AAP, sygn. TS, Pismo biskupa Józefa Sebastiana Pelczara do ks. superiora Eliasza Roux MS (L. 5638), Przemyśl 27.11.1922.

45. „PMBS”, 3:1923, nr 2, s. 29; nr 5, s. 78.

46. M. Kolbuch, *Miesięczna Komunia wynagradzająca na cześć Najśw. Panny Maryi Saletyńskiej 19-go każdego miesiąca*, Tarnów 1923.

47. Tamże, s. 3.

48. Dzień Komunii św. wynagradzającej na cześć Matki Bożej Saletyńskiej został ustanowiony na trzecią niedzielę miesiąca. Imprimatur z Kurii Metropolitalnej obrz. łac. we Lwowie, dnia 11 września 1934 r. Por. „PMBS”, 4:1934, nr 11, s. 304.

49. Od samego początku praktyka Komunii św. wynagradzającej rozwijała się szybko w Dębowcu i cieszyła się dużą frekwencją wiernych. Ks. Skibiński podaje, że w 1926 r., w każdy 19 dzień miesiąca przystępowało w kaplicy klasztornej do Komunii św. ponad 600 wiernych. Por. A. Skibiński, *La Salette en Pologne*, „Bulletin”, 25:1926, nr 285, s. 170.

za otrzymane łaski od czcicieli Maryi zamieszkałych w różnych miejscowościach naszego kraju, a także z zagranicy⁵⁰.

Praktyka Komunii św. wynagradzającej łączyła się w Dębowcu ze spowiedzią i całodzienną adoracją Najświętszego Sakramentu⁵¹. Nowe nabożeństwo zdobyło wielką popularność wśród miejscowych wiernych. Świadczy o tym fakt, że 19 października 1930 r. ponad tysiąc osób przystąpiło do Komunii św. wynagradzającej⁵². Podobnie było w latach następnych każdego 19 dnia miesiąca. Napływ ludzi na te nabożeństwa był liczny⁵³. Aby umożliwić wszystkim chętnym przystąpienie do sakramentów św. w duchu zadośćuczynienia, od roku 1935 dzień wynagrodzenia ustalono na trzecią niedzielę każdego miesiąca⁵⁴ i tak jest aż po dzień dzisiejszy. Szczególną rolę w rozwoju praktyki Komunii św. wynagradzającej odegrał „Posłaniec”. Czasopismo to zalecało tę praktykę i zamieszczało na swoich łamach informacje o inicjatywach częstej Komunii św. podejmowanych w środowiskach parafialnych różnych diecezji polskich. Z korespondencji „Posłańca” dowiadujemy się, że wiele miejscowości praktykowało Komunię św. wynagradzającą⁵⁵.

Dopiero w roku 1935 powołano do życia „Apostolstwo Wynagrodzenia Matce Najświętszej”⁵⁶ – nowe stowarzyszenie saletyńskie inspirowane ideą przyjmowania

50. Zob. P. Jamioł, *Dzieje sanktuarium Matki Bożej Saletyńskiej*, s. 607-681.

51. AAP, sygn. TS., Pismo biskupa ordynariusza w Przemyślu Józefa Sebastiana Pelczara do ks. superiora w Dębowcu Eliasza Roux MS zezwalające na wystawienie Najśw. Sakramentu w kaplicy klasztornej (L. 1035), Przemyśl 17.10.1921.

52. „PMBS”, 10:1930, nr 12, s. 368; nr 5, s. 158.

53. W 1936 r. ks. Franciszek Kasak, proboszcz dębowiecki, w piśmie skierowanym do Kurii Biskupiej w Przemyślu, prosząc o pozwolenie na budowę kościoła, jako motyw podał fakt, że dotychczasowa kaplica klasztorna nie może pomieścić „gromadzących się tłumów w niedziele i święta, a nawet w dzień powszedni, przede wszystkim w każdy 19-ty dzień w miesiącu, który jest dniem Komunii św. wynagradzającej”. Zob. ASD, sygn. 41, Pismo ks. Franciszka Kasaka, proboszcza dębowieckiego do Kurii Biskupiej obrządku łacińskiego w Przemyślu, Dębowiec 19.03.1936.

54. „PMBS”, 14:1934, nr 12, s. 351.

55. Por. „PMBS”, z lat 1921-1950.

56. Organizacja „Apostolstwa” wyglądała następująco: Na czele „Apostolstwa” stał ks. dyrektor, który pouczał członków i zelatorów na zebraniach, a także poprzez specjalne ulotki i pisma. Do niego należało kierować wszystkie prośby i zapytania. Członkowie Apostolstwa dzielili się na wiecznych i na zwyczajnych. Członkowie wieczni należeli na zawsze do Apostolstwa i zawsze uczestniczyli w jego przywilejach. Członkowie zwyczajni korzystali z nich, jak długo do Apostolstwa należeli i jak długo opłacali składki członkowskie. Celem tych składek było pokrycie kosztów administracji Apostolstwa i wydawnictwa „Posłaniec Matki Boskiej Saletyńskiej”, oraz wychowanie i wykształcenie Misjonarzy Matki Bożej z La Salette. Członkowie zwyczajni składali co roku 1 zł. Składka członka wiecznego wynosiła 25 zł. Por. *Apostolstwo Wynagrodzenia Matce Najświętszej*, Lwów 1935; AAP, sygn. TS, Pismo ks. superiora w Dębowcu Michała Bielaka MS do kurii biskupiej obrządku łacińskiego w Przemyślu, Dębowiec 2.04.1935.

Komunii św. wynagradzającej w trzecią niedzielę miesiąca. Cel tego „Apostolstwa” był wybitnie ekspiacyjny. Jako środki polecano: wprowadzenie w życie orędzia z La Salette, zwalczanie grzechu, częste przystępowanie do sakramentów św., czynne zaangażowanie w Akcję Katolicką, szerzenie idei misyjnej, wreszcie składanie ofiar na saletyńskie dzieła misyjne⁵⁷. Dzieło to zostało bardzo życzliwie przyjęte przez Episkopat Polski i otrzymało błogosławieństwo od kardynałów i biskupów, czego wyrazem są liczne wzmianki na łamach „Posłańca”. Jednak niewielu nowych członków wstępowało w szeregi „Apostolstwa Wynagradzania”, gdyż nie było ono tak uprzywilejowane odpustami, jak istniejące od dawna bractwo „Związek Matki Boskiej Saletyńskiej”.

Gospodarze sanktuarium szybko powrócili do znanej formy i propagowali wśród wiernych „Związek Matki Boskiej Saletyńskiej (Grosz na powołania misjonarskie)”⁵⁸. Kolejne numery „Posłańca” przypominały o duchowych korzyściach płynących z przynależności do „Związku”, przede wszystkim o możliwościach uzyskania odpustu zupełnego w dniu wstąpienia w jego szeregi, w święto Matki Bożej Saletyńskiej – 19 września, w uroczystość Apostołów, jeden raz w ciągu tzw. suchych dni, w godzinę śmierci, a każdy dobry uczynek spełniony w intencjach „Związku” zasługiwał na 100 dni odpustu⁵⁹.

Po drugiej wojnie światowej czyniono starania, aby praktykę Komunii św. wynagradzającej nie tylko utrzymać, ale pogłębić i rozszerzyć. Już 9 kwietnia 1949 r. ks. prowincjał Michał Kolbuch zwrócił się do papieża Piusa XII z prośbą o udzielenie odpustu zupełnego tym wiernym, którzy w trzecią niedzielę każdego miesiąca po spowiedzi i Komunii św. wezmą udział w nabożeństwie ku czci Maryi z La Salette i pomodlą się w intencji Ojca Świętego⁶⁰. Przywilej odpustu obejmował wszystkie kościoły i kaplice w ośrodkach duszpasterskich prowadzonych przez saletynów w całej prowincji polskiej⁶¹. W latach późniejszych saletyni przywilej ten ciągle odnawiali, kierując stosowne pisma do Stolicy Apostolskiej w Rzymie⁶².

57. „PMBS”, 15:1935, nr 6, s. 164 n.

58. AAP, sygn. TS, Pismo ks. superiora w Dębowcu Augusta Gauthier do biskupa ordynariusza w Przemyślu Franciszka Bardy o pozwolenie na wydanie drukiem statutow „Grosz na powołania misjonarskie”, Dębowiec 7.11.1936.

59. Por. „PMBS”, 17:1937, nr 11, s. 4 okładki.

60. „PMBS”, 29:1949, nr 6, s. 2 n. (Św. Penitencjaria Apostolska mocą władzy otrzymanej od papieża udzieliła na 7 lat odpustu za każdorazową praktykę Komunii św. wynagradzającej).

61. Tamże.

62. Odnawiano Reskrypt Stolicy Św. zezwalający na odpust zupełny wiernym biorącym udział w każdą trzecią niedzielę miesiąca w kościołach i kaplicach prowincji polskiej Misjonarzy Matki Bożej z La Salette ku czci Maryi Saletyńskiej w 1956, 1963, 1970 i 1977 r. Natomiast Reskrypt Św. Penitencjarii Apostolskiej z 2 kwietnia 1968 r. pozwalał Czciicielom Matki Bożej z La Salette po wypełnieniu zwyczajnych warunków (spowiedź, Komunia św. i modlitwa w intencji papieża) – na uzyskanie odpustu zupełnego: 19 września – Uroczystość Matki

W obecnych czasach zwyczaj ten nie osiągnął takich wielkich rozmiarów, jak w okresie przed i powojennym. W każdą trzecią niedzielę miesiąca Najświętszy Sakrament był wystawiany tylko przez krótki czas po prymarii, podczas specjalnego nabożeństwa maryjnego. Odmawiano wtedy stosowne modlitwy, śpiewano pieśni, głoszone odpowiednią homilię oraz udzielano błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem wszystkim wiernym. W ogłoszeniach przypominano o możliwości uzyskania w ten dzień odpustu zupełnego po spełnieniu zwykłych warunków, do których również należało krótkie rozważanie o objawieniu w La Salette⁶³. Podkreślano fakt, że wszystko to, co Maryja mówiła i czyniła w La Salette, stanowi inspirację do rozważań. Z okazji niedziel wynagradzających zachęcano mieszkańców Dębowca i okolicy do rachunku sumienia, aby we własnym życiu znaleźli przyczynę smutku i łez Matki Bożej.

Komunia św. w duchu zadośćuczynienia i adoracja wynagradzająca były też formą wdzięczności za objawienie saletyńskie. Szczególną okazją do rozwijania idei wynagrodzenia stały się uroczystości jubileuszowe w dębowieckim sanktuarium. Wrześniowy odpust w 1971 r. rozpoczął rok jubileuszowy, w którym świętowano 125-lecie objawienia Maryi w La Salette i 60-lecie pobytu saletynów na podkarpackiej ziemi. Z tej racji zachęcano wszystkich czcicieli Matki Bożej Saletyńskiej, aby obchód trzecich niedziel miesiąca przybrał w roku jubileuszowym bardziej uroczysty charakter: „Godzi się, by wierni czciciele Matki Bożej liczniej w tym dniu przystępowali do sakramentów świętych, by specjalnymi zobowiązaniami i postanowieniami pokutnymi usiłowali wynagrodzić Bogu i jego Matce za zniewagi ludzi bezbożnych i współczesnych bluźnierców”⁶⁴. Podobną zachętę usłyszeli wierni na początku 1986 r. z okazji 140 rocznicy objawienia: „Niech praktyka Komunii św. wynagradzającej wejdzie w życie wszystkich czcicieli Matki Bożej Saletyńskiej”⁶⁵. Saletyni tę pobożną praktykę Komunii św. wynagradzającej przypominali pielgrzymom i czcicielom Matki Bożej Saletyńskiej podczas papieskiej koronacji Jej figury w dębowieckim sanktuarium (15 września 1996) oraz

Bożej z La Salette; Święto Najświętszego Serca Pana Jezusa; 25 marca – Uroczystość Zwiastowania; 15 sierpnia – Uroczystość Wniebowzięcia Matki Bożej; 8 grudnia – Uroczystość Niepokalanego Poczęcia; 19 marca – Uroczystość św. Józefa Oblubieńca Maryi Dziewicy. Zob. AGSR, sygn. F7, *Indults et Documents sur ou de la Sacrée Congrégation des Religieux*. Sygn. F8, *Dokumenty Stolicy Apostolskiej, Sacra Paenitentia Apostolica Officium de Indulgentiis*.

63. Por. ASD, b. sygn., *Księga Ogłoszeń Kościelnych w Dębowcu* [dalej: KOKD], t. 1:1961-1963; t. 2:1963-1966; t. 3:1966-1970; t. 4:1970-1972; t. 5:1973-1975; t. 6:1976-1977; t. 7:1978-1979; t. 8:1980-1983; t. 9:1984-1987; t. 10:1987-1989; t. 11:1990-1991; t. 12:1992-1993; t. 13:1994; t. 14:1995; t. 15:1996; F. Daniol, *Idea wynagrodzenia*, „Unitas”, nr 35:1977, s. 1-13.

64. ASD, b. sygn., KOKD, t. 4:1970-1972.

65. ASD, b. sygn., KOKD, t. 9:1984-1987.

w czasie nadania świątyni dębowieckiej tytułu bazyliki mniejszej przez papieża Benedykta XVI (20 maja 2012)⁶⁶.

Dębowieckie duszpasterstwo sanktuaryjne pielęgnuje nadal to znane i pożyteczne nabożeństwo zawierające skuteczne środki zadośćuczynienia sprawiedliwości Bożej i odnowy życia chrześcijańskiego. Aktualnie istnieje nabożeństwo adoracji wynagradzającej⁶⁷ w każdą третią niedzielę miesiąca po Mszy św., które jest zgodne z poleceniem Stolicy Apostolskiej, aby w sanktuariach maryjnych rozwijać cześć do Najświętszego Sakramentu wyrażającą się w publicznej i prywatnej adoracji⁶⁸. Nabożeństwo wynagradzające w dębowieckim sanktuarium miało następujący program: wystawienie Najświętszego Sakramentu poprzedzone pieśnią eucharystyczną, modlitwa prześlągania i pieśń *Panie, przebac nam*, modlitwa uwielbienia zakończona pieśnią *Twemu Sercu cześć składamy*, modlitwa do Matki Bożej Saletyńskiej, błogosławieństwo Sanctissimum i pieśń końcowa⁶⁹.

Oprócz adoracji wynagradzającej istnieje również w Dębowcu praktyka ekspiacji za grzechy pijaństwa⁷⁰, nie zawsze łączona z nabożeństwem w третią niedzielę miesiąca. Bractwo „Krucjaty Wstrzemięźliwości” powstało 6 grudnia 1959 r. z inicjatywy ks. superiora Franciszka Daniola⁷¹. Prześląganie Boga za ten rodzaj wykroczeń dokonuje się zwykle w okresie Adwentu i Wielkiego Postu, a także na zakończenie roku. Po wrześniowym odpuszcie w 1967 r. ogłoszono w całej parafii Dębowiec miesięczny okres pokuty i ekspiacji, ponieważ uroczystości zostały zakłócone pijaństwem, co spowodowało publiczne zgorszenie⁷². W drugą niedzielę kwietnia 1973 r. podano okoliczności dwóch zająć śmiertelnych w Dębowcu z powodu alkoholu i zachęcano do przyjmowania Komunii św. w duchu wynagrodzenia za grzechy pijaństwa⁷³.

Należy podkreślić, że łączenie czci Matki Bożej Saletyńskiej z ideą wynagrodzenia, które prowadzi do praktyki Komunii św., jest dowodem kształtowania prawdziwej i zdrowej pobożności w dębowieckim sanktuarium. Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* przypomniał, że Lud Boży zawsze dostrzegał głęboką więź

66. ASD, b. sygn., KOKD, t. 15:1996; t. 31:2012.

67. Zob. A. Skalba, *Trzecia niedziela września 1980 r. w Dębowcu*, „Unitas”, nr 47:1980, s. 34-37; ASD, b. sygn., Adoracja wynagradzająca, Dębowiec 1974.

68. *Concilium Primarium Anno Mariari Celebrando*, Watykan 1987.

69. ASD, b. sygn., Adoracja wynagradzająca, Dębowiec 1974.

70. ASD, b. sygn., KOKD, t. 3:1966-1970; t. 4:1970-1972; t. 5:1973-1975; t. 6:1976-1977; t. 7:1978-1979; t. 8:1980-1983; t. 9:1984-1987; t. 10:1987-1989; t. 11:1990-1991; t. 12:1992-1993; t. 13:1994; t. 14:1995; t. 15:1996.

71. ASD, b. sygn., Księga Krucjaty Wstrzemięźliwości przy kościele Matki Bożej Saletyńskiej w Dębowcu 1959-1996.

72. ASD, b. sygn., KOKD, t. 3:1966-1970.

73. ASD, b. sygn., KOKD, t. 5:1973-1975.

między nabożeństwem do Maryi a kultem Eucharystii⁷⁴. W tym celu saletyni w bazylice Matki Bożej z La Salette w Dębowcu otwarli specjalną Kaplicę Adoracji Wieczystej Najświętszego Sakramentu (19 października 2021 r.), wyrażając tym faktem nieustanne dziękczynienie Panu Bogu za dar Patronki w 175. rocznicę Jej objawienia w La Salette oraz 25. rocznicę koronacji dębowieckiej figury⁷⁵.

3. Pomocnicy Matki Bożej Saletyńskiej (1981)

W roku 1972 w dębowieckim jubileuszowym odpuszczeniu wzięli udział Prymas Polski, bł. ks. kard. Stefan Wyszyński oraz ks. kard. Karol Wojtyła, metropolita krakowski, przyszły papież Jan Paweł II. Dziękowano wtedy Bogu i Maryi za 70-letnią obecność i posługę duszpasterską Misjonarzy Matki Bożej z La Salette w Polsce. Ks. Prymas, wpisując się do „Księgi Pamiątkowej”, wyraził życzenie, aby dębowieckie sanktuarium stało się „szkołą małych Pomocników Matki Kościoła”⁷⁶. Po kilku latach to życzenie, poparte błogosławieństwem ks. Prymasa, zrealizowało się, gdyż podjęto próbę utworzenia grupy „Pomocników Matki Bożej Saletyńskiej”. 14 kwietnia 1981 r. przygotowano projekt statutu o nazwie „Saleta”, który przekazano do zatwierdzenia przez ks. prowincjała Józefa Mitusia⁷⁷. Zasady działalności dzieła „Pomocników Matki Bożej Saletyńskiej” oparto na soborowym dekreście o apostołstwie świeckich *Apostolicam Actuositatem* z 18 listopada 1965 r. Wykorzystano również myśli zawarte w książce *Pomocnicy Matki Kościoła*⁷⁸ wydanej w Rzymie w roku 1974. Powstała grupa „Pomocników Matki Bożej Saletyńskiej” odbywała spotkania w budynku klasztornym. Nowe dzieło saletyńskie zareklamowała Kancelaria Apostolska w Dębowcu, wysyłając ulotki, które zawierały siedem zasad, jakimi powinni kierować się „Pomocnicy Matki Bożej Saletyńskiej”⁷⁹. Zainteresowani tą akcją otrzymywali informacje i materiały

74. Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, Watykan 1987, s. 92 n.

75. ASD, b. sygn., KOKD, t. 40:2021

76. ASD, b. sygn., KPSD, t. 1:1961-1982.

77. Opracowali go saletyni: ks. Julian Fiedień, ks. Zbigniew Czuchra i ks. Ludwik Ciula. Nazwa grupy zaproponowana przez ks. Juliana Fiedenia w projekcie statutu – *Saleta* wzbudzała kontrowersje. Por. APSK, b.syg., J. Fiedień, Projekt Dzieła Pomocników Matki Boskiej Saletyńskiej – Saleta, Dębowiec 7.03.1985.

78. *Pomocnicy Matki Kościoła*, pr. zbior., *Materiały z prac Komisji Maryjnej Episkopatu Polski*, Rzym 1974.

79. Pomocnicy Matki Bożej Saletyńskiej stają się apostołami przez to, że: 1. W każdą trzecią niedzielę miesiąca przyjmują Komunię św. wynagradzającą. 2. Codziennie odmawiają przynajmniej jedno „Zdrowaś Maryjo”, o nawrócenie grzeszników. 3. Przekazują wiadomości o objawieniu się Matki Bożej w La Salette. 4. Modlą się o powołania do Zgromadzenia Misjonarzy Saletynów. 5. Prowadzą życie godne Dziecka Maryi przez trzeźwość i czystość. 6.

saletyńskie. Grupą tą opiekował się ks. Zbigniew Czuchra przy pomocy ks. Juliana Fiedenia⁸⁰ i ks. Ludwika Ciuły. Pomimo zaangażowania i starań organizatorów, „Saleta” nie przetrwała próby czasu.

4. Apostolstwo Rodziny Saletyńskiej (ARS)

Ks. prowincjał Adolf Grotkowski w *Liście Religijnym* skierowanym do wszystkich czcicieli Matki Bożej Saletyńskiej z okazji 140 rocznicy objawienia w roku 1985, zapowiedział utworzenie Rodziny Saletyńskiej⁸¹. Dzieło to miało zrzeszać tych, którzy „znają objawienie, którzy to objawienie uznają za swoje, którzy żyją na co dzień wskazówkami płynącymi z Jej miłościwego orędzia i którzy zjedną nowych członków – Jej Czcieli”⁸². Zewnętrznym znakiem rozpoznawczym przynależności do Rodziny Saletyńskiej miał być obrazek Matki Bożej Saletyńskiej, krzyżyk saletyński i modlitewnik nabyty w dębowieckim sanktuarium. W każdym 19 dniu miesiąca wszyscy czciciele Matki Płaczącej, zrzeszeni w wielkiej Rodzinie, mieli duchowo łączyć się z dębowieckim sanktuarium przez modlitwę i Komunię św. wynagradzającą⁸³. Jednak plany i zamierzenia ks. prowincjała uległy pewnym modyfikacjom. Zdecydowano, że Rodzina Saletyńska będzie zrzeszeniem tych rodzin, spośród których wyszli saletyni, obejmując ich rodziców, rodzeństwo i krewnych. Pierwsze w historii polskiej prowincji oficjalne spotkanie ojców i matek z wychowawcami w saletyńskim seminarium w Krakowie⁸⁴ było wstępnym krokiem do tak pomyślanej Rodziny Saletyńskiej. Później zaproszono rodziców, rodzeństwo i krewnych do Dębowca na tzw. czuwanie saletyńskie. Dziękowano za dar powołania w rodzinie, proszono o łaskę wytrwania oraz o nowe powo-

Apostołują w środowisku przez czynną miłość. 7. Zachęcają bliskich do udziału w Mszach św. Wieczystych.

80. Ks. Julian Fiedień (1910-1996), któremu w tym czasie szczególnie zależało na podtrzymaniu i ożywieniu współpracy zgromadzenia ze świeckimi, przy każdej nadarzającej się okazji kierował oficjalne pisma do władz zakonnych prowincji w kwestii nurtującego go zagadnienia. Owocem tych jego zabiegów było włączenie do Statutów Prowincjalnych zapisu odnośnie: „popierania grup katolików świeckich, ożywionych ideą pomocników saletyńskich, którzy modlitwą i apostołstwem rozwijają duchowość saletyńską, płynącą z orędzia Matki Bożej Saletyńskiej”. Por. *Statuty prowincjalne Prowincji MB Królowej Polski*, Kraków 1987.

81. ASD, b.sygn., List Religijny do czcicieli Matki Bożej Saletyńskiej, Grudzień 1985.

82. Tamże.

83. Tamże.

84. Spotkania odbywały się oddzielnie dla ojców (2-3 stycznia 1988) i dla matek (6-7 lutego 1988). Program obejmował wspólną modlitwę, konferencje na temat La Salette, projekcję filmów, spotkanie w grupach z wychowawcami i wspólną rekreację. Por. „Unitas”, nr 71:1988, s. 63-70.

łania kapłańskie, zakonne i misyjne. Pierwsza pielgrzymka rodzin saletynów zgromadziła 186 osób⁸⁵. Próbowano też poprzez kancelarię sanktuaryjną zjednać sympatyków i dobrodziejów, aby utworzyć Apostolat Pojednania.

Kolejny prowincjał ks. Antoni Skalba, chcąc kontynuować dzieło rozpoczęte przez swojego poprzednika, mianował w roku 1990 ks. Franciszka Guttera odpowiedzialnym za animowanie Rodziny Saletyńskiej i wypracowanie statutu. W dniu 20 października 1995 r. ks. prowincjał za zgodą swej rady powołał zespół odpowiedzialny za Rodzinę Saletyńską w składzie: ks. Franciszek Gutter – przewodniczący, ks. Fryderyk Przybycień i pani Iwona Józefiak. Wynikiem kilku spotkań było opracowanie statutu Apostolstwa Rodziny Saletyńskiej i nakreślenie planu jego działalności.

Apostolstwo Rodziny Saletyńskiej tworzą czciciele Matki Bożej Saletyńskiej, którzy przejęli ideą pojednania i wynagrodzenia, troszczą się o rozwój dzieł wynikających z objawienia w La Salette, wpisując je w swoje własne życie⁸⁶. Powstało ono z inicjatywy duszpasterskiej Misjonarzy Matki Bożej z La Salette, w oparciu o ideę głoszenia orędzia saletyńskiego. Opiera się na założeniach istniejącego w latach 1920-1950 bractwa „Związek Matki Boskiej Saletyńskiej” oraz jest jego przedłużeniem i kontynuacją. Z tego więc źródła czerpie wskazania i praktykę form nabożeństwa do Najświętszej Maryi Panny. Dziełu temu, które wynika wprost z duchowości saletyńskiej, udzielali błogosławieństwa kardynałowie i biskupi polscy⁸⁷. Apostolstwo Rodziny Saletyńskiej⁸⁸ zrzesza katolików świeckich i działa pod patronatem Matki Bożej z La Salette – Pojednawczyni grzeszników, św. Józefa – męża zawierzenia i aktywnej troski, św. Pawła – Apostoła Narodów oraz św. Wojciecha – patrona Ojczyzny. Spełnia ono funkcję pomocniczą wobec Misjonarzy Matki Bożej z La Salette, tworząc razem z nimi jedną duchową rodzinę w apostolskiej misji głoszenia orędzia Matki Bożej Płaczącej. Do apostolstwa mogą należeć również osoby duchowne, którym charyzmat powołania pozwala na przyjęcie i wypełnianie dodatkowych zobowiązań. Zaangażowanie w dzieło

85. ASD, b. sygn., Księga Pamiątkowa Sanktuarium Matki Bożej Saletyńskiej w Dębowcu, t. 2:1982-1992.

86. Karta „Apostolstwa Rodziny Saletyńskiej”, w: F. Gutter, *Nabożeństwo do Matki Bożej Płaczącej*, Dębowiec 1997, s. 27 n.

87. W dniu koronacji łaskami słynącej figury Matki Bożej Saletyńskiej, 15 września 1996 r. w Dębowcu, w 150 rocznicę objawienia w La Salette, ks. kard. Józef Glemp – Prymas Polski, napisał: „Apostolstwo Rodziny Saletyńskiej służącemu przez oddawanie czci Maryi rozwojowi Królestwa Bożego w naszej Ojczyźnie, z serca błogosławię”. Również biskup rzeszowski Kazimierz Górny udzielił swego błogosławieństwa: „Drogiej Rodzinie Saletyńskiej serdecznie życzę szczególnej opieki Królowej Rodzin i z serca błogosławię”. Zob. ASD, b. sygn., Kronika „Apostolstwa Rodziny Saletyńskiej”.

88. Karta „Apostolstwa Rodziny Saletyńskiej”, w: F. Gutter, *Nabożeństwo do Matki Bożej Płaczącej*, s. 27-32.

pojednania i wynagrodzenia daje wszystkim kolejną okazję do odkrywania wspólnej odpowiedzialności za Kościół katolicki, jego żywotność we współczesnym świecie, za wiarę i jedność działania w służbie Ewangelii. Siedzibą Apostolstwa jest sanktuarium Matki Bożej Saletyńskiej w Dębowcu.

Regulamin Apostolstwa Rodziny Saletyńskiej określa obowiązki i przywileje ich członków⁸⁹. Do obowiązków należy: codzienne odmawianie „Ojcze nasz” i „Zdrowaś Maryjo” oraz modlitwy „Pomnij, o Matko Boża Saletyńska” w intencji nawrócenia grzeszników, o pokój i miłosierdzie Boże; przyjmowanie Komunii św. wynagradzającej i adoracja Pana Jezusa w Najświętszym Sakramencie w każdą trzecią niedzielę miesiąca; prowadzenie życia godnego dziecka Maryi przez trzeźwość, czystość swego stanu oraz świadectwo czynnej miłości; pogłębianie nabożeństwa do Maryi Saletyńskiej i zachęta innych do udziału w nieustającej nowennie, czuwaniach modlitewnych oraz w Mszach św. wieczystych; wspieranie modlitwą oraz ofiarą powołań kapłańskich, zakonnych i misyjnych, zwłaszcza do Zgromadzenia Misjonarzy Matki Bożej z La Salette i Sióstr Matki Bożej z La Salette, a także troska o rozwój innych dzieł poświęconych „Pięknej Pani”; głoszenie orędzia Maryi Saletyńskiej przez opowiadanie o La Salette, prenumeratę „Posłańca Matki Bożej Saletyńskiej” i rozpowszechnianie tego pisma⁹⁰ oraz innych materiałów o tematyce saletyńskiej; utrzymywanie stałego kontaktu z sekretariatem Apostolstwa przy dębowieckim sanktuarium, a także w miarę swoich możliwości angażowanie się w dzieła parafialne.

Z racji przynależności do Apostolstwa wszyscy jego członkowie zostają włączeni do Mszy św. Wieczystych odprawianych codziennie w sanktuarium dębowieckim⁹¹. Korzystają z owoców modlitw nowenny i Mszy św. dziękczynno-błagalnej w każdą środę. Mają udział w modlitwach wynagradzających trzeciej niedzieli miesiąca i czuwań saletyńskich oraz osobistych modlitwach wszystkich członków Apostolstwa. We wrześniu – miesiącu Matki Bożej z La Salette – objęci są modlitwą i ofiarą Mszy św. odprawianej codziennie w intencjach czcicieli Maryi Saletyńskiej, dobrodziejów i ofiarodawców. Polecani są opiece Matki Najświętszej w nabożeństwach majowych i wrześniowych. Zostają wpisani do „Złotej Księgi Apostolstwa”, otrzymując pamiątkowe obrazki z modlitwą „Pomnij, o Matko Boża Saletyńska”, książeczkę z nowenną, materiały i listy religijno-formacyjne Apostolstwa oraz dyplom. Zmarłych członków Apostolstwa włączają stróżowie sanktuarium do wspólnych Mszy św. i nabożeństw żałobnych w listopadzie oraz do codziennych modlitw zakonnych.

89. *Regulamin „Apostolstwa Rodziny Saletyńskiej”*, w: F. Gutter, *Nabożeństwo do Matki Bożej Płaczącej*, s. 33-36.

90. Od stycznia 1995 r. wznowiono wydawanie czasopisma „La Salette-Posłaniec Matki Bożej Saletyńskiej”.

91. *Regulamin „Apostolstwa Rodziny Saletyńskiej”*; w: F. Gutter, *Nabożeństwo do Matki Bożej Płaczącej*, s. 33-36.

Członkowie Apostolstwa we własnych parafiach tworzą grupy misyjne pod nazwą „Wspólnota Rodziny Saletyńskiej”, które działają zawsze za zgodą miejscowego ks. proboszcza i pod przewodnictwem kapłana – opiekuna oraz animatora grupy, w stałej łączności z sanktuarium Matki Bożej Saletyńskiej w Dębowcu⁹². Wspólnota taka organizuje regularne spotkania modlitewne i okolicznościowe. Członkowie grupy dzielą się Słowem Bożym, poznają głębiej życie i działalność dębowieckiego sanktuarium, omawiają sprawy organizacyjne i aktywnie uczestniczą w dziełach własnej parafii. Animatorzy wspólnot wysyłają sprawozdania ze spotkań i działalności do dyrektora Apostolstwa.

Szeroki jest zasięg terytorialny oddziaływania Apostolstwa Rodziny Saletyńskiej działającego przy dębowieckim sanktuarium, który obejmuje 421 miejscowości i 1171 członków (w tym 672 osoby zmarłe)⁹³. W dziejach ARS-u powstało 24 grupy-wspólnoty parafialne⁹⁴, które odbywały regularne spotkania, posiadały kapłana opiekuna i animatora oraz utrzymywały stały kontakt z Dębowcem – centralnym ośrodkiem. Natomiast pozostali członkowie z różnych miejscowości na terenie Polski, Białorusi, Francji, Niemiec, Stanów Zjednoczonych i Ukrainy utrzymują indywidualny kontakt z Apostolstwem Rodziny Saletyńskiej działającym przy sanktuarium w Dębowcu jako jego członkowie⁹⁵.

Działalność Apostolstwa Rodziny Saletyńskiej przy dębowieckim sanktuarium jest odpowiedzią na wezwanie Soboru Watykańskiego II, aby docenić w Kościele katolickim rolę i znaczenie świeckich. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* przypomina, że: „Każdy człowiek świecki winien być wobec świata świadkiem Zmartwychwstania i życia Pana Jezusa i znakiem Boga żywego. Wszyscy razem i każdy z osobna winni żywić świat owocami duchowymi”⁹⁶. Według papieża św. Pawła VI ludzie świeccy stanowią pomost łączący Kościół ze światem wartości doczesnych. Tylko przez ten naturalny pomost może przepowiadanie ewangeliczne dotrzeć do wszystkich ludzi na świecie. Soborowy dekret o apostołstwie ludzi świeckich *Apostolicam actuositatem* mocno akcentuje obowiązek apostołstwa: „Prawdziwy apostoł szuka okazji głoszenia Chrystusa nie tylko świadectwem

92. Tamże.

93. Dane o Apostolstwie Rodziny Saletyńskiej przy sanktuarium w Dębowcu z dnia 19 września 2023 r. Zob. ASD, b. sygn., Księga Członków „Apostolstwa Rodziny Saletyńskiej” w Dębowcu 1995-2023.

94. Zob. Tamże. Powstały takie grupy w następujących miejscowościach: Dębowiec, Gryfino, Jaworzno, Kraków, Końskie, Laskowa, Łapsze Wyżne, Łomża, Manieczki, Mikołów, Mińsk (Białoruś), Mrągowo, Myszków, Puławy, Rawicz, Rzeszów, Tarnów, Toruń, Trzcianka, Warszawa, Wrocław, Wodzisław Kielecki, Wojnicz, Zwięczyca.

95. Zob. tamże.

96. KDK, nr 38, w: *Sobór Watykański II*, Poznań 1969, s. 143.

życia, ale również słowem, bądź to niewierzącym, aby ich doprowadzić do wiary, bądź wierzącym, aby ich pouczyć, umocnić i pobudzić do gorliwszego życia”⁹⁷.

Zakończenie

Założeniem i celem podjętych badań było przedstawienie działalności bractw i stowarzyszeń kościelnych ku czci Matki Bożej z La Salette w celu wynagrodzenia w dębowieckim sanktuarium w latach 1920-2023. To wielkie bogactwo duchowe, które na przestrzeni ponad 100 lat zrodziło się w dębowieckim sanktuarium, było i jest ściśle powiązane z działalnością świeckich w bractwach i stowarzyszeniach kościelnych oraz ruchem pielgrzymkowym szerzącym kult maryjny.

Sytuacja społeczno-polityczna, jaka istniała w Polsce w latach 1920-2023, wywarła istotny wpływ nie tylko na kształt prowadzonego przez Kościół katolicki duszpasterstwa, ale także miała ważną rolę w działalności duszpasterstwa saletynów w dębowieckim sanktuarium. Ograniczana była i poddawana różnym naciskom zwłaszcza działalność świeckich katolików. W dębowieckim sanktuarium jedynie w okresie przedwojennym II Rzeczypospolitej (1920-1939), w dwa pierwsze lata powojenne (1945-1947) oraz w latach III Rzeczypospolitej (1989-2023) związki katolików mogły prowadzić swobodną działalność i rozwijać się zgodnie ze swoimi statutami. Natomiast okres okupacji niemieckiej (1939-1945) i lata Polski Ludowej (zwłaszcza 1947-1989) był najtrudniejszym okresem dla ich działalności, ponieważ ówczesne władze okupacyjne i państwowe uważały, że świeccy gromadzący się w związki kościelne byli wrogo nastawieni do władzy hitlerowskich Niemiec, a także do władzy ludowej i ustroju socjalistycznego. Postanowiono więc przy pomocy dekretów państwowych zdelegalizować wszystkie istniejące dotychczas bractwa i stowarzyszenia kościelne na terenie Polski. W sierpniu 1949 r. wydano dekret *O zmianie niektórych przepisów prawa o stowarzyszeniach* oraz dekret *O zmianie niektórych przepisów prawa o zgromadzeniach*. Biskup przemyski Franciszek Barda – zgodnie z ustaleniami Episkopatu Polski – zawiesił z dniem 23 listopada 1950 r. działalność bractwa „Związek Matki Boskiej Saletyńskiej” przy dębowieckim sanktuarium.

Mimo represji i zakazów ze strony władzy państwowej saletyni znajdowali i poszukiwali nowych sposobów gromadzenia wiernych przy swoich placówkach, a zwłaszcza przy dębowieckim sanktuarium. Saletyni w Dębowcu otwarli się na nową rzeczywistość, tworząc nieformalny związek ludzi świeckich jako Rodzinę Saletyńską, który miał kapłana jako założyciela, inspiratora czy moderatora. Było to o tyle ważne, że stanowiło gwarancję kościelnego charakteru wspólnoty o duchowości saletyńskiej w celu pojednania i wynagrodzenia, a także było kontynuacją poprzedniego bractwa wynagradzającego.

97. Por. Dekret o apostołstwie świeckich, nr 6, w: *Sobór Watykański II*, Poznań 1969, s. 384 n.

Kiedy w roku 1989 weszło w życie nowe prawo o stowarzyszeniach, które przywróciło w Polsce swobodę zrzeszania się osób świeckich w stowarzyszenia, wówczas z niego skorzystali saletyni, tworząc stowarzyszenie kościelne o nazwie: „Apostolstwo Rodziny Saletyńskiej” z siedzibą w Dębowcu. Działalność tej wspólnoty od roku 1995 przekształciła się w formalne stowarzyszenie kościelne, które posiada własne struktury, statut i regulamin. Główne jego założenie pozostało niezmienione: formować świeckich i pogłębiać ich duchowość, zwłaszcza saletyńską w oparciu o orędzie Maryi z La Salette w celu pojednania i wynagrodzenia.

Stowarzyszenie Apostolstwa Rodziny Saletyńskiej skupia rzesze najaktywniejszych czcicieli Matki Bożej z La Salette pragnących w duchu zobowiązań statutowych rozszerzać znajomość Jej orędzia oraz wynagradzać Bogu za grzechy osobiste i całego świata. Spełnia ono funkcję pomocniczą wobec saletynów, tworząc razem z nimi jedną duchową rodzinę w apostołskiej misji głoszenia orędzia „Pięknej Pani” z La Salette. Zaangażowanie w dzieło pojednania i wynagrodzenia daje wszystkim kolejną okazję do odkrywania wspólnej odpowiedzialności za Kościół katolicki, jego żywotność we współczesnym świecie, za wiarę, miłość i jedność działania w służbie Ewangelii.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Archidiecezjalne w Przemyślu (AAP)

- sygn. TS, Pismo biskupa Józefa Sebastiana Pelczara, ordynariusza przemyskiego do ks. Eliasza Roux MS, superiora dębowieckiego, zezwalające na erygowanie bractwa Związek Matki Boskiej Saletyńskiej w Dębowcu (L. 4958), Przemyśl 8.12.1920.
- sygn. TS, Pismo biskupa Józefa Sebastiana Pelczara, ordynariusza przemyskiego do ks. Eliasza Roux MS, superiora dębowieckiego (L. 958), Przemyśl 5.03.1921.
- sygn. TS, Pismo biskupa ordynariusza w Przemyślu Józefa Sebastiana Pelczara do ks. superiora w Dębowcu Eliasza Roux MS zezwalające na wystawienie Najśw. Sakramentu w kaplicy klasztornej (L. 1035), Przemyśl 17.10.1921.
- sygn. TS, Pismo biskupa Józefa Sebastiana Pelczara do ks. superiora Eliasza Roux MS (L. 5638), Przemyśl 27.11.1922.
- sygn. TS, Pismo biskupa Anatola Nowaka, ordynariusza przemyskiego, do ks. superiora Eliasza Roux MS (L. 1471), Przemyśl 17.04.1926.
- sygn. TS, Pismo ks. superiora Franciszka Dantin MS do biskupa ordynariusza w Przemyślu Anatola Nowaka w sprawie kanonicznej erekcji Związku „Grosz na powołania misjonarskie”, Dębowiec 29.10.1926.

- Pismo ks. superiora Franciszka Dantin MS do biskupa ordynariusza w Przemyśle Anatola Nowaka w sprawie kanonicznej erekcji „Bractwa Matki Boskiej Saletyńskiej, Pojednania grzesznych”, Dębowiec 29.10.1926.
- sygn. TS, Pismo biskupa ordynariusza Anatola Nowaka do ks. superiora OO. Saletynów w Dębowcu Franciszka Dantin MS (L. 4510), Przemyśl 8.11.1926.
- sygn. TS, Pismo ks. superiora w Dębowcu Michała Bielaka MS do kurii biskupiej obrządku łacińskiego w Przemyśle, Dębowiec 2.04.1935.
- sygn. TS, Pismo ks. superiora Augusta Gauthier MS do biskupa ordynariusza w Przemyśle Franciszka Bardy (L. 5623), Dębowiec 29.11.1936.
- sygn. TS, Pismo ks. superiora w Dębowcu Augusta Gauthier do biskupa ordynariusza w Przemyśle Franciszka Bardy o pozwolenie na wydanie drukiem statutów „Grosz na powołania misjonarskie”, Dębowiec 7.11.1936.
- sygn. TS, Pismo biskupa ordynariusza Franciszka Bardy do ks. superiora Augusta Gauthier MS pozwalające na dalsze prowadzenie Związku „Grosz na powołania misjonarskie” (L. 5640), Przemyśl 3.12.1936.
- sygn. TS, Pismo ks. Franciszka Czarnika MS do Kurii Biskupiej w Przemyśle o udzielenie imprimatur na drukowanie tekstów ulotki o Związku Mszalnym, Grosza powołań, propaganda Posłańca, Msze gregoriańskie, dyplomy Zelatorów (L.P. 39/39), Dębowiec 28.01.1939.
- sygn. TS, Pismo biskupa Franciszka Bardy, ordynariusza przemyskiego do ks. superiora Alojzego Gandawskiego MS (L. 4669), Przemyśl 23.11.1950.
- sygn. TS, Statut „Związek Matki Boskiej Saletyńskiej czyli Grosz na powołania misjonarskie OO. Saletynów”.
- sygn. TS, Ustawy Związku Mszalnego Matki Boskiej Saletyńskiej.

Archives de la Maison Générale des Missionnaires de Notre-Dame de La Salette à Rome (AGSR)

- sygn. C8/2-14, Documents de Saint-Siège et La Salette.
- sygn. F7, Indults et Documents sur ou de la Sacrée Congrégation des Religieux.
- sygn. F8, Dokumenty Stolicy Apostolskiej, Sacra Paenitentiaria Apostolica Officium de Idulgentiis.

Archiwum Prowincjalne Misjonarzy Matki Bożej z La Salette w Krakowie (APSK)

Akta bez sygn.:

- Fiedzeń J., Projekt Dzieła Pomocników Matki Boskiej Saletyńskiej – Saletta, Dębowiec 7.03.1985.
- Księga Uchwał Rady Prowincjalnej, t. 1:1926-1966.
- Kronika Zgromadzenia Misjonarzy Matki Bożej z La Salette w Polsce, t. 1:1902-1935; t. 2:1902-1952.

Archiwum Misjonarzy Matki Bożej z La Salette w Dębowcu (ASD)

Akta bez sygn.:

Adoracja wynagradzająca, Dębowiec 1974.

Czy pragniesz być uczestnikiem Mszy św. Wieczystych.

Informacja o Saletyńskich Mszach Św. Wieczystych.

Kronika „Apostolstwa Rodziny Saletyńskiej”.

Kronika klasztoru w Dębowcu, t. 1:1945-1956.

Księga Członków „Apostolstwa Rodziny Saletyńskiej” w Dębowcu 1995-2023.

Księga Krucjaty Wstrzemięźliwości przy kościele Matki Bożej Saletyńskiej w Dębowcu 1959-1996.

Księga Mszalna w Dębowcu z lat 1956-2023.

Księga Ogłoszeń Kościelnych w Dębowcu, t. 1:1961-1963; t. 2:1963-1966; t. 3:1966-1970; t. 4:1970-1972; t. 5:1973-1975; t. 6:1976-1977; t. 7:1978-1979; t. 8:1980-1983; t. 9:1984-1987; t. 10:1987-1989; t. 11:1990-1991; t. 12:1992-1993; t. 13:1994; t. 14:1995; t. 15:1996; t. 31:2012.

Księga Pamiątkowa Sanktuarium Matki Bożej Saletyńskiej w Dębowcu, t. 2:1982-1992.

List Religijny do czcicieli Matki Bożej Saletyńskiej, Grudzień 1985.

sygn. 7, Związek Mszalny Księży Misjonarzy Saletynów.

sygn. 7, Pismo ks. superiora Franciszka Daniola MS do Kurii Biskupiej w Przemyśle, Dębowiec 31.08.1959.

sygn. 7, Pismo ks. superiora Franciszka Daniola MS do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, Departament Społeczno-Administracyjny w Warszawie, Dębowiec 17.10.1960.

sygn. 7, Orzeczenie Kolegium Karno-Administracyjnego przy Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Rzeszowie (USW. I/8/6163/60), Rzeszów 13.12.1960.

sygn. 41, Pismo ks. Franciszka Kasaka, proboszcza dębowieckiego do Kurii Biskupiej obrządku łacińskiego w Przemyśle, Dębowiec 19.03.1936.

Archives du Sanctuaire N.-D. de La Salette (ASLS)

sygn. JSD/5-1, Registres de la Confrérie de Notre-Dame Réconciliatrice de La Salette (1848-1955).

sygn. JSD/5-5, L'Archiconfrérie, confréries, associations salettines.

Źródła drukowane

Concilium Primarium Anno Mariari Celebrando, Watykan 1987.

„Posłaniec Matki Boskiej Saletyńskiej” z lat 1921-1950.

„Unitas”, nr 71:1988, s. 63-70.

Apostolstwo Wynagrodzenia Matce Najświętszej, Lwów 1935.

Saletyński Związek Mszalny, Dębowiec 1948.

Sobór Watykański II, Poznań 1969.

Statuty prowincjalne Prowincji MB Królowej Polski, Kraków 1987.

Opracowania

Daniół F., *Idea wynagrodzenia*, „Unitas”, nr 35:1977, s. 1-13.

Gutter F., *Nabożeństwo do Matki Bożej Płaczącej*, Dębowiec 1997.

Hostachy V., *Le R.P. Jean Berthier (1840-1908). L'écrivain*, Grenoble 1943.

Jamioł P., *Dzieje sanktuarium Matki Bożej Saletyńskiej w Dębowcu w latach 1910-1996*, Kraków 2002.

Jamioł P., *Historia Misjonarzy Matki Bożej z La Salette do roku 1914*, Kraków 2021.

Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, Watykan 1987.

Jost E., *Ksiądz Jan Berthier. Założyciel Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny*, tł. ks. M. Burzawa, Pelplin-Poznań 2000.

Kolbuch M., *La Salette en Pologne*, „Bulletin des Missionnaires de N.-D. de La Salette”, 20:1921, nr 228, s. 250-251.

Kolbuch M., *Miesięczna Komunia wynagradzająca na cześć Najśw. Panny Maryi Saletyńskiej 19-go każdego miesiąca*, Tarnów 1923.

Olszewski D., *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996, s. 179.

Pomocnicy Matki Kościoła, pr. zbior., *Materiały z prac Komisji Maryjnej Episkopatu Polski*, Rzym 1974.

Skałba A., *Trzecia niedziela września 1980 r. w Dębowcu*, „Unitas”, nr 47:1980, s. 34-37.

Skibiński A., *Do naszych zelatorów i zelatorek*, „PMBS”, 5:1925, nr 1, s. 1-2.

Skibiński A., *La Salette en Pologne*, „Bulletin”, 25:1926, nr 285, s. 170. s. 143.

Streszczenie

Powstanie i działalność bractw i stowarzyszeń kościelnych ku czci Matki Bożej z La Salette w celu wynagrodzenia przy dębowieckim sanktuarium miało duże znaczenie dla Kościoła powszechnego i lokalnego, propagując wśród ludzi Podkarpacia, a także na terenie Polski i Europy powszechną ideę pojednania i wynagrodzenia. Misjonarze Matki Bożej z La Salette (saletyni) po przybyciu na ziemię polskie (16 września 1902) i założeniu klasztoru macierzystego w Dębowcu (1910), który wkrótce stał się pierwszym sanktuarium saletyńskim oraz centralnym

ośrodkiem kultu Maryi z La Salette (1912) na polskiej ziemi, założyli tam bractwa i stowarzyszenia kościelne o duchowości saletyńskiej w celu wynagrodzenia, takie jak: Bractwo „Związek Matki Boskiej Saletyńskiej” (1920), Apostolstwo Wynagrodzenia Matce Najświętszej (1935), Pomocnicy Matki Bożej Saletyńskiej (1981) oraz Apostolstwo Rodziny Saletyńskiej (1995). Dzięki tym organizacjom kościelnym wielu ludzi świeckich kształtowało swój rozwój duchowy oraz moralny, zapoznało się z orędziem i duchowością La Salette, a także otrzymało pewną formację chrześcijańską, jak należy postępować, aby godnie przejść przez życie doczesne, a po śmierci dostać się do „domu Ojca” za chwalebne uczynki. Na podstawie bogatego materiału źródłowego i literatury pomocniczej syntetycznie i całościowo, trzymając się wyznaczonego podziału chronologicznego, ukazano działalność bractw i stowarzyszeń w celu wynagrodzenia w dębowieckim sanktuarium w latach 1920-2023, przybliżając ich genezę, struktury, cel i zasady funkcjonowania.

Słowa kluczowe: La Salette, Dębowiec, kult maryjny, wynagrodzenie, Bractwo „Związek Matki Boskiej Saletyńskiej”, Apostolstwo Wynagrodzenia Matce Najświętszej, Pomocnicy Matki Bożej Saletyńskiej, Apostolstwo Rodziny Saletyńskiej, Komunia św. wynagradzająca.

CONFRATERNITIES AND ECCLESIAL ASSOCIATIONS OF OUR LADY OF LA SALETTE FOR THE REPARATION IN THE SANCTUARY IN DĘBOWIEC

Summary

The establishment and activity of confraternities and Church associations in honor of Our Lady of La Salette in order to reparate at the sanctuary in Dębowiec was of great importance for the universal and local Church, promoting among the people of the Sub-Carpathian region, as well as in Poland and Europe, the common idea of reconciliation and reparation. The Missionaries of Our Lady of La Salette (La Salette), after arriving to Poland (September 16, 1902) and founding the mother monastery in Dębowiec (1910), which soon became the first La Salette sanctuary and the main centre of devotion to Mary of La Salette (1912), founded there confraternities and ecclesial associations of La Salette spirituality with the reparation character, such as: Confraternity “Union of Our Lady of Salette” (1920), Apostolate of Reparation to the Blessed Mother (1935), Helpers of Our Lady of Salette (1981) and the Apostolate of the La Salette Family (1995). Thanks to these ecclesial organizations many lay people have formed their spir-

itual and moral development becoming more acquainted with the message and spirituality of La Salette, and have received a certain Christian formation on how to proceed in order to pass with dignity their earthly life and, after death, to enter the “the Father’s House” thanks to their meriting deeds. On the ground of the rich source material and auxiliary literature, synthetically and holistically, adhering to the designated chronological division, the activities of brotherhoods and associations for the purpose of reparation in the Dębowiec sanctuary in the years 1920-2023 are shown, bringing closer their genesis, structures, purpose and principles of their function.

Keywords: La Salette, Dębowiec, Marian devotion, reparation, Confraternity “Association of Our Lady of Salette”, Apostolate of Reparation to the Blessed Mother, Helpers of Our Lady of Salette, Apostolate of the La Salette Family, Holy Communion for Reparation.

RADOSŁAW JANICA – KRAKÓW

DOM WATYKAŃSKIEJ FUNDACJI JANA PAWŁA II W LUBLINIE W LATACH 1990-2014

1. Kościół na Wschodzie

O Kościele papież mówił, że ma dwa „płuca”: wschodnie i zachodnie¹. Wskazał, że ważne jest prześledzenie tych dwóch szlaków „pielgrzymstwa polskiego”.

DR RADOSŁAW JANICA – doktor nauk humanistycznych w dyscyplinie historia CUPJPII. Absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie; wykładowca na Wydziale Nauk o Komunikacji UPJPII w Krakowie. Zainteresowania: dyplomacja, osoba oraz nauczanie św. Jana Pawła II, retoryka, komunikacja społeczna, społeczeństwo informacyjne, historia, w tym historia Kościoła, a szczególnie relacje polsko-wschodnie, religia, literatura, jak i fotografia oraz turystyka. Od wielu lat zaangażowany w akcję honorowego krwiodawstwa, jako „Zasłużony Honorowy Dawca Krwi”. ORCID: 0009-0003-7989-5184. Kontakt: radoslaw.janica@gmail.com

1. Jan Paweł II, występując w 1988 roku w Parlamencie Europejskim, ukazywał perspektywę rozszerzenia Wspólnoty Europejskiej na Wschód: „Do reprezentowanych tu dziś narodów w przyszłości – mówił – będą mogły z pewnością przyłączyć się także inne. Pragnieniem moim jako najwyższego pasterza Kościoła powszechnego, który pochodzi ze wschodniej Europy i zna aspiracje ludów słowiańskich, tego drugiego «płuca» naszej wspólnej europejskiej ojczyzny – jest to, by Europa suwerenna i wyposażona w wolne instytucje rozszerzyła się kiedyś aż do granic, jakie wyznacza jej geografia, a bardziej jeszcze historia”. Z kolei Podczas VI Światowego Dnia Młodzieży w Częstochowie w sierpniu 1991 r. wśród miliona uczestników było 100 tysięcy chłopców i dziewcząt z krajów ZSRR, który za cztery miesiące przeszedł do historii. Patrząc na nich, papież mówił: „Kościół w Europie może w końcu

Zwrócił uwagę, że do tej pory zdecydowanie zbyt mało uwagi poświęciło się jego rozdziałowi wschodniemu. Przyznał, że warto i trzeba badać i dokumentować ślady obecności Polaków na przykład w azjatyckiej i zakaukaskiej części Rosji. Mówił, że żywa jest tam jeszcze tradycja katolicka przyniesiona przez polskich zesłańców XIX stulecia. Jednocześnie wspominał, że na uwagę zasługuje dziedzictwo religijne i kulturowe zostawione na wschodnich rubieżach przez I Rzeczpospolitą. Zachęcał do kontaktu, studiów i badań tych obszarów, tym bardziej, że zmiany po 1989 roku w Europie dawały takie możliwości, bo potrzeby są ogromne, gdyż totalitarny system komunistyczny pozostawił po sobie zniszczenia w dziedzinie materialnej i duchowej. Jan Paweł II dodał, że Fundacja ma znaczne osiągnięcia i zasługi w zakresie pomocy dla Kościoła w Europie Środkowej i Wschodniej².

Od wielu stuleci lubelski *genius loci* odczuwa szczególną predylekcję do problematyki pogranicza kultury łacińskiej i słowiańskiej. Do tej tradycji wpisuje się od roku 1993 Dom Jana Pawła II w Lublinie przy ul. Boczna Lubomelskiej 2³. Drugi Dom Fundacji Jana Pawła II jest zapleczem dla studentów, którzy – dzięki pomocy fundacji – mogą się kształcić na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Stanowi on miejsce zamieszkania i pełni rolę placówki duszpastersko-formacyjnej przeznaczonej dla stypendystów pochodzących z krajów dawnego bloku sowieckiego studiujących na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a także Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie⁴.

W dobie rozpadu bloku komunistycznego w ogóle, a w szczególności upadku dyktatury w Polsce, zaczynały doń napływać z: Białorusi, Ukrainy, Rosji, Litwy, a także ze Słowacji i Czech, prośby o przyjęcie na studia, zarówno na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, jak na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Większość z kandydatów pragnęła studiować teologię. Z reguły byli oni katolikami, rzadko prawosławnymi, w zdecydowanej większości polskiego pochodzenia⁵.

Przyjęcie na studia w Lublinie dużej grupy młodzieży zagranicznej z Europy Wschodniej było możliwe dzięki bardzo życzliwej postawie władz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, które młodzieży tej zagwarantowały mieszkania, mimo

swobodnie oddychać obydwoma płucami”. Źródło: M. Przeciszewski, *Jana Pawła II Europa dwóch płuc*, <https://www.ekai.pl/jana-pawla-ii-europa-dwoch-pluc> [9.11.2019].

2. Jan Paweł II, *Z miłości Kościoła i Ojczyzny*, przemówienie w Watykanie, 26 X 1995 r., „L'Osservatore Romano”[dalej: OR], 17 (1996), nr 1, s. 56-57.
3. <https://dfjp2.pl/>, ul. Boczna Lubomelskiej 2, 20-070 Lublin, tel. (81) 532 20 59; (81) 532 15 10; e-mail: dom.fundacji.jp2@gmail.com.
4. Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie powstała 8 XII 1981. Dekretem Kongregacji ds. Edukacji Katolickiej z 19 VI 2009 r. Papieska Akademia Teologiczna została przekształcona w Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie.
5. M. Radwan, *Dom Jana Pawła II w Lublinie*, „Kronika Rzymska” [dalej: KR], 12 (1993), nr 97, s. 8.

że nigdy nie wystarczało ich dla polskich studentów. Równocześnie władze KUL, przyjmując studentów ze Wschodu, mogły, w pewnej mierze, stopniowo wcielać w życie ideę założyciela uczelni, ks. rektora Idziego Radziszewskiego, by stała się ona ośrodkiem promieniowania myśli chrześcijańskiej dla Europy Wschodniej i narodów ościennych. Z uwagi na przepełnienie domów akademickich KUL, zwłaszcza akademika przy ul. Niecałej, w Fundacji Jana Pawła II w 1990 roku zrodziła się myśl budowy własnego domu przeznaczonego dla młodzieży męskiej⁶.

2. Początek programu stypendialnego

Ks. Marian Radwan dobrze znał religijną sytuację w krajach Związku Radzieckiego, bo wyjeżdżał tam bowiem wielokrotnie w latach 70. i 80. i zdawał sobie sprawę, że sytuacja polityczna panująca wówczas w krajach Europy Środkowo-Wschodniej nie ulegnie szybko zmianie. Dotarł do Kazachstanu i do Rosji. Był także na Ukrainie, Litwie i Białorusi. Chciał poznać tamtejszy Kościół, zobaczyć, w jakich warunkach żyją tam ludzie. Odwiedzając tamtejsze środowiska, coraz bardziej się przekonywał, że jego wyjazdy nie są czystym przypadkiem, ale traktował je jako określoną misję powierzoną mu przez Boga. Wiedział, że trzeba coś robić oddolnie, tzn. pomagać młodym chrześcijanom żyjącym na Wschodzie w zdobyciu wykształcenia w Polsce, a szczególnie na KUL, gdzie pracował. Miał przekonanie, że w ten sposób staną się oni w swych krajach zaczynem pokolenia nowej społeczności, angażując się w życie religijne, społeczne i polityczne. Istotnym impulsem realizacji tego przedsięwzięcia była jego podróż w 1990 roku do Nowosybirsk i spotkanie z pracującym tam litewskim franciszkaninem o. Pawłem Witautasem. Ów zakonnik zapytał o możliwość zdobycia stypendiów dla miejscowej młodzieży, która mogłaby studiować w Polsce⁷.

Ks. M. Radwan w wielu wywiadach, jak też w filmie o Fundacji Jana Pawła II⁸ opisał okoliczności otrzymania stypendiów od Jana Pawła II dla studentów ze Wschodu. Podczas kolacji u papieża, na którą został zaproszony przez ks. prał. S. Dziwisza, podjął temat zorganizowania programu stypendialnego dla studentów ze Wschodu. W pewnym momencie oznajmił, że przyjechał z nieśmiałą prośbą, aby studenci z byłego ZSRR mogli przyjeżdżać na stypendium do Lublina, na studia na KUL. Papież nie odezwał się, ale spojrzał na ks. Dziwisza, który za chwilę zapytał, ile chciałby tych stypendiów? Ks. Radwan odpowiedział, że chciał

6. Tamże, s. 8-9.

7. *Ks. dr hab. Marian Radwan SCJ kończy 85 lat*, <https://sercanie.pl/strony/ks--dr-hab--marian-radwan-scj-konczy-85-lat> [dostęp: 13.02.2022].

8. Film w formacie DVD „Fundacja Jana Pawła II” z 2012 r., produkcja: Polvision TV Chicago.

dziesięć. Uzyskał odpowiedź: „No to masz pięćdziesiąt, zaczynaj robotę”. Po kilku latach pracy w Instytucie Kultury Polskiej przy Porta Angelica w Rzymie ks. Radwan wrócił do Lublina i zaprosił pierwszych stypendystów. O potrzebie poznania sytuacji i problemów Kościoła na Wschodzie rozmawiał z nim jeszcze jako metropolita krakowski kard. Karol Wojtyła. Kiedy został papieżem, miał w ks. Radwanie zaufaną osobę, która przemierzyła Związek Sowiecki w szeregach i wzdłuż oraz inne kraje, a potem w Watykanie dzielił się z Janem Pawłem II swymi spostrzeżeniami. Zdobywał je m.in. dzięki kontaktom z ludźmi różnych wyznań, także z prawosławnymi i grekokatolikami⁹.

Wraz z intensywnym rozwojem tego programu pojawiła się pilna potrzeba zbudowania domu, w którym mogliby mieszkać stypendyści. Pozwolenie na budowę domu w Lublinie otrzymano w 1992 roku. W maju tego samego roku rozpoczęto prace budowlane, które w podstawowym zakresie ukończono we wrześniu roku 1993. Przez kolejny rok trwały prace wykończeniowe i adaptacyjne¹⁰.

Projekt pomocy stypendialnej w ramach edukacyjnej i kulturowej działalności Fundacji zmierzał do przygotowania kadr inteligencji z krajów Europy Środkowej i Wschodniej, która wszechstronnie wykształcona i dojrzała religijnie miała się włączyć w przyszłości w życie Kościoła i odbudowę zniszczonych przez system komunistyczny społeczeństw. Fundacja Jana Pawła II pokrywała w całości koszt pobytu stypendystów na studiach w Polsce oraz otaczała ich opieką duszpasterską, by wraz z rozwojem intelektualnym dojrzała ich wiara i umacniała się chrześcijańska postawa życiowa¹¹.

3. Geneza Domu Fundacji w Lublinie

Rada Administracyjna Fundacji dnia 15 stycznia 1991 r. podjęła decyzję o budowie takiego obiektu pod nazwą Dom Jana Pawła II w Lublinie przy ul. Boczna Lubomelskiej 2, gdzie w 1991 roku zakupiła działkę budowlaną o powierzchni 1612 m², powiększonej później o 844 m² areału¹². Wiosną 1992 roku ruszyła budowa Domu Fundacji Jana Pawła II, którą ukończono dzięki wsparciu finansowemu Fundacji Connolly z Filadelfii i zaangażowaniu Polonii amerykańskiej.

9. Ks. dr hab. Marian Radwan SCJ kończy 85 lat, <https://sercanie.pl/strony/ks--dr-hab--marian-radwan-scj-konczy-85-lat> [dostęp: 13.02.2022].

10. Budowa i otwarcie domu, <https://dfjp2.pl/dom-fundacji-w-lublinie/budowa-i-otwarcie-domu> [dostęp: 22.02.2021].

11. R. Krupa, *O działalności stypendialnej Fundacji Jana Pawła II*, „Biuletyn Fundacji Jana Pawła II” [dalej: BFJP2], 2 (2004), nr 6, s. 2-4.

12. Tamże, s. 9.

Fundacja Johna Connelly'ego, którą założył o. Josephine Maddeville, przekazała kiedyś Fundacji Jana Pawła II w Rzymie 2 miliony dolarów¹³.

Do budowy przystąpiono 18 maja 1992 r., w rocznicę urodzin Jana Pawła II. Do 30 września 1993 r. wykonano 70 % prac budowlanych. Dom został na tyle przygotowany, że od 1 października 1993 r. zamieszkało w nim 45 stypendystów, mimo że jeszcze trwały dalsze prace wykończeniowe. 13 października 1994 r. miało miejsce uroczyste poświęcenie obiektu. Po otwarciu tej placówki liczba stypendystów znacznie wzrosła. Administratorem Domu Jana Pawła II w Lublinie został ks. Ryszard Krupa SCJ, który poza kierowaniem budową opiekował się także stypendystami, zastępując dyrektora borykającego się z problemami zdrowotnymi. Żywiono wówczas nadzieję, że Dom ten, noszący imię papieża Słowianina, stanie się wspólnym domem słowiańskiej i sąsiedzkiej braci studenckiej, zmierzającej do lubelskiej *Almae Matris*¹⁴.

Akademik, nazwany Domem Fundacji Jana Pawła II, jest również miejscem spotkań i sprzyja integracji młodych ludzi, którzy studiują z dala od rodzinnego domu i kraju. Za pośrednictwem Domu w Lublinie Fundacja podejmuje dzieło propagowania kultury chrześcijańskiej i wiary katolickiej wśród osób pochodzących z krajów, gdzie przez lata Kościół był prześladowany i programowo niszczone. Jan Paweł II wielką troską obejmował odradzający się Kościół na Wschodzie, w tym także młodzież, jako jego „przyszłość”. Fundacja, za przyczyną orędownika tej sprawy ks. prof. Mariana Radwana SCJ, stała się wyrazicielem pragnienia papieża, by Kościołowi na Wschodzie przyjąć z pomocą duchowo-wychowawczą, intelektualną i materialną.

Działalność placówki Fundacji w Lublinie była głównym tematem obrad półrocznej sesji Rady Administracyjnej Fundacji Jana Pawła II 23 września 1993 r. w Castel Gandolfo. W zebraniu, któremu przewodniczył bp Szczepan Wesoły, wzięli udział następujący członkowie: abp Józef Kowalczyk (nuncjusz apostolski w Warszawie) oraz abp Adam J. Maida (metropolita z Detroit), ks. prał. Stanisław Dziwisz (wiceprzewodniczący Rady i sekretarz Ojca Świętego), ks. prof. Walter Ziemba (Detroit), prof. Alicja Grześkowiak¹⁵ (Warszawa), mec. Walter Zachariasiewicz (Waszyngton) i inż. Olgierd Stepan (Londyn). Obecny był również przedstawiciel Fundacji w Polsce mec. Maciej Bednarkiewicz. Odpowiedzialny za lubelską placówkę ks. dr Marian Radwan, dyrektor Polskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej Fundacji, poinformował Radę, że jedno skrzydło budynku w Lublinie zostało już wykończony i od 1 października 1993 r. 48 stypendystów

13. K. Kloc, *Koła Fundacji w Ameryce*, BFJP2, 8 (2010), nr 32, s. 2-3.

14. M. Radwan, *Dom Jana Pawła II w Lublinie*, s. 9-10.

15. Prof. Alicja Grześkowiak była członkiem Rady Fundacji Jana Pawła II w latach 1992-2003 r. W. M. Zarębczan, *Polacy w Watykanie*, Pelplin 2004, s. 431.

Fundacji miało znaleźć tam kwaterunek. Dom był już częściowo zamieszkały, ale do jego pełnego wykończenia i wyposażenia niezbędne były jeszcze dodatkowe fundusze. Mec. Bednarkiewicz zawiadomił Radę, że sprawa tytułu własności placówki została pozytywnie załatwiona przez polskie władze. Tym samym Dom w Lublinie, obok istniejącego Domu Polskiego na via Cassia w Rzymie, Polskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej i Ośrodka Dokumentacji Pontyfikatu Jana Pawła II, stanowił wówczas czwartą z rzędu instytucję podlegającą Fundacji w Rzymie¹⁶.

4. Inauguracja działalności Domu Fundacji w Lublinie

W czwartek 13 października 1994 r. na uroczystość otwarcia i poświęcenia obiektu, którego dokonał przewodniczący Rady Administracyjnej Fundacji Jana Pawła II abp Szczepan Wesoły, przybyli specjalnie ze Stanów Zjednoczonych: Emily Riley – wiceprezes Connelly Foundation, Christopher Riley – dyrektor Fundacji oraz mecenas Ryszard Krzyżanowski – prezes Krzyżanowski Foundation, która jest ściśle związana z Fundacją Connelly. Z Warszawy przybył mec. Maciej Bednarkiewicz – prezes Zarządu Przedstawicielstwa Fundacji Jana Pawła II w Polsce¹⁷.

Ceremonię poświęcenia Domu poprzedziło spotkanie gości ze stypendystami Fundacji Jana Pawła II w Lublinie. Przybyłych powitał dyrektor Polskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej i dyrektor domu ks. Marian Radwan, przedstawiając obecnych studentów oraz rację ich pobytu i studiów w Lublinie. Powiedział m.in.: „(...) Czekaliśmy długo na ten dzień. Było pragnieniem Ojca Świętego, by w Lublinie przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim powstał ośrodek studiów dla młodzieży z krajów postkomunistycznych; w Lublinie, bo miasto to leży na styku kultury łacińskiej i bizantyjskiej – tu bywali biskupi i studenci z Petersburga, Władywostoku i Kijowa (...). Tu powstał Dom Jana Pawła II, a Fundacja tego imienia ma tu 150 stypendystów z 13. krajów od Estonii i Łotwy hen po Rosję, Kazachstan i Słowację. Było to możliwe dlatego, że ideę Ojca Świętego wsparli ofiarnie zawsze wierni, zawsze hojni, zawsze rozumiejący Kościół i dzieło ewangelizacji kultury Dobroczynicy i Przyjaciele – Państwo Riley i Fundacja Connelly. Irlandzka dobroć i poświęcenie się dla dobra innych sprawiły, że jesteśmy tu razem (...)”¹⁸. W imieniu stypendystów przemawiała młoda studentka teologii z Ukrainy, dając w sposób wzruszający wyraz uczuciom wdzięczności za dar przyjaciół amerykańskich i Fundacji Jana Pawła II, dzięki któremu po latach życia w zakłamaniu i terrorze wyrafinowanej ateistycznej propagandy mogli teraz odnaleźć inny, lepszy świat:

16. *Budowa Domu Jana Pawła II w Lublinie postępuje szybko naprzód*, KR, 12 (1993), nr 97, s. 6-7.

17. *Uroczyste otwarcie Domu Fundacji Jana Pawła II w Lublinie*, KR, 13 (1994), nr 101, s. 9-10.

18. Tamże, s. 10-11.

„Z wielką radością stoję dziś przed Państwem ze słowami powitania. Radość moją czerpię z wielu źródeł. Przede wszystkim z faktu tego niezwykłego spotkania. Bo przecież gromadzimy się tutaj, my – ludzie z różnych kultur i różnych narodów, którzy przez tyle lat byliśmy ustawieni po dwóch stronach muru i którym próbowano wmówić wzajemną wrogość; a dziś stajemy po jednej stronie, ręka w rękę, wspólnie poszukując elementów jednoczących. (...)”¹⁹. Za słowa powitania oraz wyrazy wdzięczności podziękowała Emily Riley: „Postanowiliśmy pomóc Wam w budowie tego Domu, kiedy ks. arcybiskup Wesoły przedstawił nam projekt obiektu. Ale również dlatego, że bardzo szanujemy Ojca Świętego Jana Pawła II, a to była również jego idea. Podobnie jak w Stanach Zjednoczonych, tak i w tej części Europy zmiany następują poprzez młode pokolenia. Byliście i jesteście w naszych sercach i modlitwach, a teraz jesteście tutaj, radośni, że możemy się z wami wszystkimi spotkać i wzajemnie poznać”²⁰.

Główna uroczystość otwarcia Domu Jana Pawła II miała miejsce następnego dnia, 14 października 1994 r. w kaplicy. Koncelebrowaną Mszę św. sprawował abp Szczepan Wesoły, a koncelebransami byli: abp Bolesław Pylak – metropolita lubelski, bp Ryszard Karpiński – biskup pomocniczy archidiecezji lubelskiej oraz kilku kapłanów, a wśród nich prorektorzy ATK i KUL. Obecni byli również członkowie Rady Wykonawczej Polskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej²¹ i stypendyści Fundacji Jana Pawła II. Na początku Mszy św. ks. Marian Radwan wygłosił przemówienie. Mówił w nim m.in., że młodzi ludzie przybyli z trzynastu narodów, najmłodszy z nich nie skończył jeszcze siedemnastu lat. Przyprowadziła ich tu ich wiara, głównie katolicka, ale także prawosławna – byli wśród nich prawosławni, są grekokatolicy i katolicy obrządku łacińskiego. „Dziś do tej uczelni, pod Waszą opiekę, Ekscelecje i Magnificencje, przysyłają synów swojej ziemi duchy, które odeszły już do wieczności, duchy męczeńskich biskupów, kapłanów. (...). Ta młodzież przychodzi tu, bo mieli wiarę, bo ktoś w tamtą ziemię od Tallina aż po Władywostok rzucił ziarno i to ziarno dojrzeje. (...). Przy tym ołtarzu stoimy nie tylko my. Stoi ta młodzież, stoją biskupi, stoją kapłani i wierni mordowani tam, w syberyjskich, kazachskich, bułgarskich czy białoruskich łagrach. Wydaje mi się, że w tej kaplicy są ich duchy. Będziemy składać ofiarę krwi Jezusa Chrystusa i Jego Ciała, ale będziemy także przypominali Bogu ofiarę ich

19. Tamże, s. 11.

20. Tamże, s. 11-12.

21. Członkowie Rady Wykonawczej Polskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej w 1988 r.: prof. Jerzy Kłoczowski (Lublin), prof. Józef Łukaszewicz (Wrocław), dr Mieczysław Paszkiewicz (Londyn), dr Andrzej Rzepliński (Warszawa). J. Turowicz, *Fundacja Jana Pawła II. O Fundacji Jana Pawła II*, wywiad z bp. Szczepanem Wesołym, „Tygodnik Powszechny” [dalej: TP], 42 (1988), nr 29, s. 1-2.

ciała i ich krwi. Módlmy się więc dziś razem, by ziarno rzucone przez tamtych męczenników zaowocowało w ich duchowych dzieciach”²².

Homilię wygłosił abp Szczepan Wesoły. Mówił w niej, że ksiądz Dyrektor przed Mszą świętą dziękował różnym osobom. Stwierdził, że to ks. Radwanowi w imieniu Rady Administracyjnej Fundacji Jana Pawła II należy się szczególne podziękowanie, gdyż była to jego idea i myśl. „On, dzięki swojej energii, a może i dzięki swojemu uporowi, takiemu świętemu uporowi, sprawił, że można było w tak krótkim czasie zrealizować pomysł domu, czyli jego budowę. Wprawdzie przypłacił to dwoma zawałami, ale myślę, że teraz, gdy Dom jest już gotowy i gdy ma pomocnika w osobie księdza Ryszarda Krupy, trzeci zawał już chyba nie nastąpi. Dziękujemy mu za jego ideę, za pracę, za to, że głównie dzięki jego wysiłkowi ten Dom stoi”²³. Arcybiskup mówił, że Fundacja pragnęła, aby ten Dom służył tym, którzy będą tu zdobywali wiedzę, ale równocześnie też doświadczenie w wierze. Wyraził pragnienie, aby stypendyści byli dla Lublina przypomnieniem wydarzeń z Wieczernika w dniu Pięćdziesiątnicy, że posłannictwo chrześcijańskie obejmuje zawsze wiele narodów, wiele kultur, wiele języków ale zawsze w jednoświary: „W jednej wierze my pochodzący z różnych narodów, różnych kultur, mieszkający w różnych krajach wyznajemy jednego Chrystusa, żyjemy w jednym Chrystusie i o Nim chcemy świadczyć w dzisiejszym świecie”²⁴.

Jako wyraz uznania dla Fundacji Connolly, w westybulu Domu została odsłonięta tablica pamiątkowa uwieczniająca ofiarność filadelfijskiej Fundacji. Otwierając lubelskie „drzwi” na Wschód, Fundacja Jana Pawła II wzięła na swe barki poważną odpowiedzialność. By jej sprostac, Fundacja liczyła na poparcie swoich przyjaciół w świecie. W tej ofiarności nie można było pozostać w tyle za dobroczyńcami amerykańskimi, którzy uwierzyli w doniosłość akcji podjętej przez Fundację²⁵.

5. Struktura Domu Fundacji

Wraz z powstaniem wspomnianej instytucji w Lublinie Rada Administracyjna Fundacji ustaliła strukturę administracyjną placówki lubelskiej i wyłoniła jej dyрекcję. Od początku kierownictwo na zlecenie Fundacji przejęli księża sercanie. Inicjatorem

22. M. Radwan, *Plon, który wyrasta z ofiary męczenników*, KR, 13 (1994), nr 101, s. 12-13. Przemówienie ks. Radwana na początku Mszy św. w kaplicy Domu Jana Pawła II w Lublinie podczas głównej uroczystości otwarcia Domu, 14 X 1994 r.

23. Sz. Wesoły, *Dom służący zdobywaniu wiedzy i pogłębieniu wiary*, KR, 13 (1994), nr 101, s. 13. Homilia na Mszy św. w kaplicy Domu Fundacji JP II w Lublinie, podczas głównej uroczystości otwarcia Domu, 14 X 1994 r.

24. Tamże, s. 14.

25. *Uroczyste otwarcie Domu Fundacji Jana Pawła II w Lublinie*, KR, 13 (1994), nr 101, s. 12.

i odpowiedzialnym za nadzór nad wybudowaniem ośrodka od początku był ks. dr Marian Radwan SCJ z KUL, pierwszy dyrektor Domu, który pełnił tę funkcję w latach 1994-1995. Pomagał mu ks. Ryszard Krupa SCJ²⁶, jego późniejszy następca i dyrektor przez 17 lat (1995-2012). Współpraca Fundacji Jana Pawła II i Prowincji Polskiej Zgromadzenia Księży Sercanów przybrała formalne kształty w 1995 roku, kiedy podpisano odpowiednią umowę na prowadzenie Domu Fundacji w Lublinie i kierowanie programem stypendialnym. Wówczas nowym dyrektorem został ks. Ryszard Krupa SCJ, pełniący tę funkcję nieprzerwanie do roku 2012. Jego współpracownikami byli: ks. Marek Romańczyk SCJ (1999-2002), ks. Paweł Krok SCJ (2002-2004) i ks. Włodzimierz Płatek SCJ (2006-2012). Od 1 stycznia 2013 roku funkcję dyrektora Domu pełni ks. Jan Strzałka SCJ. Jego współpracownikiem w latach 2012-2016 był ks. Franciszek Wielgut SCJ, a obecnie funkcję zastępcy sprawuje ks. Robert Ptak SCJ²⁷.

Tabela 1. Kierownictwo Domu Fundacji Jana Pawła II w Lublinie w latach 1990-2014.

Lp.	Dyrektorzy	Lata	Wicedyrektorzy	Lata
1.	ks. dr Marian Radwan SCJ: - inicjator i odpowiedzialny za nadzór nad wybudowaniem ośrodka	1990-1994	ks. Ryszard Krupa SCJ: - pracownik Fundacji Jana Pawła II	od 1992 r
	- pierwszy dyrektor Domu	1994-1995	- zastępca dyrektora Domu	1994-1995
2.	ks. Ryszard Krupa SCJ: - drugi dyrektor Domu; - w 2012 r. decyzją prowincjała księży sercanów w Polsce został przeniesiony do Berlina	1995-2012	ks. Marek Romańczyk SCJ	1999-2002
			ks. Paweł Krok SCJ	2002-2004
			ks. Włodzimierz Płatek SCJ; - w 2012 r. decyzją prowincjała księży sercanów w Polsce został przeniesiony do Krakowa	2006-2012

26. Ks. Ryszard Krupa SCJ (ur. 1962 w Dębicy) – sercanin; pierwsze śluby: 26 IX 1981, święcenia kapłańskie: 11 VI 1988 w Stadnikach; od 1992 r. przez ponad 20 lat pracował w Fundacji Jana Pawła II w Lublinie, zostając później zastępcą dyrektora ks. M. Radwana (1994-1995), a następnie dyrektorem (1995-2012) nowego Domu Fundacji dla studentów z Europy Środkowej i Wschodniej. W 2012 r. przyjechał do Berlina, aby wraz z innymi sercanami z różnych krajów rozpocząć projekt zaangażowania duszpasterskiego. Później został rektorem klasztoru sercanów w Maria Martental (Leienkaul, Nadrenia-Palatynat) w Niemczech. Źródło: W. M. Zarębczan, *Polacy w Watykanie*, s. 460; Ks. Ryszard Krupa SCJ rektorem sanktuarium w Martental, http://eccenewscor.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=518:ks-ryszard-krupa-rektorem-sanktuarium-w-martental&catid=54&Itemid=101 [dostęp: 19.05.2022].
27. Kwerenda w Domu Fundacji w Lublinie oraz rozmowa z dyrektorką Domu ks. J. Strzałką i ks. F. Wielgutem w 2015 r.; *Dom Fundacji w Lublinie*, <https://dfjp2.pl/dom-fundacji-w-lublinie> [dostęp: 13.04.2022].

Lp.	Dyrektorzy	Lata	Wicedyrektorzy	Lata
3.	ks. Jan Strzałka SCJ: - trzeci dyrektor Domu; w sekretariacie pracuje Renata Kołodziej.	Od 1 I 2013 – obecnie	ks. Franciszek Wielgut SCJ	2013-2016
			ks. Robert Ptak SCJ	2016 – obecnie

Źródło: Opracowanie autora na podstawie danych z Archiwum Ośrodka Dokumentacji i Studium Pontyfikatu Jana Pawła II w Rzymie oraz Archiwum Domu Fundacji w Lublinie; artykuły z „Kroniki Rzymskiej”; rozmowa z dyrektorem Domu ks. J. Strzałką i ks. F. Wielgutem w 2015 r.; Dom Fundacji w Lublinie, <https://dfjp2.pl/dom-fundacji-w-lublinie> [dostęp: 13.04.2022]; Zmiany w Domu Fundacji w Lublinie, BFJP2, 3(2013), nr 42, s. 1-3.

Kolejnymi dyrektorami zostali także księża sercanie. Decyzją Prowincjała Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego w Polsce w 2012 roku ks. Ryszard Krupa SCJ został przeniesiony do Berlina, a jego aktualny wówczas zastępca ks. Włodzimierz Płatek SCJ do Krakowa. Na łamach „Biuletynu” Fundacji umieszczono świadectwa i podziękowania dla ks. Krupy od wychowanków Fundacji, studentów mieszkających w Lublinie. Od 1 stycznia 2013 r. do dzisiaj funkcja ta została powierzona ks. Janowi Strzałce SCJ, który Domem Fundacji Jana Pawła II w Lublinie zarządza ze swoimi zastępcami, kolejno ks. Franciszkiem Wielgutem SCJ²⁸ i obecnie ks. Robertem Ptakiem SCJ. W sekretariacie pracuje Renata Kołodziej²⁹. Trzeba także dodać, że duże znaczenie dla realizacji programu stypendialnego ma pomoc materialna, jaką Fundacja otrzymuje od Konferencji Episkopatu Włoch.

Stroną formalną programu stypendialnego zajmuje się Przedstawicielstwo Prawne Fundacji w Polsce, powołane w roku 1993, które prowadzi mec. Maciej Bednarkiewicz. Stypendyści mogą liczyć również na pomoc członków Towarzystwa Przyjaciół Fundacji z Warszawy. Natomiast 6 września 1999 r. Sąd Okręgowy w Warszawie zarejestrował Towarzystwo Przyjaciół Fundacji Jana Pawła II, którego celem ma być propagowanie nauczania Ojca Świętego, wspieranie finansowe stypendystów i promocja społecznego nauczania Kościoła³⁰.

W Domu Fundacji znajdują się: kaplica, biuro dyrektora i sekretariat, aula oraz pokoje, w których mieszkają stypendyści. Dom w Lublinie prowadzi działalność dwutorowo: w czasie roku akademickiego jest mieszkaniem dla studentów i miejscem pracy duszpasterskiej prowadzonej wśród nich przez księży sercanów, a w czasie wakacji letnich organizuje sesje, sympozja, kursy. Celom tym służą:

28. *Zmiany w Domu Fundacji w Lublinie*, BFJP2, 11 (2013), nr 42, s. 1-3.

29. *Kontakt*, <https://dfjp2.pl/kontakt> [22.02.2023].

30. M. Kołodziejczyk, *Spotkanie opłatkowe w lubelskim Domu Fundacji Jana Pawła II*, KR, 19 (2000), nr 122, s. 7.

kaplica, aula, duża sala jadalna, kuchnia, pralnia, sale rekreacyjne i mieszkania dla ok. 100 osób, a także biuro dyrektora i sekretariat. W Domu Fundacji, poza setką mieszkających stypendystów, w pokojach dwu i jednoosobowych z łazienkami zatrzymują się także stypendyści studiów zaocznych. W 2007 roku mieszkało ich 98³¹. W domowej kaplicy pw. Świętych Cyryla i Metodego stypendyści uczestniczą we Mszy św. i różnych nabożeństwach, biorą udział w cotygodniowej katechezie, gromadzą się na wspólnym przeżywaniu świąt. Dom w Lublinie to także miejsce spotkań stypendystów z poszczególnych państw; odprawiane są dla nich Msze św. w ich ojczystych językach. Organizowane są też kursy języka angielskiego, niemieckiego i włoskiego³².

Dom Fundacji Jana Pawła II w Lublinie jak na budynek wybudowany w latach 90. XX wieku jest obiektem zaprojektowanym nowocześnie, przestronnie i praktycznie. Posiada 4 piętra, a jako budulec zastosowano w dużej mierze cegłę klinkierową, dzięki czemu dom nie potrzebuje elewacji, co nadaje mu charakterystyczny, elegancki wygląd. Budynek, zgodnie z zamysłem, jest akademikiem dla studentów.

6. Działalność Domu Fundacji

Na codzienność życia składają się cykliczne spotkania, cotygodniowa katecheza, rekolekcje wielkopostne i inne formy pracy służące zarówno rozwojowi życia religijnego, jak też budowaniu więzi między stypendystami. Z ważnych i radosnych momentów z 2004 roku należy odnotować na przykład czerwową wizytę w Lublinie członków Towarzystwa Przyjaciół Fundacji Jana Pawła II z północnej Francji. Irena, jedna ze stypendystek Fundacji, studentka Studium Dziennikarstwa KUL zdobywająca również wiedzę na Wydziale Teologii KUL, podczas wakacyjnego stażu w Sekcji Polskiej i Ukraińskiej Radia Watykańskiego ze wzruszeniem wypowiedziała kiedyś słowa: „Jak to dobrze, że osoba Papieża-Polaka łączy ludzi z całego świata w czynieniu dobra. Dzięki Niemu możemy na nowo odkrywać swoje korzenie; dzięki Niemu to dobro i miłość będziemy mogli zanieść do krajów, z których pochodzimy”³³. Irena za kilka miesięcy wracała na Ukrainę, a jej marzeniem było podjęcie pracy w mediach związanych z Kościołem.

31. S. Wylęzek, *Fundacja Jana Pawła II*, (Rzym, 18 V 2007), w: *Fundacja Jana Pawła II*, red. K. Kuźnik, S. Łącki, Marki 2007, s. 20.

32. S. Wylęzek, *Fundacja Jana Pawła II*, s. 20-21; R. Krupa, *O działalności stypendialnej*, BFJP2, 2 (2004), nr 6, s. 2-4.

33. M. Kołodziejczyk, *Oplatek w Lubelskim Domu Jana Pawła II*, KR, 16 (1998), nr 114, s. 17-18.

W lubelskim Domu Fundacji Jana Pawła II odbywały się cykliczne spotkania, m.in. spotkania opłatkowe. I tak np. 18 grudnia 1999 r. na tę uroczystość przybył nuncjusz apostolski w Polsce abp Józef Kowalczyk. Wzięło w nim udział ponad 120 stypendystów Fundacji z 9 krajów Europy Środkowo-Wschodniej, studiujących na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Studentom towarzyszył prorektor uczelni ds. kontaktów z zagranicą ks. prof. Franciszek Kampka oraz s. prof. Zofia Zdybicka USJK³⁴ z Wydziału Filozofii i s. Barbara Cholewa USJK, kierowniczką żeńskiego Domu Akademickiego na Poczekajce. Przybyli także: przewodniczący Przedstawicielstwa Fundacji Jana Pawła II w Polsce, mec. Maciej Bednarkiewicz i Ewa Bednarkiewicz – przewodnicząca powstałego w Warszawie Towarzystwa Przyjaciół Fundacji wraz ze swoją zastępczynią Teresą Juśkiewicz-Kowalik³⁵.

W program wychowawczy Fundacji Jana Pawła II było i jest wpisane organizowanie pielgrzymek do różnych sanktuariów w Polsce i Europie. Stypendyści zza wschodniej granicy nie znali Polski, dlatego co roku starano się pokazać im te miejsca, które nie tylko wiążą się bezpośrednio z osobą Jana Pawła II, ale także z 1000-letnią historią chrześcijaństwa w Ojczyźnie.

Pielgrzymka stypendystów Fundacji z Lublina do Rzymu była od wielu lat ich marzeniem. Pragnęli oni wyrazić Janowi Pawłowi II wdzięczność za otwarcie bramy, przez którą mogą zmierzać do wspólnot wolnych narodów. Życie każdego ze stypendystów wiązało się z papieżem poprzez otrzymywanie stypendium od Fundacji, której patronuje Jan Paweł II, a która mocno wpisała się w historię ich życia. Fundacja tę ich historię zmieniła diametralnie, otwierając przed nimi możliwość zdobycia wykształcenia, które ukierunkuje całe ich dalsze życie zawodowe, kulturowe, duchowe i religijne. Dlatego też motyw dziękczynienia w roku złotego jubileuszu kapłaństwa Ojca Świętego był podstawowy. To pragnienie zostało zrealizowane we wrześniu 1996 roku, kiedy to grupa 68 stypendystów odbyła pielgrzymkę do Rzymu dzięki przychylności i pomocy członków Rady Administracyjnej Fundacji, Przedstawicielstwa Fundacji w Polsce oraz pracowników Domu Polskiego w Rzymie. Wyruszone z Lublina 23 września wieczorem dwoma autobusami i w Wiecznym Mieście spędzono pięć dni. Najważniejszym wydarzeniem była prywatna audiencja u Ojca Świętego w Castel Gandolfo. Podczas rozmowy Jan Paweł II, który rozmawiał z każdym uczestnikiem pielgrzymki, pytał o miejsce urodzenia, o rodzinną parafię, czy to w Wilnie, czy w Odessie, Lwowie, Nowosybirsku, Żołudku, czy dalekim Ałdamie. W czasie tej pielgrzymki zwiedzono także Pompeje, Asyż i Wenecję. Pielgrzymowanie do Rzymu dało sposobność bezpośredniego spotkania z pomnikami architektury i sztuki, ale też stawiało pytania o wiarę i chrześcijańską postawę. Dało także sposobność

34. USJK – Zgromadzenie Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego.

35. M. Kołodziejczyk, *Spotkanie opłatkowe*, s. 7.

lepszego poznania Fundacji Jana Pawła II w jej rzymskim centrum i przyczyniło się do ugruntowania więzi, pomagając w budowaniu wspólnoty stypendystów Fundacji Jana Pawła II³⁶.

W dniach 18-26 września 2009 roku dyrekcja Domu Fundacji Jana Pawła II w Lublinie zorganizowała dla stypendystów kolejną pielgrzymkę do Rzymu. Poprzednie dwie odbyły się w 1996 i 2001 roku (13-21 września 2001 r., grupa 87 osób, składająca się ze stypendystów oraz kilku pracowników lubelskiego Domu Fundacji) i w ich trakcie stypendyści spotkali się z Janem Pawłem II³⁷. Podobnie jak dwie poprzednie, ta zorganizowana została przy aprobacie Rady Administracyjnej Fundacji, a współorganizatorem było Stowarzyszenie Przyjaciół Fundacji Jana Pawła II w Warszawie. Kilkudniowy pobyt w Rzymie miał zasadniczo dwa wymiary: religijny i kulturowy, które niekiedy trudno rozdzielić. Pielgrzymka stypendystów do Rzymu stanowi bardzo ważny element działalności wychowawczej, którą realizuje Fundacja w Lublinie. Uzupełnia doskonale pomoc stypendialną, umożliwiając pogłębienie więzi stypendystów z Janem Pawłem II. Służy jednocześnie przybliżeniu dziedzictwa kultury zachodniej. Plan wyjazdu był bogaty i oprócz czterodniowego pobytu w Rzymie obejmował także zwiedzanie Wenecji, Florencji i Asyżu. W Rzymie 90-osobowa grupa zatrzymała się w Domu Polskim przy via Cassia 1200. W poniedziałek rano, 21 września, z ks. prał. Stefanem Wyleżkiem modlono się na Mszy św. w Grotach Watykańskich przy ołtarzu obok grobu św. Piotra i Sługi Bożego Jana Pawła II. W kolejnym dniu uczestniczono we Mszy św. w kościele pw. św. Klemensa w pobliżu grobu św. Cyryla. Kolejny dzień był wyjątkowy ze względu na audiencję papieską w Auli Pawła VI z Benedyktem XVI, który skierował do stypendystów słowa pozdrowienia³⁸.

W dniach 18-19 lutego 2006 roku stypendyści wraz z członkami Towarzystwa Przyjaciół Fundacji Jana Pawła II w Polsce wyruszyli do Krakowa. Na szlaku pielgrzymki znalazło się kilka wyjątkowych miejscznaczonych także obecnością kard. Wojtyły, a potem Jana Pawła II. Pierwszym punktem stacyjnym była katedra i zamek na Wawelu. Późnym popołudniem uczestnicy pielgrzymki zostali przyjęci w rezydencji arcybiskupów krakowskich przez kard. Stanisława Dziwisza, który sprawował władzę zwierzchnią nad Fundacją Jana Pawła II. W niedzielny poranek stypendyści uczestniczyli we Mszy św. w Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Łagiewnikach. Kolejnym punktem na szlaku pielgrzymki było Muzeum Archidiecezji Krakowskiej. Już przed wyjazdem z Krakowa pielgrzymi zatrzy-

36. R. Krupa, *Stypendyści Fundacji Jana Pawła II*, KR, 15 (1996), nr 109, s. 19-20.

37. Tenże, *Pielgrzymka stypendystów Fundacji Jana Pawła II do Rzymu*, KR, 19 (2001), nr 129, s. 24-25.

38. Tenże, *Pielgrzymka stypendystów Fundacji Jana Pawła II do Rzymu w 2009 roku*, BFJP2, 7 (2009), nr 28, s. 3-4.

mali się na modlitwę w Sanktuarium Matki Bożej Płaszowskiej przy klasztorze Księży Sercanów, a w drodze powrotnej spotkali się z nowicjuszami w klasztorze sercańskim w Stopnicy koło Buska-Zdroju. Większość ze stypendystów była w Krakowie po raz pierwszy. Pobyt ten stanowił ważny element w poznawaniu historii i kultury polskiej³⁹.

Podobnie w roku 2013 stypendyści Fundacji studiujący w Lublinie odbyli wspólną pielgrzymkę do Krakowa, Wadowic, Kalwarii Zebrzydowskiej. Ta inicjatywa zbiegła się z uroczystością poświęcenia kościoła pod wezwaniem bł. Jana Pawła II w Centrum „Nie lękajcie się” w Łagiewnikach oraz 50. rocznicą święceń kapłańskich kard. Stanisława Dziwisza. Uroczystości 23 czerwca 2013 r. poprzedzono wizytą w sanktuarium maryjnym w Kalwarii Zebrzydowskiej i Wadowicach⁴⁰.

Po zakończeniu sesji egzaminacyjnej, 26 czerwca 2007 r., 45-osobowa grupa stypendystów wyruszyła z Lublina do Francji. Pielgrzymka zasadniczo miała dwa cele: Paryż i Lourdes. Motorem całej grupy była Krystyna Tomkiewicz, od wielu lat członek Rady Administracyjnej Fundacji Jana Pawła II. Po paryskich ulicach i kościołach oprowadzał grupę dr Jan Konieczny. Dzięki pomocy rektora Polskiej Misji Katolickiej we Francji, ks. inf. Stanisława Jeża (trzeci raz zaprosił stypendystów do Francji i umożliwił pobyt w domu polskiej misji w Lourdes) i innych pracowników Misji, było możliwe pokonanie wszystkich przeszkód administracyjnych przy uzyskiwaniu wiz wjazdowych do Francji. Wielu uczestników pielgrzymki było już absolwentami studiów, dla których pobyt we Francji stanowił podsumowanie pięcioletniej troski Przyjaciół Fundacji Jana Pawła II o los młodych ludzi⁴¹.

W dniach od 29 czerwca do 4 lipca 2004 r. Fundacja Jana Pawła II zorganizowała w Lublinie zjazd absolwentów, a zarazem stypendystów. Było to pierwsze spotkanie absolwentów w historii działalności stypendialnej Fundacji. Wśród zaproszonych uczestników były przede wszystkim te osoby, które po ukończeniu studiów wróciły do krajów pochodzenia. W spotkaniu wzięło udział 51 osób, w tym: z Ukrainy – 33, z Białorusi – 10, z Litwy – 5, z Czech – 1, z Rosji – 1, z Gruzji – 1. Poza ponownym spotkaniem po latach i odnowieniem więzów towarzyskich, które zrodziły się w czasie studiów, istotne jednak było także poznanie losów byłych stypendystów po powrocie do krajów ich pochodzenia, czyli w dużej mierze trudności ze znalezieniem pracy i z adaptacją na nowo. Organizatorów interesowały też ich oczekiwania wobec Fundacji oraz, czy w aktualnej pracy zawodowej i społecznej byłych stypendystów Fundacja może im nadal pomóc. Celem zjazdu miało być

39. Tenże, *Pielgrzymka stypendystów do Krakowa*, BFJP2, 4 (2006), nr 14, s. 5-6.

40. E. Bednarkiewicz, *Pielgrzymka Stypendystów Fundacji Jana Pawła II*, BFJP2, 11 (2013), nr 43, s. 1.

41. R. Krupa, *Pielgrzymka stypendystów do Francji*, BFJP2, 5 (2007), nr 19, s. 2-3.

również przyjrzenie się procesowi wyłaniania nowych kandydatów do stypendiów. Program obejmował spotkanie z władzami KUL, sesję poświęconą pontyfikatowi Jana Pawła II, dyskusję panelową na temat „Młodzi katolicy w społeczeństwie wyboru”, wizytę w nuncjaturze apostolskiej w Warszawie, kilkugodzinną dyskusję uczestników zjazdu z mec. Maciejem Bednarkiewiczem i Krystyną Tomkiewicz – członkami Rady Administracyjnej Fundacji. Księża rektorzy KUL: ks. prof. Andrzej Szostek MIC (rektor w latach 1998-2004 i ks. prof. Stanisław Wilk SDB (rektor w latach 2004-2012) przybliżyli aktualny wizerunek uczelni, ponadto ks. Szostek wygłosił referat na temat: „Prawda o człowieku – prawda o Bogu podstawą budowania nowej cywilizacji”. W ramach sesji, do której wprowadzenie miał ks. prof. Tadeusz Styczeń, stypendyści mogli także wysłuchać ciekawych wykładów: prof. Alicji Grześkowiak – „Jan Paweł II obrońca życia” oraz prof. Wojciecha Chudogo – „Biały Pielgrzym – znak trudu i nadziei”. Poruszające świadectwo dał ks. prof. Marian Radwan. Ze wzruszeniem mówił o swoich kolejnych podróżach do krajów ZSRR, a potem byłego ZSRR, o spotkaniach z tamtymi ludźmi, o początkach dzieła Fundacji w Lublinie, o budowaniu Domu i włożonym trudzie aż po utratę zdrowia. Dyskusję panelową „Młodzi katolicy w społeczeństwie wyboru” rozpoczął abp Józef Życiński, metropolita lubelski. Zaproszono do niej także Mateusza Bednarkiewicza – filozofa i reżysera teatralnego, Krzysztofa Skowrońskiego – dziennikarza oraz Jakuba Wygnańskiego – znanego w Polsce propagatora organizacji pozarządowych. Dzięki Towarzystwu Przyjaciół Fundacji Jana Pawła II z prezes Ewą Bednarkiewicz na czele zorganizowano wyjazd do Warszawy i spotkanie z abp. Józefem Kowalczykiem – nuncjuszem apostolskim w Polsce. Gospodarz przybliżył historię nuncjatury, a także zadania, jakie obecnie stoją przed nuncjuszem apostolskim. Stypendyści zostali przyjęci z wielką życzliwością i gościnnością. Bardzo ważnym elementem zjazdu była codzienna Eucharystia. Przewodniczyli jej i homilie głosili: bp Ryszard Karpiński – archid. lubelska, ks. prał. Stanisław Jeż – Paryż i ks. prof. Tadeusz Styczeń – Lublin. Nie zabrakło wspólnej zabawy, ogniska, dzielenia się doświadczeniami. W przeprowadzonej ankiecie większość osób wyraziła pragnienie, by spotkania absolwentów stały się tradycją, ujawniła się ponadto idea organizowania ich nie tylko w Lublinie, ale także w krajach zamieszkania byłych stypendystów⁴².

Od 1990 roku w siedzibie Domu Fundacji w Lublinie mieściła się i działała Pracownia Naukowa Polskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej rzymskiej Fundacji pod kierownictwem ks. dr. Mariana Radwana⁴³. Otwarta dla innych naukowców pracownia prowadziła badania nad rolą polskiej kultury chrześcijań-

42. Tenże, *Zjazd absolwentów stypendystów Fundacji Jana Pawła II*, BFJP2, 2 (2004), nr 7, s. 3.

43. Po utworzeniu programu stypendialnego dla młodzieży z krajów byłego obozu socjalistycznego w ramach działalności Fundacji JP II przeniósł się do Lublina, gdzie stworzył Pracownię

skiej w krajach słowiańskich, zwłaszcza na terenach byłego ZSRR. W roku 1991 Jan Paweł II powiedział o pracowni naukowej Instytutu w Lublinie, że sprawia mu szczególną radość fakt powołania jej do życia, skupienie się na problemach Europy Środkowo-Wschodniej oraz konkretna pomoc kulturalna poprzez udzielanie stypendiów młodzieży katolickiej z byłego Związku Radzieckiego, Węgier, Czechosłowacji, Rumunii i Jugosławii pragnącej studiować na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim: „Niezmierznie ważny jest ten wysiłek tworzenia zrębów przyszłej inteligencji katolickiej tam, gdzie Kościół ponownie odżywa po latach prześladowań i przymusowego milczenia”⁴⁴.

W roku 1998 lubelska Pracownia Naukowa Instytutu Fundacji Jana Pawła II opublikowała w j. rosyjskim, we współpracy z Fundacją Pomoc Kościołowi w potrzebie („Die Kirche in Not”), trzy tomy katechez Jana Pawła II na temat Credo. Rok później oddano do druku ostatni, czyli czwarty tom katechez. Podobnie jak poprzednie trzy tomy i ten ukazał się drukiem w Moskwie⁴⁵. Kontynuowano prace nad repetytorium zawartości mińskich i petersburskich archiwów kościelnych i tematyki kościelnej w archiwach państwowych. Przystąpiono do ostatecznej redakcji opracowania na temat: *Kościół unicki w zaborze rosyjskim (1795-1839)*. Drukiem wydano książkę pod tytułem: *Kościół w Rosji i na Białorusi w relacjach duszpasterzy (1892-1926)*, Kraków 1999⁴⁶. Natomiast wspólnie z Instytutem Europy Środkowo-Wschodniej KUL w 1998 r. w ramach serii wydawniczej „Materiały do dziejów Kościoła w Rzeczypospolitej i w Rosji” wydano kolejne trzy tomy. Pierwszy z nich jest pracą ks. Mariana Radwana i nosi tytuł: *Repetytorium wizytacji kościołów i klasztorów w archiwach petersburskiego Kolegium Duchownego (1797-1914)*, Lublin 1998. Powstała ona po bardzo żmudnej kwerendzie archiwalnej w Sankt-Petersburgu⁴⁷. W ramach serii wydano kolejne dwutomowe dzieło I. B. Chodźko: *Diecezja mińska około roku 1830*, którego rękopis (z 1850 roku) zabezpieczył sługa Boży ks. bp Zygmunt Łoziński. Ponadto kontynuowano badania nad rosyjskimi źródłami archiwalnymi do dziejów archidiecezji mohylewskiej⁴⁸. Publikacje te

Naukową Fundacji, której w latach 1994-1999 był kierownikiem. W. M. Zarębczan, *Polacy w Watykanie*, s. 512.

44. Jan Paweł II, *Trzeba na nowo ukazać Europie wartość i piękno kultury chrześcijańskiej*, OR, 12 (1991), nr 9-10, s. 40-41. Przemówienie z okazji 10-lecia Fundacji Jana Pawła II, Watykan 26 IX 1991 r.

45. Fundacja wspierała finansowo prowadzone kwerendy i tłumaczenia książek na język rosyjski i białoruski, np. *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej*, red. R. Łużny, Rzym-Lublin 1988: *Bilans działalności Fundacji Jana Pawła II*, KR, 17 (1999), nr 118, s. 7-8.

46. *Fundacja Jana Pawła II w roku Wielkiego Jubileuszu*, KR, 17 (1999), nr 122, s. 10.

47. M. Radwan, *Nowości z Pracowni Naukowej*, KR, 16 (1998), nr 116, s. 15.

48. *30 lat Fundacji Jana Pawła II*, FJP2B, 2011, nr 35, s. 2-4.

były możliwe dzięki pomocy Fundacji Jana Pawła II, której życzliwość dla tego rodzaju inicjatyw wydawniczych zasługiwała na szczególne uznanie i wdzięczność⁴⁹.

W 2001 roku pracownia naukowa pod kierownictwem ks. Radwana prowadziła kwerendy badawcze w archiwach rosyjskich, ukraińskich oraz białoruskich i opracowała kilka tomów dokumentów oraz repertoriów archiwalnych wykazujących niezłomną obecność Kościoła katolickiego na tych terenach⁵⁰.

Dokonania ks. Radwana podkreślił m.in. kard. Stanisław Dziwisz podczas jubileuszu 25-lecia otwarcia Domu Fundacji, jaki odbył się 19 października 2019 r. i podczas którego ks. Radwan został uhonorowany medalem Jubileuszowym 100-lecia KUL. Hierarcha powiedział wówczas: „Wielkie zasługi na tym polu ma ksiądz profesor Marian Radwan, który wcześniej poznał sytuację Kościoła na Wschodzie i dostrzegł problem oraz szansę zainwestowania w edukację młodych i zasygnalizował to Ojcu Świętemu. A Ojciec Święty okazał się bardzo hojny, bo był głęboko przekonany o słuszności i zbawiennych owocach inicjatywy”⁵¹.

Bibliografia

- 30 lat Fundacji Jana Pawła II, „Biuletyn Fundacji Jana Pawła II”, 2011, nr 35, s. 2-4.
- Bednarkiewicz E., *Pielgrzymka Stypendystów Fundacji Jana Pawła II*, „Biuletyn Fundacji Jana Pawła II”, 11 (2013), nr 43, s. 1.
- Budowa Domu Jana Pawła II w Lublinie postępuje szybko naprzód, „Kronika Rzymska”, 12 (1993), nr 97, s. 6-7.
- Budowa i otwarcie domu, <https://dfjp2.pl/dom-fundacji-w-lublinie/budowa-i-otwarcie-domu> [dostęp: 22.02.2021].
- Dom Fundacji w Lublinie, <https://dfjp2.pl/dom-fundacji-w-lublinie> [dostęp: 13.04.2022].
- Film w formacie DVD „Fundacja Jana Pawła II” z 2012 r., produkcja: Polvision TV Chicago.
- Jan Paweł II, *Z miłości Kościoła i Ojczyzny, przemówienie w Watykanie*, 26 X 1995 r., „L'Osservatore Romano”, 17 (1996), nr 1, s. 56-57.
- Kloc K., *Koła Fundacji w Ameryce*, „Biuletyn Fundacji Jana Pawła II”, 8 (2010), nr 32, s. 2-3.
- Kołodziejczyk M., *Oplatek w Lubelskim Domu Jana Pawła II*, „Kronika Rzymska”, 16 (1998), nr 114, s. 17-18.

49. M. Radwan, *Nowości z Pracowni Naukowej*, s. 15.

50. *Posiedzenie Rady Administracyjnej Fundacji Jana Pawła II*, KR, 21 (2002), nr 130, s. 14-16.

51. Ks. dr hab. Marian Radwan SCJ kończy 85 lat, <https://sercanie.pl/strony/ks--dr-hab--marian-radwan-scj-konczy-85-lat> [dostęp: 13.01.2022].

- Kołodziejczyk M., *Spotkanie opłatkowe w lubelskim Domu Fundacji Jana Pawła II*, „Kronika Rzymska”, 19 (2000), nr 122, s. 7.
- Kontakt, <https://dfjp2.pl/kontakt> [22.02.2023].
- Krupa R., *Pielgrzymka stypendystów do Krakowa*, „Biuletyn Fundacji Jana Pawła II”, 4 (2006), nr 14, s. 5-6.
- Krupa R., *O działalności stypendialnej Fundacji Jana Pawła II*, „Biuletyn Fundacji Jana Pawła II”, 2 (2004), nr 6, s. 2-4.
- Krupa R., *Pielgrzymka stypendystów do Francji*, „Biuletyn Fundacji Jana Pawła II”, 5 (2007), nr 19, s. 2-3.
- Krupa R., *Pielgrzymka stypendystów Fundacji Jana Pawła II do Rzymu*, „Kronika Rzymska”, 19 (2001), nr 129, s. 24-25.
- Krupa R., *Pielgrzymka stypendystów Fundacji Jana Pawła II do Rzymu w 2009 roku*, „Biuletyn Fundacji Jana Pawła II”, 7 (2009), nr 28, s. 3-4.
- Krupa R., *Stypendyści Fundacji Jana Pawła II*, „Kronika Rzymska”, 15 (1996), nr 109, s. 19-20.
- Ks. dr hab. Marian Radwan SCJ kończy 85 lat, <https://sercanie.pl/strony/ks--dr-hab--marian-radwan-scj-konczy-85-lat> [dostęp: 13.02.2022].
- Ks. Ryszard Krupa SCJ rektorem sanktuarium w Martental, http://eccenewscor.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=518:ks-ryszard-krupa-rektorem-sanktuarium-w-martental&catid=54&Itemid=101 [dostęp: 19.05.2022].
- Kwerenda w Domu Fundacji w Lublinie oraz rozmowa z dyrektcją Domu ks. J. Strzałką i ks. F. Wielgutem w 2015 r.;
- O Fundacji Jana Pawła II*, wywiad z bp. Szczepanem Wesołym, „Tygodnik Powszechny”, 42 (1988), nr 29, s. 1-2.
- Posiedzenie Rady Administracyjnej Fundacji Jana Pawła II*, „Kronika Rzymska”, 21 (2002), nr 130, s. 14-16.
- Przeciszewski M., *Jana Pawła II Europa dwóch płuc*, <https://www.ekai.pl/jana-pawla-ii-europa-dwoch-pluc> [9.11.2019].
- Radwan M., *Dom Jana Pawła II w Lublinie*, „Kronika Rzymska”, 12 (1993), nr 97, s. 8-10.
- Radwan M., *Nowości z Pracowni Naukowej*, „Kronika Rzymska”, 16 (1998), nr 116, s. 15.
- Radwan M., *Plon, który wyrasta z ofiary męczenników*, „Kronika Rzymska”, 13 (1994), nr 101, s. 12-13. Przemówienie ks. Radwana na początku Mszy św. w kaplicy Domu Jana Pawła II w Lublinie podczas głównej uroczystości otwarcia Domu, 14 X 1994 r.
- Uroczyste otwarcie Domu Fundacji Jana Pawła II w Lublinie*, „Kronika Rzymska”, 13 (1994), nr 101, s. 9-12.

- Wesoły Sz., *Dom służący zdobywaniu wiedzy i pogłębieniu wiary*, „Kronika Rzymska”, 13 (1994), nr 101, s. 13. Homilia na Mszy św. w kaplicy Domu Fundacji JPII w Lublinie, podczas głównej uroczystości otwarcia Domu, 14 X 1994 r.
- Wylęzek S., *Fundacja Jana Pawła II*, (Rzym, 18 V 2007), w: *Fundacja Jana Pawła II*, red. K. Kuźnik, S. Łacki, Marki 2007.
- Zarębczan W. M., *Polacy w Watykanie*, Pelplin 2004.
- Zmiany w Domu Fundacji w Lublinie*, „Biuletyn Fundacji Jana Pawła II”, 3 (2013), nr 42, s. 1-3

Streszczenie

Papieska Fundacja Jana Pawła II w Rzymie została ustanowiona 16 X 1981 r. dekretem papieskim jako organizacja non-profit, z głównymi celami wspierania inicjatyw oświatowych, naukowych, kulturalnych, religijnych i charytatywnych związanych z pontyfikatem Jana Pawła II. Siedziba fundacji znajduje się w Watykanie.

Jedną ze znaczących agend i zarazem ekspozytur Fundacji Jana Pawła II w Polsce jest Dom Fundacji w Lublinie. Z początkiem lat 90. XX w. Dom ten dał początek programowi stypendialnemu dla młodzieży z krajów dawnego bloku wschodniego.

Na wniosek ks. Mariana Radwana, zaakceptowany przez Jana Pawła II, dla studentów ze Europy Wschodniej podjęto budowę akademika w Lublinie, nowego domu Fundacji. Z pomocą w realizacji projektu przyszła Fundacja Connolly z Filadelfii. Dom Fundacji Jana Pawła II w Lublinie oddano do użytku w 1993 r., a uroczyste poświęcenie odbyło się 13 X 1994 roku.

Fundusz stypendialny stanowi dziś bardzo ważne pole działania Fundacji. Dzięki działalności stypendialnej Fundacja Jana Pawła II może dziś pochwalić się liczbą ok. tysiąca absolwentów w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II oraz Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Grupę stypendystów stanowią studenci pochodzący z krajów byłego ZSRR i dawnego bloku państw komunistycznych. Potrzeby były wielkie, ponieważ nie brakowało młodych ludzi chętnych do studiowania na katolickich uczelniach w Polsce.

Program stypendialny Fundacji obejmuje młodzież z krajów dawnych republik Związku Sowieckiego oraz Europy Wschodniej (nie należących do Unii Europejskiej). Tym samym Fundacja pragnie brać udział w kształceniu przyszłych chrześcijańskich elit intelektualnych. Rokrocznie z takiej formy pomocy stypendium naukowego w większości na studiach zasadniczych oraz doktoranckich w trybie stacjonarnym na różnych kierunkach korzysta około 140 osób z ok. 10 krajów. Zazwyczaj jednak jest to ok. 110 osób z ok. 8 krajów. Są wśród nich także kapłani i siostry zakonne.

Słowa kluczowe: Dom Fundacji w Lublinie, Europa Wschodnia, Watykańska Fundacja Jana Pawła II w Rzymie, Jan Strzałka, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Kraków, Lublin, Marian Radwan, Polonia, program stypendialny, Rzym, Ryszard Krupa, studenci, studia, stypendia, stypendyści, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Watykan, Związek Sowiecki.

JOHN PAUL II VATICAN FOUNDATION HOUSE IN LUBLIN IN THE YEARS 1990–2014

Summary

The John Paul II Pontifical Foundation in Rome was established on October 16, 1981 by papal decree as a non-profit organization, with the main goals of supporting educational, scientific, cultural, religious and charitable initiatives related to the pontificate of John Paul II. The foundation is headquartered in the Vatican.

One of the significant agencies and branches of the John Paul II Foundation in Poland is the Foundation House in Lublin. At the beginning of the 1990s, this House initiated a scholarship program for young people from the countries of the former Eastern Bloc.

At the request of Father Marian Radwan, accepted by John Paul II, construction of a dormitory for students from Eastern Europe in Lublin, a new home for the Foundation, was undertaken. The Connelly Foundation from Philadelphia provided assistance in implementing the project. The John Paul II Foundation House in Lublin was put into use in 1993, and the ceremonial consecration took place on October 13, 1994.

The scholarship fund is a very important field of activity of the Foundation today. Thanks to its scholarship activities, the John Paul II Foundation can now boast about a thousand graduates from the John Paul II Catholic University of Lublin and the John Paul II Pontifical University in Krakow. The group of scholarship holders consists of students from the countries of the former USSR and the former communist bloc. The needs were great, because there was no shortage of young people willing to study at Catholic universities in Poland.

The Foundation's scholarship program covers young people from the countries of the former Soviet Union and Eastern Europe (not belonging to the European Union). In this way, the Foundation wants to participate in the education of future Christian intellectual elites. Every year, about 140 people from about 10 countries use this form of academic scholarship for mostly full-time and doctoral studies

in various fields. However, usually it is about 110 people from about 8 countries. Among them are also priests and nuns.

Keywords: Eastern Europe, Foundation House in Lublin, John Paul II Catholic University in Lublin, John Paul II Foundation in Rome, Krakow, Father Jan Strzałka, Father Marian Radwan, Father Ryszard Krupa, Lublin, scholarship program, Rome, students, studies, scholarships, scholarship holders, John Paul II Pontifical University in Krakow, Vatican, Soviet Union.

KS. PIOTR JAWORSKI – LUBLIN

**KSIĘDZA WALENTEGO GADOWSKIEGO TROSKA
O KATECHIZM I KATECHIZACJĘ – NIEZNANE TEKSTY
Z ARCHIWUM DIECEZJALNEGO W TARNOWIE**

Istotne z punktu widzenia wychowawczego jest między innymi stosowanie odpowiednich podręczników do nauczania religii. Problematykę związaną z tym zagadnieniem podejmowało wielu teologów, wskazując, że część autorów opracowujących treść takich podręczników niedostatecznie uwzględnia postulatory teoretyków i praktyków zajmujących się metodyką nauczania szkolnego. Postulaty dotyczące konieczności przygotowania pomocy dydaktycznych mających podręcznikowy charakter, spełniających wymogi dydaktyki, a zarazem dobrze służących uczniom w przyswajaniu najważniejszych informacji o Bogu i religii katolickiej wysuwało wielu metodyków nauczania religii, teoretyków i praktyków katechizacji i pedagogiki¹.

KS. PIOTR JAWORSKI – doktor nauk humanistycznych w zakresie historii (KUL), doktor nauk społecznych w zakresie pedagogiki (Uniwersytet Rzeszowski). Członek zespołu naukowo-badawczego międzynarodowego projektu *Parafie i Kościoły Polskie w USA* realizowanego przez Ośrodek Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w ramach grantów naukowych Kancelarii Prezesa Rady Ministrów i Ministerstwa Edukacji i Nauki. Kapelan Szpitala im. Miłosierdzia Bożego i Kliniki Rehabilitacyjnej RehStab w Limanowej. Nauczyciel-katecheta w Zespole Szkół Ogólnokształcących im. Ks. prof. Józefa Tischnera w Limanowej. Zainteresowania badawcze: historia ze szczególnym uwzględnieniem historii Kościoła, historii wychowania i dziejów Polonii. ORCID: 0000-0001-5772-5334. Kontakt: 11szach4@gmail.com

Wśród polskich teoretyków katolickiego wychowania religijnego, którzy z pewnością oddziaływali na rzeczywistość edukacyjną okresu międzywojennego, wyróżnia się przede wszystkim osoby duchowne. Należą do nich: ks. Bronisław Kulesza, ks. Jan Kuchta, ks. Zygmunt Bielawski, o. Fryderyk Klimke, ks. Franciszek Sawicki, ks. Konstanty Michalski, ks. Karol Mazurkiewicz, ks. Michał Klepacz, ks. Walery Jasiński, ks. Wincenty Granat, ks. Jan Stepa, ks. Andrzej Krześciński, o. Jacek Woroniecki, ks. Władysław Karasiewicz, ks. Stanisław Podoleński, ks. Nikodem Cieszyński, ks. Jan Ciemniewski, ks. Jan Salamucha, s. Barbara Żulińska, ks. Stanisław Dunin-Borkowski, ks. Walenty Gadowski, ks. dr Kazimierz Werbel, ks. Mieczysław Węglewicz, ks. Henryk Weryński, ks. Wacław Niemyski, Karol Górski, dr Ludwika Jeleńska, ks. Jan Fondaliński, Zygmunt Kukulski, ks. Zygmunt Choromański, o. Edward Kosibowicz i ks. bp Stanisław Adamski².

Wiele z tych osób wniosło znaczący wpływ na rozwój oświaty i życia społecznego. Na uwagę zasługują szczególnie dokonania ks. Walentego Gadowskiego (1861-1956), który był znanym i poważanym profesorem katechetyki i pedagogiki chrześcijańskiej. Jego działalność i niezwykle bogaty dorobek naukowy sprawiły, że należał do grona najwybitniejszych katechetów w Polsce.

Archiwum Diecezjalne w Tarnowie posiada w swoich zasobach bogatą spuściznę naukową ks. Walentego Gadowskiego, a wśród nich również teksty praktycznie nieznane, gdyż nie były nigdzie publikowane lub publikowane tylko częściowo.

W poczet tych pism należy zaliczyć: *Wychowanie religijne*, *Dydaktykę i metodykę*, *Pedagogikę chrześcijańską* oraz tzw. *Czytanki majowe*³ pisane z myślą o nabożeństwach majowych w diecezji, ale i poza jej terenem. Oprócz wymienionych do tego zbioru zaliczyć należy także mniej obszerne teksty jak: *Przygotowanie do pierwszej spowiedzi i pierwszej Komunii św. dla dzieci w wieku przedszkolnym*, *Katechizowanie elementarne*. W zbiorach stanowiących spuściznę ks. Gadowskiego znajdują się również dwa niezwykle ważne dla katechizacji teksty: *W sprawie ulepszenia katechizmu* oraz *Nauczanie katechizmu*. Teksty te stanowią nie tylko prezentację, w mocno zakrojonym skrócie, historii katechizacji, ale również ocenę ówczesnych katechizmów wraz z próbą diagnozy i wskazówek w zakresie poprawy

1. R. Polak, *Wychowanie dzieci i młodzieży w myśli o. Jacka Woronieckiego OP. Studium z dziejów polskiej myśli pedagogicznej*, Warszawa-Radzymin 2024, s. 248-249.
2. J. Kuchta, *Nowe kierunki i dążenia współczesnej katolickiej pedagogiki. (Na tle obrazu chaosu we współczesnym wychowaniu)*, Lwów 1939 (Lwowska Biblioteczka Pedagogiczna. Nowa Seria; nr 1), s. 89-94.
3. Należy w tym miejscu podkreślić, że wspomniane pisma tj. *Wychowanie religijne*, *Dydaktyka i metodyka*, *Pedagogika chrześcijańska* oraz tzw. *Czytanki majowe* są w chwili obecnej na etapie opracowania edycji źródłowej w ramach badań prowadzonych przez ks. Jacka Siewiorę i autora prezentowanego artykułu.

sytuacji w tym obszarze. Wszystkie wspomniane teksty autorstwa ks. Walentego Gadowskiego pozostają w zbiorach tarnowskiego Archiwum Diecezjalnego.

1. Katecheza w Kościele

Początki katechezy wiążą się z narodzinami Kościoła. Najpełniej o tym wyraził się Jan Paweł II, pisząc: „Wraz z wydarzeniem Pięćdziesiątnicy rozpoczął się czas Kościoła. Ten czas Kościoła oznacza także początek ewangelizacji apostołskiej. Przemówienie Szymona Piotra jest pierwszym aktem ewangelizacji (...). Narodziny Kościoła idą w parze z narodzinami ewangelizacji. Można powiedzieć, że jest to również początek katechezy⁴. W oparciu o te słowa można skonkludować za ks. prof. Romanem Murawskim, że mowa św. Piotra wygłoszona w Dniu Pięćdziesiątnicy była pierwszą katechezą Kościoła i zapoczątkowała jego misję ewangelizacyjną w świecie”⁵.

Począwszy od Zesłania Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy, apostołowie i uczniowie Pańscy nauczali, głosili dobrą nowinę o zbawieniu i udzielali chrztu. Wypełniali w ten sposób misyjny testament pozostawiony im przez zmartwychwstałego Pana: „Idźcie więc i czyńcie uczniów ze wszystkich narodów, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przekazałem” (Mt 28, 19-20). I rzekł do nich: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony” (Mk, 16,15-16). Słowa będące nakazem od zmartwychwstałego Chrystusa stanowią pierwotne źródło, z którego narodziła się cała misja nauczania Kościoła.

W Nowym Testamencie pojawiają się różne terminy określające posługę nauczania i głoszenia orędzia zbawienia. Autorzy pism Nowego Testamentu opierali się na określeniach znajdujących się w powszechnym użyciu, które były znane i zrozumiałe zarówno dla odbiorców żydowskich, jak i pogańskich, ale pierwsi chrześcijanie poprzez odniesienie do misji nauczania nadali im znaczenie zupełnie nowe. Część z nich przyjęła się w tradycji Kościoła i zaczęto ich używać jako terminów technicznych dla oznaczenia określonych form nauczania. Najczęściej występują następujące grupy czasowników i ich wyrazy pochodne: ewangelizować (gr. *euaggelizomai*); obwieszczać, głosić, przepowiadać (gr. *keryssein*); nauczać

4. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Citta del Vaticano 1987, s. 10.

5. R. Murawski, *Historia katechezy*, cz. 1, *Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011, s. 19.

(gr. *didaskein*); katechizować (gr. *katechein*); świadczyć (gr. *martyrein*); ten ostatni występuje głównie u św. Jana⁶.

Czasownik *katechein* występuje 8 razy w pismach Nowego Testamentu: 4 razy u św. Pawła i 4 razy u św. Łukasza. Od strony etymologicznej składa się z dwóch słów: z przedrostka *kata* i czasownika *echeo*. Czasownik *echeo* oznacza brzmieć, rozbrzmiewać; przedrostek *kata* wskazuje na kierunek – z góry na dół. Łącząc oba słowa razem, *katechein* oznacza dosłownie: rozbrzmiewać. Chodzi o głos ludzki, którego rozbrzmiewający dźwięk wywołuje u słuchającego go człowieka echo⁷.

Od samego początku swego istnienia Kościół usiłował wyrazić swą naukę w formie pisanej oraz nadać jej odpowiednią strukturę. Najbardziej przekonującym świadectwem są Ewangelie, którym w gruncie rzeczy przyświecał cel katechetyczny, tj. przekaz zbawczego orędzia i wydarzeń z życia Jezusa Chrystusa, pogłębiony przez teologiczną refleksję ich autorów i doświadczenie wiary pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Należy je odczytywać w perspektywie określonych etapów wtajemniczenia chrześcijańskiego. Były one jakby podręcznikami, za pomocą których następowało wprowadzenie w życie chrześcijańskie.

Zdaniem kard. Carlo Marii Martini'ego Ewangelię św. Marka można nazwać Ewangelią katechumena, bowiem spełniała funkcję pierwszego pouczenia katechetycznego o charakterze ewangelizacyjnym, przygotowującego jednocześnie do chrztu; Ewangelię św. Mateusza – Ewangelią katechety, ponieważ przeznaczona była dla już ochrzczonych, ale potrzebujących inicjacji do podjęcia zadań i obowiązków w życiu wspólnot chrześcijańskich; Ewangelię św. Łukasza – Ewangelią głosiciela Ewangelii, bowiem służyła w przygotowaniu ochrzczonych do podjęcia misji ewangelizacyjnej wśród innych ludzi; Ewangelię św. Jana – Ewangelią prezbitera, tj. dojrzałego chrześcijanina, ponieważ adresowana była do tych, którzy przeszli już wcześniejsze etapy inicjacji, ale pragnęli teraz poddać swe doświadczenie wiary kontemplacji w kontekście całokształtu orędzia zbawczego⁸.

Jednocześnie podjęto starania, by treść orędzia zbawczego zamieścić w skróconej i skondensowanej formie, za pomocą tzw. formuł wiary, które stanowią załączek późniejszych prawd wiary⁹. Stanowiły one streszczenie pierwotnej katechezy i były jakby odzwierciedleniem głoszonego przez apostołów kerygmatu o zbawczym dziele Jezusa Chrystusa.

6. R. Murawski, *Historia katechezy*, w: *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna. Praca zbiorowa*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 24.

7. Tamże, s. 24.

8. J. Kochel, *Katecheza ewangelizacyjna w nauczaniu pastoralnym Carlo Maria Martiniego*, Opole 1999 (Opolska Biblioteka Teologiczna, nr 31), s. 99-100.

9. H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 2, *Paweł, List do Hebrajczyków*, Wrocław 1985, s. 21.

Pierwsze systematyczne ujęcie i uporządkowanie prawd wiary znajduje się w *Liście do Hebrajczyków* (6,1-2): „Stąd też, pominąwszy podstawy nauki o Chrystusie, przystąpmy do spraw poważniejszych, byśmy nie zakładali od nowa fundamentu, (którym jest) zerwanie z uczynkami martwymi, wiara w Boga, nauka dotycząca obmyć, wkładania rąk, zmartwychwstania umarłych czy sądu wiecznego”¹⁰. Autor przedstawia sześć tematów, które wchodziły w zakres katechezy wstępnej przed chrztem i systematyzuje je w pary: nawrócenie i wiara, nauka dotycząca obmyć (nauka o chrztach) i wkładania rąk, zmartwychwstanie i sąd. Tekst ten odzwierciedla najpełniejszy fragment usystematyzowanego nauczania w Nowym Testamencie. Ks. arcybiskup Henryk Józef Muszyński (Prymas Polski 2009-2010) nazywa go „katechizmem apostołskim Kościoła pierwotnego”, gdyż zawiera systematyczny wykład nauki apostołskiej¹¹.

Wraz z rozwojem i powiększaniem się liczby wiernych Kościoła, zaczęło pojawiać się coraz więcej pism o charakterze katechetycznym. Najbogatszy dorobek miał w tym względzie okres patrystyczny, zwłaszcza IV wiek, który został nazwany „złotym wiekiem katechezy”¹². Można te pisma podzielić na trzy grupy: pierwszą stanowią zbiory katechez i kazań. Zawiera ona wspaniałe zbiory katechez Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma, Teodora z Mopsuestii czy też późniejsze dziełko Marcina z Bragi *O pouczeniu ludności wiejskiej*¹³ (ok. 574 r.) oraz pochodzące z pierwszej połowy VI w. *Kazania do ludu* Cezarego z Arles¹⁴. W drugiej grupie znalazły się pisma zawierające syntetyczny i w miarę całościowy wykład nauki wiary, nie nazywane jeszcze katechizmami. Należą tu *Wykład nauki apostołskiej* (ok. 190 r.) Ireneusza z Lyonu¹⁵ (stał się w istocie pierwszym katechizmem dla dorosłych), *Wielka katecheza* Grzegorza z Nyssy (ok. 386 r.)¹⁶. W trzeciej grupie znajdują się podręczniki katechetyczne zawierające wskazania dotyczące katechizowania.

10. Tekst według Biblii poznańskiej: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, t. 4, *Nowy Testament*, oprac. zespół pod red. Mariana Wolniewicza, wyd. 3, Poznań 1994.

11. H. Muszyński, *Fundamentalne prawdy katechizmu apostołskiego według HBR 6, 1-2*, „Studia Pelplińskie”, 1977, s. 237-262.

12. R. Murawski, *Historia katechezy*, cz. 1, s. 167-168.

13. *O pouczeniu ludności wiejskiej*, tł. W. Wójcik, w: Marcin z Bragi, *Dzieła*, wstęp i oprac. M. Starowieyski, J. Naumowicz, Kęty 2008, s. 182-217.

14. Św. Cezary z Arles, *Kazania do ludu (1-80)*, przekł. S. Ryznar i J. Pochwat, wstęp J. Pochwat, całość przejr. A. Baran, Kraków 2011 (*Źródła Myśli Teologicznej*; 57).

15. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej*, wstęp, przekł. i oprac., W. Myszor, Kraków 1997 (*Źródła Myśli Teologicznej*; 7).

16. Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, tł. W. Kania, wstęp i oprac. E. Stanula, Warszawa 1974, s. 5-26 (*Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 14).

Równocześnie Kościół podjął starania, by nauczanie, najpierw ustne, a potem pisane, otrzymało odpowiedni układ, tj. strukturę¹⁷. Kardynał Joseph Ratzinger zwrócił uwagę, że już w katechezie apostołskiej można dostrzec załążek struktury, czyli podziału treści, jaki będzie obowiązywał w późniejszej katechezie Kościoła, a następnie zostanie utrwalony w katechizmach. W konferencji wygłoszonej w 1983 roku w Paryżu powiedział: „Struktura katechezy ukazuje się za pośrednictwem głównych wydarzeń z życia Kościoła, które odpowiadają istotnym wymiarom życia chrześcijańskiego. W ten sposób narodziła się już na początku struktura katechetyczna, której rdzeń wyrasta z początków samego Kościoła. (...) Obejmuje ona: Symbol Apostolski, Sakramenty, Dekalog, Ojciec nasz. Te cztery klasyczne i pierwszorzędne składniki katechezy służyły w ciągu wieków za układ i streszczenie nauczania katechetycznego”¹⁸. Konkludując tę wypowiedź, należy stwierdzić, że tradycyjna struktura katechezy, która występuje w katechizmach Kościoła, jest zakorzeniona w Biblii, sięga w rzeczywistości początków Kościoła.

Wielkim wyzwaniem dla Kościoła była bogata rzeczywistość nauczania i wychowania w ówczesnych szkołach, które kształciły młodzież w duchu kultury antycznej, nie zawsze zgodnej z wartościami i zasadami chrześcijaństwa. Nie istniały jeszcze szkoły chrześcijańskie, które mogłyby być przeciwwagą dla szkoły klasycznej. Idee wychowania chrześcijańskiego musiały więc zmierzyć się z formacją młodzieży uczęszczającej do greckich gimnazjów i łacińskich *collegia iuvenum*. Nie prowadzono jednak walki z instytucją szkoły antycznej. Nie było podziału na świecką kulturę antyczną i kulturę religijną, zarezerwowaną tylko dla chrześcijan. Istnieli nauczyciele chrześcijańscy, którzy prowadzili nauczanie pogan, i chrześcijanie, którzy uczęszczali do szkół pogańskich. Krytykowano pogańskie treści nauczania, ale nie kwestionowano potrzeby ogólnego wykształcenia¹⁹. Dzieci z rodzin chrześcijańskich były nauczane w zakresie wiedzy ogólnej w klasycznych szkołach, gdzie zdobywały wiedzę z kultury świeckiej niezbędnej dla podejmowania funkcji administracyjnych i społecznych. Negatywne treści próbowano niwelować przez dokładną formację młodych we wspólnotach kościelnych i w rodzinach.

Pojawiają się jednocześnie pewne działania, które mają na celu kształtowanie formacji chrześcijańskiej w środowisku szkół publicznych. W *Dziejach Apostolskich* czytamy, że Paweł, przebywając w Efezie, dyskutował w szkole Tyrannosa,

17. R. Murawski, *Historia katechezy*, cz. 1, s. 58.

18. J. Ratzinger, *Przekazywanie i źródła wiary. Konferencja wygłoszona w katedrze Notre Dame w Paryżu – 16 stycznia 1983 r.*, w: *Powstanie i znaczenie katechizmu Kościoła Katolickiego w wypowiedziach papieża Jana Pawła II i kardynała Josepha Ratzingera*, tł. i oprac. J. Królikowski, Poznań 1997, s. 80-81.

19. H.-I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, Warszawa 1969, s. 444.

nauczyciela retoryki i gramatyki²⁰. Nie potępiano nauczycieli chrześcijańskich uczących w tych szkołach. W *Tradycji Apostolskiej* Hipolita Rzymskiego podaje się, co prawda, że nauczyciel nie powinien nauczać nauk tego świata, ale podkreśla się równocześnie, że jeśli nie ma innego zawodu dającego mu utrzymanie, wówczas jest usprawiedliwiony²¹. Warto dodać, że spośród wychowanków nauczycieli pogańskich są wielcy uczeni chrześcijańscy: Atenagoras, Ojcowie Kapadoccy, Jan Chryzostom, Tertulian, Cyprian czy August i Klemens Aleksandryjski. Podobnie szkoły gramatyki otwierali też nauczyciele chrześcijańscy – Orygenes utworzył taką w 202/203 r. i przeprowadzał nauczanie katechetyczne na polecenie biskupa Demetriusza²².

Podjęmowane są też pierwsze próby organizowania systematycznej nauki chrześcijańskiej. Pierwszymi nauczycielami stają się świeccy, którzy choć nie posiadali oficjalnej misji nauczania, byli uznawani przez Kościół. W II w. doktryny Chrystusa nauczał Ptolemeusz. Powstają też pierwsze szkoły katechetyczne, w połowie II w. założył taką św. Justyn w Rzymie. W początkach III w. dużą popularnością cieszyły się szkoły prowadzone przez Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenes²³.

Zarówno w starożytności, jak i w czasach średniowiecza, brakowało instytucjonalnej, zorganizowanej katechezy i duszpasterstwa młodzieży. Rodzina, szkoła, społeczeństwo i zgromadzenia liturgiczne w kościołach parafialnych, przez proces socjalizacji religijnej, wprowadzały w sposób naturalny i spontaniczny w wiarę i życie chrześcijańskie. Wiara była wynoszona z domu. Rodzina pełniła funkcję dawnego katechumenatu, gdyż to właśnie w niej dokonywało się wprowadzenie w wiarę po przyjęciu chrztu. Instytucje kościelne wspomagały rodzinę w tym zadaniu przez nauki kierowane do rodziców podczas niedzielnych i świątecznych kazań w kościołach. Wychowanie młodych spoczywało na rodzicach. Wielką wartość i skuteczność wychowawczą średniowiecznego katechumenatu rodzinnego zauważa ks. Franciszek Blachnicki: „przez blisko tysiąc lat nie było w Kościele żadnej nauki religii ani żadnej katechizacji. Mimo to Kościół się rozwijał i to nawet dynamicznie, był misyjny, ekspansywny, zmieniał życie ludzi. Powstała średniowieczna Civitas christiana, gdzie wszystkie dziedziny życia były przeniknięte duchem chrześcijańskim. Wszystko dlatego, że działał katechumenat rodzinny, domowy”²⁴.

20. *Dzieje Apostolskie*, 19, 9, w: *Pismo święte*, s. 330.

21. Paprocki, H., *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska”. Wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 14 (1976), nr 1, s. 145-169.

22. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna; O męczennikach palestyńskich*, z grec. tł., zaopatrzył wstępem, objaśnieniami, skorowidzami A. Lisiecki, Poznań 1924 (Pisma Ojców Kościoła w Polskim Tłumaczeniu, t. 3), VI, 3,3;15.

23. R. Murawski, *Historia katechezy*, cz. 1, s. 178.

24. F. Blachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie? Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, Kraków 2008, s. 66-67.

W VI i VII w., zaczął zanikać starożytny system edukacji klasycznej i zaczęły powstawać szkoły chrześcijańskie. Na początku były one w większości przeznaczone dla kandydatów do życia zakonnego i kapłańskiego, z czasem zaczęto przyjmować młodzież świecką. Była to jednak formacja bardziej religijna niż świecka. Obowiązujący wcześniej klasyczny program kształcenia, oparty na siedmiu sztukach wyzwolonych (*trivium* – gramatyka, retoryka, dialektyka; *quadrivium* – geometria, astronomia, arytmetyka, teoria muzyki), stawał się właściwie już tylko „mglistym wspomnieniem”²⁵. Wielkie zasługi w tej dziedzinie należy przypisać reformom Karola Wielkiego w VIII i IX w., a także soborom: Laterańskiemu III (1179 r.) i Laterańskiemu IV (1215 r.)²⁶.

Szczegółowy charakter kształcenia młodych ludzi zależał od rodzaju powstających szkół. W szkołach klasztornych przygotowywano do życia zakonnego. Były one odzwierciedleniem intensywnie rozwijającego się ruchu monastycznego, zarówno na zachodzie, jak i wschodzie Europy. Na wschodzie formacja miała charakter bardziej ascetyczny (modlitwa, praca, lektura Pisma Świętego), na zachodzie podejmowano próby połączenia nauki z ascezą, uczono czytać i pisać, powstawały biblioteki klasztorne i skryptoria, mile widziana była lektura własna i wspólna²⁷.

W szkołach biskupich i prezbiterialnych kształcono kandydatów do stanu duchownego. Powstawały one w krajach Europy zachodniej, w Galii i w Hiszpanii. Ich zakładanie nakazywały Synody w Toledo w 527 r. i w Vaison w 529 r.²⁸

Szkoły parafialne powstawały na bazie szkół prezbiterialnych wskutek otwarcia się ich na formację świeckich. Wspomniany synod w Vaison postanawiał, aby proboszczowie gromadzili w parafiach młodych ludzi i przygotowywali ich na swoich następców. Powinni ich kształcić duchowo, uczyć psalterza, wprowadzać w lekturę Biblii i pouczać o prawie Bożym. Dzięki temu typowi szkół mogli się uczyć świeccy²⁹. Nakazy soboru były w swej istocie powołaniem szkół parafialnych.

25. M. Banniard, *Wczesne średniowiecze na Zachodzie*, przekł. A. Kuryś, Warszawa 1998, s. 155.

26. Obydwa sobory nakazywały upowszechnienie szkół kościelnych oraz nakładały na kapituły katedralne obowiązek wyznaczenia specjalnego beneficjum dla magistra, aby mógł za darmo uczyć biedniejszych uczniów. III [Trzeci] *Sobór Laterański*, kan. XVIII, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2 (869-1312). Konstantynopol IV, Lateran I, Lateran II, Lateran III, Lateran IV, Lyon I, Lyon II, Vienne, układ i oprac. A. Baran, H. Pietras, Kraków 2004 (*Źródła Myśli Teologicznej*; 26), s. 193; *Sobór Laterański IV*, Konst. 11, *O nauczycielach szkolnych*, w: *Dokumenty soborów*, t. 2, s. 247.

27. R. Murawski, *Początki szkół chrześcijańskich*, w: *Ku doświadczeniu wiary. Księga dedykowana Księdzu Profesorowi Andrzejowi Offmańskiemu w 70. rocznicę urodzin i 40. rocznicę pracy naukowo-dydaktycznej*, red. nauk. K. Kantowski, W. Lechów, Szczecin 2012, s. 364-371.

28. P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (VI-VIII wiek)*, Warszawa 1995, s. 133.

29. P. Riché, *Edukacja i kultura*, s. 470.

Pierwowzorem szkoły parafialnej stała się założona przez papieża Grzegorza Wielkiego Szkoła Śpiewu (*Scola Cantorum*) w Rzymie³⁰. Szkoły kościelne, w tym także parafialne, szybko rozwijały się w czasach Karola Wielkiego. Papież Eugeniusz II nakazał w 826 r. zakładanie szkół w każdej diecezji, co powtórzył i uzupełnił Leon IV w 853 r., nakazując organizowanie szkół przy każdym kościele parafialnym.

Decydujące znaczenie w rozwoju szkolnictwa w Europie Zachodniej zarówno wyższego, jak i parafialnego, miał ruch intelektualny łączenia wiary z rozumem zwany rewolucją scholastyczną XII w., wszechstronnie rozwijaną w XIII w. głównie przez dominikanów. Szczególne znaczenie miał tu Sobór Laterański IV z 1215 r., jeden z największych soborów średniowiecza, nakazujący zakładanie szkół przy lepiej uposażonych kościołach parafialnych w celu kształcenia chłopców, kandydatów do stanu duchownego oraz uświeciania nabożeństw (śpiew liturgiczny)³¹.

Wśród wielu postanowień soboru znalazły się też: obowiązek corocznej spowiedzi poprzedzonej rachunkiem sumienia, czyli refleksją nad własnym postępowaniem, umocnienie parafii, która w kulturze europejskiej zyskała na znaczeniu jako jednostka organizacji terytorialnej i zarazem specyficzna grupa społeczna tak w sensie kościelnym, jak i świeckim. Parafia, instytucja bardzo trwała, była zarówno podstawą tworzenia szkół, jak też innych instytucji społecznych, np. szpitali (przytułków) czy też bractw tak powszechnych i ważnych z punktu widzenia wychowania.

Wszelkie postanowienia ogólnokościelne wdrażane były w życie poprzez Kościół parafialny i związaną z nim szkołę. Uzewnętrzniany zaś w Kościele i szkołach rok liturgiczny, oparty na najważniejszych wydarzeniach biblijnych, stał się programem wychowawczym i podstawą cywilizacyjną społeczeństw chrześcijańskich³².

Edukację religijną należało rozpoczynać we wczesnym etapie rozwoju dziecka, od najmłodszych lat przyzwyczajając je do praktyk religijnych w gronie najbliższych, aż staną się one dla niego naturalne. Jednocześnie polecano nauczanie elementów biblijnych w formie krótkich opowiadań. Zalecano śpiew, muzykę, ikonografię, by dziecko w wyniku tak prowadzonej nauki postrzegało Boga jako stwórcę świata. Rodzice, nauczyciele, wychowawcy mieli unikać w swoim nauczaniu wszelkiego fanatyzmu, przesady, grózb, przymusu. Cały wysiłek powinni skupić na dbaniu o kształtowanie w dzieciach „głosu sumienia”, czyli swoistego związku religii z moralnością: „Świadomość religijna jest najlepszą przewodniczką życia, ona

30. S. Litak, *Edukacja początkowa w polskich szkołach w XIII-XIII wieku*, Lublin 2010 (Prace z Dziejów Szkolnictwa i Opieki Społecznej w Polsce; t. 1), s. 43.

31. A. Karbowski, *Dzieje wychowania i szkół w Polsce*, [t. 1], *W wiekach średnich*, cz. 1, *Od 966 do 1363 roku*, Petersburg 1898, s. 172.

32. A. Karbowski, *Dzieje wychowania*, s. 172.

bowiem chroni od pyszałkostwa w powodzeniu, podnosi w nieszczęściu, zapala i pociąga umysł do ideałów, uśmierza wzburzone namiętności i pobudza wolę do działania w kierunku przez się wytkniętym”³³.

W takim kontekście wyzwani i zadań przyszło spełniać posługę duszpasterską i katechetyczną księdzu Walentemu Gadowskiemu, który szybko zauważył konieczność podjęcia wielu inicjatyw nie tylko ściśle katechetycznych, ale również około duszpasterskich, także w ramach formacji pozalekcyjnej. W Archiwum Diecezjalnym w Tarnowie znajduje się opinia dotycząca ks. Gadowskiego sporządzona przez Kurię diecezjalną w Tarnowie na prośbę nieznanego z dokumentu profesora. Fragmenty tej opinii wskazują na rozległą pracę ks. Gadowskiego na wielu frontach, szczególnie oczywiście na froncie katechetycznym, zarówno od strony praktycznej, jak również i teoretycznej: „Osobliwą zasługą X. Gadowskiego była jego niestrudzona, a żarliwa troska o udoskonalenie katechizmu, przeznaczonego do użytku naszej młodzieży szkolnej. Zdawał sobie dobrze sprawę, że na przestrzeni wieków nie brakowało w kościele nigdy zabiegów i usiłowań do ułożenia wzorowego katechizmu, który by w formie przystępnej, zwięzłej, jasno i syntetycznie wyjaśniał zasady naszej wiary i że nad tym zadaniem zrodziły się wielkie umysły, zebrał główne zasady, poczynawszy od św. Augustyna poprzez dawne szkoły katechetyczne, sobory, aż do ostatnich pracowników, ale i on chciał także dorzucić do tej budowy cegiełkę w stylu swoich doświadczeń metodycznych, których sporo zebrał, które przemyślał i swoją inwencją zbogacił. W tym celu ogłaszał w «Dwutygodniku» różne działy katechizmowe opracowywane przez różnych katechetów i przeprowadzał dyskusję nad nimi. Na tej podstawie wydał w r. 1908 «Ilustrowany Katechizm średni» w układzie katechizmu deharbowskiego i zapewnił mu życzliwe przyjęcie ze strony sfer katolickich, chociaż musiał się przygotować także na głos opozycjonistów.

Niestety recenzenci niemieccy nie chcieli się pogodzić z jego projektem, twierdząc że ta droga zbyt krępuje, swobodę katechety, nie pozwalając mu na użycie innego poglądu. Niebawem zmienili swoje zdanie, bo główny kierownik i rzecznik Wiedeńskiego koła katechetycznego Wilhelm Piehler wydał w tym duchu katechizm bez uwzględnienia zasady stopniowania, któremu patronowała b. poważna firma nakładowa «Oesterreichische Leo-Gesellschaft».

Opracowanie katechizmu uzupełniał X. Gadowski swoimi pracami literackimi, jak «Szkice katechez» «Dzieje biblijne» wspomniane już «Biblijne katechezy elementarne» i «Zarys psychologii wychowawczej». Oprócz tych ma w manuskrypcie gotowe do wydania: «Katechizm elementarny» «Katechizm apologetyczny» «Wychowanie moralne» oraz interesujące «Wspomnienia katechezy» omawiające

33. A. Adamus, *Kształcenie uczuć*, „Szkoła”, 1891, nr 41, s. 485.

w rzucie genetycznym dokładniej jego zajęcia i prace katechetyczne. Prace te czekają na wydawcę.

X. Gadowski nie zacieśniał się bynajmniej do powyższych zajęć, lecz rozszerzał swoją działalność na inne pola, mające związek z wykształceniem i wychowaniem młodzieży. Zorganizował dla biedniejszych tanią kuchnię, w której za bezcen mogli otrzymać śniadanie, obiady i kolację. Ponieważ nie było wówczas filmów kinowych, dlatego dla celów naukowych urządził fotoskop, ilustrujący osoby, widoki itp. Zorganizował wypożyczalnię książek, zaopatrzoną obficie w najnowsze dzieła naukowe oraz beletrystykę i sam osobiście obsługiwał klientów.

Z szczególnym zamiłowaniem odnosił się do naszych gór, z którymi się zrośł od czasów alumnackich i zawdzięczając im wówczas odzyskane zdrowie, stał się ich gościem i wielbicielem. Każdą sposobność wyzyskiwał, aby się nacieszyć ich wspaniałym widokiem. Nie tylko sam się rozkoszował ich wdziękiem i majestatem, ale chciał dla nich pozyskać i swoją młodzież, którą brał grupami w czasie ferii, krzepił jej zdrowie i zaprawiał do turystyki górskiej. Temu to uczuciu i zwyczajowi zawdzięcza swoją krzepkość młodzieńczą i świeżość umysłu, której mogliby mu pozazdrościć młodzi. Cieszy się taką czerstwością sił fizycznych, że jeszcze w r. 1948 mimo swego wysokiego wieku wyszedł pieszo na Kasprowy Wierch, a w r. 1949 odwiedził Giewont, zachwycając się oczywistością tych szczytów, wśród których przeżył wiele podniosłych chwil, wzmacniając swoją żelazną energię do pracy, której oddawał się zawsze i wciąż oddaje z zadziwiającą ochotą i wytrwałością, a jest nadzieja, że przy pomocy bożej będzie jeszcze pracował nadal, czego mu miłe życzyć ad multos annos!"³⁴.

2. Edycja źródłowa: Ks. Walenty Gadowski, Nauczanie katechizmu.

Świat katolicki rozbija się od dawna za lepszymi katechizmami. Ma rację, bo dobry katechizm przyczyni się do lepszego zrozumienia prawd objawionych i usposobi do życia według nich. Ale pierwszej była katecheza niż katechizm. Twórcą katechezy i to idealnej – jest sam Chrystus Pan, a streszczają ją Ewangelie św. Wiadomo, że mają one dziwny urok w sobie, że nigdy się nie sprzykrzą, że zachwycają nie tylko prostaczków, ale i umysły genialne, jak u nas Mickiewicza i Słowackiego. Czytajmy więc i rozważajmy Ewangelie św.!

34. Archiwum Diecezji Tarnowskiej [dalej: ADT], sygn. PG VI/2, Spuścizna ks. Gadowskiego, brak paginacji. Spojrzenie na troskę Ks. Gadowskiego o katechizm od strony Kurii Diecezjalnej w Tarnowie, Fragment opinii dt ks. Walentego Gadowskiego wystawiony przez Kurie Diecezjalną w Tarnowie w piśmie do Pana Profesora z dnia 11 grudnia 1949 r. będącej odpowiedzią na pismo Pana Profesora z dnia 25 listopada 1949 r.

Katechizm jest krótszy, a podaje prawdy najpotrzebniejsze. Wyjaśnienia katechizmowe są poprawne pod względem teologicznym (1); bo nad tym czuwa Kościół św., ale czasem odstręczają swoją suchością i abstrakcyjnością (2). Nie wzorują się bowiem na Ewangeliach, ale trzymają się metody naukowej. Pierwsi chrześcijanie nie mieli katechizmów, a poznawali prawdy wiary z kazań i z katechez. W katechumenacie uczono religii dorosłych, a dzieci nauczały ich matki. Diakonowie obchodzili domy i uzupełniali nauczanie religijne.

Trwało to przez okragłe 700 lat i wydało wielu Świętych. Poganie zamęczyli około 17 milionów chrześcijan, nawet wiele dzieci, i nie mogli się nadziwić, że okrutne męki nie pobudzały do odstępstwa od wiary. Nauczanie religii słowem i przykładem przeszło wówczas próbę ogniovą i zwyciężyło. Jest to wskazaniem na przyszłość.

Dopiero zakonnik Alkuin za czasów Karola Wielkiego napisał pierwszy katechizm we formie pytań i odpowiedzi. Przeznaczył go dla katechizujących, więc napisał w sposób naukowy. Za jego wzorem poszło wielu autorów aż do naszych czasów. Z czasem zaczęto wydawać skróty dla dzieci, ale one wskutek zbytńego skracania były abstrakcyjne i trudne. Dzieci nauczyły się skrótu na pamięć przez częste powtarzanie, ale go nie rozumiały.

Była to metoda wadliwa. Żadnego przedmiotu szkolnego nie uczymy małych dzieci w sposób naukowy, bo by to było bezsensowe. Dlaczegoż tylko nauka religii ma być wyjątkiem? Dlaczegoż P. Jezus nawet dorosłych uczył nie naukowo, lecz popularnie, poglądowo? Wszak religia uczy o prawdach najszczytniejszych, nawet o tajemnicach wiary! Jegli różne prawdy, potrzebne dzieciom, wymagają uprzystępnienia, to przede wszystkim prawdy religijne.

Nie zdołamy przyspieszyć znacznie rozwoju rozumowego u dzieci, więc powinniśmy zniżyć się w nauczaniu do ich rozumu. Niestety, katechizmy przeważnie nie wzorują się na Ewangeliach, ale na metodzie Alkuina. Dopiero w nowszych czasach oprócz pytań i odpowiedzi zawierają katechizmy różne uwagi, ale trzymają się jeszcze metody naukowej. Czas przejść na katechizm elementarny. Należy ulepszać sposób katechizowania, a w związku z nim uczyć katechizmu elementarnego.

Chrystus Pan nie nauczał dzieci, lecz dorosłych, a uczył w sposób popularny. Zaczynał od poglądu naturalnego, jaki się nadarzał (lilie, wróble sieć rybacka itp.), albo liturgicznego (szabat), albo biblijnego (z dziejów) i podawał część prawdy łatwą, wiążącą się z poglądem. Przy innej sposobności podawał na poglądzie inną część prawdy. Przy Ostatniej Wieczerzy rzekł: „Dotąd mówiłem wam w przypowieściach. Nadchodzi godzina, gdy już nie w przypowieściach mówić wam będę, ale jawnie o Ojcu oznajmię wam” (Jan.16,25). Dodał pod koniec Swojej widomej działalności ziemskiej: „Jeszcze wam wiele mam mówić, ale teraz znieść nie możecie, lecz gdy przyjdzie On Duch prawdy, nauczy was wszelkiej prawdy. (Jan.16,8). Ba zapewnił: Pocieszyciel Duch Święty, którego Ojciec pošle w imię

Moje, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, cokolwiek wam powiedziałem. (Jan.14,26).

Ileż tu stopniowania, nawet gdy Jezus naucza Apostołów! A katechizmy naukowe zaczynały się od głównej definicji wyjaśniały jej części składowe i to dzieciom ! Jakże dalekie są takie sposoby od metody Chrystusa Pana !

Elementarność każe kroczyć od prawd znanych do nieznanych, od rzeczy łatwych do coraz trudniejszych. Gdy natrafimy na rzecz trudną, nie silmy się na mozolne jej przerobienie, ale zastosujmy stopniowanie. Wystarczy, gdy dzieci za pierwszym razem poznają tylko cechy, tkwiące wyraźnie w poglądzie i zestawiają z nich określenie tymczasowe, którego się jeszcze nie memoryzuje (4), ale zużytkuje się do trafnego zastosowania życiowego, Gdy dzieci przejmą się zastosowaniem moralnym, pomodlą się o pomoc Bożą i wykonają czyny zalecone, to takie współdziałanie z łaską Bożą dopomoże do lepszego zrozumienia zasady, apercpcja (5) usposobi do łączenia znamion i często już na następnej lekcji, czasem nieco później, zrozumieją dzieci i zapamiętają właściwe określenie katechizmowe. Indywidualizacja (6) nie da się oczywiście wykonać w katechezach drukowanych, Święci łączyli z tym modlitwy własne i dziecięce i osiągalni owoce zdumiewające. [dopisano piórem: bo jest różna u różnych dzieci]

Apostołowie naśladowali sposób nauczania Chrystusowego. Coś podobnego widzieli w karmieniu niemowlęcia mlekiem matki. Św. Paweł pisze do Koryntian: „Dałem wam mleko za napój nie pokarm, byście jeszcze nie mogli”. (1 Kor.3,2). O ileż więcej jest to potrzebne u dzieci! W ten sposób nie przemęczymy nigdy uczniów i nie zniechęcimy, a program (7) nauki wyczerpiemy. Dopomaga tu wstępne nastawienie uwagi uczniów na pewien przedmiot i zaciekawienie nim dzieci. Od tego z reguły rozpoczynamy nową lekcję.

Pedagogika żąda, by uczyć poglądowo (8), a zatem wysnuwać z poglądu znamiona prawdy. Pogląd powinien uczniów zainteresować, bo wówczas obserwują rzecz chętniej, pilniej i dokładniej. [P. Jezus krom przypowieści nie mówił im.] Poglądem mogą się stać Boże męki przy drogach, w domach krucyfiksy i obrazy religijne, kościół i jego urządzenie, procesje i obrzędy religijne, a głównie opowiadania biblijne, uzmysłowione obrazami barwnymi. Wycieczki katechety z dziećmi powinny ten pogląd bogacić. Wybornym poglądem są przeżycia religijne dzieci i ich otoczenia, więc trzeba je wykorzystać. Przecież uczymy nie innowierców ale katolików!

P. Jezus korzystał często z przeżyć otoczenia swojego. Bardzo pożądana jest przy każdym rozdziale katechizmowym rycina barwna. Wówczas dzieci uczą się w domu katechizmu w sposób poglądowy. Wytwarza to u dzieci poprawne wyobrażenia. Oczywiście trzeba pogląd należycie z dzieckiem przerobić, poprzestając zrazu na ogólnym wrażeniu, a z czasem zapytując o różne szczegóły.

Wykładem nazywamy zestawienie przymiotów, poznanych w poglądzie. Wykład nie trwa długo, aby dzieci nie zgubiły się w drobiazgach, Pobudzamy pytaniami, by

dzieci wypowiedziały najpierw to, co w poglądzie bardziej rzuca się w oczy. Z nim łączyć będą znamiona charakterystyczne, do czego je pytania pobudzają. Zamiast zwrotów abstrakcyjnych, jakie są nieraz w głównym określeniu, użyjemy wyrażen zaczerpniętych z poglądu, chociaż nieraz otrzymamy określenie nie katechizmowe, lecz łatwiejsze, którego nie memoryzujemy. Dopiero przy jednym z następnych powtarzań (więc na lekcji późniejszej) przerobimy i utrwalimy określenie katechizmowe. Będzie to wspomniane „stopniowanie”. Wykład nie będzie trwał długo, bo uzupełnimy go w pogłębieniu. Przejściem od wykładu do pogłębienia będzie odpowiednia modlitewka lub odśpiewanie znanej zwrotki pieśni na ten sam temat.

Drugą połową wykładu jest pogłębienie. Jest ono powtarzaniem i uzupełnianiem wyjaśnień. Przy rzeczach trudniejszych rozkłada się pogłębienie na kilka stopni. Przez to naukę dzieciom bardzo się ułatwi i utrwali, a przecież plan nauki się wyczerpie. Noetyka zaleca dorosłym przerabianie prawd podwójnym tokiem: dla wytłumaczenia przytaczam przykład ze świata zmysłów. Gdy z dala zobaczymy kościół, widzimy całość, ale niedokładnie. Dopiero zbliżywszy się rozróżniamy szczegóły i możemy je ocenić. Gdy potem skupimy owe szczegóły, zdobędziemy znowu obraz całości, ale będzie on daleko wyraźniejszy i dokładniejszy, niż był z oddali. Podobnie poznanie małego dziecka jest mgliste i nieudolne, pogłębienie zaś czyni je wyraźnym i dokładnym. Wpływ Ewangelii jest przemożny przez to, że przemawiają nie tylko do rozumu, ale także wzruszają serce i wpływają na wolę. Pogłębienie może sprawić, że nauka katechizmu uszlachetni os[ch]łą duszę dziecka: rozum, serce i wolę. Można i należy pogłębianie nauki katechizmu przeplatać odpowiednimi modlitewkami, śpiewem zwrotki pieśni religijnej, a niekiedy opisem obrzędu kościelnego. Zjednywa to dzieciom i katechecie łaskę Bożą i może w późniejszym życiu uszlachetniać pracę zawodową.

Do pogłębień mamy w szkole i w domu wiele sposobności. Dziecko co chwilę zapytuje matkę o ten lub ów szczegół, który je zaciekał, a matka wyjaśnia rzecz przystępnie, ale krótko. Gdyby długo rozumowała, dziecko znuży się i przestaje uważać. Lepiej niech się malec często zapytuje. Szkoła pogłębia wiadomości przy odpytywaniu na lekcji następnej, przez powtarzanie mniejszej lub większej partii, a głównie na końcu roku szkolnego. Niestety dziecko nie może co chwilę zapytywać nauczyciela, bo psuło by porządek szkolny, ale może na pauzie zapytać o to dziecko zdolniejsze. Trzeba do tego dzieci zachęcać. Wobec tylu pogłębień nie potrzebujemy za pierwszym razem sił się na wyczerpanie sprawy, co uczyni naukę łatwiejszą.

Dzieci powinny nie tylko wiele wiedzieć o Bogu, ale także powinny być według wzoru P. Jezusa w łasce uświęcającej, bo tym zbawią duszę swoją. Pomaga do tego opieka Kościoła i rodziców chrześcijańskich. Każda lekcja religii powinna łączyć się z zastosowaniem moralnym. Jak to urządzić?

Przykłady pociągają. Po wyjaśnieniu niektórych prawd Bożych opowiedzmy dzieciom przykład odpowiedni z dziejów biblijnych lub z żywotów świętych i przeprowadźmy potem rozmówkę z dziećmi. Niech powiedzą, za co Bóg wynagrodził

świętego. Co w naszych czasach dzieje się podobnego? Co powinno wtenczas dziecko uczynić? Kończy się zachętą, dostosowaną do warunków życiowych dziecka.

Powtórzmy krótko, jakie czynności ma wykonać katechetka wśród lekcji katechizmowej: 1) Nawiązanie do lekcji poprzednich i zapowiedzenie o czym będzie w nowej sekcji. 2) Pogląd, najczęściej z dziejów biblijnych lub z przeżyć, z odpytaniem, 3) wykład indukcyjny (1b) członów określenie katechizmowego. 4) Pogłębienie tokiem odwrotnym. Na niektórych lekcjach przerabia się tu dowody na tle biblijnym. 5) Zastosowanie moralne, oparte na przykładzie. 6) Ćwiczenie, tj. uczenie na pamięć, połączone z czytaniem nowej lekcji. Przy okazji powtarzamy prawdy pokrewne, dawniej poznane.

Ostatni człon lekcji nie podaje nie nowego, ale jest potrzebny ze względów życiowych. Dzieci powinny lekcję nie tylko zrozumieć, ale i umieć. Gdy naucza własna matka, sprawa przedstawia się korzystniej, bo ona przebywa dzieckiem przez cały dzień i może nieraz przypomnieć dziecku prawdy już poznane. Niech się jednak wystrzega przesady. Powtarzania mają trwać krótko i nie gasić radoznego usposobienia dziecka, ani nie osłabiać jego przywiązania do matki. Najlepiej powtórzyć owe kilka odpowiedzi katechizmowych wieczorem przed snem, ale główną treścią owej pogadanki powinny być wyznania dziecka i wskazania życiowe ze strony matki. Okrasi to matka opowiedzeniem jakiejś bajki lub zdarzenia z żywotów świętych, byle nie opowiadała o zbrojach i o strachach. Gdy jest więcej dzieci, załatwi się matka najpierw z młodszymi, bo to trwa krócej. Pogadanki te i wspólne śpiewania przy pracy pieśni religijnych i Godzinek składają się na chrześcijańską atmosferę życia rodzinnego i zbliżają rodzinę do Boga.

Dziś w wielu szkołach nie uczą religii, więc muszą to czynić matki chrześcijańskie. Matka inteligentna może łączyć dzieci szkolne i przedszkolne z kilku domów. Praca niniejsza ułatwi im to zadanie. Uradują tym P. Jezusa, który mówi: „Kto przyjmuje dziecko w imię w imię Moje, Mnie przyjmuje”. (Mat.18,5).

Wyjaśnienie wyrazów obcych według cyfr:

1). Teologię i nauki o Bogu uczą się księża. 2). Abstrakcja jest co nie podpada pod zmysły 3). Definicja jest naukowe określenie. (4) Memoryzować znaczy: uczyć na pamięć. (5) Apercepcja jest skłonność doznań poznanych do łączenia się z podobnymi nowymi wyobrażeniami. (6) Indywidualizacja oznacza uczenie każdej jednostki ludzkiej osobno (7) Programem lub planem nauki jest urzędowe wskazanie, czego się mam nauczyć w każdej klasie. (8) Poglądem zwiemy, co poznaliśmy zmysłami. (9) Noetyką nazywamy dział filozofii, wyższy stopień logiki. (10) indukcyjny znaczy wysnuty z doświadczenia.

Szkic próbny lekcji wstępnej (w trzecim roku nauki).

1) Będziemy się uczyli o Bogu.

2) Pogląd. Wylicz meble, jakie tu widzisz. Kto zrobił ławki? Z czego stolarz zrobił ławki? Kto z was widział, jak stolarz pracuje? Jak stolarz ma narzędzia? Jak długo musiał stolarz pracować, zanim zrobił jedną ławkę?

3) Wykład. Czy jest gdzie taka ławka, która zrobiła się sama? Nie ma ani jednej rzeczy, która by zrobiła się sama, jednak widzimy tak wiele różnych rzeczy. Co widzimy na ziemi ? na niebie? Niektóre rzeczy wyrabiają ludzie, ale kto zrobił słońce? księżyc? gwiazdy? ziemię? Same się zrobić nie mogły, ale musi być taki, co je zrobił, bo inaczej toby ich nie było. Zrobił je P. Bóg, a zrobił bez narzędzi samym chceniem Swoim, Mówimy o tym, że Bóg stworzył świat i modlimy się: Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela nieba i ziemi. Powtórzcie!

4) Poglębienie. Czy Bóg potrzebował narzędzi do stworzenia świata? Bóg i teraz nie potrzebuje narzędzi, nie musi pracować ale zechce tylko i wszystko się staje, Bóg jest wszytkomogący, czyli wszechmocny. Nikt inny nie jest wszechmocny, tylko sam P. Bóg. Zapamiętajcie: Bóg jest wszechmocny, bo może uczynić wszystko, co chce, samym chceniem Swoim, Powtórz. Powtórzcie wszyscy

W podobny sposób przerabia się o Bogu pojęcia pokrewne: samoistny, wieczny, niezmienny.

5) Zastosowanie. Nikt z Bogiem równać się nie może. Przykład o św. Katarzynie Sienieńskiej. Powinniśmy czcić Boga więcej niż wszystko inne, modlić się do Niego w każdej potrzebie, co rano i co wieczór odmawiać paciorek uważnie. Wypełniamy też dziesięcioro przykazań Boskich i odmówmy je.

Kto umie śpiewać pieśń: Kiedy ranne? Ci, co potrafią, niech zaśpiewają ze mną pierwszą zwrotkę ! Teraz niech wszyscy próbują zaśpiewać

6) Ćwiczenie. Otwórzcie katechizm na stronie... Czytają, a pytania i odpowiedzi powtarzają: najpierw jeden, potem cała klasa. W domu też przeczytajcie kilka razy z uwagą, to będziecie wszyscy umieli. Modlitwa wspólna.

Ks. Walenty Gadowski.

3. Edycja źródłowa: Ks. Walenty Gadowski, O ulepszenie katechizmu.

Niechęć naszej inteligencji do nauki religii pochodzi najczęściej z tego powodu, że uczenie ich katechizmu osłgło i trudnego, a uczenie metodą egzegetyczną, tj. rozpoczynane nauki nie od poglądu, lecz od definicji katechizmowej, która była teologicznie poprawną i dokładną, ale dla dzieci niezrozumiałą. Katechizm był długo zbiorem samych tylko pytań i odpowiedzi, nie wpływających na serce. Z czasem zaczęto przeplatać pytania uwagami, nie przeznaczonymi do memoryzowania. Zmniejszyło to ilość pytań, ale jeszcze nie wlało życia w katechizm.

W ostatnich 70 latach pod wpływem Overberga i arcybiskupa Grubera zaczęła się szerzyć metoda naprowadzająca w duchu św. Augustyna / *de catech rudibus*/

Wychodzono z poglądu biblijnego, liturgicznego lub życiowego, więc uprzystępniono sposób nauczania, ale nie poprawiono katechizmu. Odważyłem się go ulepszyć, podając określenie łatwiejsze i dodając ryciny. Zjazd Katechetyczny we Lwowie potępił to stanowczo. Opracowałem tedy rzecz w języku niemieckim pod pseudonimem / Simplex/ dla katechetów, dodając na początku każdej lekcji wykład poglądowy. Ale katecheci niemieccy w recenzjach obstawali przy tem, do czego nawykli. Zarzucali, że mój podręcznik krępuje nazbyt katechetę, bo ksiądz nie będzie mógł użyć innego poglądu, jedno ten, który jest w wykładzie katechizmowym. Istotnie, starałem się ułatwić pracę nie katechetom, lecz uczniom. Mimo to nakład się rozszedł i nie pozostał bez wpływu. Stieglitz w Monachium wydał rodzaj katechizmu większego z wykładem przy każdej lekcji. W Wiedniu zajął się sprawą poważnie Les-Gesellschaft, na którego czele stał kard. Innitzer. Pobudzili ks. Wilhelma Pichlera do opracowania katechizmu der Katolischen Religion i wydali go dla katechetów w roku 1928. Ponadto naznaczyli premię tysiąc szylingów dla tego, kto „zusammen hangende Lehrstücke mit angeschlossen Fragen und Antworten gegebene Begründung widerlegt und nachweist, dass diese Form der katolischen Religion nicht angemessen oder unterrichtlich verfehlt ist”. Fakultet teologiczny w Graz miał wydać wyrok. O premię tę nikt się nie ubiegał, ani zgłoszonych rycin nikt nie odrzucił. Fakt ten wiele mówi.

Jest to pierwsza próba, więc jeszcze niedoskonała. Np. wykładom podanym przez Pichlera brak poglądowości. Działają one tylko na rozum, są suche i nieinteresujące. To łatwo naprawić.

Ważniejszym mankamentem jest brak elementarności. Powinno się kroczyć od prawd znanych do nieznanych. Od łatwiejszych do trudniejszych, więc wypadnie zmienić układ katechizmu i uczyć nie dedukcyjnie, lecz indukcyjnie. Pichler zaczyna od pojęcia religii i niebawem uczy o Trójcy św. To jest trudne. Gdyby poprzestał na pouczeniu o Bogu, który pięknie przeprowadził stworzenie świata, trzymał się głównego toku dziejów biblijnych, rzecz stałaby się łatwą, bo dzieci znają to opowiadanie z Małej Biblijki. W porównaniu z Deharbem jest przecież u Pichlera postęp, bo Deharbe uczy jeszcze na początku o cnocie wiary, o Piśmie Św. i o Tradycji. Czemuż nie zacząć od Składu Apostolskiego, który przeważnie ma układ historyczny i jest znany ze stopnia elementarnego?

Brak Pichlerowi poglądowości i elementarności, a całkowicie brak mu stopniowania. A bez stopniowania nauczanie dzieci jest niemożliwe.

Weźmy przykład. Wiadomo, że dzieci co chwilę o coś dopytują. Nikt nie odpowiada im dokładnymi definicjami naukowymi boby ich wiele nie zrozumiały. Rozsądny wychowawca podaje malcowi tylko część prawdy, taką, jaką dziecko może zrozumieć. Innym razem poda mu inną część łącząc ją o ile możliwości z doświadczeniem, aż wreszcie poda całą prawdę. Jest to naturalny sposób nauczania.

Chrystus Pan nie uczył dzieci, lecz dorosłych prostaczków. Prawd trudniejszych nie uczył od razu dokładnie, lecz wyjaśniał je stopniowo, a wszechstronne

pogłębienie przekazywał Duchowi św. W Wieczerniku przypomniał Apostołom: „To wam mówiłem w przypowieściach. Nadchodzi godzina, gdy już nie w przypowieściach mówić wam będę, ale jawnie o Ojcu oznajmię wam”. /Jan 16,25/. Czyż nie było to wyraźne stopniowanie? Dodał: „Wiele jeszcze mam wam powiedzieć, ale teraz znieść nie możecie. Lecz gdy przyjdzie Duch prawdy, nauczy was wszelkiej prawdy”. /Jan 16,12/ Apostołowie naśladowali Pana Jezusa w stopniowaniu nauczania.

Św. Paweł pisze: „dałem wam mleko za napój a nie twardy pokarm, boście jeszcze nie mogli”. /1 Kor 3,2/. Czemu nie naśladowujemy tych wzorów?

Siła nawyknienia sprawia, że katechizmy, tak niemieckie, jak innych narodów nie znają stopniowania i dlatego są trudne. Jeżeli mój Katechizm Elementarny znalazł tak chętnie przyjęcie w wielu szkołach, to dzięki temu, że jest pogładowy, elementarny, oparty na stopniowaniu i uwzględnia potrzeby życiowe.

Wspomniana próba Pichlera stara się oddziaływać na życie, ale jeszcze za mało. Dlaczego chętnie wracamy do czytania Ewangelii i Tomasza a K [a Kempis] „Naśladowanie Chrystusa”? Bo tam jest mało teologii a wiele serdecznych zastosowań życiowych. Teologię zostawmy fakultetom teologicznym, a ludowi i dzieciom dajmy katechizm, pobudzający do służby Bożej /Pichler/. Religijność dziecka ujawnia się głównie w modlitwie, więc katechizm powinien wcześniej nawiązać do modlitw najpotrzebniejszych, a nie odkładać tej sprawy na koniec katechizmu jak Deharbe. W Katechizmie Elementarnym zaraz po omówieniu grzechu pierwotnego jest ustęp ascetyczny: Leczenie duszy. Pomocne są również krótkie przykłady z żywotów Świętych.

Nie starajmy się głównie o to, by katechizm był jak najdokładniejszy pod względem teologicznym, a przytem najzwięźlejszy, ale uczynmy go przystępnym i ponętnym dla dzieci, a skutecznie pobudzającym do służby Bożej.

W Polsce, gdzie zachodzi obawa, że wyrzucą ze szkół naukę religii, lub ją utrudnią, zachodzi konieczność podania dzieciom takiego katechizmu, aby rodzice mogli go dobrze zrozumieć i dzieci swoje pouczać. Wprawdzie każdy autor gotów swój katechizm uważać za przystępny, ale miarodajną jest tu praktyka życiowa. Ona właśnie wykazała, że nawet takie dzieci rozumieją mój katechizm, które nie były w szkole na lekcji religii. Czytają go zaś chętnie, bo jest interesujący. Świadczą o tym różni księża i liczni nauczyciele świeccy, którzy uczą religii. Czy może być coś wymowniejszego nad taką praktykę? Jako dzieło ludzkie musi i mój katechizm mieć pewne mankamenty, ale praktyka wspomniana radzi go nie odrzucać, jeno ulepszyć. Nie poluję na sławę i gotów jestem zrezygnować z zaszczytu autorstwa, byle dobra sprawa zwyciężyła.

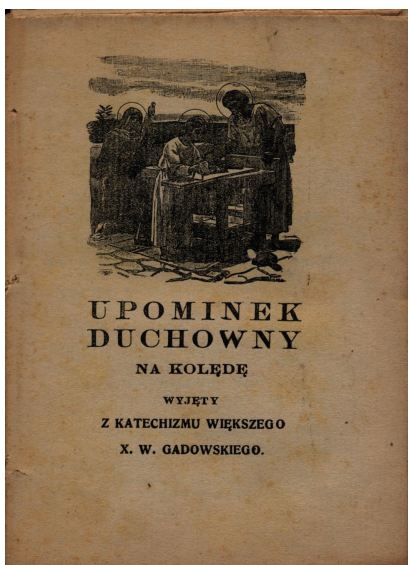
W Bochni 9/12/1949 r.

ks. Walenty Gadowski.

4. Zamiast podsumowania – Upominek duchowny na kolędę

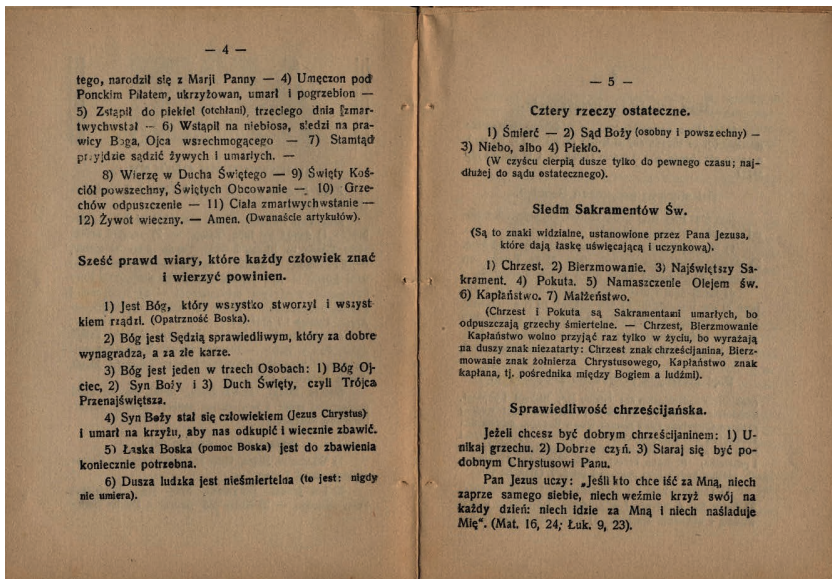
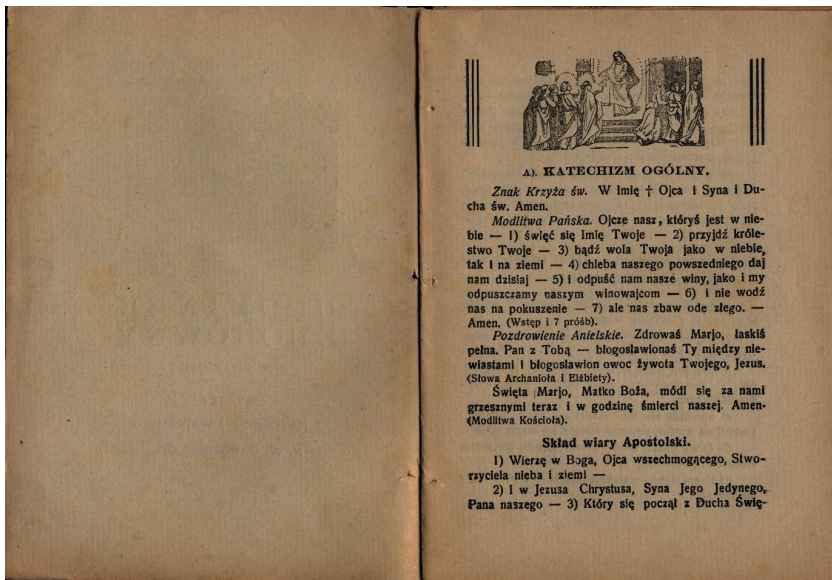
Wszechstronna znajomość tematyki pedagogiczno-katechetycznej pozwalała księdzu Walentemu Gadowskiemu nie tylko na głęboką troskę o lepszy katechizm i udoskonalenie metod edukacji religijnej, ale także jego wszelkie nawet pozaszkolne działania ewidentnie pokazywały, jak bardzo ks. Gadowskiemu zależało na harmonijnym, całościowym wychowaniu młodego człowieka jako osoby³⁵. Stąd też obok inicjatyw naukowych ks. Gadowski podejmował również wiele inicjatyw dodatkowych. Wspaniałym przykładem może być potraktowanie wizyty duszpasterskiej tzw. kolędy, z okazji której przygotował dla wiernych zawarty w aneksie *Upominek duchowny na kolędę*, aby w ten sposób wykorzystać każdą okazję do systematycznego nauczania prawd wiary. Widzimy w tej sytuacji nie tylko głęboką troskę o katechizację podczas lekcji w szkole, ale również elementy wychowania religijnego realizowanego poza szkołą.

Aneks³⁶



35. G. Łuszczak, *Od teorii stopni formalnych do teorii komunikacji i dialogu w dydaktyce szkolnej i katechetycznej*, Kraków 2012, s. 45.

36. Materiał źródłowy zawarty w Aneksie pochodzi z Archiwum Diecezjalnego w Tarnowie: *Upominek duchowny na kolędę*, oprac. W. Gadowski, Archiwum Diecezjalne w Tarnowie (ADT), sygn. PG VI/2, Spuścizna ks. Gadowskiego.



— 6 —

Dwa największe przykazania.

Miluj Boga nadewszystko, a bliźniego jak siebie samego (tj. co chcesz, aby ci ludzie czynili — i ty im czyn, a czego nie chcesz, aby ci ludzie czynili — i ty nikomu nie czyn).

Dziesięcioro przykazań Boskich.

Jam jest Pan Bóg twój, którym cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli.

- 1) Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną.
- 2) Nie będziesz brał imienia Pana Boga Twego na daremno.
- 3) Pamiętaj, abyś dzień święty święcił.
- 4) Czcij ojca i matkę twoją, abyś długo żył i dobrze ci się powiodło.
- 5) Nie zabijaj.
- 6) Nie cudzołóż.
- 7) Nie kradnij.
- 8) Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu.
- 9) Nie pożądaj żony bliźniego twego.
- 10) Ani żadnej rzeczy, która jego jest.

Pięć głównych przykazań kościelnych.

(Kościółem nauczającym są: Ojciec św., Biskupi i kapłani. Kościółem słuchającym są wszyscy wierni. Kościół według rozkazu Chrystusa Pana naucza słowa Bożego, udziela Sakramentów św. i przyzwyczajają żyć dobrze, czyto prowadzi ludzi do zbawienia działalnością nauczycielską, kapłańską i pasterską. P. Jezus orzekł: „Kto Kościoła nie słucha, niechaj będzie jako poganin i celnik“). (Mat. 10, 17).

- 1) Ustanowione od Kościoła dni święte święcić.
- 2) Mszy św. (i kazania) w niedziele i święta z uwagliwością i nabożnie słuchać.
- 3) Posty nakazane zachować.

— 7 —

wywać, a w płątki od jedzenia mięsa się wstrzymać. 4) Spowiadać się przynajmniej raz w rok i około Wielkiej Nocy Najśw. Sakrament Ołtarza przyjmować. 5) W czasach zakazanych wesel nie odprawiać.

Trzy cnoty Boskie (które do Boga się odnoszą).

- 1) Wiara. 2) Nadzieja. 3) Miłość.

Akt wiary. Boże mój! Wierzę najmocniej we wszystko, czego Kościół katolicki naucza, bo to objawiłeś Ty Sam, który jesteś wieczną Prawdą i omylić się nie możesz. W tej wierze żyć i umierać pragnę. Boże, pomóż wiarę moją!

Wierzę w Ciebie, Boże żywy.

W Trójcę jedyną, prawdziwą.

Wierzę, oś objawił, Boże: Two słowo mylić nie może. Wierzę, co przez Kościół święty nauczasz, o Niepojęty.

Akt nadziei. Boże mój! Mam nadzieję, że dla zasług Jezusa Chrystusa dasz mi odpuszczenie grzechów, łaskę i wieczne zbawienie. Możesz mi to dać, o Panie, boś jest wszechmocny; chcesz także dać, boś jest miłosierny — i dasz niezawodnie, boś to wyraźnie przyobiecał, a obietnicę Swych zawsze dotrzymujesz. W tej nadziei żyć i umierać pragnę. Boże, pomóż nadzieję moją!

Ufam w Boga, bo On wierny, wszechmocny i miłosierny. Da mi grzechów odpuszczenie, łaskę i wieczne zbawienie.

Dla Krwi i prośb Syna Swego wysłucha błagania mego.

— 8 —

Akt miłości. Boże mój! Pragnę miłować Cię z całego serca i nadewszystko, boś jest *Sam* w *Sobie* nieskończenie doskonały, więc miłość najgodniejszą, boś jest *dla nas* Ojcem najlepszym i dobroczyńcą największym. Dla miłości Twojej kocham i bliźnich moich, przyjaciół i nieprzyjaciół i wszystko, co przeciw mnie zawinił, szczerze im odpuszczam. W tej miłości żyć i umierać pragnę. Boże, pomóż miłość moją!

Boże, choć Cię nie pojmuję, jednak nad wszystko miłuję.

Nad wszystko, co jest stworzone, boś jest Dobro nieskończone.

Boże, jak samego siebie wszystkich miłuję dla Ciebie.

Tym, co czynią mi przykrość, odpuszczam dla Twojej miłości.

Cztery główne cnoty moralne.

- 1) Roztropność. 2) Sprawiedliwość. 3) Wstrzeźliwość. 4) Męstwo.

Najprzedsniejsze dobre uczynki.

- 1) Modlitwa. 2) Post. 3) Jemużna.

Uczynki miłosierne co do duszy.

- 1) Grzeszących napominać. 2) Nieumiejących nauczać. 3) Wątpliwym dobrze radzić. 4) Strapienych pocieszać. 5) Krzywdy cierpliwie znosić. 6) Tym, którzy nas obrażają, chętnie darować. 7) Modlić się za bliźnich (żywych i umarłych).

— 9 —

Uczynki miłosierne co do ciała.

- 1) Łaknących nakarmić. 2) Pragnących napoić. 3) Nagich przyodziać. 4) Podróżnych w dom przyjąć. 5) Węźników wykupić. 6) Chorych odwiedzać. 7) Umarłych grzebać.

Ośm błogosławieństw ewangelicznych.

- 1) Błogosławieni ubodzy duchem, albowiem ich jest królestwo niebieskie.
- 2) Błogosławieni ciśli, albowiem oni posiądą ziemię.
- 3) Błogosławieni, którzy płaczą, albowiem oni będą pocieszeni.
- 4) Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni.
- 5) Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłostkierzą się do świąt.
- 6) Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą.
- 7) Błogosławieni pokój czyniący, albowiem nazywani będą Synami Bożymi.
- 8) Błogosławieni, którzy cierpliwie prześladowanie dla sprawiedliwości, albowiem ich jest królestwo niebieskie.

Siedm darów Ducha Świętego.

- 1) Dar mądrości. 2) Dar rozumu. 3) Dar rady. 4) Dar męstwa. 5) Dar umiętności. 6) Dar pobożności. 7) Dar bojaźni Bożej.

— 10 —

Trzy rady ewangeliczne.

- 1) Dobrowolne ubóstwo. 2) Dozgonna czystość.
 - 3) Zupełne posłuszeństwo duchownemu przełożonemu.
- Grzech śmiertelny* popełnia, kto świadomie i dobrowolnie przestępuje przykazanie Boskie w rzeczy wielkiej. *Grzech powszedni* popełnia, kto U świadomie i dobrowolnie przestępuje przykazanie Boskie w rzeczy małej, albo 2) grzeszy w rzeczy wielkiej, ale niecałkiem świadomie i niecałkiem dobrowolnie. — Za uczynki całkiem nieświadome i całkiem nie-dobrowolnie nie mamy zasługi ani winy).

Siedm grzechów głównych.

- 1) Pycha. 2) Łakotstwo czyli chciwość. 3) Nieczystość. 4) Zazdrość. 5) Niemierność w jedzeniu i picu. 6) Gniew. 7) Lenistwo.

Siedm cnót moralnych, przeciwnych grzechom głównym.

- 1) Pokora. 2) Uczynność. 3) Czystość. 4) Miłość bliźniego. 5) Mierność. 6) Cierpliwość. 7) Pilność w pracy i w modlitwie.

Szczęść grzechów przeciw Duchowi Św.

- 1) Grzeszyć zuchwale w nadziei miłosierdzia Bogo-żęgo. 2) Rozpaczka, albo wątpli o łasce i miłosierdziu Boskiem. 3) Sprzeciwiać się uznanej prawdzie chrześcijańskiej. 4) Bliźniemu łaski Boskiej zazdrościć. 5) Na zbawienie upomnienia mieć zatwardiałe serce. 6) Pokutę umyślnie odwiekać aż do śmierci.

— 11 —

Cztery grzechy, wołające o pomstę do nieba.

- 1) Umyślnie zabójstwo. 2) Grzech sodomski.
- 3) Uciemięlanie ubogich, wdów i sierot. 4) Zatrzymanie zasłużonej zapłaty sługom i robotnikom.

Dziewięć grzechów cudzych.

- 1) Radzić do grzechu. 2) Rozkazać drugiemu grzeszyć. 3) Zezwalać na grzech drugiego. 4) Pobudzać do grzechu. 5) Pochwalać grzech drugiego. 6) Milczeć na grzech cudzy. 7) Grzechu nie karać. 8) Pomagać do grzechu. 9) Uniewinniać grzech cudzy.

III. PRZYGOTOWANIE DO SPOWIEDZI.

Pięć warunków Sakramentu Pokuty.

- 1) Rachunek sumienia (tj. przypomnienie sobie grzechów popełnionych).
- 2) Żal za grzechy, czyli skrusza (tj. boleść duszy i obrzydzenie sobie grzechów z miłości ku Bogu).
- 3) Mocne postanowienie poprawy (przynajmniej z wszystkich grzechów śmiertelnych).
- 4) Spowiedź (tj. żalonne wyznanie przed kapłanem wszystkich grzechów, jakie pamiętamy. Zatajenie grzechu roznymnie jest świętokradztwem).
- 5) Zadosyćuczynienie Bogu i bliźni. (Zadość czynisz Bogu, gdy odprawiasz pokutę, nadaną przez spowiednika. Zadość czynisz bliżni, gdy naprawiasz krzywdy, wy-

— 12 —

rażdzone na majątku, na zdrowiu, na cności czystości i na dobrej sławie — i gdy przeprosisz tych, których obraziłeś. Tak długo grzech nie jest odpuszczony, dopóki krzywda nie jest naprawiona według możności. Spowiedź, w gniewie odbyta jest nieważna lub świętokradzka).

Spowiedź powszechna. Ja grzeszny(a) spowiadam się Panu Bogu Wszechmogącemu i tobie, ojciec duchowny, żem zgrzeszył(a) myślą, mową, uczynkiem i zaniebdaniem obowiązków. Moja wina! Moja wina! Moja bardzo wielka wina!

Wzór rachunku sumienia.

Z przykazań Boskich. 1) (Pacierz). Czym opuści(a) ranne i wleczone modlitwy? Czym ja odmawia(a) bez uwagi? Czym grzeszył(a) przeciw wierze i nadziei św.? Czym nie oddawa(a) uszanowania rzeczom świętym? Czym w kościele źle się zachowywa(a)?

2) (Imiona święte). Czym wymawia(a) imiona św. bez uszanowania? Czym fałszywie lub niepotrzebnie przysięga(a)?

3) (Niedziela). Czym w niedzielę i święta opuści(a) z lenistwa Mszę św.? Ile razy? Czym z własnej winy spódn(a) się znaczenie na Mszę św.? Czym w niedzielę i święta robi(a) coś ciężkiego? Jak długo?

4) (Rodzice). Czym o rodzicach, lub o przełożonych źle myśla(a)? Że mówi(a)? złego im życzył(a)? Czym im sprawiał(a) przykrość? Czym nie słucha(a) rodziców lub przełożonych? Czym był(a) dla nich niegrzeszny(a)?

5) (Inni ludzie). Czym się na kogo gnie-

— 13 —

wał(a)? Jak długo? Czym przeklina(a)? Czym kogo przezywał(a)? Czym kogo bił(a)? Czym sobie umyślnie szkodzi(a) na zdrowiu? Czym dręczy(a) zwierzęta? Czym kogo pobudzał(a) do złego?

6) 9) (Nieczystość). Czym o rzeczach nieskromnych z upodobaniem myśla(a), lub słucha(a)? Czym na nie chętnie spogląda(a)? Czym się(a) lub z innymi bawi(a) się niestronnie? Ile razy?

7 i 10) (Cudze). Czym komu coś wziął (wzięła)? Czym cudzej rzeczy nie oddał(a)? Czym kogo osuka(a)? Czym komu w polach, lasach, lub ogrodach szkódę zrobi(a)? Czym komu coś umyślnie zepsuł(a)? Czym rzeczy znalezione zatrzymał(a)? Czym długów nie oddawa(a)? Czym szkód nie naprawił(a)? 8) (Kłamstwo). Czym kłama(a)? Czym niepotrzebnie opowiada(a) o nieznanych wadach bliźniego? Czym tych obmów nie naprawił(a)? Czym kogo oczernił(a)? Czym cieższ(a) nie odwoła(a)? Czym kogo lekkomyślnie posadzał(a)?

(Pocł). Czym w dni postne z własnej winy jad(a) mięso? Czym nie dopełni(a) warunków dyspensy?

(Grzechy główne). Czym się pyszni(a)? Czym był(a) uparty(a)? Czym komu zazdrości(a)? Czym zawiele jad(a)? Czym był(a) leniwy do pracy? Ile razy z lenistwa nie byłem(am) w szkole lub w obowiązku?

(Grzech nałogowy). Który grzech najczęściej i najchętniej popełniałem(lam)?

Odmów Drogę Krzyżową, aby się usposobić do żalu za grzechy.

Modlitwa o łaskę żalu. Matko Boska, św. Piotrze i św. Marjo Magdaleno, uproszcie mi żal szczery! Jesu, zmij moje grzechy Krwią Twoją. Przenajświętszą Boga, bądź miłością grzesznej duszy mojej!

— 14 —

Akt żalu. Żałuję z całego serca za wszystkie grzechy moje, bo zasłużyłem na sprawiedliwe kary Boga na ziemi i w czyszczo, a może nawet utracić mi Bóg i niebo, a zasłużyłem na piekło.

Jeszcze bardziej żałuję dlatego, że obraziłem Boga nieskonczenie dobrego i największej miłości gośdnego i stałem się przyczyną gorzkiej męki i śmierci Syna Bożego, najłepszego Przyjaciela mojego.

Brzydzę się temi grzechami i postanawiam za pomocą łaski Bożej więcej do nich nie wracać, krzywdy naprawić i bliższych sposobności do złego unikać. Bóg, bądź miłościw grzesznej duszy mojej!

Któryś cierpiał za nas rany.
Jezu Chryste zmiłuj się nad nami!
Jezu żałuję za złości jedynie dla Twojej miłości.
Bądź miłościw mnie grzesznemu, do poprawy dążącemu.

Chochyś mię nigdy za grzechy, mój Panie,
Nie karał, przecież żałowałem za nie,
A żałowałem dla tego samego,
Żem Cię obraził, Pana tak dobrego.

Gdy staniesz przy konfesjonale, przelegnij się i powiedz księdzu szepem do ucha: „Ostatnim razem byłem(tam) do Spowiedzi... Pokutę jak odprawiłem(tam)? Obraziłem(tam) Boga następującymi grzechami”.

Powiedz grzechy, jakie sobie przypominasz; a wyrażaj się przyzwyczajenie, nie wymieniaj nazwisk, nie składaj winy na drugich i nie opowiadaj rzeczy, które do spowiedzi nie należą. Na końcu powiedz: „Więcej nie pamiętam”.

— 15 —

Potem uważaj, o co cię spowiednik zapyta, jakie ci da nauki i jaką ci zada pokutę. Jeżeli nie masz w księżce takiej modlitwy, powiedz to spowiednikowi, o tada ci inną pokutę. Gdy spowiednik odziera ci rozgrzeszenia, bij się w piersi i powtarzaj modlitwę o łal szczyry (str. 13). Nie odchódz od konfesjonalu, aż spowiednik da znak.

Po spowiedzi klękni przed ołtarzem i odmów modlitwę z księżki. Potem przypomnij sobie nauki, jakieś słyszał(a) od spowiednika i odmów pokutę daną oraz odmów przyimierz Chrztu św. Dokonaj *Dróg Krzyżową*, o ile jej nie skończyłeś(as) przed Spowiedzią.

c) Przygotowanie do Komunii św.

Najtu. Sakramentem nazywamy żywego Pana Jezusa pod postaciami chleba i wina. Rzeczywiście spotykamy Najśw. Sakramentu nazywamy *Komunią św.* rzeczywiście. Kto przyjmuje P. Jezusa tylko pragnieniem i wyobraźnią, przyjmując *Komunię duchową*. Komunię św., udzieloną chorým jako posiłek na drogę do wieczności, nazywamy *Wiatkiem św.*

Modlitwa przy spożyciu kapłana z Wiatkiem św. Niechaj będzie pochwalony Przenajświętszy Sakrament teraz, zawsze i na wieki wieków. Amen.

Jezu, bądź miłościw temu chorému i mnie grzesznemu w godzinę śmierci mojej. Amen. — Zdrowaś Marjo.

Przed Komunią św. trzeba się wyspowiadać i oczyścić z wszystkich grzechów ciężkich, bo inaczej popełnimyśmy śmiertelny grzech świętokradstwa. Trzeba też od pomocy nie nie jeść i nie nie pić, ubrać się przyzwyczajenie i modlić się pobożnie.

— 16 —

Przed Komunią św. rozważ: *Kto przychodzi do mnie?* Jezus, Król Aniołów. Stwórca i Pan całego świata. — *Wierzę* w to, o Jezu, boś nas Sam o tem zapewnił i uwielbiam Cię całym sercem.

Do kogo przychodzi P. Jezus? Do mnie nędznego robaka ziemskiego, który Go tylekroć obrażałem. Jezu, Dobroci nieskonczona! *Miluj* Cię nadewszystko i *przepraszam* Cię z głębi serca za grzechy moje.

Dlaczego przychodzi do mnie P. Jezus? Jedynie z miłości ku mnie, aby się ze mną złączyć najściślej. Jezu mój! *Ufam*, że mi pomożesz kochać Cię nadewszystko. *Przyjdź*, o przyjdź jak najprędzej do serca mojego!

Przyjdź, o Jezu, pociesz mię,
Bo Cię kocham serdecznie.

Gdy kapłan zwraca się do ludu z Hostią Przenajświętszą, mów w duszy:

Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata. Panie, nie jestem godzien, abyś wszedł do przybytku serca mego, ale rzeknij tylko słowem, a będzie zbawiona dusza moja. (3 razy).

Ciało Pana naszego, Jezusa Chrystusa, niechaj strzeże duszy mojej na żywot wieczny. Amen.

Trzymaj przed sobą oburącz księżeczkę otwartą lub obracaj, podnieś stopniowo głowę, otwórz usta, zwilż język słoną, wyruń go nieco i połkij na dolnej wardze. Gdyby Hostia św. przygłębia do podniebienia, nie dotykaj jej zębami ani palcami, ale odcep ją zwinia językiem i połknij. Połknij się potem Panu i odsuń go złożonemi rękami, nie ogryskując się. Dziękuj Panu Jezusowi za tak wielką łaskę.

Modlitwa po Komunii św. Witam Cię, o Jezu, w ubogim sercu mojem. Tobie się całym oddaję.

— 17 —

Twoim (Twoją) chcę być w życiu i przy śmierci. Amen.

Kto przyszedł do mnie? Jezus, Bóg najświętszy i Wszechmocny. — Nie mogę się nadszwić, o Jezu, żeś wszedł do serca mojego. Bądź po tylakroć uwielbiony za Twą dobroć i łaskawość bez granic!

Po co przyszedł do mnie Pan Jezus? Jezu, złączyłeś się ze mną z miłości, bo mnie chcesz uleczyć i wzmocnić na duszy. *Ufam*, że nie odmówisz mi żadnej łaski potrzebnej, skoroś mi nawet dał Samego Siebie. *Dziękuję* Ci serdecznie i pragnę Cię miłować coraz więcej.

Co ofiaruję Panu Jezusowi? W zamian, o Jezu, cały(ę) Ci się oddaję; dla Ciebie tylko żyć pragnę. Ciebie miłować będę w powołowaniu i w niepowołowaniu, w chorobie i przy śmierci. Amen.

Przynajmniej przez kwadrans po przyjęciu Komunii św. trwaj na modlitwie w kościele, dopóki w tobie trwa postać sakramentalna.

Odnowienie przyimierz Chrztu św. Bóg mój! Dziękuję Ci, że dla Męki Syna Twojego odpuściłeś mi przy Chrzcie św. grzech pierworodny i uczyniłeś mię dziećciem Twojem. *Przyrzekam* ponownie, że słowem Twoim wierzyć i według nich żyć pragnę. *Ufam*, że dasz mi łaskę Swoją i wieczne zbawienie. *Uczyni* mi godnym obłecnic Chrystusowych. Amen.

d). Korzystanie ze Mszy świętej.

(*Mszę św.* nazywamy nieustającą ofiarą, w której Pan Jezus ofiaruje się przez ręce kapłana pod postaciami chleba i wina. Chwile, kiedy chleb i wino wszechmocne Boga przemienia-

2

— 18 —

nia w żywego Pana Jezusa (w połowie Mszy św.) nazywamy *Przeistoczeniem* (Podalesieniem). We Mszy św. uczę nas Pan Jezus przykładem Swoim, że dla miłości Boga mamy być gotowi ofiarować wszystko, co mamy, a nawet siebie samych. Korzysta duchowo ze Mszy św., kto przez ręce kapłana ofiaruje w niej Pana Jezusa i dołącza ofiarę ze siebie samego. Główne części Mszy św. są: Ofiarowanie, Podniesienie i Komunia kapłana).

Modlitwa podczas Ofiarowania. Ojcie Przedwieczny, ofiaruj Ci przez ręce kapłana dary chleba i wina, a zarazem siebie samego: serce, ciało i duszę moją. Tobie tylko chcę służyć teraz i na wieki. Amen.

Modlitwa podczas Podniesienia Hostii św.

Ten, co był na krzyżu zawieszony,
Ten sam jest w Hostii tej utajony:
Bóg wielony, uwielbiony
I mśtwem Aniołów Swych otoczony.

Bądź pozdrowione Przenajświętsze Ciało Pana Jezusa, któreś za nas na krzyżu wisiało!

Modlitwa podczas podniesienia kielicha z Krwią Przenajświętszą.

Bądź pozdrowiona Przenajświętsza Krew Pana Jezusa, któraś za nas na krzyżu była wylana.

Chwała i dziękczynienie bądź w każdym momencie
Jezusowi w Najświętszym, Boskim Sakramencie!
Ile minut w godzinach, a godzin w wieczności,
Tylekroć bądź pochwalony Jezu, ma miłości!

— 19 —

Modlitwa podczas Komunii kapłana.

Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata, przepuść nam Paule! wystuchaj nas Paule! zmiłuj się nad nami.

Komunia duchowna. Jezu, w Najśw. Sakramencie utajony, wierzę w Ciebie — uwielbiam Cię — całym sercem kocham Cię — żałuję za wszystkie grzechy moje — pragnę Cię przyjąć w Komunii św. Przyjdź, o Jezu, przynajmniej duchowo, do serca mego i zamieszkał w nim na wieki.

Paule, nie jestem godzien, abyś wszedł do przybytku serca mego, ale rzeknij tylko słowem, a będzie zbawiona dusza moja (3 razy).

Ciało Pana naszego, Jezusa Chrystusa, niechaj sirzeże duszy mojej na żywot wieczny. Amen.

Wyobraź sobie, że kapłan podaje ci Hostię świętą. Przyjmij ją z najgłębszym uszanowaniem.

Witam Cię, o Jezu, w ubogiem sercu mojem. Tobie się cały(a) oddaję. Twim(a) chcę być w życiu i przy śmierci. Amen.

Niechaj będzie pochwalony Przenajświętszy Sakrament teraz, zawsze i na wieki wieków. Amen.

e). Sposób odprawiania Drogi Krzyżowej.

Wzbudźakt miłości (str. 8) i żalu (str. 14). Przyszedzdy do każdej Stacji, pośłój się i mów:

Klaniamy Ci się, Panie Jezu Chryste i bogostawimy Tobie, żeś przez krzyż i mękę Swoją odkupił świat.

— 20 —

Potem rozważ, co Stacja przypomina i zakończ każdą Stację modlitwą następującą:

Jezu, któryś mię nad miarę umiłował, kocham Cię nadewszystko i pragnę Cię kochać coraz więcej. Żaluję z całego serca, że Cię obrazi(a). Dla miłości Twojej postanowiam... (Odpaj postanowienie, wspominać przy każdej Stacji Zakończ, Któryś cierpiat...).

Stacja 1sza. Rozważ, jak Piłat skazał Najświętszego niesłuszenie na śmierć haniebną. Ile razy zgodziłeś się na grzech śmiertelny, tylekroć wydałeś wyrok śmierci na Baranka Bożego. Postanów: za nic w świecie nie popełnić grzechu śmiertelnego.

Stacja 2ga. Rozważ, że P. Jezus chętnie wziął krzyż ciężki na ramiona Swoje, aby odpokutować za ciebie. A ty czemu tak mało pokutujesz? Postanów: chętnie pokutować i krzywdy wyrządzone naprawiać.

Stacja 3cia. Rozważ, jak P. Jezus upadł pod ciężarem krzyża. Przyproś P. Jezusa za zniechęcanie się do pracy i postanów odjąć: nie upadać pod ciężarem pracy i obowiązków.

Stacja 4ta. Rozważ, jaki ból przeszył serce Marii, gdy spotkała Syna Swego, pochłoniętego i skłówanego. Podobnie boleje Polska nad synami swoimi, którzy jej wstyd przynoszą. Postanów: żyć odgą tak, aby nczem nie przyniść wstydu Matce Boskiej i Ojczyźnie Swojej.

Stacja 5ta. Rozważ, że Szymon Cyrenejczyk poprowadził przez to, że niósł krzyż za Panem Jezusem. Czy w chorobach i niedowładach wspominasz cierpiącego Pana Jezusa? Postanów: w nieszczęściach rozważać Mękę Pańską i naśladować P. Jezusa.

Stacja 6ta. Rozważ, jak P. Jezus wynagrodził Weronikę za to, że otarła Jego Twarz świętą. Każdą przysługę, oddaną nieszczęśliwym, policz ci P. Jezus

— 21 —

tak, jakbyś Jemu Samemu ją oddał. Postanów: dla miłości Pana Jezusa dopomagać każdemu nieszczęśliwemu.

Stacja 7ma. Rozważ, jak P. Jezus po raz drugi upadł pod krzyżem. Za twoje grzechy nabożowe pokutuje P. Jezus. Postanów: poprawić się szczególnie z grzechów nabożowych i unikać bliskich sposobności do grzechu.

Stacja 8ma. Rozważ, jak P. Jezus upomniał niewolę płaczącą, aby pokutowała za grzechy własne i za grzechy dzieci swoich. Czy pokutujesz za tych, których pobudziłeś do grzechu? Postanów: pokutować za zgorzenie drugich, zwłaszcza dzieci i naprawić zgorzenie.

Stacja 9ta. Rozważ, jak P. Jezus po raz trzeci upadł pod krzyżem. Pokutuje P. Jezus za tych, których złość ludzka przywodzi do gniewu i do nierozczenia. Postanów: przykrość, doznane od złości ludzkiej, uważać za dopust Boży.

Stacja 10ta. Rozważ, jak P. Jezus ku największemu Jego bólowi i zawstydzeniu z szat obnażono, octem i żółcią napojono. Patrz, jak za twoje niewstydy pokutuje Baranek Boży! Postanów odjąć: oddalać natychmiast pokusy niestronne.

Stacja 11ta. Rozważ, jak Pana Jezusa na krzyżu rozpięto i do krzyża przybito łepem gwoździem. Nie dokuczaj nikomu, bo tem torturujesz Pana Jezusa. Postanów: nikomu nie robić przykrości.

Stacja 12ta. Rozważ, jak P. Jezus wśród męk najboleśniejszych umarł na krzyżu, modląc się za nieprzyjaciół swoich. Gdybyś nie przebaczył nieprzyjaciółom, nie mógłbyś się spodziewać śmierci szczęśliwej. Postanów: przebaczyć ze serca nieprzyjaciółom swoim i modlić się często o śmierć w stanie łaski Bożej.

— 22 —

Stacja 13ta. Rozważ, jak najśw. Cisko P. Jezusa zdjęto z krzyża i złożono na łonie Matki Bolesnej. Ciem wynagrodziś Matce Boskiej boleści, jakie za grzechy twoje wycierpiała? Postanów: czcić gorąco, a codziennie, Najświętszą Marię Pannę.
Stacja 14ta. Rozważ, że grób był dla P. Jezusa nie miejscem zgnilizny, lecz miejscem zmartwychwstania. Oby serce twoje było miejscem miłego pobytu dla P. Jezusa w Komorze św. Postanów: często, a godnie, przyimować Komunię św.
 Odczytaj rozważnie pieśń: „Wisi na Krzyżu”.

PI. RÓŻANIEC.

Część pierwsza radosna.

Tajemnica 1sza. Zwiastowanie Najśw. Marii Panny. Rozważajmy, jak Maria zachowała się wówczas, gdy Jej Archanioł oznajmił, że będzie Matką Syna Bożego. Prośmy o podobną ostrożność w postępowaniu i o cnotę czystości.

Ojciec nasz... 10 Zdrowaś... Chwała Ojcu...
Tajemn. 2ga. Nawiedzenie św. Elżbiety. Rozważajmy, jak Maria odytła chętnie podróż uciążliwą, aby usłużyć Swęj krewnej, Elżbiecie. Prośmy o czynną miłość bliźniego.

Tajemn. 3cia. Narodzenie P. Jezusa. Rozważajmy, jak Dzieciątko Jezus narodziło się w ubogiej stajence betlejemskiej. Wstrzymajmy się chwileczkę, a prośmy o chętnie przesławianie na tem, co przy sumiennej pracy i oszczędności z pomocą Bożą posiadać możemy.

Tajemn. 4ta. Ofiarowanie P. Jezusa. Rozważajmy, jak Maria ofiarowała Bogu Dzieciątko Jezus dnia

— 23 —

40go po narodzeniu, aby spełnić przepis Starego Zakonu. Prośmy o chętnie posłuszeństwo.

Tajemn. 5-ta. Ofiarowanie P. Jezusa. Rozważajmy, jak dwunastoletni P. Jezus przez trzy dni pozostał w kościele, aby słuchać nauki słowa Bożego. Prośmy o chętnie i uważne słuchanie kazań, a w szkole nauki religii.

Część druga bolesna.

Tajemn. 6-ta. Pojmanie P. Jezusa. Rozważajmy, jak P. Jezus dłuższą modlitwą przygotował się do męki Swojej. Prośmy o zamilowanie modlitwy ufnej i wytrwalej.

Tajemn. 7-ma. Biczowanie P. Jezusa. Rozważajmy, jak z rozkazu Piłata biczowano P. Jezusa tak okrutnie, iż kości można było policzyć. Przepasajmy P. Jezusa za zbytne dogadanie ciała, a prośmy o pracowitość, o mierzność w jedzeniu i piciu i o cnotę czystości.

Tajemn. 8-ma. Cierniem koronowanie P. J. Rozważajmy, jak żołnierze włoczyli na głowę P. Jezusa cierniową koronę, a przytem plułi nań i wysmiewali się z niego. Oto, jak pokutuje P. Jezus za naszą pychę i za wysmiewanie się z drugich! Prośmy o cnotę pokory.

Tajemn. 9-ta. Niesienie krzyża. Rozważajmy, jak P. Jezus chętnie niósł krzyż ciężki na górę Kalwarię, chociaż upadał często pod jego ciężarem. Prośmy o cierpliwość w chorobach i nieszczęściach, które niechaj będą pokutą za grzechy nasze.

Tajemn. 10-ta. Ukrzyżowanie P. Jezusa. Rozważajmy, jak P. Jezus modlił się na krzyżu za przestępców Swoich. Prośmy o dar chętnego przebaczenia tym, którzy nas obrażali.

— 24 —

Część trzecia chwalębna.

Tajemn. 11-ta. Zmartwychwstanie P. Jezusa. Rozważajmy, jak P. Jezus dnia trzeciego po śmierci w ciełe uwielbionem z grobu powstał. Prośmy o powstanie ze złych namiętności.

Tajemn. 12-ta. Wniebowstąpienie P. J. Rozważajmy, jak P. Jezus dnia 40go po zmartwychwstaniu wstąpił do nieba, aby tam przygotować nam miejsce. Prośmy o wybaczenie dusz w czyściu cierpiących.

Tajemn. 13-ta. Zesłanie Ducha Św. Rozważajmy, jak dnia 10go po wniebowstąpieniu zesłał P. Jezus Ducha Św. na Apostołów. Prośmy o dar korzystania z dobrych natchnień, jakie nam daje Duch Św.

Tajemn. 14-ta. Wniebowzięcie Najśw. Marii P. Rozważajmy, jak z rozkazu P. Jezusa wnet po śmierci Marii dusza Jej zstąpiła się z ciałem i Aniołowie wzięli Matkę Bożą żywą do Nieba. Prośmy o wytrwanie w dobrem i o śmierć szczerą za przyczynę Marii.

Tajemn. 15-ta. Ukoronowanie Najśw. Marii P. Rozważajmy, jak Trójca Przenajśw. ukoronowała Marię na Królową Nieba i ziemi. Prośmy o zbawienie nasze, a także o zbawienie rodziców, krewnych i dobroczyńców naszych.

g) Modlitwy pamięciowe.

Antoś Pański zwiastował Pannie Marii i poczęła z Ducha Świętego. — Zdrowaś Marjo...

Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa Twoego. — Zdrowaś Marjo...

A Słowo stało się ciałem i mieszkało między nami. Zdrowaś Marjo.

Modł się za nami św. Boża Rodzicielko, Abyśmy się stali godnymi obietnicy Chrystusowych.

— 25 —

Modlmy się. Łaskę Twoją, prosimy Cię, Panie, racz wlać w serca nasze, abyśmy się z zwiastowaniem Anielskiem Wcielecie Chrystusa, Syna Twoego, poznali, a przez miłość Jego i krzyż do chwalei trinitycznych, wstania byli doprowadzeni. Priet tegoż Chrystusa, Pana naszego, Amen.

(W czasie wielkanocnym): Królowo nieba wesel się Alleluja! Albowiem któregoś nosić zasłużyła, Alleluja! Zmartwychwstała, jako powiedział: Alleluja! Modł się za nami do Boga, Alleluja! Raduj się i wesel Panno Marjo Alleluja! Bo zmartwychwstał Pan prawdziwie, Alleluja!

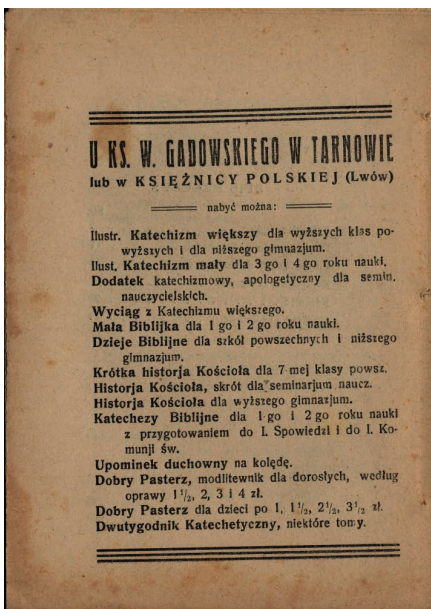
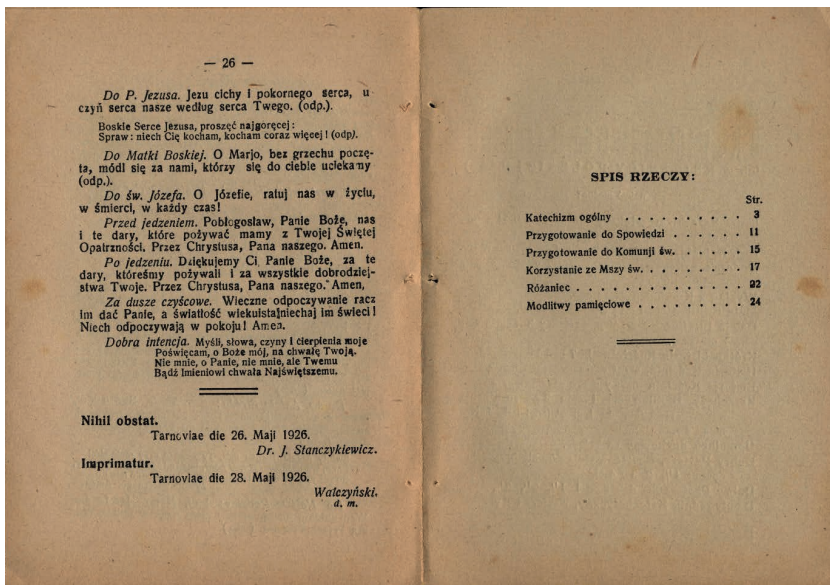
Modlmy się. Boże, któryś przez zmartwychwstanie Syna Twoego, a Pana naszego, Jezusa Chrystusa, świat uweselił racyją, daj nam, prosimy, abyśmy przez Matkę Jego, Marię Pannę, radości żywota wiecznego dostąpili. Przez Chrystusa, Pana naszego, Amen. (odp.).

W pokusach: O Pani moja! O Matko moja! Tobie się cały (i) oddaję. Pomni, że jest Twój (Twoja); Strażę mię i bronię jako rzeczy i własności Twojej! Amen. (odp.).

Do św. Antośa Stróża: Św. Aniele, Stróżu mój, mnie z dobroci Boskiej Tobie poleconego oświecaj, straż, kieruj, broni i prowadź do żywota wiecznego. Amen. (odp.).

Święty Aniele, Stróżu mój, Ty zawsze przy mnie stoj! Rano, we dno, wieczór, w nocy, bądź mi zawsze pomocą, Strażę mię od wszystkiego ziego i doprowadź mię do żywota wiecznego. Amen.

Do Najśw. Rodziny: Jezu, Marjo, Józefie św. Wam oddaję duszę, serce i ciało moje w opiekę Waszą Przenajświętszą. (odp.).



Bibliografia

Źródła teologiczne

- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, opr. z inicjatywy Benedyktynów tynieckich, wyd. V, Warszawa 2000.
- Pismo święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami, t. 4, Nowy Testament*, oprac. zespół pod red. Mariana Wolniewicza, wyd. 3, Poznań, 1994.
- Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski, t. 2 (869-1312). Konstantynopol IV, Lateran I, Lateran II, Lateran III, Lateran IV, Lyon I, Lyon II, Vienne*, red. A. Baran, H. Pietras, wznowienie [2], Kraków 2004 (Źródła Myśli Teologicznej; 26).
- Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski, t. 4 (1511-1870), Lateran V, Trydent, Watykan I*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005 (Źródła Myśli Teologicznej; 33).

Źródła archiwalne:

1. Archiwum Diecezjalne w Tarnowie
Gadowski W., Nauczanie katechizmu, sygn. PG VI/2, Spuścizna ks. Gadowskiego.
Gadowski W., O ulepszenie katechizmu, sygn. PG VI/2, Spuścizna ks. Gadowskiego.
Upominek duchowny na kolędę, oprac. Gadowski W. sygn. PG VI/2, Spuścizna ks. Gadowskiego.

Opracowania:

- Adamus A., *Kształcenie uczuć*, „Szkola”, 1891, nr 41, s. 485.
- Banniard M., *Wczesne średniowiecze na Zachodzie*, przekł. A. Kuryś, Warszawa 1998.
- Blachnicki F., *Sympatycy czy chrześcijanie? Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, Kraków 2008.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna; O męczennikach palestyńskich*, z grec. tł., zaopatrzył wstępem, objaśnieniami, składowidzami A. Lisiecki, Poznań 1924 (Pisma Ojców Kościoła w Polskim Tłumaczeniu, t. 3), VI, 3,3;15.
- Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, wstęp, przekł. i oprac. W. Myszor, Kraków 1997 (Źródła Myśli Teologicznej 7).
- Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Citta del Vaticano 1987.

- Karbowiak A., *Dzieje wychowania i szkół w Polsce*, [t. 1], *W wiekach średnich*, cz. 1, *Od 966 do 1363 roku*, Petersburg 1898.
- Karbowiak A., *Dzieje wychowania i szkół w Polsce*, t. 2, *Wieki średnie*, Cz. 2, *Okres trzeci od 1364 do 1432 roku*, Petersburg 1903.
- Kochel J., *Katecheza ewangelizacyjna w nauczaniu pastoralnym Carlo Maria Martiniego*, Opole 1999 (Opolska Biblioteka Teologiczna, nr 31).
- Ku doświadczeniu wiary. Księga dedykowana Księdzu Profesorowi Andrzejowi Offmańskiemu w 70. rocznicę urodzin i 40. rocznicę pracy naukowo-dydaktycznej*, red. nauk. K. Kantowski, W. Lechów, Szczecin 2012.
- Kuchta J., *Nowe kierunki i dążenia współczesnej katolickiej pedagogiki. (Na tle obrazu chaosu we współczesnym wychowaniu)*, Lwów 1939 (Lwowska Biblioteczka Pedagogiczna. Nowa Seria; nr 1).
- Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 2, *Paweł, List do Hebrajczyków*, Wrocław 1985.
- Litak S., *Edukacja początkowa w polskich szkołach w XIII-XIII wieku*, Lublin 2010 (Prace z Dziejów Szkolnictwa i Opieki Społecznej w Polsce; t. 1).
- Łuszczak G., *Od teorii stopni formalnych do teorii komunikacji i dialogu w dydaktyce szkolnej i katechetycznej*, Kraków 2012.
- Marcin z Bragi, *Dzieła*, wstęp i oprac. M. Starowieyski, J. Naumowicz, Kęty 2008.
- Marrou H.-I., *Historia wychowania w starożytności*, Warszawa 1969.
- Murawski R., *Historia katechezy*, w: *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna. Praca zbiorowa*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 17-106.
- Murawski R., *Historia katechezy*, cz. 1, *Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011.
- Muszyński H., *Fundamentalne prawdy katechizmu apostolskiego według HBR 6, 1-2, „Studia Pelpińskie”*, 1977, s. 237-262.
- Paprocki, H., *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska”. Wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 14 (1976), nr 1, s. 145-169.
- Polak R., *Wychowanie dzieci i młodzieży w myśli o. Jacka Woronieckiego OP. Studium z dziejów polskiej myśli pedagogicznej*, Warszawa-Radzymin 2024.
- Ratzinger J., *Przekazywanie i źródła wiary. Konferencja wygłoszona w katedrze Notre Dame w Paryżu – 16 stycznia 1983 r.*, w: *Powstanie i znaczenie katechizmu Kościoła Katolickiego w wypowiedziach papieża Jana Pawła II i kardynała Josepha Ratzingera*, tł. i oprac. J. Królikowski, Poznań 1997, s. 67-87.
- Riché P., *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (VI-VIII wiek)*, Warszawa 1995 (Nowa Marianna).
- Św. Cezary z Arles, *Kazania do ludu (1-80)*, przekł. S. Ryznar i J. Pochwat, wstęp J. Pochwat, całość przejr. A. Baran, Kraków 2011 (Źródła Myśli Teologicznej 57).
- Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, tł. W. Kania, wstęp i oprac. E. Stanula, Warszawa 1974, s. 5-26 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 14).

Streszczenie

Ks. Walenty Gadowski (1861-1956) należał do pionierów ruchu odnowy katechetycznej. Był propagatorem nowych metod szeroko rozumianej edukacji religijnej. Obok posługi duszpasterskiej ksiądz W. Gadowski podejmował wiele działań w tym kierunku, jak chociażby opracowanie katechizmów z nowym sposobem przekazu wiedzy. Postulował, aby podczas nauczania religii często posługiwać się ilustracjami, tekstami z Pisma Świętego, opowiadaniem biblijnymi, przykładami z dziejów ojczyzny i życia świętych. Dokładał wszelkich starań, aby katechizmy przemawiały więc do całej osobowości ucznia, stąd też jego postulaty o ulepszenie katechizmów.

Wkład ks. W. Gadowskiego we współczesną katechetykę jest ogromny. Był on przede wszystkim praktykiem katechezy, odważnym pionierem, który nie bał się szukać nowych dróg, rozwiązań w nauczaniu religii, nie rezygnując z dorobku naukowego i doświadczenia jego poprzedników oraz katechetyków, a co najważniejsze, sam był nie tylko autorem katechizmów dla dzieci, młodzieży, dorosłych, ale również znakomitym praktykiem kładącym duży nacisk na dostosowanie nauczania do możliwości percepcyjnych odbiorców, czyli na przystępność nauczania.

Archiwum Diecezjalne w Tarnowie posiada w swoich zasobach bogatą spuściznę naukową ks. Walentego Gadowskiego, a wśród nich również teksty praktycznie nieznane, gdyż nie były nigdzie publikowane lub publikowane tylko częściowo.

W poczet tych pism należy zaliczyć: *Wychowanie religijne*, *Dydaktykę i metodykę*, *Pedagogikę chrześcijańską* oraz tzw. *Czytanki majowe* pisane z myślą o nabożeństwach majowych w diecezji, ale i poza jej terenem. Oprócz wymienionych do tego zbioru zaliczyć należy także mniej obszerne teksty jak: *Przygotowanie do pierwszej spowiedzi i pierwszej Komunii św. dla dzieci w wieku przedszkolnym*, *Katechizowanie elementarne*. W zbiorach stanowiących spuściznę ks. Gadowskiego znajdują się również dwa niezwykle ważne dla katechizacji teksty: *W sprawie ulepszenia katechizmu* oraz *Nauczanie katechizmu* stanowiące przedmiot niniejszej analizy. Wszystkie wspomniane teksty pozostają w zbiorach tarnowskiego Archiwum Diecezjalnego.

Słowa kluczowe: ks. Walenty Gadowski (1861-1956), Diecezja Tarnowska, katechizm, katecheza, nauczanie religii.

FATHER WALENTY GADOWSKI'S CONCERN FOR CATECHISM AND CATECHESIS – UNKNOWN TEXTS FROM THE TARNÓW DIOCESE ARCHIVES

Summary

Father Walenty Gadowski (1861-1956) was one of the pioneers of the catechetical renewal movement, promoting new methods of religious teachings in the broadest sense. In addition to his pastoral ministry, Father W. Gadowski undertook many activities in this direction, such as the development of catechisms with a new way of conveying knowledge. When teaching religion, he advocated for the frequent use of illustrations, texts from the Holy Scripture, biblical stories, examples from native history and the lives of saints. He made every effort to ensure that catechisms spoke to the student's whole personality, hence his calls for improvements to the catechisms.

Father W. Gadowski's contribution to contemporary catechetics is immense. He was first and foremost a practitioner of catechesis, a courageous pioneer who was not afraid to look for new ways, solutions in teaching religion, not abandoning the scientific achievements and experience of his predecessors and catechists, and most importantly, he himself was not only the author of catechisms for children, adolescents and adults, but also an excellent practitioner who placed great emphasis on adapting the teachings to the audience's perceptive capabilities, i.e. accessibility.

The Tarnów Diocese Archives possess a rich scholarly legacy of Father Walenty Gadowski, including texts that are virtually unknown because they have not been published anywhere, or have been published only in part.

These writings include: *Religious Education, Didactics and Methodology, Christian Pedagogy* and the so-called *May Readings* written for May services in the diocese but also outside the diocese. In addition to those mentioned, this collection also includes less extensive texts such as: *Preparation for First Confession and First Communion for Pre-School Children, Elementary Catechesis*. The collections constituting Father Gadowski's legacy also include two texts that are extremely important for catechesis: *On Improving the Catechism* and *Teaching the Catechism*, which constitute the subject of this study. All the texts mentioned remain in the collection of the Tarnów Diocese Archives.

Keywords: Father Walenty Gadowski (1861-1956), Tarnów Diocese, catechism, catechesis, religious teachings.

KS. DOMINIK KIEŁB – RZESZÓW

PASTORALNO-KATECHETYCZNA DZIAŁALNOŚĆ KSIĘDZA FRANCISZKA RZĄSY

Wprowadzenie

Papież Franciszek rozpoczął swoją pierwszą programową adhortację apostołską *Evangelii gaudium* od słów: „radość Ewangelii napęłnia serce oraz całe życie tych, którzy spotykają się z Jezusem. Ci, którzy pozwalają, żeby ich zbawił, zostają wyzwoleni od grzechu, od smutku, od wewnętrznej pustki, od izolacji. Z Jezusem Chrystusem rodzi się zawsze i odradza radość”¹. Słowa te, będące zachętą do spotkania z Panem, stoją u podstaw zapału ewangelizacyjnego. Doświadczenie Boga objawiające się w głębokiej wewnętrznej wolności wypływającej z otrzymanego przebaczenia, o które troszczy się duszpasterz osobiście i chce je przekazać

KS. DOMINIK KIEŁB – prezbiter diecezji rzeszowskiej; w latach 2010-2016 odbył studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Rzeszowie, w 2016 roku uzyskał tytuł magistra teologii na UPJPII, na podstawie pracy magisterskiej pt. „Eucharystia w życiu duchowym błogosławionego Karola de Foucauld”. W 2023 roku ukończył Szkołę Doktorską KUL, broniąc rozprawę doktorską pt. „Wpływ przygotowania do bierzmowania na religijność. Studium katechetyczno-socjologiczne na podstawie młodzieży diecezji rzeszowskiej”. Zainteresowania: metodologia nauk teologicznych, interdyscyplinarność teologii, konceptualizacja badań socjologicznych w teologii, ewangelizacja. ORCID: 0000-0002-2038-0579. Kontakt: kielbdominik@gmail.com.

1. Franciszek, *Adhortacja apostołska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie „Evangelii gaudium”*, Rzym 2013, nr 1.

innym, jest jednym z najważniejszych motywów zaangażowania pastoralnego. Jak bowiem pisał papież Benedykt XVI w Liście apostolskim *Ubicumque et semper*: „Nie możemy zapominać, że pierwszym zadaniem będzie zawsze uległe poddawanie się bezinteresownemu działaniu Ducha Zmartwychwstałego, który towarzyszy głoszącym Ewangelię i otwiera serce tych, którzy słuchają. By owocnie głosić słowo Ewangelii, trzeba mieć przede wszystkim głębokie doświadczenie Boga”². Praktyczna realizacja przywołanych słów następcy św. Piotra w pierwszym rzędzie domaga się otwarcia na natchnienia Ducha Świętego, który zawsze jest „sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z Jego wolą” (Flp 2,13). Konieczne jest także szerokie spojrzenie na sytuację danej społeczności i dostrzeżenie w niej konkretnego człowieka przeżywającego swoje radości i smutki. Na ten aspekt zwracali uwagę księża biskupi zgromadzeni w 2011 roku na Synodzie poświęconym nowej ewangelizacji dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Pasterze Kościoła pisali: „Nowa ewangelizacja oznacza adekwatną odpowiedź na znaki czasu, na potrzeby współczesnych ludzi i narodów, na nowe konteksty kształtujące kulturę, poprzez którą wyrażamy naszą tożsamość i poszukujemy sensu naszego istnienia. Dlatego też nowa ewangelizacja oznacza promocję kultury coraz głębiej zakorzenionej w Ewangelii; oznacza odkryć nowego człowieka, który jest w nas dzięki Duchowi danemu przez Jezusa Chrystusa i Ojca”³. To otwarcie się na Ducha Świętego i posłuszeństwo Jego natchnieniom jest kluczowe w owocności posługi ewangelizatora, ponieważ „od momentu chrztu jest on nowym stworzeniem i świątynią Ducha Świętego, a poprzez sakrament bierzmowania otrzymuje szczególną Jego moc, aby być świadkiem Chrystusa oraz słowem i czynem mężnie wyznawać wiarę”⁴. Należy podkreślić, że szczególną łaskę uczestniczenia w potrójnej, a więc kapłańskiej, królewskiej i prorockiej misji Kościoła, otrzymują wybrani jego członkowie, konsekrowani w momencie święceń dla uświęcenia braci.

Umiejętność odczytania pragnień oraz niedostatków człowieka jest cechą charakterystyczną dla charyzmatyków. Tak było i jest w historii Kościoła. Sama jednak świadomość nie wystarczy. Jak podkreśla papież „domaga się to od ewangelizatora niektórych postaw, pomagających lepiej przyjąć orędzie: bliskość, otwarcie na dialog, cierpliwość, serdecznie przyjęcie, które nie potępia”⁵. One to pozwalają

2. Benedykt XVI, *List apostolski w formie motu proprio „Ubicumque et semper”*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 1 (2011), s. 4.
3. Por. XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej – Lineamenta*, Watykan 2011, nr 23.
4. Por. I. Iwańska, *Duch Święty Protagonistą Nowej Ewangelizacji oraz życia duchowego i misji nowych ewangelizatorów*, w: <https://rmissio.pl/duch-swiety-protagonista-nowej-ewangelizacji-oraz-zycia-duchowego-i-misji-nowych-ewangelizatorow> [dostęp: 9.11.2024], s. 1.
5. Franciszek, *Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie „Evangelii gaudium”*, Rzym 2013, nr 165.

w pierwszej kolejności na spotkanie bliźniego, który jest zaproszony do przyjęcia Dobrej Nowiny oraz daru żywego uczestnictwa we wspólnocie Kościoła.

Osobą, która odznaczała się przywołanymi postawami zakorzenionymi w doświadczeniu Pana, był ks. Franciszek Rząsa (1942-2020). Okazał się on nieprzeciętnym duszpasterzem, kaznodzieją, rekolekcjonistą, kierownikiem duchowym, inicjatorem wielu dzieł ewangelizacyjnych i charytatywnych, poprzez które wywarł znaczący wpływ na model duszpasterski diecezji południowo-wschodniej Polski, a szczególnie przemyskiej, rzeszowskiej i sandomierskiej, z którymi był związany. Ks. Waldemar Janiga wspomina jego osobę w następujących słowach: „ks. Franciszek Rząsa to kapłan, który w tamtych czasach, ale nie tylko, wykazywał cechy właściwe charyzmatykom. Wówczas wydawało się, że wiele przedsięwzięć duszpasterskich było spontanicznych, realizowanych w nie zawsze sprzyjających warunkach, ale dominującym było przekonanie, że najważniejszym jest posłuszeństwo Duchowi Świętemu, a o resztę zadba Pan Bóg”⁶. Wydaje się, że niezwykła owocność jego posługi jest najlepszym świadectwem o nim samym, a więc o jego otwarciu na Ducha Świętego i podjęciu misji ukierunkowanej na służbę wobec Boga i potrzebującego człowieka. To bowiem nie kapłan jest centrum i celem ewangelizacji, ale Jezus Chrystus i jego Kościół. Pytanie główne niniejszego opracowania dotyczy źródła, z którego ks. Franciszek czerpał zapał ewangelizacyjny. W artykule tym zostanie podjęta próba odpowiedzi na nie na bazie analizy jego życia, a w nim czynników, które mogły wpłynąć na ukształtowanie postaw autentycznego ewangelizatora oraz na realizację licznych inicjatyw pastoralnych i katechetycznych podejmowanych przez ponad 50 lat pracy duszpasterskiej.

1. Życie.

Naukowe określenie życia wybitnych postaci Kościoła wymaga szerokiego spojrzenia zarówno na ich osoby jako zasadniczego przedmiotu analiz, ale również na środowisko, z jakiego wyrosli. Jest to istotne, ponieważ „rodzina posiada największe możliwości w zakresie transmisji religii, przekazu dziedzictwa kulturowego i w efekcie kształtuje tożsamość osobową i społeczną zakorzenioną w ojczyźnie (małej) prywatnej”⁷. Rola ta jest tym ważniejsza na etapie adolescencji, w czasie której obok tożsamości następuje rozwój poszczególnych sfer życiowych, takich

6. W. Janiga, *Wstęp*, w: *Prowadzeni przez Jana Pawła II. Praca zbiorowa*, red. F. Rząsa, D. Mazur, E. Płodzień, Rzeszów 2014, s. 6-7.

7. Por. J. Nikitorowicz, *Rodzina w procesie kształtowania tożsamości kulturowej w dobie regionalizacji i globalizacji*, w: *Współczesne rodziny polskie ich stan i kierunki przemian*, red. Z. Tyska, Poznań 2004, s. 73.

jak: rozwój fizyczny, rozwój intelektualny i emocjonalny, rozwój społeczny, rozwój światopoglądowy, rozwój religijny i moralny⁸.

Ksiądz Franciszek Rzęsa urodził się 15 grudnia 1942 r. w Łowisku. W tym czasie miejscowość ta należała do parafii pw. Ofiarowania Najświętszej Maryi Panny w Górnio. Posługę proboszcza pełnił w niej wówczas ks. Mieczysław Lachor, którego prawdziwie kapłańska postawa, styl życia oraz umiłowanie Ojczyzny wywarły duży wpływ na młodego parafianina. Ks. Franciszek tak później napisze o swoim proboszczu: „Na moją formację duchową i pojawienie się pierwszej myśli o kapłaństwie miał wielki wpływ wspomniany ksiądz proboszcz Mieczysław Lachor. Wycisnął on szczególne piętno na moje spojrzenie na kapłaństwo. Ks. Mieczysław Lachor, w czasie wojny jako wikariusz w parafii Ranizów, był kapłanem Armii Krajowej i zawsze odznaczał się żarliwym umiłowaniem Ojczyzny oraz dojrzałym patriotyzmem. Głęboko zapadły mi w pamięci wydarzenia sprzed 1954 roku, kiedy ks. proboszcz przyjeżdżał do Łowiska rowerem do szkoły na katechezę. Zatraskany był bardzo o wszystkich parafian, a szczególnie o rodziny wielodzietne (...). Wsłuchiwałem się ze wzruszeniem w jego kazania o głębokiej treści religijnej i patriotycznej. Wzorem dla mnie była zdecydowana postawa, jaką wykazywał się ks. Lachor w obronie ludzi, tak często oszukiwanych w tamtym czasie”⁹.

Rodzina, w której się wychowywał, była wielodzietna, bowiem przyszedł na świat jako dziesiąte dziecko z kolei. Jak można przypuszczać, jego dzieciństwo w okresie wojennym i powojennym nie było łatwe i wiązało się z ciężką pracą na roli już od wczesnych lat. Mimo to po ukończeniu szkoły podstawowej kontynuował edukację w latach 1956-1960 w Liceum Ogólnokształcącym w Sokołowie Małopolskim oddalonym o około 10 kilometrów od Łowiska¹⁰. Spotkał tam wybitnego na tamtym terenie katechetę ks. Mieczysława Wajdę, który z kolei pomógł mu rozeznaczyć decyzję o wejściu na drogę przygotowania do kapłaństwa. Ks. Franciszek tak wspominał tamten okres swojego życia: „Wielką łaską i szczęściem było dla mnie i ówczesnej młodzieży wprowadzenie do szkoły nauki religii. Katechetą w Sokołowie był ks. mgr Mieczysław Wajda, który bardzo pozytywnie oddziaływał na nas. Wielkim przeżyciem były dla mnie specjalne rekolekcje półzamykane dla uczniów liceum (...). Dały one początek głębszemu zainteresowaniu sprawami religijnymi i posługą kapłańską. Dlatego kończąc szkołę średnią, po długich rozmowach z księdzem

8. Por. D. Kiełb, *Sakrament bierzmowania. Oczekiwania-realia-perspektywy*, Tarnów 2023, s. 92-107.

9. *Bogu dziękujcie ducha nie gaście. 50 lat kapłaństwa ks. Franciszka Rzęsy*, red. E. Płodzień, T. Lorenc, Rzeszów 2017, s. 13.

10. Por. *Kapłan Bożych natchnień. Praca zbiorowa*, red. E. Płodzień, Rzeszów 2012, s. 17-19.

katechetą Mieczysławem Wajdą, podjąłem decyzję o wstąpieniu do Seminarium Duchownego w Przemyślu¹¹.

Kolejnym ważnym etapem w życiu ks. Rząsy były studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu. Ze względu na obowiązkową służbę wojskową trwały one 7 lat i objęły okres 1960-1967. Młody alumn został skierowany do 17. Pułku Piechoty Zmechanizowanej w Międzyrzeczu Wielkopolskim. Czas ten oceniał pozytywnie, pomimo prób wpływania na jego decyzję pójścia drogą powołania przez przełożonych w jednostkach kleryckich. O tym czasie pisał: „Okres służby wojskowej uważam za dar od Pana Boga. Nabyłem wiele doświadczenia, odporności na różne trudy, poznałem atmosferę i mentalność środowiska wojskowego. Każdy czas wolny wykorzystałem na uzupełnienie lektury literatury pięknej, a także na przygotowanie się do egzaminów z niektórych przedmiotów teologicznych, które zdawałem w seminarium w czasie urlopów. Dzięki temu po ukończeniu służby wojskowej, nadrobiając trzeci rok, rozpocząłem czwarty rok studiów seminaryjnych¹².

Szczególnym jego zainteresowaniem w tym okresie okazała się filozofia, co w późniejszym czasie okaże się nie bez znaczenia, ponieważ zostanie skierowany na studia specjalistyczne w tej dyscyplinie naukowej. Ks. Franciszek studia seminaryjne ukończył 3 czerwca 1967 r., przyjmując święcenia kapłańskie w Woli Zarczyckiej koło Łowiska z rąk biskupa pomocniczego diecezji przemyskiej Bolesława Taborskiego¹³.

Po ukończonych studiach rozpoczął się okres posługi duszpasterskiej. Pierwszą placówką, na którą został skierowany przez ówczesnego ordynariusza diecezji przemyskiej biskupa Ignacego Tokarczuka, był Polańczyk, gdzie u boku proboszcza tamtejszej parafii ks. Franciszka Stopy przez okres dwóch lat pełnił posługę wikariusza. W tamtym czasie ta jednostka duszpasterska obsługiwała łącznie 17 kościołów. Najważniejszym zadaniem, jakie stało w centrum posługi młodego kapłana, było zapewnienie możliwości udziału w Eucharystii w niedzielę i święta w cerkwiach, chętnie zamykanych lub niszczonych przez ówczesną władzę ludową. Drugim zadaniem była katechizacja, która wymagała posiadania umiejętności organizacyjnych, ponieważ w poszczególnych miejscowościach nie było żadnego zaplecza duszpasterskiego¹⁴.

Po dwóch latach ks. Franciszek został przeniesiony do parafii w ówczesnej podrzeszowskiej Słocinie. Tu również spędził czas dwóch lat, mając za główne

11. *Bogu dziękujecie ducha nie gości*, s. 13.

12. *Tamże*, s. 19.

13. E. Płodzień, Prezentacja multimedialna „Ksiądz Franciszek. Wielki czciciel Maryi i orędownik dzieł Jana Pawła II, Rzeszów 2021, s. 8 (zbiory prywatne autora).

14. *Bogu dziękujecie ducha nie gości*, s. 27.

zadanie opiekę duszpasterską nad należącą wówczas do parafii w Słocinie Matysówką. W tej miejscowości katechizował, sprawował liturgię dla osób chorych i starszych, a także podjął się zadania przygotowania wiernych zarówno ze Słociny, jak i wspomnianej Matysówki do peregrynacji Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej. Jedną z katechizowanych tak wspomina ks. Franciszka: „Mówiono, że mamy pośród siebie kandydata na świętego, będę więc chyba wyrazić opinię całego mojego środowiska, gdy napiszę kilka słów o kapłanie, którego mieliśmy szczęście spotkać w naszej parafii. Kapłan ten pracował przez dwa lata jako katecheta. Zobaczyliśmy go pierwszy raz pewnej lipcowej niedzieli, kiedy to przyjechał do nas, by objąć pracę duszpasterską na nowej, a w jego kapłańskim życiu drugiej z kolei placówce. Był drobny, szczupły, wyglądał bardzo młodo, jakby jeszcze nie skończył dwudziestu lat, przy tym bardzo ujmujący, sympatyczny, budzący zaufanie od pierwszego wejrzenia”¹⁵.

W 1971 roku biskup Ignacy Tokarczuk oddelegował ks. Rząsę na studia specjalistyczne z filozofii na Katolicki Uniwersytet Lubelski. To tam poznał kardynała Karola Wojtyłę i pod jego wpływem zafascynował się personalizmem chrześcijańskim. Po trzech latach studiów, w 1974 roku, obronił pracę magisterską zatytułowaną „Problematyka Boga u polskich neoscholastyków w wieku XIX i XX”. Ostatecznie pięć lat później ukończył studia obroną dysertacji doktorskiej pod tytułem „Argumentacja za istnieniem Boga z przyczynowości sprawczej u polskich neoscholastyków na przełomie XIX i XX wieku” napisanej pod kierunkiem siostry profesor Zofii Józefy Zdybickiej¹⁶. Już w 1974 roku powierzono mu prowadzenie wykładów w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyśle, a w dalszych latach także w Sandomierzu, gdzie wykładał przedmioty takie jak: metafizyka, teodycea, historia filozofii, wstęp do filozofii, filozofia współczesna¹⁷. Jako wykładowca (1974-2007) angażował się w duszpasterstwo na różnych polach, między innymi w duszpasterstwie akademickim Akademii Rolniczej na osiedlu Rzeszów-Zalesie. Spośród różnych inicjatyw pastoralnych, jakie podejmował, warto zwrócić uwagę na „Ognisko Przyjaciół Misji” powstałe przy parafii pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Rzeszowie¹⁸.

Szczególnie intensywnie od strony duchowej i pastoralnej ks. Franciszek przeżył rok 1978, kiedy to kardynał Karol Wojtyła został wybrany na Stolicę Piotrową. Sam mówił o tym momencie swojego życia: „Wybór ks. kardynała na papieża był wielkim przełomem w moim życiu osobistym i w mojej posłudze kapłańskiej.

15. Cz. Barańska, *Wyjątkowy kapłan. Oddany Maryi*. W: *Kapłan w moim życiu*, red. J. Chodorska, W. Łaszewski, Warszawa 1996, s. 226-233.

16. R. Ptasek, *Bibliografia prac S. prof. dr hab. Zofii Józefy Zdybickiej*, „Roczniki Filozoficzne”, 47 (1999), z. 2, s. 15.

17. Por. *Kapłan Bożych natchnień*, s. 38.

18. *Bogu dziękujcie ducha nie gości*, s. 159.

Już od pierwszych dni październikowych przesłanie Ojca Św. Jana Pawła II było dla mnie na pierwszym miejscu po Słowie Bożym. W licznych spotkaniach formacyjnych z młodzieżą akademicką i z alumnami w przemyskim Seminarium Duchownym sięgaliśmy do Jego nauczania i wskazań¹⁹.

Rok 1979 przyniósł decyzję biskupa Tokarczuka o mianowaniu ks. Franciszka proboszczem parafii Sośnica Jarosławska. Okres ten wspominał jako najlepszy czas jego posługi duszpasterskiej. Niedaleka odległość od Przemyśla (18 kilometrów) sprawiała, że mógł bez większych przeszkód dojeżdżać do seminarium w Przemyślu oraz jednocześnie zaangażować się w pracę parafialną. Była ona wymagająca ze względu na konieczność budowy nowego Kościoła i rozbudowę plebanii. Mimo oporów stawianych przez władze komunistyczne duszpasterzowi udało się zaangażować większość parafian i już po czterech latach nastąpiło poświęcenie nowego kościoła parafialnego, odpowiedniego do potrzeb tamtejszych wiernych²⁰. Ks. Franciszek tak wspominał tamten okres swojego życia: „Probstwo w parafii Sośnica Jarosławska zaowocowało wieloma dziełami, a ten okres określam jako najpiękniejsze lata mojej posługi duszpasterskiej. W tym czasie pracowałem jako katecheta w Szkole Podstawowej i Technikum Rolniczym. W posłudze parafialnej od pierwszych dni pobytu w Sośnicy, tj. od lipca 1979 roku, zacząłem gromadzić przy kościele dzieci, młodzież i starszych. Oprócz zalecanych przez władze kościelne różnych praktyk duszpasterskich, szczególnie troszczyłem się o udział w pielgrzymkach pieszych, autokarowych, w lokalnych uroczystościach, wspólnotach różańcowych”²¹. W czasie proboszczowania, w 1982 roku ks. Franciszek został mianowany Diecezjalnym Duszpasterzem Młodzieży Diecezji Przemyskiej. Pozostał nim aż do roku 1994. W tym czasie przyczynił się do budowy ośrodków przeznaczonych do rekolekcji zamkniętych dla młodzieży. Takie ośrodki powstały w Ustrzykach Górnych, w Myczkowie oraz Giedlarowej. W latach 1984-1992 był także członkiem komisji Konferencji Episkopatu Polski ds. młodzieży, a w latach 1988-1992 brał udział w pracach Komisji ds. świeckich przygotowujących II Polski Synod Plenarny. W latach 1986-2004 był również członkiem Komisji Konferencji Episkopatu Polski ds. duchowieństwa²².

Kolejnym ważnym etapem życia ks. Franciszka było tworzenie ośrodka rekolekcyjnego w domu sióstr Niepokalanek w Jarosławiu. Dokonało się to dekretem biskupa Ignacego Tokarczuka, który odwoływał ks. Rzęsę z urzędu proboszcza w Sośnicy Jarosławskiej i mianował dyrektorem wspomnianego ośrodka. Decyzja

19. Por. *Inspiracje do powstawania dzieł pod patronatem Jana Pawła II*, w: *Prowadzeni przez Jana Pawła II*, s. 11.

20. Por. *Kapłan Bożych natchnień*, s. 54-57.

21. *Bogu dziękujcie ducha nie gości*, s. 49.

22. E. Płodzień, Prezentacja multimedialna „Ksiądz Franciszek. Wielki czciciel Maryi i orędownik dzieł Jana Pawła II, Rzeszów 2021, s. 8 [zbiory prywatne autora].

ta miała miejsce w 1985 roku. Jednak po niecałych dziewięciu latach, w 1994 roku ośrodek został przeniesiony do dawnego opactwa sióstr Benedyktynek w Jarosławiu. Przyczyną tego było powstanie szkoły katolickiej w pomieszczeniach klasztoru sióstr Niepokalanek. Wówczas to ks. Franciszek otrzymał nominację na stanowisko Dyrektora Ośrodka Formacji i Kultury Chrześcijańskiej im. Sługi Bożej Anny Jenke. Przeniesienie ośrodka wiązało się z koniecznością generalnego remontu zniszczonego opactwa. Zadanie to, chociaż wydawało się ponad ludzkie siły, powierzył ks. Franciszkowi ówczesny metropolita przemyski arcybiskup Józef Michalik. Ks. Franciszek wykonał je częściowo, pozostając dyrektorem ośrodka do 2004 roku i podejmując na miarę możliwości finansowych konieczną rewalizację poszczególnych części obiektu²³. Klasztor ten został w czasie II wojny światowej przejęty przez nazistów, którzy urządzili tam więzienie. Po jej zakończeniu w budynkach została urządzona szkoła budowlana. Jednak już wtedy stan kompleksu składającego się z 9 zabytkowych obiektów określono jako tragiczny²⁴. Mimo braku środków materialnych ks. Rząsa doskonale rozwinął praktykę rekolekcji zamkniętych przeznaczonych dla różnych grup duszpasterskich, parafialnych i młodzieżowych. Sam mówił o idei tego miejsca: „Ośrodek działa na rzecz kształtowania apostołatu duchownych i świeckich. Moim pragnieniem jest, żeby specyfika tego miejsca związana była z ignacjańskim skupieniem w ciszy”²⁵.

Poświęcał się w tym czasie także rozwojowi Fundacji Pomocy Młodzieży im. Jana Pawła II „Wzrastanie” założonej w 1991 roku jako forma pomocy i formacji, która obecnie w 6 różnych ośrodkach archidiecezji przemyskiej i diecezji rzeszowskiej obejmuje swoją opieką około 400 osób²⁶. O motywach, jakie towarzyszyły mu u początków tworzenia fundacji, mówił sam ks. Franciszek w następujących słowach: „Pochodząc z biednej, wielodzietnej rodziny, doznałem różnorodnej życzliwości i pomocy od ludzi dobrego serca. Od wczesnego dzieciństwa przyjmowałem z przejęciem przykłady dobroci świętych i innych bohaterów z literatury. W czasie formacji seminaryjnej, a potem posługi kapłańskiej, pogłębiała się moja wrażliwość na ludzi ubogich, szczególnie na dzieci i młodzież. Jak wspominałem wcześniej, już od początku kapłaństwa, w miarę swoich możliwości, śpieszyłem z pomocą potrzebującym. Tak było na wikariatach: w Polańczyku i Słocinie, w czasie studiów na KUL-u, w Duszpasterstwie Akademickim w Zalesiu, w okresie prowadzenia domów rekolekcyjnych w Jarosławiu, a szczególnie w czasie posługi proboszczowskiej w Sośnicy Jarosławskiej i Brzozowie. Po zmianach w Polsce

23. Por. *Bogu dziękujecie ducha nie gaście*, s. 62-67.

24. Por. M. Chudzik, *Trasa turystyczna Opactwa Jarosław*: w: <https://opactwo.pl/index.php/poznaj-opactwo/trasa-turystyczna> [dostęp: 10.11.2024].

25. Cyt. za: A. Piejko: *Kapłan Bożych natchnień*, s. 129.

26. Por. *Historia Fundacji „Wzrastanie”*, w: <https://wzrastanie.com.pl/index.php/historia> [dostęp: 12.11.2024].

w 1989 roku pojawiła się możliwość organizowania stowarzyszeń i fundacji. Odkryłem tę wielką szansę, aby dobrzy ludzie mogli się jednoczyć i dlatego w celu wsparcia najbardziej potrzebujących pomocy podjąłem się organizacji Fundacji Pomocy Młodzieży im. Jana Pawła II «Wzrastanie», która powstała 1 lipca 1991 roku w Dynowie. Priorytetowym celem Fundacji jest udzielanie wszechstronnej pomocy młodzieży we wzrastaniu wewnętrznym w myśl Ewangelii i w coraz pełniejszym przyjmowaniu chrześcijańskiego systemu wartości. Fundacja miała objąć szczególną opieką dzieci znajdujące się w trudnych warunkach. Dla osiągnięcia tych celów podjęto działalność społeczną, edukacyjną, charytatywną i duchową. W statucie Fundacji «Wzrastanie», uwyraźnione zostały słowa Jana Pawła II, inspirujące do podjęcia określonych działań: «Wzrastać (...) to być człowiekiem dla drugich»²⁷.

W 2004 roku ks. Rząsa musiał po raz kolejny zmienić miejsce posługi duszpasterskiej, ponieważ został mianowany proboszczem w Brzozowie. Decyzja arcybiskupa Józefa Michalika otworzyła szerokie horyzonty posługi ewangelizacyjnej w nowym środowisku. W tym czasie zaangażował się bardzo mocno w renowację monumentalnej barokowej świątyni, zarówno jej zewnętrznej elewacji, obejścia, jak i wnętrza bazyliki. Przeprowadził kapitalny remont budynków stanowiących zaplecze duszpasterskie parafii. Równolegle do podjętych prac materialnych podjął się pracy pastoralnej. Licznie podejmowane inicjatywy, rekolekcje, spotkania grup parafialnych, zebrania o charakterze modlitewnym i charytatywnym, pozwoliły parafii przeżyć duchową odnowę. Świadkowie jego posługi wspominają: „Był tytanem pracy. Tylko 7 lat, a dokonał tak wiele dzieł materialnych, charytatywnych, a przede wszystkim tych najważniejszych – duchowych. Miał tak wiele pomysłów, pragnął zorganizować wolontariat niosący pomoc przewlekle chorym i starszym w domach, by oprócz pomocy rzeczowej ofiarować tym ludziom obecność, wsparcie duchowe czy podstawowe czynności pielęgnacyjne. Ale tu spotykał się z oporem, z biernością parafian. Najgłębszym jednak sensem kapłaństwa jest współpraca z Jezusem Chrystusem w dziele zbawiania świata. A nasz (On zawsze będzie «nasz») Czcigodny Ksiądz Proboszcz to wielka potęga ducha. Dzieł duchowych dokonanych przez Niego w naszej parafii o wiele trudniej jest wymienić. Nie brakowało Mu nigdy motywacji, gorliwości i natchnienia. To wielka potęga ducha, człowiek głębokiej modlitwy, to mistrz życia duchowego, bezwarunkowo w całej pełni oddany na służbę Bogu i ludziom»²⁸.

Ks. Franciszek Rząsa pozostał proboszczem aż do roku 2011. Wówczas to powrócił jako emeryt do Jarosławia, do domu założonego w 2003 roku pod nazwą Centrum Charytatywne „Przystań” Matki Bożej Jasnogórskiej. Jakkolwiek mając

27. *Bogu dziękujecie ducha nie goście*, s. 86-87.

28. *Por. Kapłan Bożych natchnień*, s. 54-57.

już wiek emerytalny, w dalszym ciągu angażował się w posługę duszpasterską i charytatywną. Nadal głosił rekolekcje, był kierownikiem duchowym wielu osób konsekrowanych, cenionym spowiednikiem oraz kierownikiem duchowym w Centrum Formacji Duchowej w Krakowie. W roku 2015 rozpoczął rozbudowę hospicjum przylegającego do „Przystani”, która trwała dwa lata. Cały zespół budynków przyjął wówczas wspólną nazwę: „Dom Ulgi w Cierpieniu im. św. Jana Pawła II”²⁹.

Ośrodek ten przeznaczony dla ubogich i bezdomnych mężczyzn stał się jego domem aż do śmierci, która nastąpiła 3 października 2020 roku. Uroczystości pogrzebowe odbyły się w parafii pw. św. Ignacego i Maksymiliana w Łowisku, gdzie spoczął na parafialnym cmentarzu³⁰.

2. Formy posługi duszpasterskiej.

W pierwszym rzędzie należy podkreślić zaangażowanie ks. Franciszka na polu katechetycznym. Wykorzystywanie wszelkich okazji do nauczania było dla niego cechą charakterystyczną. Wymagało to jednak odpowiedniego przygotowania, bowiem w kolejnych parafiach, a więc w Polańczyku i w okolicznych wioskach, w Matysówce będącej częścią parafii pw. św. Rocha w Słocinie, a następnie w parafii Sośnica Jarosławska nie było miejsc, gdzie kapłan mógłby prowadzić katechezę. Należało zatem zorganizować salę mogącą pomieścić dzieci i młodzież. Spotkania odbywały się zatem zazwyczaj w domach gospodarzy, których najpierw trzeba było przekonać do słuszności katechezy. Było to o tyle trudne, iż za otwarcie domu dla księdza groziły dotkliwe kary finansowe, a także prześladowanie przez urzędników aparatu państwowego. Innym, równie wymagającym rozwiązaniem, było podjęcie się remontów i adaptacji budynków wiejskich lub parafialnych, które często były opustoszałe i zwyczajnie zrujnowane. Brak środków finansowych, jak również niechęć sceptycznych parafian wymagały wielu starań ze strony duszpasterza. Mimo to ks. Franciszek angażował się na tym polu niezwykle gorliwie, chodząc pieszo do umówionych punktów katechetycznych, w których ewangelizował przede wszystkim młodzież, ale także osoby dorosłe, zachęcając do podejmowania modlitwy i przyjmowania sakramentów świętych. Patrząc z perspektywy obecnej

29. Diecezja Rzeszowska, *Zmarł śp. ks. Franciszek Rząsa, twórca pieszej pielgrzymki z Rzeszowa na Jasną Górę*, w: <https://diecezja.rzeszow.pl/zmarl-sp-ks-franciszek-rzasa-tworca-pieszej-pielgrzymki-z-rzeszowa-na-jasna-gore> [dostęp: 10.11.2024].

30. Tamże.

sytuacji katechetycznej, tamta posługa wydaje być niezwykle trudną, także ze względu na brak jakichkolwiek pomocy i środków dydaktycznych³¹.

Drugim przejawem posługi pastoralnej były rekolekcje. Ks. Rząsa był wewnętrznie przekonany o słuszności udziału w rekolekcjach. Był nade wszystko entuzjastą rekolekcji zamkniętych przeżywanych w duchu ignacjańskim. Takie ćwiczenia duchowe odbywały się przede wszystkim w ośrodku sióstr Niepokalanek, a następnie w Opactwie Jarosławskim. To w tych dwóch miejscach pomagał w duchowym prowadzeniu osób, które przyjeżdżały na rekolekcje zamknięte. Innym przejawem tej formy duszpasterstwa była organizacja rekolekcji wyjazdowych dla grup duszpasterskich. Często ks. Franciszek nazywał je „Wakacjami z Bogiem”. Będąc odpowiedzialnym za referat Duszpasterstwa Młodzieży Diecezji Przemyskiej oraz za Ruch Apostolstwa Młodzieży w tejże diecezji, miał sposobność prowadzenia i koordynowania takich rekolekcji dla bardzo dużej grupy młodzieży. Pomagały w tej organizacji ośrodki duszpasterskie, które miały za cel być miejscem formacji duchowej. Poświęcał się także głoszeniu rekolekcji parafialnych i misji świętych. Przez ponad 50 lat posługi kapłańskiej wygłosił około 280 serii rekolekcji i misji parafialnych. Liczba ta świadczy o jego gorliwości i motywacji, jaka mu towarzyszyła w podejmowaniu takiej formy ewangelizacji³². Mimo wewnętrznego przekonania co do owocności tej posługi mówił: „Trudno określić skalę przeżyć duchowych, nawróceń i uformowanych sumień ludzkich. Świadectwa osób mogą tylko w jakiejś części odpowiedzieć twierdząco na pytanie”³³.

Kolejną formą posługi pastoralnej charakterystycznej dla ks. Franciszka Rząsy było duszpasterstwo małych grup i wspólnot duszpasterskich. Jak bowiem wskazują katechetycy: „W małej grupie życie człowieka staje się pełniejsze i bogatsze, bardziej powiązane z rzeczywistością ze względu na dialog międzyosobowy, który jest spotkaniem wzbogacającym osoby biorące w nim udział. Pod wpływem innych osób dochodzi też do przemiany w sensie szerszego patrzenia na świat, głębszego zaangażowania w jakąś dziedzinę oraz wzmocnienia swojej duchowości”³⁴. I dalej: „Małe grupy parafialne mają szczególne znaczenie zwłaszcza dla rozwoju religijno-moralnego młodych, służąc im pomocą w pokonaniu naturalnego kryzysu wiary, charakterystycznego dla wieku dorastania. Młodzi szukają potwierdzenia postawy wiary nie tylko w środowisku ludzi dorosłych, ale przede wszystkim w grupie rówieśniczej. Szczególne znaczenie ma taka grupa, dla której wartości religijne nie tylko są obecne obok innych wartości, ale mają

31. Por. *Kapłan Bożych natchnień*, s. 23-36.

32. *Bogu dziękujcie ducha nie gaście*, s. 55-62.

33. *Tamże*, s. 59.

34. H. Wrońska, *Znaczenie katechetyczne małych grup parafialnych*, „Roczniki Teologiczne”, 55 (2008), z. 6, s. 198.

charakter wartości podstawowych i stanowią podstawę motywacji do działania oraz istotny element postawy członków grupy. Rola małych grup narasta w miarę postępujących procesów laicyzacji i pluralizmu światopoglądowego współczesnych społeczeństw³⁵. Przywołane założenia teoretyczne ks. Franciszek zastosował w duszpasterstwie, bowiem poświęcił się organizacji Ruchu Apostolstwa Młodzieży, który nie funkcjonował dotychczas w diecezji przemyskiej. Założył także szereg wspólnot, takich jak: Ognisko Przyjaciół Misji, Ośrodek Instytutu Świeckiego Chrystusa Króla w Archidiecezji Przemyskiej, Diecezjalną Wspólnotę Łańcucha Apostolskiej Miłości, Wspólnotę Stanu Wdów Konsekrowanych, Wspólnotę Stanu Dziewic Konsekrowanych, a także wspólnotę bezdomnych w Jarosławiu, z którą mieszkał do śmierci³⁶. Tworzył także liczne grupy modlitewne oparte o duchowość maryjną i eucharystyczną. Powstawały one zwłaszcza w czasie jego posługi proboszczowskiej w Sośnicy Jarosławskiej oraz w Brzozowie, mając być w założeniu duchowym zapleczem dzieł materialnych i charytatywnych, a nade wszystko przestrzenią wewnętrzną formacji.

Kluczowym w aspekcie małych grup wydaje się być jednak Ruch Apostolstwa Młodzieży. Wspólnoty te bowiem do dziś stanowią trzon duszpasterstwa młodzieżowego diecezji przemyskiej. Ks. Franciszek rozpoczął organizację ruchu w roku 1980, bez odniesienia do powszechnej wówczas OAZY nachylonej na formację biblijno-liturgiczną. Ideą zaś RAM-u było duszpasterstwo młodzieży pozaszkolnej oraz nieco inny, apostolski charyzmat formacyjny. Ks. Franciszek tak o nim mówił: „Grupy Apostolskie od początku miały formację skierowaną ku pogłębieniu wiary, nie tylko liturgii czy Biblii, ale także dokumentów soborowych, wypowiedzi Kościoła, szczególnie Papieża. Było to wdrażanie w postawę otwartości apostolskiej, umiejętności nawiązania kontaktu z innymi, także opieki nad chorymi”³⁷. Moderatorem wspólnot pozostał do 1994 roku³⁸.

Innym rodzajem duszpasterstwa ks. Franciszka były pielgrzymki. W 1973 roku wyruszył na pątniczy szlak na Jasną Górę wraz z pielgrzymką warszawską, w której pielgrzymował przez trzy kolejne lata. Po pięciu latach, 5 sierpnia 1978 r. wyruszył z grupą liczącą 186 pątników nowo wyznaczoną trasą pieszej pielgrzymki z Rzeszowa na Jasną Górę. Pielgrzymka ta rozpoczęła już blisko pięćdziesięcioletnią tradycję pielgrzymowania. Innymi formami w tym zakresie były liczne wyjazdy na Jasną Górę, jak również do sanktuariów maryjnych w Polsce i poza jej granicami.

35. Tamże, s. 199.

36. Por. E. Płodzień, Prezentacja multimedialna „Ksiądz Franciszek. Wielki czciciel Maryi i orędownik dzieł Jana Pawła II, Rzeszów 2021, s. 8 [Zbiory prywatne autora].

37. Ruch Apostolstwa Młodzieży Archidiecezji Przemyskiej, *Wywiad z śp. ks. Franciszkiem Rzęsq, moderatorem RAM w latach 1984 – 1994*, w: <https://ram.przemyska.pl/moderatorzy-ram> [dostęp: 10.11.2024].

38. Tamże.

Do tej formy duszpasterskiej można zaliczyć także coroczną Drogę Krzyżową na Tarnicę. Jest ona już wieloletnią tradycją rozpoczętą właśnie przez ks. Rzęsę w 1987 roku, kiedy to zainicjował akcję wzniesienia krzyża na najwyższym szczycie Bieszczad. Sam tak wspominał tamto wydarzenie: „W ramach przygotowań do czerwcowej pielgrzymki Ojca Świętego do Polski w 1987 roku, wraz turystami PTTK w Rzeszowie podjąłem decyzję wzniesienia większego krzyża na Tarnicy, na wzór krzyża na Giewoncie”³⁹. Od czasu postawienia krzyża, w każdy Wielki Piątek szlakiem na Tarnicę jest organizowana Droga Krzyżowa, w której bierze udział bardzo duża liczba wiernych. Ponadto przez cały rok krzyż ten jest miejscem docelowym dla wielu turystów⁴⁰. Niestandardową formą duszpasterskiego pielgrzymowania była także akcja ewangelizacji Bieszczad, w którą ks. Franciszek zaangażował się bardzo intensywnie. Zaprosił do niej alumnów Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu. Rozmieścili oni kapliczki między innymi na Połoninie Caryńskiej i w Wetlinie, nad Soliną oraz na Chryszczatej i Jeziorkach Duszatyńskich. Tak wspominał tamto wydarzenie: „Od wielu lat, wędrując po Bieszczadach, podziwiając piękną przyrodę, przytłaczały mnie spotykane zgliszcza po dawnych zabudowaniach i cerkiewkach. Dzieliłem się potem tym doświadczeniem z alumnami w seminarium. Zainteresowali się tym klerycy. Poddałem im ideę: uświęćmy Bieszczady! Niedługo gotowych było około 20 kapliczek, które – wykonane metodą chałupniczą, wyniesione w plecakach, razem z młotkami, gwoździem, piłkami itp. – wkrótce zawisły przy górskich szlakach”⁴¹.

Ostatnią, jednak nie mniej istotną formą posługiwania, była posługa charytatywna ks. Franciszka Rzęsy. Ten wymiar przewijał się poprzez cały okres jego pracy w miejscach, do których posyłał go Kościół. Zadanie to wymagało od ks. Franciszka empatii i wrażliwości na potrzebujących. To między innymi dlatego był pomysłodawcą powstania wspomnianej już Fundacji „Wzrastanie”. Miała ona służyć cierpiącym niedostatek na etapie dzieciństwa i adolescencji, i pomagać im wzrastać w wartościach duchowych i intelektualnych. Jednak ważne było również wsparcie materialne poprzez dawanie możliwości wyjazdów wakacyjnych, przez różne formy pomocy wolontariuszy, ale także poprzez codzienne spotkania w przygotowanych i wyremontowanych domach i świetlicach w Lipniku, Łopuszce Małej, Przeworsku, Dynowie oraz w Rzeszowie. Szczególnym wyrazem zainteresowania potrzebującymi było „Centrum Charytatywne w Jarosławiu – Przystań Matki Bożej Jasnogórskiej”, a także otwarty w 2017 roku „Zakład Pielęgnacyjno-

39. *Bogu dziękujecie ducha nie gości*, s. 96.

40. *Tamże*, s. 97.

41. *Por. Kapłan Bożych natchnień*, s. 87-95.

-Opiekuńczy dla Nieuleczalnie Chorych”. To tam ks. Rząsa zamieszkał, aż do swojej śmierci pełniąc posługę duszpasterską wobec 90 bezdomnych i chorych⁴².

Przywołane niektóre formy pastoralnej działalności są świadectwem niezwykłego zaangażowania ks. Franciszka Rząsy na polu duszpasterskim i ewangelizacyjnym. Nie sposób jednak wymienić całej gamy działań i inicjatyw, jakie podjął w czasie życia kapłańskiego. Te przywołane natomiast wskazują na postawę gorliwego ewangelizatora, który w życiu i posługiwaniu kapłańskim był otwarty na natchnienia Ducha Świętego przynaglającego go do podjęcia misji głoszenia Dobrej Nowiny słowem i czynem.

Podsumowanie

Wieloletnie posługiwanie ks. Franciszka Rząsy przede wszystkim w archidiecezji przemyskiej, diecezjach rzeszowskiej i sandomierskiej, jak również na różnych polach działania w całej Polsce, a nawet poza jej granicami, zaowocowało przede wszystkim wśród duchowieństwa. Wytworzył się bowiem pewnego rodzaju nieformalny „styl duszpasterski”, którego myślą przewodnią była łacińska sentencja „Salus populi suprema lex esto – dobro dusz najwyższym prawem”⁴³. Ks. Franciszek swoją duszpasterską postawą wielokrotnie motywował młodych kapłanów, zachęcając do podejmowania różnego rodzaju inicjatyw pastoralnych⁴⁴.

Zaprezentowane wymiary życia i posługi ks. Franciszka Rząsy wskazują, iż źródłem, z jakiego wypływała cała jego gorliwość ewangelizacyjna, była głęboka relacja z Jezusem Chrystusem. Bez tej więzi nie byłby w stanie sprostać trudnościom, jakie napotykał na drodze podejmowanych inicjatyw. Więź ta dawała mu także motywację, bez której trudno owe przeszkody pokonać. Podobnie umiłowanie Maryi stało w centrum jego duchowości. Ów rys mariologiczny został zauważony i podkreślony w 2013 roku, kiedy to został przyjęty do konfraterni paulińskiej⁴⁵. Na wzór św. Jana Pawła II całe swoje życie i posługiwanie zawierał opiece Matki Bożej. To stąd także przywoływanie imienia Matki Chrystusa jako patronki poszczególnych dzieł, ośrodków i wspólnot. Przykładem jest tutaj nazwa domu w Jarosławiu nazywana „Przystanią Matki Bożej Jasnogórskiej”.

Źródłem motywacji ks. Rząsy było również magisterium Kościoła katolickiego, które rozważał od strony teoretycznej, ale nade wszystko podejmował próby jego

42. Fundacja Pomocy Młodzieży im. św. Jana Pawła II „WZRASTANIE”, w: <https://wzrastanie.com.pl/index.php/struktura-organizacyjna> [dostęp: 10.11.2024]

43. Zob. M.T. Cicero, *De legibus*, III, 3 cyt. za: B. Orłowski, *Istota i cel prawa kościelnego*. <https://ingremio.org/prawo-kanoniczne/istota-cel-prawa-koscielnego> [dostęp: 10.11.2024].

44. Rozmowa autora z ks. Franciszkiem Rząsą – 7.11. 2018 r. [zbiory prywatne autora].

45. Zob. *Bogu dziękujecie ducha nieście, s. 62-67*.

receptji. Niekiedy nauczanie to wraz ze środowiskiem duszpasterskim próbował zastosować dosłownie. Przykładem tego sposobu działania może być historia Fundacji „Wzrastanie”, której genezy należy szukać w pastoralnym przejęciu się słowami Jana Pawła II. Tak pisze o idei powstania fundacji E. Płodzień: „Nasz wielki rodak, papież św. Jan Paweł II, już na początku swojego pontyfikatu, wśród wielu trosk i zamierzeń duszpasterskich, jako jedną z pierwszych ukierunkował na młode pokolenie, stanowiące o przyszłości Chrystusowego Kościoła. Jego wcześniejsza postawa kapłańska jako duszpasterza, wychowawcy i nauczyciela akademickiego oraz całokształt nauczania, dały mocny impuls całemu Kościołowi, także polskim kapłanom, do gorliwszego otwarcia się na młodzież. Ojciec św. skonkretyzował ten problem w swoim «Liście do Młodych», który stał się inspiracją do ożywienia duszpasterstwa młodzieży w diecezji przemyskiej. Papież, serdeczny przyjaciel młodzieży wskazał, że cechą młodości jest wzrastanie przez kontakt z przyrodą, z drugim człowiekiem oraz z dziełami ludzkich umysłów, serc i rąk; a nade wszystko z Bogiem. W tym duchu, na terenie diecezji przemyskiej, w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku, zaczęto organizować dla młodzieży obozy formacyjne, tzw. «wakacje z Bogiem». Odpowiednim miejscem stały się Bieszczady, kraina dogodna dla wypraw turystycznych, obozów, pielgrzymek oraz innych form duchowego i fizycznego odpoczynku. Podjęta akcja zaowocowała później stworzeniem konkretnej, zorganizowanej opieki i pomocy dzieciom i młodzieży. Duży wpływ w duszpasterstwie młodzieży miała pamiętna pielgrzymka księdza Franciszka wraz z przewodnikami turystycznymi z Rzeszowa do Rzymu (1985) i spotkanie z Ojcem świętym⁴⁶. Osoba papieża Polaka wywarła bez wątpienia wielki wpływ na osobę ks. Rząsy. Zaangażowanie Jana Pawła II i odważna walka o najsłabszych, ubogich i bezbronnych były inspiracją w podejmowaniu konkretnych działań, iż posługa kapłańska, często żmudna i niewidoczna, przynosi realne owoce.

Kolejnym źródłem motywacyjnym jego posługiwania była wspólnota. Ks. Franciszek posiadał umiejętność zjednywania ludzi wokół inicjatyw duszpasterskich. To właśnie w oparciu o konkretnego człowieka odznaczającego się chęcią i pragnieniem zaangażowania powstawały, funkcjonowały i nadal funkcjonują poszczególne dzieła. Ks. Rząsa posiadał zdolność rozeznania „znaków czasu”, ale i „znaku osób”, które można zaprosić i powierzyć im do opieki i animacji konkretną przestrzeń duchową bądź charytatywną. Wydaje się, iż nauczył się tego, będąc studentem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz duszpasterzem Akademii Rolniczej na Osiedlu Zalesie w Rzeszowie. Wspólnoty, które powstały wówczas, jak i te skupione wokół Ośrodka w Jarosławiu, stanowiły personalne

46. E. Płodzień, „Wzrastanie” 1991-2016. 25 lat posługiwania człowiekowi pod patronatem św. Jana Pawła II, Rzeszów 2019, s. 5-6.

zaplecze, niezbędne do posługi pastoralnej na tak dużą skalę. Założone przez niego wspólnoty są do dzisiaj świadectwem jego działalności.

Ostatnim z obserwowanych źródeł, z jakich czerpał siły do duszpasterstwa ks. Franciszek, jest wrażliwość na drugiego człowieka wynikająca z historii życia. Począwszy od niełatwego dzieciństwa, poprzez przykład ofiarnej miłości rodziców i środowiska wiejskiego, pomoc i wsparcie wielu ludzi dobrej woli, przykład spotkanych na swojej drodze kapłanów, poprzez kształtowanie charakteru w czasie pracy na roli, formację seminaryjną i służbę wojskową, gorliwą posługę na parafii w Bieszczadach oraz przez studia specjalistyczne, ks. Franciszek nabył hartu ducha i ciała, aby jego życie przyniosło jak największy pożytek Bogu i ludziom.

Konkludując, można stwierdzić, iż osoba ks. Franciszka Rzęsy stanowi przykład dla kapłanów, ale także dla osób świeckich, a zwłaszcza dla tych, którzy sami doświadczyli łaski Jezusa Chrystusa i pragną dzielić się tym doświadczeniem poprzez głoszenie Dobrej Nowiny drugiemu człowiekowi i śpieszenie mu z konkretną pomocą materialną, stając się ewangelizatorami XXI wieku.

Bibliografia

Barańska Cz., *Wyjątkowy kapłan. Oddany Maryi*, w: *Kapłan w moim życiu*, red. J. Chodorska, W. Łaszewski, Warszawa 1996, s. 226-233.

Benedykt XVI, *List apostolski w formie motu proprio „Ubicumque et semper”*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 1 (2011), s. 3-4.

Bogu dziękujecie ducha nie gości. 50 lat kapłaństwa ks. Franciszka Rzęsy, red. E. Płodzień, T. Lorenc, Rzeszów 2017.

Chudzik M., *Trasa turystyczna Opactwa Jarosław*, w: <https://opactwo.pl/index.php/poznaj-opactwo/trasa-turystyczna> [dostęp: 12.11.2024].

Cicero M. T., *De legibus*, III, 3.

Diecezja Rzeszowska, *Zmarł śp. ks. Franciszek Rzęsa, twórca pieszej pielgrzymki z Rzeszowa na Jasną Górę*, w: <https://diecezja.rzeszow.pl/zmarl-sp-ks-franciszek-rzasa-tworca-pieszej-pielgrzymki-z-rzeszowa-na-jasna-gore> [dostęp: 12.11.2024].

Franciszek, *Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie „Evangelii gaudium”*, Rzym 2013.

Fundacja Pomocy Młodzieży im. św. Jana Pawła II „WZRASTANIE”, w: <https://wzrastanie.com.pl/index.php/struktura-organizacyjna> [dostęp: 12.11.2024].

Inspiracje do powstawania dzieł pod patronatem Jana Pawła II, w: *Prowadzeni przez Jana Pawła II. Praca zbiorowa*, red. F. Rzęsa, D. Mazur, E. Płodzień, Rzeszów 2014.

Iwańska I., *Duch Święty Protagonistą Nowej Ewangelizacji oraz życia duchowego i misji nowych ewangelizatorów*, w: <https://rmissio.pl/duch-swiety-protagonista->

-nowej-ewangelizacji-oraz-zycia-duchowego-i-misji-nowych-ewangelizatorów [dostęp: 12.11.2024].

Janiga W., *Wstęp*, w: *Prowadzeni przez Jana Pawła II. Praca zbiorowa*, red. F. Rząsa, D. Mazur, E. Płodzień, Rzeszów 2014, s. 3-9.

Kapłan Bożych natchnień. Praca zbiorowa, red. E. Płodzień, Rzeszów 2012.

Kiełb D., *Sakrament bierzmowania. Oczekiwania-realia-perspektywy*, Tarnów 2023.

Nikitorowicz J., *Rodzina w procesie kształtowania tożsamości kulturowej w dobie regionalizacji i globalizacji*, w: *Współczesne rodziny polskie ich stan i kierunki przemian*, red. Z. Tyszcza, Poznań 2004, s. 71-84.

Orłowski B., *Istota i cel prawa kościelnego*, w: <https://ingremio.org/prawo-kanoniczne/istota-cel-prawa-koscielnego> [dostęp: 12.11.2024].

Piejko A., *Kapłan Bożych natchnień. Praca zbiorowa*, red. E. Płodzień, Rzeszów 2012, s. 124-129.

Płodzień E., *„Wzrastanie” 1991-2016. 25 lat posługiwania człowiekowi pod patronatem św. Jana Pawła II*, Rzeszów 2019.

Płodzień E., Prezentacja multimedialna „Ksiądz Franciszek. Wielki czciciel Maryi i orędownik dzieł Jana Pawła II. Rzeszów 2021 [zbiory prywatne autora].

Ptaszek R., *Bibliografia prac S. Prof. Dr hab. Zofii Józefy Zdybickiej*, „Roczniki Filozoficzne”, 47 (1999), z. 2, s. 13-31.

Rozmowa autora z ks. Franciszkiem Rząsą – 7.11. 2018 [Zbiory prywatne autora].

Ruch Apostolstwa Młodzieży archidiecezji Przemyskiej, *Wywiad z śp. ks. Franciszkiem Rząsą, moderatorem RAM w latach 1984 – 1994*, w: <https://ram.przemyska.pl/moderatorzy-ram> [dostęp: 12.11.2024].

Wrońska H., *Znaczenie katechetyczne małych grup parafialnych*, „Roczniki Teologiczne”, 55 (2008), z. 6, s. 195-205.

XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synod Biskupów, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej – Lineamenta*, Watykan 2011.

Streszczenie

Posługa pastoralna we współczesnym świecie wymaga szczególnego namysłu i otwarcia się na działanie Bożego Ducha. Nowe sytuacje pastoralne, licznie podejmowane inicjatywy ewangelizacyjne, katecheza szkolna oraz przemiany społeczne i kulturowe, przede wszystkim w kontekście religijności, stanowią niełatwe wyzwanie, z którym należy się zmierzyć, podejmując pracę duszpasterską. Zaangażowanie nigdy nie może stać się przyczyną utraty z horyzontu Jezusa Chrystusa, który zawsze jest celem wszelkiej działalności zbawczej Kościoła oraz gwarantem jej skuteczności. Niezwykle cenną pomocą w permanentnym kształ-

towaniu siebie jako duszpasterza stanowią autorytety kapłanów, którzy gorliwie pełnili swoją posługę, stając się prekursorami tak często postulowanej obecnie nowej ewangelizacji. Ich praca przyczyniła się do wzrostu wiary wielu ludzi, którzy dzięki ich zaangażowaniu mogli wejść na drogę kształtowania własnego życia duchowego. Jednym z przykładów takiego ewangelizatora jest ks. Franciszek Rząsa, który poprzez liczne inicjatywy będące *novum* w latach jego posługi, niejako wypracował model duszpasterski dla diecezji przemyskiej, rzeszowskiej i sandomierskiej. Niniejsze opracowanie ma na celu ukazanie jego sylwetki jako wzoru duszpasterza i katechety dla współczesnych głosicieli Dobrej Nowiny.

Słowa kluczowe: ks. Franciszek Rząsa, ewangelizacja, katecheza, nowa ewangelizacja, Fundacja „Wzrastanie”.

THE CONCEPT OF CHRISTIAN FORMATION

Summary

Pastoral ministry in the modern world requires particular reflection and openness to the work of God's Spirit. New pastoral situations, numerous evangelisation initiatives, school catechesis and social and cultural transformations, especially in the context of religiosity, constitute a daunting challenge to be faced in pastoral work. Involvement must never be a reason to lose sight of Jesus Christ, who is always the goal of all the Church's salvific activity and the guarantor of its effectiveness. An extremely valuable help in the permanent formation of oneself as a pastor is offered by the authority of priests who zealously worked in the field of evangelization, becoming precursors of the new evangelization. Their ministry has contributed to the growth of faith of many people, who, thanks to their pastoral commitment, have been able to follow the path of shaping their own spiritual life. One of the examples of such a priest is Fr Franciszek Rząsa, who through his vision of pastoral work and numerous initiatives constituting novelties in his years of pastoral work, in a way defined the pastoral framework for the Diocese of Przemyśl, Rzeszów and Sandomierz. The present study is intended to show his profile as a pastor and catechist and as a model for contemporary pastors and catechists.

Keywords: Fr. Francis Rząsa, evangelization, catechesis, new evangelization, Foundation "Wzrastanie".

KS. SŁAWOMIR KOWALSKI – LEGNICA

**DIECEZJALNY KONGRES EUCHARYSTYCZNY
W LEGNICY 8 -19 CZERWCA 2014 R. –
W 10 ROCZNICĘ WYDARZENIA NA TLE INNYCH
KONGRESÓW ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM
DIECEZJALNEGO KONGRESU EUCHARYSTYCZNEGO
W PRZEMYŚLU Z 1936 ROKU**

Pielęgnowanie kultu Eucharystii jako wyrazu pobożności ludowej rozwijało się na przestrzeni wieków, a znacznie intensywniej wyodrębniło się w okresie średniowiecza. Do jeszcze bardziej intensywnego rozwoju doszło na skutek reformacji, kiedy to powstawały nawet zgromadzenia zakonne, których szczególnym charyzmatem była cześć oddawana Najświętszemu Sakramentowi. Niewątpliwie, także w to dzieło propagowania, umacniania, zdynamizowania osobowej więzi z Chrystusem dzięki pogłębianiu tajemnicy Eucharystii, głównie w jej aspekcie egzystencjalnym poprzez związek z życiem ludzkim, wpisują się tzw. kongresy eucharystyczne, których początki sięgają końca XIX w.¹

KS. SŁAWOMIR KOWALSKI – prezbiter diecezji legnickiej, mgr teologii, ukończył studia podyplomowe w zakresie muzealnictwa i ochrony zabytków oraz archiwistykę, doktor nauk humanistycznych w zakresie historii, adiunkt w katedrze historii Kościoła w średniowieczu na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. ORCID: 0009-0009-1551-3320. Kontakt: slawek_k@vp.pl

1. S. Szymański, *Eucharystyczne Kongresy*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985., kol. 1278.

Można doszukiwać się początków kongresów w pojawieniu się w XIX w. we Francji ruchów pielgrzymkowych do miejsc maryjnych oraz miejsc uświęconych przez cuda eucharystyczne. Te pielgrzymki eucharystyczne przerodziły się z czasem w kongresy, których pionierem był zorganizowany przez biskupa H. Monniera w dniach 28-30 czerwca 1881 r. pierwszy w dziejach kongres eucharystyczny w Lille, we Francji, przy współudziale delegatów z Włoch, Hiszpanii, Austrii, Belgii, Holandii, Meksyku i Chile. W wydarzeniu tym wzięło udział 363 uczestników, a jego uwieńczeniem była procesja z udziałem 4 tys. Osób. Kongres poparł w swoim brewe papież Leon XIII². Wspomniany papież 6 lat później ogłosił św. Paschalisa Baylon patronem kongresów eucharystycznych³. Dotykając kwestii kongresów eucharystycznych, trzeba podkreślić, że topograficznie posiadają one charakter międzynarodowy, krajowy i regionalny.

Zwoływanie międzynarodowych kongresów eucharystycznych zainicjowała Emile Tamisier żyjąca w latach 1834-1910, organizatorka licznych pielgrzymek eucharystycznych we Francji, przy poparciu choćby swoich spowiedników oraz katolickiego działacza świeckiego Ph. Vrau. Jej celem było nie tylko ożywienie ruchu pielgrzymkowego do miejsc kultu eucharystycznego, lecz także połączenie z konferencjami, a co się z tym łączyło, przekształcenie w międzynarodowe spotkania religijno-naukowe. Ta pomysłodawczyni miała zamiar w ten sposób zarówno ożywić kult eucharystyczny, jak i rozszerzyć jego zasięg, przeciwstawić się laicyzacji, wzbudzić w katolikach poczucie siły i dumy z wyznawanej wiary⁴. Warte nadmienienia jest, że w pierwszej fazie kongresy zwoływano zazwyczaj co roku, w okresie dwudziestolecia międzywojennego, z polecenia papieża Piusa XI, co 2 lata, po II wojnie światowej zaś rozpoczęto ich zwoływanie co 4-5 lat. Do 1981 r. odbyło się ich 42. Miały miejsce w rozmaitych zakątkach świata, a uczestniczyły w nich delegacje z różnych części świata⁵. Pierwszy taki międzynarodowy kongres odbył się, jak zostało już podane, w 1881 r. w Lillie. Godne zauważenia jest, że taki Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny odbył się we Wrocławiu w dniach od 25 maja do 1 czerwca 1997 r. Jego głównym tematem były słowa „Eucharystia i wolność” oraz motto „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus”⁶. Jeden z ostatnich takich kongresów – jubileuszowy, bo 50 ty, odbył się w dniach

2. J. Tyrawa, *Eucharystia. Dzieje problematyki*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, kol. 1242-1250.

3. R. Mroziuk, *Teologiczne idee polskich kongresów eucharystycznych*, Wrocław 1996, s. 19-20.

4. W. Ziembicki, *Idea i krótka historia kongresów eucharystycznych*, w: *Pierwszy Kongres Eucharystyczny Diecezji Świdnickiej. Liturgia stacji kongresowej*. Kłodzko 18.09.2005 r., s. 7.

5. Zob. S. Szymański, *Eucharystyczne kongresy*, kol. 1278-1279; R. Mroziuk, *Teologiczne idee polskich kongresów eucharystycznych*, s. 19-20.

6. P. Nitecki, *Wspominając Kongres Eucharystyczny*, „Dolny Śląsk”, 8 (2000), s. 209.

10-17 czerwca 2012 r. w Dublinie, w Irlandii. Przyświecało mu hasło „Eucharystia: komunია z Chrystusem oraz między nami”⁷.

Natomiast pierwsze kongresy o zasięgu krajowym miały miejsce w Hiszpanii, Francji, Niemczech, Włoszech i Stanach Zjednoczonych. I tak gwoli egzemplifikacji, takie kongresy odbyły się w Rzymie w 1905 r. i 1922 r.; w 1930 r.: we Francji, Belgii, Kanadzie, Włoszech, USA, Australii, Tunezji, a także w Polsce; w 1934 r. w Argentynie; w 1937 r. w Manili; w 1938 r. na Węgrzech; w 1951 r. w Hiszpanii; w 1960 r. w RFN; w 1976 r. w USA. Kwestią oczywistą jest, że kongresom towarzyszyły tematy przewodnie, np. w Bogocie w 1968 r. temat brzmiał „Eucharystia więzią miłości”; w Melbourne w 1973 r. – „Miłujcie się jak ja was umiłowalem”, podobnie II Krajowy Kongres Eucharystyczny odbył się pod hasłem „Do końca ich umiłowalem”⁸. W historii Kościoła w Polsce takie kongresy odbyły się trzy: w dniach 26-29 czerwca 1930 r. w Poznaniu⁹; w 1987 r. ze stacjami w miastach takich jak: Warszawa, Kraków, Częstochowa, Lublin, Gdańsk, Gdynia, Łódź, Szczecin, Tarnów. Jego głównym zadaniem było dokonanie zmian w mentalności wiernych, przemiana religijności ludowej na religijność eucharystyczną, odnowioną światłem i przesłaniem nauczania Soboru Watykańskiego II. Już samo przygotowanie do kongresu zakładało pogłębienie wiary, rozszerzenie wiedzy, ożywienie czci. Zostało podkreślone, że „celebracja kongresu nie może zamykać rozwoju religijności opartej na Eucharystii, przeciwnie, ma dać impuls do jej rozwoju, do budowania Kościoła jako wspólnoty miłości w konkretnych warunkach społecznych”¹⁰. Trzeci kongres o zasięgu ogólnokrajowym odbył się w dniach 18-19 czerwca 2005 r. Warszawie pod hasłem „Pozostań Panie w naszych rodzinach”. Wzięli w nim udział także przedstawiciele diecezji legnickiej¹¹. Kongres poprzedzało gruntowne i odpowiednio wcześniej rozpoczęte przygotowanie teologiczno-pastoralne poprzez konferencje i homilie na temat Mszy św., które wygłosili, m. in.: o. prof. Jacek Salij – „Sakrament Eucharystii i sakrament małżeństwa”; ks. prof. Ireneusz Mroczkowski – „Rodzina w zamętach świata na drodze do pokoju w Eucharystii”; ks. prof. Krzysztof Pawlina – „Eucharystia w parafii a służba małżeństwu i rodzinie”. Sposoby upowszechniania miały

7. AKDL, Teczka Kongresy Eucharystyczne, Pismo bpa Andrzeja Dziuby z dnia 11 marca 2012 r. 50 Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny, Dublin 10-17 czerwca 2012 r.

8. R. Mroziuk, *Teologiczne idee polskich kongresów eucharystycznych*, s. 20.

9. Zob. tamże, s. 19-47.

10. J. Glemp, Prymas Polski, *Gdy otwierają się bramy dla drugiego Kongresu Eucharystycznego*, Warszawa 1985, s. 3; Zob. R. Mroziuk, *Teologiczne idee polskich kongresów eucharystycznych*, s. 49-122.

11. AKDL, Teczka Kongresy Eucharystyczne, Pismo Bp. S. Regmunta z dnia 10.06.2005 r., Informacja dla Księża reprezentujących Diecezję Legnicką na III Krajowym Kongresie Eucharystycznym.

formę krótszą (homilie podczas Mszy św. radiowej o godz. 9.00 transmitowanej z bazyliki św. Krzyża w Warszawie, jako przygotowanie dalsze do kongresu w kolejne niedziele 29.05; 5 i 12.06); formę dwudziestominutowych konferencji, które wyemitowano przez rozgłośnie diecezjalne w dniach 14, 15 i 16 czerwca o godz. 20.40 oraz formę wykładów wygłaszanych przez 3 dni poprzedzające kongres o godz. 20.00 w kościele seminaryjnym przy Krakowskim Przedmieściu¹². Sam program spotkania przedstawiał się w sposób następujący:

- „Sobota – możliwość zwiedzania miejsc religijno-patriotycznych w Warszawie;
- 18.00 – Uroczyste Nieszpory Eucharystyczne pod przewodnictwem ks. Prymasa, podczas których zostaną odnowione przyrzeczenia małżeńskie, przyrzeczenia kapłańskie oraz śluby zakonne osób obchodzących jubileusz 25-lecia małżeństwa, 25-lecia kapłaństwa oraz ślubów zakonnych;
- 20.00 – koncert chóru Teatru Wielkiej Opery Narodowej *Panis Angelorum*;
- 21.00 – Msze święte w kościołach archidiecezji warszawskiej.
- Niedziela
- 10.00 – Uroczysta Msza św. beatyfikacyjna pod przewodnictwem Prymasa Polski (homilia abp Józef Michalik), podczas której na ołtarze zostaną wyniesieni: ks. Władysław Findysz, ks. Ignacy Kłopotowski, ks. Bronisław Markiewicz. W czasie liturgii będzie miało miejsce w formie modlitewnej pojednanie polsko-ukraińskie.
- Ok. 12.00 – procesja eucharystyczna na pl. Zamkowy
- 17.00-21.00 – plac Piłsudskiego koncert muzyki chrześcijańskiej¹³.

Po zakończeniu kongresu Prezydium Konferencji Episkopatu Polski na czele z abp. Józefem Michalikiem – Przewodniczącym Konferencji Episkopatu Polski, bp. Piotrem Liberą – Sekretarzem Generalnym, abp. Stanisławem Gądeckim – Zastępcą Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski, wystosowało komunikat zatytułowany „Wielkich dzieł Boga – nie zapominajcie”, który miał być odczytany w kościołach. Zawierał on słowa podziękowania dla organizatorów, uczestników oraz podkreślał radość z pojednania między Polakami i Ukraińcami, które było też jednym z owoców kongresu¹⁴.

Robiąc krok kolejny w zgłębianiu informacji na temat kongresów eucharystycznych, należy być w pełni świadomym, iż odbywały się i nadal odbywają kongresy

12. AKDL, Teczka Kongresy Eucharystyczne, III Krajowy Kongres Eucharystyczny 18-19 czerwca 2005 r., Warszawa, Plac Piłsudskiego, Konferencje i homilie na temat Eucharystii.

13. AKDL, Teczka Kongresy Eucharystyczne, III Krajowy Kongres Eucharystyczny 18-19 czerwca 2005 r. Warszawa, Plac Piłsudskiego, Program.

14. AKDL, Teczka Kongresy Eucharystyczne, Komunikat Prezydium Konferencji Episkopatu Polski po zakończeniu III Krajowego Kongresu Eucharystycznego oraz po akcji pojednania Polaków i Ukraińców z dnia 20.06.2005 r., Wielkich Dzieł Boga – nie zapominajcie.

o charakterze partykularnym, zasadniczo diecezjalnym. Gwoli egzemplifikacji, kongresy o takim zasięgu odbyły się m. in. w Łodzi w 1928 r., we Lwowie i w Częstochowie. Wywarły one swój rys na społeczeństwie. Specyficzny był charakter każdego z nich: „a więc Lwów, bohaterski i zawsze wojowniczy, zawsze na straży Wiary i Ojczyzny, rozlega na każdym miejscu i w każdym momencie fanfara bojową i hasłem «Nie rzucim Wiary i Ziemi». Robotnicza Łódź, tętniąca energią pracy powszedniej, patrzy realnie na wszystkie zagadnienia i wszystko ujmuje z punktu społecznego, sprowadzając Boga na ziemię jako Króla robotników i Towarzysza pracy codziennej. Jasna Góra, serce całej Polski Katolickiej, obejmuje wszystkie jej stany i zakątki, wszystkie jej sprawy palące, troszczy się o nie i rzuca hasło ogólne Królestwa Chrystusowego w całym Narodzie Polskim. Nie były to czcze manifestacje, ani fanatyzm religijny podnieconego tłumu, ale żywiołowy krzyk duszy zawsze religijnej i wspólna u stóp Tronu Bożego narada nad naprawą Rzeczypospolitej i umocnieniem w Chrystusie ducha wszystkim braci”¹⁵. Ponadto przykładowo kongresy odbyły się także w Kaliszu w 1931 r., w Przemyśle w 1936 r., w Bydgoszczy w 1977 r., w Łowiczu w 2007 r. (pod hasłem „Wytrwajcie w miłości mojej” – jako dziękczynienie za 15 lat istnienia diecezji łowickiej, który też stał się okazją przybliżenia do Chrystusa – Chleba Życia¹⁶).

Zanim przejdziemy do meritum zagadnienia, któremu przyświeca cel niniejszego przedsięwzięcia, czyli przedstawienia, jak wyglądał przebieg diecezjalnego kongresu eucharystycznego w Legnicy, może warto nieco więcej poświęcić uwagi i dokładniej przedstawić jeden z kongresów diecezjalnych, żeby mieć swoistego rodzaju odniesienie i porównanie. Zatem zostanie przybliżony kongres w Przemyśle, który został zapowiedziany listem pasterskim biskupa Franciszka Bardy. Dokument ten został odczytany we wszystkich kościołach diecezji przemyskiej w dniu 1 stycznia 1936 r. Biskup w liście zwrócił uwagę na „trudne warunki ekonomiczne, z jakimi borykało się społeczeństwo, wskazując na ówczesną sytuację moralną i zasadnicze źródło wszelkiego zła: «nastały stosunki, wśród których ludzkość dusi się nie tylko z nędzy, lecz może częściej ze swej nieprawości. trudności, które wyłaniają się w zaspokojeniu codziennych potrzeb życia ludzkiego, skrajna nędza, trapiąca szerokie warstwy ludzkości, niezgoda pośród narodów mają swe najgłębsze podłoże w odstępstwie od nauki Jezusa Chrystusa i ponieważ wierce przykazań boskich»”¹⁷. A zatem można jasno wysnuć cel, jaki przyświecał

15. A. Bogdański, *Sprawy religijne. Z przejawów czci Najświętszego Sakramentu w Polsce. Kongresy Eucharystyczne we Lwowie, Łodzi i Częstochowie*, „Ateneum Kapłańskie”, 22 (1928), s. 270.
16. A. F. Dziuba, *List podsumowujący I Kongres Eucharystyczny Diecezji Łowickiej*, w: *I Kongres Eucharystyczny Diecezji Łowickiej „Wytrwajcie w miłości mojej”*, 7-14.06.2007, red. J. Zawitkowski, W. Wronka, B. Zatorski, W. Panek, S. J. Ruchniewicz, Łowicz 2007, s. 45-46.
17. H. Kobiela, *Przemyski Kongres Eucharystyczny w 1936 roku. Organizacja i znaczenie*, Kraków 1990, mps, s. 44-45.

kongresowi „aby cała diecezja wspólnie, składając hołd Chrystusowi w Najświętszym Sakramencie, wyznając głęboką wiarę i wdzięczność za Jego miłość, wróciła do wierności Bogu w życiu codziennym (...), ale także zadośćuczynienie Panu Jezusowi za zniewagi, obojętności i świętokradztwa, jakich doznaje On w Najświętszym Sakramencie, następnie w okazywaniu Mu czci i publicznego hołdu i wreszcie w uproszeniu łask i błogosławieństwa dla całej diecezji”¹⁸. W dość szybkim czasie, bo jeszcze w styczniu, po odczytaniu listu odbyło się w urzędzie miasta spotkanie bp. F. Bardy z przedstawicielami władz cywilnych, wojskowych oraz katolickich stowarzyszeń w celu omówienia programu kongresu. Dlatego też powołano następujące sekcje: propagandową, liturgiczną, finansową, gospodarczą, techniczno-artystyczną, porządkową, kwaterunkową, komunikacyjną, sanitarną i szkolną. Ciekawą inicjatywą było zaangażowanie się wojska, szczególnie od strony technicznej, bo saperzy zbudowali trzy ołtarze: przy katedrze – na rozpoczęcie kongresu, na błoniach oraz na rynku. Z wojskiem w zrealizowaniu tego zadania współpracowali artyści-plastycy¹⁹.

Kwestią oczywistą jest to, że aby to przedsięwzięcie przyniosło oczekiwane owoce duchowe, konieczne było odpowiednie przygotowanie wiernych do tej akcji liturgicznej. Przygotowanie było długofalowe i wielopłaszczyznowe. „Biskup F. Barda wydał do wiernych dwa listy pasterskie: pierwszy na Nowy Rok 1936 z zapowiedzią diecezjalnego kongresu eucharystycznego, drugi zaś list z powodu zbliżającego się kongresu, który miał być odczytany w drugą niedzielę maja. W międzyczasie bp W. Tomaka, jako przewodniczący Komitetu kongresu eucharystycznego, wydał odezwę do duchowieństwa dotyczącą przygotowań do kongresu, która ukazała się w styczniowym numerze «Kroniki»; nadto Kuria wydała cały szereg szczególnych poleceń, i tak idąc chronologicznie, podawała pewne propozycje nabożeństw związanych np. z Wielkim Postem, podsuwała odpowiednią tematykę na kongregacje dekanalne; to znów kuria wyznaczyła w marcowym numerze «Kroniki» ćwiczenia duchowe na miesiąc kwiecień; w tym samym numerze opublikowano «Instrukcje» w sprawie kongresu. Ponadto w marcu 1936 r. podano program całego kongresu i program nabożeństw eucharystycznych, które winny w tym czasie odbywać się w kościołach parafialnych. W związku ze zbliżającym się kongresem skierowane zostały też specjalne instrukcje do katechetów jak też wszystkich Krucjat Eucharystycznych”²⁰. Przygotowanie diecezjan do kongresu było skupione na pewnych, rzecz też oczywista, punktach, tj. rozmodlenie parafii poprzez wystawienie Najświętszego Sakramentu, którego dokonywano po każdej niedzielnej Mszy św., aby uzyskać błogosławieństwo na czas kongresowy;

18. Tamże.

19. Tamże, s. 46-49.

20. Tamże, s. 54-56.

zaktualizowanie stowarzyszeń kościelnych, m.in. Bractwa Najświętszego Sakramentu, Apostolstwa Modlitwy, Krucjaty Eucharystycznej i Sodalicji Mariańskich, także poprzez adoracje indywidualne oraz kazania o tematyce eucharystycznej; pogłębienie wiary i czci względem Najświętszego Sakramentu poprzez kazania, lekturę publikacji kościelnych, referaty; propagowanie częstej Komunii św. m.in. poprzez ożywienie nabożeństw pierwszopiątkowych ze szczególną zachętą dla rodzin, aby w domu odmawiać wspólny pacierz wraz z litanią do Najświętszego Serca Jezusowego pod przewodnictwem ojca i matki, bo jednym z celów kongresu było także poświęcenie Sercu Jezusowemu całej diecezji i każdej poszczegółnej rodziny; prezbiterzy odbyli konferencje dekanalne; zostały udekorowane domy, krzyże i kapliczki przydrożne, rozwieszano na murach afisze, na oknach nalepki kongresowe; w sam dzień rozpoczęcia kongresu dzieci wraz z nauczycielami miały możliwość wzięcia udziału w uroczystościach; wierni, którzy nie mogli wziąć udziału w otwarciu kongresu w Przemyśle, mieli możliwość łączności duchowej w swoim kościele parafialnym, w którym to o godz. 17.45 zabrzmiały dzwony wzywające wszystkich wiernych, aby przerwali pracę i w skupieniu odmówili po trzy razy „Ojcze nasz”, „Zdrowaś Maryjo” i „Niechaj będzie pochwalony Przenajświętszy Sakrament”²¹.

W samym przebiegu kongresu w dniach 5-7 czerwca 1936 r. można wyróżnić trzy pryncypialne punkty: inaugurację, dzień adoracji oraz moment kulminacyjny kongresów eucharystycznych, którym jest uroczysta procesja teoforyczna. Jednocześnie trzeba zaznaczyć, iż w czasie centralnych uroczystości w Przemyśle odbywały się analogiczne nabożeństwa w parafiach całej diecezji²². Na inaugurację złożyła się uroczysta Msza św. w katedrze z udziałem przedstawicieli episkopatu, władz państwowych, stowarzyszeń religijnych i tłumu wiernych przybyłych w pielgrzymkach z różnych stron diecezji. Drugi dzień kongresu to był dzień adoracji z różnymi nabożeństwami, w które głównie zaangażowała się młodzież różnych stanów, dla której sprawowane były Msze św. w wielu kościołach Przemyśla. Wieczorem tego dnia odbyły się dwie akademie eucharystyczne, które zakończyły się nocnym czuwaniem przed Najświętszym Sakramentem²³. Na ostatni dzień kongresu składała się uroczysta suma pontyfikalna sprawowana o godz. 9.00 z wystawieniem Najświętszego Sakramentu, którą celebrował abp B. Twardowski – ordynariusz lwowski w asyście kanoników kapitulnych i kleryków. Obecni byli biskupi: F. Barda – biskup przemyski; F. Lisowski – biskup tarnowski; K. Komar – sufragan tarnowski i W. Tomaka – sufragan przemyski. Ponadto był obecny ordynariusz przemyski obrządku greko-katolickiego – J. Kocyłowski oraz

21. Tamże, s. 56-61.

22. Tamże, s. 63.

23. Tamże, s. 65-72.

jego sufragan G. Łokota. Obecni byli: wojewoda lwowski – W. Belina Prażmowski; kom. Korpusu X gen. W. Wieczorkiewicz, kom. 22 Dywizji gen. M. Boruta-Spiechowicz, starosta przemyski – A. Remiszewski, prezydent miasta – L. Chrzanowski, prezes sądu – J. Prochazka oraz przedstawiciele innych władz i ziemiaństwa²⁴. Mszę św., która była transmitowana przez radio, ubogacił śpiew połączonych chórów z towarzyszeniem orkiestry wojskowej. Uroczystą Eucharystię z kazaniem biskupa tarnowskiego F. Lisowskiego uwieńczył odmówiony przez biskupa przemyskiego akt poświęcenia diecezji Najświętszemu Sercu Pana Jezusa²⁵. Tego dnia już od „wczesnych godzin porannych na Błonia podążały rzesze wiernych z poszczególnych parafii z miasta i okolicy, liczne delegacje, organizacje. Przybyły nawet oddziały wojskowe nie tylko miejscowe, ale z najodleglejszych krańców diecezji – od Miechocina, Żmigrodu po Jaworów, przybyły też delegacje wiernych z Rzeszowa... na Błoniach zgromadziło się ponad 100 tys. wiernych. «Barwne chusty ludowe mieszały się z barwami mundurów wojskowych, a od czerni kleru i zakonów, odbijała biel strojów dziecięcych». Przygotowano ołtarz na podium oraz 14 tys. miejsc siedzących. Uwagę wszystkich przyciągnął ołtarz zbudowany przez saperów, który znajdował się na dość wysokim i obszernym podium»²⁶.

Punktem kulminacyjnym kongresu była wielka procesja teoforyczna, która rozpoczęła się o godz. 13.00. Biskup W. Tomaka zapisał: „była to niezapomniana, a zarazem wzruszająca chwila, gdy patrzyło się na wiernych. Odświętnie ubrani, kobiety i dziewczęta z różnobarwnymi nakryciami na głowie, to «wszystko tworzyło przepiękny różnobarwny dywan», który nagle, przy ruchu tak dużej ilości wiernych zamienił się «w rzeki płynące wśród traw». Po około półtorej godziny mógł dopiero wyruszyć celebrans, niosący Najświętszy Sakrament pod baldachimem. Procesja szła według ustalonego porządku. Środek tej wielotysięcznej procesji zajęły siostry z różnych zgromadzeń zakonnych i księża, za którymi szli w kolejności: abp B. Twarowski, biskupi: Barda, Lisowski, Tomaka, E. Baziak i biskupi unicy – Kocyłowski i Łakota oraz – za baldachimem – dostojnicy świeccy z wojewodą lwowskim Beliną-Prażmowskim. Trasa procesji przebiegała wybrzeżem Piłsudskiego, następnie ulicą Jagiellońską do Reformatów, tu skręciła na ulicę Franciszkańską i szła dalej do Rynku. Ilość wiernych była tak duża, że nie wszyscy byli w stanie zmieścić się na Rynku. Po dojściu procesji na miejsce przed gmachem Magistratu, przy którym znajdował się ołtarz, wszyscy wierni odśpiewali uroczyste «Te Deum». Następnie bp F. Barda udzielił błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem, po czym przemówił do wiernych, składając podziękowanie przedstawicielom władz wszystkim uczestnikom «za wzięcie udziału

24. Tamże, s. 72-73.

25. Tamże, s. 73-74.

26. Tamże, s. 72.

w tej wielkiej manifestacji katolickiej, którą była publicznym wyznaniem wiary». Na zakończenie uroczystości odśpiewano «Boże coś Polskę» oraz wznoszono okrzyki na cześć papieża, prezydenta i biskupów. Po zakończeniu uroczystości ks. W. Lewkowicz, dyrektor chóru katedralnego, romantyk, patriota zaintonował hymn «Jeszcze Polska nie zginęła». Wywołało to pewną konsternację, ponieważ uczestniczący we Mszy św. greko-katolicy mogli to potraktować jako akcent nacjonalistyczny. Być może ks. Lewkowicz tym hymnem złożył ukłon w kierunku wojska, które wzniosło bardzo poważny wkład w przygotowanie zewnętrznej oprawy kongresu, jak przypuszcza ks. dr J. Jakubczyk. Ten końcowy akcent uroczystości kongresowych znalazł swe krytyczne echo w ukraińskim piśmie «Ukraińskij Beskyd»²⁷.

Wydaje się być kwestią tak oczywistą i bezdyskusyjną, że priorytetowym celem każdego Kongresu Eucharystycznego jest pogłębienie relacji i więzi z Chrystusem obecnym pod postaciami eucharystycznymi. Taki też cel przyświecał biskupowi legnickiemu Stefanowi Cichemu, który na zakończenie swojej posługi pasterskiej w diecezji postanowił zorganizować w dniach od 8 do 19 czerwca 2014 r. I Diecezjalny Kongres Eucharystyczny pod hasłem znamienitych słów wypowiedzianych przez św. Tomasza Apostoła „Pan mój i Bóg mój”. Znamienne jest też to i godne zauważenia, iż bp S. Cichy objął diecezję 30 kwietnia 2005 r., kiedy trwał ogłoszony przez św. Jana Pawła II – Rok Eucharystii i niejako kłamrą spinającą pasterzowanie była właśnie zrealizowana inicjatywa odbycia kongresu. Pasterz legnicki podkreślał, że „zadaniem Kongresu jest skupienie wiernych wokół Chrystusa Eucharystycznego, ożywienie pobożności eucharystycznej i uczynienie Eucharystii naszym największym skarbem, bo ona jest źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego... pogłębienie wiary wyrażone coraz lepszym udziałem w wielkiej tajemnicy wiary to pierwszy owoc, którego oczekujemy. Owocem mają być także następne kościoły i kaplice, w których odbywać się będzie całodzienna adoracja Najświętszego Sakramentu. Niech kolejnym owocem kongresu będzie wzrost liczby członków Bractwa Eucharystycznego oraz ludzi młodych i dzieci zrzeszonych w Eucharystycznym Ruchu Młodych”²⁸.

Jednakże, aby nastąpiły te owoce, potrzeba było odpowiednio przygotować diecezjan, jak i prosić o błogosławieństwo w pracach samego Pana Boga. Bp legnicki poprosił także o błogosławieństwo Następcy św. Piotra, czyli papieża Franciszka

27. Tamże, s. 75-76.

28. AKDL, Teczka Kongresy Eucharystyczne, Wyznawajmy przed Chrystusem Eucharystycznym: Pan mój i Bóg mój! Komunikat Administratora Apostolskiego Diecezji Legnickiej Stefana Cichego przed rozpoczęciem I Diecezjalnego Kongresu Eucharystycznego z dnia 29 maja 2014 r.

na czas przygotowań, jak i czas trwania kongresu²⁹. W odpowiedzi Ojciec święty zachęcił uczestników kongresu do refleksji nad obecnością Boga w codziennym życiu człowieka i umocnienia z Nim duchowej więzi oraz „życzył, by Pierwszy Kongres Eucharystyczny Diecezji Legnickiej umocnił w jego Uczestnikach ducha wiary, ożywił wzajemną miłość małżonków, scementował więź rodzin, wspólnoty kapłańskiej, wspólnot zakonnych, seminarzystów, wlał nadzieję w serca chorych, samotnych i potrzebujących, rozbudził gorliwość życia parafialnego i ducha apostołstwa, tak, by wszyscy z odwagą stawali się wiarygodnymi świadkami Chrystusa i Jego Ewangelii wszędzie tam, gdzie żyją i podejmują swoją posługę na co dzień”³⁰.

Przygotowania do trwającego ponad tydzień kongresu były wielopłaszczyznowe, od dzieci poprzez młodzież i dorosłych aż do samego duchowieństwa. Stosunkowo wcześniej, bo dnia 15 grudnia roku poprzedzającego kongres, został odczytany list pasterski bp. S. Cichego we wszystkich kościołach diecezji. Następnym krokiem było przeprowadzanie katechez eucharystycznych, sprawowanie nabożeństw, czemu przyświecał główny akcent – umiłowania adoracji Najświętszego Sakramentu. Gwoli egzemplifikacji, takie spotkanie przedkongresowe odbyło się w Chojnowie dla dzieci pierwszokomunijnych i rocznicowych oraz członków Eucharystycznego Ruchu Młodych w dniu 31 maja 2014 r. Spotkanie rozpoczęło się w kościele pw. św. Piotra i Pawła w Chojnowie od celebry Mszy św., po której przeszła ulicami miasta procesja z Najświętszym Sakramentem do drugiego kościoła pw. Niepokalanego Poczęcia NMP. Podczas procesji dzieci sypały kwiatki, niosły transparenty z emblematami eucharystycznymi. Warto zauważyć, że po modlitwie odbyło się spotkanie integracyjne z poczęstunkiem, ogniskiem, koncertem scholi „Ave” z Bielawy i udziałem w zabawach pt. „Tropem chojnowskich atrakcji”³¹. Warto w tym momencie zaznaczyć, że godną podkreślenia inicjatywą była podjęta próba jeszcze większego rozmiłowania dzieci w Chrystusie Eucharystycznym poprzez przybliżenie postaci bł. Imeldy Lambertini, o której relikwie wystarał się bp. S. Cichy. W prośbie skierowanej do Kongregacji Serca Pana bł. Imeldy biskup nadmienił, że od lat w Chojnowie, w kościele pw. św. Piotra i Pawła organizuje się spotkanie dla animatorów oraz odbywają się pielgrzymki dzieci komunijnych. Dlatego szuka unikalnego świętego patrona, który byłby blisko serc dzieci. Jak wiadomo, bł. Imelda jest patronką dzieci komunijnych od 1896 r., jednakże w Pol-

29. AKDL, Teczka Kongresy Eucharystyczne, Pismo Biskupa Legnickiego S. Cichego do Papieża Franciszka z dnia 31 stycznia 2014 r.

30. AKDL, Teczka Kongresy Eucharystyczne, Pismo Arcybiskupa Angelo Becciu Substytutu Sekretariatu Stanu do Biskupa Stefana Cichego Administratora Apostolskiego Diecezji Legnickiej z dnia 30 maja 2014 r.

31. P. Nowosielski, *Spotkanie przedkongresowe dla dzieci pierwszokomunijnych i rocznicowych oraz członków Eucharystycznego Ruchu Młodych w Chojnowie (31.05.2014)*, LWD, 23 (2014), nr 2 (89), s. 102-103.

sce nie jest znana. Dlatego dla propagowania jej kultu i dla utworzenia Centrum Eucharystycznego Ruchu Młodych, by dzieci jeszcze mocniej pokochały Jezusa w Eucharystii, prosił o relikwie tej wyjątkowej osoby³².

Zanim zostanie szczegółowo przedstawione, jak przebiegł kongres, warto wpięrow podać, iż swoim aktywnym udziałem ubogaciły go, odpowiadając pozytywnie na zaproszenie gospodarza, różne osobistości, na czele których stanęli m. in.: abp Piero Marini pełniący urząd Przewodniczącego Papieskiego Komitetu do Spraw Międzynarodowych Kongresów Eucharystycznych³³, abp Konrad Krajewski – Jałmużnik Papieski³⁴, abp Józef Kupny – Metropolita Wrocławski³⁵.

Przechodząc do przybliżenia samego programu kongresu, to krystalizował się on w sposób następujący: oficjalnie kongres rozpoczął się dnia 8 czerwca 2014 r. u tronu Matki Bożej Łaskawej w Krzeszowie, który jest zarazem diecezjalnym sanktuarium. Wydarzenie to nałożyło się z wigilią Niedzieli Zesłania Ducha Świętego uroczyste obchodzoną w nocy z soboty na niedzielę, ze sprawowaniem w bazylice krzeszowskiej Mszy św. o północy pod przewodnictwem biskupa Marka Mendyka przy udziale ok. 600 osób³⁶. W kolejne dni kongresu plan przedstawiał się następująco:

- 08.06 – Legnica, kościół pw. Podwyższenia Krzyża św.
- 13.00 – Msza św.;
- 14.00-16.00 – sesja naukowa Akcji Katolickiej
- Diecezja – wszystkie parafie: uroczyste Msze św. z okazji rozpoczęcia Kongresu z procesją eucharystyczną oraz odmówieniem modlitwy kongresowej.

32. AKDL, Teczka Kongresy Eucharystyczne, Pismo Administratora Apostolskiego Diecezji Legnickiej S. Cichego do Superiora Congregazione Suore Domenicane della Beata Imelda w Bolonii we Włoszech, tł. własne.

33. AKDL, Teczka Kongresy Eucharystyczne, Pismo biskupa legnickiego S. Cichego zapraszające na Kongres Eucharystyczny do Legnicy abp. Piero Mariniego, Przewodniczącego Papieskiego Komitetu ds. Międzynarodowych Kongresów Eucharystycznych z dnia 17.01.2014 r. oraz odpowiedź abp. P. Marini z dnia 27.01.2014 r. informująca, iż weźmie udział w kongresie od godzin popołudniowych 18 czerwca do poranka 20 czerwca tłumacząc się, że nie jest w stanie poświęcić więcej czasu, gdyż odbędzie się także diecezjalny kongres eucharystyczny we Włoszech, w którym też będzie wcześniej uczestniczył od 12 do 16 czerwca, tł. własne.

34. AKDL, Teczka Kongresy Eucharystyczne, Pismo biskupa legnickiego S. Cichego zapraszające na Kongres Eucharystyczny skierowane do J.E. Księdza Arcybiskupa dr. Konrada Krajewskiego Jałmużnika Papieskiego.

35. AKDL, Teczka Kongresy Eucharystyczne, Pismo Administratora Apostolskiego Diecezji Legnickiej S. Cichego z dnia 30.04.2014 r. do Najdostojniejszego Księdza Arcybiskupa Metropolity Wrocławskiego.

36. J. Rams, *Rozpoczęcie I Kongresu Eucharystycznego Diecezji Legnickiej u Matki Bożej Łaskawej* (08.06.2014), LWD, 23 (2014), nr 2, s. 103.

- 09.06 – święto Najświętszej Maryi Panny Matki Kościoła. Dzień środowiska ludzi pracy: „Dzień święty święcić”. Kongresowe święto ludzi pracy: „W trosce o godność pracy i świętowania”.
Lubin, kościół pw. Maksymiliana Kolbe
15.00-17.00 – sympozjum w Domu Kultury „Muza”. Wykłady: abp J. Kupny, Robert Raczyński (prezydent Lubina), Alfred Bujara; projekcja filmu: „Niedziela jest święta”;
18.00 – Eucharystia pod przewodnictwem abp. J. Kupnego i po Mszy św. procesja eucharystyczna na Wzgórze Zamkowe.
Rejon – parafie dekanatów: Chocianów, Lubin Wschód i Zachód, Polkowice, Ścinawa – przed południem adoracja Najświętszego Sakramentu.
Diecezja – wszystkie parafie – modlitwa w intencji ludzi pracy.
- 10.06 – wspomnienie bł. Bogumiła Biskupa. Dzień szkół katolickich: W drodze do Emaus.
Legnica, kościół pw. św. Jana Chrzciciela, program:
10.00 – etap diecezjalny konkursu: Wiedza o Eucharystii w Gimnazjum im. św. Franciszka;
11.15 – prezentacja wyróżnionych prac konkursowych;
12.00 – Eucharystia z udziałem szkół katolickich;
13.00 – wręczenie nagród laureatom finału konkursowego.
Diecezja – wszystkie parafie: szkolny dzień kongresowy wg inicjatywy i możliwości katechetów oraz spotkanie eucharystyczne dla dzieci.
- 11.06 – wspomnienie św. Barnaby Apostoła. Kongresowe święto rodzin: „Rodzina żyjąca Eucharystią”.
Jelenia Góra, bazylika pw. św. Erazma i Pankracego:
16.00 – nabożeństwo eucharystyczne
17.15 – wykład ks. prof. dr. hab. Pawła Bortkiewicza TCh;
18.00 – Msza św. i procesja eucharystyczna;
20.30 – zakończenie procesji z aktem zawierzenia rodzin.
Rejon – parafie dekanatów: Gryfów Śląski, Jelenia Góra Wschód i Zachód, Mysłakowice, Szklarska Poręba, Świerzawa – przed południem adoracja Najświętszego Sakramentu w intencji rodzin.
Diecezja – wszystkie parafie – rodzinny dzień kongresowy we wszystkich parafiach diecezji wg inicjatywy duszpasterzy i możliwości parafii oraz modlitwa w intencji rodzin.

- 12.06 – Jezusa Chrystusa Najwyższego Kapłana – dzień powołanych: „Modlitwa za sługi Eucharystii”.

Legnica, kaplica Wyższego Seminarium Duchownego: Msza św. i wspólna modlitwa z udziałem przełożonych, alumnów, osób życia konsekrowanego oraz członków Towarzystwa Przyjaciół WSD.

Diecezja – wszystkie parafie – powołaniowy dzień kongresowy we wszystkich parafiach diecezji według inicjatywy duszpasterzy i możliwości parafii oraz modlitwa w intencji powołanych, duchowieństwa i o nowe powołania do kapłaństwa i życia konsekrowanego.

- 13.06 – wspomnienie św. Antoniego z Padwy. Dzień Caritas i dzieł charytatywnych (Parafialne Zespoły i Szkolne Koła Caritas, zespoły charytatywne i wolontariusze: „Od chleba Eucharystycznego do chleba naszego powszedniego – chleb św. Antoniego”.

Bolesławiec, bazylika pw. Wniebowzięcia NMP, program:

16.00 – spotkanie w sali konferencyjnej w Bolesławieckim Ośrodku Kultury – Międzynarodowym Centrum Ceramiki z zawiązaniem wspólnoty i wykładem ks. dr. P. Kota „Kto jest moim bliźnim. Świat w oczach Jezusa i Jego uczniów”.

18.00 – Msza św. w bazylice pod przewodnictwem bp. S. Cichego w intencjach wszystkich osób zaangażowanych w posługę chrześcijańskiej Caritas;

21.00 – Apel Maryjny i zakończenie kongresowej modlitwy³⁷.

Rejon – parafie dekanatów: Bolesławiec Wschód i Zachód, Lwówek, Nowogrodziec – eucharystyczne nabożeństwa do Bożego Miłosierdzia.

Diecezja – wszystkie parafie – charytatywny dzień kongresowy wg inicjatywy duszpasterzy i możliwości oraz modlitwa w intencji osób zaangażowanych w pomoc bliźnim.

- 14.06 – wspomnienie bł. Michała Kozala. Dzień kapłańskiej jedności i wdzięczności za 9 –letnią posługę bp. S. Cichego w diecezji do czego zachęcał w liście skierowanym do duchowieństwa diecezji legnickiej biskup pomocniczy Marek Mendyk³⁸. Program tego dnia wyglądał w sposób następujący:

37. AKDL, Teczka Kongresy Eucharystyczne, Słowo Administratora Apostolskiego S. Cichego do Przewielebnych Księży! Drogich Sióstr i Braci, zapraszające do udziału w stacji kongresowej w dniu 13.06.2014 r. w Bolesławcu z dnia 26.05.2014 r.

38. ADKL, Teczka Kongresy Eucharystyczne, Zaproszenie Biskupa Pomocniczego Marka Mendyka skierowane do Braci w Kapłaństwie z dnia 22 maja 2014 r. do udziału w modlitwie dziękczynnej za posługę Biskupa S. Cichego oraz do udziału w sympozjum naukowym.

Legnica, katedra pw. Św. Apostołów Piotra i Pawła

9.00 – Msza św. dziękczynna za posługę bp. S. Cichego

Legnica, Centrum Spotkań im. Jana Pawła II – Sympozjum naukowe:

11.15 – ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk (KUL Lublin, Papieska Komisja Biblijna) Dlaczego w Eucharystii Jezus wydaje siebie samego na Ofiarę?

11.45 – ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (Warszawa, Augustianum Rzym) Eucharystia pierwszych chrześcijan;

12.15 – ks. dr Zbigniew Chromy (Świdnica) Teologia Eucharystii w ujęciu Benedykta XVI;

12.45 – dyskusja i podsumowanie przez bp. S. Cichego.

Bolesławiec, kościół pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa – małe Spotkanie Młodych: Duszpasterstwo Młodzieży Diecezji Legnickiej, KSM, Oaza Młodzieżowa.

- 15.06 – Uroczystość Najświętszej Trójcy. Dzień dziękczynienia za kościół parafialny: „Przystąpię do ołtarza Bożego...”

Legnickie Pole, kościół pw. Podwyższenia Krzyża św. i św. Jadwigi – uroczystość ogłoszenia nadania tytułu bazyliki mniejszej oraz pielgrzymka służb mundurowych – program:

13.00 – uroczystość nadania tytułu bazyliki mniejszej kościołowi parafialnemu pw. Podwyższenia Krzyża św. i św. Jadwigi w Legnickim Polu;

20.00 – koncert oratoryjny Msza Misterium Krzyża Świętego, Litania ad Spiritum Sanctum wg R. Brandstaettera w wykonaniu Orkiestry Filharmonii Dolnośląskiej w Jeleniej Górze, Chór Uniwersytetu Wrocławskiego, Chór Uniwersytetu Przyrodniczego we Wrocławiu.

Diecezja – wszystkie parafie – godz. 15.00 – koronka do Bożego Miłosierdzia z dziękczynieniem za kościół parafialny czyli miejsce, w którym wspólnota jednoczy się wokół Chrystusa obecnego w Najświętszym Sakramencie.

- 16.06 – Kongresowe święto służby liturgicznej: „Do świętej przystępuję służby...”, na które bp S. Cichy szczególnie zaprosił: akolitów, stałych lektorów i nadzwyczajnych szafarzy Komunii Świętej, zakrystianów i organistów, chóry, schole i psalterzystów, ceremoniarzy, lektorów i ministrantów³⁹.

Legnica, kościół pw. św. Jacka – program:

16.00 – kościół pw. św. Trójcy – konferencja ascetyczna ks. Mariusza Majewskiego dla dorosłych członków służby liturgicznej oraz w tym sa-

39. AKDL, Teczka Kongresy Eucharystyczne, Zaproszenie Administratora Apostolskiego S. Cichego do Przewielebnych Księżów Proboszczów Diecezji Legnickiej do udziału w Kongresowym Dniu Służby Liturgicznej z dnia 21 maja 2014 r.

mym czasie w kościele pw. św. Jacka – konferencja ascetyczna ks. Jakuba Bartczaka dla młodych członków służby liturgicznej;

17.30 – procesja eucharystyczna z kościoła pw. św. Trójcy do kościoła św. Jacka, podczas której, zgodnie z prośbą ojca diecezji, przedstawiciele z każdej parafii mieli zabrać ze sobą dzwonki, trybularze, sztandary bądź chorągwie.

18.00 – Msza św. dla uczestników spotkania pod przewodnictwem bp. S. Cichego, a po niej agapa i zakończenie spotkania.

Rejon – parafie dekanatów: Chojnów, Jawor, Legnica Katedra, Wschód i Zachód, Prochowice, Złotoryja uczestniczą;

Diecezja – wszystkie parafie – kongresowy dzień służby liturgicznej z modlitwą za członków służby liturgicznej.

- 17.06 – wspomnienie św. Brata Alberta Chmielowskiego – Dzień osób potrzebujących pomocy: „Być dobrym jak chleb”;

Zgorzelec, kościół pw. św. Józefa Robotnika – spotkanie osób pomagających ludziom bezdomnym i pracowników schronisk im. Brata Alberta – program:

11.00 – Msza św. i rozpoczęcie wieczystej adoracji Najświętszego Sakramentu z udziałem osób niepełnosprawnych, pensjonariuszy schroniska Brata Alberta, osób bezrobotnych, członków Towarzystwa Pomocy im. Brata Alberta i po Mszy św. agapa;

15.00 – Koronka do Bożego Miłosierdzia;

Rejon – parafie dekanatów: Bogatynia, Jelenia Góra Wschód i Zachód, Leśna, Lubań, Węgliniec, Zgorzelec – udział w spotkaniu;

Diecezja – wszystkie parafie – modlitwa za osoby potrzebujące pomocy, zwłaszcza bezdomne i niepełnosprawne.

- 18.06 – dzień bractw pobożnościowych, Żywego Różańca oraz Bractwa św. Józefa: Maryja – „Niewiasta Eucharystii”;

Krzeszów, kościół bracki pw. św. Józefa – pielgrzymka i spotkanie wspólnot Żywego Różańca oraz Bractw św. Józefa pod hasłem „Maryja Niewiasta Eucharystii” – program:

10.00 – zwiedzanie sanktuarium z przewodnikiem;

11.00 – adoracja Najświętszego Sakramentu, modlitwa różańcowa i koronka do św. Józefa;

12.00 – Eucharystia w bazylice pod przewodnictwem bp. S. Cichego i po Mszy św. agapa na placu;

14.30 – Koronka do Bożego Miłosierdzia i zakończenie spotkania.

Rejon – parafie dekanatów kamiennogórskich – udział w spotkaniu;

Diecezja – wszystkie parafie – kongresowy dzień maryjny połączony z modlitwą różańcową oraz modlitwą w intencji bractw i wspólnot o szczególnej pobożności maryjnej.

- 19.06 – Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej: „Pan mój i Bóg mój”;

Legnica, katedra pw. św. Apostołów Piotra i Pawła:

10.00 – uroczysta Msza św. z procesją eucharystyczną do czterech ołtarzy kończącą Kongres pod przewodnictwem abp. K. Krajewskiego z homilią abp. P. Marini

Zgorzelec

16.00 – Msza św. w amfiteatrze pod przewodnictwem S. Cichego z homilią bp. Wolfganga Ipolita ordynariusza Gorlitz z procesją eucharystyczną do czterech ołtarzy z zakończeniem w parku miejskim w Gorlitz z udziałem abp. P. Marini, abp. K. Krajewskiego⁴⁰. Godne zauważenia jest, iż pasterz legnicki na ostatnią stację kongresową, której punktem kulminacyjnym była uroczysta i niepowtarzalna procesja teoforyczna ulicami piastowskiej Legnicy, skierował specjalne zaproszenie do diecezjan i samych mieszkańców Legnicy. Jednym z zamierzeń tejże unikalnej procesji było zjednoczenie wokół Jezusa Chrystusa prawdziwie obecnego w Najświętszym Sakramencie i symboliczne zjednoczenie dwóch części miasta położonych po obu brzegach Kaczawy. Dlatego ta wspólna dla wszystkich parafii Legnicy procesja przebiegała od Katedry przez most na Kaczawie, do Sanktuarium św. Jacka z zatrzymaniem się przy ołtarzach przy kościele Mariackim i kościele Świętej Trójcy⁴¹.

Warto dodać, że świętowanie diecezjalne niejako przeciągnęło się do niedzieli, bo po Uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa, która była zwieńczeniem Kongresu, starano się podtrzymać ożywionego ducha eucharystycznego poprzez modlitwę połączoną z różnymi wydarzeniami kulturalnymi. I tak w piątek 20 czerwca w Legnicy w kościele pw. św. Jacka po Mszy św. wieczornej o godz. 18.00 miało miejsce spotkanie z Małgorzatą i Tomaszem Terlikowskimi, którzy wygłosili referat na temat małżeństwa i rodziny w oparciu o książkę *Skazani na siebie*. Dnia następnego – w sobotę 21 czerwca w kościele pw. Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Bolesławcu po Mszy św. o godz. 18.00 odbyło się spotkanie abp. Dieudonne Nzapalainga z RPA, który przedłożył referat „Męczennicy wiary. Prześladowanie i dyskryminacja chrześcijan”.

40. *Program Kongresu*, LWD 23 (2014) nr 2, s. 90-95; zob. Noce Kościołów 18-26 czerwca 2014, Edycja Legnicka, Diecezja Legnicka.

41. AKDL, Teczka Kongresy Eucharystyczne, Słowo Administratora Apostolskiego Diecezji Legnickiej S. Cichego z dnia 14.06.2014 r. Drodzy Diecezjanie, mieszkańcy Legnicy.

W tym samym czasie w mieście biskupim, w kościele pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa po Mszy św. odbył się koncert kwartetu smyczkowego oraz spotkanie z prof. Jadwigą Staniszkis: „Mała Ojczyzna – jak ją budować?” dla liderów życia publicznego i świata biznesu i mieszkańców miasta. W niedzielę dnia 22 czerwca br. w bolesławieckiej bazylice po wieczornej Mszy św. można było wysłuchać koncertu orkiestry „Inter Camerta” pod batutą Jana Jakuba Bokuna, a w legnickiej katedrze zaś w tym samym czasie odbył się panel dyskusyjny „Sensacje objawione – tajemnice Biblii o końcu świata i nie tylko...” – ks. prof. Jan Klinkowski, ks. prof. Sławomir Stasiak⁴².

Podjmując zaledwie nieudolną w swojej istocie próbę przybliżenia, jak istotną rolę w dziejach historii chrześcijaństwa odgrywały i odgrywają Kongresy Eucharystyczne, trzeba zaznaczyć, iż największe owoce i skutki tych akcji liturgicznych dokonują się w sercu każdego człowieka wierzącego, co nie jest wymierne i nie jest możliwe do zilustrowania. Jednakże można zaryzykować stwierdzenie, że w obecnym świecie po przeżytej pandemii, która dotknęła cały świat i odcisnęła także swoje piętno na pobożności, zwłaszcza eucharystycznej, ze względu na niemożliwość uczestniczenia wiernych w publicznym sprawowaniu Eucharystii w kościołach, wydaje się być istotne pochylenie się nad ponownym rozbudzeniem i rozmiłowaniem chrześcijan w Chrystusie przychodzącym do nas w Eucharystii. Wypadałoby wołać na nowo, jak podczas przygotowania do kongresu, jak i w czasie jego trwania słowami specjalnie ułożonej modlitwy:

„Pozwól dotknąć Rany Twego Serca, które bije w Eucharystii,
abym z wiarą wyznał: Ty jesteś „Pan mój i Bóg mój”,
udziel mi łaski trwania we wspólnocie Kościoła,
zjednoczonego przy eucharystycznym stole”⁴³.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Kurii Diecezji Legnickiej (AKDL)

Teczka Kongresy Eucharystyczne.

42. AKDL, Teczka Kongresy Eucharystyczne, Noce kościołów 18-26 czerwca 2014, Edycja Legnicka, Diecezja Legnicka.

43. AKDL, Teczka Kongresy Eucharystyczne, Komunikat Administratora Apostolskiego przed rozpoczęciem I Diecezjalnego Kongresu Eucharystycznego z dnia 29 maja 2014 r. Wyznawajmy przed Chrystusem Eucharystycznym: Pan mój i Bóg mój!

Opracowania

- Bogdański A., *Sprawy religijne. Z przejawów czci Najświętszego Sakramentu w Polsce*. Brak miejsca i roku wydania
- Dziuba A. F., *List podsumowujący I Kongres Eucharystyczny Diecezji Łowickiej*, w: *I Kongres Eucharystyczny Diecezji Łowickiej „Wytrwajcie w miłości mojej”*, 7-14.06.2007, red. J. Zawitkowski, W. Wronka, B. Zatorski, W. Panek, S. J. Ruchniewicz, Łowicz 2007.
s. 45-48.
- Glemp J., Prymas Polski, *Gdy otwierają się bramy dla drugiego Kongresu Eucharystycznego*, Warszawa 1985.
- Kobiela H., *Przemyski Kongres Eucharystyczny w 1936 roku. Organizacja i znaczenie*, Kraków 1990, mps.
- Kongresy Eucharystyczne we Lwowie, Łodzi i Częstochowie*, „Ateneum Kapłańskie”, 22 (1928), s. 267-270;
- Mroziuk R., *Teologiczne idee polskich kongresów eucharystycznych*, Wrocław 1996.
- Nitecki P., *Wspominając Kongres Eucharystyczny*, „Dolny Śląsk”, 8 (2000), s. 207-214.
- Noce Kościołów 18-26 czerwca 2014, Edycja Legnicka, Diecezja Legnicka.
- Nowosielski P., *Spotkanie przedkongresowe dla dzieci pierwszokomunijnych i rocznicowych oraz członków Eucharystycznego Ruchu Młodych w Chojnowie (31.05.2014)*, LWD, 23 (2014), nr 2 (89), s. 102-103.
- Program Kongresu*, LWD, 23 (2014), nr 2 (89), s. 90-95.
- Rams J., *Rozpoczęcie I Kongresu Eucharystycznego Diecezji Legnickiej u Matki Bożej Łaskawej (08.06.2014)*, LWD, 23 (2014), nr 2 (89), s. 103.
- Szymański S., *Eucharystyczne Kongresy*, w: *Encyklopedia Katolicka* t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985, kol. 1278.
- Tyrawa J., *Eucharystia. Dzieje problematyki*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985, kol. 1242-1250.
- Ziembicki Z., *Idea i krótka historia kongresów eucharystycznych*, w: *Pierwszy Kongres Eucharystyczny Diecezji Świdnickiej. Liturgia stacji kongresowej*. Kłodzko 18.09.2005 r., Świdnica 2005, s. 7-11.

Streszczenie

Zgłębienie wiary związanej z obecnością Jezusa pod postacią Chleba i Wina przychodzącego podczas Eucharystii sprawowanej przez kapłana po wypowiedzeniu przez niego słów konsekracji, dokonuje się na wielu płaszczyznach i różnymi sposobami. Z całą pewnością można stwierdzić, iż realizowanie idei przeprowadzania

kongresów eucharystycznych bezsprzecznie wpisuje się w to zadanie. Kongresy Eucharystyczne, których początki sięgają XIX w., były i są organizowane w Kościele powszechnym, jak i partykularnym, stąd mają zasięg międzynarodowy, krajowy i diecezjalny. Na każdy z nich składają się istotne elementy, m.in. sprawowanie Mszy św. z adoracją Najświętszego Sakramentu, sympozja naukowe, stacje kongresowe w różnych kościołach, spotkania formacyjne dla różnych grup religijnych, jak i uroczyste procesje teoforyczne. A to wszystko, aby wzmocnić pobożność, duchowość eucharystyczną, prowadzącą do jak najczęstszego życia w Komunii z Jezusem, przyjmując Go w Komunii św. do swojego serca, realizując słowa Zbawiciela: „kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, tan ma życie wieczne”.

Słowa kluczowe: kongres eucharystyczny, nabożeństwa, liturgia, diecezja legnicka, diecezja przemyska.

THE DIOCESAN EUCHARISTIC CONGRESS IN LEGNICA (JUNE 8–19, 2014) ON THE TENTH ANNIVERSARY OF THE EVENT: A COMPARATIVE PERSPECTIVE WITH PARTICULAR EMPHASIS ON THE 1936 DIOCESAN EUCHARISTIC CONGRESS IN PRZEMYŚL

Summary

The exploration of faith connected with the presence of Jesus in the form of Bread and Wine, who comes during the Eucharist celebrated by the priest after saying the essential words of consecration, takes place on many levels and in various ways. We can definitely say that, executing the idea of holding Eucharistic Congresses admittedly fits into this task. The Eucharistic Congresses, that dates back to XIX c., were and are organized by the universal Church as well as local Church, hence they have an international, national and diocesan scope. Each of them consists of important elements, among others celebrating Holy Mass with adoration of the Blessed Sacrament, scientific symposia, congress stations in various churches, formation meetings for various religious groups as well as solemn theophoric processions. And all this in order to strengthen the piety and the Eucharistic spirituality leading to living in Communion with Jesus as often as possible, receiving him in Holy Communion into your heart, implementing the words of the Savior: “But whoever eats of my body and drinks of my blood has eternal life”.

Keywords: Eucharistic Congress, service, liturgy, diocese of Legnica, diocese of Przemyśl.

ŁUKASZ LIBOWSKI – LUBLIN

**„ALTIUS SEMPER AD SACRA TRACTANDA”.
HUGONA ZE ŚWIĘTEGO WIKTORA SPOJRZENIE
NA RZECZYWISTOŚĆ SAKRAMENTU ŚWIĘCEŃ
KOŚCIELNYCH: TRZECIA CZĘŚĆ DRUGIEJ KSIĘGI JEGO
*DE SACRAMENTIS CHRISTIANAE FIDEI***

Artykuł niniejszy poświęcamy trzeciej sekwencji drugiej księgi nieobecnego póki co, w naszej polskiej literaturze dzieła *De sacramentis christianae fidei* Hugona ze Świętego Wiktora. Zasadniczą część publikowanej pracy stanowi przekład jednostronnego tekstu. Aby w jakiejś skromnej mierze pomóc czytelnikowi w pogłębieniu lektury przedkładanego tłumaczenia, opatrujemy je różnego rodzaju notami-komentarzami i poprzedzamy krótkim wstępem.

1. Wstęp do przekładu

1.1. *De sacramentis christianae fidei* Hugona ze Świętego Wiktora: informacje ogólne

Coraz wyraźniej Hugon z podparyskiego opactwa Świętego Wiktora obecny jest w naszej polskiej literaturze¹; a uwaga ta, prawdę mówiąc, nie dotyczy jednego

ŁUKASZ LIBOWSKI – ksiądz diecezji opolskiej; doktor filozofii (KUL 2024); mgr filologii klasycznej (KUL, 2022); mgr teologii (UO, 2013); wykładowca języka łacińskiego na Wydziale

Teologicznym i Wydziale Lekarskim Uniwersytetu Opolskiego; jako rozprawę doktorską opracował edycję krytyczną pierwszych dwóch ksiąg komentarza Marsyliusza z Inghen do *Metafizyki* Arystotelesa; Tłumacz i badacz tekstów starożytnych i średniowiecznych z zakresu filozofii i teologii. ORCID: 0000-0001-6175-0823. Kontakt: lukasz.damian.libowski@gmail.com.

* Opracowanie powstało w drugiej połowie 2022 r., co zdradza przywoływana w jego ramach literatura przedmiotowa.

1. Dzieł Hugona w całości przetłumaczonych na język polski jest na dzień dzisiejszy jedenaście: (1) *De arrha animae: Solilokwium o posagu duszy*, tłum. M. J. Janecki, w: *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M. J. Janecki, D. Poirrel, Kęty 2022 [w druku] [dalej: MW]; (2) *De meditatione: O medytacji*, tłum. M. Buraczewski, Ł. Libowski, P. Wilk, w: MW; (3) *De quinque septenis: O pięciu siódmkach*, tłum. M. Buraczewski, Ł. Libowski, P. Wilk, w: MW; (4) *De scripturis et scriptoribus sacris*: D. Wierdak, „*De scripturis et scriptoribus sacris*” Hugona ze św. Wiktora. Wprowadzenie i przekład, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*”, 15 (2022) 2, s. 67-93; (5) *De septem donis Spiritus Sancti: O siedmiu darach Ducha Świętego*, tłum. M. Buraczewski, Ł. Libowski, P. Wilk, w: MW; (6) *De substantia dilectionis: O substancji miłości*, tłum. M. Buraczewski, Ł. Libowski, P. Wilk, w: MW; (7) *De verbo Dei*: P. Chojnacka, M. J. Janecki, „*De Verbo Dei*” Hugona ze św. Wiktora. Wprowadzenie i przekład, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*”, 12 (2019) 3, s. 305-330 (przedruk w: MW), a także M. Buraczewski, Ł. Libowski, P. Wilk, *Hugona ze Świętego Wiktora traktat „De verbo Dei”. Przekład*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*”, 40 (2020) 1, s. 267-281; (8) *De virtute orandi: O mocy modlitwy*, tłum. P. Chojnacka, w: MW; (9) *Didascalicon: Didascalicon, czyli co i jak czytać*, tłum. P. Pludra-Żuk, wstęp J. Soszyński, kom. P. Pludra-Żuk, J. Soszyński, Warszawa 2017 (*Bibliotheca Litterarum Medii Aevi*, 4) (fragmenty: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2: *Estetyka średniowieczna*, Warszawa 1989, s. 181-183; *Didascalicon, czyli co i jak czytać* [= ks. I i II; przyp. Ł.Ł.], tłum. M. Frankowska-Terlecka, w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII w.*, red. M. Frankowska-Terlecka, Warszawa 2006, s. 278-316; *Didascalicon de studio legendi. Księga III*, 6-19, tłum. M. J. Janecki, „*Studia Antyczne i Mediewistyczne*”, 15 (2017), s. 167-175); (10) *Epistola prima. Ad Ranulphum de Mauriaco*: List do Ranulfa z Mauriaco, tłum. M. J. Janecki, w: MW; (11) *Quid vere diligendum sit: O tym, że miłość Boga jest życiem serca*, tłum. M. Zembrzusi, https://www.academia.edu/11575522/Hugon_ze_%C5%9Bw._Wiktora_-_O_tym_%C5%BCe_mi%C5%82o%C5%9B%C4%87_Boga_jest_%C5%BCyciem_serca [dostęp: 30.05.2022], a także *O tym, co prawdziwie należy kochać*, tłum. M. Buraczewski, Ł. Libowski, P. Wilk, w: MW. Ponadto dysponujemy, po pierwsze, przekładem traktatu *De institutione novitiorum*, choć jeszcze w formie książki niewydanej: Ł. Libowski, *Hugona ze Świętego Wiktora „De institutione novitiorum” – wstęp, przekład, komentarz*, Lublin 2022, kps (praca magisterska napisana pod kierunkiem ks. dr. hab. T. Gaci, prof. KUL, obroniona 23 czerwca 2022 r. w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), oraz fragmentami trzech utworów, mianowicie (1) *De archa Noe*, (2) *De sacramentis christianae fidei* i (3) *Super Ecclesiasten*: (1) *O arce Noego – księga III*, tłum. Z. Koczarski, w: MW; (2) *Problem miłości bezinteresownej*, w: P. Böhner, É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 382-384; Ł. Libowski, „*Voluit Christus a nobis manducari, ut nos sibi incorporaret*”. Hugona ze Świętego Wiktora spojrzenie na rzeczywistość sakramentu ciała i krwi Pańskiej: ósma część drugiej księgi jego „*De sacramentis christianae fidei*”, w: *Eucharystia w życiu i posłannictwie Kościoła*, red.

wyłącznie Hugona, ale całego środowiska, jakie on reprezentuje, całą szkołę, pod jaką w pierwszej połowie wieku XII położył on fundament² – środowisko to i szkołę zwykło nazywać się, od imienia patronującego im Wiktora z Marsylii,

-
- D. Kielb, A. Pawlak, Rzeszów 2021, s. 98-99; Ł. Libowski, „*Sacrarium autem vestium ritus*”. Hugona ze Świętego Wiktora spojrzenie na rzeczywistość sakramentu świętych szat: czwarta część drugiej księgi jego „*Desacramentis christianae fidei*”, „Świdnickie Studia Teologiczne”, 18 (2021), s. 71-96; (3) M. J. Janecki, „Adamie, gdzie jesteś?”. Dialogiczna egzegeza Hugona ze św. Wiktora we fragmencie jego „*Super Ecclesiasten*”, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*”, 15 (2022) 2, s. 21-40.
2. Gdy chodzi o pozostałych autorów z opactwa Świętego Wiktora, to mamy po polsku następujące teksty (1) Osberta, (2) Ryszarda, (3) Acharda i (4) Tomasza (Gallusa): (1) *List o chorobie i śmierci Mistrza Hugona*, tłum. M. J. Janecki, w: MW; (2) P. Wilk, *Wychowawca w miłości. Ryszard ze św. Wiktora*, „*De quatuor gradibus violentae amoris*” – wstęp, przekład, komentarz, w: *Wybrane aspekty formacji chrześcijańskiej*, red. D. Kielb, M. Powęska, Rzeszów 2022, s. 151-190; O *Trójcy Świętej. Księga III* [= rozdziały 2-4, 11-13, 19; przyp. Ł.L.], tłum. M. Buraczewski, w: MW; O *początku i podziale sztuk* [= *Liber exceptionum* I, 1; przyp. Ł.L.], tłum. Ł. Libowski, w: MW; Ł. Libowski, *Ryszarda ze św. Wiktora „O przedmiocie pisma światowego i boskiego”* („*Liber exceptionum*”, cz. I, ks. II). Wstęp, przekład, komentarz, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*”, [w korekcie]; Ł. Libowski, P. Wilk, *Ryszarda ze Świętego Wiktora „Poczet cesarzy rzymskich od Oktawiana do Trajana”, czyli przekład księgi szóstej z pierwszej części jego „Libri exceptionum”*, „*Łódzkie Studia Teologiczne*” [dalej: ŁST], 30 (2021) 1, s. 63-83; ciż, *Ryszarda ze Świętego Wiktora „Poczet cesarzy rzymskich od Trajana do Konstantyna Wielkiego”, czyli przekład księgi siódmej z pierwszej części jego „Libri exceptionum”*, ŁST, 30 (2021) 3, s. 117-138; ciż, *Ryszarda ze Świętego Wiktora „Poczet cesarzy rzymskich od Konstantyna Wielkiego do Zenona”, czyli przekład księgi ósmej z pierwszej części jego „Libri exceptionum”*, ŁST, 30 (2021) 4, s. 91-107; Ł. Libowski, „*Studeamus, fratres carissimi, studeamus tam gloriosae civitatis cives esse*”. Trzy kazania Ryszarda ze Świętego Wiktora z jego „*Liber exceptionum*” [II, X, 1-3] – wstęp, przekład, komentarz, „*Littera Antiqua*” 15 (2020), s. 4-33; P. Wilk, *Ryszard ze św. Wiktora, „Sermo IV”: „Życie nasze jest jak morze”* – wstęp, przekład, komentarz, „*Świdnickie Studia Teologiczne*”, 19 (2022), s. 149-158; Ł. Libowski, „*Studeamus ergo, fratres, (...) domum cordis nostri intrare*”. Kazanie adwentowe Ryszarda ze Świętego Wiktora [*Liber exceptionum*, II, X, 5], „*Nowiny Raciborskie*”, 29 (2021) 49, s. 8; P. Wilk, *Przemyślenia świętego. „Sermones VI-VIII” Ryszarda ze św. Wiktora* – wstęp, przekład, komentarz, ŁST, 31 (2022) 3, s. 133-144; Ł. Libowski, P. Wilk, „*O, szczęśliwa oblubienico Boga, duszo człowieka sprawiedliwego!*”. Kazania dziewiąte, dziesiąte i jedenaste Ryszarda ze Świętego Wiktora z jego „*Liber exceptionum*” – wstęp i przekład, „*Przegląd Tomistyczny*”, 28 (2022), s. 7-25; (3) M. Buraczewski, Acharda ze św. Wiktora „*Sermo IX in solemnitate sancti Augustini*” – przekład, ŁST, 29 (2020) 2, s. 99-105; O *jedności Boga i wielości stworzeń*, tłum. M. Buraczewski, w: MW; (4) O *przedmiotach kontemplacji*, tłum. M. J. Janecki, w: MW. Ponadto zespół translatorski w osobach dr. hab. Tadeusza Gaci, prof. KUL, dr Agnieszki Strycharczuk, Marty Nowak, Adama Wilczyńskiego, Piotra Wilka i Łukasza Libowskiego, który ukonstytuował się w semestrze letnim roku akademickiego 2021/2022 przy Katedrze Filologii Łacińskiej Instytutu Literaturoznawstwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, kończy prace nad przekładem *Sekwencji* Adama ze Świętego Wiktora.

wiktorynami³. Fakt ten, co oczywiste, niezmiernie cieszy, a to dlatego, że owa Hugonowa i wiktoryńska obecność w piśmiennictwie polskojęzycznym pozwala odkrywać nam oblicze średniowiecza jakże inne od tego tak dobrze przecież już nam znanego – choć może, paradoksalnie, jednocześnie jeszcze i nie dość nam znanego – scholastycznego, ufundowanego na Arystotelesowskim paradygmacie naukowości; obecność owa daje nam wszak możliwość spotkania się i obcowania ze średniowieczem przedscholastycznym czy wczesnoscholastycznym, na sobie właściwy sposób genialnym, mądrościowym i mistycznym, które tak cudownie patrzy na wszystko, by zobaczyć, jeśli za Marcinem Janeckim przywołać tu wolno przepiękne wyrażenie Hugona z jego *Epitomae Dindimi in philosophiam, pulchritudinem totius*, piękno całości⁴.

Hugon⁵ był myślicielem niebywale wprost płodnym: dość będzie pogładowo powiedzieć, iż spuścizna po nim wypełnia aż trzy obszerne tomy Migne'owej *Patrologii łacińskiej*⁶. Pośród najważniejszych jego prac – a bardzo możliwe, że jest to nawet jego praca najważniejsza – wymieniają badacze rozległe, na dwa tomy podzielone⁷ dzieło *De sacramentis christianae fidei*, do lektury na język polski

3. Gdy chodzi o szkołę wiktorynów, to warto zajrzeć do prac następujących: *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge. Communications présentées au XIIIe colloque d'humanisme médiéval de Paris* (1986-1988), red. J. Longère, Paris-Turnhout 1991; *L'école de Saint-Victor de Paris: Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'époque moderne*, red. D. Poirel, Paris-Turnhout 2010; *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, red. H. Feiss, J. Mousseau, Leiden-Boston 2017; „*Omnium expetendorum prima est sapientia*”. *Studies on Victorine Thought and Influence*, red. D. Poirel, M. J. Janecki, W. Bajor, M. Buraczewski, Turnhout 2021 (w tym woluminie zwłaszcza tekst Poirela: *Qu'est-ce que Saint-Victor?*, s. 487-511); D. Poirel, *Wprowadzenie: Opactwo św. Wiktora? Cóż to takiego?*, tłum. M. J. Janecki, w: MW; tenże, *Wprowadzenie do filozofii wiktoryńskiej*, tłum. M. J. Janecki, w: MW.
4. M. J. Janecki, „*Adamie, gdzie jesteś?*”, s. 22; zob. D. Poirel, *Qu'est-ce que Saint-Victor?*, s. 509-510, tj. par. pt. *Universalité et unification*.
5. Na temat Hugona i jego dzieła piszą najogólniej m.in. P. Sicard, *Hugues de Saint-Victor et son école*, Turnhout 1991 (*Témoins de Notre Histoire*, 2); M. Daniluk, S. Janeczek, *Hugon ze św. Wiktora*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 6., red. E. Gigilewicz, Lublin 1993, k. 1292-1296 (= ciż, *Hugon ze Świętego Wiktora*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, s. 620-622); D. Poirel, *Hugues de Saint-Victor*, Paris 1998 (*Initiations au Moyen-Age*); P. Rorem, *Hugh of Saint Victor*, Oxford 2009 (*Great Medieval Thinkers*); J. Soszyński, *Wstęp*, w: *Hugon ze Świętego Wiktora, Didascalicon*, s. 15-24; M. J. Janecki, *Hugon ze św. Wiktora*, w: MW.
6. PL 175-177.
7. Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis Christianae fidei, Praefatiuncula*, w: PL 176, 173: „Sane hoc opus in duos libros distinx; quatenus in tanta rerum multitudine et prolixitate incisio narrationis legentibus taedium tolleret, et simul utrumque scribere non valentibus aut divisim habere volentibus commodiorem formam exhiberet” = „Rozmyślnie wydzieliłem więc w niniejszym dziele dwie księgi, ażeby pośród tak wielkiej ilości i długości materiału ów podział wywodu zapobiegł znużeniu czytelników, a jednocześnie okazał się udogodnieniem

przełożonego wyjątku, z którego tekst niniejszy czytelnika ma wprowadzić. Datuje się powstanie *De sacramentis*... na, mniej więcej, rok 1234, co oznacza, który to fakt warto zaakcentować, że jest to traktat z drugiego, dojrzałego okresu twórczości Hugona. Opracowanie to uchodzi za pierwszą – dość mocno podkreśla się nawet i uwypukla, że oryginalną, nowatorską i świeżą – syntezę chrześcijańskiej teologii, za pierwszą summę, poprzedniczkę wielu późniejszych summ, a zatem, jak proponują nazywać je niektórzy, za protosummę. Wydaje się, iż nie od rzeczy będzie tu konstatacja, że w *De sacramentis*... pierwszorzędnie ujawnia się ów tak bardzo Hugonowi właściwy duch scalający, jednoczący, integrujący, duch szukania piękna całości – w tym wypadku chodziłoby, ma się rozumieć, o *pulchritudinem totius christianitatis*, o piękno tej całości, jaką stanowi tyleż chrześcijaństwo, co i chrześcijańska teologia.

Dysponujemy na chwilę obecną dwoma niekrytycznymi nowożytnymi wydaniem dzieła; nad wydaniem trzecim, krytycznym – będzie to najpierw edycja książki pierwszej *De sacramentis*... – pracuje tymczasem Dominique Poirel, wybitny znawca myśli wiktoryńskiej, historyk tekstu, a zarazem historyk filozofii, który wyedytował dotąd krytycznie⁸, a także ideologicznie opracował dwa inne dzieła Hugona, mianowicie *De tribus diebus*⁹ oraz *Super ierarchiam Dionisii*¹⁰. Pierwsze z owych zasygnalizowanych dwu wydań *De sacramentis*... to, naturalnie, edycja Jacquesa-Paula Migne’a z 1854 roku¹¹. Aczkolwiek tekst, jaki podaje *Patrologia łacińska*, jest przedrukiem wydania dzieł wszystkich Hugona, jakie opublikowano nieco ponad 200 lat wcześniej, w roku 1648, w Rothomagi¹²; z kolei w tym wy-

zarówno dla tych, którzy nie są w stanie przepisać obydwu ksiąg, jak i dla tych, którzy pragną dzieła w częściach” (tłum. Ł.L.).

8. Właśnie ukazała się książka, którą śmiało traktować można jako summę sztuki edytorskiej Poirela – to przedruk dzieła *La critique des textes et son automatisations* Jacquesa Frogera z 1968 r., poprzedzony wstępem i skomentowany przez Poirela: D. Poirel, *Stemma codicum. La „méthode Froger” d’édition critique*, Turnhout 2022.
9. Edycja: Hugo de Sancto Victore, *De tribus diebus*, ed. D. Poirel (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 177), Turnhout 2002; studium: D. Poirel, *Livre de la nature et débat trinitaire au XIIe siècle. Le „De tribus diebus” de Hugues de Saint-Victor* (Bibliotheca Victorina, 14), Turnhout 2002.
10. Edycja: Hugo de Sancto Victore, *Super ierarchiam Dionisii*, ed. D. Poirel (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 178), Turnhout 2015; studium: D. Poirel, *Des symboles et des anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XIIe siècle* (Bibliotheca Victorina, 23), Turnhout 2013; zob. w tym kontekście także przetłumaczony na język polski artykuł: D. Poirel, *Co Psedo-Dionizy Areopagita przyniósł zachodniemu średniowieczu?*, tłum. M. Buraczewski, w: MW.
11. Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis Christiane fidei*, w: PL 176, 173-618.
12. *Hugonis de S. Victore, Canonici Regularis S. Victoris Parisiensis, tum pietate, tum doctrina insignis, opera omnia tribus tomis digesta, ex manuscriptis ejusdem operibus, quae in Bibliotheca Victorina servantur, accurate castigata et emendata, cum vita ipsius antehac nusquam*

daniu XVII-wiecznym wykorzystano tekst *De sacramentis...* opracowany jeszcze 120 lat wcześniej, w 1526 roku, w Paryżu – opracowali rzecz kanonicy regularni, a więc współbracia Hugona młodszy oden o kilka wieków, korzystając z manuskryptów zachowanych w ich zakonnej bibliotece¹³. Z kolei wydanie wtóre to ogłoszona drukiem w roku 2008 edycja sporządzona przez Rainera Berndta¹⁴. Jest to rodzaj edycji dyplomatycznej, albowiem Berndt nie uwzględnił w swoim wydawnictwie całej tradycji rękopiśmiennej przekazującej tekst *De sacramentis...*: wybrał on dwa manuskrypty Hugonowi najbliższe, jeden dla pierwszej, drugi dla drugiej księgi interesującego nas dzieła¹⁵, i je stranskrybował. W konsekwencji Poirel jest zdania, iż na chwilę obecną korzystać należy z tekstu *De sacramentis christianae fidei* Migne'owskiego. Uzasadniając swoją opinię, wskazuje, że manuskrypty, którymi posłużył się Berndt, są średniej jakości, zawierając wiele błędów, i że lepszy jest tekst, jaki mamy w *Patrologii*¹⁶.

Istnieją jak dotąd dwa pełne przekłady zajmującego nas utworu na języki nowożytny, czyli przekłady angielski z roku 1951¹⁷ i niemiecki z roku 2010¹⁸. Gdy chodzi o tłumaczenie dzieła na język polski, to na dzień dzisiejszy dostępne są u nas dwa jego fragmenty, tj. dwie części księgi *De sacramentis christianae fidei* wtórej, część czwarta, w której Hugon traktuje o szatach liturgicznych (*De indumentis sacris*)¹⁹, oraz część ósma, w której mistrz ze Świętego Wiktora zajmuje

edita studio et industria Canonorum Regularium Regalis Abbatiae S. Victoris Parisiensis, Rothomagi 1648.

13. D. Poirel, *Hugues de Saint-Victor, „De sacramentis christianae fidei”, éd. Rainer Berndt S.J., Münster, Aschendorff Verlag, 2008; 1 vol., 647 p. (Corpus Victorinum, Textus historici, 1). ISBN: 978-3-402-10420-0, „Le Moyen Âge” 96 (2010), s. 449-450; por. PL 176, 5-6, tj. strona tytułowa woluminu.*
14. *Hugonis de Sancto Victore „De sacramentis Christianae fidei”, ed. R. Berndt (Corpus Victorinum. Textus Historici, 1), Münster 2008.*
15. Te manuskrypty to – odpowiednio: (1) France, Paris, Institut de recherche et d’histoire des textes, Collections privées, CP 0354; (2) France, Paris, Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Latin 14509.
16. D. Poirel, *Hugues de Saint-Victor, „De sacramentis christianae fidei”, éd. Rainer Berndt S.J., s. 449-450; por. Ł. Libowski, „Voluit Christus a nobis manducari, ut nos sibi incorporaret”, s. 98-99.*
17. Hugh of Saint Victor, *On the Sacraments of the Christian Faith („De sacramentis”),* tłum. R.J. Deferrari, Cambridge 1951.
18. Hugo von Sankt Viktor, *Über die Heiltümer des christlichen Glaubens,* tłum. P. Knauer, red. R. Berndt (Corpus Victorinum. Schriften, 1), Münster 2010.
19. Ł. Libowski, „*Sacrarium autem vestium ritus*”, s. 71-96. Pisząc swój tekst o kapłańskim stroju liturgicznym, Hugon korzystał, jak podaje Paul Rorem (s. 95), z trzeciego zbioru dwudziestu pięciu kazań Iwona z Chartres (Ivo Carnotensis, *Sermo III de significationibus indumentorum sacerdotalium in synodo habitus*, w: PL 162, 519-527) – kazanie to dostępne jest po polsku:

się problematyką eucharystyczną (*De sacramento corporis et sanguinis Christi*)²⁰. Ponadto w podręczniku *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka* Philotheusa Böhnera i Étienne’a Gilsona znajdujemy przekład rozdziału ósmego pt. *Quod pure et gratis amat qui Deum propter se amat* z trzynastej części (*De vitiis et virtutibus*) tejże samej księgi *De sacramentis...* drugiej²¹. Niniejszym otrzymujemy translację tej księgi części trzeciej.

1.2. *De sacramentis christianae fidei* II, 3: przegląd treści

Fragment *De sacramentis...*, na którym skupiamy w opracowaniu tym uwagę, poświęcił Hugon rzeczywistości sakramentu kościelnych święceń (*De ecclesiasticis ordinibus*). By raz jeszcze, trzeci już, przywołać wyrażenie *pulchritudo totius*, rzec można tak: w sekcji swego traktatu, w której prezentuje Hugon kolejne stopnie sakramentu święceń, stara się on uchwycić piękno tej rzeczywistości, jaką kreuje i tworzy stan duchowny, duchowieństwo – sięgając po język Hugona, powiedzieć by trzeba: jaką kreuje i tworzy kler (*clerus*)²². Paul Rorem identyfikuje trzy źródła, z jakich korzysta na tym odcinku swoich wywodów, zręcznie, a zarazem dość swobodnie łącząc obszerne z nich wyjątki, nasz wiktoryn²³. Te źródła to *De officiis ecclesiasticis* Izydora z Sewilli²⁴, a także dwa teksty Iwona z Chartres, mianowicie jego kazanie synodalne *De excellentia sacrorum ordinum et de vita ordinandorum*²⁵ oraz wybrane passusy ze zbioru kanonów zatytułowanego *Pa-*

Ł. Libowski, „*Forma sanctitatis et omnium imago virtutum*”. Iwona z Chartres kazanie o znaczeniu szat kapłańskich, „*Liturgia Sacra*”, 29 (2022) 1, s. 207-239.

20. Ł. Libowski, „*Voluit Christus a nobis manducari, ut nos sibi incorporaret*”, s. 89-140.

21. Hugon ze Świętego Wiktora, *Problem miłości bezinteresownej*, s. 382-384.

22. Zob. w tym kontekście następujące dwa teksty o sakramentologii Hugona: D. Poirrel, *Sacraments*, w: *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, red. H. Feiss, J. Mousseau (Brill’s Companions to the Christian Tradition, 79), Leiden–Boston 2017, s. 277-297; N. Reibe, *General Introduction*, w: *On the Sacraments. A Selection of Works of Hugh and Richard of St Victor, and of Peter of Poitiers*, red. H. Feiss (Victorine Texts in Translation. Exegesis, Theology and Spirituality from the Abbey of St Victor, 10), Turnhout 2020, s. 23-56.

23. P. Rorem, *Hugh of Saint Victor*, s. 93 i 94.

24. Edycja: *Sancti Isidori episcopi Hispalensis „De ecclesiasticis officiis”*, ed. C.M. Lawson (Corpus Christianorum. Series Latina, 113), Turnholti 1989; nad przekładem polskim pracują obecnie Tatiana Krynicka, Robert Sawa i Adam Wilczyński – za wielkoduszne udostępnienie aktualnej, niemal ostatecznej wersji przekładu, cytowanego przez nas niżej dwukrotnie, w przyp. 47. i 98., dziękujemy niniejszym najserdeczniej ks. Adamowi Wilczyńskiemu.

25. Ivo Carnotensis, *Sermo II de excellentia sacrorum ordinum et de vita ordinandorum in synodo habitus*, w: PL 162, 513-519.

*normia*²⁶. Ponadto Roger E. Reynolds, a za nim wspomniany Rorem konstatują, co warte odnotowania, iż dzięki pośrednictwu Hugona materiał na interesujący nas temat z dzieła uczonego prałata Iwona znalazł się w *Sentenciach* Piotra Lombarda²⁷, wraz z którymi, wiadomo, z jakich względów, szeroko się on w świecie rozprzestrzenił²⁸.

By w sposób przejrzysty zaprezentować tutaj w kilku zdaniach refleksję Hugona ze Świętego Wiktora o kolejnych stanach składających się na kler, wypełniającą trzecią część drugiej księgi *De sacramentis...*, wydzielmy w niej trzy części: wstępną, główną i końcową. Przyjmijmy, że pierwszą stanowią rozdziały od I do IV, drugą – rozdziały od V do XIX, wreszcie trzecią – rozdziały od XX do XXIV²⁹.

W czterech pierwszych rozdziałach tłumaczonego niżej tekstu Hugon zajmuje się dwoma kwestiami, przy czym pierwszej poświęca więcej uwagi, tj. trzy rozdziały (I-III), drugiej natomiast mniej, tj. rozdział jeden (IV). Kwestia pierwsza, przy omawianiu fenomenu, jaki stanowi kler, jak najbardziej zasadnicza i podstawowa, to tonsura – czy, jak Hugon też ją nazywa, korona – a zatem znak przynależności danego mężczyzny do kleru, znak „udziału w bożym posługiwaniu” (*ad partem sortis ministerii divini*)³⁰. Wiktoryn tłumaczy, czym ona jest, wskazuje, skąd bierze się praktyka jej wycinania, omawia również, oczywiście, jakie konsekwencje pociąga za sobą jej przyjęcie oraz przedstawia jej symbolikę, wyłuszczając przy tej okazji, do czego jej noszenie zobowiązuje. W rozdziale IV Hugon zatrzymuje się na moment przy zagadnieniu święceń dla mnichów. Stwierdza, iż „na zasadzie łaski udziela się [im; przyp. Ł.L.] również innych świętych święceń, jakie właściwe są dla kleru” (*et caeteri ordines sacri qui in clero sunt proprii, secundum indulgentiam conceduntur*)³¹, i podaje rację, dla której tak się dzieje: chodzi – powiedzmy zwięźle – o dobro duchowe mnichów, o to, by mieli oni dostęp do życia sakramentalnego, nie zaś o to – dodajmy – by przewodzili ludowi bożemu.

Zasadnicze informacje na temat święceń kościelnych Hugon pomieścił w piętnastu rozdziałach środkowych części trzeciej księgi *De sacramentis...* drugiej. Zawartość tych rozdziałów, wyodrębniając w niej cztery sekwencje, ująć można następująco: rozdział V ma charakter wprowadzący, w rozdziałach od VI do XII mowa jest o kolejnych siedmiu święceniach, w rozdziałach od XIII do XV – o god-

26. Ivo Carnotensis, *Panormia*, III, w: PL 161, 1127 i nast.

27. Petrus Lombardus, *Sententiarum libri quatuor*, IV, 24; miejsce w wyd.: PL 192, 900-905; przekł. pol.: Piotr Lombard, *Cztery księgi Sentencji*, t. 2: *Wstęp. Księga III-IV*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2015, s. 439-451.

28. R.E. Reynolds, *The Ordinals of Christ from Their Origins to the Twelfth Century*, Berlin-New York 1978, s. 144; P. Rorem, *Hugh of Saint Victor*, s. 94.

29. Por. P. Rorem, *Hugh of Saint Victor*, s. 93-95.

30. Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis Christiane fidei*, II, 3, 1.

31. Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis Christiane fidei*, II, 3, 4.

nościach stanu kapłańskiego³², w rozdziałach zaś od XVI do XIX – o urządach innych kościelnych, klerycznych, tj. właściwych klerowi³³.

W rozdziale wprowadzającym, z punktu widzenia analizy całego interesującego nas tu tekstu ważnym, Hugon przede wszystkim wylicza kolejnych siedem stanów klerycznych; te stany, będące wszędzie tam, gdzie jest kościół, to: ostiariusze (*ostiarii*), lektorzy (*lectores*), egzorcyci (*exorcistae*), akolici (*acolythae*), subdiakoni (*subdiaconi*), diakoni (*diaconi*) i prezbiterzy (*sacerdotes*, *presbyteri*). Przyjmując kolejne święcenia i przechodząc z jednego do drugiego z tych stanów, „dzięki władzy duchowej kleryk – jak pisze Hugon – wstępuje zawsze wyżej, by zajmować się tym, co święte” (*per spiritualem potestatem altius semper ad sacra tractanda conscendit*)³⁴. Jak podaje Hugon, wszystkie te stany pochodzą z ustanowienia Chrystusa, chociaż ich funkcjonowanie dookreślili „duchowi ojcowie” (*spirituales Patres*, dalej także *sancti Patres*). Ponadto w rozdziale tym wiktoryn prezentuje stany, na jakie rozpada się stan kapłański; stany te są następujące: biskupi (*episcopi*), arcybiskupi (*archiepiscopi*), prymasi (*primates*), patriarchowie (*patriarchae*) i najwyższy kapłan (*summus pontifex*), czyli – w nomenklaturze kościelnej – papież (*papa*). W ten sposób, otrzymując jakby konspekt, czytelnik przygotowany zostaje przez Hugona do lektury dalszych ustępów trzeciej części drugiej księgi *De sacramentis*...

Rozdziały od VI do XII skonstruowane zostały według jednego wzorca. Każdy poświęcony jest jednemu z siedmiu stanów kleru: VI – ostiariuszom, VII – lektorom, VIII – egzorcystom, IX – akolitom, X – subdiakonom, XI – diakonom, a XII – kapłanom; gdy chodzi o objętość, to rozdziały o diakonach i kapłanach – być może dlatego, że właśnie diakonat i prezbiterat jako mające genezę w Kościele pierwotnym uznaje Hugon za święcenia święte³⁵ – są znacznie dłuższe od pozostałych. W każdym rozdziale Hugon konsekwentnie omawia, po pierwsze, obowiązki spoczywające na członku danego stanu czy powierzone mu zadania, po drugie, wskazuje, co wręczane jest mu przy święceniach – w wypadku prezbiterów otrzymujemy nawet zdawkowy co prawda, ale jednak opis liturgii święceń – po

32. Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis Christiane fidei*, II, 3, 5: „Hic gradus dispares in eodem ordine habet dignitates” = „Ten ostatni stopień ma tę właściwość, że jeden stan kapłański rozpada się na zróżnicowane godności”.

33. Zob. przyp. 37. i 40.

34. Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis Christiane fidei*, II, 3, 5.

35. Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis Christiane fidei*, II, 3, 13: „Sacros autem ordines diaconatus et presbyteratus tantum appellandos [sacri canones; przyp. Ł.L.] censent; quia hos solos primitiva legitur Ecclesia habuisse, et de his solis praeceptum habemus apostoli” = „Rozporządzają zaś [święte kanony; przyp. Ł.L.], że tylko diakonat i prezbiterat winny nazywane być świętymi święczeniami, gdyż wyłącznie one, jak czytamy, funkcjonowały w Kościele pierwotnym i wyłącznie odnośnie do nich mamy wskazanie apostoła”.

trzecie wreszcie, określa, kiedy – albo: cóż takiego czyniąc – Chrystus dany stan klerycki ustanowił. Pisząc o lektorach, egzorcystach, subdiakonach, diakonach i kapłanach, Hugon przedstawia również wymogi, jakie stawia się pełniącym te urzędy klerykom, z kolei w przypadku ostiariuszy, lektorów, egzorcystów, subdiakonów, diakonów i prezbiterów starotestamentową, a w przypadku diakonów i prezbiterów także nowotestamentową genezę tych stanów. Tam, gdzie mowa o akolitach, subdiakonach i prezbiterach, znajdujemy nadto związane uwagi terminologiczne.

Zaprezentowawszy siedem rodzajów święceń kościelnych, a w konsekwencji siedem stanów kleru, nasz wiktoryn w trzech kolejnych rozdziałach koncentruje się na godnościach stanu kapłańskiego. Najpierw, w rozdziale XIII, zajmuje się episkopatem. Hugon określa, jakie sakramenty sprawuje biskup, kto może zostać wybrany biskupem i kto na dane biskupie święcenia musi wyrazić zgodę; wreszcie omawia zgrabnie przebieg liturgii święceń biskupich. Potem, w rozdziałach XIV i XV, Hugon pisze o godności, odpowiednio, arcybiskupa i papieża. Co ciekawe, w tych dwu rozdziałach ogranicza się do paru jedynie uwag natury prawnej.

W rozdziale XVI Hugon wymienia kolejne trzy jeszcze urzędy, jakie piastują klerycy, a mianowicie urzędy kierującego subdiakonami i diakonami archidiacona (*archidiaconus*), nadzorującego niższe duchowieństwo, czyli lektorów – w tym kantorów – egzorcystów i akolitów, primiceriusza (*primicerius*) oraz skarbnika (*thesaurarius*). Później natomiast w rozdziałach XVII, XVIII i XIX urzędom tym przygląda się nieco bliżej, wymieniając zadania, jakie do każdego są przyporządkowane.

W pięciu ostatnich rozdziałach tłumaczonego dalej tekstu Hugona ze Świętego Wiktora *De ecclesiasticis ordinibus* porusza się związane kwestie następujące, powiedzmy, że ogólniejsze – w każdym rozdziale jedną kwestię: czasu udzielania święceń i sposobu ich organizacji (rozdział XX); wieku kandydatów do święceń (rozdział XXI); konieczności do święceń tytułu (rozdział XXII); charakterystyki – fizycznej i moralnej – kandydata do święceń (rozdział XXIII); wreszcie na koniec mowa jest o kwestii przenosin wyświęconych, a więc z jednej strony przechodzenia biskupów ze stolicy na stolicę, z drugiej zaś strony przesuwania kleryków z kościoła do kościoła, a także o kwestii kleryckiej formacji intelektualnej (rozdział XXIV).

2. Przekład

Hugo de Sancto Victore <i>De ecclesiasticis ordinibus</i> <i>De sacramentis christinae fidei</i> (liber II, pars III)	Hugon ze Świętego Wiktora <i>O święceniach kościelnych</i> <i>O sakramentach wiary chrześcijańskiej</i> (księga II, część III) ³⁶
Caput I. De potestate spirituali et ejus corona	Rozdział I. O władzy duchowej i jej koronie
Spiritualis potestas in clero ordinatur habens gradus et ordines dignitatum differentes. Primum signaculum clerici est corona, qua signatur ad partem sortis ministerii divini; cui servire regnare est. Corona quippe regale decus significat. Sic dicit beatus Petrus apostolus: <i>Vos estis genus electum, regale sacerdotium</i> (I Petr. II). Propter hoc igitur coma capitis clerico in	Władza duchowa jest pośród kleru ³⁷ uporządkowana: związana jest z następstwem rozmaitych stopni i godności ³⁸ . Pierwszą oznaką ³⁹ kleryka ⁴⁰ jest korona ⁴¹ , przez którą naznaczany jest on do udziału ⁴² w bożym posługiwaniu, a służba w ramach tej posługi jest królowaniem. Korona stanowi wszakże ozdobę królewską. Tak mówi błogosławiony apostoł Piotr:

36. Podstawa przekładu: Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis christinae fidei*, PL 176, 421-434, tj. część pt. *De ecclesiasticis ordinibus*; tekst łaciński zacytujemy z serwisu Corpus Corporum: <https://www.mlat.uzh.ch/browser?path=/2230/6042/11082&text=11082:3> [dostęp: 28.08.2022]. Za skonsultowanie kilkunastu miejsc sporządzonego tłumaczenia i podsuniecie kilku zarówno przekonywujących interpretacji tekstu oryginalnego, jak i konkretnych rozwiązań translatorskich dziękujemy serdecznie nieskończenie życzliwemu ks. dr. hab. Tadeuszowi Gaci, prof. KUL.
37. Występujący w niniejszym tekście rzeczownik *clerus* oddajemy rzeczownikiem polskim „kler” (a nie słowem, wydającym się być może szlachetniejszym, „duchowieństwo”), co jest chyba rozwiązaniem dość powszechnie dziś przyjmowanym. I uwaga dla czytelnika mniej zorientowanego w poruszanych przez Hugona zagadnieniach: choć, oczywiście, kler współczesny jest, by tak rzec, spadkobiercą kleru średniowiecznego, to jednak z drugiej strony pod wieloma względami (myślimy tu zwłaszcza o tym, co nazwalibyśmy teologią kleru, a także o jego, kleru, organizacji) bardzo się od niego różni.
38. Całe średniowieczne społeczeństwo, nie tylko ta jego część, jaką stanowił kler, było uporządkowane; zob. w tym kontekście chociażby pracę następującą: M. Łuszczynska, *Na straży „ordo”. Hierarchiczne uporządkowanie życia społecznego w myśli wieków średnich*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, 66 (2019) 1, s. 257-267.
39. Po łacinie: *signaculum*. Por. przyp. 54.
40. Jeśli *clerus* to, jak przyjmujemy w niniejszym przekładzie, „kler” (zob. przyp. 37.), to konsekwentnie *clericus*, a więc członek kleru, to „kleryk” („duchowny”). Za słowem „kleryk” w znaczeniu „osoba przynależna do duchowieństwa średniowiecznego” również stoi już pewna tradycja translatorska.
41. Chodzi, oczywiście, jak się to zaraz okaże, o tonsurę. Warto może zaznaczyć, że w łacinie tonsurę desygnują dwa słowa, mianowicie *tonsura* oraz *corona clericalis* (dosłownie: „korona klerycka/klerykalna”, „korona kleryka/kleryków”): rzeczownikiem *tonsura* Hugon posłużył się w rozdziale trzecim, tutaj natomiast, jak się wydaje, wykorzystuje on dwuznaczność rzeczownika *corona* (korona królewska – korona klerycka).
42. Po łacinie: *ad partem sortis*. Można dopatrywać się tu aluzji do wersu 5 psalmu 16(15): „Dominus pars hereditatis meae et calicis mei: / tu es qui detines sortem meam”.

modum coronae tondetur, et ipsa capitis summitas desuper nudatur et revelatur, ut per hoc detur intelligi, quod ad regiam in Christo potestatem assumitur; et quod inter ipsum et Deum deinceps velamen esse non debet, ut revelata facie, et pura mente Domini sui gloriam contempletur. Summum capitis summum est mentis. Denudatio capitis illuminationem significat mentis.	„Wy jesteście rodem wybranym, królewskim kapłaństwem” ⁴³ . Z uwagi więc na to włosy na głowie kleryka ścinane są na wzór korony i sam czubek głowy jest z góry obnażany i odsłaniany, aby przez to dać do zrozumienia, że jest on włączany do władzy królewskiej w Chrystusie i że między nim a Bogiem nie powinno być potem zasłony, by z odsłoniętą twarzą i czystym umysłem kontemplować mógł chwałę swego Pana. Wierzchołek głowy jest wierzchołkiem umysłu. Dlatego też obnażenie głowy oznacza oświecenie umysłu.
Caput II. De clericis	Rozdział II. O klerykach
Clericus quippe secretorum Dei non ignarus esse debet, quia nuntius ejus est ad populum. Tondentur etiam capilli capitis usque ad apertionem et revelationem sensuum, id est oculorum et aurium ut eum ab audiendo et intelligendo verba Dei, terrenorum occupatio, quae per capillos significantur, non impediat. Postquam autem clericus factus est debet deinceps de stipendiis Ecclesiae sustentari, et sub tutela et custodia spiritualium magistrorum, scientia divina et ecclesiastica disciplina erudiri, quatenus ad sacros ordines ministerii divini cum ratio poposcerit digne possit accedere. Nemo ad clerum assumendus est, nisi sub titulo certo. Qui enim caput non habent acephali sunt, non clerici.	Kleryk nie powinien, doprawdy, nieobznajomionym być z tajemnicami Boga, ponieważ jest Jego posłańcem do ludzi. Albowiem włosy na głowie kleryka strzyże się aż do otwarcia i odsłonięcia zmysłów, to jest oczu i uszu, aby zajmowanie się tym, co ziemskie, co oznaczane jest przez włosy, nie przeszkadzało mu w słuchaniu i rozumieniu słów Boga. A gdy zostanie już ktoś ustanowiony klerykiem, to powinien być potem utrzymywany ze stypendiów kościelnych, a także pod opieką i strażą duchowych mistrzów kształcony w zakresie wiedzy bożej i kościelnej karność, aby, kiedy roztropność to nakaże, w sposób godny przystąpić mógł on do świętych święceń bożego posługiwania. Nikt zaś przyłączony nie może zostać do kleru inaczej, jak tylko pod pewnym tytułem ⁴⁴ .

43. 1 P 2,9. Cytaty biblijne przekładamy samodzielnie, tak, by dobrze komponowały się z publikowanym tłumaczeniem tekstu Hugonowego (pracując nad ich translacją, sięgaliśmy niejednokrotnie do opartej na Wulgacie Biblii Wujka: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy J. Frankowski, Warszawa 2021). Sigla biblijne podajemy za Biblią Tysiąclecia: *Biblia Tysiąclecia Online*, Poznań 2003, https://biblia.deon.pl/menu.php?st_id=1 [dostęp: 29.08.2022].
44. Tytuł (*titulus* albo, w wersji pełniejszej, *titulus ordinationis*) – Jougan objaśnia krótko: „tytuł święceń, tzn. prawne i uposażeniowe zabezpieczenie kleryka świeckiego albo zakonnika” (A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2013, s. 687, s.v. *titulus*). Tego samego zagadnienia dotyka Hugon dalej, w rozdziale dwudziestym drugim.

	Ci bowiem, którzy nie mają tytułu ⁴⁵ , są bezgłównymi ⁴⁶ , a nie klerykami ⁴⁷ .
Caput III. De tonsura Ecclesiastica	Rozdział III. O tonsurze kościelnej
Tonsurae autem ecclesiasticae usus a Nazaraeis exortus esse putatur, qui prius crine servato, denique ob vitae continentiam caput radebant, et capillos in igne sacrificii ponebant. Hinc usus ab apostolis introductus est, ut qui divinis cultibus mancipati Deo consecrantur quasi Nazaraei, id est sancti, crine posito inveniantur, sicut ad Ezechielem dicitur: <i>Tu, fili hominis, sume tibi gladium acutum, et duc super</i>	Uważa się zaś, że praktyka kościelnej tonsury bierze swój początek od nazirejczyków ⁴⁸ , którzy choć najpierw zachowywali włosy, to jednak z czasem, przez wzgląd na życie wstrzemięźliwe, golili głowę i wrzucali włosy do ognia ofiarnego ⁴⁹ . Stąd apostołowie wprowadzili zwyczaj, że ci, którzy, będąc przeznaczonymi do sprawowania kultu bożego, konsekrowani są dla Boga, znajduwani są, jak nazirejczycy, to jest święci,

45. Dosłownie: „którzy nie mają głowy”. Sięgając po rzeczowniki „głowa” (*caput*) i „bezgłówni” (*acephali*) (zob. przyp. 46.), Hugon wprowadza tutaj dość zabawną grę słowną, której nie sposób oddać w polszczyźnie. W łacinie gra ta jest możliwa, ponieważ *caput* to słowo semantycznie dość pojemne – w jego polu znaczeniowym, jak wynika z tego, co pisze Izydor (zob. przyp. 47.), mieści się także pojęcie tytułu święceń.
46. Bezgłówni (*acephali*, od gr. ἀκέφαλοι) – pierwotnie, jeśli pominąć już znaczenie tego słowa najpierwsze i podstawowe (*acephalus*, gr. ἀκέφαλος – bezgłowy, anonimowy, niemający tytułu, pozostający bez kierownika, bez zwierzchności), nazywano tak, szydlerczy, ludzi przynależących do surowego stronnictwa sekty monofizycznej, którzy nie mieli przywódcy (A. Jougan, s. 9, s.v. *Acephali*); wtórnie określano tym mianem wszystkie chrześcijańskie ciała schizmatyczne (*Dictionary of Christianity*, red. J.C. Cooper, Chicago - London 1996, s. 2, s.v. *Acephalites*); wreszcie w średniowieczu, co w tym kontekście najważniejsze, pojęcia tego używano w odniesieniu do wagańców (*clerici vagantes, vagabundi*) (J.J. Hofmann, *Lexicon universale*, t. 1, Lugduni Batavorum 1698, s. 31-32, s.v. *acephali*), a więc kleryków, którzy – ponieważ albo nie mieli swojego beneficjum, albo z jakichś powodów opuścili kościół, do którego zostali przypisani – przemieszczając się z miasta do miasta i tylko okazjonalnie podejmując zadania związane z piastowanym przez siebie urzędem, prowadzili wędrowny, a przy tym swobodny tryb życia.
47. W swoim leksykonie Hofmann (J.J. Hofmann, s. 31-32, s.v. *acephali*) cytuje następujący wyjątek z Izydora Sewilskiego (*De ecclesiasticis officiis* II, 3, 1), który i tutaj, jak sądzimy, warto przywołać, jako że tłumaczy on wprowadzone przez Hugona rozróżnienie na, wedle naszego tłumaczenia, kleryków i bezgłównych: „Duo sunt autem genera clericorum: unum ecclesiasticorum sub regimine episcopali degentium, alterum acephalorum, id est sine capite, quem sequantur ignorantium. Hos neque inter laicos saecularium officiorum studia neque inter clericos religio retentat divina, sed solutos atque oberrantes sola turpis vita complectit et vaga” (edycja: *Sancti Isidori episcopi Hispalensis „De ecclesiasticis officiis”*, s. 54) = „Dwa są zaś rodzaje duchownych: jeden kościelnych, przebywających pod władzą biskupią, drugi acefałów (*acephali*), to znaczy «pozbawionych głowy», nie wiedzących, za kim mają pójść. Tych ostatnich ani wśród świeckich nie zatrzymuje staranie o obowiązki świeckie, ani wśród duchownych religia święta, lecz chodząc swobodnie i włóczęg się, wiodą jedynie życie szpetne i bezdomne” (tłum. R. Sawa; przekład niewydany – zob. przyp. 24.).
48. Po łacinie: *a Nazaraeis* – a więc brzmi ów rzeczownik dokładnie tak, jak rzeczownik de-sygnujący mieszkańców Nazaretu, nazarejczyków czy pierwszych chrześcijan: *Nazaraei, Nazarei, viri Nazarei*.
49. Zasady nazireatu podane są w Pięcioksięgu: Lb 6, 2-21.

<i>caput tuum et barbam (Ezech. V; Act. XVIII). Hoc etiam in Novo Testamento Nazaraos illos Priscillam et Aquilam in Actibus apostolorum primum fecisse legimus. Paulum quoque apostolum et quosdam discipulorum Christi qui in hujusmodi cultu imitandi exstiterunt, scilicet ut hoc signo vitia in corde et opere pullulantia praecidenda doceantur.</i>	z usuniętymi włosami, zgodnie z tym, co powiedziane jest u Ezechiela: „Ty, synu człowieczy, weź sobie ostry nóż i powiedź nim dookoła twej głowy i brody”⁵⁰. Także w Nowym Testamencie, w <i>Dziejach Apostolskich</i>, czytamy, iż zrazu uczynili to samo ci nazirejczycy, Pryscylla i Akwila. A również Paweł apostoł i niektórzy z uczniów Chrystusa⁵¹, którzy, gdy chodzi o ten właśnie akt, okazali się godnymi naśladowania, aby mianowicie pouczyć przez ów znak, że wady pleniące się w sercu i uczynku należy wyniszczać.
Caput IV. Quomodo ordines sacris in monachis sint	Rozdział IV. W jaki sposób święceń świętych udziela się mnichom⁵²
Quidem volunt coronam aliquando pro signo accipiendam poenitentiae, quemadmodum in ordine monachorum, quibus et caeteri ordines sacri qui in clero sunt proprii, secundum indulgentiam conceduntur. Non enim in populo praeesse possunt, nec spiritualis dignitatis in Ecclesia curam suscipere, donec ad clerum assumantur. Propterea quod in illis est sacri signaculi, ad indulgentiam est, non pro potestate praelationis in populo Dei, sed ne in ipso quoque habitu poenitentiae quo se sponte propter Deum sequestraverunt, sacrosanctam corporis et sanguinis Christi communionem vel habere non possint, vel extra ad impedimentum quietis suae requirere compellantur. Ut ergo intrinsecus quietius vivant, ordines ministerii divini per indulgentiam ipsis conceduntur; non ad exercendam praelationem in populo Dei, sed ad celebrandam intrinsecus communionem sacramenti Dei, quod tamen principio non ita fuisse dicunt. Monachi quippe et eremum habitantes olim presbyteros habuisse leguntur.	Niektórzy są zdania, iż koronę winno się czasem przyjmować na znak pokuty, jak to się dzieje u mnichów⁵³, którym na zasadzie łaski udziela się również innych świętych święceń, jakie właściwe są dla kleru. Nie mogą bowiem oni prowadzić ludu ani też podejmować w kościele starań o godność duchową, póki włączeni nie zostaną do kleru. Dlatego to, co jest w nich ze świętej pieczęci⁵⁴, mają dzięki łasce – nie dla władzy przewodzenia ludowi bożemu, lecz po to, aby także w owym stanie pokuty, w którym przez wzgląd na Boga dobrowolnie się odosobnili, mogli mieć udział w przynajświętszej komunii ciała i krwi Chrystusa, czy też po to, aby nie byli zmuszeni, by zabiegać o coś na zewnątrz, przerywając swój spoczynek. Aby więc wewnętrznie żyli spokojniej, udziela się im łaskawie święceń bożego posługiwania; nie po to, by pośród ludu bożego dzierżyli przywództwo, ale po to, by wewnętrznie święcili komunię sakramentu bożego – nie było tak jednak, jak mówią, od początku. Czytamy wszakże, że mnisi i zamieszkujący pustkowia mieli niegdyś przebiterów⁵⁵.

50. Ez 5, 1.

51. Por. Dz 18, 18; podajemy to siglum za Lawsonem: *Sancti Isidori episcopi Hispalensis „De ecclesiasticis officiis”, s. 55.*

52. W edycji Berndta (s. 345) tytuł ten wygląda tak: *Quomodo ordines sacri in monachis sint* – lekcja ta wydaje się lepsza, dlatego w tłumaczeniu za nią idziemy. Za sugestią, by zająrzeć w tym miejscu do Berndta i sprawdzić, jaki on tu tekst proponuje, należy się podziękowanie prof. dr hab. Hannie Wojtczak.

53. Po łacinie: *in ordine monachorum*; dosłownie: „w stanie mnichów/mnisim”.

54. Po łacinie: *quod in illis est sacri signaculi*. Przyjmujemy, że chodzi o pieczęć sakramentalną (*sacrum signaculum*) – dokładniej: że chodzi w tym miejscu o pieczęć sakramentu święceń. Por. przyp. 39.

55. Mieli przebiterów – koniecznie dopowiedzieć trzeba, by zrozumieć dobrze myśl Hugona – zewnętrznych, którzy byli do nich przydzieleni czy przypisani i u których, jak wszyscy inni

Caput V. De septem gradibus sacris	Rozdział V. O siedmiu świętych stopniach
Primum igitur signaculum clerici corona est, quo in partem ministerii sacri consignatur. Sequuntur deinde septem graduum promotiones, in quibus per spiritualem potestatem altius semper ad sacra tractanda conscendit. Primus gradus est ostiariorum; secundus lectorum; tertius exorcistarum; quartus acolytharum; quintus subdiaconorum; sextus diaconorum; septimus sacerdotum. Hic gradus dispares in eodem ordine habet dignitates. Nam post sacerdotes altiores sunt principes sacerdotum, id est episcopi. Supra quos iterum sunt archiepiscopi; et supra illos qui dicuntur primates, supra quos quidam patriarchas constituere volunt; alii eosdem primates et patriarchas dicunt. Nos tamen quatuor tantum ex antiquo Ecclesiae usu patriarchas nominatos invenimus. Primum Alexandrinum, secundum Hierosolymitanum; tertium Antiochenum; quartum Aquileiensem, qui post Grandensis dictus est, nisi forte secundum proprietatem linguarum iidem ipsi alibi patriarchae; alibi primates appellati sint. Post hos omnes sequitur summus pontifex quem papam, id est Patrem patrum consuetudo ecclesiastica nominare instituit. Hic est principalis et maximus sedis apostolicae in Ecclesia Romana successor, unde et ipsum specialiter	Pierwszą zatem oznaką kleryka jest korona, dzięki której przydzielany jest mu udział w świętym posługiwaniu. Potem następują promocje siedmiu stopni, w których dzięki władzy duchowej kleryk wstępuje zawsze wyżej, by zajmować się tym, co święte⁵⁶. Pierwszym stopniem jest stopień ostiariuszy, drugim – stopień lektorów, trzecim – stopień egzorcystów, czwartym – stopień akolitów, piątym – stopień subdiaconów, szóstym – stopień diakonów, siódmym – stopień kapłanów. Ten ostatni stopień ma tę właściwość, że jeden stan kapłański rozpada się na zróżnicowane godności. Bo od kapłanów wyżsi są księżęta kapłanów, czyli biskupi. Ponad nimi znowuż są arcybiskupi, a ponad tymi – ci, którzy nazywani są prymasami, ponad którymi niektórzy stawiać chcą jeszcze patriarchów; inni jednak tych samych nazywają prymasami i patriarchami. My wszakże, zgodnie ze starożytnym zwyczajem kościoła, czterech tylko zamianowanych znajdujemy patriarchami: pierwszym jest patriarcha aleksandryjski, drugim – patriarcha jerozolimski, trzecim – patriarcha antiocheński i czwartym – patriarcha akwilejski, który później nazwany został wielkim⁵⁷; chyba że zgodnie z zasadami poszczególnych języków jednych

wierni świeccy, korzystali oni z sakramentów. Dopowiedzenie to podajemy za Richardem Fieldem, który pisząc o życiu starożytnych mnichów, cytuje niniejszy rozdział z trzeciej części księgi wtórej *De sacramentis...*: R. Field, *Of the Church*, t. 4, Cambridge 1852, s. 134-136.

56. Aby zorientować się w temacie siedmiu stopni sakramentu święceń, warto sięgnąć, jeśli ograniczyć się do piśmiennictwa polskiego, po opracowanie następujące: E. Górski, *Świecenia niższe i wyższe. Studium liturgiczno-historyczne*, Sandomierz 1954. Gdy chodzi o literaturę zagraniczną, to zajrzeć można do prac m.in. takich oto: R. E. Reynolds, *The Ordinals of Christ...*; tenże, *Clerics in the early Middle Ages: Hierarchy and Image*, Aldershot 1999. Co się dotyczy natomiast tekstów źródłowych: byłoby dobrze zapoznać się w jakiejś mierze z dostępnym w języku polskim dziełem wielkiego liturgisty z przełomu wieków VIII i IX Amalariusza z Metz, t. 1: *Święte obrzędy Kościoła*, tłum. zbiorowe, red. T. Gacia, wstęp J. A. Ignatowicz, przyp. i bib. A. Strycharczuk, Lublin 2016; *Dzieła*, t. 2: *Porządek antyfonarza, Inne pisma o świętych obrzędach, Reguły życia duchownych i mniszek*, tłum. zbiorowe, red. T. Gacia, przyp. i bib. J. Adamiak, N. Turkiewicz, Lublin 2017 – w tomie drugim znajdujemy fragment w kontekście przekładanych tutaj rozważań Hugona zasadniczy: chodzi o pierwszych osiem rozdziałów dzieła pt. *Reguła życia duchownych* (tłum. A. Wilczyński, s. 215-223).
57. Króciutki rys historyczny patriarchatu akwilejskiego daje: D. Kasprzak, *Historia patriarchatu i rytu akwilejskiego (IV-VII w.)*, w: „Introito ad altare Dei”. *Księdzu profesorowi Stefanowi Koperkowi CR z okazji 70-lecia urodzin i 45-lecia kapłaństwa*, red. S. Koperek, S. Szczepaniec, J. Superson, J. Mieczkowski, Kraków 2008, s. 210-212.

apostolicum sancta Ecclesia nominare consuevit. Cui vice Petri principis apostolorum praesidenti, omnis ecclesiasticus ordo obtemperare debet, qui solus praerogativa dignitatis claves habet ligandi omnia et solvendi super terram. Isti ergo ordines sacri diversis locis per orbem terrarum (quacunque sanctae Ecclesiae corpus diffusum est) disponuntur: non solum voluntaria ordinatione spiritualium Patrum, sed ex ipso quoque gentilitatis usu convenienti ratione assumpta. In illis siquidem civitatibus ubi olim gentiles flamines suos constituere consueverant; ibi nunc episcopi sunt ordinati. Ubi vero archiflamines dispositi fuerant, archiepiscopi successerunt. Lege librum Clementis, illic invenies quomodo beatus Petrus per diversa orbis terrarum loca principes ecclesiarum disponi instituit. Septem ergo spiritualium officiorum gradus proinde in sancta Ecclesia secundum septiformem gratiam distributi sunt, quos Dominus Jesus Christus ejusdem spiritus plenitudine habens, omnia in semetipso exhibuit; et corpori suo, id est Ecclesiae imitanda reliquit, cui ipsius spiritus participationem concessit.

i tych samych raz nazywa się patriarchami, a raz prymasami. Po nich wszystkich następuje biskup najwyższy⁵⁸, którego zwyczaj kościelny nazywać nakazał papieżem, a więc ojcem ojców. On jest pierwszym i największym następcą na stolicy apostolskiej w kościele rzymskim, stąd też kościół święty w sposób szczególny nazywać go zwykł apostolskim. Wszelki stan kościelny winien być mu posłuszny – jemu, który przewodniczy w zastępstwie Piotra, księcia apostołów, i który sam jeden, na mocy pierwszeństwa godności, ma klucze wiązania i rozwiązywania wszystkiego na ziemi⁵⁹. Te zatem święte święcenia udzielane są w różnych miejscach po całej ziemi (gdziekolwiek rozprzestrzeniło się ciało świętego kościoła): nie tylko w oparciu o własnowolne zarządzenie duchowych ojców, lecz także, zgodnie z powziętym przez nich zamysłem, z powodu stosownej praktyki pogaństwa. Albowiem w tych miastach, w których poganie mieli niegdyś zwyczaj ustanawiać swoich kapłanów, wyświęceni zostali teraz biskupi. Tam zaś, gdzie umieszczeni byli pogańscy arcykapłani, przyszli teraz arcybiskupi. Przeczytaj *Księgę Klemensa*⁶⁰, a dowiesz się, jak błogosławiony Piotr postanowił, że książęta kościołów mają być rozdzielani po różnych miejscach całego świata. Dlatego przeto przyznanych zostało świętemu kościołowi, podług siedmiorakiej łaski, siedem stopni duchowych urzędów, które Pan Jezus Chrystus,

58. Po łacinie: *summus pontifex*. Rezygnujemy z tłumaczenia zwyczajowego („najwyższy kapłan”) na rzecz translatorskiej konsekwencji (*pontifex* = biskup).

59. Por. Mt 16,19.

60. *Księga Klemensa* (Hugon posługuje się tytułem *Liber Clementis*, ale książka odnośna funkcjonowała pod wieloma innymi tytułami, m.in. *Libri recognitionum s. Clementis*, *Recognitiones s. Clementis*, *Itinerarium b. Clementis*, *Itinerarium b. Petri*, *Itinerarium praedicationis Petri*, *De disputatione s. Petri cum Simone mago*) – dzieło powstałe pierwotnie w języku greckim, później dopiero tłumaczone na łacinę, którego autorstwo przypisywano Klemensowi Rzymskiemu, co dzisiaj raczej się wyklucza, jego twórcę nazywając Pseudo-Klemensem; gdy chodzi o gatunek, to uczeni określają dzieło mianem powieści religijnej. Rzecz krążyła w bardzo licznych, różniących się od siebie wzajem wersjach. Opowiada ona o dokonaniach apostoła Piotra, skąd bierze się inny jeszcze jej tytuł, mianowicie Πράξεις τοῦ Πέτρου, *Acta Petri*. Narrator opowieści, podający się za towarzysza Piotra, przedstawiający się czytelnikowi zarazem jako papież Klemens, jak i jako Tytus Flawiusz Klemens, kuzyn cesarza Domicjana, prezentuje ponadto wiele szczegółów ze swojego życia. Zob. np. J. Irmscher, G. Strecker, *The Pseudo-Clementines*, w: *New Testament Apocrypha*, t. 2: *Writings Relating to the Apostles Apocalypses and Related Subjects*, red. W. Schneemelcher, red. tłum. ang. R. McL. Wilson, Louisville - Kentucky 2003, s. 483-541, a także Ch. M. Thomas, *The Acts of Peter, Gospel*

	mając pełnię tegoż właśnie ducha, w sobie samym objawił i swojemu ciału, to jest kościołowi, któremu przydzielił udział w tym samym duchu, pozostawił do naśladowania ⁶¹ .
Caput VI. De ostiariis	Rozdział VI. O ostiariuszach
Inter hos septem gradus spiritualis officii primus est eorum qui ostiarii dicuntur, qui in Veteri Testamento olim janitores vocabantur. Ad officium ostiarii pertinent claves ecclesiae, ut claudat et aperiat horis competentibus templum Dei, et omnia quae sunt intus extraque custodiat, fideles recipiat, excommunicatos et infideles ejiciat. Ostiarius cum ordinatur postquam ab archidiacono instructus fuerit, qualiter in domo Dei debeat conversari, ad suggestionem archidiaconi tradit ei episcopus claves Ecclesiae de altario dicens ei: Sic age quasi redditurus Deo rationem pro his rebus quae his clavibus recluduntur. Hoc officium Dominus in sua persona suscepit, quando flagello de funiculis facto vendentes et ementes de templo ejecit. Ipse quippe ostiarius dicit: <i>Ego sum ostium. Per me si quis introierit salvabitur, et ingreditur, et ingreditur, et pascua inveniet</i> (Joan. X).	Wśród tych siedmiu stopni duchowego urzędu pierwszym jest stopień tych, którzy nazywani są ostiariuszami, a którzy niegdyś, w Starym Testamencie, określani byli mianem odźwiernych. Do urzędu ostiariusza przynależą klucze kościoła, aby w odpowiednich godzinach zamykał on i otwierał świątynię bożą i strzegł wszystkiego, co mieści się w jej wnętrzu i na zewnątrz, aby przyjmował wiernych, a wyrzucał ekskomunikowanych i niewiernych. Gdy wyświęca się ostiariusza, to po tym, jak pouczony zostanie przez archidiacona, jak postępować winien w domu bożym ⁶² , biskup przekazuje mu z ołtarza, otrzymawszy je od archidiacona ⁶³ , klucze kościoła, mówiąc do niego: „Czyń tak, jakbyś z tego wszystkiego, co odmykane jest tymi kluczami, zdać miał sprawę Bogu”. Pan przyjął urząd ten w swojej osobie wówczas, kiedy, uczyniwszy bicz z powrozów, wyrzucił ze świątyni sprzedających i kupujących ⁶⁴ . Jako zaś ostiariusz mówi on: „Ja jestem bramą. Jeśli ktoś przejdzie przeze mnie, będzie zbawiony; i wejdzie, i wyjdzie, i pastwiska znajdzie” ⁶⁵ .

Literature, and the Ancient Novel. Rewriting the Past, Oxford 2003 oraz *The Apocryphal Acts of Peter. Magic, Miracles and Gnosticism*, red. J. N. Bremmer, Leuven 1998.

61. Jedna obserwacja, nieprzekładająca się na tłumaczenie. Otóż zdanie niniejsze w oryginale przedstawia się tak: „Septem ergo spiritualium officiorum gradus proinde in sancta Ecclesia secundum septiformem gratiam distributi sunt, quos Dominus Jesus Christus ejusdem spiritus plenitudinem habens, *omnia* in semetipso exhibuit; et corpori suo, id est Ecclesiae *imitanda* reliquit, cui ipsius spiritus participationem concessit [podkreśl. Ł.L.]”. Do owych duchowych urzędów siedmiu stopni odnoszą się zatem następujące elementy tego zdania: *quos – omnia – imitanda*. U Berndta natomiast (s. 346), co wydaje się lekcją lepszą, całe to zdanie wygląda tak samo, z tą jedną różnicą, że nie czyta on *quos*, a *que*: *que – omnia – imitanda*.
62. Po łacinie: *qualiter in domo Dei debeat conversari*. Aluzja do 1 Tm 3,15: *quomodo oporteat in domo Dei conversari, quae est ecclesia Dei vivi*.
63. Po łacinie: *ad suggestionem archidiaconi*.
64. Por. Mt 21,12-17; Mk 11,15-19; Łk 19,45-46; J 2,13-22.
65. J 10,9.

Caput VII. De lectoribus	Rozdział VII. O lektorach
Secundus gradus est lectorum, qui formam et initium a prophetis accepit. Sunt enim lectores qui Verbum Dei annuntiant, quibus dicitur: <i>Clama ne cesses, quasi tuba exalta vocem tuam (Isai. LVIII)</i>. Hi cum ordinantur primum de vita ipsorum, et fide, et ingenio, episcopus ad populum Verbum facit; deinde eis vidente populo ab episcopo codex traditur divinarum lectionum, et dicitur eis: Accipite et estote Verbi Dei relatores, habituri (si fideliter et utiliter impleveritis officium) partem cum his qui verbum Dei ministraverunt. Ex hoc ergo potestatem habent in Ecclesia coram populo propheticas et apostolicas lectiones recitandi. Hi quidem qui ad hunc gradum promoventur litterarum scientia debent esse instructi ut eorum quae legunt sensum intelligant; in pronuntiatione vim accentuum agnoscant, distincte legant, ne confusione pronuntiationis intellectum auditoribus tollant. Considerant quid sit indicative legendum, quid sub interrogatione pronuntiandum, ubi sit in oratione distinctio, vel media distinctio facienda, quia et haec male servata intellectum perturbant, et grammaticorum typum gerentes ad irrisionem provocant. Vox lectoris auribus et cordi consulere debet, non oculis, ne motu vel gestu indiscipulato spectatores magis ex seipso faciat, quam auditores, aequae effractum et femineum quam agrestem et rusticum sonum devitans. Lectores enim olim praecones vel proclamatores vocabantur, quia in populo vocem faciunt. Hoc officium Dominus in propria persona ostendit, quando in medio seniorum librum Isaiae prophetae aperiens, distincte ad intelligendum legit: <i>Spiritus Domini super me evangelizare pauperibus misit me (Luc. IV; Isa LXI)</i>. Ex quo lectoribus intelligi datur, quod gratia spirituali clarere debent, qui populo verbum Dei annuntiant.	Stopniem drugim jest stopień lektorów, który kształt i początek otrzymał od proroków. Lektorami są bowiem ci, którzy obwieszczają słowo boże, którym mówi się: „Wołaj, nie przestawaj! Podnieś swój głos niczym trąbą!”⁶⁶. Kiedy święci się lektorów, to najpierw biskup kieruje do ludu słowo o ich życiu, wierze i uzdolnieniach, a potem na oczach ludu przekazywany jest im przez biskupa kodeks z boskimi lekcjami – i biskup mówi do nich: „Przyjmijcie go i bądźcie przekazicielami bożego słowa, wy, którzy (jeśli wiernie i pożytecznie wypełnicie swoje zadanie) macie mieć udział z tymi, którzy posługiwali słowu bożemu”. Z tej to więc racji mają oni w Kościele władzę odczytywania⁶⁷ przed ludem lekcji prorockich i apostołskich. Ci zatem, którzy dopuszczani są do tego stopnia, powinni być wykształceni i umieć czytać, aby rozumieć sens tego, co czytają; gdy zaś idzie o wymowę, to niech zwracają uwagę na siłę, z jaką wypowiadają poszczególne dźwięki⁶⁸, i niech czytają wyraźnie, aby poprzez niestaranną wymowę nie uniemożliwiali słuchaczom rozumienia czytanych słów. Trzeba się im zastanawiać, co odczytane ma być oznajmując, co wypowiedziane zostać ma jako pytanie i gdzie zrobić należy w wypowiedzi pauzę czy półpauzę, ponieważ jeśli nie baczysz na to przy czytaniu, utrudnia się rozumienie czytanego tekstu, a tych, którzy biegli są w gramatyce⁶⁹, doprowadza się do śmiechu. Lektor docierać winien swoim głosem nie do oczu, ale do uszu i serca, niechaj przeto jakimś nieuporządkowanym ruchem czy gestem ze swoich słuchaczy nie czyni on swoich widzów; musi on także unikać dźwięku zarówno załamującego się i zniewieścialego, jak i gwałtownego i nieopanowanego. Dawniej bowiem nazywano zaś lektorów heroldami albo zwiastunami, jako że kierują oni głos do ludzi.

66. Iz 58,1.

67. Po łacinie: *potestas recitandi*. Wart w tym wyrażeniu uwagi jest czasownik *recitare*. Desygnuje on czynność czytania głośnego, a więc czytania dla kogoś; jak wyjaśnia Egidio Forcellini (*Lexicon totius Latinitatis*, opr. E. Forcellini, Patavii 1896, s.v. *recito*, <http://lexica.linguax.com/forc2.php?searchedLG=recito> [dostęp: 31.08.2022]), chodzi o czytanie głosem wyraźnym (*clara voce legere*), tak, aby słuchacze wszystko mogli dobrze usłyszeć i w efekcie zrozumieć (*ut alii audiant et intelligant*).

68. Łacina jest w tym miejscu zwięzła, wszak mamy tu jedynie dwa słowa: *vis accentuum*; ale tłumaczenie dosłowne („siła dźwięków”) byłoby chyba mało czytelne.

69. Po łacinie: *grammaticorum typum gerentes*. Tak frazę tę, niełatwą do zinterpretowania, przekłada na angielski Roy Deferrari: „those who are of the stamp of grammarians” (Hugh of Saint Victor, *On the Sacraments of the Christian Faith*, s. 263).

	Urząd ten w swojej własnej osobie ukazał Pan wtedy, kiedy pośrodku starszych, otwierając księgę proroka Izajasza, przeczytał wyraźnie, tak, że było rozumieć: „Duch Pana nade mną; posłał mnie, abym przepowiadał ewangelię ubogim” ⁷⁰ . Daje to lektorom do zrozumienia, że ci, którzy zwiastują ludowi słowo boże, jaśnieć powinni duchową łaską.
Caput VIII. De exorcistis	Rozdział VIII. O egzorcystach
Tertio loco sequitur ordo exorcistarum, qui super catechumenos faciunt sacramentum apertionis, et habent spirituale imperium super spiritus immundos, ut eos de corporibus obsessis ejiciant. Debet autem habere spiritum mundum qui spiritibus immundis imperat, ut vita ab officio non discor-det, et malignum quem per acceptum officium expellit de corpore alieno, per munditiam vitae expellat de corde suo. Hi cum ordinantur accipiunt de manu episcopi librum exorcismorum, et dicitur eis: Accipite et memoriae commendate, et habetote potestatem imponendi manus super energumenos, sive catechumenos. Exorcistae in ordine et ministerio Ecclesiae constituti sunt secundum officia quae in templo Salomonis erant disposita. Quae posterius sunt ab Esdra dispertita. Leguntur enim sub Esdra fuisse actores templi filii servorum Salomonis, qui actum templi totius sub cura sua haberent; aut sacris oblationibus deservirent. Et cum fuissent ex ordine in ministerio templi, longe tamen fuerunt ab officio altaris Dei. Neque enim psalmistis, id est cantoribus, nec ostiariis, nec sacrarum servis attingere licebat ad munera altaris, nisi tantummodo levitis. Quasi ergo	Trzecie miejsce zajmuje stan egzorcystów, którzy nad katechumenami sprawują sakrament otwarcia ⁷¹ i dźwierż władzę duchową nad duchami nieczystymi, aby z opętanych ciał je wyrzucać. Kto zaś rządzi duchami nieczystymi, winien mieć ducha czystego, żeby nie było tak, że jego życie nie zgadza się z jego urzędem, i żeby złość, którą na mocy otrzymanego urzędu wypędza z ciała drugiego człowieka, przez czystość życia wypędzał także ze swego serca. W czasie święceń otrzymują egzorcysty z rąk biskupa księgę egzorcyzmów – i biskup mówi do nich: „Przyjmijcie to i złożcie w swej pamięci, i posiadźcie moc nakładania rąk czy to na opętanych, czy na katechumenów”. Egzorcysty ustanowieni zostali w święceniach i posłudze kościoła podług urzędów, które powołane były w świątyni Salomona. Później rozpowszechnił je Ezdrasz. Czytamy bowiem u Ezdrasza, że synowie sług Salomona byli dozorcami świątyni, którzy rozciągali swoją opiekę nad wszystkim, co działo się w świątyni; służyli nawet przy świętych ofiarach. A chociaż przynależeli oni do służby świątynnej z racji święceń, pozostawali jednak daleko od zadań przy ołtarzu bożym. Albowiem ani

70. Łk 4,18 (Jezus cytuje proroka Izajasza: Iz 61,1). Zob. całą perykopę Łk 4,16 i n.

71. Po łacinie: *sacramentum apertionis*. Obrzęd ów polegał na tym, że szafarz dotykał uszu i nozdrzy katechumena, mówiąc doń: „Effatha! – to znaczy: Otwórz się!”. W ten sposób szafarz odwzorowywał gesty i słowa Chrystusa uzdrawiającego głuchoniemego; owszem, odwzorowywał je niedokładnie, wszak Chrystus dotknął ust (właściwie języka), a nie nozdrzy głuchoniemego (zob. Mk 7,32-35). Zgodnie z jego nazwą chodziło w rycie odnośnym, jak zresztą i w scenie uzdrowienia głuchoniemego, o otwarcie. Ambroży zaraz na początku (I, 1, 3) traktatu *De sacramentis* (edycja: Ambrosius Aurelius, *De sacramentis libri sex*, w: PL 16, 417-432) tłumaczy, że po to dotyka się uszu katechumena, by utworzyły się one na słowa kapłańskiego pouczenia („Ideo ergo tibi sacerdos aures tetigit, ut aperirentur aures tuae ad sermonem, et ad alloquium sacerdotis”), z kolei nosa mającego być ochrzczonym dotyka się po to, by otrzymał on przyjemny zapach wiecznej łaskawości i powiedzieć mógł: „Jesteśmy bowiem miłą wonią Chrystusa dla Boga” („(...) Ideo propter gratiam operis et muneris non os tangit episcopus, sed nares: ut bonum odorem accipias pietatis aeternae, et ut dicas: «Christi enim bonus odor sumus Deo» (...)”). Hugon wspomina o znaczeniu sakramentu otwarcia w przedostatnim, zdaje się, zdaniu niniejszego rozdziału.

actores quidam spirituales templi Dei exorcistae sunt in populo Dei, qui de substantia Domini sui sibi in donis spiritualibus tradita, in spiritualibus aedificiis dilapsa restituant, et reparent dissipata. Exorcistas significat Apostolus cum dicit: <i>Nunquid omnes donationes habent sanationum? (I Cor. XII.)</i> Hoc officio usus est Deus quando saliva sua tetigit aures et linguam surdi et muti, dicens: <i>Ephpheta, quod est adaperire (Marc. VII);</i> hoc exemplo nos docens spiritualiter aperire debere aures praecordiorum hominum, ad intelligendum, et ora ad confitendum, ut, expulso daemone, Spiritus sanctus vas suum recipiat. Similiter hoc officium exhibuit, quando de Maria Magdalena septem daemonia ejecit (<i>Marc. XVI; Luc. VIII</i>).	psalmistom, czyli kantorom, ani ostiariuszom, ani sługom rzeczy świętych nie wolno się było podejmować obowiązków przy ołtarzu, jako że byli do tego przeznaczeni wyłącznie lewici⁷². Tak więc pośród ludu bożego egzorcyści są jakby duchowymi dozorcami świątyni bożej; dzięki substancji swego Pana, przekazanej im w duchowych darach, pomiędzy duchowymi budowlami odbudowują oni te, które runęły, i odnawiają, co zostało zniszczone. Na egzorzystów wskazuje apostoł, gdy mówi: „Czyż wszyscy mają dar uzdrawiania?”⁷³. Bóg posłużył się tym urzędem wówczas, kiedy śliną swoją dotknął uszu i języka głuchego i niemego, mówiąc: „Effatha! – to znaczy: Otwórz się!”⁷⁴; przykładem tym pouczał nas, że winniśmy duchowo otwierać uszy serc ludzkich, aby rozumiały, i usta, aby składały wyznanie, żeby, gdy demon zostanie już przepędzony, Duch Święty otrzymać mógł swoje naczynie. Tak samo okazał ów urząd, kiedy z Marii Magdaleny wyrzucił siedem demonów⁷⁵.
Caput IX. De acolythis	Rozdział IX. O akolitych
Quarto loco succedunt acolythi, qui Latine dicuntur ceroferarii, quia accensos cereos deferunt, dum legitur evangelium, vel dum offertur sacrificium. Non ut tenebras hujusmodi aeris illuminent, sed ob hoc ut sicut visibile lumen manibus gellant, ita opera lucis proximis ostendant, et more lucis, errantibus viam in tenebris palpantibus ducatum praebeant. Hi cum ordinantur postquam edocti fuerint ab episcopo qualiter in officio suo agere debeant, accipiunt ab archidiacono ceroferarium, id est candelabrum cum	Na czwartym miejscu następują akolici, którzy po łacinie nazywani są ceroferariuszami⁷⁶, ponieważ, gdy czyta się ewangelię albo gdy składana jest ofiara, noszą zapalone świece. Nie po to, aby rozświetlali ciemności pomroki, lecz po to, aby jak niosą w rękach widzialne światło, tak też okazywali bliźnim dzieła światła i na sposób światła dostarczali przewodnictwa tym, którzy pośród przypochlebiających się im ciemności błądzą na drodze. Kiedy przyjmują święcenia, to po tym, jak pouczeni już zostaną przez

72. Trudno zlokalizować miejsce, w którym byłoby to w Biblii powiedziane. Warto odnotować, iż fragment ten jest prawdopodobnie jakąś przeróbką, choć może nie bezpośrednią, rozdziału o egzorzystach, jaki mamy w przywoływanym już (zob. przyp. 24) opracowaniu *De ecclesiasticis officiis* Izydora (II, 13 = *Sancti Isidori episcopi Hispalensis „De ecclesiasticis officiis”, s. 72-73*), i że edytor Izydorowego dzieła także nie zdołał odnośnych treści zidentyfikować.

73. 1 Kor 12,30.

74. Mk 7,34.

75. Zob. Mk 16,9; Łk 8,2.

76. Po łacinie: *ceroferarius* (od *cereus* – świeca i *ferre* – nieść, nosić; *ceroferarius* zatem to „niosący świecę”/„ten, który niesie świecę”). Spolszczamy tu po prostu rzeczownik łaciński; wprawdzie w ograniczonym zakresie (kontekst liturgiczny), ale funkcjonuje on już w polszczyźnie. Najczęściej spotykanym synonimem słowa „ceroferariusz” jest w naszym piśmiennictwie wyrażenie „ministrant światła”.

cereo, ut sciant se ad accedenda luminaria mancipari. Accipiunt et urceolum vacuum ad infundendum vinum in calicem, quo consecrandus est sanguis Christi, ut sit commemoratio sanguinis de Christi latere profluentis, et aquae inde procedentis. Quae duo ideo in calice commiscuntur, quia Christi sanguine sumus redempti, et aqua baptismatis a peccatis abluti. Hoc officium se habere Dominus in Evangelio testatur, dicens: <i>Ego sum lux mundi qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae</i> (Joan. VIII.).	biskupa, jak sprawować powinni swój urząd, otrzymują od archidiacona ceroferarium⁷⁷, czyli świecznik wraz ze świecą, aby wiedzieli, że przeznaczeni są do towarzyszenia ze światłem. Otrzymują również pusty dzbanuszek do nalewania wina do kielicha, w którym konsekrowana ma być krew Chrystusa, aby upamiętnić w ten sposób krew, jaka wytrysnęła z boku Chrystusa, i wodę, jaka z niego wypłynęła. A dlatego miesza się w kielichu wino z wodą, ponieważ krwią Chrystusa zostaliśmy odkupieni, a wodą chrztu obmyci zostaliśmy z grzechów. Pan zaświadcza w ewangelii, iż ma ten urząd, mówiąc: „Ja jestem światłością świata; kto idzie za mną, nie kroczy w ciemnościach, lecz będzie miał światło życia”⁷⁸.
Caput X. De subdiaconis	Rozdział X. O subdiakonach
Quinto loco est ordo subdiaconorum qui apud Graecos ὑποδιάκονοι vocantur. Isti sunt qui in Esdra Nathanei, id est in humilitate Domino servientes appellantur, ex quorum ordine fuit ille Nathanael, qui in Evangelio Salvatorem confiteri, et ab ipso meruit collaudari, dicente Domino: <i>Ecce vere Israelita, in quo dolus non est</i> (Joan. I). Isti subserviunt levitis, et vasa corporis et sanguinis Christi ipsis ad altare deferunt, et iterum referunt. De quibus quidem	Piąte miejsce stanowi stan subdiaconów, którzy u Greków określanii są mianem ὑποδιάκονοι⁷⁹. Są to ci, którzy u Ezdrasza nazywani są Natanejczykami⁸⁰ – to jest: służącymi Panu w pokorze; z ich stanu był ów Natanael, który zasłużył w ewangelii na to, by wyznaczyć Zbawiciela i by zostać przez niego pochwalonym⁸¹ – dał tę pochwałę Chrystus w słowach: „Oto prawdziwy Izraelita, w którym nie ma postępu”⁸². Subdiaconi usługują diakonom⁸³: przynoszą im do

77. Po łacinie: *ceroferarium* (znaczy rzeczownik ów mniej więcej tyle: „to, na czym niesie się świecę”). I tu decydujemy się na spolszczenie; powstaje przy takim rozwiązaniu para pojęciowa „ceroferariusz” – „ceroferarium” i, po wtóre, całkiem zgrabnie przetłumaczyć wówczas można fragment *ceroferarium, id est candelabrum cum cereo* niniejszego zdania.

78. J 8,12.

79. Rzeczownik grecki ὑποδιάκονος oznacza sługę albo pomocnika (*Słownik grecko-polski*, na podst. słownika Z. Węclewskiego opr. O. Jurewicz, Truskaw 2018, s. 1014, s.v. ὑποδιάκονος).

80. Po łacinie: *Nathanei*. Jest to, najprawdopodobniej, odniesienie do dwóch wersów biblijnych: Ezd 2,43 i 58 (to ustalenie zawdzięczamy Lawsonowi: *Sancti Isidori episcopi Hispalensis „De ecclesiasticis officiis”*, s. 69). W Wulgacie (ale nie w Neowulgacie) pojawia się w tych wersach nazwa własna *Nathinnei*, z którą skojarzyć niewątpliwie można nazwę, jaką mamy u Hugona (w Neowulgacie występuje w tych miejscach już nie nazwa własna, lecz zsubstantywowany imiesłów *oblati*). J. Wujek *Nathinnei* tłumaczy na „Natanejczycy”, z czego zdecydowaliśmy się tutaj skorzystać, z tym że „i” w wyrazie Wujkowym „Natanejczycy” zamienić postanowiliśmy na „a”, by dokładniej oddać brzmienie wyrazu, jakiego używa mistrz ze Świętego Wiktora: *Nathanei* przekładamy zatem na „Natanejczycy”. Natanejczycy byli sługami świątynnymi; w Biblii Tysiąclecia nazywani są oni niewolnikami świątyni. Dobrze będzie do tego dodać, iż jak diakonów nazywano w średniowieczu lewitami (*levitae, levites*), tak subdiaconów – właśnie Natanejczykami (*Nathanei*).

81. Mamy tę informację także w przywoływanym już Izidorowym traktacie *De ecclesiasticis officiis* (II, 10, 1 = *Sancti Isidori episcopi Hispalensis „De ecclesiasticis officiis”*, s. 69).

82. J 1,47.

83. Po łacinie: *levitis*. Zob. przyp. 80.

Patribus placuit, ut qui sacra mysteria contrec- tant, legem observent continentiae, sicut scriptum est: <i>Mundamini qui fertis vasa Domini (Isa. LII)</i>. Hi in templo Domini oblationes suscipiunt a populis. Ad istorum provisionem pertinet tantum de oblationi- bus ponere in altari, quantum sufficere possit populo Dei. Similiter ipsi corporales pallas et substratoria lavare, et aquam in baptisterium vergere debent; urceum quoque et aquam, manile et manutergium tenere, episcopo et presbytero, et levitis, pro lavandis manibus ante altare aquam praebere. Hi cum ordi- nantur sicut sacerdotes et levitae manus impositio- nem non accipiunt, sed tantum calicem vacuum et patenam vacuum de manu episcopi. De manu vero archidiaconi urceolum cum aqua manile seu mantile, et manutergium, quibus mundare debent manus sacerdos et levita tractaturi divina sacramenta. Hoc officio usus est Dominus, quando facta coena cum discipulis linteo se praecinxit, et mittens aquam in pelvim pedes discipulorum lavit, et linteo exter- sit (<i>Joan XIII</i>).	ołtarza naczynia z ciałem i krwią Chrystusa, a potem znów je odnoszą. Co do nich, to, istotnie, spodo- bało się ojcom, żeby ci, którzy dotykają świętych tajemnic, przestrzegali prawa wstrzemięźliwości, zgodnie z tym, co napisano: „Oczyśćcie się, którzy nosicie pańskie naczynia!”⁸⁴. Subdiakoni przyjmują w świątyni pańskiej od ludów ofiary. Co się tyczy zarządzania nimi, to tyle z ofiar kładą na ołtarzu, ile dla ludu bożego powinno wystarczyć. Ponadto winni subdiakoni prać chusty korporałowe⁸⁵ i obrusy ołta- rzowe oraz wlewać wodę do chrzcielnicy⁸⁶; powinni również trzymać dzban, misę oraz ręcznik⁸⁷ dla biskupa, prezbitera i diakonów, a także dostarczać wody przed ołtarz do obmywania rąk. Gdy wyświęca się subdiakonów, to nie otrzymują oni, jak kapłani i diakoni, nałożenia rąk, lecz jedynie pusty kielich oraz pustą patenę z rąk biskupa. Z rąk zaś archidia- kona – dzban z misą i ręcznikiem⁸⁸, używając czego, kapłan i diakon, jeśli sprawować będą mieli boskie sakramenty, winni oczyścić ręce. Pan sprawował ten urząd, gdy po skończonej wieczerzy z uczniami przepasał się płótnem i, nalewając wody do miednicy, umył nogi uczniów, wycierając je płótnem⁸⁹.
Caput XI. De diaconis	Rozdział XI. O diakonach
Diaconorum ordo sexto sequitur loco, non sine aliquo senarii mysterio, in quo propter perfectionem sui significatur operum perfectio. Hic ordo in Veteri Testamento a tribu Levi habuit exordium. Praecepit enim Deus Moysi ut post ordinationem Aaron et filiorum ejus, rursus tribus Levi ad divini cultus ministeria ordinaretur, et consecraretur Domino, et servirent pro Israel coram Aaron et filiis ejus in tabernaculo Dei; ipsique gestarent arcam et taberna-	Stan diakonów zajmuje miejsce szóste, a to w zwią- ku z pewną tajemniczą szóstką, która przez swą dosko- nałość oznacza doskonałość dzieł. Stan ten wziął swoją początek w Starym Testamencie od plemienia Lewiego. Nakazał bowiem Bóg Mojżeszowi, aby po wyświęceniu Aarona i jego synów do posług przy bożym kulcie poświęcone zostało i poświęcone Panu jeszcze plemię Lewiego; i służyli mężowie owego plemienia dla Izraela przy Aaronie i jego synach

84. Iz 52,11.

85. Hugon wspomina o korporałach także w części swojej summy poświęconej świętym szatom: *De sacramentis christianae fidei* II, 4, 17 (edycja: PL 176, 438); tłum.: Ł. Libowski, „*Sacrarium autem vestium ritus*”, s. 93, tam także przyp. 75.

86. Po łacinie: *baptisterium*.

87. Fraza ta, co nastrocza trudności interpretacyjnych, u Migne’a przedstawia się tak: „urceum quoque et aquam, manile et manutergium tenere”. Lepszy tekst podaje Berndt (s. 350), za którym w przekładzie podążamy: „urceum quoque et aquemanilem [w zasadzie powinno być: *aquamanilem*; przyp. Ł.L.] et manutergium tenere”.

88. Sytuacja podobna do powyższej (zob. przyp. 87). Migne czyta: „urceolum cum aqua manile seu mantile, et manutergium” – ale to jest problematyczne. Lepszą lekcję ma w tym miejscu Berndt (s. 350): „urceolum cum aquamanile et manutergium”.

89. Por. J 13,4-5.

culum, et omnia vasa ejus, et in circuitu tabernaculi ipsi castra constituerent, et in transportando tabernaculo ipsi deponerent, rursusque ipsi componerent. A viginti autem annis et supra jussi sunt servire in tabernaculo. Quam regulam etiam sancti Patres in Novo Testamento constituerunt, quoniam haec aetas ad portanda onera robusta est, quod illi ordini a Moyse institutum est. Quod etiam in Novo Testamento repraesentatur, cum diaconis supra sinistrum humerum stola ponitur, et casula in diebus jejunii super eumdem humerum complicatur; quia quidquid laboris et sustinentiae in hac vita toleramus, tanquam in sinistra portamus, donec in dextera, hoc est, in aeternitate requiem habeamus. Hic ordo in Novo Testamento ab apostolis initium sumpsit, quando sic legitur in Actibus apostolorum. Apostoli <i>septem viros boni testimonii plenos Spiritu sancto</i> (Act. VI) ad hoc officium elegerunt: <i>et oratione praemissa manus eis imposuerunt</i> (ibid.). Et exinde apostoli et eorum successores decreverunt, ut in omni matrice Ecclesiae septem diaconi circa Aaram Christi sublimiori gradu, tanquam columnae altaris assisterent, etiam non sine aliquo septenarii mysterio. In quo figuratur ut septiformis gratiae spiritu fulgentes,	w namiocie Boga; oni to nosili arkę i namiot oraz wszystkie jego sprzęty, oni także zakładali swoje kwatery dookoła namiotu; a kiedy namiot trzeba było przenosić, to oni go składali, a potem znów go rozstawiali. Skoro więc kończyli lat dwadzieścia i więcej, kazano im służyć w namiocie⁹⁰. Tę zasadę przyjęli również ojcowie święci w Nowym Testamencie, a to dlatego, iż mężczyzna w takim wieku jest na tyle silny, że może dźwigać ciężary, co naznaczone zostało temuż stanowi przez Mojżesza. Przedstawiane jest to też w Nowym Testamencie, jako że na lewym ramieniu umieszcza się diakonom stulę i na to samo ramię zawija się w dni postu ornat⁹¹; ponieważ jeśli znosimy w tym życiu cokolwiek z trudu i cierpliwości, to niesiemy to jakby na lewicy, póki nie będzie nam dane odpocząć po prawicy, a więc w wieczności. Stan diakonów wziął swój początek w Nowym Testamencie od apostołów, gdy czytamy w <i>Dziejach Apostolskich</i>, co następuje. Apostołowie wybrali do tego urzędu „siedmiu mężów, o których wydało dobre świadectwo, pełnych Ducha Świętego”⁹²: „i pomodliwszy się, nałożyli na nich ręce”⁹³. A potem apostołowie i ich następcy zadekretowali, że w każdym kościele-matce⁹⁴ na najwyższym stopniu
---	--

90. Por. Lb 4-5; zob. ponadto Izydora *O obowiązkach kościelnych*, pierwszy akapit rozdziału o diakonach (II, 8, 1 = *Sancti Isidori episcopi Hispalensis „De ecclesiasticis officiis”*, s. 66). Wiele informacji o lewitach, zarówno o ich statusie w starotestamentowej społeczności Izraela, jak i o ich posłudze, znaleźć można m.in. w: D. Dziadosz, *Lewici i kapłani w Księdze Powtórzonego Prawa*, „Verbum Vitae”, 17 (2010), s. 43-67.
91. Dla wyjaśnienia kwestii zwijania ornatu w dni postu przepisujemy tu niedługi fragment artykułu Pawła Szczepaniaka, fragment, w którym autor cytuje Antoniego Nowowiejskiego: „Ornat do X wieku był szatą przeznaczoną dla wszystkich stopni duchowieństwa. W *Ordines Romani* można zauważyć lektorów, akolitów, subdiakonów i diakonów noszących ornaty. «Jeszcze w XIII w. subdiakoni i diakoni w dni postu i pokuty przy Ofierze Mszy świętej zamiast tunicelli i dalmatyki go nosili, jako *casulam plicatam* [ornat zawinięty]. (...) diakon przed (...) uroczystym odśpiewaniem Ewangelii zdejmował z siebie (...) *casulam plicatam*, lecz nie składał jej nigdzie, tylko zawijał w pas podłużny, i w takiej formie kładł na lewe ramię i zawiązywał pod prawą ręką, przy boku»; P. Szczepaniak, *Geneza i ewolucja szat liturgicznych: ornat, dalmatyka i kapa. Zabytkowe szaty liturgiczne bazyliki mniejszej w Sieradzu*, „Teologia i Człowiek”, 47 (2019) 3, s. 94.
92. Dz 6,3.
93. Dz 6,6.
94. Po łacinie: *in omni matrice Ecclesia*. Z filologicznego punktu widzenia frazę tę równie dobrze tłumaczyć można w ten sposób: „w całym kościele-matce” (tak właśnie oddaje te słowa w angielszczyźnie Roy Deferrari: „in the entire Mother Church”; Hugh of Saint Victor, *On the Sacraments of the Christian Faith*, s. 265), jak i w sposób następujący: „w każdym kościele-matce”. Historiografia w tym przypadku także nie pomaga: podczas bowiem gdy

sancti sint corpore et spiritu. Hi sunt septem angeli in Apocalypsi tuba canentes (<i>Apoc. VIII</i>). Hi sunt septem candelabra aurea (<i>Apoc. I</i>). Hi voces tonitruorum (<i>Apoc. IV</i>). Ipsi enim clara voce in modum praeconis admonent cunctos, sive ad orandum, sive ad genua flectenda, sive ad psallendum, sive ad legendum, et audiendum verbum. Ipsi evangelizant, ipsi sacramenta Dei dispensant. Sine ipsis sacerdos nomen habet, officium non habet. Nam sicut in sacerdote consecratio, ita in ministro dispensatio sacramenti. Ipsi etiam sacerdotibus propter praesumptionem non licet calicem domini in mensa tollere, nisi traditus eis fuerit a diacono. Levitae hostias super altare ponunt, ipsi mensam Domini componunt. Levitae operiunt arcam testamenti, quia non omnes videre debent aut possunt alta mysteriorum quae operiuntur a levitis. Ipsi albis induti vestibus assistunt altari, ut candore vestis munditia vitae significetur, nitidique ad hostias et immaculati accedant. Tales enim Dominum decet habere	przy ołtarzu Chrystusa asystuje, będąc niczym kolumny ołtarza, siedmiu diakonów – i znów wiąże się to z pewną tajemnicą, tym razem siódemki. Siódemka wyraża bowiem, że diakoni, jaśniejac duchem siedmiorakiej łaski, święci są ciałem i duchem. Oni są siedmioma aniołami z <i>Apokalipsy</i>, które grają na trąbach⁹⁵. Oni są siedmioma złotymi kandelabrami⁹⁶. Oni – głosami grzmotów⁹⁷. Wszak głosem wyrazystym, na wzór herolda, zachęcają oni wszystkich, aby czy to się modlili, czy to zginali kolana, czy to śpiewali psalmy, czy też czytali słowo, dając mu posłuch. Oni ewangelizują, oni udzielają bożych sakramentów. Bez nich kapłan tylko mieni się kapłanem, bo urzędu nie sprawuje. Jak bowiem konsekracja jest w mocy kapłana, tak udzielenie sakramentu należy do sługi. Nawet kapłanom, aby nie unieśli się pychą, nie wolno samym brać z mensy kielicha pańskiego, jeżeli nie zostanie im on podany przez diakona⁹⁸. Diakoni składają na ołtarzu dary ofiarne, oni przygotowują stół pański. Diakoni nakrywają arkę przymierza,
--	--

z tłumaczeniem „w całym kościele-matce” wiązać można fakt istnienia w starożytnym Kościele powszechnym tzw. siedmiu diakonów rzymskich, najbliższych współpracowników papieża, z tłumaczeniem „w każdym kościele-matce” kojarzyć można fakt, iż każda wspólnota kościelna tamtego czasu starała się mieć siedmiu diakonów własnych. Rozstrzygające wydaje się być stwierdzenie, iż przez wyrażenie *mater Ecclesia*, jak podaje *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (red. Ch. Du Cange i in., Niort 1883-1887, s.v. *mater*, <http://ducange.enc.sorbonne.fr/MATER1#MATER1-2> [dostęp: 7.09.2022]), rozumiano w średniowieczu kościół katedralny (*Ecclesia Cathedralis*).

95. Por. Ap 8,2.

96. Por. Ap 1,12.

97. Por. Ap 4,5.

98. W tłumaczeniu tego zdania idziemy za przekładem, jaki Markus Tymister umieścił w jednym ze swoich krótkich tekstów popularnych: „Den Priestern selbst ist es wegen der Gefahr der Überheblichkeit nicht erlaubt, den Kelch des Herrn vom Altar zu nehmen, wenn er ihnen nicht vom Diakon gereicht wird” (Tymister nie cytuję Hugona, ale, jak się łatwo domyślić, Izydora i jego *O obowiązkach kościelnych*: w rozdziale wszakże dzieła Izydorowego poświęconym diakonom jest zdanie dokładnie jak to, przy którym się zatrzymujemy [*Ipsi etiam sacerdotibus propter praesumptionem non licet calicem domini in mensa tollere, nisi traditus eis fuerit a diacono*], z tą jedną różnicą, że zamiast wyrażenia *in mensa tollere* mamy tam *de mensa tollere*; *De ecclesiasticis officiis* II, 8, 4 = *Sancti Isidori episcopi Hispalensis „De ecclesiasticis officiis”*, s. 67 = „Tym także kapłanom nie godzi się przez zuchwalstwo brać kielicha ze stołu Pańskiego, jeżeli nie został im przekazany przez diakona” [tłum. R. Sawa; przekład niewydany – zob. przyp. 24.]); M. Tymister, *Ohne die Diakone können Priester ihr Amt in der Eucharistiefeier nicht ausüben: Eine Stimme aus dem 7. Jahrhundert*, w: „Populo Congregato. Gedanken zur Liturgie am Schnittpunkt von Wissenschaft und Pastoral”, <http://populocongregato.over-blog.com/2017/10/ohne-die-diakone-konnen-priester-ihr-amt-in-der-eucharistiefeier-nicht-ausuben-eine-stimme-aus-dem-7-jahrhundert.html> [dostęp: 2.09.2022].

ministros, qui nullo carnis corrumpantur contagio, sed perfecta mentis et corporis castitate splendeant. Quales enim diaconi ordinandi sint, Apostolus plenissime docet scribens ad Timotheum (<i>I Tim. III</i>). Nam cum praemisisset de sacerdotum electione, continuo subjunxit: <i>Diaconos similiter irreprehensibiles; hoc est, sine crimine: sicut episcopus pudicos, hic est a libidine continentes: non bilingues, ne turbent habentes pacem: non multo vino deditos, quia ubi ebrietas, ibi libido et furor dominatur: non turpe lucrum sectantes, ne de coelesti militia lucra terrena sectentur. Post hoc subiecit: Hi autem probentur primum; et sic ministrent nullum crimen habentes. Et hi itaque sicut episcopi ante ordinationem probari debent; et si digni inventi fuerint, sic demum ad sacrum ministerium admitti. Hi cum ordinantur, solus episcopus manus eis imponit, quia ad ministerium non ad sacerdotium applicantur, ponitur eis orarium, id est stola super sinistrum humerum ab episcopo, ut hoc agnoscant se accepisse jugum Domini; quo omnia ad sinistram, id est, praesentem vitam pertinentia adversa fortiter tolerant, et divino timori subjiciant. Accipiunt et textum Evangeliorum de manu episcopi, per quem intelligant se esse praecones Evangelii Christi. Nam sicut lectoribus Vetus Testamentum, ita diaconis novum praedicare praeceptum est; praecepue evangelium quod solis ipsis in Ecclesia pronuntiare licet. Ad ipsos pertinet assistere sacerdotibus et ministrare in omnibus quae aguntur in sacramentis Christi, in baptismo scilicet in chrismate,</i>	gdyż nie wszyscy powinni czy też mogą widzieć głębinę tajemnic, które zakrywane są przez diakonów⁹⁹. Asystują oni przy ołtarzu odziani w białe szaty, aby jasność szaty oznaczała czystość ich życia i aby przystępowali do ofiar promieniujący i nieskazitelni. Przystoi wszakże, aby Pan miał takie sługi, które nie są skażone żadną cielesną zarazą, lecz błyszczą doskonałą czystością umysłu i ciała. Jacy bowiem mężowie wyświęceni mają być na diakonów, nader wyczerpująco uczy apostoł, pisząc do Tymoteusza¹⁰⁰. Bo napomknąwszy o wyborze biskupów¹⁰¹, zaraz dodał: diakonami niech będą, podobnie, mężczyźni nienaganni, to jest nieobciążeni żadnym przestępstwem; jak biskupi czyści, to jest wystrzegający się rozwiązłości; nie dwulicowi, aby nie niepokoiili tych, którzy w pokoju trwają; nie spożywający wina w nadmiarze, ponieważ gdzie jest pijaństwo, tam panuje rozwiązłość i gniew; nie pożądający szpetnego zysku, aby ze służby niebiańskiej nie czerpali ziemskich profitów¹⁰². A do tego dorzucił: „Niechaj też zostaną oni najpierw wypróbowani; i tak niechaj służą, jeśli nie ciąży na nich żadna skaza”¹⁰³. Jak biskupi winni zatem diakoni poddani być przed święceniami próbie; i jeśli okażą się tego godni, niechaj dopuszczeni wreszcie będą do świętej posługi. Gdy się ich święci, to tylko biskup nakłada na nich ręce, jako że przeznaczani są oni do posługi, nie zaś do kapłaństwa; zakładany jest im też przez biskupa na lewe ramię orarion, czyli stuła, aby w ten sposób poznali, iż przyjęli jarzmo pańskie¹⁰⁴, by dzielnie
--	--

Chodzi o przyjmowanie komunii świętej przez kapłanów: nawet im, którzy są szafarzami Eucharystii, którzy Eucharystię konsekrują, komunii udziela diakon (nawiązanie do zdania poprzedniego). Por. Hieronima *Epistola XII seu opusculum de septem ordinibus Ecclesiae*, jej rozdział piąty (edycja: PL 30, 153-154).

99. Przez ową arkę przymierza (*arca testamenti*) rozumieć w tym kontekście należy cyborium, puszkę, a więc naczynie służące do przechowywania Najświętszego Sakramentu; zob. *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, s.v. *arca*, <http://ducange.enc.sorbonne.fr/ARCA03> [dostęp: 7.09.2022].

100. 1 Tm 3,8 i n.

101. Po łacinie: *sacerdotum* – „kapłanów”, z tym że tłumaczenie takie byłoby mylące.

102. Choć w tekście łacińskim zaznaczone są tu cytacje, my ich nie znaczymy, bo byłoby to znaczenie dość skomplikowane i mało przejrzyste. Dość będzie zasygnalizować, że słowa własne przeplata Hugon w tym miejscu słowami apostoła Pawła z 1 Tm 3.

103. 1 Tm 3,10.

104. Na temat orarionu/stuły pisze Hugon w rozdziale dziesiątym czwartej części drugiej księgi *O sakramentach wiary chrześcijańskiej* (edycja: PL, 176, 437); tłum.: Ł. Libowski, „*Sacrarium autem vestium ritus*”, s. 87, tam także przyp. 54-58.

in patena et calice. Oblationes etiam inferre et disponere in altari, componere etiam mensam Domini atque vestire, crucem ferre et praedicare Evangelium et apostolum. Ad ipsos quoque pertinet officium precum, et recitatio nominum. Ipsi praemonent aures ad Dominum, ipsi hortantur orare. Ipsi clamant, et pacem ipsi annuntiant. Hoc officio usus est Dominus, quando post coenam proprio ore et propriis manibus sacramenta confecta dispensavit, et quando apostolos dormitantes ad orationem incitavit, dicens: <i>Vigilate et orate ut non intretis in tentationem</i> (Matth. XXVI).	znosili wszystkie przeciwności związane z lewicą, to jest z życiem doczesnym, poddając je bożej bojaźni. Nadto otrzymują diakoni z rąk biskupa tekst ewangelii, aby pojmowali, że są zwiastunami ewangelii Chrystusa. Albowiem jak lektorom nakazano głosić Testament Stary, tak diakonom Nowy; zwłaszcza ewangelię, którą im wyłącznie wolno w kościele wygłaszać. Obowiązkiem diakonów jest asystowanie kapłanom i usługiwanie we wszystkim, co czyni się przy sakramentach Chrystusa, a mianowicie przy chrzcie, przy namaszczeniu krzyżem¹⁰⁵, przy pateniu i kielichu. To oni również przynoszą ofiary i rozkładają je na ołtarzu, okrywają i przyozdabiają stół pański, noszą krzyż oraz przepowiadają ewangelię i apostoła¹⁰⁶. Do ich zadań przynależy także obowiązek modlitw¹⁰⁷ i wymienianie imion¹⁰⁸. Oni przygotowują uszy na słowo Pana, oni zachęcają do modlitwy. Oni wołają i oni obwieszczają pokój. Pan wypełnił ten urząd, kiedy po wieczerzy własnymi ustami i własnymi rękoma rozdzielił sakramenty, które właśnie się dokonały, i kiedy zbudził do modlitwy śpiących apostołów, mówiąc: „Czuwajcie i módlcie się, abyście nie weszli w pokusę”¹⁰⁹.
Caput XII. De presbyteris	Rozdział XII. O prezbiterach
Septimo loco subsequitur ordo presbyterorum, qui in Veteri Testamento a filiis Aaron sumpsit initium. Nam qui tunc sacerdotes vocabantur, hi sunt qui nunc appellantur presbyteri, et qui tunc dicebantur principes sacerdotum, nunc episcopi nominantur. Presbyteri autem interpretantur <i>seniores</i>,	Na miejscu siódmym następuje stan prezbiterów, którzy swój początek wzięli w Starym Testamencie od synów Aarona. Ci bowiem, którzy nazywani byli wtedy kapłanami, są tymi, których nazywa się teraz prezbiterami, ci zaś, których określano wówczas mianem książąt kapłanów, nazywani są teraz biskupami.

105. Po łacinie: *in chrismate*.

106. Chodzi, naturalnie, o naukę apostolską zawartą przede wszystkim w listach apostolskich, z których wyjątki (najczęściej są to wyjątki ze św. Pawła) czyta się w czasie mszy, w ramach liturgii słowa.

107. Na pewno ów obowiązek modlitw (*officium precum*) oznacza, że zadaniem diakonów jest modlitwa; być może jednak obowiązek ten postrzegać trzeba wężej – jako zadanie odmawiania brewiarza.

108. Wymienianie imion (*recitatio nominum, recitatio nominum fidelium*) – chodzi o wymienianie imion wiernych, przede wszystkim zmarłych, ale także żyjących, przy modlitwie eucharystycznej; *Elektryczny Słownik Łaciny Średniowiecznej w Polsce (A-Q)*, s.v. *commemoratio*, https://ellexicon.scriptorum.pl/pl/lemma/COMMEMORATIO#sense_I [dostęp: 26.08.2022]. Na temat *recitatio* zob. np. M. Klöckener, *Die „recitatio nominum” im Hochgebet nach Augustins Schriften*, w: „*Gratias agamus*”: Studien zum eucharistischen Hochgebet für Balthasar Fischer, red. A. Heinz, H. Rennings, Freiburg 1992, s. 183-210.

109. Mt 26,41.

quia seniores Graeci presbyteros vocant. Debent enim presbyteri seniores esse in populo Dei; non tantum aetate corporis, quantum prudentia morum, et maturitate bonae conversationis, sicut scriptum est: *Senectus venerabilis est, non diuturna, neque annorum numero computata. Cani enim sunt sensus hominis, et aetas senectutis vita immaculata* (Sap. IV). Distat autem hoc tantum inter pontifices, et hujus temporis sacerdotes, quod solis pontificibus addita est clericorum ordinatio. Basilicarum dedicatio, sacri chrismatis consecratio, manus impositio, et communis super populum benedictio. In aliis autem sacramentis sive scilicet catechizandi, sive baptizandi, sive missam celebrandi, et consecrandi corporis et sanguinis Christi sacramentum, sive in Ecclesia verbum faciendi, communis est utrisque dispensatio. Summis ergo sacerdotibus supradicta idcirco singulariter reservata sunt, ne eadem prorsus auctoritas potestatis ab omnibus passim vindicata, inferiores erga superpositos insolentes redderet, et soluto obedientiae vinculo scandalum generaret. Presbyteri successores et vicarii sunt septuaginta discipulorum qui praecedebant Dominum Jesum in omni civitate et locum quo ipse erat venturus (Luc. X). Ita quippe presbyteri qui adjutores sunt episcoporum, rudes populo catechizando initiant, baptizando unitati Ecclesiae incorporant, et in sacramentis usque ad manus impositionem populo Dei ministrant. Episcopi vero successores sunt apostolorum, qui ex necessitate ad adiutorium et supplementum sui officii, in tanta multitudine populorum regendorum ministerium sibi expetunt sacerdotum. Sicut Moyses in eremo septuaginta viros elegit prudentes, quorum consilio et auxilio multitudinem tantam facilius gubernaret. Sive inferioris sive superioris sint ordinis

Słowo zaś „prezbiterzy” znaczy tyle, co „starsi”, jako że starszych nazywają Grecy prezbiterami¹¹⁰. Wszakże prezbiterzy winni być pośród ludu Bożego starszymi; nie tyle co do wieku ciała, ile w roztropności w obyczajach i w dojrzałości dobrego sposobu życia, jak to napisano: „Starość czcigodna to nie ta, która jest długotrwała i którą mierzy się liczbą lat. Starością jest bowiem rozumność człowieka, a wiekiem starczym – życie nieskazitelne”¹¹¹. Biskupów zaś i kapłanów obecnego czasu różni to wyłącznie, że tylko do biskupów przyporządkowane są: wyświęcanie kleryków, święcenie bazylik¹¹², konsekracja świętego krzyżma, nakładanie rąk¹¹³ i błogosławieństwo powszechne nad ludem¹¹⁴. W wypadku innych zaś sakramentów, a więc czy to katechizacji, czy chrzczenia, czy odprawiania mszy i konsekrowania sakramentu ciała i krwi Chrystusa¹¹⁵, czy też przemawiania w kościele, szafarstwo należy zarówno do biskupa, jak i do kapłana. Dlatego znowuż wymienione wyżej sakramenty zarezerwowane zostały oddzielnie dla najwyższych kapłanów, żeby ten sam dokładnie autorytet władzy, zagarnięty przez wszystkich bez jakiegokolwiek porządku, nie doprowadził do tego, że kapłani niżsi rozzuchwalać się względem kapłanów stojących wyżej, i żeby, skoro rozwiązane zostałyby więzy posłuszeństwa, nie spowodował zgorzienia. Prezbiterzy są następcami i wikariuszami siedemdziesięciu uczniów, którzy szli przed Panem Jezusem do każdego miasta i miejsca, do którego i on sam miał się udać¹¹⁶. Tak więc prezbiterzy, którzy są pomocnikami biskupów, katechizując lud, wtajemniczają tych, którzy nie doświadczyli dotąd chrześcijaństwa, a chrzcząc ich, wcielają ich do jedności kościoła; i tak posługują oni ludowi bożemu przy wszystkich sakramentach za wyjątkiem nałożenia rąk.

110. Po grecku: πρεσβύτεροι.

111. Mdr 4,8-9.

112. Bazyliką nazywa Hugon budynek kościelny, kościół. W piątej części drugiej księgi *O sakramentach wiary chrześcijańskiej* mistrz ze Świętego Wiktora omawia przebieg i znaczenie sakramentu konsekracji kościoła; edycja: PL 176, 439-442.

113. Paul Rorem doprecyzowuje, że chodzi o bierzmowanie; P. Rorem, *Hugh of Saint Victor*, s. 94.

114. Po łacinie: *communis super populum benedictio*. Być może chodzi tu po prostu o uroczyste błogosławieństwo biskupie.

115. Eucharystii poświęcił Hugon ósmą część drugiej księgi swojej summy *De sacramentis christianae fidei*; edycja: PL 176, 462-472; tłum.: Ł. Libowski, „*Voluit Christus a nobis manducari, ut nos sibi incorporaret*”, s. 89-140.

116. Por. Łk 10,1-12 i 17-20.

sacerdotes, id est sive presbyteri sive episcopi, vicem gerunt summi pontificis, dum populos delinquentes ad poenitentiam vocant, et orationum suarum medicamento sanant. Unde Apostolus dicit: *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi, et posuit in nobis verbum reconciliationis. Obsecramus ergo pro Christo reconciliamini Deo (II Cor. V)*. In hoc igitur vice mediatoris funguntur sacerdotes, quod Deum pro peccatis populi exorant, et poenitentes absolviendo reconciliant. Quapropter convenit ut tanquam boni mediatores inter homines et Deum, et praecepta Dei ad populum deferant, veritatem praedicando, et preces populi Deo offerant pro peccatoribus intercedendo. *Mediator autem, ut ait Apostolus, unus non est (Galat. III)*, quia discordes reconciliare non potest, qui utrinque societatis pace, et amicitiae vinculo concors non est; sed idcirco sacerdotes cum Deo pacem habere per eminentiam sanctitatis, et cum proximis concordiam servare debent, per affectum compassionem. Quales ergo debeant esse presbyteri Apostolus scribens ad Titum insinuat, dicens: *Hujus rei gratia relinqui te Cretae, ut constituas per civitates presbyteros quemadmodum tibi disposui. Si quis sine crimine est, unus uxoris vir habet filios fideles, non in accusatione luxuriae, aut non subditos. Oportet enim episcopum esse sine crimine (Tit. I)*. Qua sententia ostendit etiam presbyteros sub episcoporum nomine taxari. Unde et ad Timotheum de ordinatione episcopi et diaconi scribit de presbyteris tacens, quos sub nomine episcoporum intelligendos reliquit. Quapropter tales etiam in Ecclesia presbyteros constituendos esse, sicut episcopos, et Apostolus asserit, et canones apostolicam auctoritatem secuti testantur. Presbyteri cum ordinantur; episcopo eos benedicente, et manus super capita eorum tenente, omnes presbyteri qui praesentes sunt manus juxta manum episcopi super capita eorum levant, et Spiritum sanctum super eos qui ordinantur invocant. Unguntur presbyteris manus sicut episcopis, ut cognoscant se hoc sacramento gratiam consecrandi accipere, et opera misericordiae erga omnes pro viribus exercere debere. Unctio capitis specialiter ad episcopum pertinet, ut intelligat se vicarium illius esse de quo

Biskupi natomiast są następcami apostołów; ponieważ wśród tak wielkiej liczby ludów, którymi muszą rządzić, koniecznie potrzebują oni wsparcia i uzupełnienia swojego urzędu, oczekują posługi kapłanów. Podobni są do Mojżesza, który wybrał na pustyni siedemdziesięciu mężów roztropnych, za radą i przy pomocy których łatwiej było mu kierować tak mnogim ludem¹¹⁷. Kapłani przeto, niezależnie od tego, czy są kapłanami niższego czy wyższego szczebla, a więc niezależnie od tego, czy są prezbiterami, czy biskupami, występują w zastępstwie najwyższego biskupa, kiedy ludy, na których ciążyą winy, wzywają do pokuty i kiedy uzdrawiają je lekarstwem swoich przemów. Stąd mówi apostoł: „Bóg był w Chrystusie, jednając ze sobą świat; i w nas złożył słowo jednania. Zaklinamy więc was w imieniu Chrystusa: pojednacie się z Bogiem!”¹¹⁸. W tym zatem pełnią kapłani rolę pośredników, że przepraszają Boga za grzechy ludu i, udzielając rozgrzeszenia, jedną z Bogiem pokutujących. Dlatego wypada, aby jako dobrzy pośrednicy między ludźmi a Bogiem zarówno głoszeniem prawdy przynosili ludowi boże przykazania, jak i, wstawiając się za grzesznikami, ofiarowywali Bogu modlitwy ludu. „Pośrednik zaś – jak rzecze apostoł – nie jest jednego”¹¹⁹, ponieważ ten, kto poprzez pokój wspólnoty i więź przyjaźni nie pozostaje w zgodzie z dwiema stronami, nie jest w stanie pojednać ze sobą skłóconych; z tego to więc powodu przez doskonałą świętość kapłani winni mieć pokój z Bogiem, przez uczucie zaś współczucia winni zachować zgodę z bliźnimi. Jacy zatem powinni być prezbiterzy, wskazuje apostoł, pisząc do Tytusa, w słowach: „Z tego powodu zostawiłem cię na Krecie, abyś ustanawiał po miastach kapłanów, tak, jak ja ciebie ustanowiłem. Jeśli ktoś jest bez winy, mąż jednej żony, który ma dzieci wierzące, nie oskarżane o zbytek i karne. Trzeba bowiem, ażeby biskup był bez winy”¹²⁰. W tych zdaniach pokazuje również apostoł, że przez rzeczownik „biskupi” rozumieć należy prezbiterów. Stąd to, pisząc do Tymoteusza o święceniu biskupa i diakona, milczy o prezbiterach, bo przyjmuje, że odnosi się do nich nazwa „biskupi”. Dlatego prezbiterami ustanawiać należy w kościele

117. Zob. Lb 11.

118. 2 Kor 5,19 i 20.

119. Ga 3,20.

120. Tt 1,5-7; nie jest to cytacja dokładna.

scriptum est: *Unxit te Deus, Deus tuus oleo laetitiae (Psal. XLIV)*. Hi post invocationem sancti Spiritus stolam super utrumque humerum accipiunt, quae in modum sustentaculorum dextrum latus munit et sinistrum, ut ex hoc intelligant se per arma iustitiae a dextris et a sinistris esse munitos, ut eos nec adversa frangant, nec prospera extollant. Accipiunt et calicem cum vino, et patenam cum hostiis de manu episcopi, quatenus his instrumentis potestatem se accepisse agnoscant, placabiles Deo hostias offerendi. Ad ipsos pertinet sacramentum corporis et sanguinis Domini in altario Dei conficere, orationes dicere, et benedicere dona Dei. Hoc officio usus est Dominus noster Jesus Christus, quando post coenam panem et vinum in corpus et sanguinem suum commutavit, ut in memoriam suae passionis idem facerent discipulos moriens instituit. Hoc quoque excellenter officium implens exhibuit, quando ipse sacerdos et hostia seipsum in arca crucis propter peccata generis humani obtulit, et proprium sanguinem sancta aeterna ingrediens coelestia et terrena pacificavit. In quo apparet quanta sit excellentia sacerdotalis officii, per quod quotidie in altari passio Christi celebratur, et reus quisque a peccatis conversus Deo reconciliatur. Quibus omnibus de sacerdotali officio breviter pertractatis admonendi sunt Christi sacerdotes, quatenus sicut excellunt ordinis dignitate, sic excellent vitae sanctitate, ut plebs eis commissa atque eorum disciplinis edocta, gratanter eis obediat, et eorum imitatione de die in diem proficiat.

takich samych mężczyzn, jak twierdzi apostoł, jakich ustanawia się biskupami, a poświadczają to kanony idące za autorytetem apostołskim. Podczas święceń prezbiterów, kiedy biskup ich błogosławi, trzymając ręce nad ich głowami, wszyscy prezbiterzy, którzy są przy tym obecni, także unoszą ręce – jak unosi ręce biskup – nad ich głowy i przyzywają Ducha Świętego, by zstąpił na tych, którzy są wyświęceni. Namaszczone są również prezbiterom, jak biskupom, ręce, aby poznali, że w sakramencie tym otrzymują łaskę konsekrowania i że, na ile są w stanie, trzeba im pełnić wobec wszystkich dzieła miłosierdzia. Namaszczenie natomiast głowy ma miejsce wyłącznie w wypadku biskupa, by pojął on, że jest wikariuszem tego, o którym napisano: „Namaszcł cię Bóg, Bóg twój, olejem radości”¹²¹. Po wezwaniu Ducha Świętego prezbiterzy otrzymują na oba ramiona stulę, która niczym jakieś podpory umacnia ich boki prawy i lewy, aby przez to zrozumieli, że od strony prawej i lewej umocnieni zostali zbroją sprawiedliwości, żeby ani przeciwności ich nie złamały, ani też pomysłność ich nie wywyższyła¹²². Otrzymują wreszcie z ręki biskupa kielich z winem oraz patenę z hostiami¹²³, aby dzięki naczyniom tym uzmysłowili sobie, iż otrzymali moc składania Bogu pojedynczych ofiar. Do prezbiterów należy zatem sprawowanie przy bożym ołtarzu sakramentu ciała i krwi Pańskiej¹²⁴, wygłaszanie kazań i błogosławienie bożych darów. Nasz Pan Jezus Chrystus sprawował ten urząd, gdy po wieczery przemienił chleb i wino w swoje ciało i krew, tak, że umierając, postanowił, by uczniowie czynili to samo na pamiątkę jego męki. Okazał także ów urząd prezbitera, doskonale go wypełniając, kiedy sam jako kapłan i ofiara ofiarował się na ołtarzu krzyża za grzechy rodzaju ludzkiego i przez swoją krew, wchodząc do świętej wieczności, wprowadził pokój między tym, co niebieskie, a tym, co ziemskie. W tym objawia się, jak wielka jest wspaniałość urzędu kapłańskiego, dzięki któremu codziennie sprawowana jest na ołtarzu męka Chrystusa i każdy, kto jest winny, a kto odwraca się od grzechów, pojednany zostaje z Bogiem. Skoro zaś wszystko to, co dotyczy się urzędu kapłańskiego, pokrótce już tu zostało

121. Ps 45(44),8.

122. Por. rozdział jedenasty, w którym mowa jest również o stule; zob. także przyp. 91.

123. Rzeczownik *hostia* przekładamy różnie, zależnie od kontekstu: tu przyjmujemy dlań znaczenie „hostia”, wcześniej tłumaczyliśmy go, używając pojęć „ofiara” i „dary ofiarne”.

124. Zob. przyp. 115.

	omówione, napomnieć należy kapłanów Chrystusa, aby jak wyróżnieni zostali godnością święceń, tak też wyróżniali się świętością życia, aby powierzony im i przez ich wskazania wychowywany lud z ochotą się im poddawał i z dnia na dzień, naśladowując ich, stawał się lepszym.
Caput XIII. De episcopis	Rozdział XIII. O biskupach
Sacri canones definiunt nullum in episcopum eligendum, nisi qui prius in sacris ordinibus religiose fuerit conversatus. Sacros autem ordines diaconatus et presbyteratus tantum appellandos censent; quia hos solos primitiva legitur Ecclesia habuisse, et de his solis praeceptum habemus apostoli. Subdiaconos tamen quia et ipsi sacris altaribus administrant, opportunitate exigente in episcopos eligi concedunt. Sed rarissime et ipsum non sine Romani pontificis sive metropolitani licentia; si tamen spectatae sit religionis, et probabilis scientiae. Ad episcopum specialiter pertinet basilicarum consecratio, unctio altaris, et confectio chrismatis, manus impositio, et communis super populum benedictio. Ipse praedicta officio et ordines ecclesiasticos distribuit, ipse sacras virgines benedicit. Dum enim praeesset unusquisque in singulis, iste praeordinator est in cunctis. Nullus episcopus alium in episcopum sine metropolitani consensu consecrare debet, nec metropolitani ordinare episcopum nisi tribus ad minimum episcopis praesentibus, aliis omnibus qui in eadem provincia sunt episcopis assensum dantibus. Cum vero ordinatur, duo episcopi ponunt et tenent Evangeliorum codicem super caput, et super verticem ejus, et uno super eum fundente benedictionem, reliqui omnes episcopi qui adsunt manibus suis caput ejus tangunt.	Święte kanony określają, że na biskupa wybrany nie może zostać nikt inny, jak tylko ten, kto żył wcześniej pobożnie, przyjmując święte święcenia. Rozporządzają zaś, że tylko diakonat i prezbiterat winny nazywane być świętymi święceniami, gdyż wyłącznie one, jak czytamy, funkcjonowały w Kościele pierwotnym i wyłącznie odnośnie do nich mamy wskazanie apostoła. Ponieważ jednak subdiakon również posługują przy świętych ołtarzach, kanony pozwalają, aby i oni, kiedy jest to konieczne, wybierani byli na biskupów. Lecz dzieje się to bardzo rzadko i nie bez zezwolenia biskupa rzymskiego albo metropolity, jeśli tylko subdiakon jest mężem wypróbowanej wiary i zasługującej na uznanie wiedzy. Do biskupa przynależą w sposób szczególniej konsekracja bazylik ¹²⁵ , namaszczenie ołtarza i przyrządzanie krzyżma, nakładanie rąk ¹²⁶ i powszechne błogosławieństwo nad ludem ¹²⁷ . On sam udziela wyżej wymienionych urzędów ¹²⁸ i święceń kościelnych ¹²⁹ , on także błogosławi święte dziewice. Podczas bowiem gdy urzędy i święcenia kolejno po sobie następują ¹³⁰ , on, biskup, jest arcyszafarzem ¹³¹ ich wszystkich. Nie powinien biskup konsekrować nikogo na drugiego biskupa bez zgody metropolity ani też metropolita wyświęcać nie powinien biskupa bez obecności przynajmniej trzech biskupów, jeśli wszyscy inni biskupi, którzy są w tej prowincji, dają na to przyzwolenie.

125. Zob. przyp. 112.

126. Zob. przyp. 113.

127. Po łacinie: *communis super populum benedictio*. Zob. przyp. 114.

128. Migne'owe *praedicta officio* uznając w tym miejscu za lekcję błędną, idziemy za narzucającym się jako oczywiste rozwiązaniem Berndta (s. 355): *praedicta officia*; tak samo zresztą, nie mając dostępu do lekcji Berndta, czyta to miejsce Deferrari: „He himself distributes the above-mentioned offices and ecclesiastical orders (...)”; Hugh of Saint Victor, *On the Sacraments of the Christian Faith*, s. 269.

129. A więc urzędów i święceń ostiariatu, lektoratu itd.

130. Oto jedynie jakaś, oczywiście, nie pozostająca bez stron słabych, propozycja interpretacji początku tego zdania: „Dum enim praeesset unusquisque in singulis (...)”.

131. Po łacinie: *praeordinator*. Można by też chyba powiedzieć po polsku: „pierwszy szafarz”.

Ungitur autem sacra unctione caput ejus, quia omnis sanctificatio constat in Spiritu sancto, cujus virtus invisibilis in ipsa chrismatis sancti unctione, et significatur, et confertur. Ordinando autem pontifex manum imponit. Evangelicam vero lectionem diaconus legit; confirmationis autem epistolam notarius scribit. Denique et ordinator et ordinatus in ipsa ordinatione uterque missam celebrare debet. Et haec quidem forma consecrandis pontificibus a sanctis Patribus tradita est.	Gdy zaś święci się biskupa, to dwaj biskupi umieszczają i trzymają nad jego głowę – nad czubkiem jego głowy – kodeks z ewangeliami, podczas gdy trzeci wypowiada nad nim błogosławieństwo, natomiast wszyscy pozostali biskupi, którzy są przy tym obecni, rękami swoimi dotykają głowy święconego. Głowę biskupa, który odbiera święcenia, namaszcza się potem świętym pomazaniem, ponieważ sprawcą wszelkiego uświęcenia jest Duch Święty, którego niewidzialna moc i oznaczana, i udzielana jest przez owo pomazanie krzyżem świętym. Na akt święceń biskup nakłada ręce. Diakon natomiast czyta lekcję ewangelijną; notariusz z kolei pisze list poświadczający. Wreszcie, ukończywszy święcenia, obaj, konsekrator i konsekrowany, powinni odprawić mszę. Taka oto forma konsekrowania biskupów przekazana została przez świętych ojców.
Caput XIV. De archiepiscopis	Rozdział XIV. O arcybiskupach
Sed quando archiepiscopus electus ordinandus fuerit, omnes ejusdem provinciae episcopi ad sedem metropolitanam convenire debent, ut ab omnibus ipse ordinetur. Oportet enim ut ipse qui illis omnibus praeesse debet, ab omnibus illis eligatur et ordinetur, alioquin cassa judicatur consecratio. Statutum est autem ut archiepiscopus intra tres menses consecrationis suae ad fidem suam exponendam et pallium suscipiendum ad apostolicam sedem mittat, quod amplius habere episcopo dignoscitur. Archiepiscopus enim episcopis praeest, et pallium portat.	Lecz kiedy wyświęcany ma być ten, który wybrany został arcybiskupem, wszyscy biskupi danej prowincji winni zebrać się w stolicy metropolitalnej, by arcybiskup wyświęcony został przez nich wszystkich. Trzeba bowiem, żeby ten, który przewodzić powinien im wszystkim, przez nich wszystkich został wybrany i wyświęcony, bo w przeciwnym razie konsekracja uznana będzie za nieważną. Postanowiono zaś, że w przeciągu trzech miesięcy od swojej konsekracji arcybiskup posyła do stolicy apostolskiej, ażeby okazać swoją wiarę i otrzymać palusz, ponieważ uznaje się, że znaczy on więcej niż biskup. Arcybiskup bowiem ważniejszy jest od biskupów, dlatego nosi palusz ¹³² .
Caput XV. De summo pontifice	Rozdział XV. O najwyższym biskupie
Quia sedes apostolica cunctis in orbe terrarum praefertur Ecclesiis, atque supra se metropolitanum habere non potest: cardinales episcopi procul dubio metropolitani vice funguntur, qui videlicet electum antistitem ad apostolici culminis apicem provehunt. Facta autem electione si forte casus vel violentia aliqua obstiterit, ut is qui electus est in apostolica sede juxta consuetudinem inthronizari	Ponieważ stolica apostolska pośród wszystkich kościołów na całym świecie jest uprzywilejowana i nie może mieć nad sobą metropolity, to bez wątpienia funkcję metropolity pełnią kardynałowie-biskupi: i to oni wybranego biskupa ¹³³ wynoszą do najwyższej godności apostolskiej ¹³⁴ . Skoro zaś dokonano wyboru, to wybrany, jak to jest ustalone, posiadać powinien – jako papież – władzę rządzenia świętym

132. O paluszu pisze Hugon w rozdziale szesnastym części *O świętych szatach* drugiej księgi swego compendium teologicznego *O sakramentach wiary chrześcijańskiej* (edycja: PL 176, 438); tłum.: Ł. Libowski, „*Sacrarium autem vestium ritus*”, s. 92-93, tam także przyp. 73.

133. Dotychczas w odniesieniu do biskupów używał Hugon synonimicznie dwóch pojęć: *episcopus* i *pontifex*; tu pojawia się rzeczownik, raz zresztą jedyny, *antistes*.

134. Po łacinie: *ad apostolici culminis apicem*; dosłownie: „do godności szczytu apostolskiego”.

non valeat; electus tamen quemadmodum statutum est, sicut papa, auctoritatem obtinere debet regendi sanctam Romanam Ecclesiam et disponendi facultates illius.	kościółem rzymskim i rozporządzania jego majątkami, choćby i tak się zdarzyło, czy to przypadkiem, czy wskutek jakiejś przemocy, że ten, który został wybrany, nie będzie mógł być zgodnie ze zwyczajem na stolicę apostolską intronizowany.
Caput XVI. De caeteris officiis quae sunt in clero	Rozdział XVI. O innych urządach, które występują pośród kleru
Hi sunt ordines et ministeria clericorum. Quae tamen in auctoritatem pontificalem, in archidiaconi curam, et primicerii ac thesaurarii sollicitudinem dividuntur.	Takie są święcenia i posługi kleryków. Dzieli się one jednak na władzę kapłańską oraz na zadania archidiacona, a także troski primiceriusza ¹³⁵ i skarbnika ¹³⁶ .
Caput XVII. De archidiaconis	Rozdział XVII. O archidiaconach
Archidiaconus imperat subdiaconis et levitis, ad quem ista pertinent ministeria. Sollicitudo parochiarum et ordinatio, et jurgia ad ejus pertinent curam. Pro reparandis dioecesanis basilicis ipse suggerit sacerdoti, ipse inquit parochias cum jussione episcopi, et ornamenta vel res basilicarum, vel parochiarum; gesta libertatum ecclesiasticarum episcopo idem refert, collectam pecuniam de communione ipse accipit et episcopo defert, et caetera quaedam episcopalis providentiae ministeria sub episcopo quasi in partem curae advocatus, in causis ecclesiasticis examinandis dispensat.	Archidiacon zawiaduje subdiaconami i diakonami; do niego należą następujące posługi. Troska o parafie i zarządzanie nimi, a także spory – oto jego zadania. On doradza kapłanowi, jeśli bazyliki diecezjalne ¹³⁷ wymagają napraw; on z polecenia biskupa sprawdza parafie, a także wystrój bazylik i parafii oraz wszystko, co się w nich znajduje; akty kościelnych wolności sprawozdaje on biskupowi ¹³⁸ ; odbiera on pieniądze zebrane we wspólnocie i dostarcza je biskupowi; nadto spełnia on pod biskupem jeszcze inne posługi biskupiej troski, będąc jakby oddelegowanym do tych zajęć ¹³⁹ , do rozpatrywania spraw kościelnych.
Caput XVIII. De primicerio	Rozdział XVIII. O primiceriuszu
Ad primicerium pertinent acolythi, exorcistae, lectores atque psalmistae, id est cantores. Signum quoque dandum pro officio clericorum, pro vitae honestate,	Primiceriusz ¹⁴⁰ kieruje akolitami, egzorcystami, lektorami i psalmistami, to jest kantorami. On także winien dać przykład pełnienia urzędu kleryckiego

135. Primiceriusz (łac. *primicerius*, gr. *πριμικήριος*) – w późnoantycznym Rzymie był to zwierzchnik wydzielonego urzędu administracji cesarskiej, w średniowiecznym natomiast Kościele był to urzędnik niższej rangi, przełożony niższego duchowieństwa (ostiaruszy, lektorów, egzorcystów i akolitów). Dość szczegółowo jego zadania wyliczy Hugon niebawem w rozdziale osiemnastym. Zob. np. A. Hauck, *Primicerius*, w: *Christian Classics Ethereal Library*, s.v. *primicerius*, <https://www.ccel.org/s/schaff/encyc/encyc09/htm/iv.v.ix.htm> [dostęp: 3.09.2022]; W. Ensslin, *Primicerius*, w: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, t. 8, red. K. Ziegler, Stuttgart 1956, k. 614–624.

136. Zdaje się to być podział dychotomiczny: po jednej stronie byłaby władza kapłańska, którą Hugon zajmował się dotąd, po drugiej zaś stronie władza niekapłańska (urzędy archidiacona, primiceriusza i skarbnika), którą mistrz ze Świętego Wiktora zajmie się krótko teraz.

137. Zob. przyp. 112.

138. Owe akty kościelnych wolności to po łacinie *gesta libertatum ecclesiasticarum*. *Libertas ecclesiastica* to po prostu wolność Kościoła/kościelna; w czasach Hugona, i w ogóle w średniowieczu, wolność ta nie była oczywista, ponieważ władcy świeccy starali się Kościół sobie podporządkować.

139. Po łacinie: *quasi in partem curae advocatus*.

140. Zob. przyp. 135.

et officium cantandi peragendi sollicite: lectiones, benedictiones, psalmos, laudes, offertorium et responsoria: quis clericorum dicere debeat. Ordo quoque et modus psallendi in choro pro solemnitate et tempore. Ordinatio quoque pro luminaribus deportandis, si quid etiam necessarium est pro reparatione basilicarum, quae quales sunt in urbe, ipse denuntiat sacerdoti. Epistolas episcopi pro diebus jejuniarum parochianis per ostiarios dirigit. Clericos quos delinquere cognoscit, ipse distringit; quos vero emendare non valet, eorum excessum ad agnitionem episcopi defert. Basilicarios ipse constituit, et matriculas ipse disponit. Quando autem primicerius absens est, ea quae praedicta sunt ille exquirat, qui ei aut lege est proximus, aut eruditione his explendis certus.	i uczciwego życia. Jemu przydzielono zadanie czuwania nad śpiewem¹⁴¹, który wykonywany musi być starannie: on więc decyduje¹⁴², który z kleryków deklamować powinien lekcje, benedykcie, psalmy, laudes, ofertorium i responsoria¹⁴³. Primiceriusz czuwa również nad porządkiem i sposobem śpiewania psalmów w chórze w uroczystość i w okresie zwykłym. Ponadto zarządza on przy podawaniu świateł; a jeśli przy bazylikach, które są w mieście¹⁴⁴, znajdzie się coś niezbędnego do naprawy, zgłasza to kapłanowi. Przez ostiariuszy rozsyła on do parafian¹⁴⁵ listy biskupa na dni postów¹⁴⁶. Strofuje kleryków, o których wie, że upadają; gdy zaś chodzi o tych, których nie jest w stanie poprawić, to o ich wybrykach donosi biskupowi. On ustanawia zakrystianów i rozporządza matrykulami¹⁴⁷. Kiedy primiceriusz jest nieobecny, wszystko, co zostało właśnie wyliczone, spełnia albo ten, kto na mocy prawa jest mu najbliższy, albo ten, kto z uwagi na wiedzę został do wypełnienia tego naznaczony.
Caput XIX. De thesaurario	Rozdział XIX. O skarbniku
Ad thesaurarium pertinent ostiarii, basilicarum ordinatio, incensi praeparatio, cura chrismatis conficiendi, cura baptisterii ordinandi, praeparatio luminarium in sacrificio et sacrificiis.	Skarbnik sprawuje pieczę nad ostiariuszami, wystrojem bazylik¹⁴⁸, przygotowywaniem kadzidła; troszczy się o sporządzenie krzyżma, troszczy się o wyszkolenie chrzcielniczy¹⁴⁹ oraz przygotowanie świateł przy ofierze i ofiary¹⁵⁰.

141. Po łacinie: *officium cantandi*; dosłownie: „zadanie/obowiązek śpiewania”.

142. Dodajemy te trzy słowa dla przejrzystości przekładu.

143. Różne części *officii divini*; ich nazwy łacińskie przedstawiają się następująco: *lectiones, benedictiones, psalmi, laudes, offertorium, responsoria*.

144. Zob. przyp. 112.

145. Po łacinie: *parochianis*. Można by słowo to, uwzględniając jego etymologię, oddać tak: „mieszkańcy okręgu”; językiem współczesnym powiedzielibyśmy natomiast: „diecezjanie”.

146. Chodzi o tzw. post kwartalny (*Ieiunium Quattuor Temporum*).

147. Matrykuła (*matricula*) – zakres semantyczny tego pojęcia jest szeroki. Z definicji, jakie podaje *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (s.v. *matricula*, <http://ducange.enc.sorbonne.fr/matricula> [dostęp: 4.09.2022]), przywołać tutaj można następujące dwie, mówiące o tego rodzaju matrykulach, które zdają się harmonizować z kontekstem, z jakim mamy do czynienia: (1) rozpiska kleryckich zadań; (2) porządek *divini officii*.

148. Zob. przyp. 112.

149. Po łacinie: *cura baptisterii ordinandi*.

150. Tekst Migne’a jest tu taki: *praeparatio luminarium in sacrificio et sacrificiis*; w zasadzie trzeba by więc tłumaczyć: „przygotowanie świateł przy ofierze i ofiarach”. Z tym że takie tłumaczenie tego sformułowania wydaje się niezrozumiałe: po co niby to zdwojenie? Berndt (s. 357) daje lekcję inną, mianowicie: *praeparatio luminarium in sacrificio et sacrificii* – ją przeto oddajemy w przekładzie.

Caput XX. Quando et quomodo ordinationes sint faciendae	Rozdział XX. Kiedy i w jaki sposób należy udzielać święceń
Ordinationes autem sacras, scilicet presbyterorum et diaconorum non nisi certis temporibus fieri debere sancti Patres decreverunt, id est jejuniis quarti mensis et septimi, et decimi, et initii quadragesimalis ac medianae quadragesimae die Sabbati circa vespem jejuniis celebrato. Quando vero episcopus ordinationes facere disponit, omnes qui ad sacrum ordinem accedere volunt, feria quarta ante ipsam ordinationem evocandi sunt ad civitatem, una cum presbyteris qui eos praesentare debent. Tunc ergo episcopus e latere suo eligere debet sacerdotes, et alios prudentes viros, gnaros legis divinae, et exercitatos in ecclesiasticis sanctionibus, qui ordinandorum et vitam et scientiam sine favoris gratia, aut muneris cupiditate, secundum veritatem diligenter investigent, ut sic per tres continuos dies diligenter examinati, Sabbato tandem qui probati fuerint episcopo consecrandi praesententur; benedictiones vero pontificum diebus tantum Dominicis celebrandas esse sacri canones sanxerunt.	Święci ojcowie zaś zadekretowali, że święte święcenia, a mianowicie święcenia prezbiterów i diakonów, nie powinny mieć miejsca kiedy indziej, jak tylko w pewnych okresach, to jest w post ¹⁵¹ w miesiącach czwartym, siódmym i dziesiątym ¹⁵² oraz na początku czterdziestnicy i w środku czterdziestnicy ¹⁵³ , w dzień szabatu ¹⁵⁴ , około niesporów, po odprawieniu postu. Kiedy więc biskup zarządzi udzielenie święceń, wszystkich, którzy do świętych święceń chcą przystąpić, razem z prezbiterami, którzy powinni ich przedstawić, zwołać należy do miasta na cztery dni przez owymi święczeniami. Wtedy to też biskup wybrać winien ze swych przybocznych kapłanów i innych mężów roztropnych, znających się na prawie bożym i biegłych w kościelnych karach, aby – bez żadnej łaskawej przychylności czy pragnienia zysku, a zgodnie z prawdą – zbadał uważnie zarówno życie, jak i wiedzę tych, którzy mają być święceni, by w ten sposób ci, którzy po trzech kolejnych dniach skrupulatnego badania zostaną zatwierdzeni, byli wreszcie w szabat przedstawieni biskupowi do konsekracji; aczkolwiek błogosławienie biskupów ¹⁵⁵ , jak to sankcjonują święte kanony, powinno odbywać się wyłącznie w dni Pańskie.
Caput XXI. Quo aetate ordinandi sunt qui ordinantur	Rozdział XXI. W jakim wieku święceni być powinni ci, którzy są wyswięceni
De aetate vero ordinandorum talem nobis definitio sacrae Scripturae discretionem reliquit. Ut subdiaconus quidem non ordinetur ante quatuordecim annos, nec diaconus ante viginti quinque, nec presbyter ante triginta, quatenus deinceps si dignus inventus fuerit in episcopum eligi possit.	Gdy natomiast idzie o wiek tych, którzy mają być święceni, to rozróżnienie, jakie znajdujemy w Piśmie Świętym, pozostawiło nam następujące rozgraniczenie. Żeby subdiakon nie był święcony przed czternastym rokiem życia ani diakon przed dwudziestym piątym rokiem życia, ani prezbiter przed rokiem życia trzydziestym, aby potem, jeśli uznany zostanie za godnego, wybrany mógł być na biskupa.
Caput XXII. Quod sine certo titulo ordinandi non sunt sacerdotes	Rozdział XXII. O tym, że kapłani nie powinni być święceni bez określonego tytułu
Quod autem sine certo titulo presbyter aut diaconus ordinari non debeat, dicere quid refert, cum	Z pożytkiem powiedzieć będzie też o tym, iż prezbiter bądź diakon nie powinien być święcony bez

151. Post ów stanowiły trzy dni tygodnia, mianowicie środa, piątek i sobota.

152. Miesiąc czwarty, licząc od marca, który był miesiącem pierwszym, to czerwiec, miesiąc siódmy to wrzesień, a miesiąc dziesiąty grudzień.

153. Czterdziestnica to Wielki Post.

154. A więc w sobotę.

155. Czyli święcenia biskupie.

etiam si perfectionem ecclesiasticae disciplinae sequeremur aliter in clerum assumendus non esset.	określonego tytułu ¹⁵⁶ , chociaż gdybyśmy stosowali się do doskonałej kościelnej dyscypliny, to nikt nie zostałby do kleru włączony inaczej.
Caput XXIII. Quales sunt eligendi ad sacros ordines et quales non	Rozdział XXIII. Jacy mężczyźni wybierani być powinni do świętych święceń, a jacy nie
De vita autem et conditione eorum qui ad sacros ordines eliguntur multa nobis patres documenta reliquerunt. Nam quid a sacris ordinibus non impediatur eos qui probatae fuerint conversationis placuit definire. Qui a medicorum incisione forte claudi efficiuntur, vel pro aegritudine sive per violentiam absciduntur; et qui non sponte, sed casu aliquod membrum sibi amputaverunt; si tamen tale fuerit ut ab opere administrationis non impediatur, et laici qui non concubinam nec pellicem norunt, nec bigami exstiterunt, et in caeteris sine crimine vixerunt; liberi quoque qui a dominis suis ita manumissi sunt, ut in eis nullum obsequii jus aut potestatem observaverint, et sine crimine vixerint, hos in clerum assumi posse sine contradictione sanxerunt. Publice vero poenitentes, criminosos, illiteratos, bigamos, repudiatarum maritos, ex adulterio natos, ab haereticis baptizatos, et qui seipsos absciderunt, a sacris ordinibus arcendos, et energumenos in clerum non recipiendos. Sed et filios presbyterorum ad sacros ordines non admittendos, nisi quos vel habitus religionis, vel spiritualis vitae honestas commendat. Poenitentes vero si necessitas exegerit inter ostiarios deputari, vel inter lectores, ita ut Evangelium vel Epistolam non legant. Si autem ordinati sunt inter subdiaconos haberi concedunt, ita ut manum non imponant, nec sacra contingant. Poenitentes autem dicimus eos qui post baptismum pro homicidio, aut pro diversis criminibus, aut gravissimis peccatis, publicam gerentes poenitentiam sub cilicio, divino fuerint altario reconciliati. Similiter transmarinos et incognitos homines, sive clericos aliarum ecclesiarum, neque ordinari neque ordinatorum recipi concedunt, sine commendatitiis litteris episcoporum suorum.	Pozostawili nam natomiast ojcowie wiele wskazań odnośnie do życia i stanu tych, którzy wybierani są do świętych święceń. Postanowili oni wszakże określić, co tym, których tryb życia został już zaakceptowany, nie przeszkadza w przyjęciu świętych święceń. Ci, którzy wskutek nacięcia przez lekarzy są kulawi albo którzy pocięci zostali w wyniku czy to choroby, czy też przemocy; ci, którzy nie z własnej woli, lecz przez nieszczęśliwy wypadek amputowali sobie jakiś członek, jeśli tylko był to taki członek, że jego brak nie przeszkodzi im w wypełnieniu obowiązków urzędu; świeccy, którzy nie współżyli ani z nałożnicą, ani z utrzymanką, którzy nie byli bigamistami i żyli pośród ludzi, nie dopuszczając się przestępstw; a także wolni, którzy tak wyswobodzeni zostali przez swoich panów, że nie ciąży już na nich żadne prawo czy konieczność posłuszeństwa względem dawnych panów, i którzy żyli bez przestępstw – otóż bez jakiegokolwiek sprzeciwu ojcowie usankcjonowali, że wszyscy oni włączeni mogą być do kleru. Ci natomiast, którzy publicznie pokutują, a także przestępcy, analfabeci, bigamiści, mężowie kobiet rozwiedzionych, zrodzeni z cudzołóstwa, ochrzczeni przez heretyków oraz ci, którzy okaleczyli samych siebie ¹⁵⁷ , mają być odsunięci od świętych święceń, a opętani w ogóle nie powinni przyjmowani być do kleru. Ponadto i synów prezbiterów nie należy dopuszczać do świętych święceń, chyba że takich, którzy wyróżniają się czy to ugruntowaną pobożnością, czy też szczerym życiem duchowym. Z kolei, jeśli wymaga tego konieczność, pokutnicy włączeni być mogą do ostiariuszy albo do lektorów, tak jednak, że nie czytają ewangelii i epistoły ¹⁵⁸ . Jeśli zaś wyświęceni zostali wśród subdiaconów, to wolno im nimi być, w taki jednakże sposób, że nie nakładają rąk ani nie dotykają się tego, co święte. A nazywamy pokutnikami tych, którzy, dopuściwszy się po chrzcie zabójstwa albo innych różnych przestępstw i najcięższych grzechów,

156. Zob. przyp. 44.-47.

157. Hugon ma tu na myśli najprawdopodobniej kastrację.

158. Fragment z któregoś z listów apostoelskich, najczęściej, oczywiście, listów Pawłowych, czytany w czasie mszy.

	nosząc strój pokutny, odbywają publiczną pokutę, by pojednanymi zostać przy bożym ołtarzu. Nie zezwalają ojcowie również na to, by bez listów polecających od swoich biskupów święcić lub przyjmować już wyświęconych czy to cudzoziemców, czy mężczyzn nieznananych, czy też kleryków z innych kościołów.
Caput XXIV. Qua ratione mutatio possit fieri ordinatorum	Rozdział XXIV. Z jakiego powodu przeprowadzać można przenosiny wyświęconych
Mutatio episcoporum de suis locis ad alia loca nulla ratione debet fieri, nisi pro magna utilitate vel necessitate cogente. Et hoc quidem non per ipsos fieri oportet, sed consilio et invitatione coepiscoporum, atque auctoritate Romani pontificis. Mutatio similiter clericorum sive presbyterorum non sine magna discretione fieri debet, cum consilio et auctoritate episcoporum suorum. Clericum etiam in Ecclesiis duarum civitatum ascribi sacri canones vetant. Presbyteros quoque relictā cura Ecclesiarum suarum perfectionem suscipere, sive ad orationes sive quolibet, inconsulto episcopo non oportere testantur. Determinant quoque quae sint quae necessario presbyteros scire oportet, scilicet librum sacramentorum, lectionarium, baptisterium, compotum, canonem, poenitentialem, psalterium, homilias, per circulum anni Dominicis diebus et singulis festivitibus aptas, et multa alia quae de vita et conversatione sacrorum ordinum, vel rationabiliter dicta sunt, vel necessario facienda.	Przenosiny biskupów z ich miejsc na inne miejsca nie powinny przeprowadzane być z żadnego innego powodu, jak tylko dla wielkiej użyteczności lub naglącej konieczności. I doprawdy trzeba, by dokonywało się to nie z woli biskupów przenoszonych, ale za radą i na zaproszenie współbiskupów, a także z upoważnienia biskupa rzymskiego. Podobnie przenosiny kleryków albo prezbiterów winny być przeprowadzane nie bez wielkiej ostrożności, za radą i z zezwoleniem ich biskupów. Święte kanony zakazują również przypisywania kleryka do kościołów w dwóch miastach. Rozporządzają ponadto, że nie wolno prezbiterom, nie zasięgnąwszy rady biskupa, a porzuciwszy troskę o własne kościoły, podejmować podróży czy to w celu głoszenia kazań, czy też w jakimkolwiek innym celu. Wreszcie określają, co prezbiterzy koniecznie muszą znać, a mianowicie: księgę sakramentów, lekcjonarz, rytuał chrzcielny ¹⁵⁹ , komput, kanon, penitencjał ¹⁶⁰ , psalterz oraz homilie odpowiednie na kolejne dni pańskie w ciągu roku i na poszczególne święta; muszą także wiedzieć wiele innych rzeczy, które o życiu i funkcjonowaniu świętych stanów roztropnie zostały powiedziane i nieodzownie muszą być realizowane.

159. Po łacinie: *baptisterium*. *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (s.v. *baptisterium*, <http://ducange.enc.sorbonne.fr/BAPTISTERIUM1> [dostęp: 4.09.2022]) podaje, że *baptisterium* to także księga zawierająca ryt i modlitwy chrztu.

160. Migne stanowi tu tak: *compotum, canonem, poenitentialem*, z kolei Berndt (s. 360) – tak: *compotum canonem, penitentialem*. Lekcja Berndta jest zatem gorsza od lekcji Migne'owej, nie bardzo bowiem wiadomo, co by to miało znaczyć: *compotus* – czy też raczej *computus* – *canon*. Dlatego wybieramy propozycję z *Patrologii łacińskiej*, przez „kanon” rozumiejąc – i licząc się ze słabością takiego rozwiązania – „kanon rzymski”, czyli dzisiejszą pierwszą modlitwę eucharystyczną. Gdy natomiast chodzi o rzeczownik *compotus*, to przytoczmy tu słowa Henryka Wąsowicza (*Wstęp*, w: Beda Czcigodny, *Natura wszechświata – Czas i jego rodzaje – Rachuba czasu*, tłum. zbiorowe z j. łacińskiego, red. T. Gacia, wstęp H. Wąsowicz, objaśnienia N. Turkiewicz, Lublin 2015, s. 16): „Nauka komputystyka i komput, zwany w średniowieczu pospolicym lub kościelnym (*computus vulgaris sive ecclesiasticus*), były wiedzą o pomiarze i rachubie czasu, rodzajem chronologii teoretycznej i jako takie były uznawane za integralną część nauki chrześcijańskiej. Naczelnym ich zadaniem była organizacja czasu kalendarzowego (...), zwłaszcza – można dopowiedzieć – czasu kalendarzowego liturgicz-

Bibliografia

Teksty źródłowe (edycje i przekłady)

Dzieła Hugona ze Świętego Wiktora

Hugh of Saint Victor, *On the Sacraments of the Christian Faith* („*De sacramentis*”), tłum. R.J. Deferrari, Cambridge 1951.

Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis Christiane fidei*, w: PL 176, 173-618.

Hugo de Sancto Victore, *De tribus diebus*, ed. D. Poirel (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 177), Turnhout 2002.

Hugo de Sancto Victore, *Super ierarchiam Dionisii*, ed. D. Poirel (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 178), Turnhout 2015.

Hugo von Sankt Viktor, *Über die Heiltümer des christlichen Glaubens*, tłum. P. Knauer, red. R. Berndt (Corpus Victorinum. Schriften, 1), Münster 2010.

Hugon ze Świętego Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, tłum. P. Pludra-Żuk, wstęp J. Soszyński, kom. P. Pludra-Żuk, J. Soszyński, Warszawa 2017 (Bibliotheca Litterarum Medii Aevi, 4); fragmenty: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2: *Estetyka średniowieczna*, Warszawa 1989, s. 181-183; *Didascalicon, czyli co i jak czytać* [= ks. I i II], tłum. M. Frankowska-Terlecka, w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII w.*, red. M. Frankowska-Terlecka, Warszawa 2006, s. 278-316; *Didascalicon de studio legendi. Księga III*, 6-19, tłum. M. J. Janecki, „*Studia Antyczne i Mediewistyczne*”, 15 (2017), s. 167-175).

Hugon ze Świętego Wiktora, *Komentarz do Księgi Koheleta* (fragment): M. J. Janecki, „*Adamie, gdzie jesteś?*”. *Dialogiczna egzegeza Hugona ze św. Wiktora we fragmencie jego „Super Ecclesiasten”*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*”, 15 (2022) 2, s. 21-40.

Hugon ze Świętego Wiktora, *List do Ranulfa z Mauriaco*, tłum. M. J. Janecki, w: *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M. J. Janecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku].

Hugon ze Świętego Wiktora, *O arce Noego – księga III*, tłum. Z. Koczarski, w: *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M. J. Janecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku].

nego. Zob. N. Turkiewicz, „*Computus chirometralis*” Jana z Głogowa. *Studium chronologii technicznej z przekładem i komentarzem*, Rzeszów 2020, s. 15-21. Dodajmy na marginesie, iż właściwie najlepsza w rozpatrywanym miejscu byłaby lekcja taka: *compotum, canonem penitentialem*; szłoby wówczas o komput i penitencjał.

- Hugon ze Świętego Wiktora, *O medytacji*, tłum. M. Buraczewski, Ł. Libowski, P. Wilk, w: *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M. J. Janecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku].
- Hugon ze Świętego Wiktora, *O mocy modlitwy*, tłum. P. Chojnacka, w: *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M. J. Janecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku].
- Hugon ze Świętego Wiktora, *O pięciu siódmkach*, tłum. M. Buraczewski, Ł. Libowski, P. Wilk, w: *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M. J. Janecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku].
- Hugon ze Świętego Wiktora, *O sakramentach wiary chrześcijańskiej*: Hugon ze Świętego Wiktora, *Problem miłości bezinteresownej*, w: P. Böhner, É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 382-384; Ł. Libowski, „*Voluit Christus a nobis manducari, ut nos sibi incorporaret*”. Hugona ze Świętego Wiktora *spojrzenie na rzeczywistość sakramentu ciała i krwi Pańskiej: ósma część drugiej księgi jego „De sacramentis christianae fidei”*, w: *Eucharystia w życiu i posłannictwie Kościoła*, red. D. Kiełb, A. Pawlak, Rzeszów 2021, s. 98-99; Ł. Libowski, „*Sacrarium autem vestium ritus*”. Hugona ze Świętego Wiktora *spojrzenie na rzeczywistość sakramentu świętych szat: czwarta część drugiej księgi jego „De sacramentis christianae fidei”*, „Świdnickie Studia Teologiczne”, 18 (2021), s. 71-96.
- Hugon ze Świętego Wiktora, *O siedmiu darach Ducha Świętego*, tłum. M. Buraczewski, Ł. Libowski, P. Wilk, w: *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M. J. Janecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku].
- Hugon ze Świętego Wiktora, *O słowie Bożym*: P. Chojnacka, M. J. Janecki, „*De Verbo Dei*” Hugona ze św. Wiktora. *Wprowadzenie i przekład*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*”, 12 (2019) 3, s. 305-330 (przedruk: *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M. J. Janecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku]); M. Buraczewski, Ł. Libowski, P. Wilk, *Hugona ze Świętego Wiktora traktat „De verbo Dei”*. *Przekład*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*”, 40 (2020) 1, s. 267-281.
- Hugon ze Świętego Wiktora, *O substancji miłości*, tłum. M. Buraczewski, Ł. Libowski, P. Wilk, w: *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M. J. Janecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku].
- Hugon ze Świętego Wiktora, *O świętych pismach i ich autorach*: D. Wierdak, „*De scripturis et scriptoribus sacris*” Hugona ze św. Wiktora. *Wprowadzenie i przekład*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*”, 15 (2022) 2, s. 67-93.
- Hugon ze Świętego Wiktora, *O tym, co prawdziwie należy kochać*, tłum. M. Buraczewski, Ł. Libowski, P. Wilk, w: *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M. J. Janecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku]; *Quid vere diligendum sit: O tym, że miłość Boga jest życiem serca*, tłum.

M. Zembrzusi, https://www.academia.edu/11575522/Hugon_ze_%C5%9Bw._Wiktora_-_O_tym_%C5%BCe_mi%C5%82o%C5%9B%C4%87_Boga_jest_%C5%BCyciem_serca [dostęp: 30.05.2022].

Hugon ze Świętego Wiktora, *O wychowaniu mnichów*: Ł. Libowski, *Hugona ze Świętego Wiktora „De institutione novitiorum” – wstęp, przekład, komentarz*, Lublin 2022, kps.

Hugon ze Świętego Wiktora, *Solilokwium o posagu duszy*, tłum. M. J. Janecki, w: *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M. J. Janecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku].

Hugonis de S. Victore, Canonici Regularis S. Victoris Parisiensis, tum pietate, tum doctrina insignis, opera omnia tribus tomis digesta, ex manuscriptis ejusdem operibus, quae in Bibliotheca Victorina servantur, accurate castigata et emendata, cum vita ipsius antehac nusquam edita studio et industria Canoniconum Regularium Regalis Abbatiae S. Victoris Parisiensis, Rothomagi 1648.

Hugonis de Sancto Victore „De sacramentis Christiane fidei”, ed. R. Berndt (Corpus Victorinum. Textus Historici, 1), Münster 2008.

Dzieła pozostałych wiktorynów

Achard ze Świętego Wiktora, *Kazanie IX na uroczystość świętego Augustyna*: M. Buraczewski, *Acharda ze św. Wiktora „Sermo IX in solempnitate sancti Augustini” – przekład*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 29 (2020) 2, s. 99-105.

Achard ze Świętego Wiktora, *O jedności Boga i wielości stworzeń*, tłum. M. Buraczewski, w: *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M. J. Janecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku].

Osbert ze Świętego Wiktora, *List o chorobie i śmierci Mistrza Hugona*, tłum. M. J. Janecki, w: *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M. J. Janecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku].

Ryszard ze Świętego Wiktora, *Księga wyjątków: O początku i podziale sztuk* [= *Liber exceptionum* I, 1], tłum. Ł. Libowski, w: *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M. J. Janecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku]; Ł. Libowski, *Ryszarda ze św. Wiktora „O przedmiocie pisma światowego i boskiego” („Liber exceptionum”, cz. I, ks. II). Wstęp, przekład, komentarz*, „Biblica et Patristica Thoruniensia”, 15 (2022) 4, s. 27-146; Ł. Libowski, P. Wilk, *Ryszarda ze Świętego Wiktora „Poczet cesarzy rzymskich od Oktawiana do Trajana”, czyli przekład księgi szóstej z pierwszej części jego „Libri exceptionum”*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 30 (2021) 1, s. 63-83; Ł. Libowski, P. Wilk, *Ryszarda ze Świętego Wiktora „Poczet cesarzy rzymskich od Trajana do Konstantyna Wielkiego”, czyli przekład księgi siódmej z pierwszej części jego „Libri exceptionum”*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 30 (2021) 3, s. 117-138; Ł. Libowski, P. Wilk, *Ryszarda ze Świętego Wiktora „Poczet cesarzy*

- rzymskich od Konstantyna Wielkiego do Zenona”, czyli przekład księgi ósmej z pierwszej części jego „*Libri exceptionum*”, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 30 (2021) 4, s. 91-107; Ł. Libowski, „*Studeamus, fratres carissimi, studeamus tam gloriosae civitatis cives esse*”. Trzy kazania Ryszarda ze Świętego Wiktora z jego „*Liber exceptionum*” [II, X, 1-3] – wstęp, przekład, komentarz, „*Littera Antiqua*”, 15 (2020), s. 4-33; P. Wilk, Ryszard ze św. Wiktora, „*Sermo IV*”: „*Życie nasze jest jak morze*” – wstęp, przekład, komentarz, „Świdnickie Studia Teologiczne”, 19 (2022), s. 149-158; Ł. Libowski, „*Studeamus ergo, fratres, (...) domum cordis nostri intrare*”. Kazanie adwentowe Ryszarda ze Świętego Wiktora [*Liber exceptionum*, II, X, 5], „*Nowiny Raciborskie*”, 29 (2021) 49, s. 8; P. Wilk, *Przymioty świętego. „Sermones VI-VIII” Ryszarda ze św. Wiktora* – wstęp, przekład, komentarz, ŁST 31 (2022) 4, s. 133-134; Ł. Libowski, P. Wilk, „*O, szczęśliwa oblubienico Boga, duszo człowieka sprawiedliwego!*”. Kazania dziewiąte, dziesiąte i jedenaste Ryszarda ze Świętego Wiktora z jego „*Liber exceptionum*” – wstęp i przekład, „*Przegląd Tomistyczny*”, 28 (2022), s. 7-25. Ryszard ze Świętego Wiktora, *O czterech stopniach gwałtownej miłości*: P. Wilk, *Wychowawca w miłości. Ryszard ze św. Wiktora, „De quatuor gradibus violentae amoris”* – wstęp, przekład, komentarz, w: *Wybrane aspekty formacji chrześcijańskiej*, red. D. Kielb, M. Powęska, Rzeszów 2022, s. 151-190. Ryszard ze Świętego Wiktora, *O Trójcy Świętej. Księga III* [rozdziały 2-4, 11-13, 19], tłum. M. Buraczewski, w: *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M. J. Janecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku]. Tomasz ze Świętego Wiktora (Gallus), *O przedmiotach kontemplacji*, tłum. M. J. Janecki, w: *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M. J. Janecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku].

Dzieła innych autorów

- Amalariusz z Metzu, *Dzieła*, t. 1: *Święte obrzędy Kościoła*, tłum. zbiorowe, red. T. Gacia, wstęp J. A. Ihnatowicz, przyp. i bib. A. Strycharczuk, Lublin 2016.
- Amalariusz z Metzu, *Dzieła*, t. 2: *Porządek antyfonarza, Inne pisma o świętych obrzędach, Reguły życia duchownych i mniszek*, tłum. zbiorowe, red. T. Gacia, przyp. i bib. J. Adamiak, N. Turkiewicz, Lublin 2017.
- Ambrosius Aurelius, *De sacramentis libri sex*, w: PL 16, 417-432.
- Hieronymus Stridonensis, *Epistola XII seu opusculum de septem ordinibus Ecclesiae*, w: PL 30, 148-162.
- Ivo Carnotensis, *Panormia*, w: PL 161, 1037-1428.
- Ivo Carnotensis, *Sermo II de excellentia sacrorum ordinum et de vita ordinandorum in synodo habitus*, w: PL 162, 513-519.

- Ivo Carnotensis, *Sermo III de significationibus indumentorum sacerdotalium in synodo habitus*, w: PL 162, 519-527.
- Iwon z Chartres, *Kazanie o znaczeniu szat kapłańskich*: Ł. Libowski, „*Forma sanctitatis et omnium imago virtutum*”. Iwona z Chartres *kazanie o znaczeniu szat kapłańskich*, „*Liturgia Sacra*”, 29 (2022) 1, s. 207-239.
- Petrus Lombardus, *Sententiarum libri quatuor*, w: PL 192, 521-962.
- Piotr Lombard, *Cztery księgi Sentencji*, t. 2: *Wstęp. Księga III-IV*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2015.
- Sancti Isidori episcopi Hispalensis „De ecclesiasticis officiis”*, ed. C.M. Lawson (Corpus Christianorum. Series Latina, 113), Turnholti 1989.

Studia, opracowania, pomoce filologiczne

- Daniluk M., Janeczek S., *Hugon ze św. Wiktora*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. E. Gigilewicz, Lublin 1993, k. 1292-1296.
- Daniluk M., Janeczek S., *Hugon ze Świętego Wiktora*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, s. 620-622.
- Dictionary of Christianity*, red. J.C. Cooper, Chicago-London 1996.
- Dziadosz D., *Lewici i kapłani w Księdze Powtórzonego Prawa*, „*Verbum Vitae*”, 17 (2010), s. 43-67.
- Elektroniczny Słownik Łaciny Średniowiecznej w Polsce (A-Q)*, <https://ellexicon.scriptores.pl/> [dostęp: 2.09.2022].
- Ensslin W., *Primicerius*, w: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, t. 8, red. K. Ziegler, Stuttgart 1956, k. 614-624.
- Field R., *Of the Church*, t. 4, Cambridge 1852.
- Glossarium mediae et infimae latinitatis*, red. Ch. Du Cange i in., Niort 1883-1887, <http://ducange.enc.sorbonne.fr/mantile?clear=1> [dostęp: 3.11.2022].
- Górski E., *Święcenia niższe i wyższe. Studium liturgiczno-historyczne*, Sandomierz 1954.
- Hauck A., *Primicerius*, w: *Christian Classics Ethereal Library*, s.v. *primicerius*, <https://www.ccel.org/s/schaff/encyc/encyc09/htm/iv.v.ix.htm> [dostęp: 3.09.2022].
- Hofmann J.J., *Lexicon universale*, t. 1, Lugduni Batavorum 1698.
- Irmscher J., Strecker G., *The Pseudo-Clementines*, w: *New Testament Apocrypha*, t. 2: *Writings Relating to the Apostles Apocalypses and Related Subjects*, red. W. Schneemelcher, red. tłum. ang. R. McL. Wilson, Louisville - Kentucky 2003.
- Janecki M. J., *Hugon ze św. Wiktora*, w: *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M. J. Janecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku].
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2013.

- Kasprzak D., *Historia patriarchatu i rytu akwilejskiego (IV-VII w.)*, w: „Introibo ad altare Dei”. Księdzu profesorowi Stefanowi Koperkowi CR z okazji 70-lecia urodzin i 45-lecia kapłaństwa, red. S. Koperek, S. Szczepaniec, J. Superson, J. Mieczkowski, Kraków 2008, s. 209-223.
- Klöckener M., *Die „recitatio nominum” im Hochgebet nach Augustins Schriften*, w: „Gratias agamus”: Studien zum eucharistischen Hochgebet für Balthasar Fischer, red. A. Heinz, H. Rennings, Freiburg 1992, s. 183-210.
- L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge. Communications présentées au XIIIe colloque d'humanisme médiéval de Paris (1986-1988)*, red. J. Longère, Paris-Turnhout 1991.
- L'école de Saint-Victor de Paris: Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'époque moderne*, red. D. Poirel, Paris-Turnhout 2010; *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, red. H. Feiss, J. Mousseau, Leiden-Boston 2017.
- Lexicon totius Latinitatis*, opr. E. Forcellini, Patavii 1896, <http://lexica.linguax.com/forc2.php?searchedLG=> [dostęp: 3.11.2022].
- Łuszczńska M., *Na straży „ordo”. Hierarchiczne uporządkowanie życia społecznego w myśli wieków średnich*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, 66 (2019) 1, s. 257-267.
- „*Omnium expetendorum prima est sapientia*”. *Studies on Victorine Thought and Influence*, red. D. Poirel, M. J. Janecki, W. Bajor, M. Buraczewski, Turnhout 2021.
- Poirel D., *Co Psedo-Dionizy Areopagita przyniósł zachodniemu średniowieczu?*, tłum. M. Buraczewski, w: *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M. J. Janecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku].
- Poirel D., *Des symboles et des anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XIIe siècle* (Bibliotheca Victorina, 23), Turnhout 2013.
- Poirel D., *Hugues de Saint-Victor, „De sacramentis christiane fidei”*, éd. Rainer Berndt S.J., Münster, Aschendorff Verlag, 2008; 1 vol., 647 p. (*Corpus Victorinum, Textus historici*, 1). ISBN: 978-3-402-10420-0, „Le Moyen Âge”, 96 (2010), s. 449-450.
- Poirel D., *Hugues de Saint-Victor*, Paris 1998 (Initiations au Moyen-Age).
- Poirel D., *Livre de la nature et débat trinitaire au XIIe siècle. Le „De tribus diebus” de Hugues de Saint-Victor* (Bibliotheca Victorina, 14), Turnhout 2002.
- Poirel D., *Sacraments*, w: *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, red. H. Feiss, J. Mousseau (Brill's Companions to the Christian Tradition, 79), Leiden-Boston 2017, s. 277-297.
- Poirel D., *Stemma codicum. La „méthode Froger” d'édition critique*, Turnhout 2022.
- Poirel D., *Wprowadzenie do filozofii wiktoryńskiej*, tłum. M. J. Janecki, w: *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M. J. Janecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku].

- Poirel D., *Wprowadzenie: Opactwo św. Wiktora? Cóż to takiego?*, tłum. M. J. Jannecki, w: *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M. J. Jannecki, D. Poirel, Kęty 2022 [w druku].
- Reibe N., *General Introduction*, w: *On the Sacraments. A Selection of Works of Hugh and Richard of St Victor, and of Peter of Poitiers*, red. H. Feiss (Victorine Texts in Translation. Exegesis, Theology and Spirituality from the Abbey of St Victor, 10), Turnhout 2020, s. 23-56.
- Reynolds R. E., *Clerics in the early Middle Ages: Hierarchy and Image*, Aldershot 1999.
- Reynolds R. E., *The Ordinals of Christ from Their Origins to the Twelfth Century*, Berlin-New York 1978.
- Rorem P., *Hugh of Saint Victor*, Oxford 2009 (Great Medieval Thinkers).
- Sicard P., *Hugues de Saint-Victor et son école*, Turnhout 1991 (Témoins de Notre Histoire, 2).
- Słownik grecko-polski*, na podst. słownika Z. Węclewskiego opr. O. Jurewicz, Truskaw 2018.
- Soszyński J., *Wstęp*, w: Hugon ze Świętego Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, tłum. P. Pludra-Żuk, wstęp J. Soszyński, kom. P. Pludra-Żuk, J. Soszyński, Warszawa 2017 (Bibliotheca Litterarum Medii Aevi, 4), s. 15-24.
- Szczepaniak P., *Geneza i ewolucja szat liturgicznych: ornat, dalmatyka i kapa. Zabytkowe szaty liturgiczne bazyliki mniejszej w Sieradzu*, „Teologia i Człowiek”, 47 (2019) 3, s. 91-110.
- The Apocryphal Acts of Peter. Magic, Miracles and Gnosticism*, red. J. N. Bremmer, Leuven 1998.
- Thomas Ch.M., *The Acts of Peter, Gospel Literature, and the Ancient Novel. Rewriting the Past*, Oxford 2003.
- Turkiewicz N., „*Computus chiometralis*” Jana z Głogowa. *Studium chronologii technicznej z przekładem i komentarzem*, Rzeszów 2020.
- Tymister M., *Ohne die Diakone können Priester ihr Amt in der Eucharistiefeier nicht ausüben: Eine Stimme aus dem 7. Jahrhundert*, w: „Populo Congregato. Gedanken zur Liturgie am Schnittpunkt von Wissenschaft und Pastoral”, <http://populocongregato.over-blog.com/2017/10/ohne-die-diakone-konnen-priester-ihr-amt-in-der-eucharistiefeier-nicht-ausuben-eine-stimme-aus-dem-7-jahrhundert.html> [dostęp: 2.09.2022].
- Wąsowicz H., *Wstęp*, w: Beda Czcigodny, *Natura wszechświata – Czas i jego rodzaje – Rachuba czasu*, tłum. zbiorowe z j. łacińskiego, red. T. Gacia, wstęp H. Wąsowicz, objaśnienia N. Turkiewicz, Lublin 2015, s. 15-45.

Streszczenie

Artykuł niniejszy poświęcony został trzeciej sekwencji drugiej księgi nieobecnego, póki co, w polskiej literaturze dzieła *De sacramentis christianae fidei* Hugona ze Świętego Wiktora. Zasadniczą część pracy stanowi przekład odnośnego tekstu. Aby w jakiejś skromnej mierze dopomóc czytelnikowi w pogłębieniu lektury przedkładanego tłumaczenia, opatrzone ono zostało różnego rodzaju notami-komentarzami; poprzedzono je także krótkim wstępem.

Słowa kluczowe: Hugon ze Świętego Wiktora, wiktoryni, *De sacramentis christianae fidei*, święcenia kościelne, sakramenty.

„ALTIUS SEMPER AD SACRA TRACTANDA.” HUGH OF SAINT VICTOR’S PERSPECTIVE ON THE REALITY OF THE SACRAMENT OF HOLY ORDERS: THE THIRD PART OF THE SECOND BOOK OF HIS *DE SACRAMENTIS CHRISTIANAE FIDEI*

Summary

The present article is devoted to the third sequence of the second book of the work *De sacramentis christianae fidei* by Hugh of Saint Victor, which is not yet present in the Polish literature. The main part of the work is a translation of the above-mentioned text. In order to provide the reader with some modest help in deepening his reading of the translation, it is accompanied by various notes-commentaries; it is also preceded by a short introduction.

Keywords: Hugh of Saint Victor, victorines, *De sacramentis christianae fidei*, holy orders, sacraments.

KS. JAROSŁAW R. MARCZEWSKI – LUBLIN

**KANONICY ŁACIŃSKIEJ KATEDRY
PRZEMYSKIEJ W CHEŁMSKIEJ KAPITULE
KATEDRALNEJ OBRZĄDKU ŁACIŃSKIEGO
W DOBIE POTRYDENCKIEJ**

W połowie XIX stulecia ks. Franciszek Pawłowski, wykładowca Instytutu Teologicznego w Przemyśle i rektor miejscowego seminarium duchownego, podejmując tematy ważne dla historii diecezji przemyskiej, przygotował źródłowe opracowanie wybranych aspektów z dziejów lokalnej kapituły – do której sam należał najpierw jako kanonik, a potem jako prałat scholastyk – wraz z biogramami jej członków. Praca pozostała jednak w łacińskim rękopisie¹. Wydanie przed kilku laty, od razu w tłumaczeniu na język polski, spisu katedralnych prałatów i kanoników przemyskich – co stanowiło część wspomnianego manuskryptu – jest znaczącym ułatwieniem dla naukowców i hobbystów badających zagadnienia społeczne doby staropolskiej, w tym zwłaszcza kwestie prozopografii kościelnej².

KS. DR HAB. JAROSŁAW R. MARCZEWSKI – kapłan archidiecezji lubelskiej, doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła, adiunkt w Instytucie Nauk Teologicznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, rektor Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie, dyrektor Archiwum Archidiecezjalnego Lubelskiego. ORCID 0000-0002-7021-6806. Kontakt: jaroslaw.marczewski@kul.pl.

1. T. Śliwa, *Pawłowski Franciszek*, w: *Polski słownik teologów katolickich*, t. III, red. H. E. Wycazawski, Warszawa 1982, s. 332-333.
2. F. Pawłowski, *Prałaci i kanonicy Kapituły Katedralnej obrządku łacińskiego w Przemyśle*, Przemyśl 2018.

Przy tej okazji rodzi się jednak refleksja dotycząca skomplikowanego procesu dochodzenia do szerszej wiedzy na temat postaci poznawanych fragmentarycznie na podstawie zawężonego zakresu źródeł. Wydaje się zatem rzeczą korzystną włączanie w obieg naukowy wszystkich tych informacji, które dzięki systematycznym badaniom archiwalnym mogą poszerzać perspektywę spojrzenia na rolę osób z przeszłości. W przypadku prałatów i kanoników kapitulnych częstym zjawiskiem było kumulowanie beneficjów w różnych gremiach katedralnych i kolegiackich. W rezultacie bardziej całościowe uchwycenie ich aktywności jest możliwe dopiero w przypadku przebadania wytworów rękopiśmiennych różnej proveniencji. Celem niniejszego artykułu jest wskazanie postaci duchownych będących równocześnie lub na pewnych etapach życia członkami dwóch kapituł katedralnych obrządku łacińskiego – przemyskiej i chełmskiej oraz zaprezentowanie ich działalności w tej ostatniej.

Związki personalne pomiędzy obiema wspomnianymi kapitułami datują się jeszcze na XV stulecie. W źródłowych dokumentach można bowiem dostrzec postać Jana Drzewieckiego, po 1470 r. kanonika chełmskiego, następnie chełmskiego prałata prepozyta, a potem także kanonika przemyskiego³. W 1481 r. został natomiast odnotowany Jan Targowicki, kanonik przemyski i chełmski⁴. W pierwszych dekadach XVI w. kanonikiem przemyskim był prałat prepozyt chełmski Andrzej Siennicki⁵. W drugiej połowie XVI stulecia kanonikiem chełmskim był prałat dziekan przemyski Stanisław Łęcki⁶. W ostatnich dekadach XVI w. kanonikami przemyskimi byli Hieronim Bromierski, prałat prepozyt chełmski oraz Jan Glinński, kanonik chełmski⁷. Bliższych informacji na temat ich zaangażowania w kapitułę chełmską nie można jednak podać z racji niedostatków źródłowych. Archiwalia będące spuścizną tej kapituły zachowały się bowiem dopiero poczynając od czwartej dekady XVII w. Na potrzeby niniejszego artykułu zostaną zatem wykorzystane dostępne księgi protokołów kapitulnych, jak również akta czynności biskupów chełmskich oraz akta chełmskiego konsystorza. Jako metodę prezentacji zagadnienia przyjęto porządek osobowy, zgodny zarazem z chronologią dziejów.

3. J. R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły katedralnej obrządku łacińskiego*, Lublin 2013, s. 797; F. Pawłowski, *Prałaci i kanonicy*, s. 70-71.

4. J. R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły*, s. 806; F. Pawłowski, *Prałaci i kanonicy*, s. 294-295.

5. F. Pawłowski, *Prałaci i kanonicy*, s. 256-257.

6. Tamże, s. 161-163.

7. Tamże, s. 41-43, 85-87. Przy okazji warto sprostować błąd w tłumaczeniu rękopisu ks. Pawłowskiego. Przy nazwisku kanonika Glinńskiego występuje bowiem łaciński przymiotnik *chelmensis*, co zostało niewłaściwie oddane przez chełmiński, gdy tymczasem to ostatnie tłumaczenie w innych miejscach poprawnie oddaje zanotowany przymiotnik *culmensis*.

Ks. Hieronim Jełowicki

Przodkowie ks. Hieronima Jełowickiego osiedli i piastowali urzędy na Wołyniu. On sam urodził się jednak w 1672 r. w powiecie radomskim⁸. W uzyskaniu kanonii w kapitule chełmskiej przydatne okazały się jego koneksje rodzinne, ale też obycie stołeczne. Przed rozpoczęciem drogi duchownej dał się już poznać na ścieżce kariery wojskowej. Po jej przerwaniu wstąpił do seminarium księży misjonarzy w Warszawie, gdzie odznaczył się wybitnymi zdolnościami, zwłaszcza oratorskimi. W 1695 r. pojawił się pierwszy raz przed kapitułą chełmską, aby zabezpieczyć swoje prawa do uzyskanej kanonii. Rzecz wiązała się z formalną kontrowersją. Mianowicie 19 lutego 1695 r. na kapitulne posiedzenie cząstkowe przybył ks. Jan Otrębusz, kanonik poznański i przedstawił wydaną dzień wcześniej przez oficjała chełmskiego instytucję na kanonikat, spisaną jakoby na mocy deklaracji królewskiej. Kapituła dopuściła go do instalacji kanonickiej, odkładając jedynie niezbędny wywód szlachectwa do najbliższej kapituły generalnej⁹. Na tejże majowej kapitule Wniebowstąpienia Pańskiego stawiał się jednak także Hieronim Jełowicki i złożył oficjalny protest, wnosząc zarazem o anulowanie aktów dotyczących ks. Otrębusza. Jako argument przedstawił podobną ks. Otrębuszowi, niedatowaną – choć, jak zapewniał, otrzymaną 24 lutego – deklarację królewską. W tych okolicznościach zgromadzone gremium wstrzymało wywód szlachectwa ks. Otrębusza i odłożyło sprawę do wyjaśnienia¹⁰. Wydaje się, że żadna ze wspomnianych deklaracji królewskich nie miała wystarczającej mocy sprawczej. Przeciwnie, król jako patron beneficjum kanonickiego wyraził swoją wolę dopiero właściwym dokumentem spełniającym kryteria urzędowe. Ten zaś, datowany 2 sierpnia 1695 r., otrzymał ks. Kacper Antoni Łazański. To na jego podstawie bp Święcicki wydał 12 września instytucję kanoniczną. Ks. Otrębusz zrzekł się w tych okolicznościach dalszego ubiegania się o kanonię, jednak Hieronim Jełowicki nie porzucił swoich starań. Jego determinację wynagrodził bp Święcicki, udzielając mu prowizji na zwalnijący się właśnie kanonikat kolacji biskupiej, wystawiając instytucję kanoniczną pod datą 28 września oraz udzielając nazajutrz święceń subdiakonatu i zapewne konsekwentnie w późniejszym czasie wprowadzając na kolejne stopnie kapłaństwa¹¹. Dokument otrzymany od biskupa ks. Jełowicki

8. K. R. Prokop, *Wypisy źródłowe do biografii polskich biskupów i opatów z czasów Rzeczypospolitej Obojga Narodów oraz niewoli narodowej doby zaborów (XVI-XIX w.)*, cz. I, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 82 (2005), s. 195-196.

9. Archiwum Archidiecezjalne Lubelskie [dalej: AAL], sygn. Rep 64 A 3, Protokół aktów kapituły chełmskiej od r. 1672 do r. 1702, k. 217r-v.

10. AAL, sygn. Rep 64 A 3, k. 218r-v.

11. AAL, sygn. Rep 60 A 116, Protocollon actorum episcopi Chelmensis (1677-1681, 1685-1688, 1692-1696), k. 190v-194v, 195r; AAL, sygn. Rep 64 A 3, k. 225r.

przedstawił na noworocznym posiedzeniu generalnym kapituły w 1696 r., po czym dokonał wywodu szlachectwa i został instalowany¹².

Trudności z objęciem kanonii nie przeszkodziły ks. Jełowickiemu pozostać przez ponad dwie dekady członkiem kapitulnego gremium katedry chełmskiej, mieszczącej się w Krasnymstawie. Jego obecność przy katedrze nie była wszakże częsta. Zanotowano jego udział w posiedzeniach generalnych jedynie dwunastokrotnie – na czterdzieści cztery takie zebrania – i czterokrotnie na posiedzeniach odroczonych. Mianowicie w obu terminach generalnych uczestniczył w 1696 r. i 1698 r., a potem dopiero w 1710 r. i 1711 r. Następnie w jednym z dwóch posiedzeń generalnych wziął udział w 1712 r., 1714 r., 1715 r. i 1717 r. Na kapitułach odroczonych był w latach 1710-1712 i w 1715 r.¹³ Realizację oficjum liturgicznego przez ks. Jełowickiego odnotowano natomiast jedynie w grudniu 1696 r.¹⁴ Na kapitule noworocznej 1698 r. przekazał na ręce kustosza kapituły ufundowany przez siebie ornat, co było zwyczajowym gestem ze strony nowo przyjętych kanoników¹⁵.

Długotrwała nieobecność w Krasnymstawie wynikała z różnych powodów. Ks. Jełowicki był w ciągu swego życia – w trakcie piastowania kanonii chełmskiej – posiadaczem licznych innych beneficjów kościelnych. Był proboszczem w Rykach, Łęcznej, Sokalu i Janowie¹⁶. Od 1699 r. był kanonikiem, a potem od 1709 r. prałatem kanclerzem lwowskiej kapituły katedralnej. W 1706 r. został prałatem kantorem przemyskim¹⁷. Równocześnie rozwijała się jego kariera państwowa. Z jego usług korzystał król August II, czyniąc go posłem do obozu szwedzkiego w czasie toczącej się trzeciej odsłony wojny północnej. Natomiast w 1714 r. otrzymał nominację na absorbujące stanowisko pisarza wielkiego koronnego¹⁸.

Nieobecność ks. Jełowickiego przy katedrze w Krasnymstawie nie popsua jednak jego relacji z członkami kanonickiego gremium, którzy zapewne cenili sobie tę znaczącą postać życia publicznego i szansę wpływania przez nią na bieg istotnych spraw kapitulnych. Sami zresztą powierzali mu nieraz ważne zadania zarówno w granicach diecezji, jak też poza nią. Formą okazania szacunku było dwukrotne wybranie go na sędziego deputata z ramienia kapituły do Trybunału

12. AAL, sygn. Rep 64 A 3, k. 226v-227r, 229r-v.

13. AAL, sygn. Rep 64 A 3, k. 224r, 232v, 251r, 256v; AAL, sygn. Rep 64 A 4, Protokół aktów kapituły chełmskiej od r. 1702 do r. 1752, k. 25v, 27r-v, 29r, 31r, 33v, 36r, 37v, 42v, 49v-50r, 52v, 62v-63r.

14. AAL, sygn. Rep 64 A 3, k. 231r.

15. AAL, sygn. Rep 64 A 3, k. 254v.

16. AAL, sygn. Rep 60 A 152, Acta visitationis generalis omnium ecclesiarum dioecesis Chelmsensis (1714-1718), k. 859r.

17. F. Pawłowski, *Prałaci i kanonicy*, s. 116-117.

18. J. Gierowski, *Jełowicki Hieronim Maciej*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. XI, red. E. Rostworowski, Wrocław 1964-1965, s. 164.

Koronnego w 1707 r. i 1711 r.¹⁹ Prestiż tej funkcji sprawiał, że częstszy niż jednokrotny wybór zdarzał się rzadko²⁰.

Podobnie formą szacunku było przekazanie ks. Jełowickiemu dzierżawy kapitulnej wsi Parypsy. Zysk mógł stanowić zadośćuczynienie za poniesione koszty w czasie pełnienia funkcji deputata trybunalskiego. Na kapitule generalnej Wniebowstąpienia Pańskiego w 1708 r. zobowiązano się powołać ks. Jełowickiego na tenutariusza od nowego roku kalendarzowego²¹. Dzierżawa została zapewne zrealizowana w terminie rocznym²².

Kapitulne zaufanie do ks. Jełowickiego wyrażało się także w oddelegowaniu go wraz z innym kanonikiem jako towarzyszy biskupa chełmskiego Kazimierza Łubieńskiego w czasie ważnego wydarzenia w postaci Walnej Rady Warszawskiej w 1710 r.²³ Biskup przeszedł zresztą w tym samym roku do Krakowa, a ks. Jełowicki na lipcowym posiedzeniu kapituły został przez nią wybrany administratorem diecezji chełmskiej *sede vacante*²⁴. Będąc w tej roli, troszczył się o bezpieczeństwo dóbr stołowych biskupstwa, zadbał o dochody kapitulne, jak również dokonał instytucji kanonicznej kilku kandydatów do gremium kapituły²⁵. Po ustanowieniu nowego biskupa chełmskiego Teodora Wolffa von Ludinghausena kapituła uczyniła ks. Jełowickiego na posiedzeniu generalnym Wniebowstąpienia Pańskiego w 1711 r. swoim posłańcem, do którego należało przedstawienie biskupowi odpowiedzi na skierowane do niej pisemnie pytania, jak również zwrócenie się z prośbą o to, aby wspierał prawa kapituły²⁶. Rychła śmierć nowego pasterza w maju 1712 r. dała z kolei kapitule okazję do docenienia ks. Jełowickiego już nie administraturą diecezji, ale dzierżawą Pawłowa – jednego z kluczy dóbr biskupich, co było zwyczajną procedurą w okresie oczekiwania na nowego hierarchę, który miał wejść w posiadanie biskupstwa²⁷. W tym samym roku ks. Jełowicki został jeszcze plenipotentem kapituły w sprawach toczących się przed sądem warszawskiej nuncjatury²⁸. Nie powierzano natomiast w zasadzie ks. Jełowickiemu licznych absorbujących czasowo kapitulnych spraw gospodarczych związanych z odzyskiwaniem dochodów kanonicznego gremium. Jedynym wyjątkiem była sprawa parafii hrubieszowskiej, którą starano się, zresztą skutecznie, inkorporować do

19. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 20r, 33v.

20. J. R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły*, s. 715.

21. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 23v.

22. J. R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły*, s. 286-288.

23. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 26r-v.

24. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 27v-28r.

25. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 28r-31r.

26. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 33r.

27. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 37v.

28. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 36v.

masz kapitulnej. W latach 1708-1712 ks. Jełowicki realizował szereg zabiegów związanych z powołaniem tego pomysłu²⁹.

Przynależność ks. Jełowickiego do chełmskiego grona kanonickiego trwała do początków 1718 r. Był jeszcze osobiście obecny na kapitule Rozesłania św. Apostołów w lipcu 1717 r.³⁰ Tymczasem rok później został na jego miejsce instalowany w kapitule ks. Mikołaj Wyżycki³¹. Należy sądzić, że czas między rezygnacją ks. Jełowickiego, a wydaniem prezenty królewskiej jego następcy i dokumentem biskupiej instytucji kanonicznej z 10 lipca 1718 r.³², zgodnie z praktyką, nie był zbyt długi i zamknął się w tym samym roku kalendarzowym. Można przypuszczać, że ustąpienie z chełmskiej kapituły katedralnej miało bezpośredni związek z uzyskaniem innego beneficjum kapitulnego, jakim była kanonia krakowska. W tamtejszej kapitule był bowiem instalowany 24 lipca 1717 r.³³

Po rezygnacji z kanonii chełmskiej ks. Jełowicki pozostawał nadal do 1726 r. kantorem przemyskim³⁴. W tym czasie rozwinęła się jeszcze znacząco jego kariera kościelna i państwowa, co przejawiało się w przyjmowaniu kolejnych beneficjów i urzędów: probostwa głogowskiego, klewańskiego, jaworowskiego i oleszyckiego; zarządu kancelarii Wielkiego Księstwa Litewskiego; sufraganii lwowskiej, jak również tamtejszej prałatury prepozyturalnej i oficjalatu generalnego; sekretariatu wielkiego koronnego. Ks. Jełowicki zmarł kilkanaście lat po opuszczeniu kanonii chełmskiej, 8 stycznia 1732 r.³⁵

Ks. Michał Piechowski

Postacią łączącą kościelne środowiska chełmskie i przemyskie był ks. Michał Piechowski. Wynikało to z faktu bliskich związków z Krzysztofem Szembekiem, od 1713 r. biskupem chełmskim, a w latach 1719-1724 biskupem przemyskim. Ks. Piechowski był bowiem preceptorem i towarzyszem młodego magnata w trakcie jego studiów na Uniwersytecie w Ingolstadt oraz podczas podróży europejskich. Po objęciu diecezji chełmskiej bp Szembek uczynił ks. Piechowskiego audytorem swego dworu, do czego posiadał niezbędne kompetencje z racji studiów w Akade-

29. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 23v, 28v, 33r, 34v-35r.

30. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 62v-63r.

31. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 75r.

32. AAL, sygn. Rep 60 A 121, Protocollon actorum episcopi Chelmensis (1713-1719), k. 215r.

33. K. R. Prokop, *Wypisy źródłowe*, cz. IV, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 85 (2006), s. 326.

34. F. Pawłowski, *Prałaci i kanonicy*, s. 116-117.

35. Tamże; J. Gierowski, *Jełowicki Hieronim Maciej*, s. 164; K. R. Prokop, *Wypisy źródłowe*, cz. XI, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 98 (2012), s. 326-327.

mii Krakowskiej i uzyskania stopnia doktora obojga praw³⁶. Był też w posiadaniu prebend proboszczowskich w Racławicach, Sokolinie i Kumowie, a także kanonii kolegiackiej w Skalbmierzu i prałatury prepozyturalnej w Wiślicy³⁷.

Jego awans do kapituły chełmskiej nastąpił w związku z ingresem bpa Szembeka do katedry w Krasnymstawie, który odbył się 10 września 1713 r. Na odroczonym posiedzeniu kapitulnym, wznowionym 30 września, zjawił się ks. Piechowski i przedstawił akt instytucji kanonicznej na kanonikat wolnej kolacji biskupiej datowany 2 października 1713 r. Jako że dokument nie budził wątpliwości, kapituła dopuściła ks. Piechowskiego do przysięgi i instalacji w katedrze. Kanonia miała charakter doktorski i nie wymagała wywodu szlachectwa, stąd nie został on podjęty³⁸. Poza tym członkowie kapituły bez wątpienia zdawali sobie sprawę, że obecność ks. Piechowskiego w ich gremium będzie miała przełożenie na biskupa chełmskiego, o ile uda jej się utrzymać poprawne relacje z nowo przyjętym kanonikiem.

Już na posiedzeniu noworocznym w 1714 r. powierzono zatem ks. Piechowskiemu delikatną misję odzyskania legatu zmarłego bpa von Ludinghausena, ustanowionego testamentalnie dla katedry krasnostawskiej. Spadkobiercy i egzekutorzy testamentu nie wywiązali się bowiem z realizacji zapisu³⁹. Ks. Piechowskiemu zlecano także zadania polegające na towarzyszeniu biskupowi w celu reprezentowania kapituły katedralnej z racji szczególnych wydarzeń, w których biskup brał udział. Tak było z racji świąt wielkanocnych w 1715 r., gdy wraz z niektórymi innymi kanonikami miał wziąć udział w celebrze pontyfikalnej w Wielki Czwartek i Niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego⁴⁰. Z kolei w 1716 r. kapituła wyznaczyła ks. Piechowskiego jako towarzysza biskupa na sejm, z zaznaczeniem, aby troszczył się wraz z pasterzem o sprawy kapituły i duchowieństwa, zarówno na obradach, jak też w nuncjaturze⁴¹. Natomiast na posiedzeniu Rozesłania św. Apostołów w 1717 r. kapituła umieściła ks. Piechowskiego w delegacji biskupiej na Jasną Górę, gdzie 8 września bp Szembek miał dokonać pierwszej w Polsce papieskiej koronacji wizerunku Matki Bożej⁴².

36. Warto zauważyć, że poddawany w literaturze przedmiotu w wątpliwość jego stopień doktora występuje wielokrotnie przy nazwisku ks. Piechowskiego w aktach czynności kapituły chełmskiej; AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 42v, 47v, 49v, 50r.

37. Z. Kratochwil, *Piechowski Michał Stanisław*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXVI, red. E. Rostworowski, Wrocław 1981, s. 49; J. Szczepaniak, *Spis prałatów i kanoników kapituły katedralnej oraz kapituł kolegiackich diecezji krakowskiej (XVIII w.)*, Kraków 2008, s. 47, 64.

38. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 42v.

39. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 43v.

40. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 49v.

41. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 55v.

42. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 65r.

W posiedzeniach kapitulnych ks. Piechowski brał udział dość regularnie. Z tej racji kapituła chętnie posługiwała się nim jako kanonikiem mającym przeprowadzać instalacje nowo przyjmowanych członków. Sytuacje takie odnotowano trzykrotnie⁴³. Ks. Piechowski uczestniczył w jednym zebraniu generalnym w 1714 r., w obu w 1715 r., w obu w 1717 r., w jednym posiedzeniu w 1718 r. i znów w obu w 1719 r. Ponadto był obecny na kilku posiedzeniach częściowych w 1715 r. i po jednym w latach 1717-1719⁴⁴. Nie było go zatem zupełnie w 1716 r. oraz w latach 1720-1721. Wydaje się, że wiązało się to z pozostawaniem przy biskupie – w 1716 r. towarzyszył mu w sprawach publicznych w Warszawie, natomiast w ostatnich dwóch latach przebywał już w Przemyślu, dokąd przeniesiony został bp Szebek i gdzie ks. Piechowski nadal sprawował funkcję audytora dworu biskupiego. Ponadto z Przemyślem wiązała go w 1720 r. katedralna prałatura kustodia, jak również uzyskana w 1721 sufragania przemyska⁴⁵.

W aktach czynności kapitulnych nie zachowała się informacja o dacie złożenia rezygnacji z kanonii chełmskiej. Niemniej jednak wiadomo, że na posiedzeniu noworocznym 1722 r. zjawił się już plenipotent jego następcy, który przedstawił instytucję biskupią datowaną 19 grudnia 1721 r.⁴⁶ Jako że kanonikat był wolnej elekcji nie było potrzeby przypuszczać o znacząco wcześniejszej decyzji prowizyjnej biskupa. Rezygnacja ks. Piechowskiego z kanonii nastąpiła zatem prawdopodobnie w ostatnim kwartale tego roku.

W kapitule przemyskiej ks. Piechowski pozostał prałatem kustoszem do końca życia. Zmarł 20 stycznia 1723 r. w Przemyślu⁴⁷.

Ks. Aleksander Grzymała

Kolejnym członkiem kapitulnego gremium chełmskiego, który z czasem wszedł do grona kanoników przemyskich był ks. Aleksander Grzymała. Osobiście związany pochodzeniem z diecezją chełmską, był synem Marcjana, miecznika bełskiego i właściciela wsi Telatyn w województwie bełskim⁴⁸. Miał w diecezji chełmskiej probostwa w Siennicy i Oszczowie⁴⁹. Ks. Grzymała wszedł w posiadanie kano-

43. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 48r, 52r, 62r.

44. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 46v, 47v, 49v-50r, 51v-52v, 62r-63r, 74r, 76r, 77r, 84v, 87v.

45. F. Pawłowski, *Prałaci i kanonicy*, s. 212-213.

46. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 105r.

47. Z. Kratochwil, *Piechowski Michał Stanisław*, s. 49.

48. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 96v, 158v-159r; A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. VII, Warszawa 1904, s. 182.

49. AAL, sygn. Rep 60 A 123, Acta episcopi Chelmensis (1725-1727), k. 167r-v, 311v-312r; AAL, sygn. Rep 60 A 125, Acta Consistorii Chelmensis (1734-1737), k. 145v.

nii chełmskiej na lipcowym posiedzeniu Rozesłania św. Apostołów w 1718 r. Przedstawił wówczas prezentę królewską oraz instytucję biskupią, w związku z czym kapituła dopuściła go do instalacji w katedrze⁵⁰. Wywód szlachectwa został odłożony i uzupełniony dopiero na kapitule Trzech Króli w 1721 r.⁵¹ Na tej samej kapitule postanowiono, aby wraz z dwoma innymi nowymi kanonikami zakupił dla katedry obrusy na główny ołtarz, zgodnie z panującym zwyczajem ofiarowania daru dla świątyni⁵².

Kapituła bezzwłocznie zaczęła robić użytek z kompetencji posiadanych przez nowego kanonika. Już na posiedzeniu Rozesłania św. Apostołów w 1720 r. postanowiono, aby ks. Grzymała był jednym z towarzyszy biskupa chełmskiego na sejmie w Warszawie, zaplanowanym na wrzesień⁵³. Jednym z tematów, jaki polecono uwadze kanonika w stolicy, była kwestia wsi Dobrowlany, należącej do majątku kapitulnego⁵⁴. Widocznie sposób realizacji zadania i dyspozycyjność ks. Grzymały zyskały uznanie kanonickiego gremium, skoro we wrześniu 1723 r. wybrano go kapitulnym prokuratorem. Funkcję tę pełnił przez kolejne lata aż do posiedzenia Rozesłania św. Apostołów w 1727 r.⁵⁵ Sprawa Dobrowlan, czy szerzej – parafii drohobyckiej, była jedną z kilku ważniejszych kwestii, z którymi mierzył się ks. Grzymała jako prokurator także w późniejszym czasie⁵⁶. Do jego zadań należało dopilnowywanie rozliczeń kapitulnych. Chodziło tu najpierw o wpływy kanonickiego gremium, co wymagało często osobistej interwencji u dłużników lub pożyczkobiorców⁵⁷. W dalszej kolejności szło o właściwe i punktualne wypłacanie środków należnych kanonikom z racji posiadanego beneficjum i spełniania czynności liturgicznych. Na posiedzeniu Rozesłania św. Apostołów w 1726 r. kapituła pouczała prokuratora, że ten winien stale rezydować przy katedrze, dbając o porządek w kapitule i notując w swym rejestrze realizowanie obowiązków przez kanoników, by właściwie wypłacać należności. Dochodziło bowiem do nadużyć w postaci wypłat udzielanych wszystkim, niezależnie od faktycznego spełniania oficjum. Dla ułatwienia wykonywania tego zadania ks. Grzymała otrzymał w dożywocie na zamieszkanie w Krasnymstawie pół domu kapitulnego⁵⁸.

Wydaje się, że działania ks. Grzymały były dla kapituły zawsze satysfakcjonujące. Wyrazem zaufania do niego było bez wątpienia udzielenie zgody – na tym

50. AAL, sygn. Rep 60 A 121, k. 215r; AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 75v, 92v-r.

51. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 96v-97r.

52. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 96r-v.

53. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 93v.

54. J.R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły*, s. 314-316.

55. AAL, sygn. Rep 64 A 4 k. 115v, 174r-v.

56. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 122r-v, 125v, 128r-v, 152r-v.

57. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 126v-127r; 168v.

58. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 162r-163v.

samym posiedzeniu w 1726 r. – na przekazanie pieniędzy kapitulnych na czynsz wykupny Marcjanowi Grzymale, ojcu prokuratora, z zabezpieczeniem na jego dobrach dziedzicznych w Telatynie⁵⁹.

Gesty braterskiej życzliwości ze strony kanoników nie ustawały również po skończeniu posługi prokuratorskiej, gdy został wybrany przez kapitułę w lipcu 1727 r. na zaszczytną funkcję deputata trybunalskiego⁶⁰. Regularnie zresztą powierzano mu prawo reprezentowania kapituły u boku biskupa w prestiżowych sprawach publicznych: na pogrzebie księcia Adama Sieniawskiego w 1726 r.⁶¹; w czasie koronacji obrazu Najświętszej Maryi Panny w sanktuarium dominikańskim w Podkamieniu w 1727 r.⁶²; na sejmach i trybunałach w Warszawie, Radomiu i Grodnie w latach 1729-1732⁶³.

Dyspozycyjność ks. Grzymały wynikała bez wątpienia z osobistych związków terytorialnych. W czasie zasiadania w kapitule – co trwało trzy dekady – jego obecność odnotowano na czterdziestu jeden posiedzeniach generalnych i na dwunastu posiedzeniach innego rodzaju⁶⁴. Zważywszy, że bez wątpienia miał także usprawiedliwione przeszkody okazjonalnej absencji, obecność na ponad dwóch trzecich posiedzeń generalnych należy uznać za rekordową. Nic dziwnego, że licząc na nią, przekazywano mu wielokrotnie prawo do instalowania nowych kanoników w imieniu kapituły⁶⁵.

Formą docenienia wiernego zaangażowania ks. Grzymały w sprawy kapitulne było oferowanie mu dzierżawy kapitulnych dochodów. Zdarzyło się to dwukrotnie. Najpierw w 1728 r. otrzymał na dwa lata dzierżawę dziesięcin hrubieszowskich⁶⁶. Następnie w 1736 r. kapituła zaoferowała mu dożywotni kontrakt na wieś Parypsy⁶⁷.

Do umacniania pozycji ekonomicznej w kapitule dochodziły jeszcze awanse w jej ramach. W 1725 r., w związku z procedurą wyłaniania prałata kantora, zgodnie z ustalonym prawem patronatu należącym do kapituły, przedstawionych zostało do decyzji biskupa dwóch kandydatów, z których jednym był ks. Grzymała. Nie otrzymał jednak jeszcze wówczas promocji⁶⁸. Awans nastąpił dopiero w 1731 r.

59. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 161v.

60. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 171v.

61. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 165r.

62. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 173r.

63. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 193r, 203r, 222v.

64. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 97r, 103v, 106v, 113r, 114r, 117v, 121r, 122r, 124v, 129v, 131v, 140r, 142r-v, 151r, 152v, 158r, 160r, 165v-166r, 170v-171r, 176r, 179v, 187r, 191r, 195v-196r, 201r, 206v, 211r, 216r, 219v, 222v, 223v, 230r, 234r, 237r, 241v, 243r, 245v, 252v, 254v, 260r, 264v, 265v, 272v, 278r, 286v, 289v, 293v, 296r, 313r, 323v, 331r, 333r, 340v, 344r.

65. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 141v, 153v, 162r, 193r, 225r, 243r, 260r, 286v, 344r.

66. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 186r, 192v, 194r, 197v.

67. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 255r.

68. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 140r-v.

Otóż na kapitule noworocznej przedstawił instytucję biskupią, będącą wynikiem uprzedniego wyboru ze strony kapituły, jako posiadającej prawa patronatu do prałatury kanclerskiej⁶⁹. Godności tej nie sprawował jednak długo, jako że już 28 sierpnia 1732 r. został wybrany przez kapitułę, a dzień później otrzymał biskupią instytucję kanoniczną, na prałaturę kustodię. Na posiedzeniu Trzech Króli w 1733 r. został w związku z tym liturgicznie instalowany⁷⁰.

Szczególna sytuacja miała miejsce w 1736 r. Po śmierci biskupa chełmskiego Jana Szaniawskiego, a następnie administratora, którym był prałat prepozyt Walenty Chlebowski, zaistniała konieczność wyłonienia nowego wikariusza kapitulnego. Na posiedzeniu wyborczym 13 marca 1736 r. kapituła powierzyła administrowanie diecezji prałatowi kanclerzowi Wawrzyńcowi Czulskiemu⁷¹. Posiedzenie to jednak odbyło się przy udziale tylko trzech obecnych, w tym jednego prałata, który wyszedł z kapituły w roli administratora. W tych okolicznościach, nieco ponad miesiąc później, na kapitule częściowej zebranej 21 kwietnia, przy udziale dziewięciu uczestników, w tym dwóch prałatów oraz kanoników seniorów, po złożeniu protestu w związku z niezaprośzeniem większej liczby członków kapituły na poprzednie zebranie, doszło do unieważnienia dokonanego wcześniej wyboru. Kapituła wycofała swoją decyzję i na administratora powołała większością głosów ks. Grzymałę, a więc prałata kustosa⁷². Funkcję tę sprawował krótko, jako że już na kapitule Rozesłania św. Apostołów w 1736 r. został podany do wiadomości list królewski wskazujący kandydata na nowego biskupa chełmskiego w osobie ks. Józefa Szembeka, który następnie 19 listopada zyskał prowinę papieską, 31 marca 1737 r. przyjął święcenia biskupie, a 6 października odbył uroczysty ingres do katedry⁷³.

Zatarg między prałatami Grzymałą a Czulskim był bodaj jedyną zepsutą relacją, stawiającą ks. Grzymałę w nieprzyjemnej sytuacji. Do zmienionego wyboru administratora, doszło zresztą jeszcze kilka innych elementów personalnego sporu. Przede wszystkim obiecano ks. Grzymale dobra Parypsy stały się przedmiotem procesów sądowych, jako że prałat Czulski, będący wcześniej ich tenentariuszem, wzbraniał się z nich ustąpić, przez co sprawa trafiła przed trybunał nuncjatury⁷⁴. Być może w ramach odwetu ks. Grzymała wniósł na forum kapitulne w kwietniu

69. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 207r.

70. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 223r, 224v.

71. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 251v.

72. AAL, sygn. Rep 60 A 125, k. 218r-220v; AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 252v-253v.

73. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 256v-258v, 264v, 271r-v; K. R. Prokop, *Rzymskokatolicy biskupi ordynariusze diecezji na ziemiach ruskich dawnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów (do czasów I wojny światowej): Baków, Chełm (Krasnystaw), Halicz, Kamieniec Podolski, Kijów, Lwów, Łuck, Przemyśl, Żytomierz, Warszawa-Drohiczyn* 2014, s. 370.

74. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 261v, 267r-269v.

1737 r. wniosek o ukaranie prałata Czulskiego za nadużycie w postaci zorganizowania kapituły wyborczej w 1736 r. Powoływał się na wynikającą ze statutów synodalnych niezdolność zwoływania kapituły przez prałata niższej rangi. Prałat kanclerz ze swej strony prosił o ogłoszenie go niewinnym. Powołał się również na statuty kapituły, przy czym, jak twierdził, nie miał zamiaru obrazić tym postępkami starszych prałatów. Kapituła, idąc za postanowieniami prawa i powszechną praktyką w innych kapitułach, nie ukarała ks. Czulskiego finansowo, ale zobowiązała go do uroczystych przeprosin kanonickiego gremium⁷⁵. Dopiero na posiedzeniu kapitulnym Rozesłania św. Apostołów w 1738 r. udało się załagodzić spór. Jak się okazało złym duchem kontrowersji był kanonik Marcin Żulicki, który oczerniał wzajemnie wobec siebie obu zwaśnionych prałatów. Kapituła, pragnąc doprowadzić do zgody i wzajemnego wybaczenia oraz nie chcąc tolerować złośliwego postępowania jednego z konfratrów, nakazała ks. Żulickiemu przeprosić prałatów uroczystie, gdy zasiadali w stallach, a także odebrała mu na trzy posiedzenia głos czynny i bierny, jak również na rok dochody kapitulne, po czym odesłała sprawę przed sąd biskupa chełmskiego⁷⁶. Wydaje się, że te działania okazały się skuteczne, ponieważ odtąd akta kapitulne nie wspominały więcej o przykrych scysjach pomiędzy prałatami.

W przywoływanym wykazie prałatów i kanoników przemyskich, przygotowanym w połowie XIX stulecia, przy nazwisku ks. Grzymały odnotowano, że kanonię przemyską uzyskał przed 1744 r. Odpowiada to zapisom w aktach czynności kapituły chełmskiej. Otóż po raz pierwszy ks. Grzymała został nazwany kanonikiem przemyskim na lipcowej kapitule Rozesłania św. Apostołów w 1743 r.⁷⁷ Odtąd wspomniano o tym fakcie jeszcze dwukrotnie – w związku z obecnością na kapitule częstkowej w listopadzie 1747 r., a potem we wrześniu 1749 r., w związku z powołaniem nowego kustosa, które nastąpiło po śmierci ks. Grzymały w lipcu roku poprzedniego⁷⁸. Do śmierci był zatem członkiem obu kapituł katedralnych – chełmskiej i przemyskiej.

Ks. Antoni Popławski

Objęcie przez ks. Popławskiego, proboszcza Odrowąża w archidiecezji gnieźnieńskiej, kanonii chełmskiej wiązało się z zastrzeżeniami ze strony miejscowej

75. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 264v-265v.

76. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 282v-282r.

77. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 323v.

78. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 344r, 351v; AAL, sygn. Rep 64 A 22, Księga prokuratora kapituły (1725-1797), k. 7r.

kapituły. Kanonia bowiem była nowej fundacji, a jej fundator i pierwszy posiadacz – ks. Ludwik Blinowski, oparł byt kanonii na skromnej sumie fundacyjnej. Wystąpienie ks. Popławskiego z dokumentem prezenty wydanym przez patronów 14 grudnia 1731 r. zrodziło sprzeciw kanonickiego gremium, wynikający z uprzedniego przyjęcia uchwały dotyczącej minimalnego progu finansowego nowych fundacji kanonickich – kanonia fundi Blinoviani nie spełniała założonego kryterium. Biskup chełmski Jan Szaniawski, poproszony o wystawienie instytucji kanonicznej wsparł jednak starania petenta, wydając 9 stycznia 1732 r. akt protekcyjny dla kanonikatu oraz dokument instytucji. Kapituła przyjęła wniosek biskupa – zwłaszcza że zawierał pewne korzystne rozstrzygnięcia dla niej samej – i na najbliższym posiedzeniu generalnym Rozesłania św. Apostołów dopuściła ks. Popławskiego do wywodu szlachectwa oraz liturgicznej instalacji w katedrze⁷⁹. Te trudne początki nie przeszkodziły ks. Popławskiemu w ciągu kilku lat dokonać znaczącego awansu w ramach kapitulnego gremium. Mianowicie 12 marca 1736 r. uzyskał prezentę królewską na drugą w porządku precedencji prałaturę dziekanę. Na tej podstawie został wydany 5 października dokument instytucji kanonicznej. Kapituła zaś dokonała instalacji ks. Popławskiego na posiedzeniu Trzech Króli w 1737 r.⁸⁰

Działalność ks. Popławskiego w kapitule chełmskiej nie wydaje się szczególnie burzliwa lub intensywna. Akta czynności kanonickiego gremium nie notują bowiem intrygujących i ważkich faktów. W ciągu niecałych pięciu lat kanonikatu i ponad dwudziestu dwóch lat dziekanstwa był dwadzieścia pięć razy na posiedzeniach generalnych i cztery razy na posiedzeniach innego rodzaju⁸¹. Obecność na niespełna połowie posiedzeń generalnych robi wrażenie aktywności solidnej, choć przeciętnej. Najwięcej zaangażowania w tym względzie wykazywał bodaj w latach 1732-1734 oraz 1737-1740, gdy był na wszystkich odbywających się posiedzeniach. Natomiast w latach czterdziestych i na początku lat pięćdziesiątych zwykł bywać na co drugim zebraniu. W tym czasie wszakże, tj. od 1746 r. był również kanonikiem kapituły przemyskiej⁸². Potem jego pojawianie się w Krasnymstawie niemal zupełnie ustało. Wydaje się zresztą, że podobnie wyglądała sprawa dopełniania obowiązku rezydowania i oficjum w katedrze. Tak np. w 1747 r. biskup, który przybył do świątyni katedralnej, nie zastał na miejscu żadnego kanonika. Okazało się że w tym czasie dyżur przypadał właśnie na ks. Popławskiego⁸³.

79. J. R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły*, s. 141-143.

80. AAL, sygn. Rep 60 125, k. 277r; AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 264r-v.

81. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 223v-224r, 230r, 234r, 260r, 265v, 271r, 272v, 278r, 286v, 289v, 293v, 296r, 316v, 323v, 326v, 336v, 339r, 340v, 343v, 349r-v, 352r, 357r, 370r, 376r; AAL, sygn. Rep 64 A 5, Protokół aktów kapituły chełmskiej od r. 1752 do r. 1782, k. 1r, 5r, 16v, 44v.

82. F. Pawłowski, *Prałaci i kanonicy*, s. 220-221.

83. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 340v.

Warto natomiast zwrócić uwagę, że pod nieobecność na kapitułach generalnych prałata prepozyta, do którego z urzędu należało przewodniczenie posiedzeniom, ks. Popławski dziesięciokrotnie prezydował obradom i podpisywał ich uchwały⁸⁴. Obecność prałata dziekana na kapitułach wykorzystywano także, powierzając mu instalowanie w katedrze nowych kanoników. Ceremonię taką ks. Popławski przeprowadził cztery razy⁸⁵. Jako dziekan kapituły chełmskiej miał także okazję spełniać funkcję deputata trybunalskiego, na którą gremium kanonickie wybrało go dwukrotnie – w 1739 r. oraz w 1747 r.⁸⁶

Do obowiązków prałata dziekana z racji piastowanego urzędu należała troska o liturgię katedralną, jak również łączące się z tym zadaniem sprawowanie nadzoru nad tamtejszym duchowieństwem i służbą kościelną. W aktach czynności kapitułowych nieczęsto zdarzały się wzmianki przywołujące jakieś szczegóły odnoszące się wprost do zaangażowania ks. Popławskiego. Być może był to przejaw porządku, który nie wymagał poważniejszych interwencji. Jedynie w 1738 r., w odpowiedzi na sugestię biskupa dotyczącą katedralnego duchowieństwa i sprawowanego kultu, kapituła poleciła, aby ks. Popławski z racji swych zadań upominał wikariuszy, żeby ci odprawiali nabożeństwa o stałych porach⁸⁷.

Ostatni raz w Krasnymstawie ks. Popławski zjawił się na posiedzeniu generalnym Trzech Króli w 1758 r.⁸⁸ Wizyta ta – jak się miało okazać – miała charakter pożegnalny. Po z górą ćwierćwieczu zasiadania w kapitule chełmskiej i niespełna piętnastu latach w kapitule przemyskiej, ks. Popławski zmarł w pierwszej połowie 1759 r., o czym świadczyła wystawiona 25 czerwca dla jego następcy prezenta na chełmską dziekanię⁸⁹.

Ks. Antoni Piasecki

Proboszcz Pawłowa oraz notariusz sądu biskupiego ks. Antoni Piasecki pojawił się na posiedzeniu częściowym kapituły chełmskiej w Krasnymstawie 30 stycznia 1758 r., prosząc o włączenie go do kanonickiego grona. Jako podstawę swojego żądania przedstawił dokument prezenty królewskiej z 8 grudnia 1757 r. oraz instytucji biskupiej z 11 stycznia 1758 r. Zgromadzeni wyrazili w tych okolicznościach zdziwienie faktem, że nie starał się o instytucję wcześniej – co

84. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 264v, 271r, 272v, 276v, 293r, 295v, 354r; AAL, sygn. Rep 64 A 5, k. 3v, 6r, 48v.

85. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 290v, 294r-v, 353r, 373v.

86. AAL, sygn. Rep 64 A 4, k. 290v, 343v.

87. AAL, sygn. Rep 60 125, k. 278r-v.

88. AAL, sygn. Rep 64 A 5, k. 44v.

89. AAL, sygn. Rep 60 133, Acta episcopi Chelmensis (1756-1765), k. 109r-v.

byłoby dla niego łatwe z racji bliskiej współpracy z biskupem – tak aby przybyć na uroczystość Trzech Króli, na kompetentne do tego rodzaju działań posiedzenie generalne. Ks. Piasecki tłumaczył się jednak niemożnością stawienia się na kapitule generalnej właśnie z racji swoich licznych zajęć przy biskupie. W tych okolicznościach, aby dodatkowo nie komplikować relacji petenta z pasterzem diecezji, zgromadzenie częstkowe zdecydowało się na instalację ks. Piaseckiego, z zastrzeżeniem wszystkich obowiązków, które winien spełnić⁹⁰. Jako że przy instalacji ks. Piasecki złożył wyznanie wiary i przysięgę kapitulną, na najbliższym posiedzeniu generalnym Rozesłania św. Apostołów dokonał wywodu szlachectwa, zyskując pełnię kanonickich praw w kapitule⁹¹.

Zatrudnienie ks. Piaseckiego w konsystorzu było korzystne dla kapituły, o czym można było się przekonać niemal natychmiast. Zgodnie z podjętymi postanowieniami, kapituła winna wydać przechowywane we własnym archiwum sądowe akta konsystorskie oraz biskupie akta wizytacyjne. Okazało się, że nie musiała wyznaczać specjalnych delegatów. Jeszcze na tym samym posiedzeniu kapitulnym w lipcu 1758 r. mogła posłużyć się ks. Piaseckim, który wspomniane akta zabrał ze sobą do Skierbieszowa, do archiwum diecezjalnego znajdującego się w siedzibie biskupa⁹².

Niemal stałe pozostawanie ks. Piaseckiego w granicach diecezji chełmskiej miało ten walor, że dopełniał on zobowiązań związanych z posiedzeniami kapitulnymi oraz rezydowaniem przy katedrze i spełnianiem kultu Bożego w wyznaczonej mu kolejności. Tak było od kapituły Rozesłania św. Apostołów w 1758 r. do kapituły Trzech Króli w 1765 r. W tym czasie ks. Piasecki nie opuścił żadnego z czternastu posiedzeń generalnych, będąc dodatkowo na czterech posiedzeniach częstkowych⁹³. W tym czasie został także w 1762 r. delegatem na Trybunał Koronny z ramienia kapituły chełmskiej⁹⁴. W kolejnym roku kapituła powierzyła mu natomiast reprezentowanie jej interesów przed radoskim Trybunałem Skarbowym, w związku z zatargami podatkowymi o hibernę z dóbr kościelnych⁹⁵. Kilukrotnie ks. Piasecki, jako kompetentny notariusz, był wyznaczany do załatwiania formalnych spraw kapituły w urzędzie notarialnym sądu starościńskiego w Krasnymstawie⁹⁶. Niekiedy kapituła zobowiązywała go także do przeprowadzenia instalacji nowych kanoników w katedrze⁹⁷.

90. AAL, sygn. Rep 64 A 5, k. 48v-49r.

91. AAL, sygn. Rep 64 A 5, k. 50r.

92. AAL, sygn. Rep 64 A 5, k. 50v.

93. AAL, sygn. Rep 64 A 5, k. 49r-v, 51r-v, 53r, 54v, 56r, 58r, 60r, 62r, 64r, 66r, 70v, 72v, 75r-v, 77r.

94. AAL, sygn. Rep 64 A 5, k. 64r-v.

95. AAL, sygn. Rep 64 A 5, k. 64v.

96. AAL, sygn. Rep 64 A 5, k. 67r, 68r, 78r.

97. AAL, sygn. Rep 64 A 5, k. 67v, 68r.

Wyrazem zaufania kanonickiego gremium do ks. Piaseckiego było jednogłośnie powierzenie mu funkcji prokuratora kapituły na posiedzeniu generalnym Trzech Króli w 1764 r.⁹⁸ Na kolejnym zebraniu generalnym w lipcu tego samego roku raz jeszcze kapituła doceniła ks. Piaseckiego. Wybrała go wówczas, spośród trzech starających się kandydatów, na swojego prałata kustosza. Dodała mu jeszcze, na jego prośbę, mieszkanie w Krasnymstawie po poprzedniku piastującym tę godność⁹⁹. Okazało się jednak, że do objęcia przez ks. Piaseckiego wskazanej prałatury nie doszło. Jako że jego poprzednik zmarł w tzw. miesiącu papieskim, kandydat winien wystarać się o prowizję papieską. Wydaje się, że ks. Piasecki nigdy tego nie uczynił, zwłaszcza że wkrótce zupełnie zmieniła się jego sytuacja osobista, jak również relacje z kapitułą¹⁰⁰.

Dotychczasowy biskup chełmski Walenty Wężyk otrzymał z początkiem 1765 r. nominację królewską na biskupstwo przemyskie, do czego Stolica Apostolska formalnie przychyliła się w kwietniu. Hierarcha postanowił zabrać ze sobą do Przemyśla długoletniego współpracownika i ustanowić ks. Piaseckiego już w nowej diecezji audytorem swojego dworu. W tym samym roku ks. Piasecki otrzymał także kanonię przemyską fundi Witosławskiej¹⁰¹. Jego kariera w diecezji przemyskiej trwała zresztą dalej. Został prałatem scholastykiem, a potem prałatem dziekanem kapituły kolegiackiej w Brzozowie, proboszczem w Nozdrzcu, Mrzygłodzie i Strachocinie¹⁰². W tym czasie kompletnie zarzucił kontakty z kapitułą chełmską i nie pojawiał się wcale na jej posiedzeniach. Splotło się tu ze sobą kilka nieprzyjemnych wątków, które kazały ks. Piaseckiemu unikać wizyt w Krasnymstawie, tym bardziej że pod koniec 1766 r. zmarł jego biskupi protektor¹⁰³.

Najpierw kapituła chełmska przyjęła z dysgustem list ks. Piaseckiego odwołujący finansowe zobowiązania bpa Wężyka w wysokości 12 000 złp, które miały służyć wsparciu remontu katedry i wyposażeniu jej zakrystii¹⁰⁴. Na pieniądze te składała się bowiem w połowie suma wydana przez kapitułę chełmską na wspomnianą już – dotyczącą całego Kościoła chełmskiego – sprawę podatkową w Radomiu. Co więcej, biskup zarządził niegdyś z tej racji specjalną zbiórkę w diecezji, ale zanim z zebranych środków dokonał zwrotu pieniędzy został przeniesiony do diecezji przemyskiej¹⁰⁵.

Z okazji pogrzebu biskupa prałat archidiakon chełmski, delegowany do Przemyśla, próbował pertraktować z egzekutorami testamentu zmarłego, w tym zwłaszcza

98. AAL, sygn. Rep 64 A 5, k. 74r.

99. AAL, sygn. Rep 64 A 5, k. 76r-v.

100. J. R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły*, s. 94-95.

101. F. Pawłowski, *Prałaci i kanonicy*, s. 210-211.

102. Tamże.

103. K. R. Prokop, *Rzymskokatolicki biskupi*, s. 414-417.

104. AAL, sygn. Rep 64 A 5, k. 74r.

105. AAL, sygn. Rep 64 A 5, k. 132v.

z ks. Piaseckim, który w tych okolicznościach przyrzekł, że jeśli nie obiecane niegdyś 12 000 złp, to przynajmniej mniejszą sumę zapłaci z majątku pozostawionego przez biskupa. Kapituła zaakceptowała to rozwiązanie, ale w razie niewywiązania się z obietnicy zagroziła wstąpieniem na drogę sądową¹⁰⁶. Na posiedzeniu generalnym Rozesłania św. Apostołów w 1767 r. oczekiwano przybycia ks. Piaseckiego lub jego plenipotenty oraz dokonania rzeczzonej spłaty, okazało się jednak, że nikt się nie zjawił¹⁰⁷. Zmiana biskupa w Przemyślu na Andrzeja Młodziejowskiego, który do swojej diecezji nigdy osobiście nie dotarł, a po półtorarocznych rządach przeszedł do diecezji poznańskiej, nie sprzyjała podejmowaniu kroków prawnych¹⁰⁸.

Tymczasem narastająca nieszczerłość i lekceważenie w relacjach ks. Piaseckiego z kapitułą przybrały nową formę. Mianowicie ks. Piasecki 6 lutego 1768 r. rzekł się kanonii chełmskiej¹⁰⁹, a w 1770 r. zrezygnował z probostwa w Pawłowie¹¹⁰. Kapituła, niezależnie od tych wydarzeń, nie traciła wszakże nadziei na odzyskanie środków. Podjęła korespondencję z nowym biskupem przemyskim Józefem Kierskim i nie ustawała w monitowaniu ks. Piaseckiego, ten jednak na kapitulne listy już nie odpowiadał¹¹¹. W tych okolicznościach złożyła w 1771 r. formalną protestację przed aktami sądu starościńskiego w Krasnymstawie, dotyczącą braku wykonania postanowień testamentu zmarłego bpa Wężyka¹¹².

Do kwestii długu biskupiego kapituła dodała jeszcze jeden wątek. Otóż dopatrzyła się, że sam ks. Piasecki, ustępując niegdyś z funkcji prokuratora kapituły, nie rozliczył się we właściwy sposób z posiadanych środków. Miał być wielokrotnie bezskutecznie proszony o oddanie tego, co wynikało z rejestru prokuratorskiego, a mianowicie 2 000 złp¹¹³.

Rzecz nie została uregulowana za życia ks. Piaseckiego, który zmarł w pierwszej połowie 1772 r. w Przemyślu. W związku z tym kapituła chełmska na lipcowym posiedzeniu Rozesłania św. Apostołów postanowiła przygotować dokumentację dotyczącą wnoszonych pretensji i wysłać na miejsce plenipotentę, który winien zatroszczyć się o odebranie pieniędzy z majątku po zmarłym¹¹⁴. Wkrótce jednak okazało się, że zobowiązania zmarłego były większe niż pozostawione przez niego środki¹¹⁵.

106. AAL, sygn. Rep 64 A 5, k. 90v-91r.

107. AAL, sygn. Rep 64 A 5, k. 93r.

108. K. R. Prokop, *Rzymskokatolicki biskupi*, s. 276-277.

109. AAL, sygn. Rep 60 A 134, *Acta episcopi Chelmensis (1765-1771)*, s. 177-178.

110. AAL, sygn. Rep 60 A 134, s. 376-378.

111. AAL, sygn. Rep 64 A 5, k. 97r, 99v, 105 r.

112. AAL, sygn. Rep 64 A 5, k. 132v-133r.

113. AAL, sygn. Rep 64 A 5, k. 133r.

114. AAL, sygn. Rep 64 A 5, k. 143v.

115. AAL, sygn. Rep 64 A 5, k. 147v-148r.

Ks. Józef Rey

Pierwszą z trzech katedralnych kapituł, w których zasiadał ks. Józef Rey, była kapituła przemyska. W 1762 r. – jak informuje XIX-wieczny spis jej członków – otrzymał tamtejszy kanonikat fundi Goźlińskiego¹¹⁶. Ponad dekadę później ks. Rey podjął starania o prałaturę scholasterię chełmską¹¹⁷. Dnia 20 maja 1773 r. uzyskał stosowną prezentę. Zamieszanie wokół praw patronackich – gdzie prawo kolacji przypisywali sobie zarówno spadkobiercy fundatora scholasterii, jak też biskup a także kapituła katedralna – sprawiło jednak, że biskup chełmski Antoni Okęcki, mimo skierowanej do niego 9 lipca prośby, nie wydał dokumentu instytucji kanonicznej, zarządzając dokładne zbadanie sprawy. Formalne jej rozpatrzenie nastąpiło 3 listopada 1773 r. Prezenta otrzymana przez ks. Reya została przez biskupa uznana, choć z wystawieniem instytucji kanonicznej, wobec trwającego oporu ze strony kapituły, zwlekał do 18 maja 1774 r. i wydał go dopiero po wyraźnej interwencji posiadacza praw patronackich¹¹⁸. Jako że plenipotent ks. Reya, który zjawił się na posiedzeniu generalnym kapituły w lipcu 1774 r. fizycznie dokumentu tego jeszcze nie posiadał, gremium kanonickie odesłało petenta z niczym¹¹⁹.

Stan nieprzyjemnego napięcia między kapitułą a starającym się o scholasterię ks. Reyem pogłębiał fakt, że ten ostatni, z racji ciężkiej choroby swojego brata, nie mógł osobiście zatroszczyć się o właściwy bieg spraw w Krasnymstawie. Na posiedzeniu generalnym Oczyszczenia NMP w 1774 r., znów przez plenipotentą, raz jeszcze prosił kapitułę o instalację. Tym razem, wobec zaistniałych faktów, kapituła przeprowadziła stosowny obrzęd, zastrzegając obowiązki, które zwykli wypełniać nowo przyjęci członkowie tego gremium oraz odkładając do przyszłego posiedzenia wywód szlachectwa i przedstawienie dyplomu doktorskiego wymaganego przez prawo kościelne, jak również złożenie przysięgi kapitulnej. Wspomniano przy tym o konieczności doposażenia fundacji scholasterii¹²⁰.

116. F. Pawłowski, *Prałaci i kanonicy*, s. 236-237.

117. Należy zauważyć, że w wielu publikacjach z zakresu dotychczasowej literatury przedmiotu wspomniano o kanonii chełmskiej, a nie o prałaturze. Ponadto w przywoływanym spisie członków kapituły przemyskiej, w jego drukowanym wydaniu, błędnie odczytano zapis łańcuchowy nazywając ks. Reya kanonikiem chełmińskim; L. Łętowski, *Katalog biskupów, prałatów i kanoników krakowskich*, t. IV, Kraków 1853, s. 4; H. Dymnicka-Wołoszyńska, *Rey Józef Tadeusz*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXXI, red. E. Rostworowski, Wrocław 1988-1989, s. 192-193; F. Pawłowski, *Prałaci i kanonicy*, s. 236-237.

118. AAL, sygn. Rep 60 A 136, Acta Curiae Episcopalis Chelmensis (1771-1778), s. 165-166, 187-208, 262-269.

119. AAL, sygn. Rep 64 A 5, k. 163r-v.

120. AAL, sygn. Rep 64 A 5, k. 170r-v.

W tym czasie ks. Rey wystarał się o członkostwo w kolejnej kapitule. Mianowicie w 1775 r. został koadiutorem scholasterii, a potem prałatem scholastykiem krakowskiej kapituły katedralnej. Z jej ramienia był też deputatem trybunalskim, awansując nawet na urząd prezidenta Trybunału Koronnego¹²¹.

Tymczasem proces dopełnienia formalności w związku z objęciem scholasterii chełmskiej był ciągle jeszcze w toku. Kolejny plenipotent ks. Reya na lutowym posiedzeniu generalnym Oczyszczenia NMP w 1776 r. przedstawił dokumenty potrzebne do wywodu szlachectwa oraz dyplom doktora obojga praw uzyskany w Akademii Krakowskiej. Kapituła przyjęła dyplom i uznała za wiarygodny także wywód szlachectwa, ale zgodnie ze swymi postanowieniami i statutami kapitulnymi domagała się osobistego przedstawienia dokumentów i złożenia przysięgi kapitulnej¹²². Wydaje się, że dla ks. Reya ten stan relacji z kapitułą stał się nieznośny. Uzyskana w tym czasie scholasteria krakowska rekompensowała zawiązką pod względem prestiżu i dochodów prałaturę kapituły chełmskiej¹²³. Nic zatem dziwnego, że w ostatnich miesiącach 1776 r. złożył z niej rezygnację. Stało się to przed 9 października, jako że pod tą datą wydano prezentę jego następcy¹²⁴. W tym czasie – pod datą 24 czerwca 1776 r. – zrezygnował także z kanonii przemyskiej¹²⁵.

Nieco ponad dwuletni okres przynależności ks. Reya do kapituły chełmskiej nie zaowocował żadnym elementem realnej współpracy. W aktach czynności kapitulnych nie znalazła się żadna wzmianka na temat osobistej obecności ks. Reya w Krasnymstawie. Przez czternaście lat pozostawał kanonikiem przemyskim, przez dwa lata – do śmierci 1 grudnia 1777 r. – prałatem scholastykiem krakowskim¹²⁶.

Podsumowanie

Skrupulatna lektura materiałów źródłowych zgromadzonych w Archiwum Archidiecezjalnym Lubelskim umożliwiła identyfikację sześciu postaci będących członkami chełmskiej kapituły, przy których nazwiskach odnotowano także przynależność do kanonickiego gremium w Przemyślu. Co ciekawe, ich kapitulne losy zamykają się w zasadzie – poza drobnym wyjątkiem – w ramach XVIII stulecia, które jak należy rozumieć było w szczególny sposób naznaczone personalnymi związkami międzydiecezjalnymi i międzykapitulnymi. Po części wynikało to

121. H. Dymnicka-Wołoszyńska, *Rey Józef Tadeusz*, s. 192.

122. AAL, sygn. Rep 64 A 5, k. 180r.

123. L. Łętowski, *Katalog biskupów, prałatów i kanoników*, t. IV, s. 4.

124. AAL, sygn. Rep 60 A 136, s. 380.

125. B. Przybyszewski, *Katalog kanoników Krakowskiej Kapituły Katedralnej w XVIII wieku*, Kraków 2009, s. 181.

126. Tamże.

z faktu swoistego *cursus honorum*, jaki charakteryzował episkopat ówczesnej doby. Nie należy bowiem tracić z oczu faktu awansu z Chełma do Przemyśla bpa Krzysztofa Szembeka, bpa Aleksandra Fredry i bpa Walentego Wężyka.

Swoiste podobieństwo z karierą biskupią da się zauważyć w odniesieniu do wspomnianych kanoników. Statystycznie rzecz ujmując, łączny okres zasiadania w kapitule chełmskiej dla tej grupy wynosił około sto lat. Ci sami duchowni zasiadali w kapitule przemyskiej około sześćdziesiąt dwa lata. Wydaje się, że mogło mieć to związek z późniejszym z reguły otrzymywaniem beneficjum przemyskiego, jako wyżej cenionego w ówczesnych realiach kościelnych. Również patrząc na wspomniany wniosek przez pryzmat osobistej ścieżki kariery poszczególnych kanoników, należy zauważyć, że w zasadzie każdy z nich, z wyjątkiem ks. Józefa Reya, należał dłużej do kapituły chełmskiej niż do kapituły przemyskiej.

Konsekwencją długotrwałego zasiadania w kapitule chełmskiej był stosunkowo duży dorobek wymienionego grona osób. Poza postacią ks. Reya wszyscy zaznaczyli się istotną aktywnością wewnątrz- i zewnątrzkapitulną. Najbardziej oczywistym tego przykładem było z jednej strony pełnienie nadzwyczaj absorbującej funkcji prokuratora kapitulnego, z drugiej zaś zasiadanie z ramienia kapituły w składzie kolegium orzekającego w Trybunale Koronnym. Odliczając z oczywistych powodów ks. Reya, należy podkreślić, że z pozostałych osób dwóch, tj. czterdzieści procent, otrzymało zadania prokuratorskie i aż trzech, tj. sześćdziesiąt procent, zostało delegowanych do sądu trybunalskiego.

Warto jeszcze zaznaczyć, że w aktach czynności kapituły chełmskiej stosunkowo niewiele miejsca zajmują krytyczne uwagi dotyczące wymienionych kanoników. Poza ewidentną sytuacją konfliktu kapituły z ks. Antonim Piaseckim – i to w zasadzie po jego odejściu do Przemyśla – żadna z omawianych postaci nie była sprawcą sytuacji kryzysowej. Nie da się bowiem osobistym negatywnym cechom lub złej woli ks. Aleksandra Grzymały przypisać sporu o sposób ustanowienia administratora diecezji chełmskiej. Podobnie napięcie między ks. Józefem Reym a kapitułą, wiążące się z objęciem przez niego prałatury scholasterii, trzeba przypisać sztywnemu stanowisku kanonickiego gremium, próbującego twardo dochodzić swoich domniemanych praw patronackich. Można zatem pokusić się o wniosek, że członkowie kapituły chełmskiej, będący również na pewnym etapie życia członkami kapituły przemyskiej, należeli do grona ludzi charakterologicznie przystających do korporacyjnego statusu i profilu aktywności kapitulnej.

Bibliografia

Źródła

Archiwum Archidiecezjalne Lubelskie

sygn. Rep 60 A 116, Protocollon actorum episcopi Chelmensis (1677-1681, 1685-1688, 1692-1696).

sygn. Rep 60 A 121, Protocollon actorum episcopi Chelmensis (1713-1719).

sygn. Rep 60 A 123, Acta episcopi Chelmensis (1725-1727).

sygn. Rep 60 A 125, Acta Consistorii Chelmensis (1734-1737).

sygn. Rep 60 A 133, Acta episcopi Chelmensis (1756-1765).

sygn. Rep 60 A 134, Acta episcopi Chelmensis (1765-1771).

sygn. Rep 60 A 136, Acta Curiae Episcopalis Chelmensis (1771-1778).

sygn. Rep 60 A 152, Acta visitationis generalis omnium ecclesiarum dioecesis Chelmensis (1714-1718).

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

sygn. Rep 64 A 4, Protokół aktów kapituły chełmskiej od r. 1702 do r. 1752.

sygn. Rep 64 A 5, Protokół aktów kapituły chełmskiej od r. 1752 do r. 1782.

sygn. Rep 64 A 22, Księga prokuratora kapituły (1725-1797).

Opracowania

Boniecki A., *Herbarz polski*, t. VII, Warszawa 1904.

Dymnicka-Wołoszyńska H., *Rey Józef Tadeusz*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXXI, red. E. Rostworowski, Wrocław 1988-1989, s. 192-193.

Gierowski J., *Jełowicki Hieronim Maciej*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. XI, red. E. Rostworowski, Wrocław 1964-1965, s. 164.

Kratochwil Z., *Piechowski Michał Stanisław*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXVI, red. E. Rostworowski, Wrocław 1981, s. 48-49.

Łętowski L., *Katalog biskupów, prałatów i kanoników krakowskich*, t. IV, Kraków 1853.

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

Pawłowski F., *Prałaci i kanonicy Kapituły Katedralnej obrządku łacińskiego w Przemyślu*, Przemyśl 2018.

Prokop K. R., *Rzymsskokatolicki biskupi ordynariusze diecezji na ziemiach ruskich dawnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów (do czasów I wojny światowej): Baków, Chełm (Krasnystaw), Halicz, Kamieniec Podolski, Kijów, Lwów, Łuck, Przemyśl, Żytomierz*, Warszawa-Drohiczyn 2014.

- Prokop K. R., *Wypisy źródłowe do biografii polskich biskupów i opatów z czasów Rzeczypospolitej Obojga Narodów oraz niewoli narodowej doby zaborów (XVI-XIX w.)*, cz. I, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 82 (2005), s. 187-224; cz. IV, 85 (2006), s. 305-377; cz. XI, 98 (2012), s. 309-392.
- Przybyszewski B., *Katalog kanoników Krakowskiej Kapituły Katedralnej w XVIII wieku*, Kraków 2009.
- Szczepaniak J., *Spis prałatów i kanoników kapituły katedralnej oraz kapituł kolegiackich diecezji krakowskiej (XVIII w.)*, Kraków 2008.
- Śliwa T., *Pawłowski Franciszek*, w: *Polski słownik teologów katolickich*, t. III, red. H. E. Wyczawski, Warszawa 1982, s. 332-333.

Streszczenie

W niniejszym artykule zostały wskazane postacie sześciu członków kapituły chełmskiej doby potrydenckiej zidentyfikowanych zarazem jako członkowie przemyskiej kapituły katedralnej obrządku łacińskiego. Byli to: ks. Hieronim Jełowicki († 1732), ks. Michał Piechowski († 1723), ks. Aleksander Grzymała († 1748), ks. Antoni Popławski († 1759), ks. Antoni Piasecki († 1772) i ks. Józef Rey († 1777). Ograniczona wiedza na temat wskazanych duchownych została uzupełniona dzięki szczegółowym badaniom źródłowym materiałów archiwalnych będących spuścizną chełmskiej kapituły katedralnej. W ten sposób udało się przybliżyć fakty dotyczące obecności kanoników na posiedzeniach kapitułnych, wypełniania przez nich obowiązków liturgicznych w chełmskiej katedrze, pełnienia funkcji wewnątrzkapitułnych oraz realizowania specjalnych misji podejmowanych z ramienia kapituły. Funkcjonujący dotąd w obiegu naukowym zbiór biogramów przemyskich kanoników został dzięki temu w odnośnym zakresie zweryfikowany i uzupełniony nowymi informacjami.

Słowa kluczowe: kanonicy, duchowieństwo, przemyska kapituła katedralna obrządku łacińskiego, chełmska kapituła katedralna obrządku łacińskiego.

CANONS OF THE PRZEMYŚL LATIN CATHEDRAL IN THE CHEŁM CATHEDRAL CHAPTER OF THE LATIN RITE IN THE POST-TRIDENTINE ERA

Summary

This paper indicates the figures of six members of the Chełm cathedral chapter of the post-Tridentine era, who were also identified as members of the Przemyśl cathedral chapter of the Latin rite. They were: Rev. Hieronim Jełowicki († 1732), Rev. Michał Piechowski († 1723), Rev. Aleksander Grzymała († 1748), Rev. Antoni Popławski († 1759), Rev. Antoni Piasecki († 1772) and Rev. Józef Rey († 1777). The limited knowledge about the indicated clergymen was supplemented by detailed source research of archival materials constituting the legacy of the Chełm cathedral chapter. In this way, it was possible to bring closer the facts about the attendance of the canons at chapter meetings, fulfilling their liturgical duties in the Chełm cathedral, performing intra-chapter functions and carrying out special missions undertaken on behalf of the chapter. The well known collection of biographies of Przemyśl canons was therefore verified and enhanced by new information.

Key words: canons, clergy, Przemyśl cathedral chapter of the Latin rite, Chełm cathedral chapter of the Latin rite.

KS. JAROSŁAW MŁODECKI – RZESZÓW

CHRISTIAN FORMATION OF LAY PEOPLE IN THE LIGHT OF THE POST-SYNODAL APOSTOLIC EXHORTA- TION *CHRISTIFIDELES LAICI* BY JOHN PAUL II¹

1. Introduction

The laity is the measure of the quality of the Church's life. Therefore, during the Second Vatican Council, attention was given to changing the way ecclesiology was practised. Consequently, the perception of the role and mission of the lay faithful in the Church also changed. The laity, who had hitherto played a secondary role to those participating in the hierarchical priesthood in carrying out the

KS. JAROSŁAW MŁODECKI – ur. 1989 r., prezbiter diecezji rzeszowskiej, w latach 2008-2013 odbył studia na kierunku Biologia na Uniwersytecie Rzeszowskim, w 2013 roku uzyskał tytuł magistra biologii, specjalność biologia środowiskowa na podstawie pracy magisterskiej pt. „Ocena zanieczyszczenia atmosfery miasta Rzeszów tlenkami siarki i azotu za pomocą kory sosny zwyczajnej (*Pinus sylvestris*) i brzozy brodawkowatej (*Betula pendula*)”. W latach 2013-2019 odbył studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Rzeszowie. W 2019 roku uzyskał tytuł magistra teologii na UPJPII w Krakowie na podstawie pracy magisterskiej pt. „Projekty ustaw o zapłodnieniu in vitro w świetle etyki personalistycznej”. Obecnie pisze pracę doktorską z bioetyki pod kierunkiem dra hab. prof. UR Krzysztofa Bochenka, dyrektora Instytutu Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego. Jednocześnie pracuje jako wikariusz w parafii pw. Chrystusa Króla w Rzeszowie. ORCID: 0009-0006-9051-1278. Kontakt: jaroslaw.mlodecki@gmail.com.

1. The article has been published in Polish: J. Młodecki, *Formacja chrześcijańska świeckich w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej Christifideles laici Jana Pawła II*, w: *Wybrane aspekty formacji chrześcijańskiej*, red. D. Kielb, M. Powęska, Rzeszów 2022, s. 267-278.

apostolic mission of the Church, were valued by the Council and invited to take responsibility for the Mystical Body of Christ².

A very important step towards changing the face of the Church to be more relevant to modern people has been the appreciation and development of the pastoral fields of theology and the use of the heritage of the human sciences as indicated by the research: "Modern pastoral theology is characterised by great dynamism related to the rapidly shifting conditions of pastoral theology in numerous countries. The subject of this discipline's research concerns the existence and redemptive activity of the Church in its current conditionality, which the practical theology desires to capture, critically evaluate, and systematically express while taking into account current conditionality, in which the universal Church or particular Church materialises itself in the world. The broader approach of pastoral theology defines it as «critical, theological reflection on the practices of the Church as they interact with the practices of the world, with a view to ensuring and enabling faithful participation in God's redemptive practices in, to, and for the world». 3 The analyses conducted in pastoral theology have their source in normative indications contained, first of all, in the Sacred Scriptures and the teaching of the Church. However, in the context of modern cultural transformations, theoretical considerations are insufficient and therefore it is necessary to conduct sociological research or refer to more extensive social studies to determine the conditionality of pastoral activity, as well as evaluate the effectiveness of created and performed pastoral strategies. This research then becomes a basis for conclusions that should be taken into account when creating new pastoral directives, principles, and models.⁶ Dietrich Bonhoeffer wrote about the strong relationship between theology and sociology and even equated these disciplines in his doctoral thesis in 1927"³.

The aforementioned transformation, however, is not something entirely new in the Church, but rather a renewal and reminder of the way in which its original communities functioned. Christians, writes the author of the second-century *Letter to Diognet*, "do not differ from other people either in their place of residence, language or dress. (...) They live each in their own homeland, but like strangers. They take on all responsibilities as citizens and bear all burdens as foreigners. Every foreign land is their homeland and every homeland a foreign land (...). They are in the flesh, but live not according to the flesh. They abide on earth, but are citizens of heaven. They obey the established laws, and with their own lives they

-
2. Por. J. Życiński, *Wprowadzenie do Dekretu o apostołstwie świeckich*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2012, s. 367.
 3. D. Kielb, *Sociological research in pastoral theology. Objectives and execution*, „Roczniki Teologiczne”, 70 (2023), z. 3, s. 9-10.

overcome the laws. They love death, and gain life. They are poor, and enrich the many. They do not get everything, but they abound in everything (...). In a word: what the soul is in the body, that is what Christians are in the world”⁴.

The Council Fathers wanted a renewal of the Church. They undertook its reform, drawing on the experience of the early Christian communities. They understood that this had to be done through the renewal of societies in which Christians were to become like the soul animating the body. In order for the aforementioned transformation to become a reality, it was necessary to put the laity on a path of spiritual formation referring to the lifestyle of the original communities of the Church. The *Decree on the Apostolate of the Laity* (*Apostolicam actuositatem*) was the fruit of these efforts. Twenty years later, John Paul II, wishing to deepen the thought of the Council Fathers, influenced by the indications of the Synod of Bishops held in Rome from 1 to 30 October 1987⁵ wrote the apostolic exhortation *Christifideles laici*. This document “undertakes a wide-ranging reflection on the vocation and mission of the laity in the Church”⁶, including a reflection on the ongoing formation of lay Catholics.

The question of why and how to form the lay faithful is still relevant today. It requires a presentation of the Christian vision of the human person and the problems facing our society. A continuation and development of the conciliar thought presented by Pope John Paul II in his 1988 document may be of help - at least in part - in finding a solution to these questions. The post-synodal exhortation *Christifideles laici* will largely be the source of these reflections.

2. Basic concepts

Before characterising the formation of lay Catholics in the light of the exhortation *Christifideles laici*, it is necessary to clarify the terms most important for this work, namely: *lay faithful* and *formation*.

The Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium* defines what *the laity* is. The Council Fathers define this part of the Mystical Body of Christ as “all faithful Christians who are not members of the priestly and religious orders legally established in the Church, namely faithful Christians who, being incorporated by baptism into Christ, established as the People of God and made in their own

4. *List do Diogneta*, <https://brewiarz.pl/indeksy/pokaz.php3?id=6&nr=115> [dostęp: 14.02.2022 r.].

5. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Christifideles laici. O powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, Watykan 1988, nr 2 [dalej: ChL].

6. Tamże.

way participants in the priestly, prophetic and kingly office of Christ, for their part exercise the mission proper to the whole Christian people in the Church and in the world”⁷. Despite such a seemingly precise characterisation of the term *lay faithful*, distinct views have emerged in post-conciliar theological discourse on the subject. Among other things, it has been postulated that a negative theology - apophatic - should be applied to the laity, analogous to what is done when speaking of God⁸. The reason for this is the richness of the community of the Church manifested in its diversity and looking at the same reality from many perspectives. It is important to note that this approach to the place of the laity in the Church does not contradict the words of the Constitution *Lumen Gentium* quoted above, but has a positive impact on the development of the theology of the laity. An illustration of the current debate in the Church on the apostolate of the lay faithful can be found in three documents signed by John Paul II. These are: *Catechesi tradendae*, *Familiaris consortio* and *Christifideles laici*. *Catechesi tradendae* (1979) specifies the possibilities for the laity to become involved in the fulfilment of the Church’s prophetic mission. *Familiaris consortio* (1981) points to marriage between a man and a woman as the basis of family life, which is the place of sanctification of its members⁹. *Christifideles laici* (1988), on the other hand, draws attention to the need for systematic catechesis¹⁰. This formation, the Pope writes, should be adapted “to the age and the different life situations”¹¹. It should also introduce a more emphatic Christian promotion of “culture as a response to the perennial questions troubling man and contemporary society”¹².

The conceptual scope of the term *formation* partly coincides with the term *education*. The term is derived from the Latin word *forma*, which means shape or appearance. The verb derived from this term, on the other hand, means to give a certain shape, form or simply to put into form¹³. Formation, therefore, means the action of an individual (a person or group of persons) exerting an influence on the personality of another in order to shape his mind and will¹⁴. Meanwhile,

7. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, w: *Sobór Watykański II*, nr 31.

8. J. Życiński, *Wprowadzenie do Dekretu o apostołstwie świeckich*, w: *Sobór Watykański II*, s. 371.

9. Tamże, s. 372

10. D. Kielb, *Pojęcie formacji chrześcijańskiej*, w: *Wybrane aspekty formacji chrześcijańskiej*, red. D. Kielb, M. Powęska, Rzeszów 2022, s. 15-27.

11. ChL, nr 60.

12. Tamże.

13. S. Haręzga, *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji według św. Marka*, Lublin 2006, s. 31

14. M. Fijałkowski, *Formacja katolików świeckich*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne”, 56 (2009), t. 1, s. 36.

Scripture portrays formation not only as upbringing or teaching, but also as the creation of Adam, who is fashioned by God from the dust of the ground (see Genesis 2:7)¹⁵. Man, having received life from his Father, was formed in His image and likeness. Thus, God destined man to develop this image in himself, which was most fully revealed in Jesus Christ. It can therefore be said that formation in its biblical aspect is the imitation of God's Son¹⁶. John Paul II in his exhortation *Christifideles laici* defines the concept explained here in a similar way. Referring to the indications of the synodal fathers, he defines "Christian formation as a continuous process of personal maturation and conformation to Christ, according to the will of the Father, under the guidance of the Holy Spirit"¹⁷.

3. A Christian vision of man

Man does not exist only for himself. He was created by God to be fulfilled above all in his relationship with his Father. This fact is accurately formulated by the *Catechism of the Catholic Church*¹⁸: *For God created us to know Him, to serve Him, to love Him, and in this way to reach Paradise*¹⁹. Man is therefore oriented towards God, towards the reality of immortality and infinity, and therefore strives in his relatively short life on earth to find the highest values of Truth, Goodness and Love²⁰. This aspiration of man to the One who transcends our world was expressed by John Paul in his homily during the Mass at Zwycięstwa Square in Warsaw in 1979. These are today's well-known words showing who man is: *For man cannot be fully understood without Christ. Or rather: man cannot fully understand himself without Christ. He cannot understand either who he is or what his proper dignity is or what his vocation and ultimate destiny is. He cannot understand all this without Christ*²¹.

The Christian vision of man emphasises his dignity, vocation and ultimate destiny. However, despite man's experience of transcending the created world,

15. S. Harężga, *Jezus i Jego uczniowie*, s. 31.

16. M. Fijałkowski, *Formacja katolików świeckich*, s. 36.

17. ChL, nr 57.

18. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.

19. Tamże, nr 1721.

20. Por. K. Trojan, *Potrzeby psychiczne i wartości oraz ich implikacje religijne*, Kraków 2007, s. 37.

21. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy Św. odprawionej na placu Zwycięstwa*, 2.06.1979 r., <https://www.ekai.pl/dokumenty/homilia-jana-pawla-ii-wygloszona-podczas-mszy-sw-na-placu-zwyciestwa> [dostęp: 14.02.2022 r.].

Christian anthropology recognises that he also experiences his own weakness²². There is, therefore, a certain split in man: he desires the good, but often does evil, thus distancing himself from his ultimate vocation, which is to be conformed to the Creator. The realisation of this truth is a difficult experience and mission for man. For he knows that *his task is to direct properly the forces which he himself has aroused, and which can crush him or serve him*²³. This is why human life is very often compared to a constant struggle between good and evil. Man cannot prevail in it by his own strength. This drama and inner dichotomy leads him to Christ, who came that we may have life and have it in abundance²⁴. Thus, the way to live life to the full and to mature properly in becoming more like God is to enter into a process of formation.

4. Characteristics of the formation of the lay faithful

The process of human formation is effective if it uses the right tools and pursues a clearly defined direction. John Paul II points out that the “fundamental aim of the formation of lay Catholics is for them to discover ever more fully their own vocation and to be ever more ready to live it in the fulfilment of their own mission”²⁵. It is of the utmost importance that *it is God who calls me*²⁶ to be involved in the building up of the Church. Each person should therefore strive to hear this divine voice and undertake the mission commissioned by the Creator. This mission, however, is not shown by God in its entirety at a single moment in life, but - as has been pointed out several times in this work - successively. It is therefore necessary to systematically and patiently strain the spiritual sense of hearing God’s voice. Man can hear God above all in prayer, by reading and meditating on Sacred Scripture, by studying the teaching of the Magisterium of the Church, as well as by making use of spiritual direction and by recognising the

22. „...in man himself, many opposing tendencies fight each other. For while, on the one hand, as a creature he experiences frequent limitation, on the other he is unlimited in his desires and feels called to a higher life. (...) being weak and sinful, he often does what he does not want to do and does not do what he would like to do. Hence he experiences in himself the rift from which so many serious misunderstandings also arise in society”. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II*, nr 10 [dalej: KDK].

23. KDK, nr 9.

24. Por. J 10, 10.

25. ChL, nr 58.

26. Tamże.

signs of the times²⁷. Recognising God's voice, however, is only part of the formation process. Its essential aim is the human response, that is, to act according to the will of the Lord, recognised with God's help. Man is never alone in this mission, for God, who calls him, also gives him adequate help to fulfil the commissioned task. This help is effective divine grace requiring human cooperation²⁸.

Christifideles laici points to four aspects of formation. In the approach presented here, spiritual formation is distinguished, which is "life in the deepest union with Christ in the Church"²⁹. It is fostered especially through the communal experience of the sacred liturgy. Participation in such prayer leads to entering into a process of integral formation. Integral, that is, characterised in man by the coherence of his life of faith and existence in the world³⁰. For, as the Council teaches, among many people there is a "disjunction between the faith they profess and their daily life... [such conduct] is to be counted among the more serious anomalies of our time"³¹. The deepening of spiritual formation should take place together with doctrinal formation. This development is somewhat natural, since spiritual progress is usually accompanied by an increased desire for intellectual growth. Catechesis with elements of doctrinal formation is also necessary because of the presence of the lay faithful in a secularised world and one divided by numerous and often complex problems. Every Christian who has to face such a difficult reality for the deepening of faith should learn to justify that faith in order not to lose the hope he or she possesses³².

The involvement of Christians in social and political life requires them to be familiar with Catholic social teaching. The pope, following the synodal fathers, emphasises that the social teaching of the Church "provides the principles of reflection, criteria of evaluation and guidelines for action"³³ necessary to spread human and Christian values in the world and to respect them³⁴. However, it is particularly important to educate Christians themselves to recognise these values in everyday life. For the laity should value above all education, respect for family life, patriotism, as well as the virtues pertaining to "social life, i.e. honesty, the spirit of justice, honesty, gentleness, strength of spirit, without which there can be no true Christian life"³⁵.

27. Tamże.

28. Tamże.

29. ChL, nr 60.

30. Tamże, nr 59.

31. KDK, nr 43.

32. ChL, nr 60

33. Tamże.

34. Tamże.

35. Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich Apostolicam actuositatem*, w: *Sobór Watykański II*, nr 4.

John Paul II identifies the places and persons responsible for conducting the formation of the laity. The first plane responsible for the education of the lay faithful is the Church-Mother, where God plays the role of father. In Him, after all, is the source of caring³⁶ and the source of wisdom. Jesus Christ, on the other hand, is the best educator, who reaches out to human hearts through the Holy Spirit working in them. This formation takes place through the symbiotic openness to each other of all the members of the Mystical Body of Christ, from the Pope to the bishops at the head of the particular Churches to the clergy who preach the word of God and the laity who participate in the life of the parish. A particular support for the formation and education of the laity living in areas where there is a shortage of priests is provided by “small ecclesial communities, through which the awareness and experience of ecclesial communion and mission reach all corners”³⁷.

There are also other formative environments. Above all, the domestic Church, the Christian family, is such a place of formation. The newlyweds, who vow to love each other before God, receive a spiritual gift from Him. This grace enables them to build up their family and to bring up their children in a Christian way, who receive their first experience of the Church from their parents. “The greater the awareness of the Christian spouses and parents that their domestic Church shares in the life and mission of the universal Church, the more a sense of the Church develops in their children and a sense of what a beautiful thing it is to put their energies at the service of the Kingdom of God”³⁸.

Another space for education mentioned in *Christifideles laici* are places of education, such as schools, universities and centres for spiritual renewal. The use of knowledge from scientific disciplines other than theology can be very helpful in carrying out this mission, as various contributions attest: “In modern scientific discourse, analyses have a more interdisciplinary nature. This results from the fact that, since more research problems are sufficiently multidimensional and complex, it is difficult to solve them using the achievements of only one discipline. Pope Francis postulated so in the 2017 Apostolic Constitution *Veritatis Gaudium* on Ecclesiastical Universities and Faculties: Today’s discovery of the principle of interdisciplinarity is undoubtedly positive and promising: not so much in its form of «weak» mere multidisciplinary as an approach that fosters a better understanding of a subject of study from several points of view; but more in its form of «strong» transdisciplinarity, as the place and development of all knowledge within the space of Light and Life offered by the Wisdom that emanates from the

36. Por. Pwt 32, 10–12.

37. ChL, nr 61.

38. Tamże, nr 62.

Revelation of God. Similarly, Pope John Paul II directly points to the importance of theological and pastoral research with the use of sociology. In the exhortation *Familiaris consortio* he wrote: The Church appreciates sociological and statistical research as long as it proves useful for grasping the historical context in which it is to develop pastoral activity and for better understanding of the truth; however, these studies cannot be regarded as an expression of the sense of faith. (...) Interdisciplinary research can also be used as a tool that assesses pastoral activities by examining pastoral structures or practices, identifying issues related to new forms of communication and evangelization on the Internet, communicativeness of language, i.e., whether it is preaching or communication in the Church as a community and institution. This allows noticing the stereotypes functioning in the minds of the faithful or clergy but also opens up new areas of research questions³⁹. The current social situation requires the Church's faithful to take care of the education of the younger generation of Christians. To this end, educational groups made up of those who care about the proper formation of children and young people should be set up: parents, teachers, priests⁴⁰ etc. Care must also be taken to ensure that they are properly educated in the latest human knowledge. However, irrespective of the structures and qualifications of the educators, it is necessary that in all centres of education those responsible set an example of a life based on Christian values. For formation is not only a privilege for a select few, but a right and duty for all⁴¹.

5. Conclusion

The above reflections aim to answer the questions: what is formation and why should there be ongoing formation of the lay faithful in the Church? John Paul II, in the exhortation under examination, defines formation as a never-ending process of maturing a person into a relationship with God. The Holy Spirit working in the Church helps all the faithful to conform themselves to the only and most perfect model - Jesus Christ. The fundamental aim of the Christian education of the laity, therefore, is to discover one's own vocation and to pursue it willingly. It is particularly important to acquire the awareness that with the reception of Holy Baptism, one becomes a beloved child of the Father, a member of the body of His Son and a living temple of the Holy Spirit⁴². Thus, every Christian, by following

39. D. Kielb, *Sociological research in pastoral theology*, s. 25-26.

40. Tamże.

41. Por. ChL, nr 63.

42. Por. tamże, nr 64.

the path assigned to him by God, shares in the building up of the Mystical Body of Christ. This Mystical Body is the “coexistence of multiple vocations and states, mysteries, charisms and tasks which, although different, are complementary to one another. This diversity and complementarity means that each lay person remains in relation to the whole body and makes his own contribution to it”⁴³. However, this does not happen on its own, but is the culmination of the strenuous effort of all Christians together and each person. Although God, and He alone, confirms the Church by His efficacious grace, all people should strive to fulfil their vocation according to the will of the Creator. And the constant integral formation of the laity is to be a help in realising and realising this truth.

References

- Fijalkowski M., *Formacja katolików świeckich*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne”, 56 (2009), t. 1, s. 35-44.
- Hareźga S., *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji według św. Marka*, Lublin 2006.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy Św. odprawionej na placu Zwycięstwa*, 2.06.1979 r., <https://www.ekai.pl/dokumenty/homilia-jana-pawla-ii-wygloszona-podczas-mszy-sw-na-placu-zwyciestwa> [dostęp: 14.02.2022 r.].
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Christifideles laici. O powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, Watykan 1988.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.
- Kiełb D., *Pojęcie formacji chrześcijańskiej*, w: *Wybrane aspekty formacji chrześcijańskiej*, red. D. Kiełb, M. Powęska, Rzeszów 2022, s. 15-27.
- Kiełb Dominik, *Sociological research in pastoral theology. Objectives and execution*, „Roczniki Teologiczne”, 70 (2023), z. 3, s. 9-32.
- List do Diogneta*, <https://brewiarz.pl/indeksy/pokaz.php3?id=6&nr=115> [dostęp: 14.02.2022 r.].
- Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich Apostolicam actuositatem*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2012, s. 377-401.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2012, s. 104-166.

43. Por. tamże, nr 20.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2012, s. 526-606.

Trojan Kazimierz, *Potrzeby psychiczne i wartości oraz ich implikacje religijne*, Kraków 2007.

Życiński Józef, *Wprowadzenie do Dekretu o Apostolstwie świeckich*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2012, s. 367-376.

Summary

The formation of the lay faithful is one of the most important issues of pastoral action in many dioceses in Poland and around the world. The Second Vatican Council gave a particular impetus to the development of this sphere of the Church's life. The post-synodal exhortation *Christifideles laici*, written twenty years after the Council, is also the part of the renewal dynamic thus initiated. The purpose of this article is to present John Paul II's position on the formation of the laity in the Church contained in the document under review. First, however, the Christian vision of man is introduced and basic concepts such as formation and the lay faithful are explained. The core of the article is a characterisation of post-conciliar thought on the laity and their formation. The analysis of the text of the title document presented gives an answer to the question of how and why the Church should organise the ongoing formation of the laity.

Keywords: lay faithful, formation, the laity, the Christian vision of the person.

FORMACJA CHRZEŚCIJAŃSKA ŚWIECKICH W ŚWIETLE POSYNODALNEJ ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ *CHRISTIFIDELES LAICI* JANA PAWŁA II

Streszczenie

Formacja wiernych świeckich jest jedną z najbardziej istotnych kwestii działania pastoralnego wielu diecezji w Polsce i na świecie. Szczególny impuls do rozwoju tej sfery funkcjonowania życia Kościoła dał Sobór Watykański II. W rozpoczętą w ten sposób dynamikę odnowy wpisuje się również powstała dwadzieścia lat po Soborze posynodalna adhortacja *Christifideles laici*. Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie stanowiska Jana Pawła II zawartego w analizowanym do-

kumencie na temat formacji świeckich w Kościele. Najpierw jednak przybliżono chrześcijańską wizję człowieka i wyjaśniono podstawowe pojęcia, takie jak: formacja i wierny świecki. Sedno artykułu stanowi jednak charakterystyka posoborowej myśli na temat laikatu i jego formacji. Przedstawiona analiza tekstu tytułowego dokumentu daje odpowiedź na pytanie o to, w jaki sposób i dlaczego Kościół powinien organizować stałą formację laikatu.

Słowa kluczowe: wierny świecki, formacja, laikat, chrześcijańska wizja osoby.

ANDRZEJ PIWOWAR – LUBLIN

ROLA I ZADANIA OJCA WOBEC JEGO POTOMSTWA ORAZ RELACJA Z NIM W ŚWIETLE STAROTESTAMENTALNEJ LITERATURY MĄDROŚCIOWEJ

Niewątpliwie w społeczności czasów Starego Testamentu ojciec był główną postacią każdej rodziny¹, którą określano w odniesieniu do niego jako בֵּית־אָב

KS. ANDRZEJ PIWOWAR – ur. w 1970, prezbiter archidiecezji warmińskiej, doktor habilitowany nauk teologicznych. Studiował pod kierunkiem prof. Maurice’a Gilberta SJ na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie (licencjat 2001) i Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim (doktorat 2006). Jest adiunktem w Katedrze Egzegezy Ksiąg Historycznych, Prorockich i Sapiencjalnych Instytutu Nauk Biblijnych KUL oraz wykładowcą języka greckiego Nowego Testamentu. Prowadzi badania nad księgami mądrościowymi Starego Testamentu, a w sposób szczególny nad *Księgą Mądrości Syracha*. Ostatnio opublikował trzypięciotomową *Analizę składniową greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka* (Biblia Lublinensia 1-3), Lublin 2021 oraz dwutomowy podręcznik do nauki biblijnego języka greckiego *Język grecki Nowego Testamentu* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki 15-16), Lublin 2022. ORCID: 0000-0001-9316-1791. Kontakt: andrzej.piwowar@kul.pl.

1. „Prześledzenie zawartego w Biblii obrazu ojca umożliwia poznanie biblijnej teologii w mikroskali (...) Jednakże już na początku należy zauważyć, że nie ma w Piśmie Świętym rozwiniętego nauczania na temat ludzkiego ojcostwa lub związków łączących ojca z dziećmi. Co więcej, w Biblii nie ma zbyt wielu dobrych ojców, w istocie trudno znaleźć takiego, który przez całe swe życie byłby wzorem dla dzieci”, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, red. L. Ryken – J. C. Wilhoit – T. Longman III (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa 2003, s. 642.

(„dom ojca”)². Miała ona bowiem wyraźny i jednoznaczny charakter patriarchalny³. Pomimo iż to Prawo żydowskie było fundamentem funkcjonowania społeczności Narodu Wybranego, to jednak literatura mądrościowa⁴ znacznie więcej mówi nam na temat ojca niż sama Tora⁵.

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja roli i zadań ojca w świetle nauczania mędrców starożytnego Izraela zawartych w księgach Starego Testamentu oraz ich ujęcie wzajemnej relacji rodzic – potomstwo. Aby zrealizować to zamierzenie, najpierw zostanie dokonana analiza występowania rzeczownika „ojciec” w księgach zaliczanych do tej części Biblii, a następnie syntetyczna prezentacja tekstów, w których jest mowa o rodzicu. W ten sposób będzie możliwe poznanie przesłania ksiąg sapiencjalnych Starego Testamentu odnoszącego się do zadań i roli ojca oraz ukazanie w ich świetle obustronnej relacji ojciec – potomstwo.

Niniejszy artykuł wypełnia lukę jaka istniała w biblijnej literaturze polskiej, w której brakowało syntetycznego przedstawienia roli i zadań ojca w rodzinie, a zwłaszcza wobec potomstwa.

1. Użycie i znaczenie rzeczownika „ojciec” (אב i πατήρ) w literaturze mądrościowej Starego Testamentu

Hebrajski rzeczownik אב („ojciec”)⁶ w *Księdze Koheleta* nie występuje, w *Księdze Hioba* pojawia się dziewięć razy, zaś w *Księdze Przysłów* dwadzieścia sześć razy⁷. Natomiast grecki odpowiednik tego hebrajskiego słowa πατήρ („ojciec”)

2. „Israel was a tribal society with three levels of kinship: the tribe (...); the clan (...); and the household (...) It was the last of these that had the greatest social importance for individual Israelites and in the organization of society (...) The term *bêt-’āb* (‘father’s house’) points to the patriarchal nature of Israelite society” (C. J. H. Wright, „אב”, *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis* I [red. W. A. Van Gemeren] [Carlisle 1997], s. 219). Por. G. Quell, „πατήρ. B. The Father Concept in the Old Testament”, *Theological Dictionary of the New Testament* V, red. G. Kittel – G. Friedrich, Grand Rapids 1995, s. 961; H. Ringgren, „אב’ābh”, *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G. J. Botterewck – H. Ringgren, Grand Rapids 1997, s. 8-10; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 30.
3. Zob. de Vaux, *Instytucje*, s. 30.
4. Pod pojęciem literatury mądrościowej rozumiemy pięć ksiąg wchodzących do kanonu katolickiego, do których należą Księga Koheleta, Księga Przysłów, Księga Hioba oraz deuterokanoniczne dla Żydów i protestantów Księga Syracha i Księga Mądrości.
5. Por. Ringgren, „אב’ābh”, s. 9.
6. Na temat etymologii oraz znaczenia tego rzeczownika zob. Ringgren, „אב’ābh”, s. 1-19.
7. Por. *A New Concordance of the Bible. Thesaurus of the Language of the Bible Hebrew and Aramaic Roots, Words, Proper Names, Phrases and Synonyms*, red. A. Even-Shoshan, Jerusalem 1997, s. 1-4.

w krótszej wersji *Księgi Mądrości Syracha* (GI) pojawia się trzydzieści trzy razy⁸ i jeszcze jeden raz w wersji dłuższej (GII)⁹, zaś w *Księdze Mądrości* trzynaście razy¹⁰. Hebrajski rzeczownik אב (ab) jest konsekwentnie prawie zawsze tłumaczony na język grecki za pomocą πατήρ. Wyjątek stanowi Pwt 19,14, gdzie hebrajski substantywizowany przymiotnik אֲבִיכֶם („pierwsi”, „poprzedni”, „wcześniejsi”) został oddany za pomocą greckiego rzeczownika οἱ πατέρες („ojcowie” w znaczeniu „poprzednicy” – „przodkowie”)¹¹. Zdarza się również, że πατήρ pojawia się w odniesieniu do hebrajskiego אָבִי („wujek”), określając go jako „brata ojca” (ἀδελφὸς πατρός; np. w Kpł 10,4 czy 25,49)¹².

Rzeczownik „ojciec” w księgach Starego Testamentu należących do nurtu sapiencjalnego występuje osiemdziesiąt sześć razy (zob. powyżej), z czego tylko szesnaście razy w liczbie mnogiej¹³ i aż siedemdziesiąt razy w liczbie pojedynczej¹⁴.

1.1. Rzeczowniki אב i πατήρ w liczbie mnogiej

W liczbie mnogiej powyższe rzeczowniki przyjmują znaczenie „ojcowie” wyłącznie w odniesieniu do przodków danej osoby lub osób, którzy żyli znacznie wcześniej od nich, co w praktyce oznacza, że nie są oni ich bezpośrednimi ojcami, lecz przodkami znaczenie poprzedzającymi ich w czasie i są z nimi połączeni linią zstępującą¹⁵. Słowo „ojcowie” – „przodkowie” (אבות i πατέρες) w księgach mądrościowych Starego Testamentu występuje głównie w dwóch kontekstach. Pierwszy z nich można określić jako teologiczny. Związany jest on z obietnicami, które Bóg uczynił praojcom – protoplastom Narodu Wybranego, oraz przymierzami zawartymi z nimi (zob. Mdr 9,1; 12,21; 18,6.9.22)¹⁶. Drugim zaś jest kontekst mą-

8. Por. E. Hatch – H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint. And the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, Grand Rapids 1998, s. 1109.

9. Por. J. M. Auwers, *Concordance du Siracide (Grec II et Sacra Parallela)* (Cahiers de la Revue Biblique 58), Paris 2005, s. 64.

10. Por. Hatch – Redpath, *A Concordance*, s. 1109.

11. Por. Quell, „πατήρ”, s. 959; T. Muraoka, *A Greek – Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint*, Louvain – Paris – Walpole 2010, s. 92.139.

12. Por. Quell, „πατήρ”, s. 959-960.

13. Zob. Hi 8,8; 15,18; 30,1; Prz 17,6; 19,14; 22,28; Mdr 9,1; 12,6.21; 18,6.9.22.24; Syr 8,9; 44,1; 47,23.

14. Zob. Hi 15,10; 17,14; 29,16; 31,18; 38,28; 42,15; Prz 1,8; 3,12; 4,1.3; 6,20; 10,1; 13,1; 15,5.20; 17,21.25; 19,13.26; 20,10; 22,28; 23,22.24.25; 27,10; 28,7.24; 29,3; 30,11.17; Mdr 2,16; 9,12; 10,1; 11,10; 14,3.15; Syr 3,1.2.3.5.6.7(GII).8.9.10.10.11.12.14.16; 4,10; 7,27; 8,9; 22,3.5; 23,1.4.14; 30,4.20; 41,7.17; 42,9; 44,1.9.22; 47,23; 48,10.22; 51,10.

15. Por. Wright, „אב”, s. 220-221.

16. Por. Ringgren, „אב 'ābh”, s. 11-12.

drościowy. Ojcowie – przodkowie są w nim utożsamiani z tymi, którzy zdobyli mądrość i cenne doświadczenie lub szczególnie ważną wiedzę. Z tego powodu należy korzystać obficie z ich dziedzictwa, tzn. wprowadzać je w życie i realizować je we własnym życiu (zob. Hi 8,8; 15,18; Syr 8,9), aby stać się człowiekiem mądrym i prawym¹⁷. Przodkowie ze względu na swą wiedzę i mądrość są godni czci i cieszą się wielką sławą oraz uznaniem (por. Syr 44,7; Mdr 18,24). Pośród antenatów Izraela byli jednak i tacy, którzy poprzez swe niewłaściwe i niegodne postępowanie zasłużyli na wzgardę i hańbę (zob. Hi 30,1). Jednak większość z przodków narodu wybranego zapewniła swoim następcom dziedzictwo, dzięki któremu mogą oni żyć i pracować (zob. Prz 19,14; 22,28). Jednym ze środków do zrealizowania tego ważnego dla Izraelitów celu były wojny prowadzone przez ich poprzedników. Dzięki nim zdobyli oni przyrzeczoną im ziemię i w ten sposób wypełnili obietnicę daną im przez Najwyższego (zob. Mdr 12,6). Nagrodą za ich prawe i sprawiedliwe postępowanie są ich synowie, którzy przejęli ich sposób życia (zob. Prz 17,6). Do nich dołączy każdy człowiek po swojej śmierci (zob. Syr 47,23). Oni są bowiem początkiem i kresem każdego ludzkiego życia, tzn. każdy został zrodzony dzięki nim i po swej śmierci połączy się z nimi (dołączy do ich grona w szeolu)¹⁸.

Podsumowując użycie rzeczownika „ojciec” w liczbie mnogiej, należy stwierdzić, że Izraelici mieli świadomość, jak wielką rolę odegrali w odniesieniu do nich samych ich antenaci. Dzięki przymierz z Bogiem i wpływającym z niego obietnicom przodkowie Izraelitów nie tylko zdobyli ziemię, którą oni teraz zamieszkują jako wieczną ich własność, ale otrzymali również od nich wiedzę i mądrość, dzięki którym mogą żyć w prawości i rozwijać się.

1.2. Rzeczowniki אב i πατήρ w liczbie pojedynczej

W księgach mądrościowych Starego Testamentu powyższe słowa znacznie częściej występują w liczbie pojedynczej. Odnoszą się one wtedy głównie do ojca rozumianego jako rodzic, którego syn lub córka są bezpośrednimi jego potomkami, choć spotykane są również wyjątki od tej reguły. Właśnie to użycie słów אב i πατήρ zostanie rozwinięte w dalszej części artykułu jako podstawa do głębszych analiz odnoszących się do roli i zadań ojca w tej części Biblii. Należy jednak wyróżnić z grona tych tekstów te, które nie odnoszą się do ojca rozumianego jako biologiczny rodzic.

17. Por. Ringgren, „אב 'ābh”, s. 12-13.

18. Por. Ringgren, „אב 'ābh”, s. 10.

Aż siedem razy grecki rzeczownik πατήρ został odniesiony do Boga (zob. Mdr 2,16; 10,1.10; 14,3; Syr 23,1.4; 51,10)¹⁹. Interesujące jest to, że wyłącznie greckojęzyczne deuteronomistyczne księgi mądrościowe w ten sposób nazywają Boga, zaś żadne z protokanonicznych pism należących do tej części Starego Testamentu nie określa Go w ten sposób.

Sześciokrotnie rzeczownik „ojciec” w liczbie pojedynczej został użyty w sposób metaforyczny²⁰. W Hi 17,14 ojcem został nazwany grób (być może należy doszukiwać się w tym tekście aluzji do spoczęcia z ojcami²¹; zob. powyżej). W Hi 38,28 pojawia się pytanie odnoszące się do ojca deszczu, czyli dotyczące genezy tego typu opadu²². Zaś w Hi 29,16²³; 31,18²⁴ i Syr 4,10²⁵ mowa jest o trosce o biednych i sieroty porównanej do roli ojca wobec jego dzieci. Syr 48,10 odwołuje się do obrazu pojednania ojca i syna jako wzoru dla uśmierzenia gniewu Bożego w czasach ostatecznych.

Tylko dwa razy rzeczownik πατήρ użyty w liczbie pojedynczej nie odnosi się do ojca rozumianego jako rodzic, lecz do przodka – protoplasty. W Syr 44,19 Abraham został określony jako ojciec wielu narodów. Zaś w Syr 48,22 mędrzec nazwał króla Dawida ojcem Ezechiasza, choć wiemy, że ten ostatni nie był jego synem, lecz dalszym następcą na tronie – jego potomkiem, żyjącym wiele lat po nim (por. 2 Krl 18-20).

Dzięki powyższej analizie występowania rzeczownika „ojciec” w hebrajsko- i greckojęzycznych księgach mądrościowych Starego Testamentu możemy wyodrębnić teksty mówiące o ziemskim – biologicznym ojcu, co będzie podstawą dalszych analiz zmierzających do poznania jego zadań i roli wobec swego potomstwa.

19. Por. Ringgren, „אבֿ'ābh”, s. 10-11; Wright, „אבֿ”, s. 222.

20. „The term 'āb was used of a variety of social roles that carried authority or exercised a protective or caring function” (Wright, „אבֿ”, s. 221).

21. „Ponieważ nie ma już nikogo [chodzi o Hioba – przyp. autora] na ziemi, pragnie, by jego przybranym ojcem stał się grób (šahat; dosł. zgnilizna, rozkład; por. 9,31; 33,18), a jego matką i siostrami – obrzydliwe robactwo. Ta nowa rodzina będzie mu towarzyszyła w nowej formie egzystencji, która jest przeciwstawieństwem życia” (A. Tronina, *Księga Hioba. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* [Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament], Częstochowa 2013, s. 267-268).

22. Por. Tronina, *Księga Hioba*, s. 514.

23. Zob. Tronina, *Księga Hioba*, s. 400.

24. Zob. D. J. A. Clines, *Job 21 – 37* (Word Biblical Commentary 18A), Nashville 2006, s. 1022; N. C. Habel, *The Book of Job. A Commentary* (Old Testament Library), London 1985, s. 435; J. E. Hartley, *The Book of Job* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids 1988, s. 416; Tronina, *Księga Hioba*, s. 420; A. Weiser, *Giobbe* (Antico Testamento 13), Brescia 1975, s. 322.

25. Por. J. Schreiner, *Jesus Sirach 1 – 24* (Die Neue Echter Bibel Altes Testament), Stuttgart 2002, s. 32.

2. Zadania i rola ojca wobec jego dzieci

Niewątpliwie pierwszym i najważniejszym zadaniem mężczyzny jako ojca jest poczęcie potomstwa. Jest to warunek *sine qua non*, aby mówić o nim jako rodzicu. Ten aspekt jego roli w rodzinie jest fundamentalny i zrozumiały, ponieważ każdy mężczyzna staje się biologicznym ojcem w momencie urodzenia się jego dziecka. Temu naturalnemu i oczywistemu samemu przez się aspektowi ojcostwa, który warunkuje bycie rodzicem, literatura mądrościowa nie poświęca w ogóle uwagi, dlatego że jest on dla wszystkich, nawet współczesnych ludzi, bezsporny i niepodważalny – bycie prawdziwym biologicznym ojcem bez potomstwa jest niemożliwe. Samo pojęcie „ojciec” oraz jego rola i zadania odnoszą się do relacji z jego dziećmi. Nie obejmują one odniesienia do jego żony, ponieważ w tym wypadku należałoby rozważać pojęcie „mąż”. Kobieta jako matka i żona jest więc wykluczona z rozważań nad rolą i zadaniami ojca, ponieważ odnoszą się one wyłącznie do relacji z jego potomstwem.

Wobec powyższych założeń najpierw zostaną omówione zadania ojca wobec jego potomstwa, a następnie jego rola wobec niego. Rozróżnienie zadań i roli rodzica może wydać się nieco dziwne i sztuczne, ponieważ oba te słowa są bliskoznaczne i w praktyce życia rodzinnego w wielu aspektach są zbieżne, a nawet pokrywają się ze sobą. W pewnych wymiarach istnieje jednak między nimi widoczna i wyraźna różnica. Zadanie rozumiane jest jako pewnego rodzaju powinność – obowiązek ojca względem jego potomstwa, natomiast rola to funkcja, jaką on pełni wobec swych dzieci. Innymi słowy: kim on jest dla nich lub kim powinien być.

2.1. Zadania ojca

Jednym z podstawowych i fundamentalnych zadań ojca wobec jego dzieci jest ich wychowanie²⁶. Najczęściej księgi mądrościowe mówią o tym obowiązku

26. „Wychowanie córek powierzone było wyłącznie matce (Pnp 8,2), zaś w Biblii zachowało się wprost stosowane przysłowie: „Jaka matka, taka córka» (Ez 16,44-45; por. Tt 2,3-5). Natomiast ojciec wprowadzał synów w znajomość Prawa Mojżeszowego. Ojciec także własnym przykładem i objaśniającym słowem pouczał synów o pracach domowych i zajęciach gospodarskich, prawach i obowiązkach mężczyzn, także tradycjach narodowych (zob. Wj 3,13-14; 12,26-27; Pwt 6,20-21; Joz 4,6.21)” (S. Szymik, *Wychowanie dzieci w tradycji biblijnej*, „Teologia i Moralność” 2 [2019], s. 63). „(...) dziecko po urodzeniu przez kilka lat musiało i faktycznie pozostawało głównie pod opieką matki lub piastunki, choć w doglądaniu go miał swój bardzo pozytywny, rodzicielski udział również ojciec (...) Dziewczynka była ze swą rodzicielką aż do zamążpójścia, natomiast chłopcem dość wcześnie zaczynał się zajmować ojciec, matka jednak nadal miała wpływ na jego wychowanie i nie przestawała się o niego

w sposób pośredni, tylko nieliczne teksty wyrażają go wprost i bezpośrednio. Wychowanie jest często w tych tekstach utożsamiane z karceniem czy też upominaniem²⁷. Prz 3,12 mówi o wychowaniu – karceniu syna przez ojca poprzez analogię do postępowania Boga wobec człowieka²⁸. Należy podkreślić, że wyrażone ostre, wręcz brutalne, postępowanie rodzica względem jego dziecka nie opiera się na złości lub gniewie wobec karconego, ale spowodowane jest miłością do syna (por. Syr 30,1)²⁹. Pomimo tej bezwzględnej formy wychowania i postępowania wobec dzieci ojciec nie postępuje wobec nich w ten sposób dlatego, że ich nienawidzi, lecz wręcz przeciwnie, ożywiony miłością karci je, tzn. wychowuje i formuje, odwołując się niekiedy do przemocy fizycznej, jeśli widzi, że inne formy perswazji i oddziaływania wychowawczego nie są skuteczne. Wychowanie

troszczyć” (U. Szwarc, *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, w: *Życie społeczne w Biblii* [red. G. Witaszek] [Lublin 1997], s. 240). Por. J. J. Pudełko, *Wychowanie według Syracyclesa*, „*Verbum Vitae*” 21 (2021), s. 83-103; Szymik, *Wychowanie dzieci*, 60-61, 67-68.

27. „Surowość modelu prezentowanego przez Joszua Ben Syrach przypomina model wychowania greckich *polis*. Ojciec jest przestrzegany, by przez nadmierną pobłażliwość nie doprowadził do buntu wychowanka i własnych przyszłych cierpień (...) Model wychowawczy zaproponowany przez Jezusa, syna Syrach, przypomina wzorce z najstarszych warstw mądrościowych obecnych w Księdze Przysłów” (K. Mielcarek, *Ojciec na ziemi w dziele Łukasza* [Studia Biblica Lublinensia XXIII], Lublin 2023, s. 119). Por. Szymik, *Wychowanie dzieci*, s. 63-65; Szwarc, *Dzieci i ich wychowanie*, s. 242.
28. „Nella correzione si manifesta l’amore esigente, paterno, intollerante della colpa e compassionevole verso il figlio. L’insegnamento risuona nella bocca di Elifaz (Gb 5,17-18) (...) L’insegnamento torna per l’ultima volta in Eb 12,5s” (L. Alonso Schökel – J. Vilchez Lindez, *I Proverbi* [Commenti Biblici], Roma 1988, s. 213). „God’s instruction requires continual reproof of the student, like that of a parent to a bellowed child. Reproof, which probably involved tedious and laborious study and repetition for assignment as well as verbal and physical chastisement, was a motivation for the student to strive to do well in his or her studies. Such reproof should be taken not as rebuke but as the guiding hand and caring word of a loving parent toward the child” (L.G. Perdue, *Proverbs* [Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching], Louisville 2000, s. 99). Por. A. Lelièvre – A. Maillot, *Commentaire des Proverbes III. Chapitres 1 – 9* (Lectio Divina. Commentaires 8); Paris: 2000, s. 59-60; W. McKane, *Proverbs* (Old Testament Library), London 1970, s. 294; R. E. Murphy, *Proverbs* (Word Biblical Commentary 22), Nashville 1998, s. 21; Perdue, *Proverbs*, s. 101; S. Potocki, *Księga Przysłów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu VIII/1), Poznań 2008, s. 74; P. W. Skehan – A. A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira* (The Anchor Bible 39), New York – London – Toronto 1987, s. 156.
29. „Godny podkreślenia jest przy tym fakt, że wspomniane metody wychowawcze rozumiało również dziecko, mimo iż były dlań przykre, a nie raz bolesne” (Szwarc, *Dzieci i ich wychowanie*, s. 242). Por. H. Langkammer, *Księga Syrach* (Pismo Święte Starego Testamentu VIII/5), Poznań 2020, s. 243-244; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, s. 376; B. K. Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 1 – 15* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids – Cambridge 2004, s. 249-250.

poprzez karcenie jest więc przejawem miłości ojca do jego potomstwa. Mądry syn miłuje karcenie, ponieważ rozumie, że jest ono wyrazem troski o niego ze strony jego ojca (zob. Prz 13,1)³⁰, głupi zaś wyśmiewa wychowanie i upomnienia, których celem jest wpłynięcie na jego niewłaściwe postępowanie i zmiana jego zachowania się³¹. Prawdę tę potwierdza Prz 15,5, który mówi w sposób analogiczny o głupcu pogardzającym napomnieniami swego ojca i odrzucającym je³². Zachowanie wskazań ojca i wprowadzenie ich w czyn prowadzi do mądrości, która przejawia się we właściwym i prawym postępowaniu³³. Wychowany syn ma być jakby przedłużeniem życia swego ojca (por. Syr 30,4)³⁴. Mądry syn jest kontynuatorem postawy swego rodzica i zajmie jego miejsce w społeczności, co potwierdza Salomon, który stwierdza, że jeśli będzie on postępował tak jak jego ojciec – Dawid, to będzie godny objęcia jego tronu i bycia władcą Izraela (zob. Mdr 9,12)³⁵. Dzięki mądrości będzie on taki, jak jego ojciec, tzn. będzie człowiekiem prawym i rozumnym, cieszącym się powszechnym uznaniem i szacunkiem.

Zbytняя pobłażliwość i łagodność wobec syna przynosi opłakane skutki. Syrach porównuje je do opatrywania jego ran i wzruszania się na każde jego wołanie (por. Syr 30,7). Skutkiem takiego traktowania syna jest smutek i osłupienie (por. Syr 30,9). Ważnym aspektem wychowania jest przyuczenie dziecka do pracy, ponieważ lenistwo syna sprowadza hańbę na jego ojca (por. Syr 30,13).

30. „Nahmias accurately paraphrases: ‘When you see a wise son, you may be certain that his father has disciplined him, and when you see an imprudent one, you may be certain that he never heard a rebuke in his father’s house’” (M.V. Fox, *Proverbs 10 – 31* [The Anchor Yale Bible 18B], New Haven – London 2009, s. 560). Por. A. Lelièvre – A. Maillot, *Commentaire des Proverbes. Chapitres 10 – 18. Les Proverbes de Salomon* (Lectio Divina. Commentaires 1) Paris 1993, s. 122; Szwarc, *Dzieci i ich wychowanie*, s. 242.
31. Por. M. Cimosà, *Proverbi. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento 22) Milano 2007, s. 166; Potocki, *Księga Przysłów*, s. 124; Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 1 – 15*, s. 551.
32. „Kształtowanie odpowiednich postaw rozpoczyna się już w rodzinie, gdzie ojciec karci i upomina syna, przysposabiając go w ten sposób do samodzielnego życia. Kto tego rodzaju pomoc lekceważy, pozostaje głupcem” (Potocki, *Księga Przysłów*, s. 135). Por. Alonso Schökel – Vilchez Lindez, *I Proverbi*, s. 387; Cimosà, *Proverbi*, s. 176-177; Fox, *Proverbs 10 – 31*, s. 590; Lelièvre – Maillot, *Commentaire des Proverbes. Chapitres 10 – 18*, s. 185-186.
33. „Kształtowanie odpowiednich postaw rozpoczyna się już w rodzinie, gdzie ojciec karci i upomina syna, przysposabiając go w ten sposób do samodzielnności” (Potocki, *Księga Przysłów*, s. 135).
34. Por. Langkammer, *Księga Syrachy*, s. 244; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, s. 376.
35. Por. C. Lacher, *Le Livre de la Sagesse ou La Sagesse de Salomon II* (Études Bibliques. Nouvelle Série 3), Paris 1984, s. 590-591; G. Scarpata, *Libro della Sapienza II* (Biblica. Testi e Studi 3), Brescia 1996, s. 267; A. Sisti, *Il Libro della Sapienza. Introduzione – Versione – Commento*, Assisi 1992, s. 255-256.

Dobre wychowanie syna jest ważne nie tylko dla niego samego, ale również dla jego ojca, ponieważ właściwie uformowane dziecko, które dorastając, stanie się w późniejszym czasie prawym i mądrym człowiekiem, jest radością swego rodzica (zob. Prz 10,1³⁶; 15,20³⁷; 23,24.25)³⁸. Syn kochający mądrość, tzn. dobrze wychowany i ukierunkowany przez swego ojca, jest przyczyną jego szczęścia (zob. Prz 29,3)³⁹.

Dobrze wychowane potomstwo nie jest ważne jedynie w perspektywie ziemskiej – ludzkiej, ale również boskiej. Syrach stwierdza wprost, że Pan otacza chwałą ojca z powodu jego dzieci (ὁ γὰρ κύριος ἐδόξασεν πατέρα ἐπὶ τέκνοις; Syr 3,2)⁴⁰. Dobre i właściwe wychowanie potomstwa jest przyczyną wyniesienia ich ojca nie tylko przez ludzi, ale również przez Boga. Znajduje ono uznanie nie tylko ludzkie, ale również Boże, tzn. może być przyczyną nagrody ze strony Najwyższego.

Całkowicie przeciwnie ma się rzecz z synem głupim, który nie osiągnął mądrości, ponieważ albo nie był w stanie jej zdobyć (nie posiadał wymaganych umiejętności i zdolności), albo nie chciał jej zdobyć, tzn. nie poddał się wychowaniu swego ojca. Jest on przyczyną licznych zmartwień swego rodzica oraz jego smutku (zob. Prz 17,21.25; 19,13; por. Syr 16,1; 22,3)⁴¹. Również syn żyjący w sposób niemoral-

36. „Il versetto, oltre a essere una constatazione di fatto, è un ammonimento implicite rivolto agli educatori, a cominciare dai genitori, perché diano ai loro destinatari una buona educazione umana, morale e religiosa se desiderano raccogliere per primi i frutti (...) I figli, infatti, sono la gioia o la disperazione dei genitori a seconda dell'educazione ricevuta” (Cimosa, *Proverbi*, s. 147-148). Por. Fox, *Proverbs 10 – 31*, s. 510-511; Lelièvre – Maillot, *Commentaire des Proverbes. Chapitres 10 – 18*, s. 39; Perdue, *Proverbs*, s. 165; Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 1 – 15*, s. 450-451.

37. Por. Fox, *Proverbs 10 – 31*, s. 599-600; Lelièvre – Maillot, *Commentaire des Proverbes. Chapitres 10 – 18*, s. 192; Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 1 – 15*, s. 631-632.

38. Por. Alonso Schökel – Vilchez Lindez, *I Proverbi*, s. 301, 393; Cimosa, *Proverbi*, s. 179; A. Lelièvre – A. Maillot, *Commentaire des Proverbes II. Chapitres 19 – 31* (Lectio Divina. Commentaires 4), Paris 1996, s. 148; McKane, *Proverbs*, s. 389; Potocki, *Księga Przysłów*, s. 107, 138; Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 15 – 31*, s. 259.

39. Por. Alonso Schökel – Vilchez Lindez, *I Proverbi*, s. 583-584; Cimosa, *Proverbi*, s. 267-268; Fox, *Proverbs 10 – 31*, s. 834; Lelièvre – Maillot, *Commentaire des Proverbes II. Chapitres 19 – 31*, s. 296-297; Potocki, *Księga Przysłów*, s. 215; Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 15 – 31*, s. 432.

40. „Dokładnie jak dekalog formułuje czwarte przykazanie, tak Syr na jednej linii kreśli szacunek dla obojga rodziców. Oddanie im czci należy rozumieć na równi ze czcią Pana, który przez dzieci uczcił rodziców” (Langkammer, *Księga Syrachy*, s. 68). „Reverence and respect for parents are a cornerstone of biblical ethics; cf. Exo 21:17; Lev 20:9; Deut 5:16; Tob 4:3-4; 14:12-13; Prov 1:8; 6,20; Matt 15:3-6; Mark 7:9-13; Eph 6:2-3” (Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, s. 155).

41. „Wadliwą postawę syna szczególnie przykro odczuwa ojciec, który, być może, nie dołożył starań, aby go przysposobić do życia mądrego i szlachetnego (por. 10,1; 13,1; 15,20; 19,3a)” (Potocki, *Księga Przysłów*, s. 149). „Pro 17,21 ricorda che il padre di un figlio stupido ha una

ny i rozwiąły hańbi swego ojca (zob. Prz 28,7⁴²). Niesławą i brakiem szacunku okrywa się ojciec dzieci niewychowanych – zarówno syna, jak i córki (zob. Syr 22,3). Nieobyczajnie postępująca córka jest przyczyną wstydu nie tylko dla swego ojca, ale i męża (zob. Syr 22,5)⁴³. Dlatego ojciec niepokoi się z jej powodu, aby nie sprowadziła na niego dyshonoru i nie okryła go hańbą (zob. Syr 42,9)⁴⁴. Ową troskę i niepokój o nią mędrzec porównał do nocnego czuwania, tzn. bezsenności połączonej z utrapieniem wypływającym z niepewności dotyczącej ważnych, wręcz kluczowych, spraw dla jego życia.

Innym ważnym zadaniem ojca wobec jego potomstwa jest przekazanie im szeroko pojętego dziedzictwa. Może ono odnosić się do dóbr materialnych, które ojciec zdobył dzięki swej ciężkiej pracy (zob. Hi 42,15; tekst ten jest świadectwem wyjątkowej praktyki podziału majątku również na córki, co było rzeczą nadzwyczajną i wyjątkową, choć znaną w kulturach ościennych w wypadku córek władcy⁴⁵), jak również dóbr niematerialnych – duchowych, które wynikają

croce pesante da portare, perché deve tribolare molto per correggere un figlio che con la sua stupidità gli procura solo tristezza e dolore (cfr. Pro 17,25; 10,1; 15,20; Sir 23,3). I genitori hanno spesso l'ambizione di trasmettere ai propri figli non solo i beni temporali, ma anche quelli spirituali: la sapienza, l'onore, la virtù. Godono quando i figli possiedono le loro stesse qualità morali e spirituali; al contrario, sono tristi e soffrono quando si vedono delusi in questo loro desiderio, perché hanno figli disonesti, imprudenti, malvagi e causa di disonore e di infamia per tutta la famiglia" (Cimosa, *Proverbi*, s. 192). „The fool not only brings about his own ruin (v. 20) but also diminishes the vitality of his parents. This proverb implicitly admonishes the disciple to be neither incorrigible nor insensible to God and humanity in order to avoid bringing unmitigated, palpable pain to his parents" (B.K. Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 15 – 31* [The New International Commentary on the Old Testament], Grand Rapids – Cambridge 2005, s. 60). Por. Alonso Schökel – Vilchez Lindez, *I Proverbi*, s. 432.434.451; Cimosa, *Proverbi*, s. 192-193, 199; Fox, *Proverbs 10 – 31*, s. 634, 654; McKane, *Proverbs*, s. 503; Lelièvre – Maillot, *Commentaire des Proverbes. Chapitres 10 – 18*, s. 251-252; Langkammer, *Księga Syracha*, s. 182; Lelièvre – Maillot, *Commentaire des Proverbes II. Chapitres 19 – 31*, s. 26-27; Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, s. 258; Murphy, *Proverbs*, s. 131; Potocki, *Księga Przysłów*, s. 150, 158; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, s. 312; Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 15 – 31*, s. 62-63, 107-108.

42. Por. Alonso Schökel – Vilchez Lindez, *I Proverbi*, s. 572; Cimosa, *Proverbi*, s. 265; Lelièvre – Maillot, *Commentaire des Proverbes II. Chapitres 19 – 31*, s. 275-276; Potocki, *Księga Przysłów*, s. 210; Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 15 – 31*, s. 412.

43. Por. Langkammer, *Księga Syracha*, s. 183; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, s. 312; Schreiner, *Jesus Sirach 1 – 24*, s. 119.

44. Por. Langkammer, *Księga Syracha*, s. 345-346; A. Piwowar, *La vergogna come criterio della fama perpetua. Studio esegetico-teologico di Sir 40,1 – 42,14*, Katowice 2006, s. 390-395; B.M. Zapff, *Jesus Sirach 25 – 51* (Die Neue Echter Bibel Altes Testament), Stuttgart 2010, s. 298.

45. Zob. D. J. A. Clines, *Job 38 – 42* (Word Biblical Commentary 18B), Nashville – Dallas – Mexico City 2011, s. 1238-1239; Hartley, *The Book of Job*, s. 585; V. Morla, *Job 29 – 42* (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén), Henao 2010, s. 238; M. H. Pope, *Job* (The Anchor Bible),

z Bożego obdarowania i przymierza oraz zdobytej mądrości (zob. Syr 44,22)⁴⁶. Błogosławieństwo ojca umacnia i wspiera rodziny jego potomków, stając się po-
niekąd odpowiednikiem życzliwości samego Boga (por. Syr 3,9), co było kluczowe
dla każdej żydowskiej rodziny.

Mówiąc o zadaniach ojca, należy również nawiązać do metaforycznie wyrażo-
nego i wcześniej wspomnianego obowiązku spoczywającego na ojcu, który wyraża
się w trosce o biednych i potrzebujących. Opiekę nad nimi i przychodzenie im
z pomocą w różnych ich potrzebach, zwłaszcza tych materialnych, porównywano
do działania ojca wobec jego dzieci. Wskazuje to w sposób pośredni na to, że
ważnym zadaniem ojca wobec jego dzieci jest zapewnienie im bezpieczeństwa
i zaspokajanie różnych ich potrzeb materialnych, takich jak pożywienie oraz
tego, co jest konieczne do godnego życia (np. ubrania i miejsca zamieszkania).

Podsumowując zadania ojca, o których mówią księgi mądrościowe Starego
Testamentu, należy zauważyć, że na pierwszy plan wysuwa się obowiązek dobrego
i właściwego wychowania przez niego swego potomstwa. Nie dziwi to, ponieważ
celem tego nurtu biblijnego jest poprawne uformowanie człowieka, tak aby stał
się mądrym, tzn. sprawiedliwym i wiernie wypełniającym przepisy Prawa, co
było utożsamiane z mądrością. W celu osiągnięcia tego rezultatu ważną rolę od-
grywał ojciec dziecka, który był jego pierwszym i głównym wychowawcą i jego
formatorem⁴⁷ (w tamtych czasach najprawdopodobniej nie było jeszcze w Izraelu
szkół, o ich istnieniu można mówić, poczynawszy od czasów życia Syracha; por.
Syr 51,23, który mówi οἶκος παιδείας – dosł. „dom wychowania”). To on kładzie
fundamenty pod właściwe ukształtowanie i uformowanie swego potomstwa,
ponieważ jest on pierwszą i najważniejszą osobą kształtującą ich postępowanie
i wychowanie. Ten aspekt wyróżnia zadania ojca opisane w księgach mądrościo-
wych od jego obowiązków zakreślonych w innych częściach Biblii, do których
należy m.in. przekazanie dziedzictwa – majątku oraz troska o dobro materialne
jego potomstwa i całej rodziny.

Poprawne wychowanie i ukształtowanie potomstwa jest ważne nie tylko dla
niego samego, ale również dla ich ojca, ponieważ złe uformowanie go jest przy-
czyną wstydu i hańby dla ich rodzica. Mądrość zaś i prawość dzieci okrywają
czcią i szacunkiem ich ojca. Dobre wychowanie dzieci jest najlepszą inwestycją,
jaką ich rodzic może uczynić wobec nich i siebie samego.

New York – London – Toronto 1973, s. 353; G. Ravasi, *Hiob II* Kraków 2005, s. 586; Tronina,
Księga Hioba, s. 560; Weiser, *Giobbe*, s. 407.

46. Por. Langkammer, *Księga Syracha*, s. 371.

47. Por. W. Popielewski, *Nauczyciel mądrości i wychowawca – mądrościowy wzorzec ojca*, „Verbum
Vitae” 20 (2011), s. 97-110.

2.2. Rola ojca

Literatura mądrościowa Starego Testamentu dużo mówi o konieczności posłuszeństwa dzieci wobec ich ojca⁴⁸. Z jednej strony można to wyjaśnić nakazem czci i szacunku względem rodziców, który zawarty jest w czwartym przykazaniu Dekalogu (zob. Wj 20,12; Pwt 5,16). Z drugiej zaś strony jest to konsekwencja głównego zadania ojca w stosunku do jego potomstwa, tj. wychowania go. Proces ten bowiem byłby niemożliwy do przeprowadzenia i zrealizowania, gdyby wychowanek nie był posłuszny woli swego rodzica i nie wprowadzał w czyn jego nakazów i poleceń, poprzez które zamierzał on kształtować jego postępowanie i zachowanie się. Już na samym początku *Księgi Przysłów* zawarte jest wezwanie skierowane do syna, aby słuchał napomnień swego ojca (Prz 1,8)⁴⁹. Posłuszeństwo radom dawanym przez rodzica ma doprowadzić jego synów do zdobycia mądrości (zob. Prz 4,1)⁵⁰. Owo słuchanie, o którym mówią powyższe teksty z *Księgi Przysłów*, nie oznacza jedynie usłyszenia/słyszenia słów ojca, ale należy je rozumieć jako wysłuchanie, tzn. wypełnienie tego, co on mówi – wprowadzenie w czyn jego słów. Podkreśla to Prz 6,20, w którym syn jest wezwany do strzeżenia nakazów swego ojca⁵¹, tzn. zachowywania ich zawsze i w każdej sytuacji, do których one się

48. Por. Szwarc, *Dzieci i ich wychowanie*, s. 241.

49. „Hebrajski czasownik *šāmaʿ* można oddać zarówno przez: słuchać (1,33; 8,6.34; 12,15; 15,31 itp.), jak i przez: być posłusznym (5,13; Rdz 21,12; Pwt 21,20 itp.); w pouczeniach mądrościowych oba te znaczenia występują zwykle łącznie. Uczeń powinien słuchać wychowawczego karcenia (*mūsār*) ojca, który udziela mu pouczeń, upomina go i karci (4,1; 5,12; 8,33)” (Potocki, *Księga Przysłów*, s. 62; por. J. A. Loader, *Proverbs 1 – 9* [Historical Commentary on the Old Testament], Leuven – Paris – Walpole 2014, s. 68). „Si tratta di un’istruzione etica, non esplicitamente religiosa. Nemmeno si tratta di un’istruzione scolastica” (Alonso Schökel – Vilchez Lindez, *I Proverbi*, s. 185). „The implication of this verse may be that after the early training received from the mother, the father assumed responsibility” (Murphy, *Proverbs*, s. 27). Por. Cimosà, *Proverbi*, s. 71-72; M. V. Fox, *Proverbs 1 – 9* (The Anchor Bible 18A), New York – London – Toronto 2000, s. 80-82; Lelièvre – Maillot, *Commentaire des Proverbes III. Chapitres 1 – 9*, s. 31.35; Loader, *Proverbs 1 – 9*, s. 68-71; McKane, *Proverbs*, s. 268; Szwarc, *Dzieci i ich wychowanie*, s. 241; Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 1 – 15*, s. 186-187.

50. „*Mūsār* ha il senso stretto di correzione, senza per questo escludere il castigo; in senso lato, include l’intero processo educativo. Il padre è il primo educatore e il maestro prende da lui il titolo metaforico del padre” (Alonso Schökel – Vilchez Lindez, *I Proverbi*, s. 228). Por. Cimosà, *Proverbi*, s. 80; Fox, *Proverbs 1 – 9*, s. 172-173; McKane, *Proverbs*, s. 303; Lelièvre – Maillot, *Commentaire des Proverbes III. Chapitres 1 – 9*, s. 83; Potocki, *Księga Przysłów*, s. 79; Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 1 – 15*, s. 276-277.

51. „O ile mędrzec w poprzednich naukach przeważnie wzywał ucznia do słuchania własnych nauk (2,1; 3,1.21; 4,10.20; 5,1), to w tym pouczeniu zachęca go do przestrzegania przykazań (*mišwāh*), zob. 2,1b) ojca” (Potocki, *Księga Przysłów*, s. 89). Por. Cimosà, *Proverbi*, s. 90;

odnoszą (por. Prz 23,22⁵²). Syrach, wzywając do posłuszeństwa, obiecuje, że jeśli dzieci będą poddane woli swych ojców, zostaną ocalone (zob. Syr 3,1)⁵³. Mędrzec nie precyzuje, od czego zostaną uchronione i do jakiej sfery życia odnosi się owo ocalenie, o którym mówi. Stwierdza tylko w sposób ogólny, że posłuszeństwo ojcu ocala każdego przed wszelkimi niebezpieczeństwami, które mogą mieć różny charakter i być zagrożeniem zarówno dla dziecka, jak i dorosłego mężczyzny.

Drugą postawą dziecka w odniesieniu do ojca, o której mówi literatura mądrościowa ST, jest szacunek. Ona również wynika z przykazania czci wobec rodziców. O tym wymogu wobec ojca mówi wyłącznie *Księga Mądrości Syracha*. Zdaniem autora tej księgi ten, kto szanuje swego rodzica, uzyska odpuszczenie popełnionych przez siebie grzechów (zob. Syr 3,3)⁵⁴. Ponadto będzie sam cieszył się z powodu własnego potomstwa i zostanie wysłuchany podczas modlitwy przez Boga (zob. Syr 3,5)⁵⁵. Będzie również długo żył (zob. Syr 3,6; por. Wj 20,12 i Pwt 5,16)⁵⁶. Człowiek bojący się Pana, a więc ten, kto zdobył mądrość, będzie szanował swego ojca (zob. Syr 3,7a [GII])⁵⁷. Cześć i szacunek należy okazywać swemu ojcu

Lelièvre – Maillot, *Commentaire des Proverbes III. Chapitres 1 – 9*, s. 148; Loader, *Proverbs 1 – 9*, s. 275; McKane, *Proverbs*, s. 327.

52. Por. Cimosi, *Proverbi*, s. 229; Fox, *Proverbs 10 – 31*, s. 737; Lelièvre – Maillot, *Commentaire des Proverbes II. Chapitres 19 – 31*, s. 148; McKane, *Proverbs*, s. 389; Potocki, *Księga Przysłów*, s. 184. „Disrespect for parents, which leads to all sorts of ungodliness, is one of the signs of the distressing times to come (2 Tim. 3:1-4)” (Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 15 – 31*, s. 259).
53. Por. Langkammer, *Księga Syracha*, s. 68; J. Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg – Basel – Wien 2010, s. 74.
54. „Pierwsza eksplikacja czci dla rodziców jest identyczna z przestrzeganiem ‘bojaźni Pana’, to jest odpuszczenie grzechów” (Langkammer, *Księga Syracha*, s. 68). „We see in vv 3-4 ‘beginnings of the development (especially in one direction) of the Jewish doctrines of atonement and mediation, which assumed great prominence in latter times... The observance of the Torah, or Law, became, as time went on, to an ever-increasing extent the main basis of practical religion among the Jews’ (so Box-Oesterley, p. 324)” (Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, s. 155). Por. Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, s. 74-75; Schreiner, *Jesus Sirach 1 – 24*, s. 26.
55. „The prayer of the one who honors his father ‘is heard’ (v 5b) because the Lord hears ‘the prayer of the just’ (Prov 15:29)” (Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, s. 155). Por. Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, s. 75.
56. Por. Schreiner, *Jesus Sirach 1 – 24*, s. 27.
57. „The is a striking synonymous parallelism between *obeying the Lord* (v 6b) and *fearing the Lord* (v 7a) by keeping the commandment to honor one’s parents [...] One who fears and serves the Lord (cf. 2:1) must also serve ‘his parents as masters’ (v 7b) [...] In v 7b, the Gr verb *douleuein*, ‘to serve,’ seems to imply the service of a slave. The Law has been interpreted by some rabbis to mean that children were in the position of slaves to their father; cf. Exod 21:7; Neh 5:5. Some rabbis even taught on the basis of Gen 22:2-10, Judg 11:39, and 2 Kgs 23:10 that a father had the right of life and death over his children. Ben Sira, however, never says anything of this sort; in fact, the responsibilities to parents he speaks of here and in 7:27-28

zarówno czynem, jak i słowem, a dzięki temu spocznie na synu błogosławieństwo jego rodzica (zob. Syr 3,8)⁵⁸. Z powodu otrzymania ojcowskiego błogosławieństwa będzie się mu dobrze powodziło (por. Syr 3,9)⁵⁹. Mędrzec z Jerozolimy zachęca swego ucznia, aby z całego serca czcił swego ojca (ἐν ὅλῃ καρδίᾳ σου δόξασον τὸν πατέρα σου; Syr 7,27a). Sformułowanie tej ostatniej rady Syracha przypomina nakaz miłowania Boga z całego serca wyrażony w Pwt 6,5⁶⁰, co w konsekwencji sprawia, że ojciec zostaje postawiony prawie na tym samym poziomie co sam Bóg.

Zarówno wezwania do posłuszeństwa ojcu, jak i nakaz otaczania go czcią i szacunkiem świadczą o tym, że powinien być on uważany przez swe dzieci za autorytet i ważny punkt odniesienia w ich życiu. Rola ta przysługuje mu nie tylko z powodu jego wieku, co w mentalności starotestamentalnej było równoważne z mądrością (por. Hi 15,10⁶¹), ale również, a może nawet przede wszystkim, z faktu, że jest ich pierwszym i najważniejszym wychowawcą. Podstawowym i głównym zadaniem ojca jest wychowanie swoich dzieci, zaś ich odpowiedzią wobec ich rodzica powinno być posłuszeństwo i szacunek wobec niego.

3. Inne wskazania odnoszące się do wzajemnej relacji ojca i jego dzieci

Poza posłuszeństwem i szacunkiem wynikającymi z jednej strony z przykazania okazywania czci rodzicom, z drugiej zaś z roli, jaką ojciec odgrywa w rodzinie, literatura mądrościowa mówi jeszcze o innych relacjach dzieci do swego rodzica.

Relacja ojciec – syn według ksiąg mądrościowych nie jest zdominowana przez posłuszeństwo syna wobec swego rodzica i szacunek, jaki mu się należy, ale cha-

are the services of love, honor, and care” (Skehan – Di Lella, s. *The Wisdom of Ben Sira*, 155). Por. Marböck, *Jesus Sirach* 1 – 23, s. 75.

58. „The idea of a blessing for fidelity to the Law derives from Deut 28:2; cf. Prov 11:11. A father’s blessing of children (vv 8b-9a) was valued highly in the OT (...) A parent’s word of blessing or of curse was considered irrevocable and efficacious” (Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, s. 155-156). Por. Schreiner, *Jesus Sirach* 1 – 24, s. 27.

59. „Błogosławieństwo ojca to jakby korzeń zasadzony w glebę, z którego wyrastają drzewa dające obfite owoce, jakże konieczne dla vitalności rodziny i przyszłych pokoleń (...) Brak błogosławieństwa przynosi spustoszenie” (Langkammer, *Księga Syracha*, s. 68).

60. Por. Langkammer, *Księga Syracha*, s. 95; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, s. 206; Schreiner, *Jesus Sirach* 1 – 24, s. 52.

61. Por. L. Alonso Schökel – J. L. Sicre Diaz, *Giobbe. Commento teologico e letterario* (Commenti Biblici), Roma 1985, s. 275; D.J.A. Clines, *Job 1 – 20* (Word Biblical Commentary 17), Dallas 1989, s. 351; Pope, *Job*, s. 115; Tronina, *Księga Hioba*, s. 244; Weiser, *Giobbe*, s. 173-175.

rakteryzuje się także miłością ojca do syna (por. Prz 4,3)⁶². Nawet jeśli w procesie wychowania i formacji swego dziecka ojciec posługuje się dość radykalnymi środkami (np. karami cielesnymi), to czyni to z miłości do swego dziecka. Miłość ojca do syna wyraża się również w głębokim żalu i nieutulonym smutku po stracie swego dziecka, który popycha niektórych rodziców aż do bałwochwalstwa (por. Mdr 14,15). Opisane w tym wersecie *Księgi Mądrości* zdarzenie odnosi się raczej do społeczności nieżydowskiej, ale nie można mieć pewności, czy również pośród Żydów nie dochodziło do zdarzeń tego rodzaju, zwłaszcza wśród tych, którzy byli przychylnie nastawieni do kultury hellenistyczno-rzymskiej i próbowali żyć według jej zasad i zwyczajów⁶³.

Księga Przysłów wzywa, aby potomstwo nie gardziło swym ojcem, a nawet jego przyjacielem⁶⁴, ponieważ jest to człowiek bliski rodzinie, który może ją wesprzeć w trudnych momentach i niebezpieczeństwach (zob. Prz 27,10)⁶⁵. Wręcz przeciwnie, rodzica należy wspierać i udzielać mu wszelkiej potrzebnej pomocy, a ponadto nie wolno go zasmucać swym niewłaściwym postępowaniem (zob. Syr 3,12)⁶⁶. Miłosierdzie i życzliwość względem ojca nie zostaną zapomniane. Staną

62. Por. Fox, *Proverbs 1 – 9*, s. 173; Loader, *Proverbs 1 – 9*, s. 203; Perdue, *Proverbs*, s. 112; Potocki, *Księga Przysłów*, s. 79; Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 1 – 15*, s. 277-278. „Il v. 3 fa intendere la necessità di impartire l'educazione e la formazione religioso-morale fin da piccoli sulle ginocchia del padre, fra le braccia della propria madre” (Cimosa, *Proverbi*, s. 80).

63. „W tym fragmencie opisany jest przykład oparty na szeroko rozpowszechnionym w grecko-rzymskim świecie fenomenie religijnym. Dotyczy on ojca, który dotknięty smutkiem z powodu przedwczesnej śmierci swojego dziecka, każe sporządzić jego wyobrażenie. Następnie nakazuje swoim poddanym, prawdopodobnie domownikom i najbliższym, aby brali udział we ‘wtajemniczeniach i obrzędach’, oddawali wizerunkowi cześć należną bóstwom” (B. Poniży, *Księga Mądrości* [Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament XX], Częstochowa 2012, s. 395). Por. M. Gilbert, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13 – 15)* (Analecta Biblica 53), Rome 1973, s. 146-157; Tenże, *Mądrość Salomona I* (Myśl Teologiczna 37), Kraków 2002, s. 179; Lacher, *Le Livre de la Sagesse ou La Sagesse de Salomon*, t. III, s. 810-811; Scarpit, *Libro della Sapienza*, t. III, s. 96-102; Sisti, *Il Libro della Sapienza*, s. 334; J. Vilchez Lindez, *Sapienza* (Commenti Biblici; Roma 1990), s. 443-444; D. Winston, *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 43), New York 1979, s. 273-277.

64. „Doraźnym nieszcześciom skuteczniej może zaradzić przyjazny rodzinie sąsiad, niż brat, który nie zawsze może przybyć na czas (por 17,17 i 18,24)” (Potocki, *Księga Przysłów*, s. 206).

65. Por. Alonso Schökel – Vilchez Lindez, *I Proverbi*, s. 559; Cimosa, *Proverbi*, s. 261-262; Fox, *Proverbs 10 – 31*, s. 808; Lelièvre – Maillot, *Commentaire des Proverbes II. Chapitres 19 – 31*, s. 255; McKane, *Proverbs*, s. 614; Murphy, *Proverbs*, s. 207-208; Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 15 – 31*, s. 379.

66. „Tak jak rodzice opiekują się dziećmi, wychowują je, umożliwiają im kształcenie, wszystko to zobowiązuje do wdzięczności. Niedołężny stary ojciec wymaga szczególnej opieki, płynącej z miłości. Trzeba przy tym unikać wyższości nad ojcem, gdyż tym można go zasmucić” (Langkammer, *Księga Syracha*, s. 69).

się one podstawą wybaczenia grzechów tego, kto miłuje go i nie gardzi nim, lecz wspiera go i pomaga mu (por. Syr 3,14)⁶⁷. Wspomnienie rodziców, zarówno ojca jak i matki, powinno uchronić człowieka przed popełnieniem jakiejś nieprawości lub wykroczenia bądź niewłaściwym zachowaniem się, świadczącym o braku mądrości (por. Syr 23,14)⁶⁸.

Literatura mądrościowa obok tych pozytywnych wskazań dotyczących postawy, jaką należy przyjąć wobec własnego ojca, potępia również niewłaściwe zachowanie się względem niego. Jednoznacznie i stanowczo piętnuje znieważanie ojca i matki. Kto to czyni, jest synem bezecnym i zhańbionym (zob. Prz 19,26)⁶⁹. Zdarzają się również i tacy, którzy złorzeczą własnym rodzicom (zob. Prz 20,20⁷⁰; 30,11⁷¹). Czyniący to będą żyli w ciemnościach, światło nie będzie rozświecać ich życia. W ten metaforyczny sposób autor *Księgi Przysłów* stwierdza, że będą oni żyli w smutku i nie zaznają nigdy radości. Jeśli zaś ktoś ograbia własnych rodziców, twierdząc, że nie jest to niczym złym, jest winny zabójstwa (zob. Prz 28,24)⁷². Wyjątkowo srogiej kary (brak pochówku⁷⁴) podlega również ten, kto

67. Por. J. Kułaczkowski, *Skutki miłosierdzia okazywane ojcu wobec syna w ujęciu Syr 3,14-15*, „Roczniki Teologii Katolickiej” 7 (2008), s. 98-109; Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, s. 76; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, s. 156.

68. Por. Langkammer, *Księga Syracha*, s. 192; Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, s. 323-324.

69. Por. Alonso Schökel – Vilchez Lindez, *I Proverbi*, s. 456; Cimosà, *Proverbi*, s. 201; Fox, *Proverbs 10 – 31*, s. 661; Lelièvre – Maillot, *Commentaire des Proverbes II. Chapitres 19 – 31*, s. 32-33; Murphy, *Proverbs*, s. 146; Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 15 – 31*, s. 123-124.

70. „Według prawa, syn, który przeklina ojca lub matkę, zasługuje na karę śmierci (zob. Wj 21,17; Kpł 20,9). Przysłowie potępia takiego syna, odwołując się do obrazu gasnącej lampy, która także symbolizuje śmierć (por. 13,9; 24,20; Hi 18,5.6; 21,17; Iz 43,17). Tragedia takiego człowieka polega na tym, że występując przeciwko tym, którzy obdarzyli go światłem życia, sam tego światła się pozbawia” (Potocki, *Księga Przysłów*, s. 164-165). Por. Alonso Schökel – Vilchez Lindez, *I Proverbi*, s. 468; Cimosà, *Proverbi*, s. 204-205; Fox, *Proverbs 10 – 31*, s. 672; Lelièvre – Maillot, *Commentaire des Proverbes II. Chapitres 19 – 31*, s. 59; Murphy, *Proverbs*, s. 152; Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 15 – 31*, s. 150-151.

71. „W wykazie ludzi złych pierwsze miejsce zajmują dzieci, znieważające swych rodziców” (Potocki, *Księga Przysłów*, s. 223). „He who curses his parents incurs the death penalty according to Exod 21:17 and brings a curse on himself according to Deut 27:16” (Fox, *Proverbs 10 – 31*, s. 866). Por. Cimosà, *Proverbi*, s. 279; Murphy, *Proverbs*, s. 230; Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 15 – 31*, s. 484-485.

72. Por. Szwarc, *Dzieci i ich wychowanie*, s. 243.

73. Por. Alonso Schökel – Vilchez Lindez, *I Proverbi*, s. 579; Cimosà, *Proverbi*, s. 266-267; Fox, *Proverbs 10 – 31*, s. 831; Lelièvre – Maillot, *Commentaire des Proverbes II. Chapitres 19 – 31*, s. 282; Murphy, *Proverbs*, s. 217; Potocki, *Księga Przysłów*, s. 213; Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 15 – 31*, s. 426.

74. Por. Cimosà, *Proverbi*, s. 280.

wyśmiewa swoich rodziców (zob. Prz 30,17⁷⁵). Syn, który porzuca swego ojca, jest jak bluźnierca (zob. Syr 3,16)⁷⁶, tzn. jest godzien najwyższej kary. Dzieci powinny wstydzić się przed ojcem nierządu (zob. Syr 41,17)⁷⁷, ponieważ z tego powodu są pohańbione nie tylko one, ale również ich rodzice. Chwała zaś ojca jest powodem do dumy dla jego dzieci, gdyż one ją dziedziczą (zob. Syr 3,11)⁷⁸.

Nie tylko syn może zawinić wobec swego ojca. Syrach mówi także o sytuacji, w której to dzieci czynią zarzuty wobec bezbożnego ojca, z powodu którego one same, bez żadnej swej winy, są w pogardzie u innych ludzi (zob. Syr 41,7)⁷⁹. Brak szacunku ludzi wobec ojca spada również na jego syna (zob. Syr 3,10)⁸⁰.

Literatura mądrościowa zachęca nie tylko do przyjęcia wobec ojca postawy posłuszeństwa i szacunku, ale potępia wszelkiego rodzaju wykroczenia wobec niego (np. złorzeczenie mu, pozbawienie środków do życia czy też pogardę wobec niego). Ponadto wskazuje na wzajemną relację, która łączy ojca i jego potomstwo w odniesieniu do szacunku i czci ze strony sąsiadów i całego społeczeństwa – hańba ojca spada na jego dzieci i odwrotnie, syn okryty hańbą i wstydem powoduje brak szacunku innych również wobec swego ojca.

Zakończenie

Księgi mądrościowe Starego Testamentu z całą pewnością nie dają systematycznego i całościowego wykładu na temat zadań i roli ojca. Nie stanowią również podreęcz-

75. „Showing contempt for one's parents will be punished harshly. The gouging out of the eye matches the crime, for the eye is the organ of greed. That the punishment comes from wild animals suggests that nature itself feels revulsion for such a violation of decency” (Fox, *Proverbs 10 – 31*, s. 869). Por. Alonso Schökel – Vilchez Lindez, *I Proverbi*, s. 606; Fox, *Proverbs 10 – 31*, s. 869-870; Lelièvre – Maillot, *Commentaire des Proverbes II. Chapitres 19 – 31*, s. 333; McKane, *Proverbs*, s. 656; Potocki, *Księga Przysłów*, s. 226; Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 15 – 31*, s. 489.

76. „Niezachowanie czci dla rodziców równa się bluźnierstwu i ściąga na siebie przekleństwo Boga” (Langkammer, *Księga Syracha*, s. 69). Por. Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, s. 76; Schreiner, *Jesus Sirach 1 – 24*, s. 28.

77. Por. Langkammer, *Księga Syracha*, s. 338; Piwowar, *La vergogna*, s. 287-290. Zapff, *Jesus Sirach 25 – 51*, s. 291-292.

78. Por. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, s. 156.

79. „Ze stanu aktualnego, z ciężącej egzystencjalnie hańby i obrzydliwości dzieci bezbożnika, Syr wczuwa się w beznadziejną przyszłość jego potomstwa. Stan życia bez rozwoju, bez jakichkolwiek szans na zaistnienie, prowokuje potomka do przekleństwa swego rodzica. Zło wywołuje dalsze zło” (Langkammer, *Księga Syracha*, s. 335). Por. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, s. 474.

80. Por. Marböck, *Jesus Sirach 1 – 23*, s. 75-76.

nika czy poradnika, jak być ojcem. Poruszają jednak wiele aspektów odnoszących się do ojcostwa i relacji rodzic – dzieci. Wydaje się, że mędrcy starożytnego Izraela skoncentrowali się na tych aspektach bycia ojcem, które w ich czasach i środowisku życiowym wydawały się być o najwyższym priorytecie rodzinnym i społecznym.

Najważniejszym zadaniem ojca wobec jego potomstwa, któremu księgi mądrościowe Starego Testamentu poświęcają dużo miejsca i uwagi, co wyróżnia je od pozostałych ksiąg biblijnych, jest obowiązek dobrego i właściwego wychowania własnych dzieci. Ma on przekazać im i nauczyć ich wartości odziedziczonych od przodków, które w głównej mierze odnoszą się do Boga i zostały sprecyzowane i wyrażone w przymierzu⁸¹. Właściwe wychowanie potomstwa pozwoli ojcu cieszyć się radością ze swych dzieci, szacunkiem ze strony innych ludzi oraz spokojem w jego starości. Niezrealizowanie tego zadania prowadzi do hańby i wstydu, których powodem jest niewłaściwe zachowanie się i nieprawe postępowanie jego potomstwa. Aby ojciec mógł osiągnąć ten cel, musi być autorytetem dla swych dzieci, co powinno wyrazić się w ich posłuszeństwie wobec niego i okazywaniu mu czci i szacunku. Jest to główne zadanie i najważniejsza rola, jaką ojciec powinien odgrywać wobec nich. Ich celem jest prawe i właściwe uformowanie jego potomstwa, tak aby zdobyło mądrość i żyło zgodnie z Prawem Izraela.

Obok tego najważniejszego zadania i roli ojca wobec własnego potomstwa księgi sapiencjalne Starego Testamentu poruszają również inne aspekty ich wzajemnej relacji, które mają zarówno charakter pozytywny, tzn. wskazują, jaką postawę należy przyjąć wobec swego rodzica, jak i negatywny, tzn. czego należy unikać i wystrzegać się względem niego (np. pogardzania rodzicem, ograbiania go czy też złorzeczenia mu). Powyższe wskazania tych ksiąg biblijnych opierają się ostatecznie na przykazaniu czci wobec rodziców i szanowania ich zawartym w Dekalogu, jak również wynikają z pozycji ojca w rodzinie.

Z pewnością nie są to wszystkie wytyczne i rady odnoszące się do relacji ojciec – dzieci, tzn. nie omawiają każdego aspektu ich wzajemnych stosunków i nie dają odpowiednich wskazań w celu właściwego ich kształtowania, ale z pewnością zwracają uwagę na te, które były w tamtych czasach najbardziej aktualne dla ówczesnej społeczności żydowskiej.

Bibliografia

- Alonso Schökel L. – Vilchez Lindez J., *I Proverbi* (Commenti Biblici), Roma 1988.
 Alonso Schökel L. – Sicre Diaz J. L., *Giobbe. Commento teologico e letterario* (Commenti Biblici), Roma 1985.

81. Por. Szwarc, *Dzieci i ich wychowanie*, s. 241, 245.

- Auwers J.-M., *Concordance du Siracide (Grec II et Sacra Parallela)* (Cahiers de la Revue Biblique 58), Paris 2005.
- Cimosa M., *Proverbi. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento 22), Milano 2007.
- Clines D. J. A., *Job 1 – 20* (Word Biblical Commentary 17), Dallas 1989.
- Clines D. J. A., *Job 21 – 37* (Word Biblical Commentary 18A), Nashville 2006.
- Clines D. J. A., *Job 38 – 42* (Word Biblical Commentary 18B), Nashville – Dallas – Mexico City 2011.
- Even-Shoshan A. (red.), *A New Concordance of the Bible. Thesaurus of the Language of the Bible Hebrew and Aramaic Roots, Words, Proper Names, Phrases and Synonyms*, Jerusalem 1997.
- Fox M. V., *Proverbs 1 – 9* (The Anchor Bible 18A), New York – London – Toronto 2000.
- Fox M. V., *Proverbs 10 – 31* (The Anchor Yale Bible 18B), New Haven – London 2009.
- Gilbert M., *La critique des dieux dnas le Livre de la Sagesse (Sg 13 – 15)* (Analecta Biblica 53), Rome 1973.
- Gilbert M., *Mądrość Salomona*, t. I-II, Kraków 2002).
- Habel N. C., *The Book of Job. A Commentary* (Old Testament Library), London 1985.
- Hartley J. E., *The Book of Job* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids 1988.
- Hatch E. – Redpath H.A., *A Concordance to the Septuagint. And the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, Grand Rapids 21998.
- Kułaczkowski J., *Skutki miłosierdzia okazywane ojcu wobec syna w ujęciu Syr 3,14-15*, „Roczniki Teologii Katolickiej” 7 (2008), s. 98-109.
- Lacher C., *Le Livre de la Sagesse ou La Sagesse de Salomon I-III* (Études Bibliques. Nouvelle Série), Paris 1984.
- Langkammer H., *Księga Syracha* (Pismo Święte Starego Testamentu VIII/5), Poznań 2020.
- Lelièvre A. – Maillot A., *Commentaire des Proverbes. Chapitres 10 – 18. Les Proverbes de Salomon* (Lectio Divina. Commentaires 1), Paris 1993.
- Lelièvre A. – Maillot A., *Commentaire des Proverbes II. Chapitres 19 – 31* (Lectio Divina. Commentaires 4), Paris 1996.
- Lelièvre A. – Maillot A., *Commentaire des Proverbes III. Chapitres 1 – 9* (Lectio Divina. Commentaires 8), Paris 2000.
- Loader J. A., *Proverbs 1 – 9* (Historical Commentary on the Old Testament), Leuven – Paris – Walpole 2014.
- Marböck J., *Jesus Sirach 1 – 23* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg – Basel – Wien 2010.

- McKane W., *Proverbs* (Old Testament Library), London 1970.
- Mielcarek K., *Ojciec na ziemi w dziele Łukasza w: Studia Biblica Lublinensia XXIII*, Lublin 2023.
- Morla V., *Job 29 – 42* (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén), Henao 2010.
- Muraoka T., *A Greek – Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint*, Louvain – Paris – Walpole 2010.
- Murphy R. E., *Proverbs* (Word Biblical Commentary 22), Nashville 1998.
- Perdue L. G., *Proverbs* (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Louisville 2000.
- Piowar A., *La vergogna come criterio della fama perpetua. Studio esegetico-teologico di Sir 40,1 – 42,14*, Katowice 2006.
- Poniży B., *Księga Mądrości* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament XX), Częstochowa 2012.
- Pope M. H., *Job* (The Anchor Bible), New York – London – Toronto 1973.
- Popielewski W., *Nauczyciel mądrości i wychowawca – mądrościowy wzorzec ojca*, „*Verbum Vitae*” 20 (2011), s. 93-112.
- Potocki S., *Księga Przysłów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu VIII/1), Poznań 2008.
- Pudełko J. J., *Wychowanie według Syracyclesa*, „*Verbum Vitae*” 21 (2012), s. 83-103.
- Quell G., „πατήρ. B. The Father Concept in the Old Testament”, *Theological Dictionary of the New Testament V* (red. G. Kittel – G. Friedrich), Grand Rapids 1995, s. 959-974.
- Ravasi G., *Hiob*, t. I-II, Kraków 2005).
- Ringgren H., „אֲבִיחַ”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterewck – H. Ringgren), Grand Rapids 1997, s. 1-19.
- Ryken L. – Wilhoit J. C. – Longman III T. (red.), *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Warszawa 2003.
- Scarpat G., *Libro della Sapienza*, t. I-III (Biblica. Testi e Studi 3), Brescia 1996.
- Schreiner J., *Jesus Sirach 1 – 24* (Die Neue Echter Bibel Altes Testament), Stuttgart 2002.
- Sisti A., *Il Libro della Sapienza. Introduzione – Versione – Commento*, Assisi 1992.
- Skehan P. W. – Di Lella A. A., *The Wisdom of Ben Sira* (The Anchor Bible 39), New York – London – Toronto 1987.
- Szymik S., *Wychowanie dzieci w tradycji biblijnej*, „*Teologia i Moralność*” 2 (2019), s. 59-72.
- Szwarc U., *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 227-247.
- Tronina A., *Księga Hioba. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament), Częstochowa 2013.

- de Vaux R., *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004.
- Vílchez Líndez J., *Sapienza* (Commenti Biblici), Roma 1990.
- Waltke B. K., *The Book of Proverbs. Chapters 1 – 15* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids – Cambridge 2004.
- Waltke B. K., *The Book of Proverbs. Chapters 15 – 31* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids – Cambridge 2005.
- Weiser A., *Giobbe* (Antico Testamento 13), Brescia 1975.
- Winston D., *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 43), New York 1979.
- Wright C. J. H., „אָסֶף”, *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, t. I, red. W. A. Van Gemeren, Carlisle 1997, s. 219-223.
- Zapff B. M., *Jesus Sirach 25 – 51* (Die Neue Echter Bibel Altes Testament), Stuttgart 2010.

Streszczenie

Pierwsza część artykułu zawiera szczegółową analizę występowania hebrajskiego rzeczownika אָסֶף i greckiego πατήρ w biblijnych księgach tradycji sapiencjalnej (Hi, Koh, Prz, Syr i Mdr), co pozwoliło wyodrębnić teksty mówiące o ojcu ziemskim (biologicznym). Druga część to analiza tych tekstów pod kątem roli ojca wobec potomstwa i jego zadań wobec dzieci. Wynika z niej, że głównym zadaniem ojca jest wychowanie dzieci i przekazanie im wartości religijnych i moralnych, według których powinny żyć i postępować, aby osiągnąć najważniejszy cel swojego życia, jakim jest mądrość rozumiana nie jako posiadanie wiedzy intelektualnej, ale jako właściwy sposób postępowania - zgodny z przymierzem i wiarą w Boga. Co więcej, księgi mądrościowe Starego Testamentu ukazują wybrane aspekty relacji ojca do dzieci, zwłaszcza do syna, oraz potomstwa do rodzica. Może ona być zarówno pozytywna (szacunek i cześć), jak i negatywna (np. złośliwość czy zniewaga). Te pierwsze są chwalone, podczas gdy te drugie są potępiane i ganione przez mędrców. Niniejszy artykuł nie jest wyczerpującym omówieniem relacji między ojcem a jego potomstwem, ale przedstawia najważniejsze aspekty tego związku z perspektywy mądrości starożytnego Izraela.

Słowa kluczowe: Stary Testament, literatura mądrościowa, ojciec, zadania ojca, rola ojca, relacja ojciec-potomstwo.

THE ROLE AND TASKS OF A FATHER TOWARDS HIS OFFSPRING AND HIS RELATIONSHIP WITH THEM IN LIGHT OF THE OLD TESTAMENT SAPIENTIAL LITERATURE

Summary

The first part of the article contains a detailed analysis of the occurrence of the Hebrew noun אב and the Greek πατήρ in the biblical books of the sapiential tradition (Job, Ecc, Prov, Sir, and Wisd), which made it possible to distinguish texts that speak of an earthly and biological father. The second part is an analysis of these texts in terms of the role a father plays towards his offspring and his tasks towards his children. It shows that the father's main task is to raise his children and pass on the religious and moral values according to which they should live and act so as to achieve the most important goal of their lives, which is wisdom understood not as the possession of intellectual knowledge, but as the right way to act – in accordance with the covenant and faith in God. Moreover, the sapiential books of the Old Testament show selected aspects of the relationship of a father to his children, especially to his son, and of the offspring to their parent. It can be both positive (respect and honor) and negative (such as malice or insult). The former is praised, while the latter is condemned and rebuked by the sages. This article is not a comprehensive discussion of the relationship between a father and his offspring, but it does present the most important aspects of this relationship from the perspective of the wisdom of ancient Israel.

Keywords: Old Testament, sapiential literature, father, father's role, father's tasks, father-offspring relationship.

JULIA PRZYWARA – KRAKÓW

FUNKCJE GROZY W *HISTORYJACH ŚWIEŻYCH I NIEZWYCZAJNYCH* JEZUITY MICHAŁA JURKOWSKIEGO

Tematem niniejszego artykułu będzie ukazanie funkcji, jakie pełni groza w *Historyjach świeżych i niezwykłych* księdza Michała Jurkowskiego. Zacząć należy jednak od przedstawienia sylwetki samego autora. Pochodził ze zubożałej szlachty i w wieku 16 lat wstąpił do zakonu jezuitów. Nowicjat odbył przy krakowskim kościele Św. Macieja, a święcenia kapłańskie przyjął w 1709 roku¹. Przez pewien czas pracował jako nauczyciel. W roku 1715 skupił się na obowiązkach misjonarza ludowego i kaznodziei². W zakonie miał opinię człowieka roztropnego i doświadczonego. Z jego nekrologu wynika również, że był człowiekiem pióra oraz że pozostawił po sobie „wiele tomów w różnych przedmiotach, własną ręką, czytelnie i czystym charakterem przepisanych, pełnych wszelkiej erudycji i ducha

JULIA PRZYWARA – studentka pierwszego roku studiów magisterskich na kierunku polonistyka-komparatystyka na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Interesuje się kulturą i literaturą japońską oraz poezją i światopoglądem charakterystycznym dla okresu Młodej Polski. W wolnych chwilach pisze wiersze, amatorsko zajmuje się fotografią. ORCID: 0009-0009-7846-2487. Kontakt: juleczka.przywara@gmail.com.

1. M. Kazańczuk, *Odnaleziony autor „Historyj świeżych i niezwykłych”*, „Pamiętnik Literacki”, 2 (1998), s. 137.
2. Tamże.

Bożego”³. Dziś znane są jedynie trzy jego rękopisy: *Powieści, historyjki i anegdoty częścią z dziejów naszych, częścią z obcych zebrane*, fragment kronik kolegium lwowskiego i, chyba najbardziej rozpoznawalne *Historyje świeże i niezwykajne*, którym ten artykuł jest poświęcony. Pierwsza naukowa wzmianka o tym manuskrypcie pojawiła się pod koniec XIX stulecia za sprawą Edwarda Porębowicza⁴. Obecnie rękopis dzieła przechowywany jest w Krakowie, w Bibliotece PAN. Zawiera on 87 opowiadań, które w większości są streszczeniami XVII-wiecznych nowel francuskich autorstwa Pierre’a Camusa, Claude’a Malingre’a oraz Francois Rosseta⁵. Książd Jurkowski spisał te historie z myślą, aby służyły jako egzemplary historyczne, ale też kodeksy szkolne, które byłyby pomocne w nauczaniu retoryki⁶. Praca nad dziełem datowana jest na lata 1711-1715 i według Stanisława Obirka mogła być owocem współpracy Jurkowskiego z Perkowiczem, propagatorem literatury francuskiej i znanym tłumaczem, z racji iż jezuita nie znał języka francuskiego na poziomie pozwalającym na samodzielne przetłumaczenie opowiadań⁷.

Spisane opowieści, w których dominuje tematyka kryminalno-sensacyjna, są w większości pochwałą powszechnej sprawiedliwości we wszystkich dziedzinach życia oraz cnót chrześcijańskich i obywatelskich. Warto zwrócić uwagę na to, że te budujące historie są równocześnie silnie nasycone elementami grozy, okrucieństwa, makabry i niesamowitości⁸. Ze względu na to przesycenie Julian Krzyżanowski stwierdził, że zbiór ten jest „osobliwą kolekcją tego, co w literaturze angielskiej nazywane jest *horror and mystery tales*, powiastek grozy, osnutych na motywach kryminalistycznych”⁹. Książd Jurkowski, wybierając historie do swojego zbioru, skupiał się na tych tekstach, w których mocno eksponowany był grzech. Bohaterami zebranych opowieści są grzesznicy, których występki są przedstawione w sposób bardzo jaskrawy, ale nie jednowymiarowy. Autor kreśli sylwetki swoich bohaterów często w sposób pokazujący ich przemianę z człowieka prawego w niegodziwca lub wręcz przeciwnie – z początku grzeszny bohater ulega nawróceniu¹⁰.

3. Tegoż, *O „Historyjach świeżych i niezwykajnych” Michała Jurkowskiego*, Warszawa 2009, s. 26.

4. Tamże, s. 16.

5. Tegoż, *Na tropie autora „Historyj świeżych i niezwykajnych”*. Dwa jezuickie rękopisy z epoki saskiej, „Pamiętnik Literacki”, 3 (1991), s. 201.

6. Tegoż, *O „Historyjach świeżych i niezwykajnych”*, s. 13.

7. B. Marczuk *Staropolskie wąsy Rosseta. Sarmackie tłumaczenia Historii Tragicznych*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Literaria Romanica”, 4 (2006), s. 182.

8. M. Kazańczuk, *Odnaleziony autor „Historyj świeżych i niezwykajnych”*, s. 141-142.

9. Tegoż, *Wprowadzenie do lektury*, w: M. Jurkowski, *Historyje świeże i niezwykajne*, Warszawa 2004, s. 18.

10. Tegoż, *Opowieści okrutne z jezuickiego rękopisu*, „Teksty Drugie”, 3 (1994), s. 95.

Oprócz obcych wzorców, którymi inspirował się jezuita, wykorzystywał on też wiele historii zasłyszanych samodzielnie. Z jego zapisków wynika, że posiadał niezwykłą zdolność zapamiętywania ciekawych opowieści, usłyszących w trakcie rozmów wielu wysoko postawionych osób. Źródłem historii, na kanwie których pisał swoje opowieści, były również opowiadania współbraci zakonnych, o czym świadczą w stylu jego narracji liczne zwroty potoczne, kolokwialne i przysłowia¹¹. Wywodząc się ze środowiska jezuitów, w oparciu o fundament kaznodziejskiej działalności, nasz autor przystosowywał swoje teksty do mentalności odbiorców. Dlatego też sięgał po fabuły jak najbardziej atrakcyjne dla słuchacza, zdolne poruszyć go i zaciekawić. Stąd czynnikiem dominującym są treści o tak sensacyjnym charakterze¹².

Francuskie „historie tragiczne”, z których czerpał Jurkowski, tworząc *Historyje świeże i niezwykajne*, przewidują literacką modę końca XVIII i początku XIX wieku, która zaowocowała w Europie zjawiskiem gotycyzmu¹³. Jego charakterystycznymi elementami było wykorzystywanie cudowności, tajemniczości, a często także wzniosłości i melancholii¹⁴. Nic więc dziwnego, że w zbiorze księdza Michała możemy dostrzec cechy charakterystyczne dla tego późniejszego zjawiska. U podstaw gotycyzmu leży groza, która należy do najbardziej pierwotnych toposów nie tylko literackich, ale również kulturowych¹⁵ i zwykle wywoływana jest przez czynniki kulturowe oraz lęki i obawy związane z daną epoką¹⁶. To właśnie w gotycyzmie swój okres świetności przeżywa literatura grozy i powieść gotycka, która przepełniona jest niezwykłością i wszechobecną tajemnicą. Cechami gatunkowymi powieści grozy są przede wszystkim elementy fantastyczne, świat rzeczywisty przenikający się ze światem duchów, upiórów i zjaw. Znaczącą rolę odgrywa też klimat. Akcje takich powieści zazwyczaj dzieją się w opuszczonych, ponurych zamkach lub opactwach¹⁷. Cała sceneria wzbudza w odbiorcy niepokój, strach i lęk – uczucia, towarzyszące człowiekowi od zawsze, niezależnie od czasów, w których żyje. Dzięki literaturze może on oswoić je poprzez

11. Tegoż, O „*Historyjach świeżych i niezwykajnych*”, s. 38.

12. *Historie dziwne i straszliwe. Jezuickie opowieści z czasów saskich*, zeb. i oprac. M. Kazańczuk, Chotomów 1991, s. 8.

13. M. Kazańczuk, *Wprowadzenie do lektury*, s. 18.

14. A. Has-Tokarz, *Społeczny obieg literatury grozy w uczniowsko-studenckim środowisku*, „*Folia Bibliologica*”, 44/45 (1996/1997), s. 66.

15. A. Andruszewicz *Między pięknem a grozą. Tradycja konwencji i estetyki gotyckiej*, „*Ido – Ruch dla kultury. Rocznik naukowy [filozofia, nauka, tradycje wschodu, kultura, zdrowie, edukacja]*”, 5 (2005), s. 133.

16. K. Olkusz, *Gotyckie światy współczesnej grozy*, w: *Światy grozy*, red. K. Olkusz, Kraków 2016, s. 16.

17. *Podręczny słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Warszawa 2001, s. 236.

dobrowolne i zastępcze przeżycie negatywnych emocji, co prowadzi do nazwania i rozładowania napięcia strachu¹⁸.

Jednak zadaniem literatury nie zawsze była redukcja tych negatywnych uczuć. Ksiądz Jurkowski posługuje się grozą i strachem, aby wzbudzić w odbiorcach lęk przed konsekwencjami, jakie niesie ze sobą niegodziwe postępowanie. Bowiem w świadomości ówczesnych misjonarzy i kaznodziejów głęboko zakorzenione było przekonanie, że budzenie strachu – bojaźni Bożej – jest najlepszą metodą na nawracanie grzeszników i wykorzenianie grzechu z duszy ludzkiej¹⁹. Zbiór tych opowieści miał zatem służyć jako źródło egzemplów do kazań duchownych²⁰. Egzemplami nazywano krótkie i obrazowe przykłady, które wplatane w homilię, służyły kaznodziejom do unaocznienia przekazywanych wartości. Były one budowane dość schematycznie i z łatwością można wskazać ich kolejne części. Pierwszą z nich jest wstęp, w którym głoszący kazanie przedstawia bohatera i informuje słuchaczy o jego zwyczajach. Określone zostaje wtedy czas i miejsce akcji oraz niekiedy i realia historyczne. Ma to na celu urealnienie zdarzeń przytaczanych przez kaznodzieję. Następnie opowiedziane zostaje tak zwane „zdarzenie wstępne”, które na pozór błahe, staje się przyczyną całego dramatu w historii. Jego opis jest łagodnie nacechowany emocjonalnie. Należy ono do zdarzeń realnych i takich, które mogą przydarzyć się każdemu. Trzecim elementem składowym exemplum jest „zdarzenie następujące”. To właśnie w nim pojawia się element tajemniczy i niespotykany, który jest wyznacznikiem dalszej akcji. Najczęściej jest to interwencja sił nadprzyrodzonych lub pojawienie się istoty z zaświatów. Ta część opowieści jest silnie nacechowana emocjonalnie i zaczyna w niej wzrastać napięcie. W czwartej części exemplum czyli „konsekwencjach” zostaje dookreślony obraz „zdarzenia następującego”. Pojawia się dokładniejszy opis upiора, a zjawiska fantastyczne powoli stają się regułą. Napięcie wciąż rośnie, aż dochodzimy do „kulminacji”, w której następuje ostateczny zwrot akcji i wszystkie wydarzenia powoli się wyjaśniają. To właśnie w tej części bohaterowie niegodziwi i nikczemni zostają ukarani przez bożą sprawiedliwość, a dobrzy otrzymują nagrodę. Ostatnim elementem jest morał, który zawiera przestrozę i ukazuje skutki złego postępowania²¹.

18. J. Knap, *Niesamowitość i groza w kulturze polskiej dwudziestolecia międzywojennego (rekonesans badawczy)*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historicolitteraria”, 8 (2008), s. 45.

19. M. Kazańczuk, *Odnaleziony autor „Historyj świeżych i niezwykłych”*, s. 143.

20. Tegoż, *Opowieści okrutne z jezuickiego rękopisu*, s. 95.

21. M. Maryl, „Piorun mściwie ostrzy strzały”. *Wizja świata w exemplach barokowego kaznodziei Franciszka Kowalickiego SI*, w: *Skarby pilności: Materiały ze Studenckiej Konferencji Poświęconej Literaturze i Kulturze Baroku, 9 maja 2002 roku*, red. M. M. Kacprzak, P. Kozioł, Warszawa 2008, s. 64, 67-69.

Ten schemat budowania egzemplów jest często wykorzystywany przez kaznodziejstwo Jurkowskiego i można go dostrzec na przykład w *Historii* 26. We wstępie mamy przedstawionych bohaterów – Celidę, jej narzeczonego Florymunda, których zaślubiny zostały wstrzymane przez zgon ojca oraz dopiero co owdowiałą matkę, która po śmierci męża utrzymywała kontakty tylko z duchownymi. Zdarzeniem wstępnym jest tu zamysł jednego z mnichów o imieniu Julius, który zapalał niezdrową rządzą i zdecydował się uwieść Celidę. Zdarzeniem następującym jest kontakt niegodziwego mnicha z siłami piekieł i wejście z nimi w układ. Konsekwencją jest tutaj fakt, że Celida, podczas składania przysięgi małżeńskiej, zostaje porażona złym słowem i dotykiem Juliusa, przez którego działał czart. Pada zemdlona, a po ocuceniu okazuje się, że doznała pomieszania zmysłów. Kulminacją opowieści jest postawa matki, która w tych wszystkich zdarzeniach dostrzegła działalność złego ducha. Idąc za radą wysoko postawionych osób, decyduje się oskarżyć Juliusa o konszachty z szatanem, co skutkuje skazaniem mnicha na śmierć. Morał historii pokazuje, że złe czyny zawsze zostaną ukarane, a ludzie dobrzy, choćby poddani ciężkim próbom, jak owa Celida, dostępną wybaczenia²².

Francuskie „historie tragiczne”, rodzime opowieści i ich tematyka były więc dla księdza Jurkowskiego idealnym materiałem, ponieważ przesycano je historiami o kazirodztwach, występnych miłościach, mężo- i dzieciobójstwach, konszachtach z diabłem czy spiskach²³. Opowieści tego typu nacechowane są mocno pesymistyczną rzeczywistością i ukazują głębię najniższych uczuć i instynktów ludzkich. Cechy takie jak miłość i ambicja, które niejednokrotnie mogą być podstawą dobrych uczynków, w przypadku braku umiaru stają się nieokiełznanymi siłami natury, które w swej porywczoci prowadzą do zbrodni²⁴.

Ksiądz Jurkowski wykorzystuje te opowieści w perspektywie religijnego moralizmu i ukazuje, że każdy występki oraz zbrodnie zawsze zostaną sprawiedliwie ukarane czy to przez sąd ziemski, czy przez Opatrzność, a zbrodniarz odda ciało katu, natomiast duszę diabłu²⁵. Opisywanie tego rodzaju okrucieństw miało wzniosły i szlachetny cel, jakim było wzbudzenie w słuchaczach odrazy do grzechu i zła²⁶. Przywoływanie w kazaniach konkretnych przypadków i ich obrazowe przedstawienie ułatwiało duchownym znalezienie wspólnej płaszczyzny z wier-

22. Zob. M. Jurkowski, *Historyje świeże i niezwykajne*, Warszawa 2004, s. 72-75.

23. *Krwawy amfiteatr. Antologia francuskich historii tragicznych epoki renesansu i baroku*, oprac. B. Marczuk, wyd. 2., Kraków 2007, s. 12.

24. Tamże, s. 15.

25. M. Kazańczuk *Na tropie autora „Historij świeżych i niezwykajnych”*, s. 195-196.

26. Tegoż, *Odnaleziony autor „Historij świeżych i niezwykajnych”*, s. 144.

nymi²⁷, dlatego ksiądz Michał swoje historie zbudował tak, aby były zrozumiałe dla słuchaczy bez wcześniejszego intelektualnego przygotowania.

Przykładem takiej opowieści z konkretnym, obrazowym przedstawieniem może być *Historia 21*, zaczerpnięta z Rosseta. Opowiada ona o pewnym oficerze francuskim imieniem Jaquier, który pałał niezaspokojoną żądzą do niewiast, do tego stopnia, że nie przepuściłby nawet diabłu. Napotkawszy piękną damę, odprowadza ją do domu i razem ze swymi dwoma towarzyszami namawia do grzechu. Po zaspokojeniu żądz, dama z pięknej przemienia się w przerażającego trupa, który oznajmia, że został ożywiony i upiękuszony przez szatana. Dom, w którym się znajdowali, znika, a trójka bohaterów nagle znajduje się w kloace, z której nie mogą się wydostać. Dopiero nad ranem zostają uratowani i wzywają księdza, aby mogli wypowiadać się ze swych grzechów. W finale dowiadujemy się, że wszyscy ostatecznie umierają. Historia ta ma na celu przestrzeżenie słuchaczy przed niegodziwym postępowaniem, jak i eksponowaniem nadmiernych żądz oraz wzbudzenie strachu przed konsekwencjami, jakie niesie opisany w niej czyn²⁸.

Dzięki schematowi egzemplów jezuita w swoich opowieściach buduje moralizatorski wniosek. Owo *moralisatio* wpływa budująco na odbiorcę, skłania go do rozważań, refleksji nad wartościami duchowymi i równocześnie rodzi przekonanie, jak znikome jest życie doczesne oraz jak nieuchronna jest śmierć i sąd Boży. Według Teresy Michałowskiej słabą stroną moralizatorskiej formy egzemplów jest to, że odbija się ona niekorzystanie na stronie artystycznej całej opowieści. Autor bowiem tworzy swoiste stereotypy fabularne, osłabiając jednocześnie literacką wartość opowiadania²⁹.

Wiele z opowieści zawartych w zbiorze ks. Michała Jurkowskiego przybiera pewną formę teatralizacji. Ma to na celu wyeksponowanie zarówno samego występu, jak i kary, która, będąc konsekwencją niegodziwego postępowania, ma wywrzeć na słuchaczu/czytelniku wstrząsające wrażenie. Działanie na wyobraźnię podsycają niekiedy bardzo brutalne opisy. To też jest swoistego rodzaju forma dydaktyzmu, choć bardziej ukierunkowuje się na kategorię tragizmu i grozy, co miało nie tylko pouczać słuchacza, ale i uświadamiać go, że świat jest pełen zła³⁰.

Przykładem opowieści, w której występują bardzo brutalne i krwawe opisy, jest *Historia 85*. Opowiada ona o panience Florydzie, która w okrutny sposób zamordowała zabójcę swojego narzeczonego. Dopadłszy mordercę swego ukochanego,

27. D. Vincurkova, *Wpływ egzemplów barokowych na wyobraźnię twórczą Anny Mostowskiej na przykładzie powieści Zamek Konięcpolskich oraz Matylda i Daniło*, „Meluzyna”, 2 (2015), nr 1, s. 59.

28. Zob. M. Jurkowski, *Historie świeże i niezwykłe*, s. 62-64.

29. J. Śniegocki, *Egzempli w kazaniach Fabiana Birkowskiego (1566-1636)*, „Studia Płockie”, 6 (1978), s. 260.

30. *Krwawy amfiteatr*, s. 15-16.

„całą twarz mu pazurami podarła, że kawalcie wisiały z twarzy (...), dobywszy noża, w podłóż mu oczy przerznęła i wylupiła ostatki, co wypłynęło; nos mu i uszy urznęła i z pomocą sługi zęby mu kleszczami powyrywała, paznokcie z nóg i z rąk powydzierała, żywemu dopiero palce po jednym ucinała”³¹. To tylko fragment dokładnego i obrazowego opisu tortur, które zadała bohaterka przytoczonej opowieści, kończącej się, jak i większość historii księdza Jurkowskiego, zasłużoną karą za uczyniony grzech. Jest to swoisty morał, z jakim autor chciał dotrzeć do swoich czytelników³².

Patrząc na opowiadania zawarte w zbiorze jezuity Jurkowskiego, można zauważyć, że teksty te stanowią jakby pierwociny polskiej nowelistyki. Widać tu próbę kształtowania się języka i stylu prozy beletrystycznej. Owe treści wnoszą także swoisty koloryt i próbę realistycznego oddania przedstawianych wydarzeń. Wiele z opisywanych historii jest jakby wprost wzięte z życia i środowiska, w jakim autorowi przyszło egzystować. Charakterystycznym jest też styl, który doskonale wpisuje się w barokową estetykę wypowiedzi. Opowieści naszego autora zawierają w sobie swoistą rozwlekłość opisów, podporządkowanie całej fabuły ustalonej uprzednio tezie moralnej, bogate słownictwo pełne werbalnych ozdobników oraz elementy fantastyczne i makabryczne. Fenomenem twórczości ks. Michała Jurkowskiego jest to, że pomimo silnych archaizmów, licznych błędów składniowych i niedbalstw często przynależnych rękopiśmiennym zabytkom, proza ta dziś jest czytelna i zrozumiała³³.

Według badaczy literatury staropolskiej, teksty Jurkowskiego zaliczane są do najbardziej drastycznych tego okresu. Są one aż do przesady nasycone wyjątkowym okrucieństwem i bestialstwem, jednak forma ta miała na celu wzbudzenie w słuchaczu, a później w czytelniku, odrazy do zła i grzechu³⁴. Pisarstwo ks. Michała Jurkowskiego wpisuje się w nurt, który nie był pomyślany jako przejaw dzieła literackiego. Autor *Historyj świeżych i niezwykłych* nie traktował swoich zapisków jako wzniosłych tekstów, ale widział w nich treści użytkowe i pomocnicze. Wielka obrazowość opisywanych wydarzeń miała działać na wyobraźnię i pobudzać czytelnika/słuchacza do refleksji nad własnym, grzesznym życiem. Stąd żywość słowa i plastyczność opisu granicząca z brutalnym realizmem zbrodni³⁵. Ta myśl, by budować morale i poruszać sumienie odbiorcy, wynika wprostproporcjonalnie z cech gatunkowych *histoire tragique*, gdzie operowano schematem: prawo – transgresja – kara, jak również w oparciu o powoływanie się na aktualne fakty³⁶. Ten topos

31. Zob. M. Jurkowski, *Historyje świeże i niezwykłe*, s. 214.

32. M. Kazańczuk, *Opowieści okrutne z jezuickiego rękopisu*, s. 95.

33. *Historie świeże i niezwykłe*, oprac. T. Kruszevska, Warszawa 1961, s. 184-185.

34. M. Kazańczuk, *Odnaleziony autor „Historyj świeżych i niezwykłych”*, s. 143-144.

35. Tegoż, *Na tropie autora „Historyj świeżych i niezwykłych”*, s. 203.

36. Tegoż, *O „Historyjach świeżych i niezwykłych”*, s.35.

prawdziwości zaważył na tym, iż Czesław Hernas nazwał księdza Jurkowskiego „kronikarzem sensacyjnego zdarzenia”, który nie był tanim łowcą sensacji, lecz przejawiał kronikarską pasję do zapisywania rzeczy wyjątkowych, niezwykłych i osobliwych, a zarazem pouczających i moralizatorskich, godnych utrwalenia³⁷.

Obecnie historie spisane przez jezuitę są postrzegane zupełnie inaczej niż w czasach jemu współczesnych. Nie są one traktowane i wykorzystywane jako egzemplar, nie służą kaznodziejom do pouczania ludu. Czyta się je tylko w kontekście rozrywkowym i mało kto uważa, że są one w jakikolwiek sposób straszne czy przerażające. Wynika to z kultury w jakiej przyszło nam żyć oraz jej rozwoju, gdyż nasze obycie z grozą jest znaczenie większe niż ludzi żyjących w czasach działalności księdza Jurkowskiego. Wtedy znacznie łatwiej było wywołać w słuchaczach/czytelnikach poczucie strachu, gdyż nie mieli oni na co dzień styczności z tak wielką grozą, jak również nie było dostępu do zwizualizowanych makabrycznych wydarzeń. W *Historyjach* nie szuka się dziś przestrogi, nauki, moralizatorstwa czy wskazówek jak godnie przejść przez życie, unikając grzesznych pokus, ponieważ dla współczesnego czytelnika owe opowieści są już nieaktualne, mało przekonujące i stanowią wyłącznie źródło dobrej zabawy bądź swoistą ciekawostkę literacką.

Bibliografia

- Andrusiewicz A., *Między piekłem a grozą. Tradycja konwencji i estetyki gotyckiej*, „Ido – Ruch dla kultury. Rocznik naukowy [filozofia, nauka, tradycje wschodu, kultura, zdrowie, edukacja]”, 5 (2005).
- Has-Tokarz A., *Społeczny obieg literatury grozy w uczniowsko-studenckim środowisku*, „Folia Bibliologica”, 44/45 (1996/1997).
- Historie dziwne i straszliwe. Jezuickie opowieści z czasów saskich*, zeb. i oprac. M. Kazańczuk, Chotomów 1991.
- Historie świeże i niezwykłe*, oprac. T. Kruszewska, Warszawa 1961.
- Jurkowski M., *Historyje świeże i niezwykłe*, Warszawa 2004.
- Kazańczuk M., *Na tropie autora „Historyj świeżych i niezwykłych”*. Dwa jezuickie rękopisy z epoki saskiej, „Pamiętnik Literacki”, 3 (1991).
- Kazańczuk M., *O „Historyjach świeżych i niezwykłych” Michała Jurkowskiego*, Warszawa 2009.
- Kazańczuk M., *Odnaleziony autor „Historyj świeżych i niezwykłych”*, „Pamiętnik Literacki”, 2 (1998).
- Kazańczuk M., *Opowieści okrutne z jezuickiego rękopisu*, „Teksty Drugie”, 3 (1994).

37. Tamże, s. 55.

- Kazańczuk M., *Wprowadzenie do lektury*, w: *Historyje świeże i niezwykłe*, Warszawa 2004.
- Knap J., *Niesamowitość i groza w kulturze polskiej dwudziestolecia międzywojennego (rekonesans badawczy)*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historicolitteraria”, 8 (2008).
- Krwawy amfiteatr. *Antologia francuskich historii tragicznych epoki renesansu i baroku*, przekł. i oprac. B. Marczuk, Kraków 2002.
- Marczuk B., *Staropolskie wąsy Rosseta. Sarmackie tłumaczenia Historii tragicznych*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Literaria Romanica”, 4 (2006).
- Maryl M., „Piorun mściwe ostrzy strzały”. *Wizja świata w exemplach barokowego kaznodziei Franciszka Kowalickiego SI*, w: *Skarby pilności: Materiały ze Studenckiej Konferencji Poświęconej Literaturze i Kulturze Baroku*, 9 maja 2002 roku, red. M. M. Kacprzak, P. Kozioł, Warszawa 2008.
- Olkusz K., *Gotyckie światy współczesnej grozy*, w: *Światy grozy*, red. K. Olkusz, Kraków 2016.
- Podręczny słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Warszawa 2001.
- Śniegocki J., *Egzempli w kazaniach Fabiana Birkowskiego (1566-1636)*, „Studia Płockie”, 6 (1978).
- Vincurkova D., *Wpływ egzemplów barokowych na wyobraźnię twórczą Anny Mostowskiej na przykładzie powieści „Zamek Koniecpolskich” oraz „Matylda i Danił”*, „Meluzyna”, 2 (2015), nr 1.

Streszczenie

Niniejszy artykuł porusza zagadnienie związane z funkcjami grozy w zbiorze egzemplów *Historyj świeżych i niezwykłych* jezuita Michała Jurkowskiego. W artykule zostaje przybliżony życiorys jezuita oraz historia i zawartość wyżej wspomnianego zbioru. Autorka ukazuje, jak elementy grozy były wykorzystywane przez księdza Jurkowskiego w głoszonych przez niego kazaniach duchownych, oraz przybliża budowę egzemplów.

Słowa kluczowe: literatura staropolska, egzempli, jezuiti, kazania duchowne, groza, opowieści grozy.

FUNCTION OF HONOR IN „HISTORYJE ŚWIEŻE I NIEZWYCZAJNE” BY MICHAŁ JURKOWSKI

Summary

This article focuses on the issue related to the functions of horror in the collection of copies of “Histories fresh and uncommon” by Jesuit Michael Jurkowski. In the article a biography of the Jesuit priest is introduced, as well as the history and content of the above-mentioned collection. The author shows how the elements of horror were used by Father Jurkowski in the clergyman’s sermons he preached, and gives a closer look at the construction of the copies.

Keywords: old polish literature, copies, Jesuit priests, clergy sermons, horror stories, mystery tales.

KS. ANDRZEJ SOŁTYS – RZESZÓW

ANALOGIA W MYŚLI UZNANYCH KOMENTATORÓW ŚW. TOMASZA

Wstęp

Właściwym obszarem stosowania analogii jest metafizyka. Analogia jest kluczem dla rozumienia metafizyki pojmowanej jako system uogólniających sądów, które wykraczają poza to, co fizyczne i zjawiskowe. Za swój cel metafizyka obiera wyjaśnienie, dlaczego w ogóle jest świat i dlaczego jest właśnie taki i podlega takim niesprzecznym między sobą prawom. Analogia na gruncie metafizyki jawi się nie tylko jako metoda poznania rzeczywistości poprzez poznanie ontologicznie pierwszych relacji przebiegających między stworzeniem i Stwórcą, ale jest również narzędziem tworzenia języka do prawdziwego mówienia o Bogu i stworzeniach. Św. Tomasz z Akwinu wyraża to *expressis verbis*: „Nie możemy mówić o Bogu inaczej niż w języku, którego używamy mówiąc o stworzeniach”¹. Najbardziej uznani komentatorzy dzieł św. Tomasza z Akwinu uznali, że tworzenie wspólnego języka do mówienia o Bogu i stworzeniach jest głównym zadaniem analogii. Droga analogii, w ich przekonaniu, eliminuje dychotomię języka o Bogu

KS. ANDRZEJ SOŁTYS – doktor filozofii, pracownik badawczo-dydaktyczny Politechniki Rzeszowskiej na Wydziale Zarządzania, adiunkt w Katedrze Nauk Humanistycznych i Społecznych. Bada rolę analogii w filozofii realistycznej. ORCID: 0000-0002-1321-9082. Kontakt: asoltys@prz.edu.pl.

1. „Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est”. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 13, a. 5.

i stworzeniu. Przesunęli tym samym całą problematykę analogii ze sfery bytu realnego, z płaszczyzny istnienia, na teren rozważań językowych. Niniejszy artykuł analizuje rzeczzone logiczno-lingwistyczne podejście do Tomaszowej doktryny analogii zawarte w myśli filozoficznej Tomasza de Vio (Kajetana) i Franciszka Suareza. Badanie zagadnienia analogii przeprowadzi się pod kątem tworzenia przez Kajetana i Suareza podziału analogii, wyróżnienia w tym podziale analogii podstawowej oraz trudności związanych ze wskazanymi podziałami analogii. Przebadanie tej kwestii jest tyle znaczące, że interpretacje Tomaszowej doktryny analogii dokonane przez Kajetana i Franciszka Suareza utrwaliły do czasów współczesnych wątpliwe podejście do analogii, czego skutkiem jest zepchnięcie metafizyki tomistycznej na grunt esencjalizmu.

1. Kajetana podział analogii i trudności z nim związane

Za najbardziej wpływowego komentatora filozofii św. Tomasza z Akwinu uchodził Tomasz de Vio, znany jako Kajetan². Prace tego włoskiego dominikanina, zwłaszcza komentarze do dzieł Tomasza z Akwinu, są powszechnie uznawane za ważne i nadające kierunek rozwijanej myśli Akwinaty. Młodzięńcze dzieło Kajetana (1469-1534) *De nominum analogia*, to jedno z ważniejszych dzieł będące komentarzem Tomaszowej doktryny analogii³. Problem analogii w *De nominum analogia* pozostaje jednak w sferze rozważań językowych. Kajetan przesunął w nim zagadnienie analogii ze sfery bytu realnego, z płaszczyzny realnego istnienia, na teren rozważań językowych, czego dowodzi już sam tytuł jego dzieła *De nominum analogia*, nie zaś *De analogia entis*⁴. Ten ostatni tytuł oddawałby sedno Tomaszowych analiz dotyczących analogii. Tymczasem Kajetan dążył do określenia w *De nominum analogia* sposobu, w jaki terminy i pojęcia odnoszą się do rzeczywistości. W swoim dziele Kajetan analizował różne aspekty analogii, ale głównie badał kwestię analogicznego sposobu istnienia rzeczy, poznania poprzez analogię oraz istotę i znaczenie analogicznego języka w metafizycznym poznaniu Boga i mówieniu o Nim. Wkład Kajetana w rozwój tomistycznej doktryny analogii może być uznany za istotny i trwały, bowiem jego interpretacja Tomaszowej doktryny analogii zdominowała do czasów współczesnych pojmowanie analogii.

Kajetan zaprezentował własny podział analogii. Wyróżnił trzy rodzaje analogii: analogię nierówności (*analogia inaequalitatis*), analogię atrybucji (*analogia attri-*

2. M. Ciszewski, *Kajetan*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 5, Lublin 2004, s. 427-428.

3. Kajetan, *De nominum analogia*, Roma 1952.

4. M. Ciszewski, *Kajetan*, s. 428.

butiois) i analogię proporcjonalności (*analogia proportionalitatis*)⁵. Komentując wskazany przez św. Tomasza w komentarzu do *Sentencji Piotra Lombarda*⁶ podział analogii, pierwszy rodzaj mówienia według analogii-*secundum intentionem tantum, et non secundum esse* Kardynał (Kajetan) nazwał analogią atrybucji. Z kolei odnosząc się do Tomaszowej *analogia secundum esse et non secundum intentionem*, nazwał ją analogią nierówności. Wreszcie analogiczne orzekanie *secundum intentionem et secundum esse* w Kajetanowym podziale stanowi analogię proporcjonalności.

Analogia atrybucji i analogia nierówności pod analogię się tylko podszywają i analogię pozorują. Mówienie według analogii nierówności polega na orzekaniu nazw powszechnych o rzeczach, w których racja użycia nazwy jest ta sama w rzeczach, natomiast istnieje w nich na sposób nierówny⁷. Trafnie określa ją R. McInerny, iż analogia nierówności (*analogia inaequalitatis*) jest w gruncie rzeczy użyciem nazwy rodzajowej, czyli jest faktycznie posługiwaniem się nazwą jednoznaczna⁸. Z kolei w analogii atrybucji (*analogia attributionis*) orzekana treść nazwy realizuje się wewnętrznie jedynie w analogacie głównym, podczas gdy w analogatach pozostałych spełnia się zewnętrznie⁹. Kajetan usiłował wykazać, że analogicznymi nazwami według analogii atrybucji są nazwy „byt” i „dobro”¹⁰, ale przy tym nie potrafił odeprzeć trudności, które się wówczas pojawiają. Nie zdołał wyjaśnić, dlaczego to, co oznaczają nazwy „byt” i „dobro”, istnieje nie tylko w tym, o czym te słowa są przede wszystkim powiedziane¹¹. Analogia atrybucji (*analogia attributionis*) jest w gruncie rzeczy wieloznacznym użyciem nazwy, a tylko przez nadużycie językowe była uznawana za nazwę analogiczną twierdził Kajetan¹².

5. R. McInerny, *The Logic of Analogy*, Hague 1961, s. 3.

6. Św. Tomasz z Akwinu, *In I Sent.*, d., 19, q. 5, a. 2, ad 1.

7. „Analoga secundum inaequalitatem uocantur, quorum nomen est commune, et ratio secundum illud nomen est omnino eadem, inaequaliter tamen participata”. Kajetan, *De nominum analogia*, I, 4.

8. R. McInerny, *The Logic of Analogy*, s. 4-5.

9. „Attribuuntur autem huic analogiae multae conditiones, ordinate se consequentes: scilicet quod analogia ista sit secundum denominationem extrinsecam tantum; ita quod primum analogatorum tantum est tale formaliter, caetera autem denominantur talia extrinsece”. Kajetan, *De nominum analogia*, II, 10.

10. Tamże.

11. R. McInerny, *The Logic of Analogy*, s. 7-8.

12. „Analoga autem secundum attributionem sunt, quorum nomen commune est, ratio autem secundum illud nomen est eadem secundum terminum, et diuersa secundum habitudines ad illum: ut sanum commune nomen est medicinae, urinae et animalis; et ratio omnium in quantum sana sunt, ad unum terminum (sanitatem scilicet), diuersas dicit habitudines”. Kajetan, *De nominum analogia*, II, 8.

Właściwe rozumienie analogii ograniczył Kajetan do analogii proporcjonalności¹³. Pojmowanie przez Kardynała analogii nierówności i analogii atrybucji doprowadziło go do uznania metafory i proporcjonalności właściwej za nazwy analogiczne we właściwym znaczeniu¹⁴. Przy czym, jak trafnie zauważa R. McInerny, uznany komentator dzieł Kajetana, sformułowana przez Kajetana definicja metafory jest błędna, bowiem w jej członie definiującym jest zawarty człon definiowany¹⁵. Rzeczywiście, Kajetan twierdzi, że nazwa jest orzekana metaforycznie „kiedy nazwa wspólna ma absolutnie jedno formalne pojęcie zachowane w jednym z analogatów, zaś w innym mówiona jest przez metaforę”¹⁶. Innymi słowy Kajetan uznaje metaforę za definicję metafory¹⁷. Skoro więc określenie analogii metaforycznej jest błędne, a proporcjonalność właściwą Kajetan określa jako niemetaforyczne stosowanie nazwy¹⁸, czyli poprzez odniesienie do błędnej definicji analogii metaforycznej, to także określenie analogii proporcjonalności właściwej nie może być uznane jako poprawne. Wynika z tego, że Kajetana odmiany analogii w rodzaju analogii proporcjonalności definiują się wzajemnie, co jest błędnym kołem w rozumowaniu (*circulus in definiendo*).

Podział analogii przyjęty przez Kajetana jest obciążony jeszcze jednym błędem. Otóż analogii metaforycznej ostatecznie nie sposób odróżnić od analogii atrybucji. Przecież nazwa metaforyczna, jak również i orzekanie nazwy według analogii atrybucji, formalnie referuje do jednego z oznaczanych przedmiotów. Natomiast jedyna różnica, jaka występuje między tymi rodzajami analogii, dotyczy przeciwstawienia podobieństwa proporcji w metaforze jednej rzeczy do drugiej w porównaniu z proporcją, jaka zachodzi w analogii atrybucji¹⁹. Jednak strukturę każdej z tych analogii tworzy proporcja. Odnosi się to także do analogii proporcjonalności z tą różnicą, że w niej analogiczną nazwę właściwie orzeka się o wszystkich desygnatach²⁰. Inny problem, jaki nastręcza przyjęty przez Kajetana podział analogii, dotyczy wątpliwej podstawy odróżnienia między atrybucją a proporcjonalnością. Wątpliwym jest samo angażowanie rozważań metafizycznych do ściśle logicznego badania analogicznego znaczenia. Tymczasem rozróżnienie

13. M. Ciszewski, *Kajetan*, s. 428.

14. „Fit autem duobus modis analogia haec: scilicet metaphorice et proprie”. Kajetan, *De nominum analogia*, III, 25.

15. R. McInerny, *Aquinas and Analogy*, Washington 1996, s. 118.

16. „Metaphorice quidem, quando nomen illud commune absolute unam habet rationem formalem, quae in uno analogorum saluatur, et per metaphoram de alio dicitur”. Kajetan, *De nominum analogia*, III, 25.

17. R. McInerny, *Aquinas and Analogy*, s. 23.

18. Kajetan, *De nominum analogia*, III, 26.

19. R. McInerny, *The Logic of Analogy*, s.11-12.

20. Tegoż, *Aquinas and Analogy*, s. 20.

Kajetana między analogią atrybucji a analogią proporcjonalności, twierdzi McInerny, zależy właśnie od tych rozważań metafizycznych. Tymczasem w istocie podstawa do odróżnienia tych dwóch rodzajów analogii ma charakter czysto semantyczny, gdyż jest nią rozróżnienie między zewnętrzną a wewnętrzną denominacją. Właściwą analogii atrybucji jest denominacja zewnętrzna, zaś analogii proporcjonalności denominacja wewnętrzna utrzymuje McInerny²¹.

Jak widać, przyjęty przez Kajetana podział analogii, zredukowany do poszczególnych rodzajów analogicznych nazw, nastrocza wiele problemów. McInerny, analizując ten podział, ocenia go ostatecznie jako podział wadliwy²². W rzeczywistości nie odpowiada on podziałowi analogii przyjętemu przez Akwinatę. Tomaszowy podział analogii, w przeciwieństwie do podziału analogii sporządzonego przez Kajetana, nie był podziałem nazw analogicznych, lecz źródłowo jest stanem realnego bytowania i jako stan bytowania implikuje dopiero analogię poznania i analogię nazw. Niestety, ale to podział analogii sporządzony przez Kajetana został powszechnie przyjęty jako ten, który był wierną wykładnią Tomaszowej doktryny analogii. Jak ocenia M. A. Krąpiec, zarówno komentatorzy św. Tomasza z epoki renesansu-tomizmu w wieku XVI i XVII, i współcześni autorzy odwołujący się do tomistycznej doktryny analogii, jak S. Ramirez, J. F. Anderson, N. Balthasar, J. Bittremieux, F. A. Blanche, J. M. Bocheński, M. De Andrea, R. Garrigou-Lagrange, E. Laurent, H. Lyttkens, E. L. Mascall, M. T. Penido, E. Przywara, A. Valensin, w ogólnych zarysach nie wyszli poza Kajetanowe schematy analogii²³.

2. Trudności związane z podziałem analogii Franciszka Suareza

Równie uznanym jak Kajetan komentatorem dzieł św. Tomasza był hiszpański jezuita Franciszek Suarez. Tworzył on w okresie, w którym scholastyka dobiegała już końca. Wiek XVI, za sprawą Dominikanów, przyniósł odrodzenie filozofii głównie w Hiszpanii i Portugalii. W uniwersytetach Salamanki, Alcali czy Coimbrzy równolegle działały wówczas katedry filozofii tomistycznej, szkotystycznej i ockhamistycznej. Z czasem oddziaływały one intelektualnie na kraje Europy zachodniej i środkowej. Wśród mistrzów filozofii wybija się w tym okresie dominikanin Piotr de Vitoria. On jako pierwszy wprowadził do nauczania *Summę teologiczną*

21. „McInerny's criticism depends in part on the claim that Cajetan's distinction between attribution and proportionality is based on the distinction between extrinsic and intrinsic denomination”. J. P. Hochschild, *Logic or Metaphysics in Cajetan's Theory of Analogy: Can Extrinsic Denomination be a Semantic Property?*, „Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics”, 1/2001, s. 46.

22. R. McInerny, *Aquinas and Analogy*, s. 11.

23. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 192-192.

św. Tomasza. Zastąpił nią dotychczas wykładane *Sentencie Piotra Lombarda*. Do Hiszpanii w 1548 roku przybyli Jezuici. Czołowe miejsce w odnowie myśli scholastycznej zajął jezuita Franciszek Suarez. Pokłosem jego filozoficznych badań było główne dzieło *Disputationes metaphysicae*²⁴. W nim przystąpił do określenia bytu realnego stanowiącego przedmiot metafizyki²⁵. Realnym bytem jest według niego formalna treść wewnętrznie określająca rzecz. Suarez, mówiąc o bycie realnym, ma zawsze na uwadze byt jako stworzenie i byt jako Stwórcę oraz byt jako przypadłość i byt jako substancję²⁶. Zagadnienie analogii analizuje więc w kontekście badania bytu realnego, mimo że nie postrzega on analogii jako zasady metafizycznej.

Analogia jest według Franciszka Suareza tylko sposobem orzekania pojęć o bycie realnym. Interesuje go sama możliwość stosowania analogii do orzekania tych samych pojęć o Bogu i stworzeniach, substancji i przypadłości. Utrzymuje, że św. Tomasz jak i Kajetan jednakowo łączą możliwość stosowania analogii w orzekaniu tych samych pojęć o bycie realnym z analogią proporcjonalności. Możliwości takiej nie daje natomiast analogia atrybucji. Z kolei Franciszek Sylwester z Ferrary oraz Piotr Fonseka, jak utrzymuje Suarez, byli przeciwnego zdania. Żywili przekonanie, że zarówno analogia proporcjonalności, jak i analogia atrybucji umożliwia orzekanie tego samego pojęcia o bycie realnym²⁷. Kwestię stosowania analogii do orzekania tych samych pojęć o bycie jako stworzeniu i bycie jako Stwórcy oraz o bycie jako przypadłości i bycie jako substancji analizuje również Franciszek Suarez. W kontekście zajmowania się analogicznym orzekaniem przedstawi własny podział analogii.

Podział analogii w pracach Franciszka Suareza dotyczy analogii pojmowanej wyłącznie jako zasada jedności w orzekaniu tej samej nazwy o wielu desygnatach. Dyskutując problem podziału tak pojmowanej analogii, częściowo podążał za Franciszkiem Sylwestrem z Ferrary i Piotrem Fonseką, którzy przyjmowali ścisły związek analogii metaforycznej z analogią proporcjonalności właściwej z jednej strony, jak również jej związek z drugiej strony z analogią atrybucji. Fonseka żywił przekonanie, że to właśnie analogia metaforyczna występuje w tych dwóch odmianach, czego dobrym przykładem jest możliwość orzekania uśmiechu o człowieku i o łące²⁸. Chociaż orzekanie tego predykatu jest charakterystyczne

24. F. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, przekł. i red. S. R. Romeo, S. C. Sanchez, A. Z. Zanon, t. 1-7, Madrid 1960-1966.

25. M. Borzyszkowski, *Koncepcja bytu w metafizyce Suareza*, „Studia Warmińskie”, 1/1964, s. 393-407.

26. K. Gryżenia, *Analogia w scholastyce nowożytnej*, Lublin 2019, s. 87.

27. F. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, disp. 28, sect. 3, n. 10.

28. P. Fonseka, *Commentariorum in Metphysicorum Aristotelis Stagiritae libros*, t. I, Coloniae 1615, 703 (kolumna) B-C (sektor).

dla analogii metaforycznej, to uśmiech można orzekać o człowieku i o łące według analogii proporcjonalności właściwej oraz według analogii atrybucji. W orzekaniu według analogii proporcjonalności właściwej obydwie człony są zrozumiałe bez łączenia ich z wyróżnionym podstawowym sensem, ale także człony w tej analogii są zrozumiałe same w sobie bez odnoszenia ich jeden do drugiego: uśmiech do człowieka (człowiek się uśmiecha) ma się tak, jak kwitnące kwiaty do łąki (łąka się uśmiecha). Ten sam predykat można też orzekać o człowieku i łące według analogii atrybucji. W takim przypadku, ażeby ująć treść tego pojęcia orzekanego według analogii atrybucji o łące będącej analogatem mniejszym, uprzednio konieczne trzeba się odwołać do uśmiechu człowieka, który występuje w niej jako analogat główny. Możliwość orzekania tego predykatu charakterystycznego dla analogii metaforycznej według analogii proporcjonalności właściwej i według analogii atrybucji dowodzi w przekonaniu Fonseki bliskiego związku tych analogii z analogią proporcjonalności metaforycznej.

W tradycję pojmowania analogii jako zasady jedności semantycznej wpisał się Franciszek Suarez. Wyróżnił on analogię proporcjonalności, w której wskazał na dwie jej odmiany: analogię metaforyczną i analogię proporcjonalności właściwej. Drugim wyróżnionym przez Suareza rodzajem analogii jest analogia atrybucji. Z kolei odmianami tej analogii są analogia atrybucji zewnętrznej i analogia atrybucji wewnętrznej. Problemem dla Suareza, jaki nasuwa przyjęty przez niego podział analogii proporcjonalności, jest rozstrzygnięcie, która odmiana analogii proporcjonalności jest analogią podstawową. Dążąc do jego rozwiązania, wysuwa wprawdzie warunki dla takiej analogii. Twierdzi, że strukturę pierwszej analogii proporcjonalności tworzy proporcjonalność pomiędzy dwoma lub więcej proporcjami stanowiącymi człony tej analogii. Przy czym o każdej z tych proporcji orzeka się tę samą nazwę, natomiast oznaczona tą nazwą treść jest proporcjonalnie taka sama w każdym członie tej analogii. Nadto Suarez uściśla, że w strukturę jednego z członów tej analogii wchodzi analogat główny. I właśnie na podstawie analogatu głównego jest denominowana nazwa, stąd o tym analogacie orzeka się tę nazwę absolutnie. Natomiast o analogatach współtworzących pozostałe proporcje, będące analogatami mniejszymi w tej analogii proporcjonalności, nie orzeka się tej nazwy na podstawie ich własnej formy, jak tylko na podstawie ich związku z analogatem głównym, polegającym na proporcjonalnym podobieństwie ich formy do formy analogatu głównego²⁹. Przedstawiona przez Suareza charak-

29. „Prior ergo analogia sumitur ex proportionem plurium rerum in ordine ad aliquos terminos, et consistit in hoc quod principale analogatum denominatur tale a sua forma absolute considerata, aliud vero, licet a sua forma similem denominationem recipiat, non tamen absolute considerata, sed quia in ordine ad illam servat quamdam proportionem cum habitudine primi analogati ad suam formam; (...)”. F. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, disp. 28, sect. 3, n. 4.

terystyka analogii proporcjonalności i uznana za podstawową odmianę analogii proporcjonalności dowodzi, że jej warunki spełnia analogia proporcjonalności metaforycznej. Potwierdza to użyty dalej przez Suareza przykład orzekania „uśmiechu” o człowieku i o łące, podobnie zresztą jak zrobił to wcześniej Piotr Fonseka³⁰. Jak więc widać, stanowisko Suareza w kwestii uznania analogii metaforycznej za podstawową odmianę analogii proporcjonalności, jest zbieżne z przekonaniem Piotra Fonseki, ale Suarez różni się od niego natomiast w podejściu do analogii proporcjonalności właściwej.

Analogię proporcjonalności właściwej Suarez uznał za analogię pozorną. W tej odmianie analogii nazwa i orzekana przez nią treść jest bowiem w członach tej analogii proporcjonalnie taka sama. A zatem analogiczna treść we wszystkich jej analogatach spełnia się formalnie i wewnętrznie. Św. Tomasz a później Kajetan egzemplifikują tę odmianę analogii, twierdzi Suarez, proporcjonalnością dwóch stosunków: tak ma się Bóg do swojego istnienia jak ma się stworzenie do swojego istnienia³¹. Formalny i wewnętrzny sposób spełniania się treści pojęcia orzekanego o analogatach w tej analogii pozwolił im uznać tę odmianę analogii proporcjonalności za skuteczne narzędzie w mówieniu o bycie jako stworzeniu i o Bogu jako bycie. Możliwość takiego mówienia o bycie tą odmianą analogii to powód nazwania jej właściwą analogią proporcjonalności. Tymczasem, jak utrzymuje Franciszek Suarez, wskazywana przez św. Tomasza i Kajetana proporcja stosunków jest raczej przykładem jednoznaczności, a nie analogicznego orzekania. Wprawdzie sam przywołany schemat proporcji członów w mówieniu o bycie jako stworzeniu i o Bogu jako bycie jest możliwy, ale sam schemat nie wystarcza, twierdzi Suarez, do ustanowienia analogii proporcjonalności, bowiem istnieją takie proporcje spełniające ten sam schemat proporcji członów, które są podstawą dla nazw jednoznacznych³². A są nimi proporcje proste, do których Arystoteles odwoływał się w matematyce: $4:2 = 8:4$. Podwójność w każdym członie tej proporcjonalności jest wewnętrzna i nie jest efektem porównania tych członów ze sobą³³, a zatem jest oczywistą jednoznacznością. Taka sama jednoznaczna treść pojęcia zdaniem Suareza jest orzekana również o analogatach w każdym z członów proporcjonalności: tak ma się Bóg do swojego istnienia jak ma się stworzenie do swojego istnienia. Skoro więc analizowane stosunki, w poszczególnych członach analogii proporcjonalności właściwej, uzasadniają bardziej nazwy jednoznaczne, aniżeli analogiczne, to zdaniem Suareza odmiana analogii proporcjonalności właściwej w ogóle nie zasługuje na miano analogii, a raczej jest analogią pozorną.

30. Tamże, disp. 28, sect. 3, n. 4.

31. Tamże, disp. 28, sect. 3, n. 10.

32. K. Gryżenia, *Analogia w scholastyce nowożytnej*, s. 68.

33. F. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, disp. 28, sect. 3, n. 10.

Z kolei potraktowanie przez Suareza analogii proporcjonalności metaforycznej za analogię mającą podstawowe znaczenie nasuwa problem samej możliwości orzekania według niej tych samych pojęć o Bogu i stworzeniach, substancji i przypadłości. Czy wobec tego analogia proporcjonalności metaforycznej może mieć zastosowanie w metafizyce?

Analogię proporcjonalności metaforycznej Suarez uznał za nieprzydatną w metafizyce. Orzekanie według analogii proporcjonalności metaforycznej jest wprawdzie zbliżone do orzekania wieloznacznego, bowiem nie orzeka się o analogatach mniejszych współtworzących proporcje tej analogii na podstawie ich własnej formy, ale orzekaniem wieloznacznym nie jest, bowiem pomiędzy analogatami, o których się orzeka, zachodzi stosunek proporcjonalnego podobieństwa będącego racją analogii³⁴. Sama jednak możliwość analogicznego orzekania o rzeczach analogią proporcjonalności metaforycznej nie uzasadnia jej metafizycznego znaczenia. Dla ukazania roli tej odmiany analogii w metafizyce niezbędnym byłoby wykazać jej związek z realnie istniejącymi rzeczami (formalnymi treściami rzeczy). Gwarancją takiego związku według Suareza byłoby wspólne pojęcie orzekane o wszystkich analogatach tworzących strukturę analogii proporcjonalności metaforycznej. Tymczasem analogią proporcjonalności metaforycznej, jak utrzymuje Suarez, orzeka się wspólną nazwę o wielu rzeczach nie ze względu na wspólną treść tych rzeczy, lecz ze względu na przeniesienie treści z jednej rzeczy na drugą. Przeniesienia takiego dokonuje poznający podmiot i na podstawie tego przeniesienia orzeka tę samą nazwę o analogatach mniejszych w poszczególnych członach proporcjonalności³⁵. Skoro racją orzekania wspólnej nazwy o analogatach mniejszych w tej analogii nie jest ich formalna treść, ale treść i nazwa są im tylko przypisywane przenośnie, to zabieg ten nie gwarantuje uzyskania jednego wspólnego pojęcia dla wszystkich analogatów, stanowiącego jedno znaczenie tej nazwy. Analogia proporcjonalności metaforycznej nie dostarcza więc możliwości orzekania tych samych pojęć o Bogu i stworzeniach, substancji i przypadłości. Analogia proporcjonalności metaforycznej z racji tego, że opiera się na przenośni i zbliża do wieloznaczności nie jest przydatną dla metafizyki. Skoro więc analogia proporcjonalności w żadnej ze swoich odmian nie może spełnić istotnych zadań w metafizyce, to Suarez znaczącą dla metafizyki rolę przypisze analogii atrybucji.

Drugim rodzajem analogii wskazywanym przez Suareza jest analogia atrybucji. Suarez „nawiązując do określeń Arystotelesa, nazwał ją analogią „od jednego”

34. „In quo cum aequivocis conveniunt, solumque differunt quod in aequivocis utraque impositio est aequae prima et non manat ab altera, sicut in praedictis analogis”. Tamże, disp. 2, sect. 2, n. 24.

35. „Nam illa conditio nominis analogi, scilicet, quod non sit commune multis ex vi unius impositionis, non est de ratione omnium analogorum, sed illorum tantum quae per metaphoram seu translationem dicuntur”. Tamże, disp. 28, sect. 3, n. 22.

(*ab uno*) bądź analogią „do jednego” (*ad unum*)³⁶. W późniejszej tradycji scholastycznej w tym rodzaju analogii wskazywano na dwie jej odmiany: *analogia attributionis pura seu formalis* (analogia atrybucji czysta lub formalna) oraz *analogia attributionis mixta seu virtualis* (analogia atrybucji złożona lub wirtualna)³⁷. Współcześnie natomiast, w zależności od tego, jaka treść jest podstawą w analogicznym orzekaniu, wskazuje się na dwie odmiany analogii atrybucji: analogię atrybucji zewnętrznej i analogię atrybucji wewnętrznej. Wskazane odmiany analogii atrybucji znajdują potwierdzenie w opisie analogii atrybucji przedstawionym przez Suareza³⁸. Suarez bada analogię atrybucji pod kątem wyróżnienia odmiany analogii atrybucji, która dostarczałaby możliwości orzekania tych samych pojęć o Bogu i stworzeniach, substancji i przypadłości.

W analogii atrybucji zewnętrznej występuje jeden analogat główny oraz dwa lub więcej analogaty mniejsze. Analogiczna treść będąca znaczeniem nazwy realizuje się wewnątrz, właściwie i absolutnie tylko w analogacie głównym, zaś w analogatach mniejszych treść ta realizuje się niewłaściwie i zewnętrznie, to znaczy poprzez odniesienie do analogatu głównego. Stąd analogiczna treść – analogon przysługuje *per prius* analogatowi głównemu, zaś *per posterius* analogatom mniejszym. Suarez unaocznia analogię atrybucji zewnętrznej znanym przykładem orzekania zdrowia o zwierzęciu, lekarstwie i moczu³⁹. W tej odmianie analogii można brać pod uwagę relacje analogatu głównego do analogatów mniejszych, bądź relację przebiegającą pomiędzy analogatami mniejszymi. W pierwszym przypadku lekarstwo, czy mocz otrzymują nazwę „zdrowy” na skutek ich przyporządkowania (atrybucji) do analogatu głównego – zwierzęcia. Lekarstwo powoduje zdrowie u zwierzęcia, zaś mocz jest tego zdrowia oznaką. Analogia atrybucji zewnętrznej, zasadzająca się na relacjach pomiędzy analogatem głównym i analogatami mniejszymi, jest analogią we właściwym znaczeniu. Suarez nazwał ją analogią bezpośrednią (*immediata analogia*) i jest ona analogią atrybucji jednego do drugiego (*unius ad alium*)⁴⁰. Z kolei w przypadku drugim, gdy za podstawę analogii przyjmuje się relacje między analogatami mniejszymi, czego przykładem jest relacja między zdrowym lekarstwem i zdrowym moczem, mówi się wówczas o pośredniej analogii atrybucji (*mediata analogia attributionis*) będącej pochodną analogii atrybucji bezpośredniej. Suarez nazywał ją atrybucją wielu do jednego (*plurium ad unum*), bądź dwóch do czegoś jednego trzeciego (*ad unum tertium*)⁴¹. Rozróżnienie między analogią atrybucji bezpośredniej

36. Tamże, disp. 28, sect. 3, n. 4.

37. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, s. 361.

38. F. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, disp. 28, sect. 3, n. 14.

39. Tamże, disp. 28, sect. 3, n. 4.

40. Tamże, disp. 28, sect. 3, n. 4.

41. Tamże, disp. 28, sect. 3, n. 12.

i pośredniej nie ma jednak większego znaczenia, bowiem w przypadku analogii atrybucji pośredniej o analogatach mniejszych orzeka się analogon nie ze względu na porównanie tych analogatów ze sobą, lecz tak samo, jak w analogii atrybucji bezpośredniej na skutek ich przyporządkowania do analogatu głównego⁴².

Analogia atrybucji zewnętrznej jest nieużyteczna dla metafizyki. Ze względu na przyjmowaną podstawę analogicznego orzekania oraz zewnętrzny sposób orzekania o analogatach mniejszych zbiega się ona z analogią proporcjonalności metaforycznej. W tych analogiach orzekana treść wewnątrznie i formalnie realizuje się tylko w pierwszym analogacie, zaś analogatom mniejszym przypisuje się tę treść z powodu ich zewnętrznego przyporządkowania do analogatu pierwszego. Orzekana o analogatach mniejszych analogiczna treść nie może być zatem inaczej rozumiana, jak tylko poprzez jej odniesienie do formy analogatu pierwszego. Jednakże wówczas analogaty mniejsze nie uczestniczą formalnie w treści analogatu pierwszego⁴³. W efekcie nie orzeka się jednego wspólnego pojęcia o tych analogatach, bowiem treść orzekana o tych analogatach nie jest treścią jedną formalnie. Trafnie ocenia Kazimierz Gryźenia, iż właściwie tyle jest pojęć, ile jest analogatów⁴⁴. Brak jednego wspólnego pojęcia orzekanego o wszystkich analogatach podważa zatem konieczny związek takich pojęć z rzeczami, czyniąc analogię atrybucji zewnętrznej nieużyteczną na gruncie metafizyki.

Analogia atrybucji zewnętrznej należy do grupy analogii logicznych. W nich stosunek analogatów mniejszych do analogatu pierwszego i podobieństwo między analogatami są efektem pracy ludzkiego umysłu, nie natomiast realnych związków między rzeczami⁴⁵. W swoim podziale analogii Franciszek Suarez radykalnie zbliżył analogię atrybucji zewnętrznej do analogii proporcjonalności metaforycznej. Tym samym odszedł od stanowiska św. Tomasza, który akcentował różnicę między tymi odmianami analogii. W swoim podziale analogii Suarez wyróżnił także całkowicie nową, to znaczy nie wskazywaną wcześniej odmianę analogii, którą była analogia atrybucji wewnętrznej. Była to zasadnicza zmiana wobec podziałów analogii wskazywanych przez tradycję. Analogię atrybucji wewnętrznej rozpatruje, podobnie jak wcześniejsze odmiany analogii, pod kątem możliwości stosowania jej do orzekania nazw o realnym bycie pojętym przez Suareza jako formalna treść określająca wewnątrznie rzecz. Postuluje on bowiem, aby analogiczne orzekanie nazw stanowiło gwarancję realizmu bytowego.

Suarez wprowadził do filozofii bytu analogię atrybucji wewnętrznej. Była to istotna zmiana w stosunku do tradycji, która nie rozróżniała analogii atrybucji

42. K. Gryźenia, *Analogia w scholastyce nowożytnej*, s. 75.

43. F. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, disp. 28, sect. 3, n. 14.

44. K. Gryźenia, *Analogia w scholastyce nowożytnej*, s. 76.

45. F. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, disp. 32, sect. 2, n. 16.

na zewnętrzną i wewnętrzną, a także tradycja tomistyczna nie wskazywała na jej rolę w metafizyce. W analogii atrybucji wewnętrznej nazwa i wyrażana przez nią forma realizuje się właściwie i wewnętrznie w każdym analogacie, o którym się ją orzeka. Jednakże w analogacie pierwszym ujęta w pojęciu formalna treść realizuje się absolutnie, natomiast w analogatach mniejszych spełnia się ona wewnętrznie na podstawie przyporządkowania tych analogatów do analogatu pierwszego⁴⁶. Jakkolwiek formalna treść orzekanej nazwy jest treścią wewnętrzną we wszystkich analogatach tej analogii, to jednak ze względu na stopień spełniania się tej treści analogaty są uporządkowane, według tego, co „przed i po” (*per prius et posterius*), a zatem tworzą hierarchię. Problemem, jaki się nasuwa w związku z przedstawioną charakterystyką analogii atrybucji wewnętrznej, jest zatem sama możliwość równego i jednocześnie nierównego spełniania się analogonu w analogatach tej analogii. W analogacie pierwszym treść spełnia się absolutnie, podczas gdy w analogatach mniejszych w ich przyporządkowaniu do analogatu głównego i w niepełnym stopniu.

Orzekanie według analogii atrybucji wewnętrznej dostosowuje się do realnego bytu. Realny byt natomiast to formalna treść wewnętrznie określająca rzecz. Orzekanie o realnym bycie nie polega na zewnętrznym tylko przypisaniu wspólnej nazwy analogatom mniejszym, jak miało to miejsce w analogii atrybucji zewnętrznej, ale formalna treść orzekanej nazwy realizuje się wewnętrznie we wszystkich analogatach⁴⁷. Z tego powodu analogaty mniejsze w tej odmianie analogii nie są definiowane poprzez analogat główny. Nie ma więc konieczności, ani wykazywania związku analogatów mniejszych z analogatem głównym, ani też odwoływania się do takiego związku w celu ich zrozumienia, bowiem podstawą ich rozumienia jest własna forma każdego z nich⁴⁸. Skoro więc wszystkie analogaty realizują taką samą treść, choć w nierównym stopniu, to umysł może ją abstrakcyjnie ująć w jednym wspólnym dla wszystkich analogatów pojęciu.

Orzekana analogiczna nazwa posiada jedno znaczenie. Analogiczna nazwa oznacza wewnętrzną i formalną treść we wszystkich analogatach. Z racji tego, iż o wszystkich analogatach orzeka się wspólne pojęcie, to Suarez uznał, że takie pojęcie może zostać użyte jako termin średni w dowodzeniu sylogistycznym⁴⁹. Przekonanie to nasuwa jednak problem redukcji analogicznego charakteru

46. Tamże, disp. 28, sect. 3, n. 14.

47. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, s. 361. „Una est, quod in priori attributione nomen attribuitur secundario significato solum improprie et per metaphoram vel figuram aliam; in posteriori vero est propriissima, immo et potest esse essentialis denominatio, quia sumitur ab intrinseca forma vel a propria natura”. F. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, disp. 28, sect. 3, n. 14.

48. K. Gryżenia, *Analogia w scholastyce nowożytnej*, s. 80.

49. Tamże, s. 81.

takiego pojęcia do jednoznaczności. Przecież terminem średnim w dowodzeniu sylogistycznym może być tylko pojęcie jednoznaczne. Suarez taki zarzut odrzuca, twierdząc, że jakkolwiek orzekana o wszystkich analogatach treść realizuje się w nich wewnętrznie, to jednak zawsze realizuje się ona również według zasady pierwszeństwa i wtórności (*per prius et posterius*), co jest koniecznym warunkiem utrzymania przez pojęcie analogicznego charakteru. W orzekaniu takim można więc wskazać analogat główny z pełnym natężeniem wspólnej doskonałości i analogaty wtóre, posiadające taką doskonałość w stopniu niepełnym. Właśnie ten nierówny stopień spełniania się analogonu w analogatach tej analogii zabezpiecza orzekanemu pojęciu wspólnemu analogiczny charakter. Jeśli to samo pojęcie byłoby orzekane jednakowo o rzeczach, to orzekanie takie byłoby jednoznaczne. Skoro jednak to samo pojęcie jest orzekane o rzeczach według zasady pierwszeństwa i wtórności (*per prius et posterius*), to pojęcie nie jest orzekane jednakowo, utrzymuje Suarez, czyli nie jest orzekaniem jednoznacznym, lecz analogicznym. A zatem z jednej strony orzekanie wspólnego pojęcia o wszystkich analogatach na podstawie wewnętrznego spełniania się w nich treści formalnej (jednoznaczność), z drugiej strony orzekanie wspólnego pojęcia o wszystkich analogatach według zasady tego, co „przed i po” (analogia) stanowi językowy wyraz realnego sposobu bytowania. Zaprezentowana przez Suareza próba uzgodnienia jednoznaczności z analogią w analogicznym orzekaniu nie rozwiewa jednak wątpliwości, czy w ogóle taki zabieg jest możliwy⁵⁰. Niezależnie od wątpliwości w podziale analogii przyjętym przez Suareza analogia atrybucji wewnętrznej zajmuje wyróżnione miejsce.

Analogia atrybucji wewnętrznej ma znaczenie metafizyczne. Według niej bowiem nie tylko orzeka się o realnym bycie, ale sama możliwość orzekania według tej odmiany analogii atrybucji dostarcza gwarancji realności bytu. Realny byt natomiast to formalna treść wewnętrznie określająca każdy analogat. Orzekając według tej analogii, orzeka się więc jedno wspólne pojęcie o Bogu i stworzeniach, substancji i przypadłości. Jest to możliwe dlatego, iż ta sama treść nazwy realizuje się w każdym z tych analogatów wewnętrznie i formalnie. Orzekane według tej analogii pojęcia są więc efektem dostosowania się tych pojęć do rzeczy. Jednakże orzekane doskonałości o analogatach nie istnieją w nich w równym stopniu, co na gruncie metafizyki analogiczne orzekanie musi również uwzględniać. A uwzględnienie, gdy urabia się pojęcia wspólne i dostosowuje się je w orzekaniu do analogatu głównego i analogatów mniejszych. Inaczej w analogii proporcjonalności, która nie daje możliwości wyróżnienia analogatu głównego. Możliwość uwzględnienia wyróżnionej pozycji analogatu głównego w orzekaniu, ze względu na absolutny sposób spełniania się analogicznej doskonałości, dostarczała według F. Sylwestera z Ferrary i P. Fonseki analogia atrybucji. Suarez poszedł o krok dalej i uznał, że

50. Tamże.

możliwości takiej dostarcza tylko analogia atrybucji wewnętrznej, która zasadza się na związku analogatów z jej wewnętrznymi doskonałościami. Dopiero możliwość orzekania wspólnych pojęć o wszystkich analogatach z jednoczesnym stosowaniem się w orzekaniu do zasady pierwszeństwa i wtórności (*per prius et posterius*) potwierdza realność bytowania⁵¹. Analogia atrybucji wewnętrznej spełnia zatem warunki orzekania o realnym bycie i dlatego jest narzędziem w orzekaniu nazwy „byt” o Bogu i stworzeniach, substancji i przypadłości, a więc jako jedyna odmiana analogii, w przyjętym przez Suareza podziale, ma znaczenie w filozofii bytu⁵².

Bibliografia

- Borzyszkowski M., *Koncepcja bytu w metafizyce Suareza*, „Studia Warmińskie”, 1/1964, s. 393-407.
- Ciszewski M., *Kajetan*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 5, Lublin 2004, s. 427-429.
- Fonseka P., *Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae libros*, t. 1-3, Coloniae 1615; reprint Hildesheim 1964.
- Gryźenia K., *Analogia w scholastyce nowożytnej*, Lublin 2019 .
- Hochschild J. P., *Logic or Metaphysics in Cajetan's Theory of Analogy: Can Extrinsic Denomination be a Semantic Property?*, „Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics”, 1/2001, s. 45-69.
- Krąpiec M. A., *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993.
- McInerny R., *Aquinas and Analogy*, Washington, 1996.
- McInerny R., *Studies in Analogy*, Hague 1968.
- McInerny R., *The Logic of Analogy*, Hague 1961.
- Suarez F., *Disputationes metaphysicae*, przekł. i red. S. R. Romeo, S. C. Sanchez, A. Z. Zanon, t. 1-7, Madrid 1960-1966.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis*, w: *Opera omnia*, (Ed. Leonina), Romae 1882-1912.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, w: *Opera omnia*, (Ed. Leonina), Romae 1882-1912.
- Tomasz de Vio, (Kardynał Kajetan), *De nominum analogia*, Roma 1952.

51. Suarez operuje esencjalnym pojęciem bytu realnego.

52. K. Gryźenia, *Analogia w scholastyce nowożytnej*, s. 87.

Streszczenie

W niniejszym artykule poddano analizie logiczno-lingwistyczne podejście do Tomaszowej doktryny analogii zawarte w myśli filozoficznej Tomasza de Vio (Kajetana) i Franciszka Suareza. Badanie zagadnienia analogii przeprowadzono pod kątem wyróżnienia podziałów analogii tworzonych przez Kajetana i Suareza, pod kątem wskazania w nich na analogię podstawową we wskazanych podziałach oraz przedstawienia trudności związanych z przyjętymi podziałami analogii. W pracy zmierza się do uzasadnienia twierdzenia, że interpretacje Tomaszowej doktryny analogii dokonane przez Kajetana i Franciszka Suareza ugruntowały do czasów współczesnych wątpliwe podejście do analogii oraz że skutkiem błędów interpretacyjnych dotyczących Tomaszowej doktryny analogii jest utrwalony esencjalizm metafizyki tomistycznej.

Słowa kluczowe: analogia, analogia języka, Bóg, Kajetan, metafizyka, rodzaje analogii, stworzenie, Suarez.

ANALOGY IN THE THOUGHT OF RECOGNIZED COMMENTATORS ON ST. THOMAS

Summary

This article analyzes the logico-linguistic approach to the Thomasian doctrine of analogy contained in the philosophical thought of Thomas de Vio (Cajetan) and Francis Suarez. The study of the issue of analogy was carried out in terms of distinguishing the divisions of analogy created by Cajetan and Suarez, in terms of pointing out the basic analogy in the indicated divisions, and presenting the difficulties associated with the adopted divisions of analogy. The work seeks to substantiate the claim that the interpretations of the Thomasian doctrine of analogy made by Cajetan and Francis Suarez have established until modern times a questionable approach to analogy, and that the result of interpretive errors concerning the Thomasian doctrine of analogy is the established essentialism of Thomistic metaphysics.

Keywords: analogy, analogy of language, Cajetan, creation, God, metaphysics, Suarez, types of analogy.

DARIUSZ ŚLADECKI – LUBLIN

KAPLICA ŚW. BARBARY W KOPALNI SOLI W BOCHNI (1923-1946)

Potrzeba urządzania w podziemiach kopalni wnętrz o charakterze sakralnym towarzyszyła górnikom salinarnym w Wieliczce i Bochni przez kilka stuleci. Zwyczaj „budowania” podziemnych kaplic w żupach krakowskich utrwalił się w XVII w. Do 1918 r. w kopalniach soli w Wieliczce i Bochni funkcjonowało kilkadziesiąt obiektów sakralnych o zróżnicowanym wyposażeniu i wystroju wnętrz¹.

DARIUSZ ŚLADECKI – historyk sztuki, absolwent KUL (odbył studia doktoranckie z zakresu sztuki sakralnej). Ekspert ds. dziedzictwa kultury polskiej za granicą przy Ośrodku Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL w Lublinie.

1. Podstawę źródłową do opracowania dziejów obiektów sakralnych w kopalni soli w Bochni stanowią następujące pozycje: Biblioteka w Kórniku [dalej: Bibl. Kórn.], Komisja w żupach wielickich i bocheńskich, 1 VII-31 VII 1698 r., rkps sygn. 841; Bibl. Kórn., Komisja w żupach krakowskich, komorach mazowieckich i składach wielkopolskich, 5 VII 1762 – 11 IV 1763 r., rkps sygn. 461; Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie [dalej: AGAD], Rewizja dolna żupy bocheńskiej, 31 III 1737 r., Dział XVIII, rkps, nr 98; Biblioteka Naukowa Uniwersytetu Lwowskiego [dalej: BNUL], Komisja w żupach wielickich i bocheńskich, 22 I – 9 II 1669 r., rkps sygn. 429 /III; BNUL, Komisja w żupach wielickich i bocheńskich, 20 VI – 4 VIII 1670 r., rkps sygn. 429/III; BNUL, Komisja w żupach wielickich i bocheńskich 30 VII – 14 VIII 1685 r., rkps sygn. 430/III; BNUL, Komisja w żupach wielickich i bocheńskich, 28 VI – 1 VIII 1690 r., rkps sygn. 430/III; BNUL, Komisja w żupach wielickich i bocheńskich, 31 XII-1709 – 24 IV 1710 r., rkps sygn. 430/III; BNUL, Inwentarz żup krakowskich, I 1714 r., rkps sygn. 430/III; BNUL, Komisja żup wielickich i bocheńskich, 10 VII – 4 IX 1717 r., rkps sygn. 431/III; BNUL, Komisja żup wielickich i bocheńskich, 6 II – 25 III 1723 r., rkps sygn.

Na początku dwudziestolecia międzywojennego doszło do realizacji kolejnego projektu górników, jakim była budowa kaplicy św. Barbary zlokalizowanej pod szybem *Campi* na IX poziomie kopalni soli w Bochni.

Do opracowania informacji o kaplicy św. Barbary pomocne są różnorodne dokumenty pochodzące z Kancelarii Zarządu Salinarnego w Bochni, m.in. rozporządzenia służbowe, wykazy osób zatrudnionych w kopalni oraz dokumenty parafialne, które m.in. zawierają dane personalne górników. Dużo informacji wnoszą materiały kartograficzne i źródła ikonograficzne – fotografie i obrazy przedstawiające kaplicę. Najstarsze zdjęcia (1939 r., 22.02.1941 r.) wykonał Kazimierz Gargul. W latach 1942-1943 kaplicę uwiecznił w swoich obrazach Walerian Kasprzyk. Stan zachowania architektury kaplicy i wyposażenia w 1985 r. dokumentują fotografie wykonane przez Dariusza Śladeckiego, który ponadto spisał relacje ustne świadków historii: sztygara Ludwika Leśnego (1901-1996), art. malarza Waleriana Kasprzyka (1912-1992), fotografa Kazimierza Gargula (1910-1992) i prof. geologii górniczej Józefa Poborskiego (1912-1998). W literaturze przedmiotu można odnotować kilka wzmianek na temat kaplicy św. Barbary w kopalni soli w Bochni². Niniejszy artykuł stanowi pierwsze opracowanie obiektu.

431/III; BNUL, Komisja w żupach wielickich i bocheńskich, 11 IX 1724 – 26 V 1725 r., rkps 432/III; BNUL, Komisja w żupach wielickich i bocheńskich, 1 VII – 29 IX 1730 r., rkps sygn. 432/III; BNUL, Komisja w żupach Wieliczki i Bochni, 28 VII – 6 VIII 1733 r., rkps sygn. 432/III; BNUL, Komisja w żupach krakowskich, komorach mazowieckich i składach wielkopolskich, 5 VII 1762 – 11 IV 1763 r., rkps sygn. 433/III; Bibl. Kór. rkps sygn. 461; Biblioteka Polskiej Akademii Nauk w Krakowie [dalej: Bibl. PAN Kr.], Komisja w żupach krakowskich sub tempus interregni po śmierci Najjaśniejszego Króla JMci Jana III, 10 I – 1 II 1697r., rkps sygn. 403; Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu [dalej: Bibl. Ossol.], Komisja w żupach krakowskich, 20 VI-I VIII 1690 r., rkps sygn. 9685/II; Bibl. Ossol., Komisja w żupach krakowskich, XI 1743 r., rkps sygn. 3395/III; Muzeum Żup Krakowskich w Wieliczce [dalej: MŻKW], MŻKW, Zbiory Kartograficzne [dalej: Zb. Kart.], J. G. Gebhard, Charte der Cracauer Salz-Gruben Bochnia, 1746, nr inw. VII/2093; MŻKW Zb. Kart., plan kopalni bocheńskiej (b.t.) z ok. 1780 r., nr inw. 2490; MŻKW, Zb. Kart., plan kopalni bocheńskiej (b.t.) z ok. 1787 r., nr inw. 2117; MŻKW, Zb. Kart., F. Tokarz, Wschodnia część poziomu Wilson-Paderewski (plan kopalni), 1923 r., nr inw. II/149; MŻKW, Zb. Kart., F. Tokarz, Wyznaczenie szybiku w pop. Kaczwiński. (plan kopalni), 1922-25, nr inw. II/148; Muzeum im. Stanisława Fischera w Bochni. Zbiory Historyczne [dalej MB-H]: [J. G. Schober], Grundris über die Grubenlaufe August u. Podmoście [1763 r.], nr inw. MB-H/719; K. Flecckhammer, Bochnier Haupt Gruben Karte gewesen und zugelegt..., 1788 r., nr inw. MB-H/736; A. Ficher, R. Saulenfels, Karte des abendseitigen Theiles der Bochniaer K.K. Steinsalz Grube oder das Neue Felde, 1825 r., nr inw. MB-H/778; R. Saulenfels, Plan kopalni bocheńskiej w rejonie szybu Regis, 1840 r., nr inw. MB-H/776; K. Kuczkiewicz, Plan kopalni bocheńskiej, 1842 r., rkps, sygn. MB-H/780.

2. D. Śladecki, *Funkcje religijne kaplicy w bocheńskiej kopalni soli*, „Currenda”, 1987, nr 4-6, s. 209, 211-212, tegoż, *Z dziejów kaplic w bocheńskiej kopalni soli*, „Currenda”, 1987, nr 7-9, s. 369, tegoż, *Kaplica bł. Kingi w bocheńskiej kopalni soli*, „Studia i Materiały do Dziejów

Zarys dziejów kaplicy św. Barbary w kopalni soli w Bochni

Najstarsze kaplice w żupach krakowskich nosiły wezwania chrystologiczne (Męki Pańskiej, św. Krzyża), maryjne i anielskie oraz św. Antoniego, św. Klemensa, św. Jana Nepomucena, św. Józefa, św. Stanisława, św. Kazimierza, św. Marii Magdaleny, św. Kingi³. W okresie administracji austriackiej w kopalni soli

Żup Solnych w Polsce”, XV (1989) s. 105, 110, L. Kowalski, S. Fischer, *Żywot bł. Kingi i dzieje jej kultu*, Tarnów 1992, s. 180-181 (publikacja wydana na podstawie maszynopisu z końca dwudziestolecia międzywojennego, jednak autorzy nie znali czasu powstania kaplicy św. Barbary i nie podali żadnych informacji na temat wystroju i wyposażenia obiektu), D. Śladecki, *Podziemne miejsca kultu w tradycji bocheńskich górników*, „Rocznik Bocheński”, 5 (2001), s. 79-80.

3. Według ustaleń autora (na podstawie analizy źródeł i przeprowadzonej inwentaryzacji obiektów) istniały następujące kaplice w kopalni soli w Wieliczce (obiekty wymieniane począwszy od poziomu I kopalni): kaplica Passionis na Boczańcu, 1642; kaplica św. Kunegundy w komorze *Boczaniec* (w miejscu siedemnastowiecznej kaplicy zniszczonej w wyniku pożaru), pocz. XVIII w.; kapliczka Najświętszej Marii Panny w szczytnie nad Oporowem (nisza w soli z rzeźbą z drewna), 1642 r.; kaplica Passionis koło komory *Koniki*, przed 1685, od 1730 r. – św. Anioła Stróża; kaplica św. Antoniego, 1697 r., pierwsza msza św., 1698 r.; kaplica Passionis w komorze *Lizak*, 1714-1730; kaplica Passionis w chodniku *Gospoda*, 1724 r.; kaplica św. Anioła Stróża w komorze *Królewskie*, przed 1766 r.; kaplica Najświętszej Marii Panny, przed 1772 r.; obraz Crucifixi Domini w komorze sztygarskiej obok szybiku *S. Antoni*; kaplica b. n. koło komory *Drozdowice*, 1710 r.; kaplica Christi Dolorosi nad szybikiem *Izabella*, przed 1725 r.; kaplica N. P. Myślenickiej obok szybiku *Mirów*, 1726 r.; kaplica św. Klemensa obok szybiku *Mirów*, 1726 r.; figura św. Kazimierza, koło komory *Adamów*, 1743 r.; kaplica św. Jana Nepomucena w poprzeczni *Blum*, 1743 r.; kaplica św. Krzyża w komorze *Piżmowa*, przed 1819 r.; obraz w kom. *Ksawer Dolny* na poziomie II niższym, 1822 r.; kaplica św. Krzyża w poprzeczni *Lipowiec I* na poziomie II niższym, 1829 r.; figura św. Jana Nepomucena na poziomie III kom. *Przykos*, 1829 r.; obraz Chrystusa w kom. *Maksymilian* na poziomie II niższym, 1831 r.; obraz w kom. *Lipowiec* na poziomie II niższym, 1851 r.; kaplica św. Jana, przed 1859 r.; kaplica św. Krzyża na poziomie II wyższym, po 1860 r.; kaplica b. n. w kom. *Żralski* na poziomie III, przed 1864 r.; kaplica św. Krzyża w podłużni *Geramb* na poziomie III, 1866 r.; kaplica św. Krzyża w poprzeczni *Lichtenfels* na poziomie III/IV, 2 p. XIX w.; kaplica św. Kingi na poziomie II wyższym, 1896 r.; kaplica św. Krzyża na podszybiu szybku *Daniłowicz* na poziomie IV, XIX/XX w. W kopalni soli w Bochni były to następujące obiekty: ołtarz Anioła Stróża przy drodze do szybiku *Skrobak*, 1685 r.; kaplica św. Aniołów Stróżów koło szybiku *Skrobak*, 1704 r., po relokacji w 1723 r. – kaplica św. Aniołów Stróżów koło szybiku *Rabsztyn*, 1723 r.; Nowa Kaplica św. Aniołów Stróżów przy podłużni *August*, 1747 r, po 1772 r zmiana wezwania na św. Kingi; obraz Christi Dolorosi przy *Drodze Oraczowskiej*, przed 1743 r.; kaplica Passionis koło szybiku *Ważyn*, 1754 r.; kaplica św. Stanisława koło szybiku *Niżnego Campi* na poziomie V, przed 1763 r.; kaplica Corporis Christi przed poprzeczną *Zakrystia* na poziomie V, przed 1763 r.; kaplica św. Kazimierza na poziomie V, przed 1763 r.; kaplica Męki Pańskiej na poziomie V, XVIII/XIX w.; kaplica św. Krzyża na

w Bochni nie było żadnej kaplicy pod wezwaniem św. Barbary, co jednak nie przeszkodziło potomkom górników salinarnych z Małopolski (w tym z Bochni) w wyborze tej świętej na patronkę urządzonej przez siebie kaplicy w kopalni soli w Kaczyce na Bukowinie (poświęconej w 1904 r.)⁴. Po 1918 r. w kopalniach w Wieliczce i Bochni przyjęto do pracy grupę górników z terenów Śląska i Czech⁵, którzy w sposób szczególny czcili św. Barbarę⁶, co stało się bodźcem do ożywienia kultu tej świętej w Wieliczce i Bochni. W okresie 1919/1920 w kopalni wielickiej wprowadzono zwyczaj uroczystego obchodzenia święta tej patronki górników. Z tej okazji Józef Markowski (21.03.1860-6.06.1920) wykonał rzeźbę św. Barbary umieszczoną w niszy ociosu północnego przy schodach w kaplicy św. Kingi⁷. Przed 1921 r. w kopalni soli w Bochni na VI poziomie *Gołuchowski*, później *Mickiewicz* (gł. 327 m), w południowym ociosie podłużni, w niewielkiej odległości od szybiku *Mazurkiewicz* górnicy urządzili kapliczkę z niewielkim obrazem św. Barbary⁸. Jednak wśród pracowników kopalni istniało zapotrzebowanie na bardziej okazałą kaplicę tej patronki. Inicjatorem i kierownikiem budowy kolejnego obiektu sakralnego pw. św. Barbary był sztygar Stanisław Rzepecki⁹, który wybrał lokalizację dla nowej kaplicy na poziomie IX-tym poziomie *Wilson Paderewski*

poziomie VII, 1857 r.; kapliczka św. Krzyża na poziomie IX, 1867 r.; ołtarz z Crucifixem w komorze *Rozpora*, 1669 r. – dając początek kaplicy *Passionis* przy *Stopniach Regis* na gł. 150 m., 1709 r.; obraz N.P. Maryi i Crucifix, poniżej *pieca Nadwielkie* 1690 r.; kaplica św. *Marii Magdaleny* przy chodniku obok *Stopni Regis*, przed 1709 r.; kaplica *Passionis* na podszybiu szybu *Regis* na gł. 73 m., 1733 r.; kaplica *Passionis Figurae* (effigies) przy *Stopniach Regis* na gł. 120 m., przed 1733 r.; kaplica św. *Józefa* koło szybiku *Smyczek* i komory *Śmierdziuchy*, 1722 r.; kaplica św. *Marii Magdaleny* koło szybiku *Smyczek*, przed 1737 r.; kaplica św. *Józefa*, koło komory *Jaworsko*, przed 1723 r., po relokacji w 1730 r., na jej miejscu *Passia*; kaplica św. *Józefa* (nowa), koło szybiku *Zaporów*, 1730 r.; kapliczka św. *Kingi* w komorze *Beista* na poziomie V pod szybem *Campi* i na poziomie IX pod szybem *Sutoris*, przed 1875.

4. J. Piotrowicz, *Kaczyka-Salina i osada górnicza na Bukowinie*, Wieliczka- Kraków 1991, s. 11, D. Śladecki, *Podziemne miejsca kultu w zwyczaju bocheńskich górników*, „Rocznik Bocheński”, V (2001), s. 82-85, tenże, *Kaczyka. Zabytki i sąsiedzi*, „Tygiel”, 2002, nr 4/29, s. 81.
5. D. Dobrowolska, *Górnicy salinarni Wieliczki w latach 1880-1939. Studium historyczno-socjologiczne załogi robotniczej*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1965, s. 106, 194.
6. J. Ligęza, M. Żywirska, *Zarys kultury górniczej. Górny Śląsk. Zagłębie górnicze*, Katowice 1964, s. 165, 168-172.
7. K. Paluch-Staszkiel, *Kaplica bł. Kingi w kopalni soli w Wieliczce*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce”, X (1981), s. 136. Ponadto Józefowi Markowskiemu przypisywana jest rzeźba św. Barbary z kaplicy św. Krzyża na podszybiu szybu *Daniłowicz* na III poziomie kopalni w Wieliczce. Por. A. Wolańska, *Wiara i patriotyzm w rzeźbach wielickich górników*, Kraków 2018, s. 30, 54.
8. D. Śladecki, *Podziemne miejsca kultu*, s. 81.
9. Stanisław Rzepecki – ur. w 1885 r., od 1 X 1905 r. sztygar-urzędnik. Patrz: *Schematyzm funkcjonariuszy małopolskich państwowych zakładów salinarnych zestawiony wedle stanu z dnia 1 stycznia 1922*, Kraków 1922, s. 4, 15.

pod szybem *Campi* (388 m pod powierzchnią ziemi)¹⁰. Powodem wyboru tej lokalizacji był brak kaplicy na trzech najniższych poziomach kopalni (VIII, IX, X), zwłaszcza w pobliżu komór, w których prowadzono prace przy eksploatacji złoża. Na IX-tym poziomie, w małej przestrzeni podszybia szybu *Campi*, gdzie znajdowała się niewielka kapliczka z 1867 r., górnicy nie mieli miejsca na praktyki religijne w większym gronie, zaś większe obiekty sakralne były zlokalizowane na wyższych poziomach kopalni: na I poziomie *August* (212 m pod ziemią) – kaplica św. Kingi, na V poziomie *Podmoście* (303 m pod ziemią) – kaplica św. Stanisława i kaplica św. Krzyża, na VII poziomie *Russeger* (348 m pod ziemią) – kaplica św. Krzyża). W latach 1921-1922 przeprowadzono gruntowny remont kaplicy św. Kingi (na I poziomie), co prawdopodobnie zachęciło niektórych górników do rozpoczęcia budowy nowej kaplicy. Jednak kierujący budową kaplicy sztygar Stanisław Rzepecki chciał zrobić niespodziankę Zarządowi kopalni, dlatego też nie konsultował tej decyzji ze swoimi przełożonymi, a na czas prowadzonych robót przy budowie obiektu zasłonięto komorę deskami¹¹. Przed rozpoczęciem prac górniczych rzut poziomy komory miał kształt trapezu o węższym boku od strony południowej (ok. 8 m) szerszym wzdłuż podłużni (ok. 8,6 m), długość komory wynosiła 12 m¹². Adaptacja istniejącej już komory na kaplicę nie wiązała się z prowadzeniem skomplikowanych robót górniczych, które wraz wykonaniem przynajmniej najważniejszego wyposażenia kaplicy zakończono w 1923 r. W wyniku przeprowadzonych prac komora w rzucie poziomym uzyskała kształt prostokąta. Ponadto wykuto w caliznie taras, na który wiodły schody symetrycznie usytuowane przy bocznych ociosach, flankujące fontannę oraz wykonano z drewna ażurową elewację frontową z okazałym otworem wejściowym zamkniętym łukiem pełnym¹³. W dniu 19 grudnia 1923 r., o godz. 7.00 ks. prałat Antoni Wilczkiewicz (proboszcz bocheński w latach 1911-1928) w towarzystwie sztygara zjechał do kopalni celem poświęcenia kaplicy¹⁴. Najokazalszy element wyposażenia kaplicy stanowił ołtarz z drewna z obrazem

10. Według relacji ustnej emerytowanego sztygara Ludwika Leśnego (spisanej przez autora w dn. 15.01.1985 w Bochni) urodzonego w 1901 r. w Karwinie, który był pracownikiem Kopalni Soli w Bochni w latach 1919-1961.

11. Tamże.

12. Muzeum Żup Krakowskich w Wieliczce, Zbiory Kartograficzne, F. Tokarz, Wyznaczenie szybiku w pop. Kaczwiński. (plan kopalni), 1922-25, nr inw. II/148.

13. Muzeum Żup Krakowskich w Wieliczce, Zbiory Kartograficzne, F. Tokarz, Wschodnia część poziomu Wilson-Paderewski (plan kopalni), 1923 r., nr inw. II/149. Na planie zaznaczono rzut poziomy kaplicy z narysowanymi szczegółami: tarasem z zaznaczonym konturem rzutu poziomego ołtarza, z dziesięciostopniowymi schodami, fontanną i rzędem dziewięciu filarów oddzielającym kaplicę od podłużni Wilson-Paderewski.

14. Kopalnia Soli w Bochni. Dział Mierniczo-Geologiczny, Księga objazdów sztygarskich w Kopalni Soli w Bochni za lata 1922-1950. rkps nsygn., rok 1923.

św. Barbary (1923 r.), ustawiony na tarasie powyżej Grobu Chrystusa (z obrazem przedstawiającym Chrystusa w grobie umieszczonym w płytkiej wnęcie), jednak nie ma pewności, czy na czas przyjazdu księdza prałata obraz św. Barbary był już ukończony. Ponadto do wyposażenia kaplicy należał obraz olejny z 1921 r. przedstawiający scenę Adoracji Dzieciątka Jezus przez górnika. Autorem tych trzech obrazów wykonanych techniką olejną na płótnie: sceny Adoracji Dzieciątka Jezus przez górnika, Chrystusa w grobie i św. Barbary był malarz salinarny Antoni Kutra¹⁵. Prawdopodobnie był on również autorem wizerunków dwóch strażników namalowanych na tekturze i umieszczonych po obu stronach Grobu Chrystusa. Ponadto w bliżej nieustalonym miejscu na ociosie zawieszono obraz tablicowy (malowany na desce techniką tempery) św. Kingi (XVIII/XIX w.), który do 1861 r. mógł znajdować się w ołtarzu kaplicy na I-szym poziomie kopalni (na głębokości 212 m)¹⁶. Po bokach ołtarza znajdowały się dwa podświetlane witraże umieszczone w niszach, jednak czas powstania witraży, autor i treść przedstawień pozostają nieznanne. Prawdopodobnie już po 1923 r. w zachodnim ociosie została wykuta mała kawerna zaadaptowana na zakrystię¹⁷. W dniu 6 maja 1936 r. obraz św. Barbary został uroczystie poświęcony przez prymasa Polski Augusta kardynała Hłonda. W imieniu pracowników kopalni dostojnika kościelnego witał chlebem i solą górnik Bazyli Fenczyn¹⁸.

W latach 1923-1946 w kaplicy były odprawiane uroczyste nabożeństwa (głównie na Wielkanoc i w dniu św. Barbary). Kaplica św. Barbary stała się obok kaplicy św. Kingi drugim obiektem sakralnym na terenie bocheńskiej kopalni soli, w którym odprawiano uroczyste Msze święte. Ze względu na tematykę obrazów znajdujących się w nowej kaplicy, odprawiane w niej były Msze św. na święto Barbórki oraz na Wielkanoc, w których uczestniczyło małe grono górników¹⁹. Natomiast na święto Kingi oraz na pasterkę udawano się do starszej kaplicy stosownie do jej wezwania. Wigilia Bożego Narodzenia była najbardziej uroczystą

15. Antoni Kutra (1889-1956) – urodzony i zamieszkały w Bochni, pracownik kopalni od 8.07.1920 do 04. 1925 r. Patrz: Kopalnia Soli w Bochni. Dział Kadr, Księga wypisów robotników salinarnych za lata 1880-1935, s. 540.

16. Według relacji ustnej Waleriana Kasprzyka spisanej przez autora 30.01.1985 r. Walerian Kasprzyk, ur. 13.05.1912 r. w Bochni, w latach 1936-1939 studiował na ASP w Krakowie. W okresie okupacji (w latach 1942-43) wspólnie z inż. Józefem Poborskim zatrudnionym w bocheńskiej kopalni na stażu górniczym (późniejszym prof. AGH) penetrował stare wyrobiska i malował obrazy m.in. kaplicę św. Barbary.

17. Na podstawie fotografii kaplicy wykonanej ok. 1939 r. przez Kazimierza Gargula. Fot. w zbiorach prywatnych.

18. Por. przypis nr 7. Bazyli Fenczyn ur. w 1879 r. w Dobromilu – grekokatolik, w 1902 r. przyjęty do pracy w kopalni jako trybarz kopalniany (wozak), w 1938 r. przeniesiony w stan spoczynku, zmarł w 1954 r. Patrz: Księga wypisów, s. 540

19. Por. przypis nr 14.

obchodzonym świętem wśród górników. Z powyższego powodu kaplica św. Kingi nie przestała być głównym obiektem sakralnym na terenie kopalni.

Po 1946 r. kaplica ta przestała pełnić funkcje religijne. Wówczas większa część elementów wyposażenia obiektu została przeniesiona do kaplicy św. Kingi²⁰. W następnych latach opustoszałe wnętrze częściowo zasypano rumem solnym. W tym stanie zachowania architektura kaplicy przetrwała do stycznia 1986 r., kiedy to na mocy decyzji dyrekcji kopalni w ramach przygotowań do umieszczenia w komorze po kaplicy młyna solnego odstrzelono za pomocą dynamitu część calizny, w efekcie czego została znacznie powiększona kubatura obiektu, a tym samym po dawnej formie architektonicznej nie pozostało żadnego śladu. Po 1990 r., w bocheńskiej kopalni zaprzestano eksploatacji złóż soli kamiennej i rozpoczął się proces likwidacji wyrobisk położonych na najniższych poziomach, m.in. na poziomie IX-tym.

Prezentacja obiektu

Kaplica św. Barbary była zlokalizowana przy drugiej (licząc od dołu) z najniżej położonych podłużni w Nowych Górach (zachodniej części Kopalni Soli w Bochni) to jest na poziomie IX, na głębokości 388 m. pod ziemią, w odległości 300 m na wschód od szybu *Campi* i ok. 60 m na południe od szybiku *Mazurkiewicz*²¹. Obiekt przylegał do podłużni *Wilson-Paderewski*, która przebiegała w kierunku wschód-zachód. Kaplica, skierowana na południe była usytuowana prostopadłe do podłużni. Plan kaplicy miał kształt prostokąta o wymiarach: 8,6 m (szer.) x 12 m (dł.)²². Wzdłuż ociosu południowego całą szerokość kaplicy zajmował wykuty w caliznie taras w kształcie prostopadłościanu o wymiarach 8,6 x ok. 2,8-3 m i wysokości ok. 2,7 m, na który wiodły wykute w caliznie schody dziesięciostopniowe przylegające do ociosów przy bocznych ociosach obiektu²³. Po obu stronach kaplicy szerokość biegu kolejnych stopni schodów (mierzona w świetle pomiędzy poręczą balustrady z powierzchnią calizny), licząc od dołu, wzrastała

20. Tamże. Ołtarz św. Barbary rozebrano na części i przeniesiono do kaplicy św. Kingi, gdzie ustawiono go po prawej stronie prezbiterium. Natomiast obraz przedstawiający Chrystusa w grobie zawieszono w zakrystii naprzeciwko portalu, a obraz ze sceną Adoracji Dzieciątka Jezus przez górniką, umieszczono przy balustradzie przed chórem. Obraz św. Kingi z XVIII-XIX w. do końca lat 80. XX w. znajdował się w zbiorach Waleriana Kasprzyka, obecnie miejsce przechowywania tego obiektu jest nieznanne.

21. Por. przypis nr 9.

22. Gabaryty obiektu na podstawie pomiarów zachowanej komory po kaplicy św. Barbary wykonanych przez autora w styczniu 1985 r. (wówczas częściowo zasypanej rumem solnym).

23. Por. przypis nr 10.

wraz z wysokością, tworząc w rzucie poziomym kształt dwu symetrycznie położonych odcinków łuku. W zachodnim ociosie (na wyższej kondygnacji) znajdował się prostokątny otwór wejściowy do mniejszej przestrzeni architektonicznej o nieznanymi gabarytach, która pełniła funkcję zakrystii²⁴. Ścianę ołtarzową stanowił ocios południowy na górnej kondygnacji (tarasie). Po bokach ołtarza św. Barbary usytuowanego na tarasie przed środkową częścią ociosu południowego znajdowały się dwa witraże podświetlane światłem elektrycznym. Witraże te zostały zamontowane na krawędziach półkolistych nisz zamkniętych konchą (wykutych w caliznie solnej) o wymiarach: ok. 1.3 m (wys.) x ok. 0.6 m (szer.)²⁵. W ścianie południowej dolnej kondygnacji („przyziemia”) murowanej z nieregularnych ciosów solnych znajdował się Grób Chrystusa z obrazem umieszczonym w płytkiej wnęcie zamkniętej łukiem koszowym o wymiarach ok. 1,2 m (wys.) x ok. 2,4m (szer.), którą flankowały sylwetki dwóch strażników namalowane na tekturze. Taras i schody odgradzała od pozostałej części kaplicy ażurowa balustrada z drewna. Nad Grobem Chrystusa, tuż przed balustradą, na osi symetrii kaplicy, był przytwierdzony drewniany krzyż pokryty kryształami soli o wys. ok. 1,3 m. W części środkowej kaplicy między schodami znajdowała się fontanna z czterolistną misą z basenem o średnicy ok. 2,9 m²⁶. Strop kaplicy przypominał kształtem spłaszczone sklepienie kolebkowe przechodzące stopniowo bez wyraźnej granicy w ociosy²⁷. Wysokość obiektu wynosiła ok. 8,5 m. Przed tarasem, po bokach fontanny zostały zawieszone pod stropem dwa świeczniki wykonane z drewna pomalowanego farbą olejną jasnego koloru, zbudowane z silnie profilowanego trzonu, od którego odchylały się nieznacznie wygięte ramiona ułożone na dwóch piętrach, z górnej części trzonu spływały sznury z kryształkami soli. Świeczniki były dostosowane do światła elektrycznego.

Przestrzeń użytkową kaplicy oddzielał od podłuzni *Wilson-Paderewski* rząd dziewięciu pionowych elementów konstrukcyjnych wykonanych z drewna, które wykorzystano do stworzenia elewacji frontowej kaplicy, przy czym patrząc od strony podłuzni odległość między filarem czwartym, a piątym była dwukrotnie większa niż między pozostałymi filarami²⁸. Takie rozwiązanie prowadzi do wniosku, że w celu wykonania bardziej okazałego wejścia, nawet przy braku nieparzystej

24. Por. przypis nr 13, wejście do zakrystii jest widoczne na dwóch obrazach z ok. 1942 r. wykonanych techniką akwareli przez Waleriana Kasprzyka.

25. Por. przypis nr 14.

26. Opis na podstawie analizy fotografii kaplicy wykonanej przez Kazimierza Gargula w dniu 22.02.1941 r. Fot. w zbiorach prywatnych autora.

27. Na podstawie obrazu Waleriana Kasprzyka: *Kaplica św. Barbary w kopalni soli w Bochni*, ok. 1942 r.

28. Muzeum Żup Krakowskich w Wieliczce, Zbiory Kartograficzne, F. Tokarz, Wschodnia część poziomu *Wilson-Paderewski*.

liczby filarów, usunięto jeden element konstrukcyjny (z pierwotnych dziesięciu o jednakowych odległościach między filarami). Jednak uzyskane w powyższy sposób miejsce na stworzenie okazałej bramy było o ok. 0,45 m przesunięte w lewą stronę od osi symetrii obiektu. Wejście do kaplicy stanowiła okazała brama z otworem zamkniętym łukiem pełnym o szerokości ok. 1,8 m flankowanym przez dwa filary z kolumnami, zwieńczona frontonem trójkątnym²⁹. Do podniebienia łuku przymocowano kratę wypełniającą całą jego wysokość i szerokość. Między pozostałymi filarami wykonano łuki mniejsze, które od wysokości cokołu wypełniały skośne kraty tworzące ażurową dekorację geometryczną³⁰.

Głównym elementem wyposażenia wnętrza kaplicy był ołtarz z obrazem św. Barbary ustawiony na środku tarasu, przy południowym ociosie. Ołtarz św. Barbary o wysokości 5,25 m i szerokości 3 m, został wykonany w całości z drewna i pomalowany farbą olejną głównie koloru jasnożółtego. W budowie ołtarza można wyróżnić następujące elementy składowe: mensę opartą na wolno stojącej podstawie w kształcie sarkofagu ozdobionego malowanym antepedium, retabulum z obrazem w części środkowej, oparte na cokołach oraz zwieńczenie w formie glorii. Dekoracja stanowiąca antepedium została w całości namalowana. Składa się na nią medalion w złotej ramie z emblematem górniczym przewiązany różową wstążką ukazany na ciemnozielonym tle oraz motyw złożonej kratki regencyjnej umieszczonej po bokach medalionu na błękitnym tle. Ramy i kratka regencyjna są malarską imitacją dekoracji snycerskiej. W środkowej części mensy znajduje się sepulchrum. Cokoły stanowiące podstawę retabulum są ustawione po bokach mensy. Cokoł składa się z własnego cokołu, trzonu ozdobionego w części frontowej płyciną w kolorze brązowym oraz z dwustopniowego gzymsu. Na cokołach spoczywa retabulum o konstrukcji utworzonej przez dwie podpory dźwigające belkowanie. W skład podpory belkowania wchodzi dwa nawarstwione pilastry wtopione w płaszczyznę retabulum i wolno stojąca kolumna złożona z plinty, bazy ukształtowanej z dwóch torusów przedzielonych trochilusem, trzonu ozdobionego do wys. 1/3 spiralnie skręconym kanelurowaniem oraz z kapiteła korynckiego, który jest usytuowany po przekątnej w stosunku do środkowej płaszczyzny retabulum. Analogiczny profil mają bazy i kapitele pilastrów. Pilaster, który stanowi tylną część podpory, jest wysunięty na bok ołtarza i ma gładki trzon. Natomiast główny pilaster licuje się z kolumną, a powierzchnię jego trzonu pokrywa kanelura.

Całość retabulum jest zwieńczona belkowaniem, które wyłamuje się w dwóch miejscach do przodu, przechodząc nad pilastry i kolumny. Rzut poziomy bel-

29. Na podstawie obrazu Waleriana Kasprzyka: *Widok z podłężni Wilson- Paderewski na kaplicę św. Barbary*, ok. 1942 r.

30. Wobec braku fotografii i innych źródeł dokładny opis całej elewacji frontowej kaplicy nie jest możliwy.

kowania nad pilastrami i kolumnami ma kształt dostosowany do rzutu kapiteli tych podpór. Profil belkowania składa się z trójdzielnego architrawu złożonego z trzech poziomych listew ku górze wysuwających się do przodu, gładkiego fryzu oraz mocno wysuniętego gzymsu, który zbudowany jest z dwóch listew, podpory nawiązującej formą do wieńca z liści dębowych i dwustopniowej części wieńczącej. Znacznie uboższy jest profil belkowania na linii przebiegającej pomiędzy pilastrami. Profil ten składa się z trójdzielnego architrawu, gładkiego fryzu oraz gzymsu zredukowanego do jednej płyty wieńczącej. W części środkowej architraw wznosi się lekkim uskokiem, a następnie łukiem w górę, zachodząc na pas fryzu. Niektóre detale retabulum, takie jak: bazy, kapitele oraz wieniec z liści dębowych, zostały pozłoczone, natomiast pozostałe są pomalowane farbą olejną³¹.

Środkową powierzchnię ołtarza zajmuje obraz namalowany techniką olejną na płótnie o wymiarach: 234 x 165 cm (wysokość x szerokość) z przedstawieniem św. Barbary, patronki górników, umieszczony w złożonych ramach dostosowanych kształtem do konturów konstrukcji retabulum. Ramy obrazu są ozdobione ażurową dekoracją roślinną wykonaną techniką snycerską. Obraz dzieli się kompozycyjnie na dwie części. Dolna partia malowidła do około 1/3 wysokości przedstawia wnętrze kopalni ukazane w przekroju pionowym. Pozostałą powierzchnię obrazu zajmuje postać św. Barbary w otoczeniu siedmiu uskrzydłonych główek anielskich rozmieszczonych na linii elipsy, ukazana na tle mglistego nieba rozjaśnionego wokół postaci świętej. Święta Barbara przedstawiona jest frontalnie z głową pochyloną w lewą stronę, prawą dłoń przyciska do piersi krzyż, w lewej, odchylonej ukośnie w dół, trzyma palmę lekko pochyloną w kierunku głowy. Strój świętej stanowi różowa suknia przepasana na wysokości talii brązowym pasem, którą częściowo przykrywa zielony płaszcz przewieszony i zawinięty przy prawym ramieniu. Włosy świętej są szeroko rozpuszczone na ramiona, a głowę otoczoną nimbem zdobi wianek z kwiatów. Dolna część obrazu przedstawia dwie komory przedzielone drewnianą obudową. W lewej komorze jest zobrazowana scena wybuchu gazu w kopalni. Na pierwszym planie, obok brył solnych, połamanych okrągłaków i przewróconej drabiny stoi w lekkim rozkroku przedstawiony frontalnie mężczyzna. Jest on obnażony do pasa, lewą nogę ma przysłoniętą solnym rumem, a lewą dłoń trzyma na piersi. Obok, po lewej stronie, leży oparty klatką piersiową na bryle soli, z głową zwieszoną do dołu, drugi mężczyzna. Na dalszym planie leży na wznak ciało innego mężczyzny. W głębi, na żółtym tle rozjaśnionego wnętrza komory z dziurawym stropem i przewracającą się drabiną, po lewej stronie widoczna jest sylwetka nachylonego mężczyzny, który dźwiga na plecach drugiego człowieka. Na prawo od tej sceny

31. D. Śladecki, *Kaplica bł. Kingi w bocheńskiej kopalni soli (materiały z inwentaryzacji)*, 1985, mps, s. 68-70.

znajduje się mężczyzna ukazany w momencie upadku, z głową mocno odchyloną do tyłu. W prawej komorze zostały przedstawione poszczególne etapy pracy w kopalni. Na pierwszym planie, wśród brył solnych jest widoczna drewniana taczka. Po lewej stronie komory znajduje się lekko pochylony do przodu mężczyzna przedstawiony z prawego boku, zwrócony plecami do obudowy komory, który trzyma nad głową kilof uniesiony do góry. Jest on obnażony do pasa, a jego strój stanowi skóra przepasana na biodrach, spodnie i buty z rzemykami owiniętymi na nogach. Obok, po prawej stronie został przedstawiony drugi mężczyzna. Jest on ukazany od tyłu, obnażony do pasa i przepasany na biodrach skórą, na nogach ma zielone spodnie wpuszczone w czarne buty z cholewami. W głębi, po bokach komory są widoczne wyloty chodników. Na końcu lewego chodnika, na żółtym tle jest ukazana sylwetka człowieka popychającego długim drągiem bałwan soli. Natomiast z prawej strony są przedstawione sylwetki dwóch mężczyzn dźwigających na plecach ładunki soli. Jeden z nich, widoczny z tyłu, idzie chodnikiem, natomiast drugi, ukazany z lewego boku, wspina się po stromych schodach na wyższy poziom kopalni. W dolnej części obrazu widnieje sygnatura: Antoni Kutra 1923 r³².

Do drewnianej konstrukcji umieszczonej nad retabulum jest przymocowane zwieńczenie, które dolną częścią zasłania środkowy fragment belkowania. Zwieńczenie stanowi wielką, promienistą glorię z pełnoplastycznymi rzeźbami przedstawiającymi Boga Ojca, Ducha Świętego w postaci gołębicę na obłoku i dwie uskrzydłone główki anielskie. Całe zwieńczenie zostało wykonane techniką snycerską z drewna i pokryte polichromią z zastosowaniem farb olejnych złocien i srebrnej folii. Gloria jest złożona z wiązek złożonych promieni iglastych przedzielonych promieniami w kształcie mieczy o rozwidlonych końcach. Koncentrycznie zbiegającym się promieniom została podporządkowana kompozycja rzeźb rozmieszczonych na powierzchni glorii. W środkowej części zwieńczenia wyłania się zza srebrnego obłoku ukazana w popiersiu postać Boga Ojca z siwą brodą i długimi wąsami, który unosi ukośnie w górę prawą rękę, a lewą wspiera na czarnej kuli świata przypominającej formą królewskie jabłko. Bóg Ojciec jest ubrany w brązową szatę przykrytą na ramionach zielonym płaszczem, ma szeroko otwarte oczy, podniesione do góry brwi, wysokie czoło z wyraźną zmarszczką, wydatny nos i lekko otwarte usta, głowę otaczają siwe włosy, które nad czołem i na skroniach układają się w małe loki. Poniżej Boga Ojca znajduje się srebrny obłok o nieregularnym kształcie, zewnętrznym konturem zbliżony do elipsy. Na środku obłoku jest umieszczona biała gołębicę z rozpostartymi skrzydłami i głową skierowaną w prawo. Poniżej Boga Ojca, po bokach osi symetrii, znajdują się dwie pucołowate główki aniołków. Jeden z nich umieszczony po lewej stronie ma

32. Tamże, s. 70-72.

skrzydła złożone do dołu na kształt serca, natomiast drugi został przedstawiony ze skrzydłami podniesionymi do góry³³.

W dolnej kondygnacji znajduje się obraz olejny o wym. 68 cm (wys.) x 200 cm (szer.), namalowany techniką olejną na płótnie, przedstawiający Chrystusa w grobie. Ciało Jezusa zostało ukazane wewnątrz kopalnianej kawerny ze zwisającymi stalaktytami, w pozycji leżącej z głową zwróconą w lewą stronę, ułożone na pochyłym stosie brył solnych, przykrytych białym płótnem. Twarz Chrystusa jest przedstawiona w trzech czwartych, prawa ręka leży wzdłuż tułowia, lewa opiera się na części brzusznej, biodra okrywa białe perizonium. Za stopami są widoczne trzy białe kwiaty na wysokich łodygach. Obraz jest utrzymany w jasnej tonacji barw z przewagą żółtych odcieni³⁴.

Na bocznym ociosie powieszono obraz o wymiarach: 210 cm (wys.) x 136 cm (szer.) namalowany techniką olejną na płótnie. Obraz przedstawia scenę Adoracji Dzieciątka Jezus przez górników. Kompozycja głównej sceny jest diagonalna. Po prawej stronie, w dolnym rogu został przedstawiony mężczyzna o szerokiej twarzy z czarnym wąsem, ukazany z lewego profilu, który klęczy na lewym kolanie i trzyma na wyciągniętych przed siebie, lekko zgiętych w łokciach rękach bryłę soli. Ubrany jest w spodnie i białą koszulę z rękawami zawiniętymi na wysokość łokci. Obok, w drugim dolnym rogu obrazu leżą przed mężczyzną narzędzia pracy: dwa kilofy i taczka. W górnej części obrazu, po lewej stronie, zostało przedstawione Dzieciątko Jezus z rękami w zapraszającym geście, ukazane na wiązce siana w otoczeniu czterech uskrzydłonych główek anielskich. Ubrane jest w białą tunikę, głowę otacza nimb żółtego koloru. Kompozycję figuralną otacza dekorowana motywem kwiatów bordiura w kształcie wydłużonego prostokąta zakończona u góry ostrym łukiem, wpisana w prostokąt. Górną część bordiury wypełnia napis: PODNIEŚĆ (sic!) RĘKĘ BOŻE DZIECIĘ, nad którym w rogach obrazu są umieszczone dwa symboliczne znaki: po lewej Biały Orzeł w koronie, po prawej zaś emblemat górniczy. Obraz jest sygnowany w prawym dolnym rogu: Kutra Antoni 1921³⁵.

Obraz św. Kingi, namalowany techniką tempery na desce sosnowej w kształcie wydłużonego prostokąta zamkniętego ostrym łukiem o wymiarach 130 cm. (wys.) x 80 cm. (razem z ramą 150 cm x 96 cm.), jest dziełem nieznanego artysty³⁶. Św. Kinga została ukazana w ¾-tych w postawie stojącej, w pozie kontrapostu, z głową skierowaną w prawą stronę. Święta ubrana jest w strój zakonny składa-

33. Tamże, s. 72-73.

34. Tamże, s. 87-88.

35. Tamże, s. 88-89.

36. W 1782 r., na mocy decyzji władz austriackich zmieniono wezwanie jednej z istniejących kaplic w kopalni soli w Bochni na św. Kingi, której część wyposażenia mógł stanowić w/w obraz św. Kingi malowany na desce.

jący się z habitu przewiązanego w talii sznurem, szkaplerza, chusty zakrywającej piersi i szyję oraz welonu. Głowę otacza nimb. Habit i szkaplerz zdobi dekoracja floralna. Św. Kinga została przedstawiona z prawą ręką wysuniętą przed siebie nad bałwanem soli (bryła w kształcie leżącej beczki), lewa ręka jest opuszczona do dołu, oczy ma skierowane ku górze. W partii szat obraz przykrywa sukienka wykonana z drewna polichromowanego, stanowiącego imitację sukienki ze srebra, tj. naśladująca relief trybowany z blachy. Podobnie został wykonany bałwan soli. Twarz, dłonie oraz tło stanowi malowidło. Pod sukienką wykonana jest tylko monochromatyczna podmalówka. W wielu miejscach na ramie, sukience i nimbie są widoczne złocenia³⁷.

Treści ikonograficzne obrazów sztalugowych

Tematyka obrazów sztalugowych jest dostosowana do potrzeb religijnych górników. Wszystkie obrazy mają związek ze świętami obchodzonymi uroczyscie przez pracowników kopalni soli, tj. z Bożym Narodzeniem, Wielkanocą, świętem Barbary i św. Kingi. W obrazach dają się zauważyć elementy formalne związane z kopalnią soli. Obraz nawiązujący tematycznie do święta Bożego Narodzenia przedstawia Adorację Dzieciątka Jezus przez górnika. Oto po skończonej szychcie reprezentant braci górniczej odłożył swoje narzędzia pracy i uklęknąwszy na kolanie, podnosi do góry bryłę soli, prosząc Boże Dziecię o błogosławieństwo i przyjęcie daru, którym jest owoc codziennego trudu wielu pracowników polskiej kopalni³⁸. Należy zwrócić uwagę na duże podobieństwo omawianego górnika do autora obrazu, co pozwala przypuszczać, iż artysta namalował tu swój autoportret³⁹.

Obraz związany ze świętem Wielkanocy przedstawia ciało Chrystusa, ułożone na całunie w grobie, którym jest wnętrze kawerny wykutej w soli. Dla podkreślenia powyższego faktu artysta namalował zwisające ze stropu solne stalaktyty.

Obraz umieszczony w ołtarzu przedstawia św. Barbarę jako patronkę górników. Treść obrazu wyraża się w sposób szczególny w części ilustrującej wnętrze kopalni. Oto w jednej z komór nastąpił wybuch gazu. Przerażony górnik, trzymając rękę na piersi usiłuje wydostać się z zagrożonego miejsca. Za nim widoczne są leżące ciała zabitych bądź ciężko rannych, w głębi jeden z robotników niesie na plecach rannego górnika, obok osuwa się na plecy zraniony mężczyzna. Na-

37. D. Śladecki, *Z dziejów kaplic w bocheńskiej kopalni soli*, „Currenda”, 1987, nr 7-8, s. 369; tenże, *Wizerunki malarskie i rzeźbiarskie św. Kingi z XVIII i XIX wieku z kopalni soli zachowane w Bochni*, „Rocznik Kolbuszowski”, 23 (2023), s. 175.

38. Pierwiastek narodowy został podkreślony przez godło państwowe, którego obecność wyraża radość z odzyskania niepodległości przez Polskę.

39. Podobieństwo zostało potwierdzone przez córkę artysty Marię Wawrykiewicz.

tomiast z prawej strony trwa niczym niezakłócona praca górników, co stanowi zupełne przeciwieństwo poprzedniej sceny. Na pierwszym planie, w świetle kaganków kruszą solną skałkę dwaj kopacze. W głębi jest widoczny jeden z walaczy przetaczający za pomocą drąga bałwan soli. Po prawej stronie wspinają się do góry po pochylniach nosicze dźwigający na plecach kruchy solne. Nad kopalnią stoi w blasku świętości patronka dobrej śmierci, czuwająca nad pracą górników. Takie przedstawienie jest umotywowane legendą, według której święta Barbara więziona w ciemnym pomieszczeniu, w wieży, rozumie los pracujących pod ziemią i opiekuje się nimi. Kontrastowe zestawienie dwóch scen, z których jedna wyobraża najbardziej niepożądane zjawisko w kopalni, jakie stanowi wybuch gazów, a druga ilustruje normalny przebieg pracy, jest epicką formą wypowiedzi artysty wyrażającego swoją prośbę do św. Barbary, aby strzegła górników przed groźbą śmierci⁴⁰.

W treści obrazu św. Kingi można wyodrębnić kilka podstawowych wątków treściowych określanych przez oddzielne atrybuty. Są to: św. Kinga jako *świętobliwa niewiasta* – nimb wokół głowy; św. Kinga jako zakonnica (klaryska) – habit; św. Kinga jako odkrywczyni soli kamiennej – bryła soli⁴¹. Przedstawianie św. Kingi nawiązuje do legendy o odkryciu soli kamiennej w Bochni.

Warsztat plastyczny

Kaplica św. Barbary powstała w wyniku kilkusetletniej tradycji tworzenia w kopalniach w Wieliczce i w Bochni kaplic salinarnych, jednak od wcześniejszych obiektów różni się nowatorskim rozwiązaniem architektonicznym, jakim był podział wnętrza na dwie kondygnacje i usytuowanie ołtarza na tarasie, na który prowadziły okazałe schody flankujące Grób Chrystusa zlokalizowany w niższej kondygnacji i przestrzeń z fontanną. Źródłem inspiracji dla twórców tej kaplicy była najprawdopodobniej elewacja frontowa kościoła św. Michała Archanioła i św. Stanisława B.M. na Skałce w Krakowie, gdzie do świątyni prowadzą monumentalne schody zewnętrzne (1749 r.) flankujące wejście do Krypty Zasłużonych, a nieco przed wejściem znajduje się sadzawka kultowa św. Stanisława (z XVII w., odrestaurowana w latach 1865-1896), przy czym w oknie, w elewacji frontowej znajduje się witraż. Umieszczenie ołtarza wykonanego z drewna z obrazem olejnym na płótnie przypomina zastosowane rozwiązanie z kaplicy św. Kingi na I pozio-

40. D. Śladecki, *Kaplica bł. Kingi w bocheńskiej kopalni soli*, „Studia i Materiały do dziejów Żup Solnych w Polsce”, XV (1989), s. 125.

41. Tegoż, *Ikonaografia błogosławionej Kingi w sztuce na terenie diecezji tarnowskiej*, „Currenda”, 1989, nr 7-9, s. 378-382.

mie (gł. 212 m) w kopalni soli w Bochni, przy czym twórcy kaplicy św. Barbary zrezygnowali z wykonywania rzeźb z soli. Duży wpływ na plan kaplicy wywarła budowa geologiczna bocheńskich złóż solnych, która nie pozwalała na śmielszą koncepcję architektoniczną i tworzenie płaskorzeźb wykuwanych bezpośrednio w caliznie solnej, tak jak to miało miejsce w kilku kaplicach w kopalni w Wieliczce⁴². Z powyższych powodów nastąpiło przesunięcie i przewartościowanie znaczenia podstawowych kategorii artystycznych na rzecz funkcjonalności wnętrza.

Ołtarz św. Barbary stanowi zespół zdekompletowanych elementów o cechach sztuki rokokowej z drugiej połowy XVIII w. Zauważa się w jego budowie brak predelli oraz ślimacznic z puttami w zwieńczeniu. Uproszczenia w budowie ołtarza wynagradza nam zwieńczenie wysokiej klasy artystycznej, które podnosi wybitnie plastyczny wyraz całości i nadaje jej cechy pompatycznego bogactwa. Gloria sprawia wrażenie najwyższego napięcia form. Promienie zdają się rozsadzać jej powłokę, a pełny triumfu Bóg Ojciec z twarzą o wyrazie wielkiej mocy unosi w bok rękę skierowaną równolegle do biegu promieni, co ma podkreślić Jego stan psychiczny i pewien moment przenikający całą postać symbolizującą siłę i potęgę Boskiego Majestatu. Sztuka ta łączy się z naturalizmem form, lecz walory naturalizmu są podniesione do potęgi. W powyższym sposobie ujęcia tematu, w ujęciu monumentalności, w odczuciu chwili najwyższego napięcia przez artystę, leży barokowość dzieła, które najprawdopodobniej znajdowało się pierwotnie w jednym z bocheńskich kościołów⁴³. Ołtarz zmontowano z gotowych części lub przerobiono ze starych i odnowionych (relacja ustna L. Leśnego), które prawdopodobnie dostarczono do kopalni z bliżej nieokreślonego kościoła.

Największą indywidualnością spośród twórców działających w kaplicy wyróżnia się Antoni Ktra, zatrudniony na etacie malarza salinarnego na początku lat dwudziestych XX w⁴⁴. Namalowane przez niego obrazy wykazują dużą samodzielność

42. Są to: kaplica św. Antoniego, kaplica Passionis w komorze *Lizak* i kaplica św. Kingi.

43. Dostosowanie ołtarza do zmienionych warunków komplikuje wyjątkowo odnalezienie drogi wędrówek i jego artystycznej genealogii. Można przypuszczać, iż omawiany ołtarz pochodzi z warsztatu Piotra Korneckiego, którego działalność w Bochni i okolicach przypada na lata 1750-1775. Patrz: P. Morelowski: *O trzech wiążących się grupach malarzy, rzeźbiarzy, snycerzy i innych artystów Polaków, szkoły krakowskiej XVIII i początku XIX wieku i ich związku z zagranicą*, „Prace Komisji Historji Sztuki PAU”, V (1930), nr 1, str. XXXV, XXXVI. Z pracowni Piotra Korneckiego pochodzi osiem rokokowych ołtarzy umieszczonych w kościele parafialnym w Bochni. M. Kornecki, *Dzieje sztuki regionu bocheńskiego*, w: *Bochnia dzieje miasta i regionu*, red. F. Kiryk i Z. Ruta, Kraków 1980, s. 223.

44. Antoni Ktra – syn Walentego i Anny z Gawłowiczów, ur. 23 II 1889 r. w Bochni. Odebrał wykształcenie zawodowe malarza pokojowego. Brał udział w pierwszej wojnie światowej. Ok. 1920 r. odnawiał kaplicę na Murowiance w Bochni i kościół w Krzyżanowicach. Od roku 1920 pracował na etacie malarza salinarnego w kopalni soli w Bochni, w tym czasie namalował do kopalni cztery obrazy olejne. W 1923 r. ożenił się, a już w 1925 r. zrezygnował

koncepcji twórczej. Dzieła tego samorodnego artysty charakteryzuje dążenie do osiągnięcia wrażenia całości połączone z pewną powierzchownością w traktowaniu szczegółów. Największą oryginalnością odznacza się obraz Adoracji Dzieciątka Jezus przez górnika. W wymienionym obrazie, pomimo płaskiej perspektywy i linearnego ujęcia form, podjęta została próba syntetycznego przedstawienia religijności górników.

Obraz świętej Barbary nawiązuje do tradycji artystycznych przekazanych przez sztukę XVIII w. Postać świętej stanowi niemal wierną kopię barokowego feretronu z przedstawieniem Najświętszej Marii Panny Niepokalanego Poczęcia, który znajduje się w kościele parafialnym w Bochni. Na obrazie dodane zostały jedynie atrybuty takie jak: krzyż i palma. Tylko w dolnej partii obrazu artysta dał indywidualny rys swojej koncepcji twórczej, przedstawiając wnętrze kopalni z malarską wizją wybuchu gazu. Widok wnętrza kopalni zasłania częściowo dolną część postaci św. Barbary, co mogłoby wskazywać na domalowanie tej sceny na starym barokowym obrazie z przedstawieniem Najświętszej Marii Panny Niepokalanego Poczęcia. Jednak szczegółowe badania podobrazia (splot fabryczny płótna) wykluczyły taką możliwość.

Obraz Chrystusa w grobie wykazuje wyraźne analogie do innych obrazów o podobnej treści, które były znane Kątrze. Jednak artysta wprowadził tu pewną innowa-

z pracy na własne życzenie (nie chciał bowiem wykonać polecenia sztygara, który potraktował Kątrę jak pracującego fizycznie górnika). Od tego czasu pracował tylko dorywczo jako malarz pokojowy, a także malując obrazy. Antoni Kątra bardzo lubił pogłębiać swoją wiedzę, interesowały go zwłaszcza historia i przyroda. Ponadto często podróżował, np. do Zakopanego i Krynicy, gdzie wykonywał portrety wiejskich kobiet. Szczególnie często chodził do lasu na bardzo długie spacery, np. do Limanowej bądź, aż po przedmieścia Krakowa. Nie lubił miast, natomiast kochał przyrodę, twierdził, że w lesie widzi dzieło boskiego Stwórcy. Miał na swoim utrzymaniu żonę i czworo dzieci, jednak rodziną mało się interesował, często opuszczając ją na czas wielodniowych wycieczek. Był człowiekiem mało mównym i samotnikiem. Zmarł w 1956 r. w Bochni. W jego dorobku twórczym dużą część zajmuje malarstwo religijne, ponadto malował obrazy w tematyce batalistycznej, ilustrujące jego przeżycia z lat wojny, portrety (przeważnie wiejskich dziewcząt) oraz widoki Wiśnicza i starych bocheńskich ulic. Jego sztuka odznacza się świeżością bezpośredniego odczucia, nie znajdujemy w niej bezdusznej rutyny i zmanierowania. Antoni Kątra był indywidualistą i artystą z ducha. Jednak drogą samokształcenia, nie mając żadnego mecenasa, nie mógł w pełni rozwinąć swego talentu. Pocucie własnej niedocenionej wartości oraz trudny charakter spowodowały iż ten samorodny twórca zrezygnował z pracy w kopalni. Niezauważony i niedoceniony przez niewyrobione artystycznie otoczenie, z pasją wielkiego samotnika rozwijał swoją twórczą działalność, nie doczekawszy się za życia należnego mu uznania i szczytów. Kątra szedł drogą konsekwentnego rozwoju i udoskonalania swoich umiejętności malarskich, przez co wykazuje jednolitość i konsekwencję w realizowaniu swoich celów. Biografia opracowana na podstawie relacji ustnej córki Antoniego, Marii Wawrykiewicz spisanej przez autora w dn. 25.01.1985 r.

cję, przedstawiając Zbawiciela w grotcie solnej. Podobny obraz Chrystusa w grobie znajduje się w kościele w Krzyżanowicach pod Bochnią, gdzie w 1920 r. (czyli przed powstaniem obrazu umieszczonego obecnie w kaplicy bł. Kingi) Katra wykonywał bliżej nieokreślone prace remontowe. Ponadto na IX-tym poziomie w kopalni, w niewielkiej odległości od kaplicy św. Barbary, do której malował obrazy A Katra, do 1990 r. znajdował się oleodruk z pocz. XX w. o podobnej treści. Na podstawie powyższych faktów można przyjąć, iż wymieniane obrazy były znane Antoniemu Katrze.

Twórcy obrazu tablicowego św. Kingi z XVIII/XIX w. mogli wywodzić się ze środowiska starosądeckiego bądź czerpali stamtąd wzorce. Za wzorzec mógł im posłużyć obraz św. Kingi z 3 ćw. XVII w. w ołtarzu bocznym kaplicy SS Klarysek w Starym Sączu namalowany na desce w kształcie prostokąta zamkniętego łukiem, gdzie święta na obrazie została przedstawiona frontalnie, w postawie stojącej, w stroju zakonnym zdobionym ornamentem floralnym, obok stóp znajduje się bryła soli w kształcie walca (bałwana) z utkwionym w niej pierścieniem⁴⁵.

Powstała w następstwie potrzeb religijnych górników kaplica św. Barbary stała się obiektem niedostępny dla szerszych kręgów społeczeństwa. Likwidacja kaplicy i najniżej położonych poziomów kopalni, w której była zlokalizowana, sprawiają, że dziś jest obiektem nieznanym. Autor podjął się skromnej próby prezentacji obiektu nieistniejącego od dziesięcioleci, co uczynił w oparciu o plany kaplicy z 1923 r., fotografie i obrazy o walorach źródeł ikonograficznych z lat 1939-1943, relacje świadków historii (spisane za ich życia przez autora) oraz inwentaryzację zachowanej części wyposażenia obiektu.

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie

Rewizja dolna żupy wielickiej, 25 X. 1680 r., Zbiór z Biblioteki Narodowej, rkps 16; Komisja w żupach wielickich i bocheńskich, 8X-20X.1699 r., Zbiór Popielów, rkps 298; Rewizja dolna żupy wielickiej, 19 IV 1733 r., Zbiór z Biblioteki Narodowej, rkps sygn. 27; Ordynacje żupne, 5 VI 1735 – 29 X 1737 r., Dział XVIII, rkps nr 96.

Archiwum Muzeum Żup Krakowskich w Wieliczce

Komisja i rewizja generalna żupy wielickiej, 15 VIII – 10 IX 1647 r., rkps sygn.008; Komisja w żupach krakowskich, 26 XI 1658 – 31 III 1659 r., rkps sygn. 009; Inwentarz Archiwum Salinarnego za lata 1772-1867. Opr. L. Cehak, t. 1-4, rkps sygn. 944/1/1 zb. sp., t. 1. cz. 1 (1772-1779); rkps sygn. 944/1/2 zb. sp., t. 1. cz. 2 (1780-1784); rkps

45. D. Śladecki, *Ikonografia błogosławionej Kingi*, s. 383, fot. 4.

sygn. 944/1/3 zb. sp., t. 1. cz. 3 (1785-1799); rkps 944/2/1 zb. sp. t. 2, cz.1 (1800-1807), rkps 944/2/2, zb. sp. t. 2 cz. 2 (1809-1816); rkps 944/2/3, zb. sp., t. 2, cz. 3 (1817-1830); rkps 944/3, zb. sp., t. 3 (1831-1850); rkps 944/4, zb. sp., t. 4 (1851-1867); Teki Fischera, rkps nr sygn. 46; M. Seykotta, Przewodnik po kopalni wielickiej, rkps sygn. 83; Protokoły Konsultacyjne saliny wielickiej z lat 1772-1906, rkps sygn. 53-68.

Biblioteka Czartoryskich w Krakowie

Rewizja żup wielickich i bocheńskich, 30 VII – 14 VIII. 1685 r., rkps 1022; Rękopisy do dziejów Wieliczki M. A. Seykotty, nr inw. MNK 2965IV, vol. VII.

Biblioteka Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie

Komisja w żupach krakowskich, 23 II – 11 VIII 1703 r., rkps sygn. 75.

Biblioteka w Kórniku

Komisja w żupach wielickich i bocheńskich, 1 VII – 31 VII 1698 r., rkps sygn. 841; Komisja w żupach krakowskich, komorach mazowieckich i składach wielkopolskich, 5 VII 1762- 11 IV 1763 r., rkps sygn. 461.

Biblioteka Naukowa Uniwersytetu Lwowskiego

Komisja w żupach wielickich i bocheńskich, 22 I – 9 II 1669 r., rkps sygn. 429/III; Komisja w żupach wielickich i bocheńskich, 20 VI – 4 VIII 1670 r., rkps sygn. 429/III; Komisja w żupach wielickich i bocheńskich, IX 1672 r., rkps sygn. 429/III; Komisja w żupach krakowskich, 3 IV – 14 IV 1674 r., rkps sygn. 429/III; Komisja w żupach wielickich i bocheńskich, 30 VII – 14 VIII 1685 r., rkps sygn. 430/III; Komisja w żupach wielickich i bocheńskich, 28 VI – 1 VIII 1690 r., rkps sygn. 430/III; Komisja w żupach wielickich i bocheńskich, 23 II – 11 VIII 1703 r., rkps sygn. 430/III; Komisja żup wielickiej i bocheńskiej, 31 XII 1709 – 24 IV 1710 r., rkps sygn. 430/III; Komisja żup krakowskich, I 1714 r., rkps sygn. 430/III; Komisja żup wielickich i bocheńskich, 10 VII – 4 IX 1717 r., rkps sygn. 431/III; Komisja żup wielickich i bocheńskich, 6 II – 25 III 1723 r., rkps sygn. 431/III; Komisja w żupach wielickich i bocheńskich, 11 IX 1724 – 26 V 1725 r., rkps 432/III; Komisja w żupach wielickich i bocheńskich, 1 VII – 29 IX 1730 r., rkps sygn. 432/III; Komisja w żupach Wieliczki i Bochni, 28 VII – 6 VIII 1733 r., rkps sygn. 432/III; Komisja w żupach krakowskich, komorach mazowieckich i składach wielkopolskich, 5 VII 1762 – 11 IV 1763 r., rkps sygn. 433/III.

Biblioteka Polskiej Akademii Nauk w Krakowie

Rewizja dolna żupy wielickiej, 22 VI – 4 VII 1693 r., rkps sygn. 402; Komisja w żupach krakowskich sub tempus interregni po śmierci Najjaśniejszego Króla JMci Jana III, 10 I – 1 II 1697 r., rkps sygn. 403.

Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu

Komisja w żupie wielickiej, 1 V 1642 r., rkps sygn. 3608/II; Rewizja żupy wielickiej, 20 XII 1642 r., rkps sygn. 218/II; Rewizja gór wielickich, 19 IX 1646 r., rkps sygn. 218/II; Komisja i rewizja generalna żup wielickich, 15 VIII – 10 IX 1647 r., rkps sygn. 3608/II; Komisja i rewizja generalna żupy wielickiej, 9 IX 1648

r., rkps sygn. 3608/II; Komisja w żupach krakowskich, 20 I 1661 r., rkps sygn. 9526/II; Komisja w żupach wielickich i bocheńskich, 8 VIII 1661 r., rkps sygn. 6140/II; Komisja w żupach krakowskich, 3 VII 1674 – 16 III 1676, rkps sygn. 211/II; Komisja w żupach krakowskich, 20 VI – 1 VIII 1690 r., rkps sygn. 9685/II, por BNUL; Komisja w żupie wielickiej, 8 XI 1698 r., rkps 9685/II; Komisja w żupach krakowskich, XI 1743 r., rkps sygn. 3395/III

Kopalnia Soli w Bochni. Dział Kadr

Księga wypisów robotników salinarnych za lata 1880-1935; Dział Mierniczo-Geologiczny, Księga objazdów sztygarskich w Kopalni Soli w Bochni za lata 1922-1950, rkps nsygn.

Źródła drukowane

Österreichisches Nationalbibliothek, ÖNB Bildarchiv und Grafiksammlung, A. M. Seykotta, *Album der Stadt und des Steinsalzbergwerkes zu Wieliczka*, Wieliczka 1851 r., sygn. Pk.764.

Instrukcje górnicze dla żup krakowskich z XVI-XVIII wieku, opr. Keckowa A., Wrocław-Warszawa-Kraków 1963.

Schematyzm funkcjonariuszy małopolskich państwowych zakładów salinarnych zestawiony wedle stanu z dnia 1 stycznia 1922, Kraków 1922.

Opracowania

Banach R., *Grób i relikwie bł. Kingi w ciągu dziejów*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce”, XVIII (1994), s. 47-52.

Boczkowski F., *O Wieliczce pod względem historyi naturalnej dziejów i kąpieli*, Bochnia 1843.

Charkot J., Skubisz M., *Kaplice św. Krzyża w komorze Piżmowa i przy podłużni Geramb w kopalni wielickiej*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce”, XXVI (2009), s. 65-92.

Dobrowolska D., *Górnicy salinarni Wieliczki w latach 1880-1939. Studium historyczno-socjologiczne załogi robotniczej*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1965.

Dziwik K., *Saliny krakowskie w latach 1772-1918*, w: *Dzieje żup krakowskich*, Wieliczka 1988, s. 223-304.

Flasza J., *Bochnia. Przewodnik po mieście*, Bochnia 1998

Grubenkarte von dem obern Theile der Wieliczkaer Saline zur Übersicht des Strecken Betriebes und besonders der durch Fremde befahrenden Gasttour, L. E. Hrdina, Wiedeń 1842.

- Hrdina L. E., Hrdina J. N., *Geschichte der Wieliczkaer Saline*, Wiedeń 1842.
- Janicka-Krzywda U., *Wierzenia górników wielickich*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych”, VIII (1979), s. 127-156.
- Janicka-Krzywda U., *Postać bł. Kingi w legendzie ludowej*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych”, X (1981), s. 154-178.
- Kalwajtys E., *Kaplica Św. Antoniego w kopalni soli w Wieliczce*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce”, XIX (1996), s. 47-110.
- Kalwajtys E., *Świadectwa kultu świętej Kingi w górnictwie solnym*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce”, XXI (2001), s. 257-272.
- Kalwajtys E., *Kaplica Świętej Kunegundy w komorze Boczaniec*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce”, XXIII (2003), s. 37-52.
- Kalwajtys E., *Kaplica pod wezwaniem św. Krzyża w komorze Lizak na poziomie I w Kopalni Soli w Wieliczce*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce”, XXVII (2011), s. 269-299.
- Kanior M., *Kult bł. Kingi na Ziemi Krakowskiej w ciągu wieków*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce”, XXI (2001), s. 239-255.
- Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, t. V, Województwo poznańskie, z. 24, red. T. Ruszczyńska, Warszawa 1964.
- Konwerska B., *Opis trasy turystycznej Kopalni soli Wieliczka w świetle opracowania Jana Nepomucena oraz Ludwika Emanuela Hrdiny z 1842 r.*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce”, XXXII (2017), s. 10-68.
- Konwerska B., *Ruch turystyczny w Kopalni Soli Wieliczka w okresie zarządu austriackiego (1772-1918)*, Wieliczka 2020.
- Kowalski L., Fischer S., *Żywot bł. Kingi i dzieje jej kultu*, Tarnów 1992.
- Kornecki M., *Bł. Kinga – pamiątki, obiekty kultu, dzieła sztuki. Inwentarz z terenu diecezji tarnowskiej*, „Currenda”, 1990, nr 1-3, s. 87-129.
- Kramiszewska A., *Visio religiosa w polskiej sztuce barokowej*, Lublin 2003.
- Kurowski P., *Trasy turystyczne w kopalni wielickiej*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce”, XVI (1990), s. 124-140.
- Kurowski P., *Działalność wystawiennicza żupy wielickiej do 1951 roku*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce”, XVII (1992), s. 113-130.
- Ligęza J., Żywirska M., *Zarys kultury górniczej. Górny Śląsk, Zagłębie górnicze*, Katowice 1964.
- Łabęcki H., *Górnictwo w Polsce. Opis kopalnictwa i hutnictwa polskiego*, t. 1-2, Warszawa 1841-1843.
- Łuszczkiewicz W., *O gotyckim drewnianym posągu św. Kingi, odkrytym w klasztorze klarysek w Starym Sączu*, „Sprawozdania Akademii Umiejętności”, 1892, wyd. 1.
- Łuszczkiewicz W., *O posąжку drewnianym św. Kingi w Starym Sączu*, „Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce”, V (1896).

- Macharska M., *Seria rycin Ikones et miracula Sanctorum Poloniae, próba wyjaśnienia genezy*, „Rocznik Biblioteki PAN w Krakowie”, 13 (1967).
- Morelowski M., *O trzech wiążących się grupach malarzy, rzeźbiarzy, snycerzy i innych artystów Polaków, szkoły krakowskiej XVIII i początku XIX wieku i ich związku z zagranicą*, „Prace Komisji Historji Sztuki PAU”, V (1930), nr 1.
- Paluch-Staszkiewicz K., *Kaplica bł. Kingi w kopalni Soli w Wieliczce*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych”, X (1981), s. 103-151.
- Śladecki D., *Funkcje religijne kaplicy w bocheńskiej kopalni soli*, „Currenda”, 1987, nr 4-67, s. 207-215.
- Śladecki D., *Z dziejów kaplic w bocheńskiej kopalni soli*, „Currenda”, 1987, nr 7-9, s. 360-377.
- Śladecki D., *Kaplica bł. Kingi w bocheńskiej kopalni soli*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce”, XV (1989) s. 103-140.
- Śladecki D., *Ikonaografia błogosławionej Kingi w sztuce na terenie diecezji tarnowskiej*, „Currenda”, 1989, nr 7-9, s. 377-385.
- Śladecki D., *Podziemne miejsca kultu w tradycji bocheńskich górników*, „Rocznik Bocheński”, 5 (2001), s. 65-86.
- Śladecki D., *Kaczyka. Zabytki i sąsiedzi*, „Tygiel”, 2002, nr 4/29, s. 80-83.
- Śladecki D., *Praktyki religijne górników w Wieliczce i Bochni w kontekście preferowanych wartości w okresie zarządu austriackiego w latach 1772-1918 (w świetle dokumentów salinarnych)*, „Resovia Sacra”, 28 (2021), s. 605-627.
- Śladecki D., *Sztuka i władza w kopalni w Wieliczce w okresie zarządu austriackiego w latach 1772-1918*, „Resovia Sacra”, R.30 (2023), s. 187-212.
- Śladecki D., *Wizerunki malarskie i rzeźbiarskie św. Kingi z XVIII i XIX wieku z kopalni soli zachowane w Bochni*, „Rocznik Kolbuszowski”, 23 (2023), s. 167-189.
- Walczy Ł., *Kult bł. Kingi w małopolskich ośrodkach górnictwa solnego*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce”, XVIII (1994), s. 27-36.
- Walczy Ł., *Przemiany organizacyjne oraz kadra urzędnicza w żupach krakowskich w początkowym okresie administracji austriackiej (1772-1809)*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce”, XIX (1996), s. 111-156.
- Walczy Ł., *Zarządzanie salinami krakowskimi w okresie zaboru austriackiego (1772-1918)*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce”, XXII (2002), s. 56-78.
- Windakiewicz E., *Kaplice w kopalni wielickiej*, „Życie Techniczne”, z. 5: 1938, s. 188-191.
- Wojciechowski T., *Zarys rozwoju przestrzennego kopalni bocheńskiej do 1772 roku*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce”, X (1981), s. 45-101.
- Wojciechowski T., *Kościelne dzieje Bochni w czasach staropolskich*, Tuchów 2003.
- Wojciechowski T., *Kopalnia Soli w Bochni*, wyd. 2 uzup., Bochnia 2016.

Wolańska A., Skubisz M., *Krzyż i sól. Dziedzictwo wiary wielickich górników*, Wieliczka 2016.

Wolańska A., *Wiara i patriotyzm w rzeźbach wielickich górników*, Kraków 2018.

Streszczenie

W XVII w. w żupach krakowskich utrwalił się zwyczaj urządzenia w podziemiach kopalni wewnątrz o charakterze sakralnym. W ciągu trzech stuleci w kopalni soli w Bochni powstało ponad 20 kaplic, spośród których najniżej pod powierzchnią ziemi (na głębokości 388 m) była zlokalizowana kaplica św. Barbary. Kaplica ta powstała w 1923 r. z inicjatywy ówczesnego sztygara Stanisława Rzepeckiego. Od starszych obiektów różniła się nowatorskim rozwiązaniem architektonicznym, jakim był podział wnętrza na dwie kondygnacje i usytuowanie ołtarza na tarasie, na który prowadziły z dwóch stron okazałe schody oraz umieszczenie w niższej kondygnacji Grobu Chrystusa i wydzielenie przestrzeni z fontanną. Plan kaplicy miał kształt prostokąta o wymiarach: szer. 8,6 m., dł. 12 m. Powierzchnię użytkową wnętrza zwiększała kawerna zaadaptowana na zakrystię. Wysokość kaplicy wynosiła ok. 8,5 m. Głównym elementem wyposażenia wnętrza był późnobarokowy ołtarz wykonany z drewna z obrazem św. Barbary (1923 r.) pędzla pracownika kopalni Antoniego Katry, który ponadto był autorem dwóch innych obrazów w tej kaplicy: Chrystusa w grobie oraz Adoracji Dzieciątka Jezus przez górnika (1921 r.). Po bokach ołtarza znajdowały się dwa witraże (podświetlone światłem elektrycznym) umieszczone w wykutych w caliznie niszach oraz dwa zawieszone pod stropem drewniane świeczniki ozdobione sznurami solnych kryształów. Ponadto na bocznej ścianie kaplicy zawieszono obraz z XVIII/XIX w., namalowany techniką tempery na desce, przedstawiający św. Kingę. W 1946 r. kaplica przestała pełnić funkcje sakralne, a część wyposażenia: ołtarz i obrazy Antoniego Katry przeniesiono do kaplicy św. Kingi. Po 1990 r. rozpoczęto podszadanie najgłębszych wyrobisk położonych poniżej głębokości 327 m., w wyniku czego uległa likwidacji znaczna część kopalni wraz z poziomem, na którym była zlokalizowana kaplica św. Barbary.

Słowa kluczowe: Kaplice w kopani soli w Bochni, ikonografia św. Barbary.

ST BARBARA'S CHAPEL IN THE BOCHNIA SALT MINE (1923-1946)

Summary

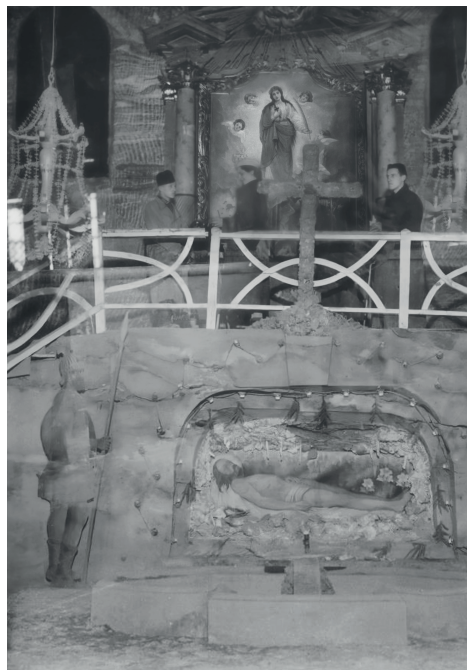
In the 17th century, the Cracow salt mines established the custom of arranging sacred interiors in their underground mines. Over the course of three centuries, more than 20 chapels were built in the Bochnia salt mine, of which the St Barbara's Chapel was the lowest below the surface (at a depth of 388 m). This chapel was built in 1923 on the initiative of Stanisław Rzepecki, then a foreman. It differed from the older buildings by the innovative architectural solution of dividing the interior into two storeys and placing the altar on a platform, accessed by a grand staircase on two sides, as well as by placing the Tomb of Christ in the lower storey and separating the space with a fountain. The plan of the chapel was rectangular in shape, measuring 8.6 m wide by 12 m long. The usable space of the interior was increased by a cavernous room adapted as a vestry. The height of the chapel was approximately 8.5 m. The centrepiece of the interior was a late Baroque altarpiece made of wood with a painting of St Barbara (1923) by mine worker Antoni Kutra, who was also the author of two other paintings in this chapel: Christ in the Tomb and Adoration of the Child Jesus by a Miner (1921). On the sides of the altar were two stained-glass windows (illuminated by electric light) placed in niches carved into the inch and two wooden candlesticks suspended from the ceiling, decorated with strings of salt crystals. In addition, on the side wall of the chapel hangs a painting from the 18th/19th century, painted in tempera on a board - depicting St Kinga. In 1946, the chapel ceased to have a sacred function and part of the furnishings: the altarpiece and paintings by Antoni Kutra were moved to the St Kinga Chapel. After 1990, the deepest pits below the depth of 327 m began to be reseeded, resulting in the closure of a large part of the mine, including the level where the St Barbara Chapel was located.

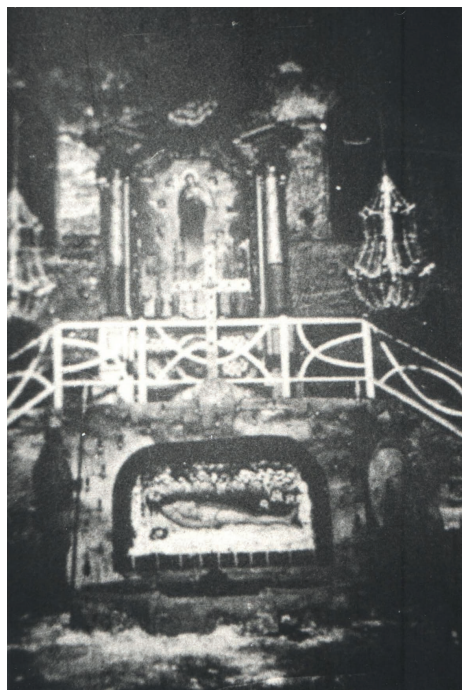
Keywords: Chapels in the Bochnia salt mine, iconography of St Barbara.

Spis ilustracji:

1. Walerian Kasprzyk (1912-1992), *Kaplica św. Barbary w kopalni soli w Bochni*, akwarela, ok. 1942 r., fot. Dariusz Śladecki, 1985 r.
2. *Kaplica św. Barbary w kopalni soli w Bochni*, fot. Kazimierz Gargul, 1941 r. (cyfrowa renowacja i retusz fot. Laura Bąk)
3. Walerian Kasprzyk (1912-1992), *Widok z podłużni Wilson-Paderewski na kaplicę św. Barbary*, akwarela, ok. 1942 r., fot. Dariusz Śladecki, 1985 r.

4. Antoni Kutra (1889-1956), *Św. Barbara*, 1923 r., obraz olejny, fot. Dariusz Śladecki, 1985 r.
5. *Kaplica Św. Barbary w kopalni soli w Bochni*, stan sprzed 1939 r.
6. *Kaplica Św. Barbary w kopalni soli w Bochni*, fot. K. Gargul, 22.02.1941 r.





BARTOSZ WALICKI – SOKOŁÓW MAŁOPOLSKI

**DUSZPASTERZ MŁODZIEŻY
KS. JÓZEF MATUSZ (1889-1937)**

Jednym z zasłużonych duszpasterzy młodzieży w dawnej diecezji przemyskiej był ks. Józef Matusz. W ramach swojej działalności kapłańskiej w okresie międzywojennym aktywizował m.in. parafie wchodzące obecnie w skład diecezji rzeszowskiej i budował w nich zręby młodzieżowych organizacji katolickich. Już choćby z tego powodu warto przypomnieć tę postać, która obecnie coraz bardziej popada w zapomnienie.

Ks. Józef Matusz urodził się 19 października 1889 r. w Haczowie¹. Po zdobyciu wykształcenia w stopniu podstawowym od jesieni roku 1901 kontynuował edukację w C.K. Gimnazjum w Sanoku. Przez nauczycieli oceniany był jako uczeń bardzo dobry. W klasach pierwszej i ósmej uzyskał nawet celujące noty końcoworoczne. W trakcie nauki angażował się w prace otwartej w 1905 roku czytelnicy wieczornej

BARTOSZ WALICKI – doktor nauk humanistycznych (historia), kierownik Miejskiej i Gminnej Biblioteki Publicznej w Sokołowie Małopolskim, prezes Towarzystwa Miłośników Ziemi Sokołowskiej. Członek redakcji pism: „Resovia Sacra”, „Rocznik Kolbuszowski”, „Rocznik Sokołowski” (red. nacz.) i „Studia Polonijne” (zastępca red. nacz.), autor licznych publikacji z zakresu historii i kultury regionalnej oraz dziejów diecezji przemyskiej i rzeszowskiej. ORCID 0000-0002-2236-015X. Kontakt: podfajczy@op.pl.

1. Archiwum Archidiecezjalne w Przemyśle [dalej: AAPrz], Akta Personalne Kapłanów. Tabele Służbowe [dalej: APK TS], Tabela służbowa ks. Józefa Matusza. Niestety, według informacji uzyskanych w tymże Archiwum,teczka personalna ks. Józefa Matusza nie zachowała się do naszych czasów. W całym tekście w cytatach i tytułach zachowano pisownię oryginalną.

dla uczniów, której celem było pogłębienie i uzupełnienie wiadomości zdobywanych w szkole. Brał w niej udział w dyskusjach tematycznych. Wygłaszał również referaty, jak przykładowo 14 listopada 1908 r., gdy zaprezentował temat „Wpływ alkoholu na organizm ludzki”. Szkołę średnią ukończył w roku 1909, uzyskując świadectwo dojrzałości z odznaczeniem².

Po zdaniu matury, rozpoznając w sercu powołanie do służby Bożej, haczowianin złożył podanie i został przyjęty do Seminarium Duchownego w Przemyślu. Jednocześnie realizował studia w miejscowym Instytucie Teologicznym. Jak odnotowano, władał językami: polskim, ruskim i niemieckim³. Oczywiście w wystarczającym stopniu znał również łacinę. Nad jego drogą do kapłaństwa czuwali przełożeni: rektor Teofil Łękawski, wicerektor ks. Józef Stachyrak, ojciec duchowny ks. Konstanty Bieda oraz prefekci studiów ks. Jan Balicki i ks. Eugeniusz Żukowski, zastąpiony później przez ks. Franciszka Czyżewickiego⁴. Kolejne etapy formacji zamykały: tonsura i cztery święcenia niższe przyjęte 21 kwietnia 1912 r., subdiakonat 15 czerwca 1913 r. i diakonat 22 czerwca tegoż roku. Wszystkich udzielił mu bp Karol Józef Fischer⁵. Okres seminaryjny uwieńczył przyjęciem sakramentu kapłaństwa z rąk bpa Józefa Sebastiana Pelczara. Święcenia prezbiteratu otrzymał 29 czerwca 1913 r. w kościele katedralnym w Przemyślu⁶.

Jako neoprezbiter ks. Józef Matusz został skierowany do Głogowa. Był tam następcą wikariusza ks. Władysława Łańcuckiego zamianowanego samoistnym ekspozytem w nowo utworzonej stacji duszpasterskiej w Wysokiej koło Zaczernia. Posługę wikariuszowską haczowianin rozpoczął z dniem 19 października 1913 r.

2. *Sprawozdanie Dyrektora C. K. Gimnazjum w Sanoku za rok szkolny 1901/1902*, Sanok 1902, s. 40; *Sprawozdanie Dyrektora C. K. Gimnazjum w Sanoku za rok szkolny 1902/1903*, Sanok 1903, s. 48; *Sprawozdanie Dyrektora C. K. Gimnazjum w Sanoku za rok szkolny 1903/1904*, Sanok 1904, s. 53; *Sprawozdanie Dyrektora C. K. Gimnazjum w Sanoku za rok szkolny 1904/1905*, Sanok 1905, s. 60; *Sprawozdanie Dyrektora C. K. Gimnazjum w Sanoku za rok szkolny 1905/1906*, Sanok 1906, s. 62; *Sprawozdanie Dyrektora C. K. Gimnazjum w Sanoku za rok szkolny 1906/1907*, Sanok 1907, s. 76; *Sprawozdanie Dyrektora C. K. Gimnazjum w Sanoku za rok szkolny 1907/1908*, Sanok 1908, s. 67; *Sprawozdanie Dyrektora C. K. Gimnazjum w Sanoku za rok szkolny 1908/1909*, Sanok 1909, s. 48, 55, 70.
3. AAPrz, APK TS, Tabela służbowa ks. Józefa Matusza.
4. *Schematismus universi venerabilis Cleri Secularis et Regularis Dioecesis rit. lat. Premisliensis pro anno Domini 1910*, Premisliae 1909, s. 38, 41; *Schematismus pro anno Domini 1911*, Premisliae 1910, s. 38, 40; *Schematismus pro anno Domini 1912*, Premisliae 1911, s. 37, 39; *Schematismus pro anno Domini 1913*, Premisliae 1912, s. 27-28.
5. A. Motyka A., *Duszpasterze diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w okresie niewoli narodowej (1772-1918). Szkice biograficzne (cz. 19: Manastyrski – Mieleski)*, „Zwiastowanie”, 33 (2024), nr 3, s. 216.
6. *Ogłoszenie święceń wyższych*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej” [dalej: KDP], 13 (1913), z. 5-6, s. 161.

i pełnił ją przez dwa i pół roku, do 20 lutego 1916 r.⁷ Placówka ta była parafią stanowiącą centrum dekanatu głogowskiego. Kierował nią ks. Józef Ramocki, urodzony w roku 1868, a wyświęcony w roku 1892. Okręg parafialny obejmował miasteczko oraz Styków i Wólkę Głogowską. Żyło tam 2.970 katolików, do których doliczano 420 emigrantów, a także 1.080 wyznawców religii mojżeszowej. Obowiązki kolatorskie spełniał Jan Jędrzejowicz. Życie religijne wiernych skupiało się wokół murowanego kościoła pw. Trójcy Przenajświętszej wzniesionego w roku 1881, a konsekrowanego w roku 1905. Prócz tego na cmentarzu parafialnym znajdowała się murowana kaplica pw. Matki Bożej Śnieżnej, a w Stykowie druga kaplica murowana, zbudowana przez Macieja Selwę i zaadaptowana do celebr liturgicznych. Wierni mogli należeć do kilku pobożnych zrzeszeń: Bractwa Różańcowego, Żywego Różańca, Bractwa Przenajświętszego Sakramentu, Apostolstwa Serca Jezusowego, Bractwa Świętej Rodziny, Bractwa Wstrzemięźliwości i Stowarzyszenia Świętych Aniołów Stróżów. Na terenie parafii działała szkoła 5-klasowa męska i 5-klasowa żeńska w Głogowie oraz 1-klasowa w Stykowie⁸.

W parafii głogowskiej młody duchowny nabył doświadczenie, które wytyczyło jego dalszą drogę kapłańską. Kolejno podjął analogiczne obowiązki w Radymnie, w jarosławskim wikariacie foralnym⁹. Duszpasterstwo organizował proboszcz ks. Wojciech Szafranski, który przyszedł na świat w roku 1871, a święcenia kapłańskie przyjął w roku 1895. W skład parafii wchodziły: Drohojów, Radymno, Skołoszów, Sośnica, Święte, Zadąbrowie, Zamiechów i Zamojsce. Zasiedlało je 2.892 łacinników, 6.294 grekokatolików, 14 akatolików i 1.620 Żydów. Przywilejem patronackim cieszył się ordynariusz przemyski. Przedmiotem chwały mieszkańców był murowany kościół pw. św. Wawrzyńca, zbudowany w roku 1729, a konsekrowany rok później. Zadaniem kapłanów było nauczanie religii w 4-klasowych szkołach w miasteczku i Skołoszowie oraz 1-klasowych w Zamojskach i Zadąbrowiu. Zajmowali się również prowadzeniem Bractw: Przenajświętszego Sakramentu, Świętej Rodziny i Wstrzemięźliwości, a także Żywego Różańca, Apostolstwa Serca Jezusowego¹⁰. Zachowane źródła przekazały, że ksiądz Matusz promował wśród dzieci działalność misyjną i Dzieło Dzieciństwa Jezusowego¹¹.

Nie można tu przemilczeć faktu, że już podczas pełnienia posługi duszpasterskiej w parafii radymnieńskiej haczwianin popularyzował idee organizacyjne. Doprowadził też do zawiązania się oddziału Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej.

7. AAPrz, APK TS, Tabela służbowa ks. Józefa Matusza; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP, 13 (1913), z. 9, s. 225-226.

8. *Schematismus pro anno Domini 1914*, Premislae 1913, s. 90.

9. AAPrz, APK TS, Tabela służbowa ks. Józefa Matusza.

10. *Schematismus pro anno Domini 1917*, Premislae 1916, s. 97.

11. *Wykaz składek złożonych od 1 grudnia 1916 do 1 kwietnia 1917*, „Roczniki Stowarzyszenia św. Dzieciństwa P. Jezusa”, 33 (1917), z. 2-3, s. 103.

Przywołać tu warto słowa sekretarza tamtejszego ognia z 1917 roku: „Bardzo ucieszyliśmy się, gdy nam ks. katecheta Józef Matusz pokazał pierwszy numer naszej gazetki, «Młodzież Polska» i powiedział, że i my chłopcy z Radymna możemy się zapisać do «Stowarzyszenia młodzieży polskiej». Bo tu u nas już było przed wojną stowarzyszenie chłopców, nazywało się «Jutrzenka», ale w czasie wojny rozwiązało się, bo jedni członkowie poszli do Legionów, a innych do wojska powołano. Teraz zawiązaliśmy sobie na nowo «Katolickie Stowarzyszenie młodzieży polskiej» i chcemy być w łączności z «Sekretaryatem jeneralnym» w Krakowie. Jest nas już zorganizowanych 14 chłopców, a jeszcze wielu chce się zapisać do naszego Stowarzyszenia. Zebrania urządzamy sobie co niedzielę popołudniu tymczasowo w pomieszkaniu ks. katechety, bo jeszcze lokalu swego nie mamy, bo tu mało mieszkań jest po wojnie w Radymnie, wszystko spalone. Tutejsze Kółko rolnicze ofiarowało nam 100 K na zakupno pożytecznych książek, za co członkom Kółka składamy «Bóg zapłać»¹².

Po ponad dwóch latach pracy w Radymnie, z początkiem czerwca 1918 roku ksiądz Matusz został zamianowany wikariuszem przy katedrze przemyskiej¹³. Na parafię składały się miasto stołeczne Przemyśl z przedmieściami: Błonie, Garbarze, Mnisze, Podgórze, Podzamcze, Zasanie i Lipowce. Liczbę mieszkańców określano na około 30.000 łacinników, około 10.000 grekokatolików, kilkuset akatolików i około 16.000 Żydów. Troską duszpasterską otaczał wiernych ks. Władysław Sarna, urodzony w roku 1858, a ordynowany w roku 1883. Patronat przynależał do cesarza austriackiego, a później do rządu Rzeczypospolitej. Słowo Boże było głoszone w kościele katedralnym pw. Najświętszej Maryi Panny i św. Jana Chrzciciela konsekrowanym w roku 1743 oraz w kilku obiektach sakralnych. Sieć placówek oświatowych była bardzo rozbudowana, stąd posługę pełnili liczni katecheci i prefekci. Wierni mogli pogłębiać swoją formację religijną w ramach Bractw: Przenajświętszego Sakramentu, Różańcowego, Szkaplerznego, Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, Najświętszej Maryi Panny Królowej Korony Polskiej, Świętej Rodziny i Wstrzemięźliwości, a także Apostolstwa Serca Jezusowego i Sodalicii Mariańskich mężczyzn, kobiet i nauczycieli. Ks. Józef Matusz wszedł wówczas jako prokurator w skład kolegium wikariuszów. Należeli do niego również senior ks. Stanisław Kmietek oraz ks. Władysław Opaliński i ks. Michał Kluz¹⁴.

12. S. Majerewicz, *Listy członków. Radymno*, „Młodzież Polska”, 1 (1917), nr 4, s. 6.

13. AAPrz, APK TS, Tabela służbowa ks. Józefa Matusza; *Wiadomości dyecezałne*, „Echo Przemyskie”, 23 (1918), nr 23, s. 2.

14. *Schematismus pro anno Domini 1917*, s. 31-34; *Elenchus Cleri Dioeceseos rit. lat. Premisliensis iuxta statum de mense Aprili a. D. 1919*, Premisliae 1919, s. 15.

Na początku 1919 roku, na wezwanie Episkopatu Polski i za poparciem prymasa Edmunda Dalbora, urządzono w Poznaniu kurs społeczny. Jednym z czterdziestu uczestniczących w nim księży z wszystkich diecezji polskich był właśnie ks. Józef Matusz. Podczas czterotygodniowych obrad instruktazowych dyskutowano nad zasadami katolickiej pracy społecznej, a całe szkolenie uwieńczono założeniem trzech ogólnopolskich organizacji skupiających młodzież, kobiety i robotników. Jak pisano po dwóch dekadach: „Uczestnicy kursu rozjechali się do domów i rozpoczęli żmudną pracę organizacyjną, która stała się podwalinami dzisiejszej Akcji Katolickiej. Inne to były czasy! Trzeba było walczyć z trudnościami, o których dziś, po przełamaniu pierwszych lodów, nikt nie pamięta. Pierwsi «sekretarze jeneralni» przezwyciężyli je. Po kilku latach oddawali ster prac w inne ręce, przechodząc na dalsze pola działania, wnosząc wszędzie ducha płynącego z kursu 1919 – zapal apostolski, poczucie organizacyjnego ładu, sprawność i umiejętność pracy. (...) [Jednym] z tych weteranów [był] ks. kan. Józef Matusz, sekretarz jeneralny KSMM w Przemyślu. Objął on swój urząd zaraz po ukończeniu kursu i wytrwał na nim aż do śmierci”¹⁵. Dodać można, że funkcję sekretarza generalnego „pro actione sociali” w obrębie diecezji przemyskiej ksiądz Matusz pełnił wspólnie z ks. Alojzym Sierżęgą i ks. Władysławem Opalińskim¹⁶.

Znakiem tego, jak ważne znaczenie przypisywał ks. Józefowi Matuszowi bp Józef Sebastian Pelczar, był udział duszpasterza młodzieży w XV Kongregacji Księży Dziekanów zorganizowanej 3 czerwca 1919 r. w Przemyślu. Podczas tej narady pasterz diecezji poruszył problem prowadzenia akcji katolicko-społecznej. Poprosił też młodego kapłana, aby wystąpił jako prelegent, przybliżając organizację i działalność związków młodzieżowych w diecezji poznańskiej¹⁷. Wygłoszony wówczas referat został osobno opublikowany na łamach „Kroniki Diecezji Przemyskiej”, aby z tematem tym zapoznały się szersze kręgi duchowieństwa¹⁸. Wspomnieć należy, że już wtedy z przemysła i doświadczeń księdza Matusza korzystano również poza granicami diecezji przemyskiej. Przykładowo jesienią 1919 roku wspomniany referat opublikowano w dwóch numerach „Wiadomości Diecezjalnych Lubelskich” pod tytułem *Organizujemy Młodzież Polską*¹⁹.

15. B., *Śp. Ks. Kanonik Matusz*, „Kierownik”, 16 (1937), nr 3, s. 76.

16. *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP, 19 (1919), z. 3-4, s. 79; *Elenchus Cleri Dioeceseos rit. lat. Premisliensis pro anno Domini 1921*, Premislae MCMXXI, s. 10; H. Borcz, *Akcja Katolicka w diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego*, „Saeculum Christianum”, 1 (1994), nr 2, s. 270.

17. *Sprawozdanie z XV Kongregacji XX. Dziekanów odbytej 3 czerwca 1919 w Przemyślu*, KDP, 19 (1919), z. 5-7, s. 91-93.

18. J. Matusz, *O pracy nad młodzieżą*, KDP, 19 (1919), z. 5-7, s. 97-104.

19. J. Matusz, *Organizujemy Młodzież Polską*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie”, 1 (1919), nr 9, s. 279-281; toż, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie”, 1 (1919), nr 10, s. 303-307.

W tymże roku na wniosek sekretarzy generalnych akcji katolicko-społecznej biskup przemyski urządził w dniach 20-21 sierpnia kurs społeczny. Jego celem było zapoznanie uczestników z organizacjami oświatowo-kulturalnymi na wzór takich zrzeszeń wielkopolskich i ujednolicenie form prowadzonej pracy. W szkoleniu wzięło udział 110 księży z całej diecezji, którzy później realizowali w terenie podjęte postulaty. Jednym z prelegentów na kursie był ks. Józef Matusz. W pierwszym dniu kursu przybliżył on kwestię *O agitacji na rzecz stowarzyszenia*, a w drugim zaprezentował referat *O finansach*²⁰.

Co ważniejsze, po zakończeniu kursu społecznego odbył się Zjazd Delegatów Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej w diecezji przemyskiej. Obrady otworzył ks. Józef Matusz, który przemówił na temat potrzeby utworzenia organizacji o szczeblu diecezjalnym. W odpowiedzi obecni uchwalili rezolucję, na podstawie której złączono wszystkie Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej w jedną organizację diecezjalną pod nazwą Związek Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej w Przemyśle. Zadecydowano zarazem o przystąpieniu do centralnej organizacji ogólnopolskiej Zjednoczenia Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej w Poznaniu i przyjęciu w całości jej statutu. Podczas tegoż Zjazdu Delegatów wybrano też Zarząd Związku, a jednym z jego członków został ksiądz Matusz²¹. Niezależnie od tego kapłan udzielał się na forum ogólnopolskim. W dniach 3-4 grudnia 1919 r. wziął udział w I Zejeździe Sekretarzy Generalnych Związków Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej w Warszawie. W zastępstwie nieobecnego sekretarza Zarządu Zjednoczenia protokołował trwające obrady²².

Z dniem 1 lutego 1920 r. haczowianin został zwolniony z obowiązków kooperatora katedralnego i otrzymał nominację na generalnego sekretarza diecezjalnego Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej²³. Odtąd w całości poświęcił się promowaniu akcji katolicko-społecznej. Główny wysiłek obrócił na organizowanie struktur diecezjalnych i terytorialnych Stowarzyszenia²⁴. Angażował się też w organizację diecezjalnych zjazdów delegatów Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej. Tak było w roku 1921, gdy 3 sierpnia przybyło do Przemyśla około 100 druhen i druhow. Sekretarz generalny złożył wówczas sprawozdanie z działalności Związku za ubiegły rok. Uczestniczył też w zjeździe patronów i delegatów Stowarzyszeń Młodzieży w dniach 7-8 lipca 1922 r.²⁵

20. *Sprawozdanie z kursu społecznego odbytego w Przemyśle w dniach 20-go i 21-go sierpnia 1919 r.*, KDP, 19 (1919), z. 8-12, s. 124-135.

21. Tamże, s. 135-136.

22. *Okólnik nr 1. Nasze Stowarzyszenia Młodzieży*, w: *Rok 1919-1924. Pięciolecie Płockiego Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej*, Płock 1925, s. 82.

23. AAPrz, APK TS, Tabela służbowa ks. Józefa Matusza.

24. A. Motyka A., *Duszpasterze diecezji przemyskiej*, s. 217.

25. *Sprawozdanie ze Zjazdu Delegatów „Związku Stowarzyszeń Młodzieży”*, „Kierownik Stowarzyszeń”, 1 (1921), nr 4, s. 6; *Zjazd delegatów Stowarzyszeń Młodzieży polskiej*, „Ziemia

Duszpasterz młodzieży był zapraszany na kongregacje dziekańskie, gdzie referował kwestię rozwoju stowarzyszeń młodzieży. Miało tak miejsce: 6 października 1920 r., 7 lipca 1921 r. i 14 sierpnia 1922 r.²⁶ Za ostatnim razem jego sprawozdanie zostało opublikowane jako osobny referat do wiadomości całego duchowieństwa. Informował w nim m.in.: „Sekretarz jeneralny wyjeżdżał 25 razy, 8 razy spotykał się zaś z odmową czynników miejscowych, gdy proponował wyjazd w celu zorganizowania Stow. (...) Sekretarz jeneralny czuje się osamotnionym w działaniu, nie doznając z nikąd pomocy i poparcia moralnego”²⁷.

W dniach 30-31 stycznia 1923 r. ksiądz Matusz przystąpił do egzaminu konkursowego na proboszcza. Jego wiedza i przygotowanie musiały być bardzo dobre, skoro zdał go z wyróżnieniem²⁸. Potwierdzenie kwalifikacji umożliwiło mu starania o objęcie stanowiska rządcy parafii. Już 13 lutego tegoż roku władze diecezjalne powierzyły mu probostwo w Jaworniku Polskim zaliczanym do dekanatu dynowskiego. Na stanowisku tym był następcą ks. Franciszka Prusaka, zmarłego 3 grudnia 1922 r.²⁹

Parafia jawornicka nie posiadała swojego kołatora, była wolnego nadania. Należały do niej: Biedaczów, Hadle, Huta, Jawornik Polski, Jawornik wieś, Kosztowa i Laskówka. Żyło tam 5.200 katolików, około 1.200 grekokatolików i około 470 Żydów. Współpracownikami proboszcza byli wikariusze. Pierwszym był pochodzący z Budziwoja ks. Marian Borowiec, posługujący tam do 15 maja 1923 roku. Kolejnym był ks. Karol Złotek rodem z Motycza Poduchownego koło Gorzyc, który duszpasterzował do 15 marca 1925 r. Prawdy wiary były przekazywane dzieciom w czterech szkołach. Miejscem celebrowania nabożeństw był murowany kościół pw. św. Andrzeja, zbudowany w roku 1839, a konsekrowany w roku 1907. Oprócz tego na cmentarzu grzebalnym znajdowała się kaplica pw. Najświętszej Maryi Panny dostosowana do sprawowania kultu Bożego. Wspomnieć też trzeba, że w okręgu parafialnym czynna była jedna filialna cerkiew grekokatolicka w Hadlach. Aktywność wierzących przejawiała się m.in. poprzez istnienie Bractw:

Przemyska”, 7 (1921), nr 33, s. 3; *Zjazd Patronów Stowarzyszeń młodzieży i delegatów Stowarzyszeń młodzieży*, „Ziemia Przemyska”, 8 (1922), nr 29, s. 2.

26. *Sprawozdanie z XVI Kongregacji XX. Dziekanów odbytej pod przewodnictwem J. E. Najdostojniejszego Arcypasterza*, KDP, 20 (1920), z. 9-10, s. 102; *Sprawozdanie z XVII Kongregacji XX. Dziekanów odbytej dnia 7 lipca r. 1921*, KDP, 21 (1921), z. 7-9, s. 75; *Sprawozdanie z XVIII Kongregacji XX. Dziekanów odbytej dnia 14 sierpnia 1922 w auli Seminarjum duchownego w Przemyśle*, KDP, 22 (1922), z. 9-12, s. 165; *Z diecezji przemyskiej*, „Przewodnik Społeczny”, 2 (1920), nr 2, s. 92.

27. *Referat X. Matusza*, KDP, 22 (1922), z. 9-12, s. 170-171.

28. AAPrz, APK TS, Tabela służbowa ks. Józefa Matusza.

29. Tamże.

Przenajświętszego Sakramentu, Różańcowego, Świętej Rodziny i Wstrzemięźliwości oraz Apostolstwa Modlitwy i Stowarzyszenia Świętych Aniołów Stróżów³⁰.

Co trzeba zaznaczyć, mimo wykonywania pracy parafialnej ksiądz Matusz w dalszym ciągu koordynował działalność Stowarzyszeń Młodzieży w diecezji przemyskiej³¹. Jesienią 1923 roku dla pomocy przydzielono mu kapelana biskupiego ks. Teofila Górnickiego. Z dniem 1 marca następnego roku tego drugiego zastąpił dotychczasowy wikariusz przeworski ks. Józef Prajsnar, któremu biskup Pelczar zlecił stałe urzędowanie w biurze Sekretariatu dla Młodzieży w Przemyśle³².

W parafii jawornickiej ks. Józef Matusz nie przebywał długo, bowiem niewiele ponad dwa lata. Samodzielne kierowanie wspólnotą parafialną i realia związane z tą pracą nie spełniały jego oczekiwań, skutkiem czego złożył dobrowolnie rezygnację z funkcji rządcy parafii. Przypuszczać można też, że wpływ na to miał fakt, że praca organizacyjna nie była do pogodzenia z sumiennym wypełnianiem obowiązków proboszczowskich³³. Dymisja ta została przyjęta przez władze diecezjalne, które postanowiły zaangażować kapłana na tym odcinku duszpasterstwa, w którym już się sprawdził³⁴. Pisząc o posłudze w parafiach, świadkowie jego życia wspominali: „Nie na tym jednak polu pracy przyszłość jego miała się utrwalić. Z woli Ks. Biskupa Pelczara³⁵ przeszedł na inny teren działalności i poświęcił się całym sercem i całą duszą organizacji stowarzyszeń młodzieży polskiej w naszej rozległej diecezji”³⁶.

16 marca 1925 r. został ponownie zamianowany sekretarzem generalnym Związku Stowarzyszeń Młodzieży w diecezji przemyskiej³⁷. Na stanowisku tym pracował przez kolejne lata. Kontynuował działania realizowane wcześniej przez ks. Józefa Prajsnara przeznaczonego na wikariat w Jarosławiu. Przez pierwsze

30. *Schematismus pro anno Domini 1917*, s. 78-79; *Elenchus pro anno Domini 1923*, Premisliae MCMXXIII, s. 32; *Elenchus pro anno Domini 1924*, Premisliae MCMXXIV, s. 29.

31. *Elenchus pro anno Domini 1923*, s. 13; *Elenchus pro anno Domini 1924*, s. 9.

32. *Katolickie Związki młodzieży*, KDP, 23 (1923), z. 9-10, s. 130; *Drugi sekretarz generalny dla Stowarzyszeń Młodzieży*, KDP, 24 (1924), z. 3-4, s. 54.

33. Dobitnie wybrzmiała informacja przekazana podczas kongregacji dziekańskiej w 1923 roku: „Obowiązków proboszcza poza Przemyślem niepodobna pogodzić z obowiązkami sekretarza, który w Przemyśle powinien prowadzić biuro i stąd akcją w diecezji kierować”. *Sprawozdanie z XIX Kongregacji XX. Dziekanów odbytej dnia 22 sierpnia 1923 w auli Semin. duch. w Przemyśle*, KDP, 23 (1923), z. 5-8, s. 89.

34. *Wiadomości kościelne*, „Głos Narodu”, 31 (1925), nr 66, s. 5.

35. W rzeczywistości bp Józef Sebastian Pelczar skierował księdza Matusza do pracy organizacyjnej w 1920 roku. Po raz drugi zadanie to powierzył mu nowy biskup przemyski Anatol Nowak.

36. E. S., Ś. p. Ks. Józef Matusz. *Sekretarz Generalny Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej*, KDP, 38 (1938), z. 2-3, s. 139.

37. AAPrz, APK TS, Tabela służbowa ks. Józefa Matusza.

lata ksiądz Matusz zajmował się samodzielnie całym Związkiem Stowarzyszeń Młodzieży. Z biegiem czasu, wraz z rozwojem organizacji, okazała się potrzeba jej rozdzielenia na gałąź męską i żeńską, co dokonało się 29 czerwca 1927 r. Opiekę duszpasterską nad pierwszą z nich objął były proboszcz jawornicki, zaś drugą powierzono wikariuszowi katedralnemu ks. Marcinowi Tomace³⁸. Jak relacjonowano w roku 1929: „Jednym z tych nieustrudzonych pracowników i pionierów pierwszego ruchu organizacyjnego wśród młodzieży diecezjalnej jest obecny Czcigodny Sekretarz Jeneralny Związku Męskiego X. Józef Matusz, który, acz w nader trudnych warunkach powojennych, luźne i różne zrzeszenia reorganizuje, zakłada nowe, tworzy i pomnaża liczbę Stowarzyszeń Męskich i Żeńskich na zasadach i formach jednolitej organizacji, urządza biuro sekretarjatu, powołuje Radę związkową i doprowadza bezmiernym wysiłkiem do tego, że w roku 1926, 31 grudnia liczy Związek przemyski mieszany Stowarzyszeń Męskich 54 a Żeńskich 30, prowadzonych osobno w ewidencji i książkowo”³⁹.

Wskazać tu warto przykładowe formy działalności ks. Józefa Matusza. Przede wszystkim dbał o upowszechnienie idei stowarzyszeniowych wśród duchownych. Podobnie jak wcześniej cieszył się w tym zakresie poparciem biskupa Pelczara, takie samo zrozumienie zyskał u jego następcy, bpa Anatola Nowaka. Przywołać tu można reakcję pasterza diecezji na sprawozdanie złożone przez księdza Matusza podczas kongregacji dziekańskiej w 1927 roku i jego prośbę o organizowanie Stowarzyszeń Młodzieży w tych parafiach, w których jeszcze nie zaistniało. Jak zrelacjonowano wówczas: „Ks. Biskup Ordynariusz wyraża swe uznanie dla tej akcji i zachęca XX. Dziekanów do jej popierania”⁴⁰. Haczowianin prezentował swoje referaty na naradach księży dziekanów również w innych latach⁴¹.

38. *Schematismus pro anno Domini 1925*, Premislae MCMXXV, s. 21; *Schematismus pro anno Domini 1926*, Premislae MCMXXVI, s. 21; *Schematismus pro anno Domini 1927*, Premislae MCMXXVII, s. 20; *Schematismus pro anno Domini 1928*, Premislae MCMXXVIII, s. 20; *Schematismus pro anno Domini 1929*, Premislae MCMXXIX, s. 21; *Schematismus pro anno Domini 1930*, Premislae MCMXXX, s. 21; *Schematismus pro anno Domini 1931*, Premislae MCMXXXI, s. 21; *Schematismus pro anno Domini 1932*, Premislae MCMXXXII, s. 21; *Schematismus pro anno Domini 1933*, Premislae MCMXXXIII, s. 21; *Schematismus pro anno Domini 1934*, Premislae MCMXXXIV, s. 22; *Schematismus pro anno Domini 1935*, Premislae MCMXXXV, s. 14.

39. *Sprawozdanie Związku Młodzieży Polskiej Żeńskiej w Przemysłu za rok 1928*, Przemysł 1929, s. 11. Por. *Sprawozdanie Związku Młodzieży Polskiej Żeńskiej w Przemysłu za rok 1929*, Przemysł 1930, s. 3.

40. *Sprawozdanie z Kongregacji Księży Dziekanów odbytej w Przemysłu dnia 22 września 1927*, KDP, 27 (1927), z. 8-9, s. 186.

41. *Sprawozdanie z Kongregacji Księży Dziekanów odbytej w Przemysłu dnia 24 października 1929 roku*, KDP, 29 (1929), z. 8-9, s. 164-166; *Sprawozdanie z Kongregacji Księży Dziekanów odbytej w Przemysłu dnia 23 października 1930*, KDP, 30 (1930), z. 9-10, s. 313-314.

Inną formą aktywności księdza Matusza było uczestnictwo w diecezjalnych spotkaniach młodzieży. Odwołać się tu wystarczy tylko do roku 1927. W kwietniu 1927 wziął udział w zjeździe patronów Stowarzyszeń Młodzieży. 29 czerwca był obecny na zjeździe delegatek Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Żeńskiej. Po kilku dniach, 3 lipca, przybył na zjazd delegatów Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Męskiej. Za każdym razem składał sprawozdanie z działalności Związku⁴². Takie wystąpienia miały miejsce również w innych latach⁴³.

Sekretarz generalny nie zaniedbywał też działalności szkoleniowej. Zaangażował się w organizację trzydniowego szkolenia poświęconego Akcji Katolickiej dla alumnów piątego roku urządzonego w Seminarium Duchownym w Przemyśle w dniach 14-16 kwietnia 1930 r. W tymże roku wygłosił dla 140 kapłanów wykład o Stowarzyszeniach Młodzieży i ich prowadzeniu na diecezjalnym kursie duszpasterskim, który odbył się w dniach 15-17 września w Przemyśle. Po roku, w dniach 27-28 września, był prelegentem na kursie Akcji Katolickiej dla księży instruktorów dekanalnych diecezji przemyskiej⁴⁴. Podobne zadania spełniał w wielu mniejszych ośrodkach oddalonych od Przemyśla. Jako przykład służyć może poprowadzenie bezpłatnego, jednodniowego kursu dla Zarządów Stowarzyszeń Młodzieży okręgu rzeszowskiego urządzonego w Rzeszowie 4 marca 1926 r. Wzięli w nich udział chłopcy i dziewczęta z Boguchwały, Głogowa, Krasnego, Rzeszowa, Słociny i Staromieścia, a także przedstawiciele nauczycieli i duszpasterzy z tych parafii. Ksiądz Matusz wygłosił wówczas cztery wykłady: *Nasze stowarzyszenia (ich organizacja)*, *Kierunki pracy w stowarzyszeniu*, *Obowiązki członków Zarządu i Urozmaicenia*⁴⁵. Prowadził również kursy dla członków Zarządów Stowarzyszeń Męskich⁴⁶.

Oprócz tego zapraszano go na oficjalne powołania Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej, jak 18 grudnia 1927 r. w Jaćmierzu. Jak zapisano w relacji z tego wydarzenia: „Po odśpiewaniu pieśni do św. Stanisława i deklamacji zabrał głos sekretarz jeneralny ks. Matusz z Przemyśla, który w pięknej przemowie zachęcił młodzież do trwałego przeprowadzania haseł Stowarzyszenia Młodzieży w ży-

42. Gezet, *Z Przemyśla*, „Głos Narodu”, 34 (1927), nr 113, s. 3; toż, „Głos Narodu”, 34 (1927), nr 182, s. 3; tegoż, *Ruch organizacyjny wśród młodzieży*, „Głos Narodu”, 34 (1927), nr 184, s. 6; *Zjazd Żeńskich Stowarzyszeń Młodzieży*, „Ziemia Przemyska”, 13 (1927), nr 29, s. 1-2.

43. Zob. *Zjazd Patronów*, „Doniesienia”, 2 (1926), nr 3, s. 2.

44. W. Tomaka, *Krótki rzut oka na dotychczasową Akcję Katolicką w diecezji Przemyskiej*, KDP, 31 (1931), z. 4, s. 163; *Diecezjalny Kurs duszpasterski w Przemyśle*, KDP, 31 (1931), z. 10-11, s. 387; *Sprawozdanie z kursu Akcji Katolickiej dla Księży Instruktorów dekanalnych, odbytego w Przemyśle w dniach 27 i 28 września 1932 r.*, KDP, 32 (1932), z. 10-11, s. 307, 314-315.

45. [S.] Kulanowski, *Z ruchu młodzieży*, „Ziemia Rzeszowska”, 8 (1926), nr 12, s. 1.

46. Zob. *Kursy zarządowe*, „Doniesienia”, 10 (1934), nr 3-4, s. 11.

ciu. Serdeczny ten zew do druhów wywarł na zebranych głębokie wrażenie⁴⁷. Dowodem zaangażowania kapłana w terenie może być jego obecność na Zlocie Okręgowym Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej powiatu rzeszowskiego 16 maja 1932 r. w Rzeszowie. Zaprezentował wówczas referat pt. *Służba dla Ojczyzny z S. M. P.*⁴⁸ Nic dziwnego, że w 1933 roku przemyski korespondent „Kurjera Lwowskiego” informował: „Stowarzyszenia rozwijają się w naszej diecezji wprost żywiołowo, co w głównej mierze jest zasługą niezmordowanego ks. dyr. Matusza”⁴⁹.

Jako sekretarz generalny ksiądz Matusz reprezentował przemyski Związek Młodzieży podczas spotkań ogólnokrajowych. Tak było w czerwcu 1927 roku, gdy urządzono zlot przedstawicieli młodzieży żeńskiej w Poznaniu. Podobnie było podczas Zjazdu Delegatów Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Męskiej 29 czerwca 1931 r. we Lwowie. Co istotne, haczowianin wygłosił wówczas przemówienie powitalne do przybyłych⁵⁰. 26 maja 1927 r. na zjeździe delegatów Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Męskiej diecezji tarnowskiej w Tarnowie wygłosił referat pt. *Nasz program*⁵¹. W 1930 roku wszedł w skład komitetu honorowego Ogólnopolskich Zawodów Lekkoatletycznych, Sportowych i Strzeleckich o mistrzostwo SMP rozegranych w dniach 14-15 sierpnia⁵². Wspomnieć warto również, że na początku lat 30. XX wieku piastował funkcję delegata do Wojewódzkiej Komisji Przysposobienia Rolniczego we Lwowie⁵³.

Na zmodyfikowanie form pracy organizacyjnej przyniosło utworzenie Akcji Katolickiej jako organizacji zatwierdzonej przez Komitet Episkopatu Polski. Przy okazji wdrażania zmian w diecezji przemyskiej bp Anatol Nowak informował duchowieństwo: „Po jasnych orzeczeniach Stolicy Apostolskiej musimy uważać pracę kapłanów w Stowarzyszeniach Młodzieży za obowiązek duszpasterski i spełnienia tego obowiązku będziemy ściśle wymagać. Pomocy i porady w zakładaniu tych stowarzyszeń, będących częścią Akcji Katolickiej, udzieli chętnie Generalni Sekretarze Związków Stowarzyszeń Młodzieży księża Józef Matusz i Marcin Tomaka, do których w tych sprawach należy się zwracać”⁵⁴.

47. Z Jaćmierza, „Głos Narodu”, 34 (1927), nr 350, s. 5.

48. *Imponujący zlot*, „Ziemia Rzeszowska”, 14 (1932), nr 32, s. 1.

49. *Kronika przemyska*, „Kurjer Lwowski”, 6 (1933), nr 184, s. 9.

50. Na „zlot” młodzieży żeńskiej do Poznania, „Głos Narodu”, 34 (1927), nr 151, s. 7; *Sprawozdanie ze Zjazdu Deleg. S. M. P. m. we Lwowie dnia 29 czerwca 1931*, „Głos Związku Młodzieży”, 8 (1931), nr 7-9, s. 2-3.

51. S. W., *Zjazd Delegowanych Stowarzyszeń M. P.*, „Lud Katolicki”, 17 (1927), nr 24, s. 7; *Złożyście egzamin – na b. dobrze!*, „Młody Polak”, 7 (1927), nr 6, s. 92-93.

52. *Ogólnopolskie zawody lekko-atletyczne, sportowe i strzeleckie o mistrzostwo Stow. Młodzieży Polskiej*, „Dobry Pasterz”, 2 (1930), nr 32-33, s. 5.

53. *Przysposobienie Rolnicze*, „Głos Związku Młodzieży”, 8 (1931), nr 3, s. 5.

54. A. Nowak, *Do Wielebnego Duchowieństwa o najważniejszych zadaniach Akcji katolickiej w r. 1931*, KDP, 31 (1931), z. 1, s. 9.

Haczowianin wszedł w skład Rady Diecezjalnej Akcji Katolickiej istniejącej od 3 marca 1933 r.⁵⁵ Po uformowaniu się struktury Akcji Katolickiej w diecezji przemyskiej 7 lipca 1934 r. został sekretarzem generalnym dwóch kolumn: Katolickiego Stowarzyszenia Mężów i Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej. Na tym gruncie współpracował z ich asystentem kościelnym ks. Edwardem Sandałowskim, pozostającym jednocześnie prezesem KSMM oraz z prezesem KSM Kazimierzem Wołkowickim⁵⁶. W roku 1936 skupił się na pracy z kolumną młodzieżową organizacji, natomiast sekretarzem generalnym KSM został ks. Franciszek Michalec⁵⁷. Utrzymywał bliskie relacje z organizacją w sąsiedniej diecezji tarnowskiej. Wiadomo, że w styczniu 1935 roku odwiedził sekretariat diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej w Tarnowie, „żywo interesując się urządzeniem biura i techniką pracy”⁵⁸.

Także i w tym okresie ks. Józef Matusz realizował wcześniejsze zadania organizacyjne. Odwołać się wystarczy do niektórych jego działań w roku 1935. W dniu 18 marca przybył na Zjazd Delegatów Kierownictw Katolickich Stowarzyszeń Mężów i Katolickich Stowarzyszeń Młodzieży Męskiej okręgu przeworskiego. W niedzielę 16 czerwca uczestniczył w XV Zjeździe Delegowanych Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej w Przemyśle, na którym złożył swoje sprawozdanie⁵⁹. W lipcu przemawiał na zlocie okręgu dynowskiego w Nozdrzcu. 28 lipca wygłosił referat pt. *Z czem wrócimy do domów z zlotu w Strzyżowie* na wspólnym zlocie okręgowym KSMM i KSMŻ okręgu strzyżowskiego. 18 sierpnia zjawił się na podobnym wspólnym zlocie KSMM i KSMŻ okręgu przeworskiego w Markowej, gdzie przedstawił plan pracy oddziałów młodzieżowych. W tymże miesiącu przemówił na temat najbliższych zadań KSMM w diecezji przemyskiej na okręgowym zlocie KSMM w Rzeszowie⁶⁰.

55. *Sprawozdanie Diecezjalnego Instytutu A. K. w Przemyśle za rok 1933*, KDP, 34 (1934), z. 4, s. 124.

56. AAPrz, APK TS, Tabela służbowa ks. Józefa Matusza; *Zawiadamiamy P. T. Duchowieństwo o nominacji Władz w Stowarzyszeniach Akcji Katolickiej*, KDP, 34 (1934), z. 8-10, s. 239; *Sprawozdanie Diecezjalnego Instytutu A. K. z działalności za pierwsze półrocze 1934*, KDP, 34 (1934), z. 11-12, s. 313-314; *Z życia katolickiego w Przemyśle*, „Kurjer Lwowski”, 7 (1934), nr 281, s. 5; H. Borcz, *Akcja Katolicka w diecezji przemyskiej*, s. 276.

57. *Zmiany na stanowiskach i urzędach kościelnych*, KDP, 36 (1936), z. 11-12, s. 345.

58. *Diecezjalny Instytut A. K.*, „Posłaniec Diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej”, 3 (1935), nr 2, s. 24.

59. W. k., *Katolicko-społeczna praca na wsi*, „Głos Narodu”, 42 (1935), nr 79, s. 3; *Zjazd Delegowanych K. S. M. M.*, „Wielkopoolanin”, 6 (1935), nr 74, s. 14; b, *Tętno katolickiego Przemyśla*, „Dziennik Wileński”, 19 (1935), nr 171, s. 5; *Po Zjeździe delegowanych*, „Doniesienia”, 11 (1935), nr 7-8, s. 25-26.

60. J. S., *Złoty okręgowe K. S. M. w Przemyśle*, „Głos Narodu”, 42 (1935), nr 207, s. 3; *Złot K. S. M. M. w Rzeszowie*, „Głos Narodu”, 42 (1935), nr 223, s. 3; *Złot K. S. M. w Przeworsku*, „Głos

Kapłan włączał się także w warsztaty organizacyjne dla druhow. Przykładowo w dniach 8-9 grudnia 1934 r. poprowadził kurs dla członków stowarzyszeń wchodzących w skład Akcji Katolickiej w Borysławiu. Jak relacjonowano: „Frekwencja była tak duża, że wspaniale udekorowana sala Domu Katolickiego zaledwie zdołała pomieścić chętnych żywego słowa z ust tak znakomitego kaznodziei, jakim jest ks. kanonik Matusz”⁶¹. Był współautorem programu kursu przodowników Akcji Katolickiej i członków Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej na Katolickim Uniwersytecie Ludowym w Ujeźnej koło Przeworska. Pierwszy taki trzymiesięczny kurs dla 22 druhow urządzono jesienią i zimą na przełomie lat 1935/1936, a kolejny, dla 19 przodowników wiosną 1936 roku⁶².

Znamienne jest świadectwo zawarte we wspomnieniu o ks. Matuszu po jego śmierci: „Tu dopiero zabłysnął Jego talent, tu okazała się Jego prawdziwie apostołska gorliwość. Przeorał całą diecezję swą pracą wytrwałą, zaszedł w zapomniane zakątki miasteczek i wsi, uczył, zachęcał i organizował młodzież, o której duszę zaczynała się wówczas gorsząca walka o podłoże politycznym. Jego dziełem są setki Oddziałów młodzieży męskiej i mężów katolickich, które swą postawą i dorobkiem moralnym i materialnym wzbudzają wszędzie szczere uznanie i zasłużone pochwały. Twórczy katolicyzm zabłysnął wśród naszych mężów i młodzieży płomieniem jasnym i pełnym nadziei, dzięki ofiarnej pracy ś. p. Ks. kan. Matusza i stał się murem obronnym przeciw zgubnej a często bezbożnej akcji wrogów Polski i Kościoła. I w tym jest wielka zasługa zmarłego kapłana-działacza, że najlepsze jednostki spośród naszych mężów i młodzieży pozyskał dla dobrej sprawy i postawił na gruncie prawdziwie bożym i narodowym, a dla przyszłej pracy organizacyjnej przygotował doskonale rozbudowaną centralę w Przemyśle”⁶³.

Ksiądz Matusz doceniał rolę, jaką w życiu stowarzyszeń odgrywa prasa organizacyjna. Upatrywał w niej ważne narzędzie w popularyzowaniu wartości katolickich, a zarazem pomoc w prowadzeniu oddziałów w terenie i drogę do integracji członków Związków. W latach 1925-1932 zajmował się wydawaniem corocznych *Sprawozdań Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej w Przemyśle*, a później *Sprawozdań Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Męskiej w Przemyśle*. Od roku 1925 redagował też czasopismo „Doniesienia Związku Młodzieży

Narodu”, 42 (1935), nr 227, s. 3; Sig, *Okręgowe zloty K. S. M. w Małopolsce*, „Wielkopolanin”, 6 (1935), nr 99, s. 8; tegoż, *Zlot okręgu strzyżowskiego*, „Wielkopolanin”, 6 (1935), nr 100, s. 8; *Pokłosie Zlotów Okręgowych*, „Doniesienia”, 11 (1935), nr 7-8, s. 30-31.

61. *Z życia Akcji Katolickiej*, „Kurjer Powszechny”, 7 (1934), nr 348, s. 5.

62. S. Rymar, *Katolicki Uniwersytet Ludowy w Ujeźnej*, „Kurjer Warszawski”, 116 (1936), nr 307, s. 18.

63. E. S., ś. p. Ks. Józef Matusz. *Sekretarz Generalny Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej*, KDP, 38 (1938), z. 2-3, s. 140. Por. Z. Głowacki, *Biogramy zmarłych księży archidiecezji przemyskiej*, Przemyśl 2022, s. 75.

Polskiej w Przemysłu”, przemianowane w 1930 roku na „Doniesienia Związku Młodzieży Polskiej Męskiej w Przemysłu”, później na „Doniesienia Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej w Przemysłu”⁶⁴.

Aktywność kapłana nie ograniczała się tylko do diecezji przemyskiej. Po jego śmierci wspominało: „Zaorany pracą swoją bezpośrednią, zawsze chętnie brał udział w działalności ogólnopolskiego Związku, przez długie lata był tu członkiem zarządu i sekretarzem. Podkreślał często, że tylko jednolity, ogólnopolski, silny ruch młodzieży katolickiej potrafi sprostać wielkim potrzebom naszego narodu – tej sprawie służył szczerze i ofiarnie”⁶⁵.

W pierwszym rzędzie uwagę tu zwrócić trzeba na funkcje pełnione przez ks. Józefa Matusza w Zjednoczeniu Młodzieży Polskiej. Zachowane sprawozdania z działalności organizacji przekazały, że w latach 1924-1925 wchodził w skład prezydium Rady Naczelnej jako wiceprezes. Podczas zjazdu Rady Naczelnej w dniach 23-24 lipca 1925 r. w Lublinie został powołany w skład Sądu Naczelnego. Podobnie miało miejsce po roku, podczas zjazdu w Wejherowie w dniach 19-20 sierpnia. W 1927 roku pełnił funkcję delegata Zarządu do spraw pozabiurowych. Podczas zjazdu Rady Naczelnej w dniach 5-6 lipca 1928 r. w Krakowie ponownie został członkiem Sądu Naczelnego. Podczas obrad w dniach 1-2 lipca 1930 r. powołano go do prezydium Rady Naczelnej jako sekretarza. Stanowisko takie zajmował również później, na mocy uchwały zjazdu Rady Naczelnej zorganizowanego w dniach 1-4 grudnia 1931 r. w Poznaniu. Z kolei na zjeździe w tymże mieście 3 lipca 1934 r. został II wiceprezesem w prezydium Rady Naczelnej⁶⁶.

Jak wspomniano, w połowie lat 30. zaangażował się w działalność Katolickiego Stowarzyszenia Mężów. Zachowane przekazy informują, że wziął udział m.in. w Zjeździe Konstytucyjnym Katolickiego Związku Mężów w Warszawie w dniu 1 sierpnia 1934 r. Celem tego spotkania było skonsolidowanie i usprawnienie pracy Stowarzyszeń Mężów w całym kraju. Na zjeździe przyjęto Stowarzyszenie

64. A. Motyka A., *Duszpasterze diecezji przemyskiej*, s. 217.

65. B., *Śp. Ks. Kanonik Matusz*, s. 76.

66. *Sprawozdane Zjednoczenia Młodzieży Polskiej za rok 1925*, Poznań 1926, s. 8; *Sprawozdane Zjednoczenia Młodzieży Polskiej za rok 1926*, Poznań 1927, s. 11; *Sprawozdane Zjednoczenia Młodzieży Polskiej za rok 1927*, Poznań 1928, s. 11; *Sprawozdane Zjednoczenia Młodzieży Polskiej za rok 1928*, Poznań 1929, s. 15; *Sprawozdane Zjednoczenia Młodzieży Polskiej za rok 1930*, Poznań 1931, s. 10; *Sprawozdane Zjednoczenia Młodzieży Polskiej za rok 1931*, Poznań 1932, s. 3; *Sprawozdane Zjednoczenia Młodzieży Polskiej (Katolickiego Związku Młodzieży Męskiej i Katolickiego Związku Młodzieży Żeńskiej) za rok 1934*, Poznań 1935, s. 4; *Nowe władze Zjednoczenia Młodzieży*, „Głos Narodu”, 35 (1928), nr 183, s. 7; *Zjazd Rady Naczelnej Zjednoczenia Młodzieży Polskiej w Krakowie*, „Czas”, 80 (1928), nr 154, s. 3.

przemyskie jako członka zwyczajnego Związku, a jednocześnie haczowianin wybrany został w skład Zarządu Związku⁶⁷.

Jeden ze świadków działalności księdza Matusza i jego współpracowników na płaszczyźnie pracy społecznej przyznał: „Bezmała 18 lat pracy włożył w organizowanie ruchu katolickiego głównie młodzieży męskiej, a także młodzieży żeńskiej i mężczyzn. Co więcej, pracą swoją torował drogę całej Akcji Katolickiej w diecezji przemyskiej. Znali go wszędzie. Częste wyjazdy do Oddziałów, kursy, zjazdy, zloty zjednały mu wielu przyjaciół i współpracowników. Poświęcenie i ofiarność budziły zapał dla sprawy katolickiej. Systematyczność, planowość, a nadewszystko wytrwałość, prowadziły do stopniowego rozwoju i umocnienia pracy organizacyjnej. Tak to organizacje katolickie w Przemyśle, przedstawiające dziś poważną siłę, zawdzięczają w wysokim stopniu swój rozwój niezmordowanej pracy Ks. Kan. Matusza”⁶⁸.

Praca ze stowarzyszeniami kościelnymi nie wyczerpywała aktywności duszpasterskiej księdza Matusza. Chętnie brał udział w wydarzeniach świata harcerskiego. Jako przykład wskazać można spotkanie opłatkowe przemyskich drużyn żeńskich 27 grudnia 1926 r. czy podobne całej braci harcerskiej 1 stycznia 1930 r.⁶⁹ W 1927 na Walnym Zebraniu Koła Przyjaciół Harcerstwa w Przemyśle został powołany w skład Zarządu. Jego członkiem pozostawał przez kolejne lata⁷⁰. Wiosną 1927 roku zamianowano go kapelanem żeńskiego hufca harcerskiego w Przemyśle⁷¹. Po roku na podstawie dekretu L. 747/28 otrzymał nominację na kapelana harcerstwa w diecezji przemyskiej⁷². Powierzone mu obowiązki traktował bardzo poważnie i odpowiedzialnie. Przykładem konkretnych działań było włączenie się w ćwiczenia harcerskie przysposobienia wojskowego w dniach od 26 maja do 3 czerwca 1928 r. W drugim dniu obchodów celebrował w katedrze Mszę św. poprzedzając złożenie przyrzeczenia harcerskiego na zamku. Dzień później

67. *Zjazd konstytucyjny katolickiego Związku Mężów w Warszawie w dniu 1 sierpnia 1934 r.*, „Wiadomości Diecezjalne. Organ Kurji Diecezjalnej w Katowicach”, 9 (1934), nr 10, s. 347-348.

68. B., *Śp. Ks. Kanonik Matusz*, s. 76.

69. *Z życia harcerskiego*, „Ziemia Przemyska”, 12 (1926), nr 2, s. 4; *Na harcerskim szlaku*, „Ziemia Przemyska”, 16 (1930), nr 2, s. 2.

70. *Z życia harcerskiego*, „Ziemia Przemyska”, 13 (1927), nr 12, s. 2; *Oświata – to potęga*. Wydawnictwo pamiątkowe z okazji 15-lecia niepodległości Państwa Polskiego, red. J. Kopeć, Przemyśl 1933, s. [140].

71. *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP, 27 (1927), z. 3, s. 104.

72. AAPrz, APK TS, Tabela służbowa ks. Józefa Matusza; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP, 28 (1928), z. 3-5, s. 115.

dokonał poświęcenia łodzi harcerskiej drużyny żeglarskiej w Przemyśle i został obdarzony godnością jej „ojca chrzestnego”⁷³.

Obszar aktywności kapłana wykraczał jednak poza sferę pracy z młodzieżą. Działal w przemyskim Związku Kapłanów „Unitas”. Współpracował ze Związkiem Księży Abstynentów. Od roku 1923 należał też do Związku Misyjnego Kleru, posiadając numer członkowski 201⁷⁴. Pozytywnie odpowiadał na inicjatywy podejmowane przez Zarząd Lig Katolickich miasta Przemyśla⁷⁵ i koła Związku Ziemianek⁷⁶. Życzliwie odnosił się do Kół Młodzieży rejonu przemyskiego⁷⁷. Na płaszczyźnie politycznej sympatyzował ze Stronnictwem Narodowym⁷⁸. Uczestniczył w spotkaniach Narodowej Organizacji Kobiet w Przemyśle i innych miastach; wygłaszał na nich również referaty poświęcone tematyce duszpasterskiej, społecznej i politycznej⁷⁹.

W 1926 roku ks. Józef Matusz wszedł w skład Komitetu Diecezjalnego obchodów 200-lecia kanonizacji św. Stanisława Kostki. Gremium to nie tylko koordynowało uroczystości ku czci tego Patrona Polski, ale podjęło również szereg inicjatyw społeczno-religijnych, w tym starania o ufundowanie nowych dzwonów w katedrze przemyskiej⁸⁰. Rok później duszpasterz młodzieży włączył się w prace Zarządu Komitetu Budowy Domu Żołnierza w Przemyśle⁸¹. Wspierał finansowo dzieło wzniesienia pomnika Najświętszego Serca Pana Jezusa w Poznaniu w 1932

73. *Wielkie Święto Harcerskie w Przemyśle*, „Ziemia Przemyska”, 14 (1928), nr 23, s. 2; *Z Przemyśla*, „Głos Narodu”, 35 (1928), nr 150, s. 2-3.

74. A. Cząstka, *Sprawozdanie z Walnego Zgromadzenia Związku Księży Abstynentów, odbytego w Przemyśle dnia 7 listopada 1927 z okazji dziesięciolecia istnienia oddziału na diecezję przemyską*, KDP, 28 (1928), z. 1, s. 16; J. Balicki, *Ze Związku Misyjnego Kleru*, KDP, 24 (1924), z. 1-2, s. 26; *Ze Związku Misyjnego Kleru*, KDP, 24 (1924), z. 5, s. 76.

75. *Pożyteczna inicjatywa*, „Ziemia Przemyska”, 15 (1929), nr 49, s. 6.

76. *Z powiatu*, „Ziemia Przemyska”, 13 (1927), nr 12, s. 2.

77. *Z życia powiatu*, „Ziemia Przemyska”, 11 (1925), nr 28, s. 2.

78. *Z życia narodowego w Przemyśle*, „Kurjer Lwowski”, 7 (1934), nr 108, s. 10; *Z żałobnej karty*, „Warszawski Dziennik Narodowy”, 3 (1937), nr 31, s. 7.

79. Dla przykładu podczas kursu społecznego zorganizowanego w 1926 roku przez Wydział przemyskiego oddziału Narodowej Organizacji Kobiet ks. Józef Matusz zaprezentował wykłady: 28 października pt. *O apostołstwie ludzi świeckich*, 17 listopada pt. *Psychologia ludu naszego i młodzieży*, 24 listopada pt. *O formach parlamentarnych*, a 1 grudnia pt. *Wycho- wawcze zadania naszych Stowarzyszeń*. Z kolei 16 stycznia 1932 r. wziął udział w spotkaniu opłatkowym oddziału tejże organizacji w Borysławiu, gdzie „przedstawił znaczenie i rozwój N. O. K. i zaznaczył, że kto wiernie służy Bogu, ten również jest i dobrym synem Polski, że nie można rozdzielać hasła «Bóg i Ojczyzna», tworzącego jedną całość”. Zob. *Z Narodowej Organizacji Kobiet*, „Ziemia Przemyska”, 12 (1926), nr 47, s. 3; toż, „Ziemia Przemyska”, 12 (1926), nr 48, s. 3-4; *Kronika borysławska*, „Kurjer Lwowski”, 5 (1932), nr 27, s. 10.

80. *Dzwony katedralne*, „Ziemia Przemyska”, 12 (1926), nr 46, s. 1.

81. *Komitet budowy „Domu Żołnierza” w Przemyśle*, „Polska Zbrojna”, 7 (1927), nr 348, s. 3.

roku⁸². Wspomnieć też należy, że oprócz tego przez trzy lata, od jesieni 1930 roku, pełnił powinności wykładowcy socjologii w Instytucie Teologicznym w Przemyśle, kształcąc przyszłe kadry duchowieństwa⁸³.

Na przestrzeni lat haczowianin wspierał dzieło oświaty ludowej. Włączał się w prace Koła Pań Towarzystwa Szkoły Ludowej w Przemyśle. 11 stycznia 1921 r. wziął udział w poświęceniu założonej przez nie szkoły w Trójczycach koło Kosienic. Jako delegat Koła wygłosił wówczas przemówienie o pracy dzieci w szkole. Na Walnym Zebraniu w dniu 13 marca tegoż roku został wybrany na członka Zarządu. W tymże roku, w październiku, z ramienia Koła współtworzył Stowarzyszenie Polskiej Młodzieży Handlowo-Przemysłowej w Przemyśle. Na spotkaniu organizacyjnym wygłosił referat poświęcony podstawom prawnym poznańskich organizacji młodzieżowych⁸⁴. W dniach 29-30 września 1922 r. wziął udział w XXVII Walnym Zjeździe Towarzystwa Szkoły Ludowej. Na jego wniosek jako delegata środowiska przemyskiego zebrani, „ocenając doniosłość pracy oświatowo-kulturalnej wśród młodzieży”, zwrócili się z apelem do Kół organizacji o zainteresowanie się istniejącymi w ich powiatach stowarzyszeniami młodzieży pozaszkolnej i czynnie współpracowały z tymi zrzeszeniami⁸⁵. Już po opuszczeniu Przemyśla jako proboszcz jawornicki, omówił temat organizacji młodzieży pozaszkolnej i pracy wychowawczej wśród młodzieży na kursie oświatowym zorganizowanym przez przemyski Związek Okręgowy TSL w dniach 2-3 marca 1923 r.⁸⁶

Po powrocie do stolicy diecezji ksiądz Matusz odnowił swoje związki z organizacją. Uczestniczył w charakterze prelegenta w kursie oświatowym urządzonym w Przemyśle w dniach 11-13 października 1925 r. Zaprezentował wówczas wykład o związkach młodzieży⁸⁷. Zjawił się też na nadzwyczajnym Walnym Zebraniu Koła TSL w Niżankowicach 24 stycznia 1926 r. Wygłosił wtedy osobny referat, „wskazując na życie Stanisława Staszica, wzór pamięci samych o sobie i dodał, że młodzież przedewszystkiem powinna się organizować w dobrych stowarzy-

82. *Ofiary na Pomnik Najśw. Serca Pana Jezusa w Poznaniu*, „Kurjer Poznański”, 25 (1930), nr 36, s. 12

83. *Schematismus pro anno Domini 1931*, s. 26; *Schematismus pro anno Domini 1932*, s. 27; *Schematismus pro anno Domini 1933*, s. 27.

84. *Sprawozdanie [Przemyskiego Koła Pań TSL] za rok 1921*, Przemyśl 1922, s. II, 2-3; *Z działalności przemyskiego Koła Pań TSL*, „Ziemia Przemyska”, 7 (1921), nr 5, s. 1-2.

85. *Walny Zjazd T. S. L.*, „Nowa Reforma”, 41 (1922), nr 224, s. 2.

86. *Kronika. Przemyśl*, „Nowa Reforma”, 42 (1923), nr 44, s. 2.

87. *Kurs oświatowy*, „Ziemia Przemyska”, 11 (1925), nr 40, s. 3; *Przypominamy*, „Ziemia Przemyska”, 11 (1925), nr 41, s. 3; *Jar, Trzydniowy kurs oświatowy*, „Ziemia Przemyska”, 11 (1925), nr 43, s. 1.

szeniach, gdyż jaką będzie młodzież, taka będzie przyszłość całego narodu”⁸⁸. W tym czasie na nowo związał się z Kołem I im. Adama Asnyka. Początkowo pozostawał jego członkiem zwyczajnym Koła. 21 marca 1930 r. powołano go na członka jego Zarządu. Należał też do Komisji Czytelniano-Odczytowej tego Koła. Podobnie miało miejsce w późniejszych latach⁸⁹. Wielokrotnie wygłaszał prelekcje i wykłady podczas spotkań członków TSL. Uczestniczył też w uroczystościach i obchodach Towarzystwa. Udzielał się też na forum Związku Okręgowego TSL w Przemyśle i brał udział w organizowanych przez niego kursach oświatowych⁹⁰.

Przez wszystkie lata kapłan podtrzymywał więzi łączące go z rodzinną miejscowością. Należał do założonego w 1900 roku Związku Haczowiaków, zrzeszającego inteligentów pochodzących z tej wsi⁹¹. W 1920 roku uczestniczył w trzecim Zjeździe Haczowiaków zorganizowanym w dniach 10-12 lipca⁹². Dziesięć lat później, w lipcu 1930 roku, wziął udział w czwartym Zjeździe Haczowiaków, głosząc do uczestników kazanie podczas jednej z celebrowanych wówczas Mszy św. Wtedy również został wybrany do nowego Zarządu Związku⁹³. Po pięciu latach, podczas kolejnego Zjazdu Haczowiaków, powołano go na wiceprezesa tego stowarzyszenia⁹⁴.

Ksiądz Matusz cieszył się poważaniem ze strony osób świeckich, w tym dużym autorytetem młodzieży. Był również bardzo dobrze oceniany przez zwierzchników kościelnych. Jak pisano w środowisku przemyskim: „Jako kapłan spełniał zawsze swoje obowiązki duszpasterskie gorliwie, przez co zjednał sobie uznanie swej władzy przełożonej, a miłość i szacunek u parafian”⁹⁵. Prasa krakowska notowała z kolei: „(...) był wzorem cnót kapłańskich i cieszył się ogólną miłością społeczeństwa”⁹⁶. Wyrazem tego poważania były przyznane mu wyróżnienia. 16 grudnia 1922 r. na mocy dekretu L. 5907 otrzymał kościelne odznaczenie

88. *Kronika T. S. L.*, „Przewodnik Oświatowy”, 23 (1926), nr 3, s. 19.

89. *Sprawozdanie z czynności Zarządu Koła I im. Adama Asnyka Tow. Szkoły Ludowej w Przemyśle za rok 1928*, Przemyśl 1929, s. 27; *Sprawozdanie ogólne [Koła I TSL im. Adama Asnyka w Przemyśle] od czasu założenia Koła w roku 1892 i szczegółowe za rok administracyjny 1930*, Przemyśl 1931, s. 5, 21, 31; *Walne Zgromadzenie Koła I T. S. L. im. Asnyka w Przemyśle*, „Tygodnik Przemyski”, 6 (1932), nr 13, s. 3.

90. *Praca oświatowa w Przemyśle*, „Ziemia Przemyska”, 15 (1930), nr 24, s. 1; *Dopełnienie przemyskiego skandalu w T. S. L.*, „Kurjer Lwowski”, 6 (1933), nr 24, s. 4.

91. Z. Jaślar, *Haczów. Niezwykła osada szwedzko-niemiecka*, Jasło 1936, s. 123 i in.

92. *Zjazd Haczowiaków*, „Czas”, 73 (1920), nr 166, s. 2.

93. *Czwarty zjazd Haczowiaków*, „Głos Narodu”, 37 (1930), nr 205, s. 3; toż, „Ziemia Rzeszowska”, 12 (1930), nr 33, s. 2; S. r., *Czwarty Zjazd Haczowiaków*, „Ziemia Przemyska”, 16 (1930), nr 45, s. 2; *Zjazd Haczowiaków*, „Kurjer Poznański”, 25 (1930), nr 362, s. 5.

94. M. N., *Naturalny związek ze wsią*, „Dziennik Wileński”, 19 (1935), nr 188, s. 9.

95. E. S., *Ś. p. Ks. Józef Matusz*, s. 139.

96. *Z żałobnej karty*, „Głos Narodu”, 44 (137), nr 28, s. 6.

Expositorium Canoniale. W lecie 1930 roku dekretem l. 4040/30 przyznano mu również przywilej używania rakiety i mantoletu⁹⁷.

Wyteżona praca organizacyjna i związane z nią częste wyjazdy w teren w poważnym stopniu nadwerżyły zdrowie kapłana⁹⁸. O aktywności tej pisano: „(...) nie zaprzestał jej nawet wtedy, gdy choroba zaczęła toczyć jego siły. Poddał się kilku ciężkim operacjom, ale powracał zawsze chętnie do swojego warsztatu. Cierpienia znosił z podziwianą ogólnie cierpliwością, ufnością i z poddaniem się woli bożej”⁹⁹. Mimo kilkumiesięcznej choroby do końca był oddany realizowanej misji, wykazując zapał i energię. Odnotowano na ten temat: „Już był poważnie chory na serce i nerki, już łóżka nie opuszczał, a jeszcze śnił plany dalszej twórczej pracy nad młodzieżą i wytyczał jej drogi. W wyrokach Bożych inne mu jednak przeznaczenie było zapisane. Choć był w sile wieku i pozornie mocny, to jednak dojrzał widocznie do żniwa śmierci i padł niespodziewanie jak snop złotej pszenicy na łanie Bożym – do Bożej przeznaczonej stodoły. Dobrze Jego serce przestało bić na ziemi i ku niebieskim wyżynom się zwróciło. Opuścił swój łąn ukochany i młodzież sobie oddaną i poszedł na wieczny spoczynek, spracowany robotnik Boży”¹⁰⁰. Zmarł w południe 23 stycznia 1937 r. zaopatrzony sakramentami świętymi. Był to jego 48. rok życia i 24. rok kapłaństwa¹⁰¹.

Jak zapisano we wspomnieniu pośmiertnym: „(...) zasnął w Panu na wieki zasłużony i nieodżałowany działacz na polu Akcji Katolickiej (...). Niespodziewana śmierć Jego okryła smutkiem i żalobą tysiące serc naszej zorganizowanej młodzieży, która w Jego szkole i pod Jego światłym kierownictwem uczyła się przez lat kilkanaście szlachetnej i bezinteresownej pracy na niwie Bożej i narodowej. Umarł kapłan-społecznik dużej miary, człowiek zdolny i energiczny, wytrwały i ofiarny aż do ostatnich chwil swego pięknego życia. Umarł w sile wieku i czasach nasilenia gorącej pracy organizacyjnej, kiedy Jego doświadczenie, pomoc i rada tak bardzo były młodym duszom potrzebne. Schylając kornie czoło przed tym niespodziewanym wyrokiem Opatrzności Bożej, która ś. p. ks. Matusza w połowie dni Jego spośród nas zabrała, pocieszamy się w naszym smutku tą jedną nadzieją, że siew Jego rąk i ciepło Jego serca w pracę włożone, zapowiada już dziś bogate

97. AAPrz, APK TS, Tabela służbowa ks. Józefa Matusza; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP, 23 (1923), z. 1-2, s. 63; toż, KDP, 30 (1930), z. 7-8, s. 305.

98. Wspomnieć tu można, że w roku 1929 dziewięćmiesięczna choroba nie pozwoliła księdzu Matuszowi na pełnienie obowiązków sekretarza generalnego Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Męskiej. Zastępował go wówczas ks. Marcin Tomaka. Zob. *Sprawozdanie Związku Młodzieży Polskiej Męskiej w Przemyśle za rok 1929*, Przemyśl 1930, s. 3, 6.

99. B., Śp. Ks. Kanonik Matusz, s. 76.

100. E. S., Ś. p. Ks. Józef Matusz, s. 140.

101. AAPrz, APK TS, Tabela służbowa ks. Józefa Matusza; *Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP, 37 (1937), z. 2-4, s. 112; *Memento!*, „Homo Dei”, 6 (1937), nr 2, s. 149.

żniwo i świadczyć będą o nim dobrze przed tronem Bożym”¹⁰². W środowisku poznańskim zaznaczono z kolei: „Całe swoje życie kapłańskie poświęcił szerzeniu wśród młodzieży hasła «Gotów». Z tym hasłem zeszedł z swego posterunku, powołany przed Naczelnego Wodza, któremu jak najlepiej chciał służyć i służył w szeregach AK”¹⁰³.

Ceremonie żałobne zostały odprawione w Przemyślu. Eksporta zwłok z domu żałoby do kościoła katedralnego odbyła się o godz. 16:00 w poniedziałek 25 stycznia 1937 r. Następnego dnia duchowni przemyscy, a także biskup pomocniczy Wojciech Tomaka sprawowali przy wszystkich ołtarzach ciche Msze św. o spokój duszy zmarłego. Sumę pontyfikalną o godz. 10:00 i uroczysty kondukt przy zwłokach odprawił biskup przemyski Franciszek Barda. Podczas liturgii wystąpił chór katedralny pod dyрекcją ks. Wojciecha Lewkowicza. Słowa ostatniego pożegnania wygłosił z ambony kolega seminaryjny zmarłego ks. dr Marcin Wziątek. Orszakowi pogrzebowemu przewodniczył bp Wojciech Tomaka. Towarzyszyli mu członkowie przemyskiej Kapituły Katedralnej oraz kilkudziesięciu kapłanów diecezjalnych i zakonnych. Obecni byli alumni Seminarium Duchownego i licznie zgromadzeni wierni z wieńcami i sztandarami¹⁰⁴. Po dojściu orszaku do końca ulicy Słowackiego trumnę złożono na aucie ciężarowym. Zaznaczono wówczas: „Arcypasterze nasi – całe duchowieństwo, zastępy mężów i młodzieży katolickiej składają u trumny zasłużonego pracownika Akcji Katolickiej i wychowawcy młodzieży ś. p ks. Matusza gorącą prośbę do Boga, aby duszę Jego przyjął do chwały swojej i dał mu odpoczynek wieczny i zasłużoną nagrodę w niebie”¹⁰⁵.

Następnie ciało zmarłego przewieziono do Chyrowa. Pogrzeb miał miejsce na tamtejszym cmentarzu we wtorek 26 stycznia. Zwłoki duszpasterza młodzieży spoczęły w grobowcu rodzinnym obok trumny jego ojca. Mimo panujących mrozów w ceremoniach pogrzebowych wzięły udział liczne delegacje młodzieży męskiej i żeńskiej ze sztandarami, które przyjechały z terenu całej diecezji. W modlitwę włączyło się kilkunastu kapłanów, którzy byli kolegami zmarłego i jego współpracownikami w pracy organizacyjnej. Katolicki Związek Młodzieży Męskiej reprezentował asystent kościelny ks. Leopold Biłko z Poznania, a Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej w Tarnowie sekretarz generalny ks. Władysław Lesiak.

Znaczne odległości i niesprzyjające warunki pogodowe nie pozwoliły zjawić się innym działaczom. Wyrazy współczucia nadesłali m.in.: prezes Katolickiego Związku Młodzieży Męskiej Edward Potworowski z Poznania, asystent kościelny

102. E. S., *Ś. p. Ks. Józef Matusz*, s. 139.

103. B., *Śp. Ks. Kanonik Matusz*, s. 76.

104. *Z żałobnej karty*, „Głos Narodu”, 44 (137), nr 28, s. 6.

105. E. S., *Ś. p. Ks. Józef Matusz*, s. 141.

Katolickiego Związku Młodzieży Żeńskiej ks. Walerian Adamski z Poznania, asystent kościelny Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej ks. Kazimierz Michalski z Poznania i sekretarz generalny Akcji Katolickiej archidiecezji lwowskiej ks. Andrzej Gromadzki. Pisma lub telegramy kondolencyjne wystosowały również Katolickie Stowarzyszenia Młodzieży z diecezji: lwowskiej, krakowskiej, łomżyńskiej, siedleckiej, częstochowskiej, płockiej, sandomierskiej, pelplińskiej, katowickiej, wrocławskiej, lubelskiej i poznańskiej. Podobnie uczyniło kilkanaście oddziałów KSMM z diecezji przemyskiej¹⁰⁶.

Nekrologi zamieściły m.in.: Diecezjalny Instytut Akcji Katolickiej w Przemyśle na łamach krakowskiego „Głosu Narodu” i Zarząd KSMM w Siedlcach w „Podlaskim Miesięczniku Katolickim”¹⁰⁷. Tematu nie przemilczała również prasa organizacyjna. Informację o śmierci duszpasterza młodzieży zamieścił m.in. miesięcznik KSMM archidiecezji krakowskiej „Młodzież Polska”, a obszernie wspomnienia ogólnopolskie czasopismo KZMŻ i KZMM „Kierownik” z Poznania i pismo przemyskiego KSMM „Doniesienia”¹⁰⁸. Osobne notki o śmierci księdza Matusza opublikowały też gazety zarówno w Przemyśle, jak i w innych regionach kraju¹⁰⁹.

Także i w późniejszym czasie w różnych ośrodkach celebrowane były Msze św. żałobne za spokój duszy zmarłego kapłana. O zadbanie, by je odprawić zobligowane zostały przez przemyskie KSMM kierownictwa poszczególnych oddziałów Stowarzyszenia¹¹⁰. Zaznaczyć warto, że jedno z takich nabożeństw miało miejsce w kościele farnym w Rzeszowie w dniu 2 marca 1937 r. Wzięły w nim udział liczne delegacje oddziałów stowarzyszeń młodzieżowych z całego okręgu ze sztandarami okrytymi krepą. Przy tej okazji wspomniano o zmarłym: „Zasłużony i nieodżałowany działacz na polu Akcji Katolickiej – swą pracą wytrwałą trafiał do zapomnianych zakątków miasteczek i wsi, i organizował młodzież. Jego dziełem są setki oddziałów KSM. Śmierć Jego okryła smutkiem i żałoba tysiące serc naszej młodzieży”¹¹¹.

106. E. S., *Ś. p. Ks. Józef Matusz*, s. 140-141.

107. [Nekrolog ks. Józefa Matusza], GN, 44 (1937), nr 24, s. 2; [Nekrolog ks. Józefa Matusza], „Podlaski Miesięcznik Katolicki”, 3 (1937), nr 2, s. 65.

108. *Ś. p. Ks. Kanonik Józef Matusz*, „Młodzież Polska”, 19 (1937), nr 2, s. 15; B., *Śp. Ks. Kanonik Matusz*, s. 76; *Ś. p. Ks. Kan. Józef Matusz. Sekretarz Generalny Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej*, „Doniesienia”, 13 (1937), nr 1-2, s. 2-3.

109. *Z żałobnej karty*, „Warszawski Dziennik Narodowy”, 3 (1937), nr 31, s. 7; toż, „Głos Narodu”, 44 (137), nr 28, s. 6; toż, „Tygodnik Przemyski”, 11 (1937), nr 5, s. 3.

110. *Komunikaty i przypomnienia*, „Doniesienia”, 13 (1937), nr 1-2, s. 4: „Zwracamy się do Kierownictw Oddziałów z przypomnieniem, aby tam, gdzie dotychczas tego nie uczyniono – postarały się o odprawienie nabożeństwa żałobnego za duszę ś. p. Ks. Kan. Matusza. W nabożeństwie tym powinni wziąć udział wszyscy członkowie Oddziału”.

111. *Nabożeństwo żałobne*, „Warszawski Dziennik Narodowy”, 3 (1937), nr 66, s. 7.

Przywołać na koniec należy słowa zaczerpnięte z artykułu opublikowanego na łamach „Ziemi Przemyskiej”: „Przemysł poniósł wielką stratę. Dnia 23 bm. zmarł po ciężkiej chorobie, po przeżyciu zaledwie 47 lat generalny sekretarz Stowarzyszeń Katolickiej Młodzieży Męskiej śp. ks. Józef Matusz. Człowiek o wielkich zdolnościach, energiczny, wytrwały, ofiarny, z całym samozaparciem pracował nad katolickim wychowaniem młodzieży. Jego to dziełem wspaniale rozbudowana sieć katolickich organizacji młodzieży w naszej diecezji, organizował setki kół, urządził dziesiątki kursów, a kiedy przed paru laty podniósł się ze śmiertelnej niemal choroby i lekarze zalecili mu wycofanie się z wszelkiej działalności, wzgardził odpoczynkiem i każdą chwilę poświęcał ukochanej młodzieży. Jeśli katolicyzm jest twórczy, żywy i bojowy, a komuna w niczym siłę jego zachwiać nie może, to zasługa to ogromna tego typu kapłanów, co właśnie śp. Zmarły. Jeszcze na dzień przed śmiercią snuł plan dalszej twórczej pracy, tyle w nim było wiary i optymizmu. Ze Stronnictwem Narodowym łączyły go węzły bliskie i serdeczne. W czasie ostatnich wyborów samorządowych zgodził się kandydować na jednej z narodowych list. Urząd jednak, który pełnił, zdecydował o innym postawieniu sprawy. (...) Odszedł, ale dzieła jego wiecznie żyć będą”¹¹².

Bibliografia

Archiwalia

Archiwum Archidiecezjalne w Przemyśle

Akta Personalne Kapłanów. Tabele Służbowe, Tabela służbowa ks. Józefa Matusza.

Źródła drukowane

Balicki J., *Ze Związku Misyjnego Kleru*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” [dalej: KDP], 24 (1924), z. 1-2, s. 25-27.

Cząstka A., *Sprawozdanie z Walnego Zgromadzenia Związku Księża Abstynentów, odbytego w Przemyśle dnia 7 listopada 1927 z okazji dziesięciolecia istnienia oddziału na diecezję przemyską*, KDP, 28 (1928), z. 1, s. 16-18.

Diecezjalny Kurs duszpasterski w Przemyśle, KDP, 31 (1931), z. 10-11, s. 387-388.

Drugi sekretarz generalny dla Stowarzyszeń Młodzieży, KDP, 24 (1924), z. 3-4, s. 54.

112. *Zgon kapłana-wychowawcy śp. ks. Józef Matusz*, „Ziemia Przemyska”, 23 (1937), nr 4-5, s. 2.

- Elenchus Cleri Dioeceseos rit. lat. Premisliensis iuxta statum de mense Aprili a. D. 1919*, Premisliae 1919 i elenchusy na lata 1921, 1923-1924 (Premisliae MCMXXI, MCMXXIII-MCMXXIV).
- Katolickie Związki młodzieży*, KDP, 23 (1923), z. 9-10, s. 130.
- Matusz J., *O pracy nad młodzieżą*, KDP, 19 (1919), z. 5-7, s. 97-104.
- Matusz J., *Organizujmy Młodzież Polską*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie”, 1 (1919), nr 9, s. 279-281; toż, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie”, 1 (1919), nr 10, s. 303-307.
- Nowak A., *Do Wielebnego Duchowieństwa o najważniejszych zadaniach Akcji katolickiej w r. 1931*, KDP, 31 (1931), z. 1, s. 8-11.
- Ogłoszenie święceń wyższych*, KDP, 13 (1913), z. 5-6, s. 161.
- Referat X. Matusza*, KDP, 22 (1922), z. 9-12, s. 170-171.
- Schematismus universi venerabilis Cleri Secularis et Regularis Dioecesis rit. lat. Premisliensis pro anno Domini 1910*, Premisliae 1909 i schematyzmy na lata 1911-1914, 1917, 1925-1936 (Premisliae 1910-1913, 1916, MCMXXV-MCMXXXVI).
- Sprawozdanie Dyrektora C. K. Gimnazjum w Sanoku za rok szkolny 1901/1902*, Sanok 1902 i sprawozdania szkolne za lata szkolne 1902/1903-1908/1909 (Sanok 1903-1909).
- Sprawozdanie Diecezjalnego Instytutu A. K. w Przemyślu za rok 1933*, KDP, 34 (1934), z. 4, s. 123-129.
- Sprawozdanie Diecezjalnego Instytutu A. K. z działalności za pierwsze półrocze 1934*, KDP, 34 (1934), z. 11-12, s. 313-316.
- Sprawozdanie ogólne [Koła I TSL im. Adama Asnyka w Przemyślu] od czasu założenia Koła w roku 1892 i szczegółowe za rok administracyjny 1930*, Przemyśl 1931.
- Sprawozdanie [Przemyskiego Koła Pań TSL] za rok 1921*, Przemyśl 1922.
- Sprawozdanie z XV Kongregacji XX. Dziekanów odbytej 3 czerwca 1919 w Przemyślu*, KDP, 19 (1919), z. 5-7, s. 89-97.
- Sprawozdanie z XVI Kongregacji XX. Dziekanów odbytej pod przewodnictwem J. E. Najdostojniejszego Arcypasterza*, KDP, 20 (1920), z. 9-10, s. 97-104.
- Sprawozdanie z XVII Kongregacji XX. Dziekanów odbytej dnia 7 lipca r. 1921*, KDP, 21 (1921), z. 7-9, s. 75-82.
- Sprawozdanie z XVIII Kongregacji XX. Dziekanów odbytej dnia 14 sierpnia 1922 w auli Seminarjum duchownego w Przemyślu*, KDP, 22 (1922), z. 9-12, s. 158-166.
- Sprawozdanie z XIX Kongregacji XX. Dziekanów odbytej dnia 22 sierpnia 1923 w auli Semin. duch. w Przemyślu*, KDP, 23 (1923), z. 5-8, s. 88-94.
- Sprawozdanie z czynności Zarządu Koła I im. Adama Asnyka Tow. Szkoły Ludowej w Przemyślu za rok 1928*, Przemyśl 1929.
- Sprawozdanie z Kongregacji Księży Dziekanów odbytej w Przemyślu dnia 22 września 1927*, KDP, 27 (1927), z. 8-9, s. 182-187.

- Sprawozdanie z Kongregacji Księży Dziekanów odbytej w Przemyślu dnia 24 października 1929 roku*, KDP, 29 (1929), z. 8-9, s. 154-169.
- Sprawozdanie z Kongregacji Księży Dziekanów odbytej w Przemyślu dnia 23 października 1930*, KDP, 30 (1930), z. 9-10, s. 312-316.
- Sprawozdanie z kursu Akcji Katolickiej dla Księży Instruktorów dekanalnych, odbytego w Przemyślu w dniach 27 i 28 września 1932 r.*, KDP, 32 (1932), z. 10-11, s. 306-321.
- Sprawozdanie z kursu społecznego odbytego w Przemyślu w dniach 20-go i 21-go sierpnia 1919 r.*, KDP, 19 (1919), z. 8-12, s. 124-186.
- Sprawozdane Zjednoczenia Młodzieży Polskiej za rok 1925, Poznań 1926 i sprawozdania za lata 1926-1928, 1930-1931, 1934 (Poznań 1927-1929, 1931-1932, 1935).*
- Sprawozdanie Związku Młodzieży Polskiej Męskiej w Przemyślu za rok 1929, Przemyśl 1930.*
- Sprawozdanie Związku Młodzieży Polskiej Żeńskiej w Przemyślu za rok 1928, Przemyśl 1929 i sprawozdanie za rok 1929 (Przemyśl 1930).*
- Tomaka W., *Krótki rzut oka na dotychczasową Akcję Katolicką w diecezji Przemyskiej*, KDP, 31 (1931), z. 4, s. 158-164.
- Zawiadamy P. T. Duchowieństwo o nominacji Władz w Stowarzyszeniach Akcji Katolickiej*, KDP, 34 (1934), z. 8-10, s. 239.
- Ze Związku Misyjnego Kleru*, KDP, 24 (1924), z. 5, s. 76.
- Zmiany na stanowiskach i urzędach duchownych*, KDP, 13 (1913), z. 9, s. 225-227; toż, KDP, 19 (1919), z. 3-4, s. 78-80; toż, KDP, 23 (1923), z. 1-2, s. 62-64; toż, KDP, 27 (1927), z. 3, s. 104-105; toż, KDP, 28 (1928), z. 3-5, s. 115-116; toż, KDP, 30 (1930), z. 7-8, s. 303-307; toż, KDP, 36 (1936), z. 11-12, s. 345-347; toż, KDP, 37 (1937), z. 2-4, s. 111-113.

Opracowania

- Borcz H., *Akcja Katolicka w diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego*, „Saeculum Christianum”, 1 (1994), nr 2, s. 265-285.
- E. S., Ś. p. Ks. Józef Matusz. *Sekretarz Generalny Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej*, KDP, 38 (1938), z. 2-3, s. 139-141.
- Głowacki Z., *Biogramy zmarłych księży archidiecezji przemyskiej*, Przemyśl 2022.
- Jaślar Z., *Haczów. Niezwykła osada szwedzko-niemiecka*, Jasło 1936.
- Motyka A., *Duszpasterze diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w okresie niewoli narodowej (1772-1918). Szkice biograficzne (cz. 19: Manastyrski – Mielecki)*, „Zwiastowanie”, 33 (2024), nr 3, s. 197-250.
- Okólnik nr 1. Nasze Stowarzyszenia Młodzieży*, w: *Rok 1919-1924. Pięciolecie Płockiego Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej*, Płock 1925, s. 82-87.

Oświata – to potęga. Wydawnictwo pamiątkowe z okazji 15-lecia niepodległości Państwa Polskiego, red. J. Kopec, Przemyśl 1933.

Prasa

- B., *Śp. Ks. Kanonik Matusz*, „Kierownik”, 16 (1937), nr 3, s. 76.
- B, *Tętno katolickiego Przemyśla*, „Dziennik Wileński”, 19 (1935), nr 171, s. 5.
- Czwarty zjazd Haczowiaków*, „Głos Narodu”, 37 (1930), nr 205, s. 3; toż, „Ziemia Rzeszowska”, 12 (1930), nr 33, s. 2.
- Diecezjalny Instytut A. K.*, „Posłaniec Diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej”, 3 (1935), nr 2, s. 21-25.
- Dopełnienie przemyskiego skandalu w T. S. L.*, „Kurjer Lwowski”, 6 (1933), nr 24, s. 4.
- Dzwony katedralne*, „Ziemia Przemyska”, 12 (1926), nr 46, s. 1.
- Gezet, Ruch organizacyjny wśród młodzieży*, „Głos Narodu”, 34 (1927), nr 184, s. 6.
- Gezet, Z Przemyśla*, „Głos Narodu”, 34 (1927), nr 113, s. 3; toż, „Głos Narodu”, 34 (1927), nr 182, s. 3.
- Imponujący zlot*, „Ziemia Rzeszowska”, 14 (1932), nr 32, s. 1.
- J. S., *Złoty okręgowe K. S. M. w Przemyśle*, „Głos Narodu”, 42 (1935), nr 207, s. 3.
- Jar, *Trzydniowy kurs oświatowy*, „Ziemia Przemyska”, 11 (1925), nr 43, s. 1.
- Komitet budowy „Domu Żołnierza” w Przemyśle*, „Polska Zbrojna”, 7 (1927), nr 348, s. 3.
- Komunikaty i przypomnienia*, „Doniesienia”, 13 (1937), nr 1-2, s. 4.
- Kronika borysławska*, „Kurjer Lwowski”, 5 (1932), nr 27, s. 10.
- Kronika przemyska*, „Kurjer Lwowski”, 6 (1933), nr 184, s. 9.
- Kronika. Przemyśl*, „Nowa Reforma”, 42 (1923), nr 44, s. 2.
- Kronika T. S. L.*, „Przewodnik Oświatowy”, 23 (1926), nr 3, s. 17-20.
- Kulanowski [S.]*, *Z ruchu młodzieży*, „Ziemia Rzeszowska”, 8 (1926), nr 12, s. 1.
- Kurs oświatowy*, „Ziemia Przemyska”, 11 (1925), nr 40, s. 3.
- Kursy zarządkowe*, „Doniesienia”, 10 (1934), nr 3-4, s. 11.
- M. N., *Naturalny związek ze wsią*, „Dziennik Wileński”, 19 (1935), nr 188, s. 9.
- Majerewicz S., *Listy członków. Radymno*, „Młodzież Polska”, 1 (1917), nr 4, s. 6.
- Memento!*, „Homo Dei”, 6 (1937), nr 2, s. 149.
- Na harcerskim szlaku*, „Ziemia Przemyska”, 16 (1930), nr 2, s. 2.
- Na „zlot” młodzieży żeńskiej do Poznania*, „Głos Narodu”, 34 (1927), nr 151, s. 7.
- Nabożeństwo żałobne*, „Warszawski Dziennik Narodowy”, 3 (1937), nr 66, s. 7.
- [*Nekrolog ks. Józefa Matusza*], „Głos Narodu”, 44 (1937), nr 24, s. 2; toż, „Podlaski Miesięcznik Katolicki”, 3 (1937), nr 2, s. 65.
- Nowe władze Zjednoczenia Młodzieży*, „Głos Narodu”, 35 (1928), nr 183, s. 7.
- Ofiary na Pomnik Najśw. Serca Pana Jezusa w Poznaniu*, „Kurjer Poznański”, 25 (1930), nr 36, s. 12.

- Ogólnopolskie zawody lekko-atletyczne, sportowe i strzeleckie o mistrzostwo Stow. Młodzieży Polskiej, „Dobry Pasterz”, 2 (1930), nr 32-33, s. 5.
- Po Zjeździe delegowanych, „Doniesienia”, 11 (1935), nr 7-8, s. 25-26.
- Pokłosie Złotów Okręgowych, „Doniesienia”, 11 (1935), nr 7-8, s. 30-31.
- Pożyteczna inicjatywa, „Ziemia Przemyska”, 15 (1929), nr 49, s. 6-7.
- Praca oświatowa w Przemyśle, „Ziemia Przemyska”, 15 (1930), nr 24, s. 1.
- Przypominamy, „Ziemia Przemyska”, 11 (1925), nr 41, s. 3.
- Przysposobienie Rolnicze, „Głos Związku Młodzieży”, 8 (1931), nr 3, s. 5-6.
- Rymar S., *Katolicki Uniwersytet Ludowy w Ujeźnej*, „Kurjer Warszawski”, 116 (1936), nr 307, s. 18.
- S. r., *Czwarty Zjazd Haczowiaków*, „Ziemia Przemyska”, 16 (1930), nr 45, s. 2.
- S. W., *Zjazd Delegowanych Stowarzyszeń M. P.*, „Lud Katolicki”, 17 (1927), nr 24, s. 7.
- Sig. Okręgowe zloty K. S. M. w Małopolsce, „Wielkopolanin”, 6 (1935), nr 99, s. 8.
- Sig. Zlot okręgu strzyżowskiego, „Wielkopolanin”, 6 (1935), nr 100, s. 8.
- Sprawozdanie ze Zjazdu Deleg. S. M. P. m. we Lwowie dnia 29 czerwca 1931, „Głos Związku Młodzieży”, 8 (1931), nr 7-9, s. 2-3.
- Sprawozdanie ze Zjazdu Delegatów „Związku Stowarzyszeń Młodzieży”, „Kierownik Stowarzyszeń”, 1 (1921), nr 4, s. 6-7.
- Ś. p. Ks. Kan. Józef Matusz. Sekretarz Generalny Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej, „Doniesienia”, 13 (1937), nr 1-2, s. 2-3.
- Ś. p. Ks. Kanonik Józef Matusz, „Młodzież Polska”, 19 (1937), nr 2, s. 15.
- W. k., *Katolicko-społeczna praca na wsi*, „Głos Narodu”, 42 (1935), nr 79, s. 3.
- Walne Zgromadzenie Koła I T. S. L. im. Asnyka w Przemyśle, „Tygodnik Przemyski”, 6 (1932), nr 13, s. 3.
- Walny Zjazd T. S. L., „Nowa Reforma”, 41 (1922), nr 224, s. 2.
- Wiadomości dyecezalne, „Echo Przemyskie”, 23 (1918), nr 23, s. 2.
- Wiadomości kościelne, „Głos Narodu”, 31 (1925), nr 66, s. 5.
- Wielkie Święto Harcerskie w Przemyśle, „Ziemia Przemyska”, 14 (1928), nr 23, s. 2.
- Wykaz składek złożonych od 1 grudnia 1916 do 1 kwietnia 1917, „Roczniki Stowarzyszenia św. Dzieciństwa P. Jezusa”, 33 (1917), z. 2-3, s. 95-112.
- Z diecezji przemyskiej, „Przewodnik Społeczny”, 2 (1920), nr 2, s. 91-93.
- Z działalności przemyskiego Koła Pań TSL, „Ziemia Przemyska”, 7 (1921), nr 5, s. 1-2.
- Z Jaćmierza, „Głos Narodu”, 34 (1927), nr 350, s. 5.
- Z Narodowej Organizacji Kobiet, „Ziemia Przemyska”, 12 (1926), nr 47, s. 3; toż, „Ziemia Przemyska”, 12 (1926), nr 48, s. 3-4.
- Z powiatu, „Ziemia Przemyska”, 13 (1927), nr 12, s. 2-3.
- Z Przemyśla, „Głos Narodu”, 35 (1928), nr 150, s. 2-3.
- Z żałobnej karty, „Głos Narodu”, 44 (1937), nr 28, s. 6; toż, „Tygodnik Przemyski”, 11 (1937), nr 5, s. 3; toż, „Warszawski Dziennik Narodowy”, 3 (1937), nr 31, s. 7.

- Z życia Akcji Katolickiej*, „Kurjer Powszechny”, 7 (1934), nr 348, s. 5.
- Z życia harcerskiego*, „Ziemia Przemyska”, 12 (1926), nr 2, s. 4; toż, „Ziemia Przemyska”, 13 (1927), nr 12, s. 2.
- Z życia katolickiego w Przemyśle*, „Kurjer Lwowski”, 7 (1934), nr 281, s. 5.
- Z życia narodowego w Przemyśle*, „Kurjer Lwowski”, 7 (1934), nr 108, s. 10.
- Z życia powiatu*, „Ziemia Przemyska”, 11 (1925), nr 28, s. 2.
- Zgon kapłana-wychowawcy śp. ks. Józef Matusz*, „Ziemia Przemyska”, 23 (1937), nr 4-5, s. 2.
- Zjazd Delegowanych K. S. M. M.*, „Wielkopolanin”, 6 (1935), nr 74, s. 14.
- Zjazd Haczowiaków*, „Czas”, 73 (1920), nr 166, s. 2; toż, „Kurjer Poznański”, 25 (1930), nr 362, s. 5.
- Zjazd delegatów Stowarzyszeń Młodzieży polskiej*, „Ziemia Przemyska”, 7 (1921), nr 33, s. 3.
- Zjazd konstytucyjny katolickiego Związku Mężów w Warszawie w dniu 1 sierpnia 1934 r.*, „Wiadomości Diecezjalne. Organ Kurji Diecezjalnej w Katowicach”, 9 (1934), nr 10, s. 347-349.
- Zjazd Patronów*, „Doniesienia”, 2 (1926), nr 3, s. 2.
- Zjazd Patronów Stowarzyszeń młodzieży i delegatów Stowarzyszeń młodzieży*, „Ziemia Przemyska”, 8 (1922), nr 29, s. 2.
- Zjazd Rady Naczelnej Zjednoczenia Młodzieży Polskiej w Krakowie*, „Czas”, 80 (1928), nr 154, s. 3.
- Zjazd Żeńskich Stowarzyszeń Młodzieży*, „Ziemia Przemyska”, 13 (1927), nr 29, s. 1-2.
- Zlot K. S. M. w Przeworsku*, „Głos Narodu”, 42 (1935), nr 227, s. 3.
- Zlot K. S. M. M. w Rzeszowie*, „Głos Narodu”, 42 (1935), nr 223, s. 3.
- Złożyliście egzamin – na b. dobrze!*, „Młody Polak”, 7 (1927), nr 6, s. 91-94.

Streszczenie

Ks. Józef Matusz urodził się 19 października 1889 r. w Haczowie. Był absolwentem Gimnazjum w Sanoku. Przygotowanie do kapłaństwa odbył w Seminarium Duchownym w Przemyśle. Sakrament święceń przyjął 29 czerwca 1913 r. Pracował jako wikariusz w Głogowie (1913-1916), Radymnie (1916-1918) i Przemyśle (1919-1920). Od roku 1919 pracował jako sekretarz generalny Związku Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej. Od roku 1920 zajmował się tym etatowo. Duszpasterstwo młodzieży w diecezji przemyskiej prowadził do końca życia. W międzyczasie był krótko proboszczem w Jaworniku Polskim (1923-1925). Od roku 1927 opiekował się Związkiem Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej Męskiej. W 1934 roku został sekretarzem generalnym Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej

i Katolickiego Stowarzyszenia Mężów. Przez wiele lat udzielał się też w pracach ogólnopolskiego Zjednoczenia Młodzieży Polskiej. Pełnił obowiązki kapelana harcerstwa. Był aktywny na płaszczyźnie społecznej. Działał na rzecz oświaty ludowej. Zmarł 23 stycznia 1937 r. w Przemyślu. Został pochowany w Chyrowie.

Słowa kluczowe: diecezja przemyska, ks. Józef Matusz, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej, Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej Męskiej, Związek Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej.

YOUTH PASTOR REV. JÓZEF MATUSZ (1889-1937)

Rev. Józef Matusz was born on October 19, 1889 in Haczów. He was a graduate from the Gymnasium in Sanok. He prepared for the priesthood at the Seminary in Przemyśl. He was ordained on June 29, 1913. He worked as a vicar in Głogów (1913-1916), Radymno (1916-1918) and Przemyśl (1919-1920). From 1919 he worked as the secretary general of the Union of Polish Youth Associations. From 1920 he was a full-time employee. He carried out youth ministry in the Przemyśl diocese until the end of his life. In the meantime, he was a parish priest in Jawornik Polski for a short time (1923-1925). From 1927 he took care of the Union of Polish Male Youth Associations. In 1934 he became the secretary general of the Catholic Association of Young Men and the Catholic Association of Men. For many years he was also involved in the work of the nationwide Union of Polish Youth. He was a chaplain of the scouting movement. He was active in the social sphere. He worked for the benefit of popular education. He died on 23 January, 1937 in Przemyśl and was buried in Chyrów.

Keywords: the diocese of Przemyśl, Rev. Józef Matusz, Catholic Association of Young Men, Association of Polish Young Men, Union of Polish Youth Associations.

KS. KAROL WAŁCZYK – PRZEMYŚL

STAN FAKTYCZNY KATECHIZACJI W SZKOŁACH POWSZECHNYCH NA TERENIE DEKANATU ŁAŃCUCKIEGO W OKRESIE II RZECZYPOSPOLITEJ*

Katechizacja szkolna jest wypełnieniem nakazu misyjnego danego Apostołom przez Jezusa Chrystusa przed Wniebowstąpieniem: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16,15), „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,19)¹. Głoszenie Dobrej Nowiny ma na celu wzbudzenie wiary w każdym człowieku, bez względu na jego wiek, pochodzenie, status czy przekonania, a zatem od samego początku istnienia Kościoła stanowiło ono przedmiot szczególnej troski.

W czasach apostołskich do tych, którzy już uwierzyli, kierowana była katecheza o charakterze kerygmatycznym, a jej celem było ugruntowanie ich wiary.

KS. KAROL WAŁCZYK – kapłan archidiecezji przemyskiej; w latach 2015-2021 odbył studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu. Uzyskał tytuł magistra teologii (2021) na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Obecnie posługuje jako wikariusz w parafii pw. św. Bartłomieja w Rogach. ORCID: 0009-0006-6634-6284. Kontakt: karolwalczyk1c@gmail.com

* Niniejszy artykuł jest częścią niepublikowanej dotąd rozprawy magisterskiej autora, zatytułowanej „Katechizacja w szkołach powszechnych na terenie dekanatu łańcuckiego w okresie II Rzeczypospolitej (1918-1939)”, napisanej pod kierunkiem ks. dra Henryka Borcza i obronionej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie w 2021 roku.

1. Cytaty z *Pisma Świętego* za: Biblia Tysiąclecia, wyd. 5.

Po czasach apostoelskich, w kolejnych stuleciach, na pierwszy plan wysunęła się forma nauczania w postaci homilii liturgicznych. Czas Ojców Kościoła (praktycznie do VIII wieku) charakteryzowała katecheza objaśniająca teksty Pisma Świętego oraz pogłębiająca naukę o liturgii i sakramentach².

Katecheza wieków średnich, w czasie gdy praktycznie cała Europa była zakonieniona w chrześcijaństwie, miała charakter kerygmacyjny, gdyż kierowana była do ludzi już wierzących. Jej celem było solidne nauczanie prawd wiary i zasad życia chrześcijańskiego. Koncentrowano się wówczas szczególnie na pogłębianiu wiary dorosłych wiernych. Katechezy tamtego czasu łączone były z niedzielными celebracjami liturgicznymi i wygłaszanymi w związku z tym homiliami³.

Następny etap w przekazie wiary zainicjowały postanowienia Soboru Laterańskiego V (1512-1517), który nakładał na duchowieństwo obowiązek prowadzenia systematycznej katechizacji w parafiach⁴. Jednakże przełomowe znaczenie miały dekrety Soboru Trydenckiego (1545-1563), które przypominały m.in. obowiązek regularnej katechizacji w parafiach, jak też wprowadzały odrębną katechizację dorosłych, dzieci i młodzieży⁵. Zaowocowało to powszechnym głoszeniem kazań katechizmowych dorosłym i nauczaniem ich prawd wiary w kościołach w niedziele, święta i uroczystości w ciągu roku kościelnego. Bardzo duży nacisk zaczęto też kłaść na katechizację dzieci i młodzieży. Polegała ona na głoszeniu im osobnych nauk podczas niedzielnych i świątecznych celebracji liturgicznych, co z czasem przerodziło się w zorganizowany proces nauczania religii w szkołach parafialnych⁶. Na ten czas, wedle zaleceń soborowych, przypadało również opracowywanie pierwszych katechizmów zawierających systematyczny przekaz całości nauki wiary katolickiej. Najważniejszym był oczywiście „Katechizm Rzymski”, będący owocem Soboru Trydenckiego⁷.

Nakazy i reformy Soboru Trydenckiego wprowadzane były w Polsce, a tym samym także w diecezji przemyskiej, od schyłku XVI stulecia. Synod bp. Piotra Gembickiego z roku 1645 stanowił, że w szkołach parafialnych należy uczyć młodzież nie tylko sztuki czytania i pisania, ale też dawać jej podstawy wiedzy religijnej, nauczać posługiwania podczas liturgii, zaś podczas katechez niedziel-

2. R. Murawski, *Historia katechezy*, cz. I, *Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011.
3. R. Murawski, *Historia katechezy*, cz. II, t. 1, *Katecheza w średniowieczu*, Warszawa 2015, s. 198-242.
4. Sobór Laterański V, *Sesja 9: II/C. Reforma kurii i innych [instytucji]*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 97, 99.
5. Sobór Trydencki, *Sesja 24: II. Dekret o reformie, Kanon 4*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 743.
6. J. Czerkawski, *Katecheza młodzieży w nauczaniu Kościoła katolickiego. Zarys problematyki*, Kraków 2020, s. 53.
7. M. Rusiecki, *Przedmiot katechezy potrydenckiej w Polsce (1566-1699)*, Lublin 1996.

nych uczyć śpiewu kościelnego⁸. Taka forma katechizacji potrydenckiej była dominującą aż po XX stulecie.

Od początku XX wieku katecheza stała się częścią szkolnego procesu edukacyjnego, w związku z czym musiała zostać poddana pewnej metodologii, jak każdy z przedmiotów nauczanych w ramach szkolnych jednostek lekcyjnych⁹.

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 roku, aż do wybuchu wojny w 1939 roku, katechizacja przybrała charakter obowiązkowy i stała się nieodłączną częścią edukacji dzieci i młodzieży w szkołach powszechnych i średnich na terenie całego kraju. W rzeczywistości więc przeniosła się niemal całkowicie z kościołów do szkół i nauczana była zgodnie z ustalonymi ogólnie programami.

W okresie II wojny światowej okupacyjne władze niemieckie zezwoliły po pewnej zwłoce na katechizację w szkołach powszechnych i zawodowych, z wyłączeniem treści patriotycznych. Z kolei na ziemiach okupowanych przez Sowieców w latach 1939-1941 katechizacja w szkołach była całkowicie zakazana, co sprawiło, iż prowadzona była w sposób konspiracyjny.

Po II wojnie światowej, w okresie rządów komunistycznych, katechizacja kilkakrotnie była usuwana ze szkół, w związku z czym prowadzona była w organizowanych przez parafie punktach katechetycznych. Do procesu edukacyjnego w szkołach katecheza powróciła jesienią 1989 roku. Początkowo nauczanie odbywało się według programów z okresu II Rzeczypospolitej, natomiast po Soborze Watykańskim II już zgodnie z nowymi programami.

Należy zauważyć, iż dzieje głoszenia Orędzia Zbawczego Jezusa Chrystusa, w tym formy i etapy katechizacji dzieci i młodzieży, były i są przedmiotem badań historycznych. Z nowszych, polskich publikacji naukowych ujmujących tę tematykę kompleksowo, należy wymienić prace ks. R. Murawskiego¹⁰, ks. T. Panusia¹¹, ks. P. Poręby¹², ks. R. Czekalskiego¹³, i ks. J. Czerkawskiego¹⁴. Coraz większa jest również liczba opracowań naukowych poruszających, wprost lub marginalnie, tę tematykę w aspekcie lokalnym poszczególnych diecezji. Wśród tych dotyczą-

8. *Concilia Poloniae*, t. 8, *Synody diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego i ich statuty*, wyd. J. Sawicki, Wrocław 1955, s. 250-251.

9. T. Panuś, *Główne kierunki katechetyczne XX wieku*, Kraków 2001, s. 25-62; R. Chałupniak, J. Kosterz, *Wybrane zagadnienia z katechetyki*, Opole 2002, s. 33-34.

10. R. Murawski, *Historia katechezy*, cz. I, *Katecheza w pierwszych wiekach; Historia katechezy*, cz. II, t. 1, *Katecheza w średniowieczu*.

11. T. Panuś, *Główne kierunki katechetyczne XX wieku*.

12. P. Poręba, *Dzieje katechetyki*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 3: *Wiek XIX i XX*, cz. 2, red. M. Rechowicz, Lublin 1977, s. 123-185.

13. R. Czekalski, *Przedmiot i programy nauczania katechetycznego w Polsce w pierwszej połowie XX wieku*, „Seminare. Poszukiwania naukowe”, 17 (2001), s. 59-72.

14. J. Czerkawski, *Katecheza młodzieży w nauczaniu Kościoła katolickiego. Zarys problematyki*.

cych diecezji przemyskiej na uwagę zasługują opracowania abpa A. Szala¹⁵, ks. H. Borcza¹⁶, ks. S. Zycha¹⁷ oraz ks. M. Kapłona¹⁸.

Ponadto dotychczas nie zostały wydane drukiem dysertacje doktorskie ks. Ł. Nycz¹⁹ oraz ks. Ł. Dziedzica²⁰, jak też praca magisterska autora niniejszego artykułu²¹, będącego fragmentem rzeczowej dysertacji, publikowanym po wprowadzeniu niezbędnych uzupełnień i korekt.

1. Uwarunkowania zewnętrzne katechizacji

Dekanat łańcucki w okresie II Rzeczypospolitej był jednym z 32 (w 1918 roku) i jednym z 35 (w 1938 roku) dekanatów diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego. W jego skład, w 1917 roku, wchodziło 10 parafii (Albigowa, Handzlówka, Husów, Kosina, Kraczkowa, Krzemienica, Łańcut, Medynia, Rakszawa i Wysoka). Tyleż samo parafii, z niewielkimi zmianami organizacyjnymi, liczył dekanat łańcucki w 1938 roku (Albigowa, Czarna, Handzlówka, Husów, Kosina, Kraczkowa, Krzemienica, Łańcut, Rakszawa i Wysoka). W międzyczasie, w 1921 roku, parafia Medynia weszła w skład dekanatu sokołowskiego, zaś w ramach dekanatu łańcuckiego erygowana została parafia Czarna wydzielona z terytorium parafii Krzemienica. Wyżej wymienione parafie były zróżnicowane pod kątem terytorium. Część z nich swoimi granicami obejmowała jedną miejscowość (np. Albigowa, Czarna, Handzlówka), inne zaś kilka (np. Kosina, Kraczkowa, Łańcut).

Na terytorium dekanatu w 1917 roku zamieszkiwało 40.000 katolików obrządku łacińskiego (ponadto 4.330 przebywało na emigracji), 1.129 obrządku greckokatolickiego, 175 akatolików i 2.737 wyznawców judaizmu²². Z kolei w 1938 roku,

15. A. Szal, *Udział duchowieństwa diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w katechizacji dzieci i młodzieży szkolnej w okresie międzywojennym*, w: *Katecheza w służbie wiary*, red. W. Janiga, T. Kocór, Przemyśl 2004, s. 285-304; Tenże, *Duchowieństwo diecezji przemyskiej o. ł. w latach 1918-1939*, Przemyśl 2005.

16. H. Borcz, *Represyjna polityka władz komunistycznych wobec diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w latach 1944-1956*, w: *Powiat przemyski w latach 1944-1956*, red. K. Kaczmarek, M. Krzysztofiński, Przemyśl-Rzeszów 2006, s. 97-141.

17. S. Zych, *Diecezja przemyska obrządku łacińskiego w latach 1939-1944/1945*, Przemyśl 2011.

18. M. Kapłon, *Diecezja przemyska w latach 1944-1964*, Rzeszów-Przemyśl 2015.

19. Ł. Nycz, *Katechizacja w archidiecezji przemyskiej w latach 1990-2015*, Lublin 2016 (mps).

20. Ł. Dziedzic, *Katechizacja w archidiecezji przemyskiej w okresie posługi abpa Ignacego Tokarczuka (1966-1993)*, Lublin 2024 (mps).

21. K. Wałczyk, *Katechizacja w szkołach powszechnych na terenie dekanatu łańcuckiego w okresie II Rzeczypospolitej (1918-1939)*, Przemyśl 2021 (mps).

22. *Schematismus universi venerabilis cleri saecularis et regularis dioecesis rit. lat. Premisliensis pro anno Domini 1917*, Premislae 1916, s. 290-291.

po zmianach granic dekanatu, liczba katolików obrządku łacińskiego wynosiła 36.409, obrządku grekokatolickiego 952, a także 23 akatolików oraz 2.449 żydów²³.

Liczba szkół powszechnych funkcjonujących w parafiach dekanatu łańcuckiego wyniosła 38 w roku 1917. Natomiast po zmianach granic dekanatu i reorganizacji sieci szkół było ich 28 w roku 1938. Na początku omawianego okresu były to głównie szkoły najniżej zorganizowane (jednoklasowe bądź dwuklasowe). Jedynie w Albigowej, Rakszawie i Soninie funkcjonowały szkoły czteroklasowe, w Krzemienicy szkoła pięcioklasowa oraz dwie szkoły sześcioklasowe w Łańcucie. Należy nadmienić, iż w każdej z tych szkół, bez względu na stopień organizacyjny, nauka trwała sześć lat. Po reformie „jędrzejewiczowskiej” z 1932 roku wszystkie szkoły funkcjonowały jako siedmioklasowe o trzech zróżnicowanych stopniach organizacyjnych²⁴.

Katechizacja w okresie II Rzeczypospolitej odbywała się w generalnie sprzyjających warunkach zewnętrznych. Gwarantowała to przede wszystkim Konstytucja z 1921 roku, która wprowadzała obowiązek nauki religii w szkołach dla wszystkich uczniów poniżej 18. roku życia²⁵. Lekcje religii traktowane były na równi z innymi przedmiotami, przeznaczano im dwie godziny tygodniowo, a ocena z religii umieszczana była na świadectwie szkolnym. Pod względem prawnym sprawę nauczania religii uregulowało zawarcie Konkordatu w 1925 roku. Artykuł 13 ustalał, że „we wszystkich szkołach powszechnych, z wyjątkiem szkół wyższych, nauka religii jest obowiązkowa”²⁶. Poza szkołą katechizm był nauczany systematycznie w kościołach podczas głównej Mszy świętej niedzielnej tzw. Sumy w cyklu trzyletnim (kazania o wierze, o przykazaniach, o środkach łaski). Nauczanie to obejmowało zarówno dzieci szkolne i młodzież, jak też starszych²⁷.

Należy mocno podkreślić, że ogórne ustalenia odnośnie ilości godzin przeznaczanych na naukę religii były generalnie respektowane przez władze oświatowe, które nadzorowały szkoły funkcjonujące na terenie dekanatu łańcuckiego w okresie II Rzeczypospolitej. Potwierdzają to sprawozdania duszpasterskie kierowane do Kurii Biskupiej w Przemyślu przez proboszczów i dziekanów dekanatu łańcuckiego. Informowały one, iż zgodnie z zarządzeniami władz państwowych, na każdą klasę przypadało po dwie godziny katechezy tygodniowo. W tym miejscu wspomnieć należy o pojawiających się sporadycznie przypadkach zmniejszania puli godzin

23. *Rocznik Diecezji Przemyskiej ob. łac. na rok 1938*, Przemyśl 1938, s. 93-96, 132-137, 208.

24. K. Wałczyk, *Katechizacja w szkołach powszechnych*, s. 18-30.

25. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Ustawa z dnia 17 marca 1921 roku*, Dziennik Ustaw [dalej: Dz. U.] 1921 nr 44 poz. 267, art. 120.

26. *Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie dnia 10 lutego 1925 roku*, Dz. U. 1925 nr 72 poz. 501, art. XIII.

27. W. Piwowarski, *Formy duszpasterstwa parafialnego w Polsce Odrodzonej (1918-1939)*, w: *Kościół w II Rzeczypospolitej*, red. Z. Zieliński i S. Wilk, Lublin 1980, s. 137-138.

przeznaczonych na katechizację szkolną przez urzędników lokalnych władz oświatowych. Taki przypadek miał miejsce w szkole w Kraczkowej w 1927 roku, gdzie liczba godzin nauki religii została bezpodstawnie zredukowana. W związku z tym proboszcz tamtejszej parafii, ks. Stanisław Dahl, skierował protest do Rady Szkolnej Powiatowej w Rzeszowie²⁸. Podobny incydent miał miejsce w Albigowej w roku szkolnym 1933/1934, gdzie Inspektorat Szkolny w Jarosławiu zredukował liczbę godzin przeznaczonych na naukę religii. Stało się to bez zgody, a nawet bez poinformowania miejscowego proboszcza ks. Wojciecha Krzyżaka²⁹.

Niewątpliwie duży, ale trudny do oceny wpływ na przebieg i skuteczność katechizacji, miała postawa religijno-moralna poszczególnych nauczycieli w szkołach na interesującym nas terenie. Należy tu wyraźnie podkreślić, że nie spotykało się w tym gronie postaw antykościelnych. W sprawozdaniu z odbytej w roku 1921 wizytacji dziekan, ks. Bronisław Wojaczyński, jednoznacznie określał stosunek lokalnego nauczycielstwa do katechetów i nauczania religii generalnie jako pozytywny, ewentualnie poprawny³⁰. Z kolei w sprawozdaniu po odbytej w 1923 roku wizytacji tenże dziekan zauważył, że nauka religii w szkołach powszechnych odbywa się bez przeszkód w przewidzianym wymiarze godzin. Podkreślił też pozytywny stosunek kadry nauczycielskiej do nauki religii oraz księży katechetów i w ogóle do Kościoła, widoczny szczególnie w kilku parafiach. Co więcej, w niektórych parafiach grono pedagogiczne zaangażowane było czynnie w życie parafii i tak np. w parafii Wysoka dwie nauczycielki zorganizowały chór kościelny, który śpiewał podczas większych uroczystości³¹.

Bardzo podobny kontekst pracy katechetycznej na terenie dekanatu wyłania się także z późniejszych sprawozdań duszpasterskich. Proboszcz parafii Wysoka ks. Stanisław Sabat w krótkiej relacji o stanie religijnym z 1929 roku zanotował, iż karda nauczycielska w tamtejszej szkole sama jest bardzo religijna, a ponadto dba o religijne wychowanie dzieci³². Również sprawozdania z parafii Handzlówka i Wysoka z roku 1934 podkreślały przychylny stosunek kadry nauczycielskiej do Kościoła oraz jej troskę o religijne wychowanie dzieci³³.

Informacje zawarte w sprawozdaniach proboszczowskich i dziekańskich znajdują potwierdzenie w relacjach ostatnich żyjących jeszcze świadków tamtego czasu.

28. Archiwum Archidiecezji Przemyskiej [dalej: AAPrz], sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Pismo ks. Stanisława Dahla do Rady Szkolnej Powiatowej w Rzeszowie z dnia 8 marca 1927 roku (odpis).

29. Tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Albigowa za rok 1933/34.

30. Tamże, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej za rok 1921.

31. Tamże, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej dekanatu łańcuckiego w roku 1923.

32. Tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Wysoka z roku 1929.

33. Tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Wysoka za rok 1933/34; tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Handzlówka za rok 1934.

Pani Zofia Rajzer wspomina, że gdy była jeszcze w klasie pierwszej, tuż przed wojną w szkole w Wysokiej o wychowanie religijne dzieci troszczyła się usilnie także jedna z nauczycielek – pani Antonina Chmielecka, która poświęcając wiele czasu, uczyła dzieci pieśni religijnych i zawsze dzieliła się z nimi cennymi wskazówkami z dziedziny religijno-moralnej. W ten sposób wspierała ona owocnie księdza w nauczaniu religii. Respondentka wspomina także, iż wszystkie dzieci bez wyjątku uczęszczały na katechezę (oczywiście prócz dzieci żydowskich)³⁴.

Z kolei pani Monika Skóra naukę w szkole powszechnej rozpoczęła w 1930 roku. Przez pierwsze dwa lata uczęszczała do szkoły w Podzwierzyńcu, po czym przez kolejnych pięć lat była uczennicą szkoły żeńskiej w Łańcucie. Jak wspomina, tamtejsza wychowawczyni, pani Bartoszyńska, poza lekcjami ze swojej specjalności, troszczyła się dodatkowo o rozwój życia religijnego podopiecznych. Pilnowała ona, ażeby uczennice przychodziły w każdą niedzielę na Mszę świętą, co weryfikowała później w czasie lekcji³⁵.

2. Katecheci

Zdecydowanie największy wpływ na efektywność dzieła katechizacji w parafiach dekanatu łańcuckiego w omawianym czasie mieli miejscowi katecheci. To od ich pilności i zaangażowania, a także osobistych talentów zależały w dużym stopniu jej poziom i stan. Już pierwsze chronologicznie sprawozdanie z przeprowadzonej w roku 1918 przez dziekana ks. Bronisława Wojaczyńskiego wizytacji dekanatu łańcuckiego ukazuje pozytywny obraz katechizacji na tym terenie. Dziekan odnotował, że we wszystkich parafiach nauka religii prowadzona była w pełnym wymiarze godzin. W Wysokiej miejscowy katecheta, ks. Stanisław Sabat, uczył religii sumiennie, w ustalonym wymiarze godzin, co owocowało dobrym postępem w rozwoju religijnym dzieci³⁶. Było to o tyle znamienne, że dopiero co zakończyła się I wojna światowa, która przyniosła wielkie spustoszenie w moralności i obyczajach społeczeństwa (w tym dzieci i młodzieży), przed czym nie uchroniły się nawet małe wioski.

Również w roku 1921 nauka religii we wszystkich parafiach dekanatu odbywała się regularnie i bez przeszkód, z pozytywnym skutkiem. Wspomniany już wikariusz w Wysokiej, ks. Sabat, katechizował 10 godzin tygodniowo w pięciu klasach, a oprócz tego wygłaszał co tydzień w kościele jedną egzortę. Jego pracę

34. Z. Rajzer, Relacja ustna z 9 IX 2019.

35. M. Skóra, Relacja pisemna z 26 VIII 2019.

36. AAPrz, sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej parafii dekanatu łańcuckiego w roku 1918.

pozytywnie oceniał dziekan ks. Bronisław Wojaczyński, stwierdzając, że: „Trzyma się planów dawnych, materiał wyczerpuje”³⁷. Jedyne zgrzyt w tamtym czasie, uwarunkowany miejscową sytuacją, pojawił się w bardzo rozległej parafii Łańcut, w której katecheci uczyli równolegle w kilku szkołach, do których dojazd był niezwykle uciążliwy i pochłaniał czasem nawet kilka godzin. W 1921 roku Rada Szkoły w wiosce Dębinie, w obrębie parafii Łańcut, interpelowała do bp. Józefa Sebastiana Pelczara w sprawie, skądinąd gorliwego i doświadczonego katechety łańcuckiego, ks. Juliana Ulaka, iż nie wywiązuje się on z obowiązku nauki religii ze względu na utrudniony dojazd do ich szkoły (ok. sześć kilometrów wiejskiej drogi w jedną stronę). Rada Szkoły zwróciła się z prośbą, aby katechizację w tej niewielkiej placówce podjął mniej obciążony obowiązkami ks. Zygmunt Dziedziak, proboszcz w pobliskich Białobrzegach, gdyż do szkoły ma zaledwie niecałe dwa kilometry. Po zbadaniu i zrelacjonowaniu sprawy przez proboszcza łańcuckiego, ks. Walentego Mazanka, biskup ordynariusz podjął decyzję o odwołaniu ks. Ulaka z funkcji katechety w szkole wiejskiej w Dębinie, jednocześnie zlecając prowadzenie katechezy w tamtejszej placówce oświatowej ks. Zygmuntowi Dziedziakowi. Pasterz poinformował o tym także Kuratorium Okręgu Szkolnego we Lwowie pismem z dnia 22 sierpnia 1921 r. Ks. Ulak miał być zwolniony z funkcji katechety w tamtejszej szkole wraz z rozpoczęciem kolejnego roku szkolnego, tj. od dnia 1 września 1921 r.³⁸

Kolejne relacje z dekanatu łańcuckiego tchnęły optymizmem. W sprawozdaniu za rok duszpasterski 1928/1929 proboszcz parafii Kosina, ks. Julian Krzyżanowski, podkreślił, iż nauka religii w szkołach prowadzona przez wikariusza ks. Piotra Piętę odbywała się regularnie i ze skutkiem dodatnim, jeśli chodzi o wiedzę i wiarę katechizowanych dzieci³⁹. Bardzo pozytywnie oceniał pracę katechetyczną w tym samym czasie na podległym mu terenie także proboszcz parafii Rakszawa ks. Jan Dykiel, podkreślając w sprawozdaniu, iż na 527 dzieci uczęszczających do miejscowych szkół, wszystkie pobierały naukę religii⁴⁰. Należy podkreślić, że taki krzepiący obraz katechizacji w dekanacie utrzymał się do końca omawianego okresu.

37. Tamże, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej za rok 1921.

38. AAPrz, b. sygn. Akta szkolne katechetyczne 1920-1929, Pismo ks. Juliana Ulaka do Konsystorza Biskupiego z dnia 3 października 1921 roku.

39. AAPrz, sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Kosina za rok 1928/29.

40. Tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Rakszawa z 1929 roku.

3. Frekwencja uczniów w szkołach

Skuteczność katechizacji zależała w pewnym stopniu od frekwencji uczniów na katechezie. Omawiając tę kwestię, należy wziąć pod uwagę fakt, że na liczebność dzieci katechizowanych w danej parafii wpływ miała zarówno jej wielkość, jak też zróżnicowanie wyznaniowe i religijne ludności ją zamieszkującej. Frekwencja była także zależna od sumienności w realizowaniu przez uczniów obowiązku szkolnego, z czym nie zawsze i nie wszędzie było najlepiej, zwłaszcza w początkowych latach okresu II Rzeczypospolitej. Zjawisko to miało wiele przyczyn.

Dostępne autorowi dane statystyczne nie pozwalają ściśle ustalić liczby dzieci w wieku szkolnym w parafiach dekanatu łańcuckiego w okresie II Rzeczypospolitej, jak też stwierdzić, ile spośród nich faktycznie realizowało obowiązek szkolny. Tym samym niemożliwym jest precyzyjne ustalenie ilości dzieci uczęszczających wtedy na katechezę. Wiadomo, że w tamtym czasie w całym dekanacie ludność rzymskokatolicka stanowiła ponad 90 % populacji, z czego można wnioskować, że również taki procent wśród wszystkich dzieci stanowiły te należące do Kościoła katolickiego.

Najczęstszym powodem zaniedbywania obowiązku szkolnego była, szczególnie w wioskach, powszechna bieda. Dzieci od najmłodszych lat były angażowane do pracy w gospodarstwie rodziców. Wiele z nich (szczególnie starszych) musiało najmować się do pracy w Łańcucie bądź też u zamożniejszych gospodarzy, żeby wspomóc rodzinę w trudnej sytuacji⁴¹. Dochodziło również do takich sytuacji, że rodzice celowo nie posyłali dzieci do szkół lub zatrzymywali je przez dłuższy czas, tłumacząc się potrzebą dodatkowej pary rąk do pracy. Należy zaznaczyć, że za taką lekceważącą postawę wobec obowiązku szkolnego przewidziane były dla rodziców grzywny, a nawet w bardziej drastycznych sytuacjach 12-godzinny areszt⁴². Sam *Dekret o obowiązku szkolnym* z 1919 roku przewidywał możliwość zwolnienia z niego w przypadku poważnej choroby fizycznej lub umysłowej dziecka bądź też gdy szkoła znajdowała się więcej niż trzy kilometry od miejsca jego zamieszkania⁴³. Mieszkająca w Husowie w okresie międzywojennym pani Cecylia Szal podała w swojej relacji, iż wtedy uczęszczała do szkoły oddalonej od jej domu rodzinnego o ponad trzy kilometry. Mimo że szkoła znajdowała się pośrodku wsi, to jednak była ona zbyt odległa dla niej jako dziecka, aby ten wymóg mogła stale realizować przy złym stanie dróg, zwłaszcza w okresie jesiennym i zimowym⁴⁴.

41. T. Gałczyńska, *Szkolnictwo w powiecie łańcuckim w latach 1868-1939*, Rzeszów 2016, s. 308.

42. T. Gałczyńska, *Historia szkoły ludowej w Albigowej*, cz. 1, Łańcut 2010, s. 38.

43. *Dekret o obowiązku szkolnym z dnia 7 lutego 1919 roku*, Dziennik Praw Państwa Polskiego [Dz. Pr. P. P.] 1919 nr 14 poz. 147, art. 32-33.

44. C. Szal, Relacja ustna z 10 IX 2019.

Innym powodem zaniedbywania obowiązku szkolnego przez dzieci wiejskie był brak odpowiedniej odzieży i obuwia w okresie zimowym, szczególnie w rodzinach wielodzietnych. Wiele braków było także w organizacji samych szkół bezpośrednio po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 roku. Brakowało pomocy dydaktycznych, podręczników, zeszytów, etc. Najgorzej sytuacja wyglądała właśnie w miesiącach zimowych, gdy niejednokrotnie w szkole brakowało drewna na opał, w związku z czym trzeba było naukę przerwać.

Należy jednak zaznaczyć, że niska frekwencja uczniów w szkołach nie była tylko skutkiem szwankującego systemu oświatowego i zaniedbania ze strony władz lokalnych w pierwszych latach niepodległości, ale bardzo dużo było w tym winy i niedbalstwa rodziców, którzy nie troszczyli się należycie o edukację swoich dzieci⁴⁵. Już w 1921 roku Kuria Biskupia w Przemyślu, na prośbę Kuratorium Okręgu szkolnego we Lwowie, wystosowała apel do duchowieństwa całej diecezji, aby czy to w kazaniach, czy przy jakichkolwiek innych okazjach przypominali rodzicom o obowiązku posyłania dzieci do szkoły oraz uświadamiali im potrzebę i powinność zapewnienia dzieciom należytego wykształcenia dla ich dobra moralnego i materialnego. Prośba Kuratorium dyktowana była tym, że „frekwencja dzieci do szkoły jest wprost straszna, ławki szkolne świecą pustkami, rodzice na tę sprawę są obojętni”⁴⁶.

Cytowana już respondentka Cecylia Szal, która naukę w rozpoczęła w 1939 roku w szkole powszechnej w Husowie, wspomina, iż nauka oraz posyłanie dzieci do szkół nie było w tamtym czasie priorytetem. Owszem, realizowano obowiązek szkolny, ale niekiedy po kilku ukończonych klasach dzieci, gdy tylko trochę podrosły, były więcej angażowane do pracy w gospodarstwie i w domu, przez co wielokrotnie trzeba było przerywać naukę w szkole bądź odkładać ją w czasie. Pani Cecylia sama ukończyła trzy ostatnie klasy w międzyczasie już pracując⁴⁷.

Z kolei z relacji pani Zofii Rajzer, mieszkanki Wysokiej, wyłania się pewien ogólny obraz funkcjonowania szkolnictwa przed II wojną światową w okolicach Łańcuta i nie tylko. Zauważa ona, że w okresie międzywojennym żniwo zbierało wielkie zaniedbanie oświatowe, jakie przez wiele dziesiętności lat było obecne w zaborze austriackim. Pomimo odzyskania przez Polskę niepodległości w 1918 roku, niełatwo było w krótkim czasie zmienić ten opłakany stan szkolnictwa. Pani Zofia wspomina swoich rodziców, którzy ukończyli dwie czy trzy klasy w szkole powszechnej, po czym musieli zajmować się pracą w gospodarstwie. Nie było czasu ani chęci kształcenia dzieci, ponieważ powszechnym było przekonanie,

45. T. Gałczyńska, *Szkolnictwo w powiecie łańcuckim*, s. 310-314.

46. *Nowe programy do nauki religii. Do duchowieństwa o frekwencji dzieci do szkoły*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” [dalej: KDP], 21 (1921), z. 10-11, s. 118.

47. C. Szal, Relacja ustna.

że przejmą one obowiązki w prowadzeniu domu i pracy na roli. Wiele dzieci w bardzo młodym wieku było także wysyłanych do służby w pałacu u hrabiostwa Potockich w Łańcucie bądź do pracy w ich folwarkach znajdujących się w wioskach okalających Łańcut. W związku z tym trzeba było żmudnego procesu budowania świadomości oświatowej u ludzi. Pani Zofia wspomina jednak, że nawet w tak skomplikowanej sytuacji dzieci bardzo chętnie uczęszczały na lekcje religii. Był u nich głód wiary i poznawania Pana Boga, dlatego ochoczo słuchały każdej nauki księdza⁴⁸.

4. Katechizacja szkolna i pozaszkolna

Z dostępnych materiałów archiwalnych oraz z zebranych relacji wynika, że wśród dzieci szkolnych na terenie dekanatu nie było takich, które uczęszczając do szkół, zaniedbywały z rozmysłem katechizację. W sprawozdaniu parafialnym z 1929 roku ówczesny proboszcz w Albigowej zanotował, że wszystkie dzieci, które chodziły do szkoły, uczestniczyły także w lekcjach religii prowadzonych regularnie w każdej klasie⁴⁹. Z kolei proboszcz parafii Husów w przesłanym w tym samym roku do Kurii Biskupiej w Przemyśle wykazie dzieci zobowiązanych do nauki w szkole powszechnej dodał, iż w parafii nie było dzieci, które by nauki religii nie pobierały⁵⁰. Podobnie było także w parafii Łańcut. Tamtejszy proboszcz, ks. Walenty Mazanek, relacjonując w 1931 roku posługę duszpasterską miejscowych wikariuszy, nie omieszczał przy okazji podkreślić dobrej frekwencji dzieci na lekcjach religii prowadzonych przez nich w szkołach w Soninie, Dąbrówkach, Smolarzynie, Woli Bliższej (Małej) i Podzwierzyńcu⁵¹. Także w parafii Krzemienica w 1934 roku katechizacja odbywała się w szkole regularnie i dzieci szkolne pilnie w niej uczestniczyły⁵².

Pani Monika Skóra wspomina, że przez te lata szkolne wszystkie dzieci wyznania rzymskokatolickiego uczęszczały na lekcje religii, które prowadził w Łańcucie

48. Z. Rajzer, Relacja ustna.

49. AAPrz, sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Albigowa za rok 1928/29.

50. Tamże, Wykaz dzieci z parafii Husów obowiązanych do uczęszczania do szkoły powszechnej z dnia 4 czerwca 1929 roku.

51. AAPrz, sygn. TPS 144/1 Teczka parafii Łańcut, List ks. Walentego Mazanka do Biskupa Ordynariusza Przemyśkiego z dnia 22 lutego 1931 roku.

52. AAPrz, sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Krzemienica za rok 1933/34.

katecheta ks. Ludwik Wasylewicz. Co więcej, choć dodatkowa nauka religii poza szkołą nie była obowiązkowa, uczniowie bardzo chętnie w niej uczestniczyli⁵³.

Miejscowi duszpasterze, gdy tylko była taka potrzeba, troszczyli się także o to, aby dzieci, które z najróżniejszych przyczyn nie uczęszczały do szkół lub okresowo opuszczały lekcje, miały zapewnioną możliwość uzupełnienia wiedzy religijnej. Z przebadanych, fragmentarycznych niestety relacji, dowiadujemy się, iż przynajmniej w niektórych parafiach dekanatu łańcuckiego w okresie II Rzeczypospolitej prowadzona była także katecheza pozaszkolna. Głównie miała ona na celu przygotowanie dzieci do przyjęcia Pierwszej Komunii świętej. Jednakże dla młodych parafian, zwłaszcza tych, którzy z różnych powodów nie uczęszczali do szkół, była to okazja do zgłębiania wiary katolickiej i prawd objawionych. Takie spotkania odbywały się w kościołach głównie w niedziele przy okazji Mszy świętej. Te proste nauki pomagały dzieciom lepiej zrozumieć i rozwijać ich relację z Bogiem.

Potrzebę dodatkowej katechizacji widać chociażby na przykładzie sytuacji, jaka miała miejsce w Kraczkowej w 1918 roku. W sprawozdaniu dziekańskim z tego czasu znalazła się informacja, że szkoła z powodu braku opału była zamknięta (w zimie), w związku z czym nie odbywała się także nauka religii. Jednakże w ramach uzupełnienia katechezy, jak też przygotowania do Pierwszej Komunii świętej, odbywały się spotkania dzieci z księdzem w kościele parafialnym w okresie od Wielkanocy do jesieni. Takie dodatkowe doksztalcanie w tamtym czasie odbywało się także w parafii Kosina, gdzie w kościele parafialnym dzieci przygotowywał wikariusz, zaś w kaplicy przy plebanii – ksiądz proboszcz. W Wysokiej w roku 1918 szkoła również nie funkcjonowała w okresie zimowym, dlatego też nie było tam nauki religii. W to miejsce tamtejszy katecheta przeprowadzał w kościele parafialnym dodatkowe spotkania z dziećmi przed Pierwszą Komunią świętą.⁵⁴ W 1921 roku w dekanacie łańcuckim w miesiącach zimowych ponownie zamknięto szkołę w Kraczkowej, a zatem zawieszono też regularną naukę religii. W takich okolicznościach dodatkowa katechizacja odbywała się w ramach przygotowania dzieci do Pierwszej Komunii świętej w kościele przez trzy tygodnie, co dwa dni bezpośrednio przed uroczystością oraz później w okresie od III Niedzieli Wielkanocnej do końca czerwca⁵⁵. Podobnie w Wysokiej w 1923 roku wikariusz przygotowywał dzieci do Pierwszej Komunii świętej w kościele parafialnym w okresie od Wielkanocy do czerwca⁵⁶.

53. M. Skóra, Relacja pisemna.

54. AAPrz, sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej parafii dekanatu łańcuckiego w roku 1918.

55. Tamże, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej za rok 1921.

56. Tamże, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej dekanatu łańcuckiego w roku 1923.

W sprawozdaniu ze stanu parafii w Kosinie w roku 1929 tamtejszy proboszcz anonsował, że oprócz nauki religii w szkole głoszone są w każdą niedzielę kazania katechetyczne⁵⁷. Także w parafii Krzemienica, oprócz regularnej nauki religii w szkołach, katechizowano w tamtym czasie dzieci i starszych w kościele parafialnym. Księża głosili w niedziele na tzw. Sumie oraz przed nieszporem kazania katechetyczne⁵⁸. Praktyka taka znana była również w parafii Wysoka, gdzie prócz regularnej nauki religii w szkole katechizowano w kościele parafialnym, o czym informował tamtejszy proboszcz w sprawozdaniu za rok 1929⁵⁹.

Pani Cecylia Szal, która uczęszczała do szkoły powszechnej w Husowie od 1939 roku, wspomina, że religii uczył ją w tamtym czasie ówczesny proboszcz ks. Julian Bąk. Wszystkie dzieci, które chodziły do szkoły, uczęszczały także na lekcje religii i to bardzo chętnie. Wspomina także o swoim przygotowaniu do Pierwszej Komunii świętej. Było ono częścią katechezy, ale specjalne spotkania odbywały się także w kościele parafialnym. Za przygotowanie tych dzieci odpowiadał ksiądz proboszcz⁶⁰. Z kolei Zofia Rajzer rozpoczęła naukę w szkole powszechnej w Wysokiej koło Łańcuta w 1938 roku. Na lekcje religii uczęszczała od pierwszej klasy. Uczył ją od początku, a także już po wybuchu II wojny światowej, miejscowy proboszcz ks. Stanisław Sabat. Powszechnym był niestety w tamtych czasach notoryczny brak jakiegokolwiek katechizmu, jak też egzemplarzy Pisma Świętego. W tej sytuacji tak naprawdę bardzo dużo dzieci zdobywało formację religijną w domu od rodziców – szczególnie w latach okupacji niemieckiej⁶¹.

Czymś raczej wyjątkowym w dekanacie łańcuckim w tamtym czasie były specjalne konferencje dla rodziców o wychowaniu moralnym i religijnym dzieci, jakie organizował w parafii Wysoka proboszcz ks. Stanisław Sabat. W sprawozdaniu za rok 1929 informował on, iż wszyscy rodzice mający dzieci w szkole bardzo chętnie przychodzili na te spotkania i słuchali porad, jak najlepiej wychować w wierze swoje dzieci⁶². Były też i sytuacje odmienne, jak ta, gdy proboszcz parafii Krzemienica skarżył się w sprawozdaniu ze stanu religijnego parafii za rok 1933/34 na brak zaangażowania tamtejszych rodziców w wychowanie religijne dzieci⁶³.

57. Tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Kosina za rok 1928/29.

58. Tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Krzemienica z roku 1929.

59. Tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Wysoka z roku 1929.

60. C. Szal, Relacja ustna.

61. Z. Rajzer, Relacja ustna.

62. AAPrz, sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Wysoka z roku 1929.

63. Tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Krzemienica za rok 1933/34.

5. Pomoce dydaktyczne i podręczniki

Podręczniki (katechizmy) do nauki religii miały służyć zarówno dzieciom, jak też katechetom. Dzieciom pomagały lepiej zrozumieć i przyswoić treści usłyszane w czasie lekcji religii, zaś katechetom właściwie dobierać wykładany materiał i urozmaicać dzieciom czas nauki⁶⁴. Konkretne podręczniki i pomoce dydaktyczne były proponowane nauczycielom religii wraz z programami nauczania. W przypadku diecezji przemyskiej taki wykaz pomocy katechetycznych, z których powinni korzystać katecheci i dzieci, dołączono do programu nauczania z lat 1913-1914, ogłoszonego wówczas drukiem w diecezjalnym piśmie urzędowym „Kronika Diecezji Przemyskiej”.

Pośród podręczników dla szkoły powszechnej rzeczony program wymieniał pomoce zarówno dla katechetów, jak i dla uczniów. Dla pierwszego roku nauki jako pomoc dla nauczycieli wskazywał *Katechezy elementarne* ks. Walentego Gadowskiego oraz *Der Religionsunterricht für das erste Schuljahr* autorstwa Franza Bobelki⁶⁵, zaś na drugi rok nauki *Der Religionsunterricht für das zweite Schuljahr* tego samego autorstwa, z zachowaniem podręcznika ks. Walentego Gadowskiego⁶⁶. Na trzeci rok nauki program polecał jako podręczniki służące uczniom *Mały katechizm* oraz *Historię biblijną* ks. Walentego Wołcza, zaś dla katechetów – *Katechezy* autorstwa ks. Wojciecha Galanta, a także *Katechesen für das dritte Schuljahr* Franza Bobelki oraz wydawany w Paryżu *Katechizm w obrazach*⁶⁷. W czasie czwartego roku nauki uczniowie nadal mieli korzystać z *Małego katechizmu* oraz z podręcznika *Historia biblijna* ks. Walentego Wołcza. Natomiast dla nauczycieli polecane były takie podręczniki jak: *Katechezy* ks. Wojciecha Galanta, a ponadto *Die biblische Geschichte II*, jak też paryskie wydanie książki *Katechizm w obrazach*⁶⁸. W trakcie piątego roku nauki oprócz podręczników: *Historia biblijna* autorstwa ks. Walentego Wołcza i *Dzieje biblijne* Józefa Szustera uczniowie mieli korzystać także z *Katechizmu średniego*. Z kolei jako pomoc dla katechetów program polecał *Kommentar zur biblische Geschichte* autorstwa Friedricha Knechta, *Die biblische Geschichte* oraz *Katechizm dla ludu* autorstwa Franciszka Spirago, przetłumaczony przez ks. Wojciecha Galanta, a także *Zasady i całość wiary katolickiej* – Gaume’a oraz *Die Länder der heili-*

64. Należy zauważyć, że z powodu powszechnej biedy, zwłaszcza w pierwszym dziesięcioleciu po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, niewielu rodziców stać było na zakup katechizmów dla swoich dzieci.

65. *Plany nauki religii dla szkół ludowych pospolicitych, wydziałowych i dla szkół przemysłowych* (c. d.), KDP, 14 (1914), z. 3-4, s. 71.

66. Tamże, s. 77.

67. Tamże, s. 78, 84.

68. Tamże, s. 85, 91.

gen Schrift – Rübsamena. Wymieniany był także wspominany już *Katechizm w obrazach*⁶⁹. Wreszcie w szóstym roku nauki uczniowie nadal mieli korzystać z podręczników: *Historia biblijna* ks. Walentego Wołcza i *Dzieje biblijne* Józefa Szustera oraz z *Katechizmu średniego*. Natomiast pośród pomocy dla katechetów wymienione były takie podręczniki jak *Kommentar zur biblischen Geschichte* Friedricha Knechta, *Die biblische Geschichte III, Zasady i całość wiary katolickiej* – Gaume'a, *Katechizm dla ludu* autorstwa Franciszka Spirago (przetłumaczony przez ks. Wojciecha Galanta), *Die Länder der heilige Schrift* – Rübsamena oraz *Obrazy katechizmowe* i *Bibelkunde* autorstwa Brüllla⁷⁰.

Rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego o nauce szkolnej religii katolickiej z 1926 roku wyraźnie zastrzegało, że podręczniki do katechezy zalecane przez Ministerstwo muszą mieć także aprobatę kompetentnej władzy kościelnej. Prawo takiej aprobaty podręczników miał każdy biskup ordynariusz w swojej własnej diecezji⁷¹.

Należy zauważyć, że późniejsze programy z okresu II Rzeczypospolitej nie podawały gotowego zestawu takich pomocy, z czego można wnioskować, że dopuszczano korzystanie z tych wcześniej zalecanych, jak też przygotowywanych na bieżąco przez diecezjalnych autorów. Tak też było w przypadku diecezji przemyskiej, której kolejni pasterze dawali placet podręcznikom przygotowywanym lub tłumaczonym z innych języków przez miejscowych katechetów. Spore wzięcie, zwłaszcza we wcześniejszym okresie, miał trzytomowy katechizm Franciszka Spirago, przetłumaczony na język polski przez profesora Seminarium Duchownego w Przemyśle ks. Wojciecha Galanta, wydany trzykrotnie drukiem (Mikołów 1906, 1919 i 1927)⁷². Dwa wydania *Katechizmu religii katolickiej*, opartego na tzw. Katechizmie austriackim, przygotował z kolei katecheta szkół przemyskich ks. Karol Marciak⁷³. Natomiast podręcznik bazujący na tzw. Katechizmie Deharbe'a opracował katecheta rzeszowski ks. Wawrzyniec Pilszak⁷⁴. Innym przykładem rodzimej twórczości na polu katechetycznym był dwutomowy podręcznik bazujący na

69. Tamże, s. 92, 99.

70. Tamże, s. 99, 112.

71. *Rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego o nauce szkolnej religii katolickiej z dnia 9 grudnia 1926 roku*, Dz. U. 1927 nr 1 poz. 9, par. 3.

72. A. Szal, *Udział duchowieństwa diecezji przemyskiej*, s. 296-297.

73. K. Marciak, *Katechizm religii katolickiej dla młodzieży*, Przemyśl 1924; Tenże, *Katechizm religii katolickiej, czyli nauka katolicka o służbie Bożej dla starszej młodzieży szkół powszechnych*, Przemyśl 1936.

74. W. Pilszak, *Katechizm religii katolickiej na tle dzieł Deharba T. J. i Likowskiego*, Rzeszów 1928.

opowiadaniach katechizmowych wraz z przykładami, opracowany przez kapłana diecezji przemyskiej ks. Antoniego Cząstkę⁷⁵.

Największą popularnością w diecezji przemyskiej cieszył się bezspornie podręcznik w formie katechizmu dla uczniów szkół powszechnych, autorstwa ks. Wojciecha Tomaki⁷⁶, późniejszego biskupa sufragana przemyskiego. Pierwszy nakład sięgnął 10 000 egzemplarzy i został szybko wyczerpany, stąd też potrzebne było kolejne jego wydanie, co świadczyło o wielkim zapotrzebowaniu w diecezji na tego typu pomoce naukowe w procesie katechizacji. Intencją autora i wydawców katechizmu było, ażeby trafił on do wszystkich uczniów szkół powszechnych w diecezji⁷⁷.

6. Praktyki religijne uczniów

Należy w tym miejscu przypomnieć o obowiązkowych praktykach religijnych uczniów, które w okresie II Rzeczypospolitej były nieodłączną częścią toku zajęć katechetycznych w szkołach⁷⁸. Rozporządzenie Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z 1926 roku bardzo wyraźnie wskazywało, że stanowiły one integralną część procesu nauczania i wychowania, zaś wszystkie dzieci i młodzież szkolna były zobowiązane do czynnego w nich uczestnictwa. Rozporządzenie to zawierało dokładny spis owych praktyk, a należały do nich: nabożeństwa rozpoczynające i kończące rok szkolny, Msze święte niedzielne i świąteczne, coroczne trzydniowe rekolekcje, spowiedź i Komunia święta dla uczniów. Znalazł się tam również nakaz wspólnej modlitwy rozpoczynającej i kończącej każdą jednostkę lekcyjną⁷⁹.

Teksty modlitw w języku polskim dla szkół zostały przyjęte już kilka lat wcześniej uchwałą Konferencji Episkopatu Polskiego w Częstochowie z dnia 10 czerwca 1922 roku. Do użytku katechetów diecezji przemyskiej teksty te zostały ogłoszone wkrótce w periodyku urzędowym „Kronika Diecezji Przemyskiej”⁸⁰. Modlitwy te były przeznaczone do wspólnego odmawiania w szkole, a ponadto w oparciu o nie

75. A. Cząstka, *Wiara w Boga i czyn z wiary. Opowiadania katechizmowe z przykładami*, t. 1, Lwów 1926; Tenże, *Wiara w Boga i czyn z wiary. Opowiadania katechizmowe z przykładami*, t. 2, Lwów 1928.

76. W. Tomaka, *Katechizm religii katolickiej dla szkół powszechnych*, Przemyśl 1931.

77. *Nowe wydanie katechizmu*, KDP, 31 (1931), z. 12, s. 438-439.

78. *Zasady normujące stanowisko XX. Prefektów (Katechetów) w szkołach państwowych*, KDP, 22 (1922), z. 5-6, s. 69.

79. *Rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego*, par. 7.

80. *Wiadomości i ogłoszenia urzędowe. Uchwała Biskupów Polskich w Częstochowie ujednolity tekst pacierza w języku ojczystym*, KDP, 22 (1922), z. 5-6, s. 69-72.

katecheci mieli wyklądać prawdy wiary podczas katechizacji. Teksty zawierały: Skład Apostolski, Dekalog, Przykazanie miłości Boga i bliźniego, Pięć przykazań kościelnych, Główne prawdy wiary, Siedem sakramentów świętych, Pięć warunków Sakramentu Pokuty, Trzy cnoty Boskie, Akty cnót Boskich, Ofiarowanie, Cztery cnoty główne, Najprzedniejsze dobre uczynki, Uczynki miłosierne co do duszy i ciała, Siedem grzechów głównych, Ostateczne rzeczy człowieka, Pobożne westchnienia, Modlitwa przed jedzeniem i po jedzeniu.

7. Owoce katechizacji

Praca katechetyczna zmierzała z założenia nie tylko do pogłębiania wiary i wiedzy religijnej uczniów, ale także do wprowadzania ich w kolejne szczeble wtajemniczenia chrześcijańskiego (sakramenty) i stopniowego angażowania w życie Kościoła partykularnego (parafii).

Ważnymi etapami tego procesu na poziomie szkoły powszechnej były spowiedź i Pierwsza Komunia święta oraz sakrament Bierzmowania. W interesującym nas okresie liczba dzieci przystępujących po raz pierwszy do sakramentu Pokuty i Komunii świętej w poszczególnych parafiach dekanatu łańcuckiego (w zależności głównie od ich liczebności) wahała się w różnych latach od 18 (Handzlówka 1921 rok)⁸¹ do nawet 350 (Łańcut 1934 rok)⁸². Należy podkreślić, że na tym terenie nie odnotowano przypadków, aby dzieci z rodzin katolickich z woli rodziców nie przystępowały do Pierwszej Komunii świętej. Także katecheci starali się wszystkie dzieci dopuszczać do tych sakramentów dla ich dobra duchowego i rozwoju religijnego. Informacje dotyczące ilości dzieci przystępujących do spowiedzi i Pierwszej Komunii świętej w parafiach dekanatu łańcuckiego w okresie II Rzeczypospolitej można znaleźć w sprawozdaniach dziekańskich i parafialnych z tamtego okresu. Należy pamiętać, iż dane te są fragmentaryczne, niemniej jednak dają pewien obraz omawianej kwestii.

W sprawozdaniu dziekańskim za rok 1921 pojawiły się zastrzeżenia niektórych proboszczów co do wieku dopuszczania dzieci do Pierwszej Komunii świętej. Problem ten dotyczył parafii Albigowa i Handzlówka, gdzie według oceny tamtejszych duszpasterzy dzieci z klasy drugiej były za mało rozwinięte pod względem religijnym⁸³.

81. AAPrz, sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej za rok 1921.

82. Tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Łańcut za rok 1933/34.

83. Tamże, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej za rok 1921.

Kolejnym stopniem wtajemniczenia chrześcijańskiego, do którego przygotowywała katecheza szkolna i parafialna, był sakrament Bierzmowania. Od razu należy zaznaczyć, iż Bierzmowanie nie odbywało się tak często, jak to ma miejsce dzisiaj, gdyż w tamtym czasie wizyta biskupa w parafii należała do wydarzeń rzadkich, a przez to wyjątkowych i ważnych dla całej wspólnoty. Sakramentu udzielano zarówno uczniom starszych klas szkół powszechnych, jak też osobom dorosłym. Możemy się o tym dowiedzieć np. z „Liber confirmatorum” parafii Kosina. W okresie II Rzeczypospolitej tamtejszą parafię biskupi wizytowali zaledwie dwukrotnie, udzielając przy tym wszystkim dopuszczonym kandydatom, sakramentu Bierzmowania. Podczas wizytacji, która odbyła się w dniach 20-21 czerwca 1927 roku, bp Karol Fischer udzielił sakramentu Bierzmowania kandydatom w liczbie 1 090 (oczywiście młodzieży szkolnej i dorosłym). Drugą w omawianym okresie wizytację parafii Kosina przeprowadził bp Franciszek Barda, ówczesny ordynariusz diecezji przemyskiej. W dniach 27-28 czerwca 1936 roku udzielił on sakramentu Bierzmowania kandydatom w liczbie 641⁸⁴.

8. Życie katolickie

Wymiernym rezultatem pracy katechetycznej była przynależność katechizowanych dzieci i młodzieży do bractw i stowarzyszeń religijnych. Zapisywali się do nich zarówno uczniowie szkół powszechnych, jak też ci, którzy niedawno ukończyli w nich naukę. Z dokumentacji dotyczącej dekanatu łańcuckiego z lat 1918-1939 dowiadujemy się, że na jego terenie funkcjonowało w tamtym czasie kilka bractw i stowarzyszeń o charakterze religijnym, do których należały także dzieci i młodzież w wieku szkolnym. Istniały one praktycznie we wszystkich parafiach dekanatu. Dzieci zapisywały się do Krucjaty Eucharystycznej, Bractwa Aniołów Stróżów oraz do Bractwa Żywego Różańca, zaś nieco starsza młodzież udzielała się w katolickich stowarzyszeniach młodzieżowych.

Dla dzieci z niższych klas szkół powszechnych dedykowana była Krucjata Eucharystyczna. Założył ją francuski jezuita Albert Bessier w 1916 roku, a placet Stolicy Apostolskiej dla jej działalności i propagowania dał papież Benedykt XV w 1921 roku. W Polsce dzieło Krucjaty zaadaptowała, dziś święta, Urszula Ledóchowska w 1925 roku, a pierwsza grupa działała w miejscowości Pniewy. Ruch ten rozwijał się w Polsce do wybuchu II wojny światowej w 1939 roku. Do Krucjaty wstępowały dzieci po Pierwszej Komunii świętej, a jej celem było pogłębienie życia religijnego młodego pokolenia poprzez przybliżanie do wielkiej

84. Archiwum Parafii Kosina [dalej: APK], b. sygn. Liber Confirmatorum (rkps).

tajemnicy Eucharystii⁸⁵. W parafiach diecezji przemyskiej w 1933 roku działało 111 kół Krucjaty w 82 parafiach⁸⁶, zaś kilka lat później tych kół było już 284⁸⁷.

Na obszarze dekanatu łańcuckiego w 1930 roku w parafii Łańcut działały dwie takie grupy⁸⁸. Działalność Krucjaty przy szkole ss. Boromeuszek w latach 1934-1935 koordynował tamtejszy katecheta ks. Marian Koper⁸⁹. Niestety, w dostępnych materiałach drukowanych z późniejszego czasu nie mamy informacji o jej funkcjonowaniu. Kolejna informacja o Krucjacie Eucharystycznej dotyczy parafii Wysoka. W sprawozdaniu za rok 1933/1934 tamtejszy proboszcz informował, iż do tego stowarzyszenia należało wówczas 90 dzieci w wieku szkolnym oraz 41 dzieci starszych, które już zakończyły naukę w szkole powszechnej⁹⁰.

Najwięcej członków w dekanacie łańcuckim zrzeszało Bractwo Aniołów Stróżów. Zostało ono powołane do istnienia przez biskupa przemyskiego Macieja Hirschlera listem pasterskim z dnia 11 września 1871 r. Wedle polecenia ordynariusza było ono gałęzią istniejącego wcześniej Bractwa Wstrzemięźliwości przeznaczonego dla dorosłych⁹¹, a zrzeszało dzieci w wieku szkolnym celem uformowania ich jako przyszłych członków owego Bractwa Wstrzemięźliwości. Do Bractwa Aniołów Stróżów należeli chłopcy do 16. roku życia oraz dziewczęta do 14. roku życia. Najczęściej dzieci były do niego przyjmowane w dniu Pierwszej Komunii świętej bądź też w dzień liturgicznego wspomnienia św. Aniołów Stróżów. Zadaniem dzieci należących do bractwa była wstrzemięźliwość od napojów alkoholowych, unikanie karczm oraz unikanie demoralizacji ze strony uzależnionych od alkoholu osób dorosłych. Zgodnie ze statutem każde z dzieci codziennie miało odmawiać krótką modlitwę do swego Anioła Stróża⁹². Według częściowych danych, końcem 1928 roku w diecezji przemyskiej zrzeszało ono co najmniej 74.248 dzieci⁹³.

Bractwo to w czasie objętym tematem niniejszego artykułu istniało w każdej parafii dekanatu łańcuckiego i było powszechną formą angażowania dzieci

85. R. Rak, *Krucjaty. Krucjata Eucharystyczna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 1375.

86. *Statystyka Stowarzyszeń Katolickich w diecezji przemyskiej, wedle sprawozdań xx. Dziekanatów z końca 1932 roku*, KDP, 33 (1933), z. 4, s. 157-158.

87. A. Szal, *Udział duchowieństwa diecezji przemyskiej*, s. 299.

88. AAPrz, sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Łańcut za rok 1930.

89. T. Gałczyńska, *Szkolnictwo w powiecie łańcuckim*, s. 139.

90. AAPrz, sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Wysoka za rok 1933/34.

91. H. Borcz, *Akcja katolicka w diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego*, „Zeszyty Akcji Katolickiej Archidiecezji Przemyskiej”, 1 (1995) z. 1, s. 18.

92. „Kurenda Przemyskiego Konsystorza Biskupiego obrz. łac.” Rok 1871 nr V.

93. *Stan liczebny Bractwa Wstrzemięźliwości i SS. Aniołów Stróżów i ogłoszenie nowego w tej sprawie kwestjonariusza*, KDP, 32 (1932), z. 7-9, s. 254.

pierwszokomunijnych w życie parafialne. Od 1917 roku funkcjonowało ono w Albigowej, Handzlówce, Kosinie, Krzemienicy, Łańcucie, Medyni oraz w Rakaszawie⁹⁴. W Husowie bractwo, założone w 1906 roku, zrzeszało w roku 1928 aż 924 młodych parafian. W Kosinie natomiast bractwo założone w 1874 roku zrzeszało w 1928 roku 1.040 dzieci. Do bractwa w Krzemienicy należało wtedy 60 dzieci, z czego można wnioskować, iż jego działalność została zainicjowana niedawno. W łańcuckiej parafii do bractwa założonego w 1916 roku zapisanych było w 1928 roku najwięcej, bo aż 1.143 dzieci. Z kolei założone zaledwie rok wcześniej (w 1927 roku) bractwo w parafii Wysoka zrzeszało 73 dzieci⁹⁵. Z roku 1929 mamy informacje o funkcjonowaniu tegoż bractwa w parafii Krzemienica, Wysoka, Albigowa, Handzlówka i Łańcut⁹⁶. Z roku 1930 w parafii Albigowa, Husów, Łańcut oraz Wysoka⁹⁷, zaś z roku 1933/1934 w parafii Albigowa⁹⁸. W 1937 roku w parafii Albigowa bractwa działające na rzecz trzeźwości liczyły ogółem 903 członków, wśród których było 160 dzieci zrzeszonych w Bractwie Aniołów Stróżów⁹⁹.

Bractwo Żywego Różańca miało swoje początki w 1825 roku, kiedy to Paulina Maria Jaricot założyła pierwszą różę, której zobowiązaniem było codzienne odmawianie jednej tajemnicy różańcowej. Dzieło to zatwierdził w 1832 roku papież Grzegorz XVI. Od tamtej pory wszyscy członkowie róż różańcowych odmawiają codziennie przez miesiąc jedną tajemnicę różańcową. Każda róża liczyła wówczas 15 członków, a zatem każdemu przypadała jedna tajemnica różańcowa¹⁰⁰.

W Polsce w okresie II Rzeczypospolitej Bractwo Żywego Różańca było powszechną formą modlitewnego zrzeszania się zarówno dorosłych, jak i mło-

94. *Schematismus 1917*, s. 132-137.

95. AAPrz, b. sygn. Teczka Bractwa Aniołów Stróżów i Bractwa Wstrzemięźliwości, Stan ilościowy w 1928 roku. Bractwa Wstrzemięźliwości i Stowarzyszenia Św. Aniołów Stróżów w diecezji przemyskiej ob. łac.

96. AAPrz, sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Krzemienica z roku 1929; Tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Wysoka z roku 1929; Tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Albigowa za rok 1928/29; Tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Handzlówka z 1929 roku; Tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Łańcut za rok 1929.

97. AAPrz, sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Albigowa za rok 1929/30; Tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Husów w roku 1930; Tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Łańcut za rok 1930; Tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Wysoka za rok 1929/30.

98. AAPrz, sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Albigowa za rok 1933/34.

99. AAPrz, b. sygn. Teczka Bractwa Aniołów Stróżów i Bractwa Wstrzemięźliwości, Kwestionariusz w sprawie akcji przeciwalkoholowej w parafii Albigowa z dnia 13 lutego 1937 roku.

100. M. Konieczny, *Różańcowe bractwa*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 17, Lublin 2012, kol. 492-493.

dzieży, a także dzieci w wieku szkolnym. W diecezji przemyskiej w 1933 roku działało ono w 229 parafiach, w których róż różańcowych dla chłopców w wieku szkolnym było 571, zaś róż dla dziewcząt w wieku szkolnym 788¹⁰¹. W dekanacie łańcuckim od 1917 roku bractwo to istniało w parafiach: Albigowa, Handzlówka, Husów, Kosina, Kraczkowa, Krzemienica, Łańcut, Medynia oraz Rakszawa¹⁰². Ze sprawozdania z 1929 roku, sporządzonego przez proboszcza parafii Kosina ks. Juliana Krzyżanowskiego, dowiadujemy się, że tamtejsi wierni byli szczególnie zaangażowani w Bractwo Żywego Różańca. W dzieło to bardzo chętnie włączały się także dzieci w wieku szkolnym, które modliły się w swoich różach wraz z rówieśnikami¹⁰³. Zmiana tajemnic różańcowych odbywała się tam kilka razy do roku w niedziele, oddzielnie dla chłopców i dla dziewcząt¹⁰⁴. Z kolei w parafii Wysoka nową szkolną różę dla dzieci zorganizował w 1923 roku ówczesny proboszcz ks. Edmund Madejski¹⁰⁵. W roku 1929/1930 bractwo skupiało tam 17 dziewcząt i ośmiu chłopców¹⁰⁶. Z kolei w Albigowej w 1930 roku było zaledwie kilka róż różańcowych zrzeszających chłopców w wieku szkolnym. Ówczesny proboszcz ubolewał nad tym, że młodzieńcy słabo angażowali się w życie parafii. Szczególnie chodziło mu o tych starszych, którzy należeli do wielu organizacji, ale tych pozakościelnych¹⁰⁷.

Elitarny charakter w diecezji przemyskiej i dekanacie łańcuckim miało Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej męskiej i żeńskiej. Zostało ono zapoczątkowane jeszcze przed I wojną światową w diecezji poznańskiej, zaś u początku okresu międzywojennego przeszczepiono je także do innych polskich diecezji. W diecezji przemyskiej pojawiło się ono za sprawą bpa Józefa Sebastiana Pelczara, który w 1919 roku włączył oddziały już istniejące, jak i tworzące się, do krajowej centrali Stowarzyszenia. W 1922 roku działalność stowarzyszenia rozszerzyła się na teren całej diecezji, a jego oddziały, istniejące wtedy w blisko 100 parafiach, zrzeszały około 3 500 chłopców i dziewcząt. W 1930 roku bp Anatol Nowak zaczął łączyć Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej ze strukturami Akcji Katolickiej, a pełne włą-

101. AAPrz, b. sygn. Teczka Bractw i Stowarzyszeń kościelnych, Wykaz organizacji różańcowych diecezji przemyskiej o. ł. z dnia 1 stycznia 1933 roku.

102. *Schematismus* 1917, s. 132-137.

103. AAPrz, sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Kosina za rok 1928/29.

104. APK, b. sygn. Księga ogłoszeń kościoła parafialnego w Kosinie, s. 351-363 (rkps).

105. AAPrz, sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej dekanatu łańcuckiego w roku 1923.

106. Tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Wysoka za rok 1929/30.

107. Tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Albigowa za rok 1929/30.

czenie w jej struktury nastąpiło w 1934 roku, kiedy to stowarzyszenie posiadało w diecezji 185 oddziałów męskich i 253 oddziały żeńskie¹⁰⁸.

W parafiach dekanatu łańcuckiego Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej zaczęło funkcjonować na początku lat 20. XX wieku. Zapisywała się do niego młodzież męska i żeńska z ostatnich klas szkół powszechnych i starsza, pozaszkolna. W Albigowej w 1921 roku istniał oddział tegoż stowarzyszenia, ale słabo prosperował z powodu braku odpowiedniego lokalu¹⁰⁹. Dwa lata później w rzeczonej parafii prężnie działał oddział żeński stowarzyszenia, liczący 50 dziewcząt i wciąż się rozwijający, zaś oddział męski zrzeszał wówczas 20 chłopców¹¹⁰. Obie grupy funkcjonowały także w 1934 roku, z czego żeńska miała dwa oddziały¹¹¹. W Handzlówce oddziały męski i żeński zostały założone w 1920 roku. Na początku do Stowarzyszenia zapisało się 100 dziewcząt i 75 chłopców, jednakże po roku oba oddziały zostały rozwiązane¹¹². W niedługim czasie wznowiły one działalność, gdyż funkcjonowały w 1929, 1930, a także w 1934 roku¹¹³. Z kolei w Husowie w 1934 roku istniał tylko oddział żeński¹¹⁴. W Kosinie oddział żeński stowarzyszenia założono w grudniu 1919 roku, a w 1921 roku liczył on 75 dziewcząt. Oddział męski z kolei założony został we wrześniu 1921 roku¹¹⁵. W 1922 roku tamtejsi duszpasterze dziewięć razy ogłaszali spotkania formacyjne Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej żeńskiej odbywające się w budynku miejscowej szkoły¹¹⁶. W formacji członków tamtejszych stowarzyszeń młodzieżowych bardzo mocno wybrzmiewał element patriotyczny, przejawiający się m.in. poprzez udział w obchodach organizowanych z okazji ważnych rocznic narodowych¹¹⁷.

W Kraczkowej w 1921 roku upadł wcześniej zawiązany oddział męski Stowarzyszenia, pozostał zaś żeński liczący 30 dziewcząt, który funkcjonował także

108. H. Borcz, *Akcja katolicka w diecezji przemyskiej*, s. 26-29.

109. AAPrz, sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej za rok 1921.

110. Tamże, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej dekanatu łańcuckiego w roku 1923.

111. *Schematismus universi venerabilis cleri saecularis et regularis dioecesis Premisliensis rit. lat. pro anno Domini 1934*, Premisliae 1934, s. 92-93.

112. AAPrz, sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej za rok 1921.

113. Tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Handzlówka z 1929 roku; tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Handzlówka z 1930 roku; *Schematismus 1934*, s. 93.

114. *Schematismus 1934*, s. 93.

115. AAPrz, sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Sprawozdanie z pracy kulturalno-oświatowej wśród młodzieży w parafii Kosina z dnia 12 grudnia 1921 roku.

116. APK, b. sygn. Księga ogłoszeń kościoła parafialnego w Kosinie, s. 349-351, 353, 356-357, 360-361, 363 (rkps).

117. Tamże, s. 357-358.

w 1929 i w 1934 roku¹¹⁸. W Krzemienicy w 1929 roku swój oddział Stowarzyszenia mieli i chłopcy i dziewczęta, a ich świadectwo wpływało dodatnio na wychowanie młodzieży w parafii¹¹⁹. Oba oddziały kontynuowały działalność także w 1934 roku¹²⁰. Z kolei na terenie łańcuckiej parafii w 1921 roku działały dwa oddziały Stowarzyszenia: męski w Soninie i żeński na Przedmieściu¹²¹. Oba kontynuowały działalność zarówno w 1929, 1930, jak i w 1934 roku¹²². W parafii Rakszawa w 1934 roku istniał żeński oddział Stowarzyszenia¹²³. Dość wcześnie zorganizowano także struktury Stowarzyszenia w Wysokiej, gdzie w 1923 roku funkcjonował oddział męski liczący 38 chłopców oraz oddział żeński liczący 45 dziewcząt¹²⁴. Oba oddziały istniały także w 1929 i w 1934 roku¹²⁵. Przy końcu 1933 roku w całej diecezji przemyskiej funkcjonowało 169 oddziałów męskich i 223 oddziały żeńskie Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej¹²⁶.

W roku 1934 doszło do reorganizacji struktur Akcji Katolickiej, w wyniku czego Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej przekształcone zostało w Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży męskiej i żeńskiej¹²⁷. W parafiach dekanatu łańcuckiego struktury Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży męskiej i żeńskiej tworzone były w latach 1934-1935. W Albigowej w 1934 roku miało ono jeden oddział męski i dwa żeńskie, które bardzo uroczyście obchodziły wspomnienie patrona młodzieży św. Stanisława Kostki. Młodzież po odprawieniu trzydniowych rekolekcji licznie przystąpiła do sakramentów świętych, dając świadectwo swojej religijności przed całą parafią¹²⁸. W roku 1938 funkcjonował tam już jeden oddział

118. AAPrz, sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej na rok 1921; Tamże, Sprawozdanie ze stanu parafii Kraczkowa za rok 1929; *Schematismus* 1934, s. 94.

119. AAPrz, sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Krzemienica z roku 1929.

120. *Schematismus* 1934, s. 94.

121. AAPrz, sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej za rok 1921.

122. Tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Łańcut za rok 1929; tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Łańcut za rok 1930; *Schematismus* 1934, s. 94-95.

123. *Schematismus* 1934, s. 95.

124. AAPrz, sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej dekanatu łańcuckiego w roku 1923.

125. Tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Wysoka z roku 1929; *Schematismus* 1934, s. 95.

126. *Statystyka Stowarzyszeń Katolickich w diecezji przemyskiej*, s. 157-158.

127. H. Borcz, *Akcja katolicka w diecezji przemyskiej*, s. 34-35.

128. AAPrz, sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Albigowa za rok 1933/34.

męski i jeden żeński¹²⁹. Natomiast w parafii Handzlówka w 1934 roku Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży męskiej i żeńskiej liczyło po jednym oddziale¹³⁰. Stan ten utrzymał się do roku 1938¹³¹. Z kolei w Husowie w 1937 roku istniał jeden oddział żeński Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży¹³². Taki oddział funkcjonował również w Kosinie w 1937 i 1938 roku¹³³, zaś w Kraczkowej działał od 1935 roku¹³⁴. W tej ostatniej parafii w 1937 roku spotkania dziewcząt odbywały się na plebanii z powodu braku innego odpowiedniego miejsca, a w formacji towarzyszył im ówczesny wikariusz ks. Ludwik Kącki, który planował założenie w przyszłości również oddziału zrzeszającego chłopców¹³⁵. W Krzemienicy od 1934 roku funkcjonowały dwa oddziały Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży: męski i żeński¹³⁶. W 1937 roku w spotkaniach formacyjnych uczestniczyło tam 23 chłopców oraz 21 dziewcząt¹³⁷. Oba wspomniane oddziały młodzieżowe funkcjonowały także w 1938 roku¹³⁸. Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży żeńskiej w parafii Łańcut liczyło w 1935 roku aż pięć oddziałów działających zarówno w mieście, jak i w kilku wioskach¹³⁹. Dwa lata później, w 1937 roku, działało już pięć oddziałów młodzieży męskiej oraz aż osiem oddziałów młodzieży żeńskiej¹⁴⁰. Z kolei w Rakszawie w 1937 roku ówczesny proboszcz ks. Józef Krupa zorganizował oddział męski i żeński Stowarzyszenia. Cieszyły się one dużym zainteresowaniem wśród młodych parafian, ponieważ niedługo po rozpoczęciu działalności zapisało się w jego szeregi 60 chłopców i 150 dziewcząt¹⁴¹. Oba oddziały funkcjonowały także w 1938 roku¹⁴². Od 1934 roku Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży organizowane było także w parafii Wysoka, gdzie początkowo funkcjonowały oddziały

129. *Schematismus universi venerabilis cleri saecularis et regularis dioecesis Premisliensis rit. lat. pro anno Domini 1937*, Premisliae 1937, s. 93; *Rocznik Diecezji Przemyskiej 1938*, s. 93.

130. AAPrz, sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Handzlówka za rok 1934.

131. *Rocznik Diecezji Przemyskiej 1938*, s. 94.

132. *Schematismus 1937*, s. 94.

133. Tamże, s. 94; *Rocznik Diecezji Przemyskiej 1938*, s. 94.

134. *Schematismus universi venerabilis cleri saecularis et regularis dioecesis Premisliensis rit. lat. pro anno Domini 1935*, Premisliae 1935, s. 62-63.

135. AAPrz, sygn. TPS 144/5 Teczka parafii Łańcut, Sprawozdanie z wizytacji dekanalnej z dnia 22 stycznia 1937 roku.

136. Tamże, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Krzemienica za rok 1933/34.

137. Tamże, Sprawozdanie z wizytacji dekanalnej z dnia 22 stycznia 1937 roku.

138. *Rocznik Diecezji Przemyskiej 1938*, s. 95.

139. *Schematismus 1935*, s. 63.

140. *Schematismus 1937*, s. 95-96.

141. AAPrz, sygn. TPS 144/5 Teczka parafii Łańcut, Sprawozdanie z wizytacji dekanalnej z dnia 22 stycznia 1937 roku.

142. *Rocznik Diecezji Przemyskiej 1938*, s. 96.

męski i żeński¹⁴³. Taki stan utrzymywał się również w 1937 roku¹⁴⁴. Ostatecznie w 1938 roku w 10 parafiach dekanatu łańcuckiego funkcjonowało 10 męskich i 11 żeńskich oddziałów Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży¹⁴⁵.

Kończąc, należy podkreślić, że praktycznie wszystkie bractwa i stowarzyszenia religijne (szkolne i młodzieżowe) w dekanacie łańcuckim, poza statutową działalnością, angażowały się czynnie w życie religijne i katolicko-społeczne swoich parafii, wpływając bardzo pozytywnie na rozwój duchowy zarówno swoich członków, jak i pozostałych wiernych.

* * *

Katechizacja była w omawianym okresie (i tak jest również obecnie) istotną częścią misji Kościoła, jaką jest przepowiadanie Zbawczego Orędzia Chrystusa wiernym, zaś umiejscowiona w szkołach, skierowana była i jest do młodszego pokolenia. W diecezji przemyskiej katechizacja szkolna obecna była w wielu parafiach co najmniej od czasów Soboru Trydenckiego. W XX stuleciu, wraz z upowszechnieniem się obowiązku szkolnego, stała się praktycznie główną formą ewangelizowania młodego pokolenia. Powszechny obowiązek szkolny, wprowadzony niedługo po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, na początku 1919 roku, uczynił katechizację nieodłączną częścią edukacji dzieci i młodzieży w szkołach powszechnych i średnich na terenie całego państwa, gwarantowaną zapisami Konstytucji tzw. „marcowej” z 1921 roku i Konkordatu z 1925 roku. Tak też było w dekanacie łańcuckim w okresie II Rzeczypospolitej.

Sieć szkół powszechnych w tymże dekanacie była w tamtym czasie optymalna, gdyż funkcjonowały one w każdej miejscowości (w niektórych nawet kilka). Ich stopień organizacyjny systematycznie wzrastał, zwłaszcza po reformie jędrzejewiczowskiej z 1932 roku. W związku z tym, że parafie nie były nazbyt rozległe (za wyjątkiem wielowioskowej parafii w Łańcucie), nie było większych trudności w docieraniu katechetów do szkół.

Ludność zamieszkująca dekanat była w niewielkim tylko stopniu zróżnicowana wyznaniowo i religijnie. We wszystkich parafiach dominowali katolicy obrządku łańcuckiego, których odsetek na obszarze dekanatu przez cały okres przekraczał 90 % populacji.

Katechizację prowadzili miejscowi duszpasterze – zarówno wikariusze, jak i proboszczowie (kilka parafii posiadało jednoosobową obsadę), zaś wyjątkowo

143. AAPrz, sygn. TDS XVII/1 Teczka dekanatu łańcuckiego, Sprawozdanie ze stanu religijnego parafii Wysoka za rok 1933/34.

144. *Schematismus* 1937, s. 96.

145. H. Borcz, *Akcja katolicka w diecezji przemyskiej*, s. 35-36.

katechizowały siostry zakonne i osoby świeckie, posiadające upoważnienie władz diecezjalnych. Nadzór nad katechizacją w dekanacie sprawowali dziekani, którzy w tym celu odbywali systematycznie wizytacje w szkołach.

W nauczaniu religii w szkołach powszechnych dekanatu obowiązywały programy szczegółowe – regionalne bądź ogólnopolskie, zatwierdzone przez władzę diecezjalną, zmieniane kilkakrotnie w tamtym czasie, a to w związku z reformami organizacyjnymi szkół w Polsce. Pomocniczą rolę w katechizacji spełniały katechizmy przeznaczone zarówno dla uczących religii, jak też i uczniów.

Katechizacja w szkołach dekanatu łańcuckiego odbywała się w sprzyjającym z reguły kontekście zewnętrznym. Odgórne ustalenia odnośnie wymiaru godzin przeznaczonych na naukę religii były na ogół respektowane przez lokalne władze oświatowe. Grono nauczycielskie gremialnie odnosiło się do katechetów życzliwie, a nawet wielu nauczycieli angażowało się czynnie w wychowanie dzieci zgodne z normami etyki katolickiej.

Katecheci, obarczeni z reguły codziennymi zajęciami duszpasterskimi, swoje obowiązki szkolne wypełniali sumiennie i nie spotykało się na terenie dekanatu jakichś rażących zaniedbań z ich strony. Co więcej, w dekanacie przez cały omawiany okres zauważalna była troska miejscowego duchowieństwa o katolickie i patriotyczno-narodowe wychowanie młodego pokolenia Polaków.

Dotkliwym problemem, szczególnie w pierwszych latach po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, była spora absencja uczniów w szkołach, spowodowana różnorodnymi czynnikami (ogólna bieda, brak odpowiedniego ubrania, potrzeba sezonowej pomocy w gospodarstwach, czy zaniedbania ze strony rodziców, itp.).

W dekanacie katechizacja prowadzona była zasadniczo w szkołach, a uzupełniała ją nierzadko katecheza w kościele, organizowana dla dzieci przygotowujących się do Pierwszej Komunii świętej oraz dla tych, które z różnych powodów nie uczęszczały do szkół.

Katechizacja miała na celu pogłębienie wiedzy religijnej i wiary uczniów, ale też doprowadzenie ich do przyjęcia sakramentów (spowiedź, Eucharystia, Bierzmowanie) oraz włączenie ich w życie katolicko-społeczne w parafiach (bractwa dewocyjne, katolickie stowarzyszenia młodzieżowe, itp.). Z fragmentarycznych danych wynika, że katecheza w dekanacie przynosiła na tym polu zauważalne pozytywne efekty.

Bibliografia

1. Źródła

1.1. Źródła rękopiśmienne

1.1.1. Archiwum Archidiecezjalne w Przemyślu

- Akta szkolne katechetyczne 1920 – 1929, b. sygn.
- Teczka Bractw i Stowarzyszeń kościelnych, b. sygn.
- Teczka Bractwa Aniołów Stróżów i Bractwa Wstrzemięźliwości, b. sygn.
- Teczka dekanatu łańcuckiego, sygn. TDS XVII/1
- Teczka parafii Łańcut, sygn. TPS 144/1
- Teczka parafii Łańcut, sygn. TPS 144/5

1.1.2. Archiwum Parafii Kosina

- Księga ogłoszeń kościoła parafialnego w Kosinie (rkps), b. sygn.
- Liber Confirmatorum (rkps), b. sygn.

1.2. Źródła drukowane

- *Concilia Poloniae*, t. 8, *Synody diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego i ich statuty*, wyd. J. Sawicki, Wrocław 1955, s. 250-251.
- *Dekret o obowiązku szkolnym z dnia 7 lutego 1919 roku*, Dz. Pr. P. P., 1919 nr 14 poz. 147.
- *Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską*, podpisany w Rzymie dnia 10 lutego 1925 roku, Dz. U. 1925 nr 72 poz. 501.
- *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Ustawa z dnia 17 marca 1921 roku*, Dz. U. 1921 nr 44 poz. 267.
- Kurenda Przemyskiego Konsystorza Biskupiego obrz. łac. Rok 1871 nr V.
- *Nowe programy do nauki religii. Do duchowieństwa o frekwencji dzieci do szkoły*, „Kronika Diecezji Przemyskiej”, 21 (1921), z. 10-11, s. 118.
- *Nowe wydanie katechizmu*, „Kronika Diecezji Przemyskiej”, 31 (1931), z. 12, s. 438-439.
- *Plany nauki religii dla szkół ludowych pospolitych, wydziałowych i dla szkół przemysłowych (c. d.)*, „Kronika Diecezji Przemyskiej”, 14 (1914), z. 3-4, s. 65-144.
- *Rocznik Diecezji Przemyskiej ob. łac. na rok 1938*, Przemyśl 1938.
- *Rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego o nauce szkolnej religii katolickiej z dnia 9 grudnia 1926 roku*, Dz. U. 1927 nr 1 poz. 9.
- *Schematismus universi venerabilis cleri saecularis et regularis dioecesis rit. lat. Premisliensis pro anno Domini 1917*, Premislae 1916.

- *Schematismus universi venerabilis cleri saecularis et regularis dioecesis Premisliensis rit. lat. pro anno Domini 1934*, Premisliae 1934.
- *Schematismus universi venerabilis cleri saecularis et regularis dioecesis Premisliensis rit. lat. pro anno Domini 1935*, Premisliae 1935.
- *Schematismus universi venerabilis cleri saecularis et regularis dioecesis Premisliensis rit. lat. pro anno Domini 1937*, Premisliae 1937.
- *Stan liczebny Bractwa Wstrzemięźliwości i SS. Aniołów Stróżów i ogłoszenie nowego w tej sprawie kwestjonariusza*, „Kronika Diecezji Przemyskiej”, 32 (1932), z. 7-9, s. 254-256.
- *Statystyka Stowarzyszeń Katolickich w diecezji przemyskiej, wedle sprawozdań xx. Dziekanów z końca 1932 roku*, „Kronika Diecezji Przemyskiej”, 33 (1933), z. 4, s. 157-158.
- *Wiadomości i ogłoszenia urzędowe. Uchwałę Biskupów Polskich w Częstochowie ujednolicony tekst pacierza w języku ojczystym*, „Kronika Diecezji Przemyskiej”, 22 (1922), z. 5-6, s. 69-72.
- *Zasady normujące stanowisko XX. Prefektów (Katechetów) w szkołach państwowych*, „Kronika Diecezji Przemyskiej”, 22 (1922), z. 5-6, s. 67-69.

1.3. Relacje pisemne i ustne

- Rajzer Zofia, Relacja ustna z 9 IX 2019.
- Skóra Monika, Relacja pisemna z 26 VIII 2019.
- Szal Cecylia, Relacja ustna z 10 IX 2019.

2. Dokumenty Kościoła

- Sobór Laterański V, Sesja 9: II/C. *Reforma kurii i innych [instytucji]*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 69-109.
- Sobór Trydencki, Sesja 24: II. *Dekret o reformie*, Kanon 4, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 733-775.

3. Opracowania

- Borc H., *Akcja katolicka w diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego*, „Zeszyty Akcji Katolickiej Archidiecezji Przemyskiej”, 1 (1995), z. 1, s. 8-44.
- Borc H., *Represyjna polityka władz komunistycznych wobec diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w latach 1944-1956*, w: *Powiat przemyski w latach 1944-1956*, red. K. Kaczmarek, M. Krzysztofiński, Przemyśl-Rzeszów 2006, s. 97-141.

- Chałupniak R., Kostorz J., *Wybrane zagadnienia z katechetyki*, Opole 2002.
- Cząstka A., *Wiara w Boga i czyn z wiary. Opowiadania katechizmowe z przykładami*, t. 1, Lwów 1926.
- Cząstka A., *Wiara w Boga i czyn z wiary. Opowiadania katechizmowe z przykładami*, t. 2, Lwów 1928.
- Czekalski R., *Przedmiot i programy nauczania katechetycznego w Polsce w pierwszej połowie XX wieku*, „Seminare. Poszukiwania naukowe”, 17 (2001), s. 59-72.
- Czerkawski J., *Katecheza młodzieży w nauczaniu Kościoła katolickiego. Zarys problematyki*, Kraków 2020.
- Dziedzic Ł., *Katechizacja w archidiecezji przemyskiej w okresie posługi abpa Ignacego Tokarczuka (1966-1993)*, Lublin 2024 (mps).
- Gałczyńska T., *Historia szkoły ludowej w Albigowej*, cz. 1, Łańcut 2010.
- Gałczyńska T., *Szkolnictwo w powiecie łańcuckim w latach 1868-1939*, Rzeszów 2016.
- Kapłon M., *Diecezja przemyska w latach 1944-1964*, Rzeszów-Przemyśl 2015.
- Konieczny M., *Różańcowe bractwo w: Encyklopedia Katolicka*, t. 17, Lublin 2012, kol. 492-493.
- Marciak K., *Katechizm religii katolickiej dla młodzieży*, Przemyśl 1924.
- Marciak K., *Katechizm religii katolickiej, czyli nauka katolicka o służbie Bożej dla starszej młodzieży szkół powszechnych*, Przemyśl 1936.
- Murawski R., *Historia katechezy*, cz. I, *Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011.
- Murawski R., *Historia katechezy*, cz. II, t. 1, *Katecheza w średniowieczu*, Warszawa 2015, s. 198-242.
- Nycz Ł., *Katechizacja w archidiecezji przemyskiej w latach 1990-2015*, Lublin 2016 (mps).
- Panuś T., *Główne kierunki katechetyczne XX wieku*, Kraków 2001.
- Pilszak W., *Katechizm religii katolickiej na tle dzieł Deharba T. J. i Likowskiego*, Rzeszów 1928.
- Piwowarski W., *Formy duszpasterstwa parafialnego w Polsce Odrodzonej (1918-1939)*, w: *Kościół w II Rzeczypospolitej*, red. Z. Zieliński, S. Wilk, Lublin 1980, s. 129-148.
- Poręba P., *Dzieje katechetyki*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 3: *Wiek XIX i XX*, cz. 2, red. M. Rechowicz, Lublin 1977, s. 123-185.
- Rak R., *Krucjaty. Krucjata Eucharystyczna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 1375.
- Rusiecki M., *Przedmiot katechezy potrydenckiej w Polsce (1566-1699)*, Lublin 1996.
- Szał A., *Udział duchowieństwa diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w katechizacji dzieci i młodzieży szkolnej w okresie międzywojennym*, w: *Katecheza w służbie wiary*, red. W. Janiga, T. Kocór, Przemyśl 2004, s. 285-304.
- Szał A., *Duchowieństwo diecezji przemyskiej o. ł. w latach 1918-1939*, Przemyśl 2005.

Tomaka W., *Katechizm religii katolickiej dla szkół powszechnych*, Przemyśl 1931.
Wałczyk K., *Katechizacja w szkołach powszechnych na terenie dekanatu łańcuckiego w okresie II Rzeczypospolitej (1918-1939)*, Przemyśl 2021 (mps).
Zych S., *Diecezja przemyska obrządku łańcuckiego w latach 1939-1944/1945*, Przemyśl 2011.

Streszczenie

Artykuł podejmuje analizę stanu nauczania religii rzymskokatolickiej w szkołach powszechnych w latach 1918-1939. W pracy przedstawiono warunki organizacyjne katechizacji, w tym dostępność pomocy dydaktycznych, działalność katechetów oraz frekwencję uczniów. Omówiono zarówno szkolne, jak i pozaszkolne formy nauczania religii, ze szczególnym uwzględnieniem praktyk religijnych uczniów oraz funkcjonowania bractw i stowarzyszeń o charakterze religijnym. Na podstawie dostępnych źródeł dokonano oceny efektów katechizacji, wskazując jej wpływ na kształtowanie życia religijnego młodego pokolenia. Celem pracy autora jest podkreślenie znaczenia katechizacji jako ważnego elementu formacji moralnej i społecznej w środowisku szkolnym i parafialnym dekanatu łańcuckiego w okresie II Rzeczypospolitej.

Słowa kluczowe: II Rzeczpospolita, dekanat łańcucki, szkoły powszechne, uczniowie, katecheci, katechizacja, frekwencja, pomoce katechetyczne, katolicko-społeczne stowarzyszenia młodzieżowe.

THE ACTUAL STATE OF CATECHESIS IN PRIMARY SCHOOLS IN THE ŁAŃCUT'S DEANERY IN THE PERIOD OF THE SECOND POLISH REPUBLIC

Article entitled „The actual state of catechesis in primary schools in the Łańcut's deanery in the period of the Second Polish Republic” takes an analysis up of the factual situation of studying Roman Catholic religion in the primary schools in the years 1918-1939. In the article introduced the conditions of catechetical such as access to teaching aids, the activities of catechists and the students attendance. It has been discussed both school or extracurricular forms of studying religion with particular emphasis of religious practices of the students and functioning of brotherhoods in the religious nature. Based on available sources the article contains an assessment of effects of catechesis, indicating its impact on shaping the religious life of the young generation. The purpose of the author's work is to emphasize the importance of catechesis as an important moral and social ele-

ment in the school and parish environment at Łańcut's deanery at the period of the Second Polish Republic.

Keywords: The Second Polish Republic, Łańcut's deanery, primary schools, students, catechists, catechization, attendance, catechetical aids, catholic and social youth associations.

KS. ANDRZEJ WIDAK – RZESZÓW

WIADOMOŚCI O ORGANACH W „KRONICE DIECEZJI PRZEMYSKIEJ” W LATACH 1947-1992

Niniejsze opracowanie jest już trzecim dotyczącym informacji o organach, opublikowanych w „Kronice Diecezji Przemyskiej”. Pierwsze dotyczyło wiadomości o organach w „Kurendzie”¹, drugie zaś w „Kronice Diecezji Przemyskiej” w latach 1901-1939².

KS. ANDRZEJ WIDAK – kapłan diecezji rzeszowskiej. Ur. 1969, mgr teologii, dr muzykologii. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyśle w latach 1988-1994, studia muzykologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w latach 1995-2000. W 2006 roku ukończył studia chórmistrzowskie, a w roku 2008 studia z emisji głosu w Akademii Muzycznej w Bydgoszczy. Doktoryzował się w 2008 roku na podstawie pracy *Zabytkowe organy w obiektach sakralnych diecezji rzeszowskiej. Studium historyczno-instrumentoznawcze*, napisanej w Katedrze Instrumentologii IM KUL pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Jana Chwałka. Od 2000 roku jest wykładowcą muzyki kościelnej i dyrygentem chóru w Wyższym Seminarium Duchownym w Rzeszowie. Jest dyrektorem i wykładowcą Diecezjalnego Studium Organistowskiego w Rzeszowie, referentem ds. muzyki kościelnej i diecezjalnym duszpasterzem organistów diecezji rzeszowskiej oraz członkiem Diecezjalnej Komisji Liturgicznej. Należy do Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych. Zainteresowania naukowe koncentruje wokół historii budownictwa organowego w Polsce i Stanach Zjednoczonych oraz muzyki w liturgii. ORCID: 0000-0001-6398-1772. Kontakt: widakandrzej@gmail.com.

1. A. Widak, *Wiadomości o organach w „Kurendzie” diecezji przemyskiej (1862-1900)*, „Studia Organologica”, VI (2018), s. 307-334.
2. Tegoż, *Wiadomości o organach w „Kronice Diecezji Przemyskiej w latach 1901-1939*, „Resovia Sacra”, 30 (2023), s. 213-230.

W 1992 roku na mocy bulli papieskiej *Totus Tuus Poloniae populus* z części diecezji przemyskiej i tarnowskiej została utworzona diecezja rzeszowska. Pismem urzędowym diecezji rzeszowskiej stało się czasopismo „Zwiastowanie”³. natomiast „Kronika Diecezji Przemyskiej” od roku 1993 (zeszyt 2) przyjęła nazwę „Kronika Archidiecezji Przemyskiej”⁴. Artykuł powstał podczas zbierania materiałów do opracowania dotyczącego historii organów znajdujących się w kościołach diecezji rzeszowskiej.

Poniższe opracowanie obejmuje lata 1947-1992. Ostatni przedwojenny numer kroniki ukazał się w 1939 roku i był to numer obejmujący miesiące od lipca do września 1939 roku. W czasie wojny wydawanie kroniki stało się niemożliwe. Wszelkiego typu zarządzenia, informacje były przesyłane bezpośrednio do parafii⁵. Po wojnie wznowiono wydawanie kroniki od roku 1947. W latach 1950-1957 władze państwowe nie pozwoliły na wydawanie tego periodyku. Regularnie kronika zaczęła się ponownie ukazywać od roku 1957 jako „Kronika Diecezji Przemyskiej”, a od 1993 roku, o czym wspomniano wyżej, ukazuje się ona jako „Kronika Archidiecezji Przemyskiej”. Należy jeszcze wspomnieć, że w okresie powojennym objętość kroniki kształtowała się bardzo różnie. Było to spowodowane utrudnieniami i ograniczeniami ze strony państwa. Takimi ograniczeniami były choćby nakład czy liczba stron zeszytów, która kształtowana się od 24 do 32 stron⁶.

Trzeba podkreślić, że informacji dotyczących organów jest znacznie mniej niż w poprzednich wydaniach kroniki czy wcześniej kurrendy. Wynikało to w dużej mierze z nieco innego formatu kroniki, a przede wszystkim było spowodowane jej objętością. Ograniczenia wprowadzone przez państwo nie pozwalały na taki kształt kroniki jak choćby w okresie międzywojennym. Weźmy przykładowo relacje z wizytacji biskupich, wspomnienia pośmiertne księży, które były także źródłem informacji o organach. W latach powojennych z konieczności zostały one ograniczone do podstawowych informacji, jak choćby w przypadku biogramów zmarłych księży. Niemniej jednak kronika pozostanie ważnym źródłem informacji dotyczącym organów w kościołach diecezji.

W latach 1947-1992 ukazało się 39 roczników kroniki, w tym w 14 rocznikach znaleziono informacje o organach. Informacje o organach ukazywały się w dziale „Wspomnienia pośmiertne”, „Z kroniki diecezji” czy „Kroniki czynności biskupów”. Były także zamieszczane w opisach historii kościołów, zwłaszcza historii sanktuariów diecezji. Najwięcej informacji o organach zawiera numer z 1992, w którym podano zestawienie organów wybudowanych w latach 1983-1992 oraz opis inwentaryzacyjny organów w kościele farnym w Łańcucie.

3. Por.: „Zwiastowanie”, 1992 (1), s. 3.

4. Por.: „Kronika Archidiecezji Przemyskiej”, 1993, z. 2.

5. J. Ataman, *Zarys dziejów diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego*, Przemyśl 1985, s. 80-81.

6. „Kronika Diecezji Przemyskiej” [dalej: KDP], 1981 (67), z. 5-6, s. 126-135.

Podobnie jak w dwóch poprzednich opracowaniach, informacje źródłowe podano według schematu: miejscowość (w porządku alfabetycznym), tytuł działu, w którym znajduje się informacja, następnie sama informacja oraz numer „Kroniki” (rok, zeszyt, strona).

Wypisy z „Kroniki Diecezji Przemyskiej”:

Albigowa

Wspomnienia pośmiertne Śp. Ks. Edward Sandałowksi

„Do kościoła sprawił organ 15 głosowy, 3 piękne dzwony, 3 dywany, kilka orantów”. „Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1947, z. 8-10, s. 131.

Borek Stary

Dzieje parafii w Borku Starym k. Rzeszowa

„Inwentarz parafii z 1720 r. wymienia w Borku organy małe i stare. Organy obecne na 16 głosów zainstalował w 1939 r. ks. Pasierb, a ks. Steinał sprawił do nich elektryczny miech (1958)”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1965, z. 3-4, s. 93.

Brzostek

Wspomnienia pośmiertne Ś.p. Ks. Stefan Szymkiewicz

„(...) nie grały organy, bo spłonęły”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1948, z. 2-3, s. 99.

Brzozów

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Brzozów – 1992”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Brzóza Stadnicka

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Brzóza Stadnicka – 1989”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Brzóza Wydrze

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Brzóza St. - Wydrze – 1989”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Budy Głogowskie

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Budy Głogowskie – 1989”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Chmielnik

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Chmielnik – 1983”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Czudec

Z kroniki diecezji

„Dnia 20. XII. 1959 – J. E. ks. Biskup W. Tomaka dokonał poświęcenia 24-głosowego organu w kościele parafialnym w Czudcu”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1960, z. 1-2, s. 60.

Dobkowice

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Dobkowice – 1983”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Dukla

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Dukla – 1988”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Dydnia

Pożar w kościele parafialnym w Dydni, woj. Krosno

„W nocy z 3 na 4.IV.80 r. z nieustalonej przyczyny wybuchł pożar w kościele parafialnym w Dydni. Spłonęły balustrada i podłoga chóru kościelnego, fisharmonia, część organów (...)”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1980, z. 5-6, s. 133.

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Dydnia – 1984”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Głogów Młp.

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Głogów Młp. – 1986”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Gogołów

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Gogołów – 1991”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Grabownica

Kronika czynności Ks. Biskupa Stanisława Jakiela II sufragana

„Dnia 29 lipca poświęcił organy w Grabownicy”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1961, z. 9-10, s. 146.

Gwizdów

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Gwizdów – 1985”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Harta

Kapłani zmarli ks. Józef Paściak (1918-1983)

„W czasie swego proboszczowania w Hartcie (...). Po pożarze w kościele w 1969 r., odnowił dom Boży wewnątrz i zewnątrz. Postarał się o nową polichromię, odnowił i pozłocił ołtarze, postarał się o nowy organ”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1983, z. 5-6, s. 150.

Iskrzynia

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Iskrzynia – 1992”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Iwonicz

Ksiądz Antoni Podgórski (1848-1912)

„Z południowej strony prezbiterium dobudowano kaplicę Matki Boskiej Bolesnej. Umieszczono w niej stary ołtarz główny ze starymi figurami św. Wojciecha i św. Stanisława oraz 9-głosowe organy przeniesione ze starego chóru”.

„Na nowym chórze zainstalowano nowe 21 – głosowe organy”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1983, z. 1-2, s. 73-75.

Jagiełła

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Jagiełła – 1989”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

J a r o s ł a w – ś w . D u c h a

Wspomnienia pośmiertne Ś.p. Ks. Mieczysław Lisiński (1877-1957)

„Odnowił też organy (...)”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1958, z. 5-6, s. 170.

K r a s i c z y n

Z kroniki diecezji

„20 lipca br. J.E. ks. Biskup Sufragan St. Jakiel dokonał poświęcenia nowych organów w Krasiczynie”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1958, z. 7-8, s. 255.

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Krasiczyn – 1986”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

K r z ą t k a

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Krzątka – 1987”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

K r z e m i e n i c a

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Krzemienica – 1992”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

L a s z k i

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Laszki – 1984”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

L e ż a j s k

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Leżajsk - Fara – 1990”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Ł a ń c u t

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Łańcut – 1984”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Organy w Łańcucie (parafia św. Stanisława Biskupa)

Organy poprzednie, firmy G. Rieger <opus 679>, zostały zdemontowane w 1981 r. i zakupione przez Piotra Tetlaka z Wilkowyi koło Rzeszowa. Pierwotnie liczyły 24 głosy, w roku 1971 rozbudowano je do 33 głosów. Wadliwość przeprowadzonej rozbudowy była przyczyną ciągłej ich awaryjności. W dniu 31 marca 1981 r. została zawarta umowa z firmą Włodzimierza Truszczyńskiego z Warszawy o wybudowanie nowych organów. Proboszczem parafii był wówczas ks. Michał Kochman. Techniczny i brzmieniowy projekt nowego instrumentu opracował ks. prof. dr hab. Jan Chwałek z Instytutu Muzykologii KUL.

Dyspozycja głosów

Man. I

1. Bourdon 16
2. Pryncypał 8
3. Rurflet 8
4. Oktawa 4
5. Gemshorn 4
6. Kwinta 22/3
7. Superoktawa 2
8. Mixtura 5 x 11/3
9. Trompet 8 <jęz.>

Man. II <Echo>

10. Holflet 8
11. Kwintadena 8
12. Salicet 8
13. Pryncypał 4
14. Flet kryty 4
15. Sesquialtera 2 x 22/3 + 13/5
16. Róg nocny 2
17. Oktawa 1
18. Acuta 4 x 2/3
19. Obój 8 <jęz.>

Man. III

20. Gedakt 8
21. Blokflet 4
22. Pryncypał 2
23. Kwinta 11/3
24. Cymbel 3x1/2
25. Vox humana 8 <jęz.>

Pedał

26. Pryncypał 16
27. Subbas 16
28. Oktawa 8
29. Fletbas 8
30. Chorałbas 4
31. Mixtura 4 x 22/3

Połączenia: M.II – M. I. M.I. – P
 M.III – M. I. M.II. - P
 M.III – M. II M.III – P
 Tutti

Urządzenia: Echo <Man.II.>
 WK.I, WK.II,
 Tremolo dla Man.II. i Man. III.

Wiatrownice klapowe, manualowe liczą po 56 tonów, w wiatrownicy pedałowej jest tonów 30

Kontuar wbudowany w szafę organową <ołtarz za plecami grającego>

Miechy 3 bez podawaczy, <pływakowe>, oddalone od wiatrownic o ok. 1,5 metra. Jeden wspólny dla sekcji Man. I. i Pedalu, drugi Man. II. <tremolo>, trzeci dla Man. III. <tremolo>. Dmuchawa niemieckiej firmy Laukhuff, umieszczona w pobliżu wiatrownic.

Traktura organów: traktura klawiatur w całości mechaniczna, traktura registry elektromagnetyczna.

Budowę organów ukończono w kwietniu 1984 r. Komisja w składzie: ks. prof. Jan Chwałek <IM. KUL>, ks. mgr Mieczysław Gniady <przedstawiciel Kurii Biskupiej>, mgr Jan Szydło <organista parafii łańcuckiej> w obecności proboszcza ks. prałata Władysława Kenara i organmistrza mgra Włodzimierza Truszczyńskiego dokonała odbioru organów w dniu 22 maja 1984 r.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s.66-67.

Ł o w i s k o

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Łowisko – 1986”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

M a j d a n K r ó l e w s k i

Wspomnienia pośmiertne Ś.p. ks. Stanisław Stępień

„(...) sprawił nowe organy (...)”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1959, z. 9-10, s. 197.

N i e n a s z ó w

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Nienaszów – 1991”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

N i e w o d n a

Wspomnienia pośmiertne Ś.p. Ks. Jan Baraniewski

(...) proboszcz postarał się o wiele rzeczy należących do wewnętrznego urzędowania, jak posadzka, organy”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1957, z. 11-12, s. 350.

Kapłani zmarli – ks. Maciej Dudek (1900-1985)

„W czasie proboszczowania pracował ofiarnie. Dla parafii zrobił dużo. Postarał się o zelektryfikowanie kościoła i plebani (...) spłacił dług za organy”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1985, z. 3-4, s.118.

Nowa Sarzyna

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Nowa Sarzyna – 1990”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Przemysł – katedra

Z dziejów Przemyskiego Kościoła katedralnego

„(...) w 1578 r. sprawiono do katedry organy za 150 fl.”

„W czasie I wojny straciła (...) część piszczałek organowych”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1960, z. 9-10, s. 242, 248.

Przemysł – Wyższe Seminarium Duchowne

Inauguracja Roku Akademickiego 1984/1985 w Instytucie Teologicznym w Przemysłu

„W czasie Mszy św. śpiewał chór alumnów seminarium przy akompaniamencie organów ofiarowanych przez ks. prof. S. Burczyka, proboszcza parafii Żurawica, a ostatnio złożonych przez ks. prof. M. Gniadego. Ks. prof. Gniady dokonał zmiany registrów w organach i nastroił instrument. Dokonano także renowacji zewnętrznej elewacji organów”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1984, z. 5-6, s. 242, 128.

Pstrągowa

Konsekracja kościoła parafialnego w Pstrągowej

„Wykończono wystrój kościoła przez wykonanie (...) i organów”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1975, z. 5-6, s. 131.

Rudnik nad Sanem

Z kroniki diecezji

„W niedzielę 9 listopada J.E. ks. Biskup Ordynariusz Franciszek Barda dokonał uroczystego poświęcenia 36-głosowego organu, sprawionego z ofiar parafian w Rudniku n/S, staraniem ks. administratora Ludwika Hupkały dla tamtejszego kościoła parafialnego. (...) Poświęcenie organu odbyło się przed sumą, podczas której chór odśpiewał Mszę gregoriańską”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1958, z. 11-12, s. 306.

Rudołowice

Kronika czynności Ks. Biskupa Wojciecha Tomaka I sufragana

„17 września poświęcił nowy organ w Rudołowicach”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1961, z. 9-10, s. 145.

Rzeszów – Chrystusa Króla

Wspomnienia pośmiertne Ś.p. Ks. Józef Jałowy (1885-1954)

„Pod koniec życia stara się o organy, zaczął je ustawiać, zagrały, lecz już po śmierci proboszcza”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1957, z. 9-10, s. 190.

Rzeszów – Katedra

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Rzeszów - Drabinianka – 1991”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Sanok

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Sanok - Dąbrówka – 1990”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Stany

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Stany – 1988”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Stara Wieś (OO. Jezuici)

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Stara Wieś – 1988”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Sośnica

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Sośnica – 1984”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Straszydle

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Straszydle – 1986”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Spie

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Spie – 1987”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Tarnobrzeg

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Tarnobrzeg - Serbinów – 1992”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Ujezna

Kronika czynności Ks. Biskupa Stanisława Jakiela II sufragana

„9 lipca br. konsekrował dzwon oraz poświęcił tabernakulum i organ w kościele parafialnym w Ujeznej”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1961, z. 9-10, s. 146.

Wólka Grodziska

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Wólka Grodziska – 1989”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Wólka Pełkińska

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Wólka Pełkińska – 1987”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Zarzecze k/Niska

Z kroniki diecezji

„Dnia 10 sierpnia J.E. Ks. Biskup Sufragan Tomaka dokonał uroczystego poświęcenia nowych organów”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1958, z. 7-8, s. 255.

Żurawica

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Żurawica – 1984”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Żyznów

Nowe organy w parafiach diecezji przemyskiej zbudowane w latach 1983-1992

„Żyznów – 1987”.

„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3, s. 65.

Bibliografia

- „Kronika Archidiecezji Przemyskiej”, 1993, z. 2.
„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1947, z. 8-10.
„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1948, z. 2-3.
„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1957, z. 9-10, 11-12.
„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1958, z. 5-6, 7-8, 11-12.
„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1959, z. 9-10.
„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1960, z. 1-2, 9-10.
„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1961, z. 9-10.
„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1965, z. 3-4.
„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1975, z. 5-6.
„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1980, z. 5-6.
„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1983, z. 1-2, 5-6, 9-10.
„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1984, z. 5-6.
„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1985, z. 3-4.
„Kronika Diecezji Przemyskiej”, 1992, z. 3.
„Zwiastowanie” 1993, z.1.
J. Ataman, *Zarys dziejów diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego*, Przemyśl 1985.
A. Widak, *Wiadomości o organach w „Kurendzie” diecezji przemyskiej (1862-1900)*, „Studia Organologica”, VI (2018), s. 307-334.
A. Widak, *Wiadomości o organach w „Kronice Diecezji Przemyskiej w latach 1901-1939*, „Resovia Sacra”, 30 (2023), s. 213-230.

Streszczenie

Niniejsze opracowanie jest trzecim dotyczącym wiadomości o organach zawartych w „Kronice Diecezji Przemyskiej”. Obejmuje ono lata 1947-1992. Kronika ukazywała się w tym czasie w latach 1947-1950 oraz 1957-1992. Decyzją ówczesnych władz wydawanie kroniki zostało zawieszone w latach 1950-1957. Od roku 1993 wydawana jest jako „Kronika Archidiecezji Przemyskiej”. W latach 1947-1992 ukazało się 39 roczników, a w 14 rocznikach znaleziono informacje o organach. Informacje o organach są zwykle krótkie. Dotyczą faktu istnienia organów, roku budowy, uroczystości związanych z poświęceniem organów, przeprowadzonych remontów czy w kilku przypadkach liczby głosów. W jednym przypadku podano budowniczego oraz skrócony opis inwentaryzacyjny instrumentu. Niniejsze

opracowanie powstało w czasie gromadzenia materiałów związanych z historią organów w kościołach diecezji rzeszowskiej. Zebrane informacje uporządkowano według schematu: miejscowość, tytuł działu, w którym znajduje się informacja o organach, informacja o organach oraz numer „Kroniki” (rok, zeszyt, strona).

Słowa kluczowe: „Kronika Diecezji Przemyskiej”, organy, historia organów, budowniczy organów.

INFORMATION ABOUT THE ORGANS IN THE “CHRONICLE DIOCESE OF PRZEMYŚL” IN 1947-1992

Summary

This study is the third one about the organs included in “Chronicle Diocese of Przemyśl”. It covers the years 1947- 1992. At that time the chronicle was published in 1947-1950 and 1957-1992. From 1950 to 1957 the publication was suspended by the decision of contemporary authorities. From 1993 it is released as “Chronicle of Archdiocese of Przemyśl”. During the years 1947-1992 39 annuals were issued and the information about the organs was found in 14 annuals. The information is mostly short. This refers to the fact of existence of the organs, the year of building, ceremonies of devotion of the organ, renovations done or in a few cases the number of the stops. In one case, the name of the organ builder and shortened inventory description of the instrument were given. The present study was created while collecting materials connected with history of the organs in the churches of Rzeszów diocese. The collected information is ordered according to the scheme: the city, the department title, in which information about the organ is available, information about the organ and the number “Chronicles” (year, notebook, page).

Keywords: “Chronicle of the Przemyśl Diocese”, organ, organ history, organ builder.

JUSTYNA ŻUKOWSKA – SŁUPSK

THE INFLUENCE OF URBAN CULTURE ON THE IDENTITY OF THE RESIDENTS OF TOWN AND CITIES IN ROYAL PRUSSIA IN THE 16TH AND 17TH CENTURY

Identity is a term with plenty of meanings that are more or less coincident. In any case the point is that individuals and groups inevitably undergo alterations during their existence. Moreover, they maintain certain constant features deciding about who they are, and simultaneously, distinguishing them from other individuals and groups. Social identity, whether it is national, cultural, political, religious or generational identity is based on unconscious and conscious involvement in a specified social group by lifestyle, tradition, culture, origin, asset. It is also based on understanding the difference of this group from the other groups of a given kind, such as nations, or religious communities etc.¹

The definition of urban culture is not unambiguous as well as the definition of culture itself. How to distinguish it from the whole of cultural phenomena of

JUSTYNA ŻUKOWSKA – since 2001 an academic at the Institute of History at the Pomeranian University of Słupsk, the department of modern and 19th history. Obtaining the title of PhD in the field of history in 2010. In 2016, the publication of a doctoral dissertation entitled: Jan Poszakowski - a historian from the Saxon times. Research group leader: Pomerania and the Baltic area, and the Republic of Poland in the modern times. NR ORCID??? Brak danych kontaktowych!

1. <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/tozsamosc;3988537.html>, 09.11.2019. Por.: *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, Warszawa 2014, s. 489-496.

the examined period? The most accurate would be defining urban culture as an aggregate of phenomena born and functioning in the urban environment. Since the title of the article is urban culture and not the bourgeoisie one the emphasis has been put on a city as a specific culture-forming centre populated not only by the bourgeoisie, but also by other various segments of society, such as clergy, magnates, nobility, and loose people.^{1a} Therefore, urban culture is an environment that determines the identity of social groups populating cities.

A city, from its very beginning, had been creating particular conditions for cultural development due to the vast accumulation of creative human potential and economic potential in its area. In that very location huge groups of producers and consumers of culture came into existence. Fairs were an opportunity to broaden the knowledge about the world, exchange opinions and thoughts. New customs had been shaped. As a result, new material, intellectual and aesthetic needs evolved. Plenty of pieces of art from the field of architecture and painting appeared in the urban areas. What is more, it influenced the intellectual level and sensitivity of the residents. Access to education and academic institutions, public or private collection of books or manuscripts in cities was easier. The intellectual life of a country concentrated there and also new groups of the pre-intelligentsia such as clerks, teachers, doctors appeared².

Incorporation of Royal Prussia initiated a long-term process of assimilation of this area with the Crown. A complicated operation of re-polonization and polonization particular centers, and social groups, or consolidation of the German ethnic element depended on ethnic, economic, and religious factors³.

All of these phenomena were especially prevalent in the lands of Royal Prussia created during the years 1454-1466, and confirmed by the Second Peace of Thorn in 1466 between Jagiellonian Poland and the Teutonic Order. Since then, Royal Prussia became a part of the Polish Crown in the terms of social and legal aspects. Gdańsk, Toruń and Elbląg were classified as large Prussian cities, and for this reason the political and legal concept of "great Prussian cities" was created in Royal Prussia in the 15th century⁴.

Royal Prussia was divided into 11 counties and 4 separated districts, i.e. Bishopric of Culm and the territory of 3 big cities, that is, Gdańsk (approx. forty thousand

-
2. M. Bogucka, H. Samsonowicz, *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, Wrocław 1986, p. 547-549.
 3. *Historia Elbląga*, red. A. Groth, Gdańsk 1996, p. 143.
 4. *Panorama lojalności. Prusy Królewskie i Prusy Książęce w XVI w.*, w: *Eseje i Studia*, red. J. Axer, t. 4, Warszawa 2001, p. 7.

citizens in the 16th century), Toruń (approx. twelve thousand citizens in the 16th century) and Elbląg (approx. fifteen thousand citizens in the 16th century)⁵.

In the years 1526-1569 in Royal Prussia the concept of further applying the Crown system to the lands of Royal Prussia, forced by the middle nobility, clashed with the concept of further autonomy maintained by the powerful Prussian men and large cities. Moreover, evident is the fact that in Royal Prussia the group of the Polish Prussian began to form. It consisted of the middle Pomeranian nobility and the Culm nobility with a similar language and customs to the Crown Nobility. Simultaneously, a group of the German Prussians was being formed, which included wealthy men from big cities and small towns, such as Malbork⁶. It is an example of particular political notions being identified with the mentioned social categories. The structure of the population was diverse in every aspect. Polish population was prevalent among clergy, nobility and rural people.

However, in big cities, and in some smaller ones, the population of German origin was dominant⁷.

Royal Prussia was a territory which during the period from the 16th and the 18th century was characterized by significant dynamic of intellectual culture growth. It is depicted i.a. by quantitative development of print production. Moreover, it is especially noticeable in the 17th century and until the half of the 18th century. In comparison to nationwide data, Royal Prussia in that time was almost the main centre of intellectual culture, and particularly of education advancement in the former Polish-Lithuanian Commonwealth. The reason for that was the flourishing and economic role of the province. Especially, it was the dynamic role of the local bourgeoisie that the other parts of the country lacked. Royal Prussia became a huge centre of humanism in the Polish lands at the end of the 16th century, and subsequently, the centre of Baroque culture and the early Enlightenment. Printing, literature, science and education, theater and music, visual arts, handicrafts⁸ were developing at that time.

An incredibly important aspect in the culture was, of course, patronage which fostered the expansion of the very culture. The most active patrons of the Renaissance in Poland include authorities of such rich centres, such as Gdańsk,

5. *Atlas Historyczny Polski. Prusy Królewskie w drugiej połowie XVI wieku*, oprac. M. Biskup, Warszawa 1961, p. 34-69.

6. M. Biskup, *Prusy Królewskie w II połowie XV i w XVI stuleciu*, w: *Panorama lojalności. Prusy Królewskie i Prusy Książęce w XVI w.*, t. 4, p. 13. Zob.: *Akta Stanów Prus Królewskich*, t. V, cz. 3, 1511-1512, wyd. M. Biskup, Warszawa 1975; *Akta Stanów Prus Królewskich*, t. VI, 1512-1515, wyd. M. Biskup, I. Janosz-Biskupowa, Warszawa 1979.

7. S. Salmonowicz, *Prusy Królewskie w XVII-XVIII wieku. Studia z dziejów kultury*, Toruń 2002, p. 11.

8. Tamże, p. 23-24.

Toruń, or Elbląg. They also comprise fraternities and guilds. An example of this was probably the activity of the Artus Court in Gdańsk, or rich patrician families including the Ferbers of Gdańsk. A dual role was played by the splendid houses of the most affluent bourgeoisie, glittering with gold in the exact centre of the city, an amazing city hall as a seat of the authorities, rich tombstones and family epitaphs of the bourgeoisie in churches emphasized illustriousness of the city governors and their economic power. All of this, on the one hand, was supposed to command respect among common people and the plebs. On the other hand, it was supposed to impress the nobility coming to a city. One example is a "Pro invida" inscription, situated around the year 1620 on a decorative facade of Henryk Ferber's tenement in Gdańsk at 29 Długa Street. The splendor of the bourgeois architecture was aimed at increasing the prestige towards the hostile nobility society⁹.

The 17th century is full of amazing achievements of bourgeois architecture, and therefore, the patronage of that social strata. In the years 1602-1605 Antoni von Opbergen built the Arsenal, Abraham van dem Blocke remodeled a 13th-century gothic gate, the Brama Długouliczna (eng. Long Street Gate) into the Golden Gate (1612-1614), he also rebuilt the facade of Artus Court (1616-1618) and designed famous Neptune's Fountain (1606-1633). The tenement of the mayor Johann Speymann, located at 41 Długi Targ (eng. The Long Market) received such a brilliant facade that henceforth it was called Golden (1609-1617). More prominent epitaphs and bourgeoisie tombs were created in that time too. To a large extent, the Renaissance was the work of the bourgeoisie, and was represented by city halls, patrician tenements, or other city buildings. However, the Polish Baroque, and later classicism consisted virtually of only churches and magnate palaces. Only the cities of Royal Prussia, to some extent, continued the earlier traditions. In the urban environment, the demand for aesthetic experiences increased. It was expressed in collecting, by not only rich bourgeoisie, paintings and other often impractical objects i.e. trinkets made of glass, amber, metal, or jewellery. It was proof of the beginning of mass culture at the turn of the 16th and 17th century, which in the half of the 17th century was inhibited due to the wartime devastation and the economic collapse of cities.

In the 16th century a number of primary and parish schools, to some extent, came under the supervision of the bourgeoisie, as a result of certain reformations. The city council provided funds for the schools located there. The council also had an impact on teachers selection and creation the curriculum in accordance with the notion of humanistic pedagogy. For instance, the statute of the Gymnasium of Toruń precisely defined student's responsibilities: "(...) Niech nie dręczą swoich

9. M. Bogucka, H. Samsonowicz, *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, p. 550

współtowarzyszy, nie wyśmiewają się z nich, nie nazywają ich obelżywymi imionami, niech okazują miłość i życzliwość wszystkim, z którymi wspólnie oddają się nauce”^{10,10a}.¹¹ The attention was paid to coexistence of both Poles and Germans at school, and due to the fact of using the Polish language by the bourgeoisie, there was the following clause in the above mentioned statute: “Ponadto i Niemcom, aby tym łatwiej i szybciej douczali się języka polskiego, lekcję szczególną przepisano, w której komedie Terencjusza, niektóre listy Cyncerona, Rozmowy Erazma oraz liczne teksty klasy piątej czystą i właściwą polszczyzną mają być tłumaczone”^{11,11a}.

Private schools more practicality oriented that taught a merchant trade and foreign languages developed in larger cities of Royal Prussia (Gdańsk, Toruń, Elbląg). However, the teaching staff was of bourgeois origin. The notion of humanistic pedagogy, which was from that moment an element of national identity, was built mainly by the bourgeoisie. Great academic gymnasiums, such as in Gdańsk, in Toruń, in Elbląg established in the 16th century competed effectively with educational institutions including the Academy of Kraków and the Academy of Vilnius, the Lubrański Academy, or gymnasiums, such as in Pińczów, Raków, and Leszno. They constituted amazing research centres which gathered remarkable scholars and founded science societies creating social identity. A percentage of the bourgeoisie in gymnasiums in the lands of Royal Prussia exceeded 90 %¹². The situation changed only in the second half of the 17th century and in the 18th century.

The wealth of Royal Prussia and considerable significance of the social stratum of the bourgeoisie influenced the direction of didactics both in academic colleges and gymnasiums. They aimed at preparing the youth for participating in public, social, artistic life and for professional work related to the specificity of a region. Protestant gymnasiums, maintaining their bourgeois nature, educated for future administrative, judicial, merchant, or sailing jobs. In both types of schools i.e. protestant and catholic the military knowledge was broadened. It should be em-

10. *Statut Gimnazjum Toruńskiego (1568-1600)*, w: *Ziemia chełmińska w przeszłości. Wybór tekstów źródłowych*, red. M. Biskup, Toruń 1961, p. 134-135.

10a Translation: (...) they shall not torment other schoolmates, they shall not mock or laugh at them, they shall not use invective language towards the others they shall show love and kindness everyone that shares the interest to devote themselves to pursuing the knowledge.

11. Previously mentioned text, p. 134.

11a Translation: Moreover, and for Germans, in order to easier and faster learn the Polish language a special task has been assigned, in which the comedies of Terence, some letters of Cicero, conversations of Erazm, and numerous tekst of the fifth grade shall be translated into the pure and proper Polish language.

12. M. Bogucka, H. Samsonowicz, *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, p. 555.

phasized that the educational institutions in Royal Prussia kept the bond with the local communities and made effort for the demands formed by them. The Polish language was perfected and the necessity of teaching it was appreciated, because of the needs of public life and merchant activity. In the 17th century polonisation of the Jesuit Collegium teachers was visibly accelerated¹³.

Bibliophilic passions flourished in the age of the Renaissance and in the early Baroque in the bourgeoisie circles. They collected particular books i.e. law, medical, and historical titles. The first public library was opened in Gdańsk thanks to the patronage of the city council by the end of the 16th century. Books reached the hands of the bourgeoisie faster and easier than the noble manor houses. The cities frequently constituted centers of printing to quite a large extent, as it was in Gdańsk, however, the Polish printing houses initially worked mainly on the order from the clergy and the nobility, partly from the royal court, and then for the needs of the bourgeoisie. This process was also connected with a reformation movement and later a counter-reformation movement¹⁴.

In the bourgeois circles the first scientific societies were formed in Gdańsk just by the end of the 17th century. Eventually in 1720 so-called Societas Literaria was established. Affluent patrician families also often funded scientific research, paid salary and grants to the writers, poets, researchers, they were among others, the Strobands of Toruń and the Ferbers of Gdańsk. The less fortunate ones had to combine education with, for instance, a job of a merchant and doing crafts as Johannes Hevelius made his living brewing and Nicolaus Copernicus occupying church prebends.

Urban culture is also connected with spectacles which were the beginning of theater life. City authorities organised them as well as city institutions i.e. fraternities, guilds, school on usually public occasions, such as entrances of rulers to the city, coronations, royal funerals, visits of diplomats. In Gdańsk in 1654 and in 1754 the anniversary of the return of the Pomeranian region to Poland was celebrated in a very solemn way. Organising events including tournaments, shooting contests, athletic competitions, religious celebrations such as a Nativity play, the carnival, festive spectacles, ceremonies and confraternity and guild festivities constituted not only attractions for local residents, but also maintained social bonds, national and religious affiliation. They strengthened patriotism and formed national identity too. The events involved tens of people, both actors and spectators. The amazing artistic and musical layer, especially in the times of the Baroque, made those occasions the precursor of, available to the wide groups of the audience theater, opera and ballet. As a consequence, music also developed,

13. L. Mokrzecki, *Wokół staropolskiej nauki i oświaty*, Gdańsk 2001, p. 323-325.

14. M. Bogucka, H. Samsonowicz, *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, p. 557.

particularly in the protestant cities where it was an essential element of the life of the citizens. The evidence of this is possessions of the inhabitants that included musical instruments. It is also the information stating the fact that buskers and even entire bands were supported by the city council. Great theatrical, dramatic and musical achievements of particular educational institutions in Royal Prussia played a very important role in solidifying their connection with the closest environment¹⁵.

Cities by themselves created places where one could experience culture on a daily basis. When it comes to architecture and the exterior artistic design of a building, the recipient was every passer-by. Therefore, they had a wide range of impact, which in turn shaped the preferences and aesthetic sensitivity of the group of recipients. So urban architecture was an instrument used to influence common and mass culture, regional, local and even national identity. Secular and religious foundations created by the prominent noble landowners were becoming an inseparable component of urban culture. Suitable examples were the Artus courts in large cities of Royal Prussia. One of them in Toruń, erected by the end of the 14th century originally as the corporate house of craftsmen of the Brotherhood of Saint George. The Artus court together with the Patrician Hall, a summer residence of the brotherhood, represented religious and knightly preferences of the mentioned fellowship and at the same time it showed typical gothic architectural forms of Toruń. The facade of this very court was characterized by a unique paint decoration present in the portraits of the Polish kings and ancient historical figures, or city coats of arms¹⁶.

The 16th and the 17th century is the time of constant competition between the nobility and the bourgeoisie. The numerous laws against the excess of luxury enacted for the bourgeoisie and largely not obeyed by them were the reason for the conflict between these two classes. The bourgeoisie dissatisfied with their social status, expelled from political and partially economic life, were focused on following the concept of the noble sarmatism.

The difference in the quality of life of the urban population expanded in the mentioned period: the patricians followed the model of the noble style. However, the culture of the poor bourgeoisie, which was much more numerous, became more peasant-like. At the same time, the gap in the terms of the culture level between particular cities widened. On the one hand, metropolitan centers as Gdańsk or Warsaw, on the other hand rural towns¹⁷. Nevertheless, small towns

15. L. Mokrzecki, *Wokół staropolskiej nauki i oświaty*, p. 329.

16. J. Remer, *Toruń. Historia – ludzie – sztuka*, Toruń 1970, p. 69-70.

17. M. Bogucka, H. Samsonowicz, *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, p. 562-563.

of Royal Prussia had their own rights, which was evident because the towns representatives were present during the Royal Prussia regional council sessions¹⁸.

The life in cities revolved around legal and moral norms and a basic social and family unit functioned according to patriarchal principles. In the affluent bourgeois circles a family household contained servants, merchants and craftsmen. The other relationships i.e. brothers, sisters, brothers and sisters in law, parents in law had very limited significance. The social status of women was not bad, although the widows who could control the assets of deceased husbands had the most rights. Great importance was attached to the legality of a marriage (*coniunx legitima*).

Bourgeoisie's affiliation to a wider urban community was realized by various functions, which apart from economic functions, performed also social and cultural ones (social life, common religious practices, participation in major events of a city). In some bigger locations there were institutions that gathered the wealthier bourgeoisie for social and entertainment purposes. They were, inter alia, the fraternities of assessors, Ławy^{18a} in the Pomeranian Artus Courts, organisations of military nature, such as rifleman's fraternities and plenty of religious fraternities related to the cult of particular saints, rosary fraternities. The characteristic feature was the exceptionality of those narrow social groups. They originated from the Middle Ages, so their identity was rooted deeply, when the urban community was not numerous and closed. At that time there were special regulations referring to the worn clothes or organisation of family celebrations. For instance, in Toruń it was decided that only the city officials could wear items made of velvet, satin or silk. However, respecting the wedding it was decided that: "Do aktu weselnego żaden dzień niedzielny, ale raczej poniedziałek, wtorek czy czwartek ma być postanowiony"^{19,19a}, which proves the protestant nature of the place.

In the modern times a new, broader society encompassing the suburbs began to develop. It created associations and an advanced parish system. Because the parish was the most universal unit representing the identity of an urban community citizen. It provided a feeling of bonds with, larger than a city, catholic fellowship, it set the rhythm of life by determining religious festivals and family traditions (christenings, weddings, funerals). The Baroque and the counter-reformation

18. *Udział przedstawicieli małych miast w obradach sejmiku generalnego Prus Królewskich (1621)*, w: *Ziemia chełmińska w przeszłości*, p. 145-146.

18a. Ława (plural ławy) is a term describing the seat of the fraternities in the Artus Court.

19. *Zarządzenie Rady Miasta Torunia w sprawie ubiorów i uroczystości rodzinnych (1722)*, w: *Ziemia chełmińska w przeszłości*, p. 162-163. Por.: J. Żukowska, *Pozycja wdów w Polsce nowożytnej*, w: *Prawa kobiet dawniej i dziś. W 100-lecie nadania praw wyborczym kobietom w Polsce*, Słupsk 2020.

19a. Translation: No wedding shall take place on Sunday, but rather Monday, Tuesday or Thursday shall be selected.

embellished the religious life creating more colourful theatrical performances. They were a great opportunity to meet in a wider group, exchange ideas and talk. Therefore, as well as in the countryside, in the city the church was not only a centre of cult, but also a place of social gatherings, and its theatrical aspects of the mass involved educational elements.²⁰

Gdańsk was a centre of social life, and also the mentioned earlier Artus Court was a great attraction for numerous visitors from abroad, which prosperity occurred in the 16th century. The purpose of such gatherings was not only to spend a pleasant time, but very frequently at that time to deal with various business matters, discuss conditions of planned transactions, to inform about acquisition and selling prices of goods. Musicians and singers performed every day there, gambling enthusiasts played cards and dice. The rules existing at the Artus Court placed a great emphasis on savoir-faire and tactful behaviour. Every violation was punished by fines and with a ban on entry²⁰.

The hospitals and almshouses served an essential function of supporting the most underprivileged residents. Simultaneously they built social bonds and they were significant cult centres. Those institutions were engaged in charity activities of a municipality, they offered help to the sick, the elderly, widows, pilgrims and travelers. A different and common example of establishing communities for the poor were the beguinages. At the same time they gathered people with strong religious predispositions. The first beguinages came into existence by the end of the 13th century in the old city of Toruń and the old city of Elbląg and in the 14th and 15th century in Gdańsk, Chełm and Królewiec. They constituted an addition to the hospitals which did not fulfill all of the needs of the poorer population and over time were available for the wealthy bourgeoisie²¹.

Another important culture-forming places of the less affluent bourgeoisie were inns and taverns which did not differ from the ones in the countryside. However, the life in the city developed individual and specific mental features i.e. greater knowledge about the world as the result of larger movement of social units and contacts with foreigners, being more open-minded in the terms of innovations, an ability to make instant decisions and to adapt to the changing conditions, and finally a different sense of time. A more precise count of time was important for economic reasons. The evidence of this is the placement of clocks at the towers of city halls, or at bigger industrial plants. Nevertheless, they were a rarity in the bourgeois houses until the 18th century.

20. *Historia Gdańska*, t. II, 1454-1655, red. E. Cieślak, Gdańsk 1982, p. 348.

21. P. Oliński, *Fundacje mieszczańskie w miastach pruskich w okresie średniowiecza i na progu czasów nowożytnych (Chełmno, Toruń, Elbląg, Gdańsk, Królewiec, Braniewo)*, Toruń 2008, p. 434-435.

Each city in Poland in the 16th century was a closed community, including merely local residents (*cives*) fighting for their local rights. At that time there were no unions of cities or agreements between cities (apart from guilds). Only the cities of Royal Prussia could, if necessary, rise above disputes and fight for shared goals. The existence of a parliamentary representation of those cities played a significant role as well as the presence of large centres, such as Gdańsk, which triggered a joint action of all the province cities. However, that solidarity did not go beyond the interests of Prussia. We also find evidence of the Polishness of smaller Pomeranian cities including Kowalewo whose citizens addressed a letter to the authorities of Gdańsk: "Przesłali nam Wasze Miłości list przez kursora swego niemieckim językiem, któregośmy zrozumieć nie mogli, ponieważ że sam w miasteczku u nas nie mamy nikogo co by po niemiecku czytał i rozumiał, a wszakże domyślamy się nieco ze strony akcyzy, którąśmy powinni oddać (...)"^{22,22a}.

Group solidarity in Gdańsk was strongly developed, present both in a close relation among the members of the same social strata, such as the patriciate, the common people represented by merchants and craftsmen in the city council and the members of other groups (guilds, merchant guilds, fraternities of the Artus Court). The greatest level of the very solidarity was the feeling of a bond connecting all of the Gdańsk's residents who had civil rights regardless of the language and nationality. Due to its port nature, the city presented a brilliant spectrum of different nationalities (Poles, Germans, Dutchmen, Swedes, Danes, Englishmen, Flemings). In this multilingual place the origin differences were not the most vital matter. From their customs and habits a new Gdańsk style of life was created, Gdańsk patriotism, Gdańsk culture with strong social identity²³. It involved considerable interest in history and politics as evidenced by private book collections, memoirs and journals. It was the consequence of spreading the idea of humanism. It also concerned the use of historical tradition to strengthen the current city status, its fame and power. Every day in the Artus Court rich merchants and skippers commented on the most important events that happened in Poland and abroad. Inns, taprooms, markets, fairs, or the streets were also great places for discussions.

At the same time in Gdańsk the sense of cultural unity with the entire Polish-Lithuanian Commonwealth was being formed. Polish was taught intensively in

22. Świadectwa polskości miasta Kowalewa (1617), w: *Ziemia chełmińska w przeszłości*, p. 144-145.

22a. Translation: They sent us your letter of love through the messenger in their German language, which we could not understand, because we do not have anyone in our town who can read or understand German, but we can guess a bit from the page about the excise duty, which we should pay back (...)

23. *Historia Gdańska*, t. II, 1454-1655, red. E. Cieślak, Gdańsk 1982, p. 678-679.

Gdańsk which resulted in the establishment of the largest centre in the country for creating the Polish language textbooks. There was an active interest in Polish history and its modern problems. Gdańsk's economic advancement went hand in hand with its growing importance as a great centre for the accumulation and exchange of cultural goods. Thanks to this city various cultural phenomena with universal nature, necessary for mental and artistic life, reached Poland. Gdańsk was an international centre collecting and producing current news referring to important political events. This place was also an exporter of Polish culture and political, economic, geographical and historical information about Poland.

The role of a culture-forming institution in Gdańsk was played by the city council which established several institutions, such as the Academic Gymnasium or the City Council Library (1596). A significant function was served by the Artus Court. It was a gallery of non-contemporary and contemporary art, both religious and secular. Music concerts were held there. What is more, it was a meeting place for merchants and their guests in Gdańsk.

The 16th century was a great flourish of bourgeois culture of Toruń. The city, apart from numerous problems in the terms of the affluence, reached its cultural development apogee during the 16th and 17th century ruled by a great mayor Henryk Strobant²⁴. In this era there were not only profound changes and interesting cultural advancement of the city elite, but also the general culture level in the city grew, both material and spiritual culture. It concerns the prosperity of city education, the progress of general literacy of the population and also dynamic development of reformation and later Catholics in the times of counter-reformation. Considering the change of mentality of the bourgeoisie living in Toruń, it should be mentioned that in the second half of the 16th century humanistic ideals and enormously increased interest in science and knowledge became widespread due to Protestantism being strengthened in the city which caused doctrinal disputes. Strong humanistic influence was noticeable in education in Toruń, as well as in literary and scientific interests. Incredibly immense in Toruń was the influence of the more erudite bourgeois group and simultaneously of the court culture of German and Dutch bourgeoisie. The aim of the Toruń patriciate to catch up with the Nobility is evidenced by the organisation of shooting contests or knight's tournaments, the end of which was a feast and a ball at the Artus Court only for the elite (1593). It was, in a sense, an identification with Sarmatian culture in the terms of lifestyle, fashion, customs. Despite having various financial, political and religious disputes with the central authorities, the governing groups

24. *Historia Torunia*, t. II, cz. II, red. M. Biskup, p. 169; zob. J. Małek, *Henryk Strobant (1548-1609). Reformator i współtwórca Gimnazjum Akademickiego w Toruniu*, „Echa Przeszłości”, t. XI, 2010, p. 63-68.

of the educated bourgeoisie in this city felt mostly the citizens of Royal Prussia comprised in the Polish-Lithuanian Commonwealth. It needs to be realized that the ideology and customs of a greater part of the city population in the second half of the 16th century were determined by Protestantism which was based on an austere concept of life, where work, family and religious life were important. Surprisingly, religious and moral censorship in the city, already present in the 16th century, was very strict. For instance, there were plenty of regulatory acts, such as an ordinance from 1623 concerning outfits, wedding ceremonies, wedding receptions, christenings, and funerals. Toruń was also a location of institutions that represented historical and cultural continuity. What is more, they had an impact on the intellectual level and ideology of the residents. An important function was served by craft guilds and craftsmen fraternities which cultivated the tradition of social and religious life. The patriciate was also important as it had funds to support education, science and art. The patriciate represented high intellectual standards due to the education and great connections developed during economic and political activity. The patricians were also involved in patronage and they promoted new ideas, such as humanism or the reformation²⁵.

The mentality of an average Toruń's citizen did not differ so drastically from the mentality of an inhabitant of Gdańsk, as in both places their mindset was determined by the reformation and close relations with the Germans countries. For the bourgeoisie of German descent in Poland, Lutheranism became a means by which they found their individuality and strengthened their cultural identity, also in the religious aspect. Lutheranism was as well a factor that ensured the maintaining a separate position of this group that could completely disappear in the crowd of the Polish and catholic population, without powerful impulses of the reformation.

Due to its location, connections, and multiculturalism, Toruń was a city open to not only everything that came from the vast areas of the Polish-Lithuanian Commonwealth, but also to innovations from entire Europe. Apart from Gdańsk, it was one of those places whose culture was rich, diverse and fascinating. Numerous cultural events, with streets, squares as scenery, gathered considerable groups of the residents who worked more than 10 hours every day. In the first half of the 17th century the place of Calvinism in Toruń was taken by strict, intolerant and orthodox Lutheranism, which is hostile to all other faiths. It also influenced the intensification of antagonisms in Royal Prussia. During the 16th and 17th century a significant percentage of Toruń's population was of German origin. However, ethnic and nationality matters did not play a crucial role at that era. The national consciousness and identity were usually replaced by the feeling

25. *Toruń dawny i dzisiejszy. Zarys dziejów*, red. M. Biskup, Warszawa 1983, p. 179.

of greater family bonds – in the city and provincial scale, undoubtedly the religious element came to the foreground here. Merely the crisis elements i.e wars, tumults vitalized the sense of community, but they increased hostility towards the others, xenophobia that had a substantial impact on forming the nationality divisions in the 18th century²⁶.

Toruń, as a large commercial and craft city, played an important culture-forming role, gathering many institutions and people who create and transfer intellectual and artistic values, i.e. doctors, pharmacists, teachers, officials and clergy. The sense of identity of the inhabitants of this city was influenced by the intellectual environment associated with the Reformation and Humanist movement, supported by convents, schools, a group of educated officials, people of liberal professions, members of the patriciate, wealthy guild masters²⁷.

The great Polish astronomer, Nicolaus Copernicus, came from Toruń, whose work made a breakthrough and triggered one of the most important scientific revolutions since ancient times, known as the Copernican revolution. Copernicus was a patriot with a strong feeling of national identity, to an extent that when war between Poland and the Teutonic Order broke out in 1519-1521, he was delegated to negotiate with the Grand Master of the Teutonic Order, Albrecht Hohenzollern, and organised the defense of the fortress in Olsztyn, receiving i.e help from the city of Elbląg²⁸.

Elbląg, situated in Royal Prussia, based its formal and legal position in the Polish-Lithuanian Commonwealth, both on the general privileges of the province and the privileges received by the city, regulating the rules of its internal system. Due to the numerous privileges and wealth of the city, as well as the poor Polonization, the inhabitants of Elbląg created a culture-forming center with original and specific features. In the 16th and early 17th centuries, the bourgeoisie in Elbląg showed considerable ideological independence, manifesting itself, inter alia, in its criticism of the nobility and its political and social program. Elbląg was aware of its power, the distinctiveness of its interests, and pride in the fact of being part of the urban community of three great cities of Royal Prussia. The way of thinking, attitude to reality, general attitude to life, religiosity, as well as the degree of intellectual activity - these were the factors that shaped the specific mentality of the population of Elbląg, local identity. Its characteristic traits were a sense of its own dignity, courage in the implementation of pioneering plans, such as starting

26. *Historia Torunia*, p. 178-180.

27. *Toruń dawny i dzisiejszy*, p. 188.

28. J. Małek, *Kopernik a Krzyżacy*, w: *Kaszubi – Pomorze – Gdańsk. W kręgu pytań o kulturę, historię i tożsamość. Księga Jubileuszowa Profesora Józefa Borzyszkowskiego z okazji 70. rocznicy urodzin*, Gdańsk 2016, p. 135-144.

the Elbląg gymnasium, determination in the fight for the Lutheran character of the city, and the lack of bourgeois complexes towards the nobility. This new way of thinking formed Lutheranism significantly. The wealthy patriciate of Elbląg could afford to study in Europe, frequently several scientific disciplines. The acquired knowledge was transferred to Elbląg, propagating humanistic ideals, creating groups of people professionally performing important city functions.

The pride of belonging to an urban community came to the foreground with its special privileges and rights, which is characterized by courage and boldness in its actions, and being hardworking and well-organised. High intellectual level, familiarity with the world, the ability to create and multiply wealth by dominating the bourgeoisie went hand in hand with Protestant ethics²⁹.

In Elbląg, similarly to Gdańsk, Toruń, Tczew or other larger Warmian cities, in the 16th century the municipal law was divided into "large" merchants and "small" craftsmen. What is more, only patricians had full political and economic rights. The executive, legislative as well as judiciary and police powers were concentrated in their hands³⁰.

And how was the burgher seen in the eyes of a nobleman? In the eyes of a nobleman, the countryside is peace and prosperity, and the city is a community of vain, self-righteous individuals. Unnecessary crowds and noise, bad air, dishonest people everywhere - it is a city seen through the eyes of a nobleman who came from his farm. Social mentality sometimes gave rise to contempt for city dwellers. Among the noble masses there was a belief that every townsman was an enemy, vermin on a national scale.

The cities of Royal Prussia, both due to their vitality and wealth, as well as their weak Polonization (Lutheran and Calvinist denomination, strong connections with the Dutch and the German bourgeoisie etc.) were culture-forming centers with original and specific features. The Prussian bourgeoisie had considerable ideological independence in the discussed period, which manifested itself in criticism of the nobility and its social and political program. Political and legal as well as historical and economic literature of pro-bourgeois nature developed intensively here, in which there was an awareness of the power of the following large cities, Gdańsk, Toruń and Elbląg, and the distinctiveness of their interests. However, also in this situation we can find works with a little influence of mythology and Sarmatism, often dedicated to individual magnates and rulers. Therefore, one is dealing here with a model that is an interesting symbiosis of various ideas. The social identity of these cities is strongly associated with the religion (Protestant)

29. *Historia Elbląga*, t. II, cz. 1 (1466-1626), red. A. Groth, Gdańsk 1996, p. 142-143.

30. Previously mentioned text, p. 121.

and the region (Royal Prussia), it is difficult to talk about national identity at that time or a kind of patriotism.

Bibliography

- Akta Stanów Prus Królewskich*, t. V-VI, 1511-1512, wyd. M. Biskup, I. Janosz-Biskupowa, Warszawa 1975.
- Atlas Historyczny Polski. Prusy Królewskie w drugiej połowie XVI wieku*, oprac. M. Biskup, Warszawa 1961.
- Bogucka M., H. Samsonowicz, *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, Wrocław 1986.
- Eseje i Studia*, red. J. Axer, t. 4, Warszawa 2001.
- Historia Elbląga*, t. II, cz. 1 (1466-1626), red. A. Groth, Gdańsk 1996.
- Historia Gdańska*, t. II, 1454-1655, pod red. E. Cieślak, Gdańsk 1982.
- Historia Torunia*, t. II, cz. II, red. M. Biskup, s. 169.
- Małek J., Henryk Strobant (1548-1609). Reformator i współtwórca Gimnazjum Akademickiego w Toruniu, „Echa Przeszłości”, t. XI, 2010.
- Małek J., Kopernik a Krzyżacy, w: *Kaszubi – Pomorze – Gdańsk. W kręgu pytań o kulturę, historię i tożsamość. Księga Jubileuszowa Profesora Józefa Borzyszkowskiego z okazji 70. rocznicy urodzin*, Gdańsk 2016.
- Mokrzecki L., *Wokół staropolskiej nauki i oświaty*, Gdańsk 2001.
- Oliński P., *Fundacje mieszczańskie w miastach pruskich w okresie średniowiecza i na progu czasów nowożytnych (Chełmno, Toruń, Elbląg, Gdańsk, Królewiec, Braniewo)*, Toruń 2008.
- Panorama lojalności. Prusy Królewskie i Prusy Książęce w XVI w.*, red. J. Axer, t. 4, Warszawa 2001.
- Remer J., *Toruń. Historia – ludzie – sztuka*, Toruń 1970.
- Salmonowicz S., *Prusy Królewskie w XVII-XVIII wieku. Studia z dziejów kultury*, Toruń 2002.
- Toruń dawny i dzisiejszy. Zarys dziejów*, red. M. Biskup, Warszawa 1983.
- Ziemia chełmińska w przeszłości. Wybór tekstów źródłowych*, red. M. Biskup, Toruń 1961.
- Żukowska J., *Pozycja wdów w Polsce nowożytnej*, w: *Prawa kobiet dawniej i dziś. W 100-lecie nadania praw wyborczym kobietom w Polsce*, Słupsk 2020.

Summary

The article presents the shaping of the identity in its various forms, in the area of Royal Prussia, and especially in large cities, i.e. Gdańsk, Toruń and Elbląg. They were specific culture-forming centers. They were included in the circle of extremely active patrons of the Renaissance era. A great example is the famous Artus Court, reserved for the city elite. From the earliest times, culture had a great influence on shaping the national identity, territorial or state affiliation. The consequence of this, as presented in the article, was the development of urban culture uniting city residents. Urban culture is a group of phenomena born and functioning in the urban environment, where, on the margins of economic exchange, numerous opportunities for connections, expanding knowledge about the surrounding world, and confronting various life attitudes arose.

Keywords: Cities, identity, Royal Prussia, townsfolk, urban culture.

WPŁYW KULTURY MIEJSKIEJ NA TOŻSAMOŚĆ MIESZKAŃCÓW PRUS KRÓLEWSKICH W XVI-XVII WIEKU

Streszczenie

Artykuł przedstawia kształtowanie się tożsamości w jej różnych odsłonach, na terenie Prus Królewskich, a szczególnie wielkich miast tj. Gdańska, Torunia i Elbląga. Były one specyficznymi ośrodkami kulturotwórczymi, zaliczano je do kręgu niezwykle aktywnych mecenasów epoki Renesansu, przykładem był słynny Dwór Artusa, zarezerwowany dla elit miejskich. Od czasów najdawniejszych kultura miała bardzo duży wpływ na kształtowanie się tożsamości narodowej, przynależności terytorialnej czy państwowej. Konsekwencją tego, jak przedstawia artykuł, był rozwój kultury miejskiej, scalającej mieszkańców miast. Kultura miejska to zespół zjawisk zrodzonych i funkcjonujących w środowisku miejskim, gdzie na marginesie wymiany ekonomicznej powstawały liczne okazje do kontaktów, rozszerzania wiedzy o otaczającym świecie, konfrontacji różnych postaw życiowych.

Słowa kluczowe: Tożsamość, kultura miejska, Prusy Królewskie, mieszczenie, miasta.

KS. WALDEMAR WITOLD ŻUREK SDB – LUBLIN

INWENTARZ KAPLICY PARAFII BOŻEGO CIAŁA W KROSZYNIE Z 3 LUTEGO 1925 ROKU

Kroszyn nad Szczarą w średniowieczu był siedzibą książąt Kroszyńskich. W następnych wiekach właściciele Kroszyna zmieniali się, a ostatni dziedzice w ocalałej oficynie mieszkali do 1939 roku. W tamtejszym dworze, wcześniej zamku obronnym, gromadzono latami zbiory biblioteczne, obrazy, porcelanę, archiwum i pamiątki dotychczasowych właścicieli. Budynek spłonął w 1915 roku wraz z nagromadzonym cennym dobytkiem. Ocalała jedynie oficyna.

Pierwotny kościół pod wezwaniem Bożego Ciała i świętych Grzegorza i Mikołaja pochodził z 1442 roku. Fundatorem drewnianej świątyni parafialnej był Juszko Gojcewicz (Jerzy Hojcewicz)¹, za rządów biskupa wileńskiego Macieja z Trok (1422-1453)². Parafia posiadała patronat szlachecki. Do czasów staro-

KS. WALDEMAR W. ŻUREK SDB – dr hab. historii Kościoła, prof. KUL, pracownik naukowy Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych KUL. ORCID: 0000-0002-5602-5077. Kontakt: zurek@kul.pl.

1. Gojcewicz Juszko – według dokumentów z połowy XV wieku był on właścicielem wsi Juskiewiczze, a ta należała do majątku Czernichowo, w parafii kroszyńskiej.
2. Bp Maciej z Trok (ur. ok. 1384) – biskup wileński. Urodził się w Wilnie, gdzie jego rodzina, pochodząca z Inflant, osiedliła się. Maciej studiował w Pradze, gdzie był uczniem Jana Husa (1370-1415). Będąc proboszczem wileńskim, brał udział w akcji misyjnej na Żmudzi. Wielki książę litewski Witold Kiejstutowicz (ok. 1352-1230), który przez szereg lat ze zmiennym szczęściem walczył o władzę nad Litwą ze swoim stryjecznym bratem Władysławem Jagiełłą, nominował Macieja na ordynariusza powstałej diecezji żmudzkiej, erygowanej przez legata

polskich I Rzeczypospolitej parafia kroszyńska należała do diecezji wileńskiej. W 1791 roku kościół w Kroszynie spłonął. Odbudowany w 1818 roku przez proboszcza Wojciecha Magnuszewskiego został poświęcony w 1821 roku³. Nastąpiły wówczas lata wielkiej niewoli i niedoli, w których za czasów caratu z dzikością Mongoła starano się uprawosławić tamtejszą ludność. Wielu tamtejszych ojców i dziadów, na czele z proboszczem Magnuszewskim, poległo za wiarę śmiercią męczeńską. Straszna wojna europejska, przez kilka lat w walkach pozycyjnych, niszczyła Kroszyn. Spłonęły tamtejsze domostwa, a w ślad za nimi spłonął w 1916 roku drewniany parafialny kościół. Wielu tamtejszych mieszkańców zesłano w głąb Rosji i rozlokowano po stepach.

W ciągu kilku pierwszych lat niepodległości II Rzeczypospolitej tamtejsi mieszkańcy powrócili do ojczyzny. Oprócz zgliszcz i ziemi pooranej rowami strzeleckimi znaleźli pozostałość z wojny – barak z forniru, który stał się kaplicą i świątynią parafialną dla gromadzących się w niej na modlitwę. Po wojnie podjęto starania o budowę nowego kościoła. Sytuację w ówczesnym Kroszynie najlepiej obrazuje *Odezwa* skierowana do ludzi dobrej woli. Stwierdzając rzeczywistość i naglącą potrzebę budowy kościoła w Kroszynie – dekanat baranowski, diecezja pińska – Diecezjalna Rada Gospodarcza, na mocy swej uchwały z 22 lutego 1930 r., skierowała do duchowieństwa diecezji odezwę i polecenie rozpropagowania tej inicjatywy i możliwości wsparcia przez poszczególne parafie. Odezwę (22 II 1930/L. 121 R.G.) Diecezjalnej Rady Głównej podpisali ks. Nikodem Tarasiewicz⁴ – wiceprezes oraz Wacław Łoziński – sekretarz.

papieskiego w 1417 roku, a zatwierdzonej bullą w 1422 roku przez papieża. Po śmierci wileńskiego biskupa Piotra Jastrzębca od 1421 roku bp Maciej czynił starania o translację do Wilna. Od papieża Marcina V otrzymał potwierdzenie translacji w 1422 roku. Jeszcze w tym samym roku biskup Maciej pobłogosławił w Nowogrodzku małżeństwo króla Władysława II Jagiełły z Zofią Holszańską, księżniczką litewsko-ruską, która była czwartą i ostatnią żoną władcy Polski i Litwy. Jako biskup wymagał od kandydatów do kapłaństwa znajomości języka litewskiego. W Wilnie ustanowił konsystorz i powołał inkwizycję przeciw husytom. Biskup Maciej należał wówczas do najbardziej wpływowych osób na Litwie. Wspierał starania księcia Witolda o koronę królewską. Ostatecznie popierał Jagiellonów na tronie wielkoksiążęcym i unię z Polską. S. Brzozecki, *Maciej, Maciej z Wilna, Maciej z Trok*, [w:] *Encyklopedia Katolicka* [dalej: EK], t. 11, Lublin 2006, kol. 705-706; S. Brzozecki, T. Kasabula, *Wileńska Archidiecezja*, 4. *Działalność wybitniejszych biskupów i arcybiskupów*, w: EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 595.

3. S. Litak, *Kościół katolicki w Rzeczypospolitej około 1772 roku*, Lublin 1996, s. 326.
4. Ks. Nikodem Tarasiewicz (1868-1955) – kapłan diecezji wileńskiej, mińskiej, pińskiej, kanonik honorowy Kapituły Katedralnej Wileńskiej, kanonik Kapituły Katedralnej Pińskiej. Świecenia kapłańskie przyjął w 1892 roku. Był dziekanem wołkowyskim (1919). W latach 1920-1928 pracował w Brześciu jako proboszcz i dziekan. Następnie podjął obowiązki w kurii pińskiej jako wiceprezes pińskiej Diecezjalnej Rady Gospodarczej 1928-1932. Był dziekanem stołpeckim 1935-1938, wiceoficjałem Sądu Biskupiego w Pińsku 1928-1940 oraz administratorem parafii Humienowszczyzna-Rendwidowo (w stanie organizacji – 1935). *Spis*

Tamtejsi mieszkańcy i ci, którzy powrócili na swoje ojcowizny, odbudowując domostwa niezbędne do życia rodziny rolnika, podjęli trud budowy nowej świątyni. Dla budowy kościoła obłożyli się składką w naturze i pracy. Widząc jednak, że siły ich i zaangażowanie nie są wystarczające do realizacji tej inwestycji, pokładając ufność w Opatrzność Bożą, z nieśmiałością prosili w *Odezwie* o przyjscie im z pomocą: „Siostrzo Chrześcijańska – Bracie Polski! Weź tę listę, a w gronie Twoich przyjaciół zbierz ofiary na budowę naszej świątyni, a my zaś imię Twe zapiszemy do ksiąg świątyni naszego kościoła i jako ofiarodawców zaśławić będziemy w modlitwach do Pana zastępów. Pragnąc złożyć serdeczne podziękowania, prosimy imiona ofiarodawców wpisywać na listę i nakreślić swój adres. Szczególnie gdy niepokoją nas terminy płatności, zrozumiejcie treść zasady: «Kto prędko daje – podwójnie daje»”⁵.

Tymczasem kult Boży w parafii kroszyńskiej sprawowano w naprędcie zbudowanej staraniem proboszcza Bronisława Kielbasy w 1922 roku przez ocalałych i przybyłych z zesłania mieszkańców kaplicy⁶. Kaplica zbudowana została

kościół i duchowieństwa diecezji pińskiej w R. P. 1935, Pińsk 1935, s. 25, 169; *Spis kościołów i duchowieństwa diecezji pińskiej w R. P. 1937*, Pińsk 1937, s. 18-23.

5. Pod odezwą podpisali się: ks. Nikodem Tarasiewicz – wiceprezes D. R. G., sekretarz – Wacław Łoziński oraz członkowie Zarządu Komitetu Budowy Kościoła w Kroszynie: Jan Sobko, Piotr Kobiela, Wincenty Sobko, Franciszek Pietuch, An. Wasilewski, F. Łukomski, J. Januszkiewicz, A. Orłowski; prezes budowy Konstanty Rdułtowski oraz ks. Jan Borodnicz.
6. Ks. Bronisław Kielbasa (1883-1961) – kapłan diecezji mińskiej. Świecenia przyjął w 1906 roku. Od 1922 roku był proboszczem w Kroszynie, w diecezji mińskiej, która to parafia przynależała od 1925 roku do powołanej diecezji pińskiej. W 1927 roku pracował poza diecezją pińską – w Młodojewie, w diecezji włocławskiej (obecnie gnieźnieńskiej, dekanat Słupca). W latach 1928-1932 pełnił obowiązki proboszcza parafii Wniebowzięcia NMP w Prużanie i dziekana prużańskiego, wykonując obowiązki prefekta w Seminarium Pedagogicznym Żeńskim w Prużanie w 1929 roku. W tym roku wykonywał również obowiązki wizytatora dekanalnego nauki religii na powiat prużański. W 1933 roku przeszedł na proboszcza parafii Podwyższenia Świętego Krzyża w Brześciu, gdzie objął urząd dziekana. Ta parafia w powszechnej opinii duchowieństwa pińskiego uchodziła za najważniejszą w diecezji, a nierzadko zarządzanie nią miało być przepustką do awansu na wyższe urzędy kościelne. Tak też się stało z ks. Kielbasą, który po roku pracy w Brześciu objął stanowisko kanclerza kurii – do wybuchu II wojny światowej. Był kanonikiem gremialnym Kapituły Katedralnej Pińskiej 1933-1937, kustoszem Kapituły Katedralnej Pińskiej 1937-1939, członkiem Pińskiej Diecezjalnej Rady Gospodarczej 1932-1939 i Komisji Synodalnej. Od 1936 roku pełnił funkcję sekretarza w Zarządzie Bratniej Pomocy Duchownych Rzymskokatolickiej Diecezji Pińskiej i redaktora wydawnictw diecezjalnych 1938-1939. *Elenchus Ecclesiarum et Cleri Dioecesis Pinskensis pro Anno Domini 1928*, Pinski 1928, s. 108; *Elenchus Ecclesiarum et Cleri Saecularis ac Regularis Dioecesis Minscensis*, A. D. 1924, s. 43; M. Hałaburda, *Duchowieństwo Diecezji Pińskiej (1925-1939). Studium prozopograficzne*, Kraków 2019, s. 177, 204, 216, 252, 166, 323, 370, 540.

z dosyć nietrwałego materiału budowlanego – forniru⁷, na miarę możliwości ekonomicznych tamtych czasów i mieszkańców kroszyńskich. Stan majątkowy oraz wyposażenie kaplicy pełniącej rolę kościoła parafii, którego początki sięgają połowy XV wieku, przedstawia niniejszy inwentarz sporządzony dnia 3 lutego 1925 r. przez proboszcza ks. dra Antoniego Szyszko⁸.

Budowę kościoła murowanego ukończono w 1931 roku pod kierunkiem proboszcza ks. Jana Borodzicza, z pomocą parafian i ofiarnych darczyńców z kraju. Poświęcony został 28 czerwca 1931 roku przez ordynariusza pińskiego bpa Zygmunta Łozińskiego. Dotychczasowa parafia kroszyńska w diecezji mińskiej, po erygowaniu w 1925 roku³ diecezji pińskiej, przeszła do tej administracji koś-

7. Fornir – arkusze drewna uzyskane przez skrawanie płaskie lub obwodowe, przeznaczone na sklepkę, obłogi lub okleinę.
8. Ks. Antoni Szyszko (1892-1950) – kapłan archidiecezji mohylewskiej, następnie mińskiej, później pińskiej. Urodził się w Dudzicze, w diecezji pińskiej. Po studiach w seminarium duchownym w Petersburgu (1915-1918) tam przyjął święcenia kapłańskie 25 lipca 1918 roku. Już w trakcie studiów teologicznych związał się z białoruskim ruchem narodowym, popierając białorutenizację Kościoła na północno-wschodnich terenach II Rzeczypospolitej. Studiował prawo kanoniczne w Rzymie, które ukończył doktoratem. Pracował w diecezji mińskiej. Był administratorem parafii Bożego Ciała w Kroszynie k. Baranowicz 1925-1929, następnie w parafii Kleszczele. Po powstaniu w 1925 roku diecezji pińskiej pozostał w Kroszynie jako proboszcz. Od 1934 roku nie miał stanowiska w diecezji, stąd mieszkał w Świsłoczy na terenie archidiecezji wileńskiej, dekanat Wołkowysk. Prezentując radykalne poglądy i działania na rzecz narodowości białoruskiej, pozostawał w konflikcie z władzami państwowymi i kościelnymi. Aresztowany przez NKWD po 17 września 1939 roku, został wywieziony do łagru na terenie Związku Sowieckiego. Po tzw. amnestii dla Polaków w sierpniu 1941 roku dotarł do tworzonej przez generała W. Andersa Armii Polskiej. Od marca 1942 roku przejął obowiązki kapelana cywilnej ludności w Samarkandzie, w Uzbekistanie. Z wojskiem polskim opuścił Związek Sowiecki w 1942 roku. Po wojnie przyjechał do Polski. Przebywał na terenie diecezji chełmińskiej. Mieszkał w Domu Księży Emerytów. Zmarł w miejscowości Zamarte. M. Hałaburda, *Duchowieństwo Diecezji Pińskiej*, s. 102, 339, 375, 547; *Niech ich świadectwo nie będzie zapomniane. Losy Kościoła katolickiego na Białorusi w latach 1917-1953*, red. R. Wierna, Grodno 2000, s. 159; R. Dzwonkowski, *Leksykon duchowieństwa polskiego represjonowanego w ZSRS 1939-1988*, Lublin 2003, s. 580-591.
3. Zygmunt Łoziński (1870-1932) – ordynariusz reaktywowanej diecezji mińskiej, pierwszy biskup diecezji pińskiej. Urodził się na ziemi nowogródzkiej. W 1889 roku rozpoczął studia w seminarium duchownym w Petersburgu, kontynuował je na tamtejszej Akademii Duchownej. Święcenia kapłańskie przyjął w 1895 roku. Od początku posługi kapłańskiej angażował się w pracę z młodzieżą akademicką, za co skazany został na banicję w klasztorze karnym w Agłomie na Łotwie. Po dwu latach, w 1900 roku, uzyskał ułaskawienie i pracował w parafiach w Smoleńsku, Tule i Rydze. W 1904 roku został proboszczem w Kalwarii koło Mińska, następnie w parafii katedralnej w Mińsku. Jego zaangażowanie na rzecz Polaków i unitów skutkowało usunięciem go z Mińska. Podjął obowiązki wykładowcy w seminarium w Petersburgu, studiował biblistykę w Monachium, Rzymie i Jerozolimie, a w 1913 roku ponownie prowadził wykłady seminaryjne w Petersburgu. W czasie I wojny światowej był

cielnej. Kroszyn należał do gminy Stołowicze w województwie nowogródzkim, powiecie baranowickim. Po drugiej wojnie światowej pozostał w strukturach administracyjnych Białoruskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej, a od 1991 roku Kroszyn położony jest granicach Republiki Białorusi.

* * *

Opis fizyczny dokumentu rękopiśmiennego:

Spis szczegółowy Inwentarza Kaplicy Kroszyńskiej dekanatu Stołowickiego w Województwie Nowogródzkim pow. Baranowickiego sporządzony dnia 3 lutego 1925 roku⁴

„Inwentarz Kaplicy Kroszyńskiej dekanatu Stołowickiego w Województwie Nowogródzkim pow. Baranowickiego sporządzony dnia 3 lutego 1925 roku”

Dokument rękopiśmienny składa się z dwóch luźnych kart: 280 x 329 mm i 414 x 334 mm – złożona na pół. Papier drzewny barwy kremowej, liniowany delikatnymi niebieskimi, poziomymi liniami w odstępach 09 mm. Karty w górnym lewym rogu naniesione mają czerwoną kredką numerację: karta pojedyncza 11; karta złożona 12. Tekst wypisany jest brązowym atramentem, w języku polskim, pismem dość starannym, pochylonym w prawo. Karta oznaczona nr 11 zapisana jest tylko z jednej strony, natomiast nr 12 na wszystkich czterech. W części środkowej złożonej karty, pomiędzy tekstem pisanym atramentem, znajdują się dopisy ołówkowe.

Stan zachowania dokumentu na dzień 12 sierpnia 2013 roku.

Karty, poza niewielkimi i nielicznymi rozdarciami na brzegach, zachowane są w dobrym stanie. W dolnej części noszą ślady pomięcia. Na stronie nr 11 w dolnej połowie widocznych jest 5 małych kleksów. Karty nie mają oprawy.

kapelanem jeńców wojennych oraz uczestniczył w formowaniu armii polskiej. W 1917 roku został ordynariuszem reaktywowanej diecezji mińskiej. Po wkroczeniu Armii Czerwonej do Mińska w grudniu 1918 roku ukrywał się. Po proklamowaniu w 1919 roku Białoruskiej SRR został aresztowany. Na mocy traktatu ryskiego w 1921 roku otrzymał wolność. Ze swojej biskupiej stolicy w Nowogródku organizował życie religijne w polskiej części diecezji mińskiej. W 1925 roku został ordynariuszem erygowanej diecezji pińskiej. Zmarł w Pińsku. Proces beatyfikacyjny zmarłego w opinii świętości biskupa Łozińskiego rozpoczął się w 1957 roku w Rzymie. J. Misiurek, *Łoziński Zygmunt*, EK, t. 11, Lublin 2006, kol. 554-555.

4. Spis szczegółowy inwentarza znajduje się w: Uposażenie kościoła Kroszyńskiego, ADD, Zespół Archiwum Parafii Kroszyn, Sygn. III/Q.

TEKST ŹRÓDŁA:

Spis szczegółowy Inwentarza Kaplicy Kroszyńskiej dekanatu Stołowickiego w Województwie Nowogródzkim pow. Baranowickiego sporządzony dnia 3 lutego 1925 roku

L. p.	Nazwa	Ilość	Uwagi
1	Krzyż fragetowy ⁵ na tabernakulum	1	
2	Krzyż fragetowy procesjonalny	1	
3	Stacji Męki Pańskiej w ramach drewnianych	14	
4	Krzyż drewniany z figurą, pasyjka z brązu	1	
5	Krzyż zwykły drewniany	1	
6	Duży obraz św. Antoniego na płótnie w ramach	1	
7	Obraz św. Jana Ewang[elisty] na płótnie w ramach	1	
8	Obraz nad drzwiami „Taniec śmierci” ⁶	1	
9	Figury św. Ap[ostołów] Piotra i Pawła drewn[iane]	2	uszkodzone
10	Tarcza metalowa z obrazem Serca P[ana] Jezusa i M[atki] B[ożej]	1	
11	Ampla ¹³ przed N[ajświętszym] Sakr[amentem], ze star[ego] srebra	1	cokolw[iek] uszkodzona
12	Żyrandol, z kutego żelaza	1	
13	Chrzcielnica drewn[iana], rzeźbiona, wewnątrz kocioł miedziany z pokrywą	1	
14	Konfesjonał, przy balustradzie	1	
15	Lichtarzy fragetowych na ołtarzu	8	
16	Lichtarze ołowiane w skrzyni, stojące w kaplicy	4	
17	Kołatki drewniane, na wielki piątek	2	
18	Lichtarze drewniane, do katafalku	4	

5. Fragetowy – nazwa od fabryki wyrobów platerowanych założonej w 1824 roku w Warszawie przez Alfonsa i Józefa Fragetów. Wytwarzała sztucce, galanterię stołową (tzw. platerę) oraz przedmioty liturgiczne. Fragetowy czyli platerowany. Platerowanie to pokrywanie metalu mniej szlachetnego warstwą metalu szlachetniejszego, np. miedź folią srebrną lub złotą, w celu ozdobienia lub zabezpieczenia przed korozją. A. K. Wróblewski, *Fragetowe łyżeczki*, b.m.1955.
6. Taniec śmierci (z fr. *danse macabre*) – na obrazie nieznanego autora ukazany jest alegoryczny taniec żywych ludzi wszystkich stanów w korowodzie, z kościotrupami na czele, co ma ukazać równość wszystkich ludzi w obliczu nieuchronnej śmierci. Inspiracją przedstawień tańca śmierci mogła być średniowieczna literatura pokutna, której właściwe treści przekazane zostały w dialogu żywych z umarłymi. E. Matyszevska, *Taniec śmierci*, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 484-485.
13. Ampla – lampa wisząca z kloszem w kształcie płytkiej misy z alabastru, porcelany lub szkła, zasłaniającym światło od dołu.

INWENTARZ KAPLICY PARAFII BOŻEGO CIAŁA W KROSZYNIE Z 3 LUTEGO 1925 ROKU

19	Baldachim, niedawno całkowicie odnowiony o czterech metalowych drążkach z futerałem	1	
20	Skrzynia	1	
21	Chorągwi z kijami	5	
22	Ołtarzyk przenośny, dębowy	1	ma być wykończony wkrótce
23	Figura Zmartwychwstania, metalowa	1	
24	Obraz Chrystusa w grobie, na drzewie malowany	1	
25	Dzwonki, akordowy jeden i trzy mosiężne małe	4	
26	Figura M[atki] Boskiej, metalowa	1	
27	Stare całuny, z sukna	3	
28	Dywany	3	jeden ofiary Marii Jewsiewickiej
29	Kierce (świece mechaniczne) z papieru mache ¹⁴	4	
30	Kandelabry ¹⁵ , po trzy świece	2	
31	Lichtarzyki, drewniane	2	
32	Relikwiarze, metalowe	2	
33	Pochodnie, do procesji	4	
34	Poduszcza niebieska, do procesji	1	
35	Poduszka aksamitna, świeżo odnowiona, pod mszał	1	
36	Ampułki szklane z tacką	3	
37	Ampułki metalowe z tacką	3	
38	Kubki metalowe z tacką do chrztu	2	
39	Naczynko pod oleje św.	1	
40	Naczynie do przechowania olejów św.	1	
41	Turybularze z łódką metalową	2	
42	Kociołki do wody św[ięconej] ze starego srebra i kropidło metalowe	2	
43	Butelecza do wody św[ięconej], metalowa	1	
44	Żelazo do opłatków, stare	1	
45	Krzyżyk niklowy, w zakrystii	1	
46	Krzyżyki, jeden metalowy, drugi drewniany do całunu	2	
47	Kanony nowe na ołtarzu w ramach	3	
48	Naczynko szklane na ołtarzu	1	
49	Knoty do zapalania świec i kapturek	2	

14. Papier-mâché (z fr.) – dająca się formować, twardniejąca po wysuszeniu masa z rozdrobnionego i rozmiękczonego w wodzie papieru (makulatury) z dodatkiem substancji wiążących: kleju, gipsu oraz uszlachetniających: kredy, barwników i środków konserwujących. Masę nakłada się niezbyt grubą warstwą na uprzednio przygotowaną formę i pozostawia do wyschnięcia. Wykorzystywana do wykonywania elementów dekoracyjnych.

15. Kandelabr – duży, stojący, kilkuramienny świecznik, często bogato zdobiony.

50	Trianguł ¹⁶	1	
51	Paschał woskowy	1	
52c	Stół w zakrystii	1	
53	Kufer do ornatów, alb i obrusów	1	
54	Umywalka	1	
55	Żłobek	1	
Aparaty i kielichy			
1	Monstrancja metalowa, złożona w futerale	1	
2	Kielichy metalowe, złożone	2	
3	Puszki metalowe złożone i sukienki	2	
4	Kapa biała	1	odnowiona
5	Kapy zielone, dobre	2	jedna wypożyczona do Juskiewicz
6	Kapa fioletowa, nowa	1	
7	Kapa czarna, stara	1	
8	Ornaty białe złotem haftowane i takie dalmatyki	3	
9	Ornat fioletowy, nowy	1	
10	Ornat czerwony, dobry	1	
11	Ornaty czerwone, stare i takie dalmatyki	3	
12	Ornaty białe, stare	3	
13	Ornat czarny, dobry	1	
14	Ornat zielony, stary	1	
15	Ornat czerwony	1	dar Arc[ybactwa] N[ajświętszego] Sakr[amentu] ze Lwowa za pośrednictwem p. Łaskiewiczowej
16	Ornat biały	1	
17	Dalmatyki czarne, stare	2	
18	Welon do monstrancji, nowy	1	
19	Sukienki do puszki	2	
20	Bursa z pateną	1	
Bielizna kościelna			
1	Obrusy na ołtarz	23	jeden ofiarowany przez Iwanowską i dwa od Arc[ybactwa] N[ajświętszego] Sakr[amentu] ze Lwowa za pośrednictwem p. Łaskiewiczowej
2	Obrusy do balustrady	2	
3	Alb	6	

16. Trianguł – umieszczone na drążku trzy świece na trzech rozgałęzieniach, używane w dawnej liturgii Triduum Paschalnego – w Wielką Sobotę. W procesji zapalano poszczególne świeczki od pobłogosławionego ognia, za każdym razem śpiewając *Światło Chrystusa*. Zwyczaj ten zapoczątkowano w późnym średniowieczu. Trianguł był bardzo dawnym symbolem Trójcy Przenajświętszej. Zob.: *Trianguł*, w: B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań, s. 1607.

INWENTARZ KAPLICY PARAFII BOŻEGO CIAŁA W KROSYNIE Z 3 LUTEGO 1925 ROKU

4	Komże dla ks[ięży]	3	jedna dar Arc[ybactwa] N[ajświętszego] Sakr[amentu] ze Lwowa
5	Komż dla ministrantów	25	
6	Ręczników	6	
7	Korporałów	7	
8	Paski	4	
9	Puryfikaterzy	19	
Księgi parafialne i plany			
1	Księga pogrzebowa 1790-1826	1	
2	Księga chrzestnych 1824-1827	1	
3	Księga dodatek 1832	1	
4	Księga ślubna 1740-1827-1835	1	
5	Księga pogrzebowa 1827-1848	1	
6	Księga ślubna 1744-1790	1	
7	Księga pogrzebowa 1750-1790-1832	1	
8	Księga przedślubna 1826	1	
9	Księga chrztu 1688-1743	1	
10	Księga ślubna 1691-1734-1832	1	
11	Księga alfabetyczna 1909	1	
12	Księga alfabetyczna urzędowych	1	
13	Księga egz[aminów] przedślubnych 1843-1865	1	
14	Księga chrztu 1787-1844	1	
15	Księga ślubna 1827-1848	1	
16	Księga ślubna 1848-1879	1	
17	Księga pogrzebowa 1848-1868	1	
18	Księga chrztu 1777, 1823-1832	1	
19	Księga akta metryczne 1923	1	
20	Księga odezwy 1922	1	
21	Księga dochodu i rozchodu 1922	1	
22	Księga rachunki 1922	1	
23	Księga spis parafialny 1912	1	
24	Księga protokoły zebrań 1922	1	
25	Księga Okólniki Biskupie i Kurii	1	
26	Księga ślubna 1894	1	
27	Księga chrztu 1848-1854	1	
28	Księga chrztu 1827-1837	1	
29	Księga chrztu 1837-1848	1	
30	Księga chrztu 1924	1	
31	Księga pogrzebów 1924	1	
32	Księga ślubów 1924	1	
33	Księga przedślubn[ych] pyt[añ] 1924	1	
34	Księga dochodu i rozchodu 1924	1	

	Księgi liturgiczne		
1	Mszał	1	
2	Mszał żałobny	1	
3	Rytuał ¹⁷	1	
4	Kancjonał ¹⁸	1	
5	Ewangeliczka ¹⁹	1c	
	Plany		
1	Plany kościoła z kosztorysem	1	
2	Plan ziemi	1	

Książki oszczędnościowe i listy banku państwowego na 515 rub[li], 191 rub[ubli] 89 kop[iejek], 446 rub[li] i 26 kop[iejek] i na 8900 rub[li] na 785 rub[li] 19 kopiejek] 1 pieczęć parafialna i pieczętka do kop[ii] urzędowych.

Dzwonnica drewniana papą kryta z dwoma dzwonami i sygnaturką nowa ze schodami i balustradą.

(ks. dr Antoni Szyszko)

Bibliografia

- Brzozecki S., Kasabuła T., *Wileńska Archidiecezja, 4. Działalność wybitniejszych biskupów i arcybiskupów*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 595-596.
- Brzozecki S., *Maciej, Maciej z Wilna, Maciej z Trok*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 705-706.
- Dzwonkowski R., *Leksykon duchowieństwa polskiego represjonowanego w ZSRS 1939-1988*, Lublin 2003.
- Elenchus Ecclesiarum et Cleri Dioecesis Pinskensis pro Anno Domini 1928*, Pinski 1928.
- Elenchus Ecclesiarum et Cleri Saecularis ac Regularis Dioecesis Minscensis*, A.D. 1924.
- Hałaburda M., *Duchowieństwo Diecezji Pińskiej (1925-1939). Studium prozopograficzne*, Kraków 2019.
- Litak S., *Kościół katolicki w Rzeczypospolitej około 1772 roku*, Lublin 1996.

17. Rytuał – księga liturgiczna zawierająca przepisy, formuły i modlitwy przy udzielaniu sakramentów i sakramentaliów.

18. Kancjonał (łac. cantus – śpiew) – zbiór śpiewów używanych w liturgii przez katolików i protestantów, niekiedy utożsamiany z kantyczkami.

19. Ewangeliczka – ozdobna księga liturgiczna zawierająca fragmenty Ewangelii na niedziele, uroczystości i święta całego roku.

Matyszewska E., *Taniec śmierci*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 484-485.

Misiurek J., *Łoziński Zygmunt*, *Encyklopedia Katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 554-555.

Triangul, w: Nadolski B., *Leksykon liturgii*, Poznań, s. 1607.

Wróblewski A. K., *Fragetowe łyżeczki*, b.m. 1955.

Streszczenie

Początki polskiej parafii katolickiej w Kroszynie nad Szczarą sięgają połowy XV wieku, gdy Juszko Gojcewicz ufundował drewnianą świątynię pw. Bożego Ciała i świętych Grzegorza i Mikołaja. Ta parafia posiadała patronat szlachecki i należała do diecezji wileńskiej. Świątynia dwukrotnie spłonęła: w 1791 roku i w 1916 roku, w wyniku działań pierwszej wojny światowej. Najtrudniejszy dla tamtejszych mieszkańców i wiernych okres to lata niewoli narodowej pod rządami carów rosyjskich. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, gdy ocaleni powrócili z zesłania do rodzinnych domostw, wszyscy mieszkańcy Kroszyna podjęli starania i budowę nowej, murowanej świątyni pod kierownictwem księdza proboszcza Jana Borodzicza. Zanim jednak świątynia parafialna w Kroszynie stanęła gotowa do poświęcenia w 1931 roku, tamtejsi wierni gromadzili się w tymczasowej i skromnej kaplicy. Kaplica ta posiadała wystarczające paramenty liturgiczne: aparaty i kielichy, księgi liturgiczne i księgi parafialne, bieliznę kościelną, obrazy i figury. To wszystko stanowiło wyposażenie kaplicy i majątek parafii kroszyńskiej, o którym dowiadujemy się z inwentarza kaplicy kościoła Parafii Bożego Ciała w Kroszynie z 3 lutego 1925 r. Parafia ta od 1925 roku pozostała w nowo powstałej diecezji pińskiej. Wybudowaną od podstaw świątynię parafialną poświęcił w 1931 roku ordynariusz tej diecezji bp Zygmunt Łoziński.

Słowa kluczowe: historia Kościoła w Polsce, historia diecezji pińskiej, parafia katolicka w Kroszynie, inwentarza kościołów parafialnych.

THE INVENTORY OF THE CHAPEL OF THE CORPUS CHRISTI PARISH IN KROSZYN FROM FEBRUARY 3, 1925

Summary

The origins of the Polish Catholic parish in Kroszyn nad Szczarą date back to the mid-15th century, when Juszko Gojcewicz founded a wooden temple dedi-

cated to Corpus Christi and Saints Gregory and Nicholas. This parish had the patronage of the nobility and belonged to the diocese of Vilnius. The temple burned down twice: in 1791 and 1916, as a result of the actions of World War I. The most difficult period for the citizens and believers was the years of national captivity under the Russian tsars. After Poland regained its independence, when the survivors returned from exile to their family homes, all citizens of Kroszyn undertook efforts and construction of a new brick temple under the leadership of parish priest Jan Borodzicz. However, before the church in Kroszyn stood ready for consecration in 1931, the local faithful gathered in a temporary and modest chapel. It had sufficient liturgical paraments: apparatuses and chalices, liturgical and parish books, church linen, paintings, and statues. All this was the chapel's equipment and property of the Kroszyn parish, which we learn about from the inventory of the chapel of the Parish Church of the Corpus Christi in Kroszyn dated February 3, 1925. The parish, from 1925, laid within the territory of the newly created Pinsk diocese. The parish temple, built from scratch, was consecrated in 1931 by Bishop Zygmunt Łoziński, the Ordinary of this diocese.

Keywords: Church History in Poland; history of the Pinsk diocese, roman-catholic parish in Kroszyn, inventories of parish churches.

ІНВЕНТАР КАПЛІЦЫ ПАРАФІІ БОЖАГА ЦЕЛА Ў КРОШЫНЕ АД 3 ЛЮТАГА 1925 Г.

Скарачэнне

Пачатак польскай каталіцкай парафіі ў Крошыне над Шчарай адносіцца да сярэдзіны XV ст., калі Юшка Гойцэвіч фундаваў драўляны храм у гонар Божага Цела і святых Рыгора і Мікалая. Гэтая парафія мела шляхецкі патранат і адносілася да Віленскай дыяцэзіі. Храм двойчы гарэў: у 1791 г. і ў 1916 г. падчас Першай сусветнай вайны. Самым цяжкім перыядам для мясцовых жыхароў і вернікаў былі гады нацыянальнага прыгнёту пад уладай рускіх цароў. Пасля аднаўлення Польшчай незалежнасці, калі ацалелыя вярнуліся са ссылкі ў свае родныя мясціны, усе жыхары Крошына прыклалі намаганні, каб пад кіраўніцтвам пробашча кс. Яна Бародзіча пабудаваць новы мураваны храм. Але да 1931 г., пакуль парафіяльны касцёл у Крошыне не быў гатовы да асвятчэння, мясцовыя вернікі збіраліся ў часовай, сціплай капліцы. Гэтая капліца мела дастатковую колькасць літургічных прыладаў: апараты і келіхі, літургічныя і парафіяльныя кнігі, касцельную бялізну, абразы і фігуры. Усё гэта складала абсталяванне капліцы і маёмасць

парафіі, пра якую мы даведваемся з інвентара ад 3 лютага 1925 г. капліцы фарнага касцёла Божага Цела ў Крошыне. У 1925 г. крошынская парафія ўвайшла ў склад зноў створанай Пінскай дзяцэзіі. Пабудаваны ад падставы, новы фарны касцёл быў асвечаны ў 1931 годзе ардынарыям гэтай дзяцэзіі біскупам Зыгмунтам Лазінскім.

Ключавыя словы: гісторыя Касцёла ў Польшчы, гісторыя Пінскай дзяцэзіі, каталіцкая парафія ў Крошыне, вопіс парафіяльных касцёлаў.

KS. ANDRZEJ WIDAK – RZESZÓW

**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI DIECEZJALNEGO
STUDIUM ORGANISTOWSKIEGO W RZESZOWIE
ZA ROK 2023/2024**

23 września 2023 r. rozpoczął się kolejny rok nauki w Diecezjalnym Studium Organistowskim w Rzeszowie. Nowy rok szkolny 2023/2024 rozpoczęło 48 uczniów na pięciu rocznikach: rok „0” – 5 uczniów, rok I – 15, rok II – 10, rok III – 12, rok IV – 6. Podczas rozmowy kwalifikacyjnej zostało przyjętych 17 nowych słuchaczy studium. Na rocznym urlopie przebywało 5 uczniów. II semestr nauki kontynuowało 44 uczniów: rok „0” – 5, rok I – 13, rok II – 8, rok III – 12, rok IV – 6. W przeważającej liczbie uczniowie studium rekrutują się z diecezji rzeszowskiej (29 uczniów), przemyskiej (9), tarnowskiej (2) sandomierskiej (3), świdnickiej (1). Grono pedagogiczne liczyło 8 pedagogów: ks. dr T. Bać (liturgika), ks. dr L. Dyka (chorał gregoriański, fortepian, harmonia modalna, praktyka muzyczno-liturgiczna, prawodawstwo muzyki liturgicznej, psalmodia gregoriańska), mgr K. Peszko-Rzym (fortepian), mgr B. Pyziak (formy muzyczne, fortepian, historia muzyki, kształcenie słuchu, zasady muzyki), dr J. Szela-Adamska (chór, emisja głosu, dyrygowanie), mgr A. Walicka (fortepian, kształcenie słuchu, śpiew liturgiczny, zasady muzyki), ks. dr A. Widak (fortepian, harmonia praktyczna, harmonia teoretyczna, organoznawstwo, organy, praktyka muzyczno-liturgiczna), dr hab. T. Zajac (organy).

Oprócz wykładów i ćwiczeń uczniowie roku III i IV byli zobowiązani do odbycia praktyk z akompaniamentu mszalnego, akompaniamentu do liturgii godzin, z dyrygowania oraz posługi kantora. Praktyki uczniów roku III odbywały się w oratorium Instytutu Teologiczno-Pastoralnego, natomiast dla roku IV w koś-

ciele pw. Św. Józefa w Rzeszowie – Zwięzcy oraz św. Józefa Sebastiana Pelczara w Rzeszowie. Uczniowie roku IV, oprócz akompaniamentu podczas Mszy świętej, akompaniowali i pełnili posługę kantora podczas liturgii godzin – nieszpórów. Uczniowie zgodnie z regulaminem studium są zobowiązani do uczestnictwa w spotkaniach formacyjnych jako ważny element nie tylko dodatkowej formy kształcenia, ale przede wszystkim formacji duchowej. Uczestniczyli i przygotowywali Msze święte związane z początkiem roku i zakończeniem każdego z semestrów.

18 listopada 2023 r. słuchacze studium wzięli udział w XIV Ogólnopolskiej Pielgrzymce Muzyków Kościelnych na Jasną Górę pod hasłem „Wierzę w Jeden Święty, Powszechny i Apostolski Kościół”. Liturgia została przygotowana przez muzyków kościelnych diecezji włocławskiej.

25 listopada 2023 r. uczniowie studium wzięli udział w XIII Seminarium Organowym dla Organistów, Dyrygentów i Muzyków Kościelnych. Seminarium zostało zorganizowane wraz z Instytutem Muzyki Uniwersytetu Rzeszowskiego i było połączone z Adwentowym Dniem Skupienia dla Organistów Diecezji Rzeszowskiej. Pierwsza część seminarium (Msza święta, konferencja ascetyczna) odbyła się w kościele pw. św. Rocha w Rzeszowie. Konferencję ascetyczną wygłosił ks. Sz. Augustyn, homilię podczas Mszy świętej ks. R. Banaś. Druga część seminarium została przeprowadzona w Instytucie Teologiczno-Pastoralnym. Wykład i warsztaty przeprowadził dr Michał Dąbrowski, organista bazyliki św. Krzyża w Warszawie, wykładowca Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina w Warszawie. Podczas wykładu i warsztatów został podjęty temat: *O akompaniamencie do pieśni adwentowych w aspekcie historycznym*. Liturgia Mszy świętej została przygotowana przez słuchaczy studium. Podczas Eucharystii akompaniował dr Michał Dąbrowski. Przed Mszą świętą została wykonana II część Sonaty Jana S. Bacha, BWV 529, podczas Komunii świętej utwór *Terce en teille* Nicolasa de Grigny, a na zakończenie Mszy świętej Preludium i Fuga Es-dur J. S. Bacha BWV 552. Wszystkie utwory wykonał dr M. Dąbrowski.

Wielkopostny Dzień Skupienia dla Organistów Diecezji Rzeszowskiej odbył się 24 lutego 2024 roku. Konferencję ascetyczną wygłosił ks. Julian Wybraniec, homilię podczas Mszy świętej ks. Radosław Banaś. Liturgię Mszy świętej przygotowali uczniowie roku IV oraz Zespół „*Gaudens Gaudebo*” pod dyktando Marcelego Kyca. Warsztaty na temat: *Harmonizacja odpowiedzi mszalnych* przeprowadził ks. dr Lucjan Dyka. Należy zaznaczyć, że zostały również opracowane *Odpowiedzi mszalne z harmonizacją 4-głosową na organy* jako pomoc dla uczniów studium i nie tylko. Odpowiedzi opracowano według zasad harmonii modalnej.

Dokumenty Kościoła przypominają o konieczności edukacji i formacji „kandydatów do pełnienia funkcji organisty, kantora, psalterzysty, dyrygenta chóru i scholi”. Diecezjalne Studium Organistowskie w Rzeszowie, funkcjonujące w ramach Instytutu Teologiczno-Pastoralnego w Rzeszowie, spełnia tę ważną rolę w kształceniu muzyków kościelnych, zwłaszcza organistów.

KS. SŁAWOMIR JEZIORSKI – RZESZÓW

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI TEOLOGICZNEJ W DIECEZJI RZESZOWSKIEJ W ROKU AKADEMICKIM 2023/2024

Miniony rok to dobry czas dla teologii w Rzeszowie. W ramach tego sprawozdania przedstawię działalność Instytutu Wyższych Studiów Teologicznych w Rzeszowie, Wyższego Seminarium Duchownego oraz Instytutu Teologiczno-Pastoralnego im. Św. Józefa Sebastiana Pelczara.

1. Instytut Wyższych Studiów Teologicznych w Rzeszowie.

Erygowany 8 września 2022 r. Instytut od początku stawiał sobie za cel formację intelektualną kleryków oraz świeckich. W ubiegłym roku akademickim prowadzone były zajęcia dydaktyczne na jednolitych studiach magisterskich z teologii o specjalizacji kapłańskiej, w których brało udział 27 alumnów Wyższego Seminarium Duchownego w Rzeszowie, przy trzech będących w trakcie urlopu dziekańskiego. Łącznie więc grono studentów liczyło 30 alumnów. Czterech z nich po złożeniu pracy magisterskiej oraz pozytywnym złożeniu egzaminu *Ex universa* otrzymało tytuł magistra teologii. Byli to:

1. ks. mgr Łukasz Cyrnek, praca: *Apostolstwo własne katolików świeckich w świetle nauczania Papieża Franciszka*, promotor: ks. dr Krzysztof Wilczkiewicz,

2. ks. mgr Dawid Piróg, praca: *„Witaj Oblubienico Dziewicza!” Literacko-teologiczna interpretacja Hymnu Akatystu ku czci Bogurodzicy*, promotor: ks. dr Paweł Pietrusiak
3. ks. mgr Janusz Szczęch, praca: *Kierownictwo duchowe na podstawie dzieł św. Josemarii Escrivy Balaguera*, promotor: ks. dr Paweł Synoś,
4. dk. mgr Maciej Zawiślak, praca: *Moralne aspekty odpowiedzialnego rodzicielstwa w świetle encykliki „Humanae vitae” Pawła VI*, promotor: ks. dr Mateusz Rachwański.

Instytut w ubiegłym roku wystartował także z nową propozycją studiów podyplomowych „Teologia dla nowej ewangelizacji”. Studia te podjęło 56 osób. Ponadto kontynuowane były podyplomowe studia teologiczno-katechetyczne, w których uczestniczyło 14 słuchaczy.

To w sumie daje liczbę 100 osób uczestniczących w zajęciach dydaktycznych w Instytucie w ubiegłym roku akademickim. Na trzech ścieżkach kształcenia zajęcia prowadziła kadra licząca 44 wykładowców. W tym miejscu pragnę też podziękować ks. dr. hab. Miłoszowi Hołdzie za trzy lata dobrej współpracy. Ksiądz Hołda został Dziekanem Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, a nowe obowiązki nie pozwolą mu kontynuować zajęć dydaktycznych w Rzeszowie. Gratulujemy tego wyboru i życzymy wielu sukcesów, a jednocześnie liczymy że objęte stanowisko otworzy przestrzeń nowej, dobrej współpracy.

Oprócz studiów magisterskich oraz podyplomowych Instytut prowadził działalność popularyzującą teologię. Wspomnieć tutaj trzeba krótkie kursy teologii praktycznej 3x3. W ubiegłym roku odbyły się trzy takie kursy, które zgromadziły 150 osób. Były to:

1. Kurs 3x3: Jak dobrze wybierać? (ks. dr Mateusz Rachwański – marzec 2024),
2. Kurs 3x3: Symfonia wiary (o. dr Tomasz Samulnik OP – kwiecień 2024),
3. Kurs 3x3: Teologia ciała Jana Pawła II (ks. dr Przemysław Drąg – maj 2024).

Ważnym wydarzeniem teologicznym w ramach działalności Instytutu była także *Ogólnopolska konferencja środowisk Laudato si’ „Wszystko jest ze sobą powiązane”*. Kościół w ekologicznej trosce o świat, która odbyła się 18 czerwca 2024 roku. Jej przygotowania podjął się wykładowca naszego Instytutu, ks. dr Krzysztof Wilczkiewicz.

Z kolei podczas wakacji 12 uczestników z powodzeniem uczestniczyło w wakacyjnym intensywnym kursie języka greckiego biblijnego.

2. Instytut Teologiczno-Pastoralny w Rzeszowie

Działalność Instytutu Teologiczno-Pastoralnego realizuje się w sekcjach, które spełniają konkretne zadania formacyjne. Wśród nich należy wymienić: Diecezjalne Studium Organistowskie, Uniwersytet III wieku Diecezji Rzeszowskiej, Ośrodek Edukacji Nauczycieli oraz Akademię Biblijną. W instytucie działa także Akademia Liturgiczna.

Diecezjalne studium organistowskie jest jednym z ośrodków kształcenia muzyków kościelnych w Polsce. Program nauczania studium jest realizowany w oparciu o *Podstawy programowe dla diecezjalnych instytucji kształcenia muzyków kościelnych*. Celem Diecezjalnego Studium Organistowskiego jest przygotowanie kandydatów do posługi organisty, doksztalcenie muzyczne i liturgiczne organistów i animatorów muzycznych pełniących posługę w kościołach na terenie diecezji.

W roku akademickim 2024/2025 rozpoczęło naukę 53 słuchaczy na 5 rocznikach pod kierunkiem 8 pedagogów. W nowym roku przyjęto 15 słuchaczy, którzy rekrutują się nie tylko z diecezji rzeszowskiej, ale również z diecezji przemyskiej oraz sandomierskiej. Zajęcia w studium są prowadzone na dwóch kierunkach: organistowskim oraz na kierunku psalterzysta, kantor, dyrygent, animator życia muzycznego w parafii.

Słuchacze studium brali udział w Seminarium Organowym dla muzyków kościelnych, Ogólnopolskiej Pielgrzymce Muzyków Kościelnych na Jasną Górę i Dniach Skupieniach dla Organistów.

Ośrodek Edukacji Nauczycieli działający przy Instytucie ma na celu doskonalenie zawodowe nauczycieli, upowszechnienie wiedzy teologicznej oraz organizowanie szkoleń dla Rad Pedagogicznych.

W roku szkolnym 2023/2024 w OEN zorganizowano: 3 konferencje dla nauczycieli, sympozjum katechetyczne, 4 szkolenia dla księży w ramach formacji stałej, 10 warsztatów dla nauczycieli religii, 2 szkolenia dla nauczycieli ubiegających się o awans zawodowy na nauczyciela mianowanego i dyplomowanego, 15 szkoleń Rad Pedagogicznych oraz 6 szkoleń związanych z Ustawą Kamilka i o Sygnalistach

Uniwersytet III wieku Diecezji Rzeszowskiej stawia sobie za cel upowszechnianie i popieranie różnych form aktywności duchowej, intelektualnej i fizycznej słuchaczy. W ubiegłym roku akademickim kilkadziesiąt osób systematycznie spotykało się na zajęciach organizowanych w blokach tematycznych: medycznym, religijnym oraz społeczno-kulturowym.

Akademia Biblijna Diecezji Rzeszowskiej jest kontynuacją Studium Biblijnego Diecezji Rzeszowskiej, które rozpoczęło swoją działalność w październiku 2008 roku. Proponuje ona pogłębienie znajomości Biblii poprzez wykłady dla osób świeckich i konsekrowanych.

Podstawowy plan wykładowy obejmuje okres dwóch lat. **Cykl pierwszy** (rok I) poświęcony jest zagadnieniom wstępnym oraz wprowadzeniu w przesłanie

ksiąg Starego Testamentu. **Cykl drugi** (rok II) koncentruje się na wprowadzeniu w księgi Nowego Testamentu. Słuchacze dwóch pierwszych cykli oraz ich absolwenci zachęceni są do jednoczesnego udziału w organizowanym rokrocznie **cyklu monograficznym**, w którym co roku proponowane są nowe tematy, dzięki czemu Akademia Biblijna może służyć do ciągłej formacji biblijnej. W ubiegłym roku w zajęciach biblijnych brało udział ponad 190 słuchaczy, w tym roku zapisanych jest już 108 osób.

Akademia Liturgiczna to propozycja formacji teologiczno-liturgicznej dla spragnionych głębszego uczestnictwa w liturgii Kościoła.

W ramach zajęć Akademii Liturgicznej w ubiegłym roku akademickim zorganizowane były trzy kursy roczne: *Wprowadzenie do życia liturgicznego Kościoła*, *Eucharystia: historia – teologia – celebrowanie* oraz kurs monograficzny *Muzyka w liturgii*. Łącznie wzięło w nich udział 212 osób. Ponadto w ciągu roku zorganizowane zostały 2 edycje warsztatów dla dorosłych lektorów „Oto słowo Boże” oraz ogólnopolskie Forum Inicjatyw Formacji Liturgicznej. To ostatnie wydarzenie zgromadziło kilkadziesiąt osób oddanych promowaniu edukacji liturgicznej z całej Polski. Dopełnieniem rocznej pracy była druga edycja wakacyjnego kursu liturgicznego w Rzymie „Do źródeł liturgii rzymskiej”, która w lipcu w Wiecznym Mieście zgromadziła 37 uczestników. To razem daje liczbę ponad 300 osób aktywnie uczestniczących w formacji liturgicznej w Rzeszowie.

Rosnąca popularność Akademii Liturgicznej wyznacza także kierunki rozwoju. Oprócz zajęć dydaktycznych oraz popularyzujących duchowość liturgiczną, Akademia w ubiegłym roku oddała do użytku nowoczesną platformę obsługi studenta, dzięki czemu zautomatyzowano zapisy na kursy, a studenci zyskali dostęp do historii odbytych kursów oraz możliwość generowania certyfikatów uczestnictwa w zajęciach. To efekt strategii cyfryzacji oraz automatyzacji, którą wyznaczyło sobie stowarzyszenie jako jeden z elementów mających pomóc jeszcze lepiej docierać do osób pragnących pogłębiać swoją świadomość liturgiczną.

Dla dopełnienia działalności Instytutu należy dodać, że w ubiegłym roku odbył się cykl wykładów: „Zakochani w Bogu, zakochani w teologii”, który zgromadził liczne grono słuchaczy.

3. Wyższe Seminarium Duchowne w Rzeszowie zajmuje się formacją alumnów, aby mogli stać się prawdziwymi pasterzami Ludu Bożego i aktywnymi głosicielami Ewangelii Chrystusa. Formacja ta odbywa się na kilku płaszczyznach. Alumni kształtują swoje człowieczeństwo poprzez prowadzenie regularnych rozmów z wychowawcami, uczestnicząc w warsztatach psychologicznych (w zeszłym roku dwukrotnie, w tym czterokrotnie), a także wakacyjną tygodniową pracę w hospicjum w roli wolontariusza/pielegniarza.

Formacja duchowa dokonuje się w stałym kierownictwie duchowym, uczestnictwie w dwu seriach kilkudniowych rekolekcji w listopadzie i Wielkim Poście, rekolekcjach ignacjańskich w czasie wakacji; klerycy roku propedeutycznego uczestniczą w rekolekcjach ewangelizacyjnych; w ramach przygotowania do diakonatu klerycy V roku pielgrzymowali przez tydzień po Toskanii i Umbrii szlakiem wielkich świętych średniowiecza.

Formacja duszpasterska: każdy z kleryków odbył dwa weekendowe kursy Szkoły Nowej Ewangelizacji, a klerycy roku IV dwutygodniową praktykę duszpastersko-katechetyczną z zamieszkaniem na parafiach.

W ubiegłym roku formację w seminarium rozpoczęło 44 alumnów. Trzech z nich przyjął święcenia kapłańskie i rozpoczęło posługę duszpasterską w parafiach. Ponadto jeden pełni posługę diakona jako duszpasterz i katecheta. Pięciu alumnów przyjął także święcenia diakonatu.

4. Przed nami rok akademicki 2024/2025.

Dziś stoimy u progu nowego roku akademickiego. Kilka miesięcy temu papież Franciszek powiedział: „Potrzebujemy teologii, ponieważ wyzwania stawiane przez postęp technologiczno-naukowy zmuszają nas dzisiaj, aby zrozumieć, co jest ludzkie, co jest godne człowieka, co w człowieku jest nieredukowalne z racji swojego boskiego pochodzenia, to znaczy z racji faktu, że stanowi obraz i podobieństwo Boga w Chrystusie”¹.

Innymi słowy, wielkie wyzwania, które stawia świat, potrzebują głębokiej, świeżej i pięknej teologii. Liczba osób, które tutaj, w Rzeszowie, szukają solidnych narzędzi do kształtowania swojego umysłu w duchu wiary, jest dla nas mobilizacją i wyzwaniem, aby szukać takich form kształcenia teologicznego, które wierne objawieniu, będzie zgodne z rytmem życia współczesnego człowieka, a zarazem będzie proponowało wysoki standard organizacyjny.

Wyzwanie to podejmie 31 alumnów oraz 117 słuchaczy studiów podyplomowych, a także liczna grupa uczestników pozostałych inicjatyw formacyjnych.

Pierwszymi, którzy służą takiej teologii są wykładowcy. Dziękując tym, którzy systematycznie i gościnnie podejmowali wykłady w naszym Instytucie w ubiegłym roku, chciałbym wymienić tych, którzy w tym roku zechcieli podjąć zajęcia dydaktyczne w Rzeszowie: p. dr hab. Joannę Myson Byrską, ks. dra Mirosława Socałę SDS, dra Karola Petryszaka, ks. dra Piotra Staryszaka oraz mgr Monikę Pawlicę.

1. <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2024/may/documents/20240510-insect.html>.

Współczesne wyzwania teologiczne prowadzą nas w kierunku budowania sieci współpracy z innymi jednostkami akademickimi. Podzielę się radością, że w ubiegłym miesiącu uzgodniliśmy warunki porozumienia o współpracy z Wydziałem Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, z którym chcemy przygotowywać kursy formacji dla małżeństw gotowych towarzyszyć wchodzącym w związki małżeńskie w duchu ostatnich dokumentów Stolicy Apostolskiej.

Aby popularyzować teologię, w tym roku będziemy kontynuować serię krótkich kursów 3x3. Na jesień planowane są kursy na temat wyzwań bioetycznych oraz kurs o mediach zatytułowany: „Jak nie zwariować w świecie pełnym mediów?”. Trwają także zapisy na lektoraty języków klasycznych: hebrajskiego, greckiego i łaciny oraz języka hiszpańskiego, które chcemy zaoferować w tym roku. Ufam, że każdy spragniony głębszego teologicznego smaku znajdzie w Instytucie pokarm dla własnego życia duchowego.

W roku 2025 świętować będziemy Rok Jubileuszowy, którego mottem są słowa: „Pielgrzymi Nadziei”. Rozpoczynający się rok akademicki będzie wpisywał się w ten czas łaski w Kościele. Ufamy, że dzięki współpracy całego środowiska teologicznego Rzeszowa podarujemy mieszkańcom naszego miasta i naszego regionu pełną świeżość i piękną teologię nadziei. Niech to będzie prawdziwie rok łaski!

SPIS TREŚCI

CONTENTS

ARTYKUŁY

ARTICLES

WŁADYSŁAW CHAIM

Cnoty teologalne (empirycznie) oraz ich korelaty religijne i psychologiczne 5

MAGDALENA CHARZYŃSKA-WÓJCIK, KINGA LIS

The Languages of Religion in Medieval Britain – Judaism 67

KINGA LIS, MAGDALENA CHARZYŃSKA-WÓJCIK

The Languages of Religion in Medieval Britain – Christianity 35

KS. ROBERT CZARNOWSKI

Le conferenze dei vescovi e dei capitolari in Polonia negli anni 1918-1939 99

RAFAŁ CZUPRYK

Wartość międzyludzkiej komunikacji w kulturze mediów cyfrowych 119

KS. KAMIL GNIWEK

Życie proroka Jeremiasza jako przedstawienie sposobu głoszenia
orędzia Bożego czynnością symboliczną (Jr 16,1-9) 135

KS. TOMASZ GOCEL

Służba wojskowa kleryków kieleckiego Seminarium Duchownego
w latach 1959-1980 159

ANDRZEJ EDWARD GODEK

Testamenty proboszczów dobrzechowskich z 1. połowy XIX wieku 211

KS. MARIAN HOFMAN

Wizytacja parafii Żurawica przeprowadzona 19 października 1783 r. 231

KS. PIOTR JAMIOŁ

Bractwa i stowarzyszenia kościelne Matki Bożej z La Salette w celu
wynagrodzenia w dębowieckim sanktuarium 247

RADOSŁAW JANICA	
Dom Fundacji Jana Pawła II w Lublinie w latach 1990-2014	275
KS. PIOTR JAWORSKI	
Księża Walentego Gadowskiego troska o katechizm i katechizację – nieznane teksty z Archiwum Diecezjalnego w Tarnowie	297
KS. DOMINIK KIEŁB	
Pastoralno-katechetyczna działalność księdza Franciszka Rząsy	327
KS. SŁAWOMIR KOWALSKI	
Diecezjalny Kongres Eucharystyczny w Legnicy 8 -19 czerwca 2014 r. – w 10 rocznicę wydarzenia na tle innych kongresów ze szczególnym uwzględnieniem diecezjalnego Kongresu Eucharystycznego w Przemyślu z 1936 roku	345
ŁUKASZ LIBOWSKI	
„Altius semper ad sacra tractanda”. Hugona ze Świętego Wiktora spojrzenie na rzeczywistość sakramentu święceń kościelnych: trzecia część drugiej księgi jego <i>De sacramentis christianae fidei</i>	365
KS. JAROSŁAW R. MARCZEWSKI	
Kanonicy łacińskiej katedry przemyskiej w chełmskiej kapitule katedralnej obrazu łacińskiego w dobie potrydenckiej	409
KS. JAROSŁAW MŁODECKI	
Christian formation of lay people in the light of the post-synodal apostolic exhortation <i>Christifideles laici</i> by John Paul II	433
ANDRZEJ PIWOWAR	
Rola i zadania ojca wobec jego potomstwa oraz relacja z nim w świetle starotestamentalnej literatury mądrościowej	445
JULIA PRZYWARA	
Funkcje grozy w <i>Historyjach świeżych i niezwykłych</i> jezuity Michała Jurkowskiego	467
KS. ANDRZEJ SOŁTYS	
Analogia w myśli uznanych komentatorów św. Tomasza	477
DARIUSZ ŚLADECKI	
Kaplica św. Barbary w kopalni soli w Bochni (1923-1946)	493

BARTOSZ WALICKI	
Duszpasterz młodzieży ks. Józef Matusz (1889-1937)	519
KS. KAROL WAŁCZYK	
Stan faktyczny katechizacji w szkołach powszechnych na terenie dekanatu łańcuckiego w okresie II Rzeczypospolitej	547
KS. ANDRZEJ WIDAK	
Wiadomości o organach w „Kronice Diecezji Przemyskiej” w latach 1947-1992	579
JUSTYNA ŻUKOWSKA	
The influence of urban culture on the identity of the residents of town and cities in Royal Prussia in the 16th and 17th century	593
KS. WALDEMAR WITOLD ŻUREK	
Inwentarz kaplicy parafii Bożego Ciała w Kroszynie z 3 lutego 1925 roku	609

SPRAWOZDANIA *REPORTS*

KS. ANDRZEJ WIDAK	
Sprawozdanie z działalności Diecezjalnego Studium Organistowskiego w Rzeszowie za rok 2023/2024	623
KS. SŁAWOMIR JEZIORSKI	
Sprawozdanie z działalności teologicznej w diecezji rzeszowskiej w roku akademickim 2023/2024	625

CONTENTS

ARTICLES

WŁADYSŁAW CHAIM THEOLOGICAL VIRTUES (EMPIRICALLY) AND THEIR RELIGIOUS AND PSYCHOLOGICAL CORRELATES	5
MAGDALENA CHARZYŃSKA-WÓJCIK, KINGA LIS JĘZYKI RELIGII W ŚREDNIOWIECZNEJ BRYTANII – JUDAIZM	35
KINGA LIS, MAGDALENA CHARZYŃSKA-WÓJCIK JĘZYKI RELIGII ŚREDNIOWIECZNEJ BRYTANII – CHRZEŚCIJAŃSTWO	67
KS. ROBERT CZARNOWSKI CONFERENCES OF BISHOPS AND CATHEDRAL CHAPTERS IN POLAND IN THE YEARS 1918-1939.....	99
RAFAŁ CZUPRYK THE VALUE OF INTERPERSONAL COMMUNICATION IN DIGITAL MEDIA CULTURE	119
KS. KAMIL GNIWEK – PRZEMYŚL THE LIFE OF THE PROPHET JEREMIAH AS A REPRESENTATION OF HOW TO PROCLAIM GOD’S WORD WITH A SYMBOLIC ACTIVITY	135
KS. TOMASZ GOCEL MILITARY SERVICE OF THE SEMINARIANS OF THE KIELCE SEMINARY IN THE YEARS 1959-1980	159
ANDRZEJ EDWARD GODEK TESTAMENTS OF THE PARSONS OF DOBRZECZÓW PARISH FROM THE FIRST HALF OF THE 19TH CENTURY	211
KS. MARIAN HOFMAN VISITATION OF THE PARISH ŻURAWICA HELD ON OCTOBER 19, 1783.....	231
KS. PIOTR JAMIOŁ CONFRATERNITIES AND ECCLESIAL ASSOCIATIONS OF OUR LADY OF LA SALETTE FOR THE REPARATION IN THE SANCTUARY IN DĘBOWIEC ...	247

RADOSŁAW JANICA – KRAKÓW JOHN PAUL II VATICAN FOUNDATION HOUSE IN LUBLIN IN THE YEARS 1990–2014	275
KS. PIOTR JAWORSKI FATHER WALENTY GADOWSKI'S CONCERN FOR CATECHISM AND CATECHESIS – UNKNOWN TEXTS FROM THE TARNÓW DIOCESE ARCHIVES	297
KS. DOMINIK KIEŁB THE CONCEPT OF CHRISTIAN FORMATION	327
KS. SŁAWOMIR KOWALSKI THE DIOCESAN EUCHARISTIC CONGRESS IN LEGNICA (JUNE 8–19, 2014) ON THE TENTH ANNIVERSARY OF THE EVENT: A COMPARATIVE PERSPECTIVE WITH PARTICULAR EMPHASIS ON THE 1936 DIOCESAN EUCHARISTIC CONGRESS IN PRZEMYŚL	345
ŁUKASZ LIBOWSKI „ALTIUS SEMPER AD SACRA TRACTANDA.” HUGH OF SAINT VICTOR'S PERSPECTIVE ON THE REALITY OF THE SACRAMENT OF HOLY ORDERS: THE THIRD PART OF THE SECOND BOOK OF HIS DE SACRAMENTIS CHRISTIANAE FIDEI.....	365
KS. JAROSŁAW R. MARCZEWSKI CANONS OF THE PRZEMYŚL LATIN CATHEDRAL IN THE CHEŁM CATHEDRAL CHAPTER OF THE LATIN RITE IN THE POST-TRIDENTINE ERA	409
KS. JAROSŁAW MŁODECKI FORMACJA CHRZEŚCIJAŃSKA ŚWIECKICH W ŚWIETLE POSYNODALNEJ ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ <i>CHRISTIFIDELES LAICI</i> JANA PAWŁA II	433
ANDRZEJ PIWOWAR THE ROLE AND TASKS OF A FATHER TOWARDS HIS OFFSPRING AND HIS RELATIONSHIP WITH THEM IN LIGHT OF THE OLD TESTAMENT SAPIENTIAL LITERATURE.....	445
JULIA PRZYWARA FUNCTION OF HONOR IN „HISTORYJE ŚWIEŻE I NIEZWYCZAJNE” BY MICHAŁ JURKOWSKI.....	467

CONTENTS

KS. ANDRZEJ SOŁTYS ANALOGY IN THE THOUGHT OF RECOGNIZED COMMENTATORS ON ST. THOMAS	477
DARIUSZ ŚLADECKI ST BARBARA'S CHAPEL IN THE BOCHNIA SALT MINE (1923-1946)	493
BARTOSZ WALICKI YOUTH PASTOR REV. JÓZEF MATUSZ (1889-1937)	519
KS. KAROL WAŁCZYK THE ACTUAL STATE OF CATECHESIS IN PRIMARY SCHOOLS IN THE ŁAŃCUT'S DEANERY IN THE PERIOD OF THE SECOND POLISH REPUBLIC	547
KS. ANDRZEJ WIDAK INFORMATION ABOUT THE ORGANS IN THE "CHRONICLE DIOCESE OF PRZEMYŚL" IN 1947-1992	579
JUSTYNA ŻUKOWSKA WPŁYW KULTURY MIEJSKIEJ NA TOŻSAMOŚĆ MIESZKAŃCÓW PRUS KRÓLEWSKICH W XVI-XVII WIEKU	593
KS. WALDEMAR WITOLD ŻUREK THE INVENTORY OF THE CHAPEL OF THE CORPUS CHRISTI PARISH IN KROSZYN FROM FEBRUARY 3, 1925.	609
REPORTS AND REVIEWS.	623

