

MAREK BOSAK – RZESZÓW

## IDEA POSTĘPU. ZAWIEDZIONA NADZIEJA CZY PAŁACA POTRZEBA?

### 1. Uwagi wstępne

Gdybyśmy próbowali stworzyć panteon idei, które najmocniej przyczyniły się do ukształtowania kultury europejskiej, z pewnością nie moglibyśmy pominąć idei postępu. Bez niej – jak za Karlem Löwithem podkreśla Zdzisław Krasnodębski – nie mogłyby zaistnieć rewolucja francuska, angielska czy rosyjska<sup>1</sup>. Kategoria ta także, na co zwraca uwagę Robert Nisbet, „osiągnęła status powszechnej religii wśród klasy średniej”<sup>2</sup> oraz została przezeń uznana za „jedną z najważniejszych, jeśli nie najważniejszą ideę, jaką sformułowano w ramach Cywilizacji zachodu w ciągu trzech ostatnich tysiącleci”<sup>3</sup>. Ta – jeśli zgodzimy się z przywołanymi po-

---

DR MAREK BOSAK – Instytut Filozofii, Wydział Pedagogiki i Filozofii, Uniwersytet Rzeszowski. Zainteresowania badawcze: teoria poznania, filozofia polityki, historia filozofii współczesnej, problematyka wolności, propagandy oraz teorii spiskowych. ORCID: 0000-0002-5516-3662. Kontakt: marekbosak@yahoo.com.

1. Por. Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Kraków 2009, s. 42.
2. “In the nineteenth century, on both sides of the Atlantic, the belief in progress attained the status of a popular religion among the middle class, and was widely declared by intellectuals to be a fixed law.” – stwierdza Nisbet. R. Nisbet, “The Idea of Progress” (Bibliographical Essay). <https://www.libertarianism.org/publications/essays/nisbet-idea-progress-bibliographical-essay>.
3. “No single idea has been more important than, perhaps as important as, the idea of progress in western civilization for nearly three thousand years.” – pisał autor *Historii idei postępu*.

wyżej uwagami – kluczowa dla kultury europejskiej idea przechodzi dziś poważny kryzys, wyrażający się w upadku przekonania intelektualistów o jej słuszności czy też nawet w jawnie deklarowanej chęci jej pogrzebania<sup>4</sup>. Ewentualne konsekwencje odrzucenia tej idei, konsekwencje załamania się wiary w postęp – mogą okazać się nie tylko poważne, ale i skomplikowane. Jak zauważa Krasnodębski, odrzucenie owej wiary, byłoby jednym z „najbardziej znaczących symptomów, że znajdujemy się już w innej epoce duchowej”<sup>5</sup>. Mając zatem na uwadze tak istotne konsekwencje odrzucenia idei postępu przez Europejczyków, warto zapytać o to, w jaki sposób idea ta była formułowana, jaką rolę pełniła, czego dotyczyła jej krytyka i czy nie można sformułować tej idei w sposób, który uwzględniając jej dotychczasową krytykę, nie chybiałby jej teoretycznej zasadności.

## 2. Idea postępu jako wytwór kultury europejskiej

Encyklopedie i słowniki wskazują, że postęp rozumiany jest jako wszelka zmiana na lepsze będąca przeciwieństwem regresu, pojmowanego jako zmiana na gorsze<sup>6</sup>. To – jak wskazuje *Słownik Pojęć Filozoficznych* – kategoria oznaczająca rozwój, udoskonalenie, przejście od etapu niższego do etapu wyższego, od formy niższej do wyższej<sup>7</sup>. Przywołana powyżej *Encyklopedia PWN* wskazuje też obszary, w odniesieniu do których kategoria ta jest stosowana, wyróżniając postęp naukowy, techniczny czy społeczny. Idea postępu w swej filozoficznej szacie nie ogranicza się jednak do poszczególnych dziedzin, w których „zmiana na lepsze” może być dość łatwo potwierdzana lub negowana ze względu na właściwe im powszechnie akceptowane kryteria sukcesu, ale dotyczy ludzkości jako takiej. W perspektywie tej idei zachodzące w dziejach przekształcenia poprawiające ludzki dobrostan są wynikiem świadomego działania człowieka, który, wykorzystując swe możliwości, osiąga coraz większą autonomię i doskonałość. Takie pojmowanie postępu wydaje się być specyficznym komponentem Kultury Europejskiej, gdyż to właśnie w owej kulturze zaistniały warunki, w których pytanie o postęp, czy mówiąc bardziej ogólnie pytanie o sens historii, mogło w ogóle zostać sformułowane. Do warunków tych trzeba zaliczyć przede wszystkim linearne ujęcie uniwersalnego – obejmującego całą ludzkość – procesu historycznego, w kontekście

---

R. Nisbet, *History of the idea of progress. With a new introduction by the author*, New Brunswick and London 2009, s. 4.

4. Zob. Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, s. 8.

5. Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, s. 45.

6. Zob. hasło *Postęp* w *Encyklopedii PWN*; <https://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/postep.html>.

7. Por. *Słownik Pojęć Filozoficznych*, red. W. Krajewski, Warszawa 1996, s. 155.

którego dopiero otwiera się możliwość zapytywania o jego cel oraz przekonanie o możliwości doskonalenia się człowieka.

Spełnienie pierwszego z wymienionych warunków zawdzięczamy w dużej mierze wpływowi chrześcijaństwa na Kulturę Europejską, na co pośrednio wskazuje Reale. „Pojęcie postępu – pisze on – rozumianego jako rozwój człowieka w toku dziejów, zmierzający do coraz większego wzrostu kultury, a więc ku czemuś co staje się coraz bardziej pozytywne, jest całkowicie obce myśli starożytnej”<sup>8</sup>. Starożytność w procesie dziejowym dostrzegała raczej regres<sup>9</sup> bądź repetycję<sup>10</sup>, podczas gdy w chrześcijaństwie – jak tu ujął Karl Löwith – „interpretacja dziejów kieruje swe spojrzenie ku przyszłości jako czasowemu horyzontowi pewnego określonego celu i ostatecznego spełnienia”<sup>11</sup>. „Ostateczne spełnienie”, o którym mówi Löwith, wymusza zastąpienie kołowego / repetycyjnego modelu dziejów, w którym z definicji nic nie jest ostateczne (wszystko się powtarza), modelem linearnym, w ramach którego wskazywać można niepowtarzalne i poprzez to niebywale doniosłe wydarzenia kształtujące przyszłość. Z chrześcijańskiego punktu widzenia wydarzeniem takim było np. przyjście Jezusa Chrystusa na świat. Chrześcijaństwo, prócz linearnego ujęcia dziejów – dzięki zawartemu weń uniwersalizmowi – przynosi także ich wspólny podmiot – ludzkość. Wizja historii, która dla starożytnych Greków sprowadzała się do dziejów różnych społeczności mających ze sobą niewiele wspólnego, poprzez odniesienie do monoteistycznego bóstwa zyskuje wspólną płaszczyznę, na której dzieje te zostają złączone ze sobą oraz z dziejami zarówno przeszłych, jak i przyszłych zbiorowości „eschatologicznym klejem”. Historia staje się miejscem realizacji boskiego planu, daje się ona

8. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. V, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 181.

9. Takie ujęcie dziejów widoczne jest w greckiej mitologii – w micie „złotego wieku”, po którym następują okresy dziejów mniej doskonałe. Por. tamże.

10. O cyklicznym powtarzaniu się dziejów był przekonany Arystoteles. Por. tamże. Zaznaczyć tu jednak należy, że nie wszyscy zgadzają się z tezą, iż Grecy dysponowali tylko kołową koncepcją czasu. Robert Nisbet w swym tekście Nisbet, „The Idea of Progress” (Bibliographical Essay) przywołuje fragmenty prac George’a M. Calhouna („Growth of Criminal Law in Greece”) oraz F.J. Teggarta („The Argument of Hesiod’s Works and Days”), w których Hezjod określany jest jako „pierwszy europejski reformator” oraz jako ten, który „postawił przed ludźmi pierwszą ideę postępu”. Nisbet w pracy *Przesądy Słownik filozoficzny* stwierdza: „Źródło idei postępu bije w ludycznych wyobrażeniach i opowieściach Greków o ich przeszłości. Coś na kształt wiary w postęp przebija w poezji Homera (...) Wizja długiej przeszłości człowieka, dźwignia się ludzkości z kulturowej pustki na poziom współczesnej wielkości jest częstym motywem historii, filozofii, literatury i sztuki Aten wieku V przed Chrystusem, ateńskiego złotego wieku”. R. Nisbet, *Przesądy Słownik filozoficzny*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1988, s. 229-240.

11. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 154.

porządkować, ze względu na stopień przybliżania się do zamierzonego przez Boga celu. Chrześcijaństwo tym samym staje się też katalizatorem, dzięki któremu gwałtownie zwiększa się zainteresowanie człowieka dziejami jawiącymi się jako arena działań boskiej opatrności. Czas, jak zauważa Karsnodębski, nie jest już „czymś, od czego trzeba uciec, co trzeba przezwyciężyć, by dotrzeć do prawdziwego bytu, lecz w nim musi rozgrywać się historia ludzka, mająca religijne znaczenie”<sup>12</sup>.

Drugi ze wskazanych powyżej warunków wymaganych do sformułowania pytania o postęp, – czyli przekonanie o możliwości doskonalenia się człowieka – swe podstawy odnajduje jeszcze w świecie starożytnym. To tu bowiem mają miejsce narodziny teoretycznego nastawienia wobec świata, które zaowocowało później rozwojem nowożytnej nauki – dziedziny, która nie tylko inspirowała pojawienie się idei postępu w jej dojrzałej postaci, ale i dzięki której idea ta zdobyła powszechne uznanie w wieku XIX i XX. Charakterystyczną cechą teoretycznej postawy Greków wydaje się być krytycyzm stosowany wobec dotychczasowych opisów świata, inspirujący do formułowania teorii, które nie poddawałyby się wysuwany dotychczas zarzutom. Poprowadziło to ukształtowania się idei postępu poznawczego, którą w pismach A. N. Condorceta została objęta cała ludzkość i która przeniesiona także została na inne – pozapoznawcze aspekty ludzkiej działalności. W opublikowanej 1794 r. swej najbardziej znanej pracy Condorcet deklarował, iż „nie zakresłono żadnej granicy rozwojowi ludzkich uzdolnień, że człowiek posiada nieograniczone możliwości doskonalenia się, że jego postęp jest niezależny od wszelkich potęg, które chciałyby go zahamować, że jedynym jego kresem jest kres trwania globu na który rzuciła nas natura”<sup>13</sup>.

Ukształtowanie się idei postępu w jej dojrzałej postaci wymagało jednak nie tylko linearnego ujęcia dziejów wraz z ich teleologizacją połączonego z przekonaniem o możliwości doskonalenia się człowieka. Niezbędne było jeszcze – wbrew greckiemu fatum czy chrześcijańskiej boskiej opatrności – pojęcie człowieka czy też ludzkości jako podmiotu historycznych przemian. Inaczej mówiąc, aby idea ta mogła się w pełni rozwinąć, musiało nastąpić swego rodzaju odczarowanie świata, porzucenie transcendentnych źródeł sensu historii i umiejscowienie go w świadomych działaniach człowieka. Karsnodębski stwierdza nawet, iż konieczne tu było odrzucenie idei grzechu pierworodnego jako elementu, który wyklucza postęp moralny, czyniąc niedoskonałość i zło niezbywalnymi elementami ludzkiego świata<sup>14</sup>. Posunięcie takie – jak się wydaje – jednak nie tylko wspomaga – czy jak

12. Z. Karsnodębski, *Upadek idei postępu*, s. 29-30.

13. A. N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. E. Hrtleb, J. Strzelecki, Kraków 1957.

14. Por. Z. Karsnodębski, *Upadek idei postępu*, s. 31-32. Przywołane tu twierdzenie, mówiące, że idea grzechu pierworodnego wyklucza postęp moralny, można kwestionować, wskazując,

uważa Krasnodębski – umożliwia sformułowanie idei postępu poprzez zdjęcie ograniczeń i tym samym otwarcie nowych możliwości namysłu nad dziejami, ale wręcz ideę ową inspiruje. Zło bowiem, przestając być karą za grzechy, przestaje być nieusuwalne, staje się czymś, co możemy z naszego życia eliminować. Jest ono konsekwencją działalności samego człowieka, a ten działania swe może modyfikować choćby poprzez usuwanie „niewiedzy, ignorancji i przesądów”, którymi niejednokrotnie się kierujemy. Warto przy tym zauważyć, że odejście od chrześcijańskiego sposobu ujmowania dziejów, odrzucenie idei boskiej opatrności nie jest jednoznaczne z wyniesieniem człowieka do roli podmiotu kształtującego proces dziejowy. Immanuel Kant np. w swych *Pomysłach do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym* przypisał tę rolę przyrodzie potrzebującej „niezmierzonego szeregu pokoleń ludzkich, które przekazują sobie kolejno swoje oświecenie (*Aufklärung*) i w ten sposób przyczyniają się do tego, by załążki oświecenia osiągnęły kiedyś w rodzie ludzkim stopień rozwoju w pełni odpowiadający jej zamiarowi”<sup>15</sup>. Postęp w tym wypadku okazuje się tu koniecznością. Choć wydaje się, że ludzie i narody realizują swe własne cele, nieświadomie kierują się celem przyrody, którego w większości wypadków nawet sobie nie uświadamiają. Podobne rozwiązanie odnajdziemy także u G. W. F. Hegla, dla którego źródłem czy też podmiotem rozwoju jest czyste pojęcie – absolut osiągający nowe stadia w drodze dialektycznego rozwoju. Hegel, podobnie jak Kant, nie kwestionuje, iż na poziomie intencji jednostki mogą dążyć do swoich celów. Wprowadza on jednak zasadę „chytrości rozumu”<sup>16</sup>, w świetle której to właśnie „duch świata” okazuje się rzeczywistym podmiotem dziejów. Człowiek jest tu tylko nieświadomym wykonawcą czy też narzędziem jego woli, które spełnia swą funkcję, nawet gdy prowadzi to do samozniszczenia. „Jeśli rzucimy okiem na los tych wielkich postaci historycznych, które powołane były na wykonawców woli ducha świata – pisze Hegel – to zobaczymy, że los ten nie był szczęśliwy. Nie osiągnęli spokoju i zadowolenia, całe ich życie było pracą i móżdżem, cała ich istota jedną namiętnością. Kiedy cel został osiągnięty, odpadają niby próżna łupina od jądra owocu. Umierają młodo (...)”<sup>17</sup>. Warto tu także podkreślić, że dzięki zawartej w myśli

---

iż idea ta, co prawda, wyklucza możliwość osiągnięcia doskonałości moralnej, ale nie musi wykluczać możliwości zbliżania się do niej.

15. I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, w: tenże, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, tłum. I. Krońska, Toruń 1995, s. 37. Nieco dalej Kant pisze: „Zadaniem największym, które stoi przed rodem ludzkim i do rozwiązania którego zmusza go przyroda, jest zrealizowanie społeczeństwa obywatelskiego powszechnie rządzącego się prawem”. Tamże, s. 40.
16. Zob. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1958, s. 49.
17. Tamże, s. 46-47.

Hegla dialektyce odwołującej się do negacji i syntezy filozof ten mógł znacznie lepiej od swych poprzedników wyjaśniać wszelkie zdarzające się w dziejach regresy i katastrofy. O ile dotychczas w kontekście idei postępu jawiły się one jako kłopotliwa anomalia, to dla Hegla okazały się koniecznym warunkiem rozwoju. Porewolucyjny jakobiński terror może być tu ujęty jako zaprzeczenie / antyteza wolności, którą rewolucja francuska niosła na swych sztandarach. Antyteza ta umożliwia jednak syntezę powyższych sprzeczności i tym samym wzniesienie się ducha na wyższy poziom – w tym wypadku będzie to poziom ducha Kodeksu Napoleońskiego.

Myśl Hegla nie tylko potwierdzała teoretyczną zasadność idei postępu, ale też pośrednio przyczyniła się do jej ogromnego upowszechnienia. Stanowiła ona bowiem inspirację dla Karola Marksa, który przejął od autora *Fenomenologii Ducha* koncepcję obiektywnych praw historycznego rozwoju. Prawa te w ujęciu Marksa nie są jednak prawami dialektycznie rozwijającego się ducha – jak to było w przypadku Hegla – ale prawami dialektycznie rozwijających się stosunków ludzkiej pracy. Podkreślało to rolę, jaką człowiek pełni w procesie historycznym, choć nie czyniło go jeszcze pełnoprawnym podmiotem dziejów od ich zarania – prawa te bowiem są od woli i świadomości człowieka w pełni niezależne. Dopiero gdy człowiek uświadamia je sobie, gdy uświadamia sobie, że siłą napędową procesu historycznego jest walka klas i gdy wiedzę tę potrafi wykorzystać do kształtowania swego otoczenia, sytuacja ulega zmianie. Inaczej mówiąc – zdaniem Marksa – dopiero rewolucja proletariacka będzie wyrazem świadomego tworzenia historii przez człowieka i uczyni go rzeczywistym podmiotem procesu dziejowego<sup>18</sup>. Tym samym wraz z upowszechnianiem się w szerokich kręgach społecznych myśli filozofa z Trewiru, zwłaszcza gdy ta ostatnia przybierała formę ideologii, powszechne stawało się przekonanie, iż mimo że postęp ludzkości – choć wymaga zaangażowania i walki – to jednak jest możliwy do osiągnięcia.

Do rozpowszechnienia tej idei czy wręcz do wzniesienia jej na poziom powszechnie uznanej oczywistości przyczyniły się także koncepcje takich myślicieli jak August Comte, Herbert Spencer czy John Stuart Mill. Comte był głęboko przeświadczony o tym, że ludzkość podlega procesowi umysłowego rozwoju, który można opisać, wskazując na trzy następujące po sobie i charakteryzujące się coraz większą doskonałością fazy: fazę teologiczną, metafizyczną i pozytywistyczną.

18. Leszek Kołakowski, dokonując rekapitulacji myśli Marksa, stwierdza: „proletariat nie jest po prostu narzędziem bezosobowego procesu dziejowego. Spełnia bowiem swe powołanie o tyle, o ile jest go świadom i świadom swej wyjątkowej sytuacji. Dlatego świadomość proletariatu nie jest świadomością bierną własnego miejsca w historii, ale świadomością wolną, która staje się ośrodkiem rewolucyjnej inicjatywy. (...) Rozumiejąc siebie, proletariat nie tylko rozumie świat, ale tym aktem rozumienia inicjuje jego praktyczne przeobrażenia”. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Warszawa 2009, s. 177.

W każdej z owych faz – jak komentowała myśl Comta Barbara Skarga – „umysł ludzki tworzył inną, właściwą danemu etapowi rozwoju koncepcję świata (...). Najwcześniejsza (...) jest prymitywna i fałszywa (...). Ostatnia – jest koncepcją ostateczną, jedynie prawdziwą, druga natomiast odgrywa rolę przejściową”.<sup>19</sup> Widoczny tutaj postęp dokonuje się w drodze ewolucyjnych przemian, co oznacza, iż kolejne fazy stanowią rozwinięcie poprzednich. „Przeszłość żyje w teraźniejszości – w przyszłości trwa teraźniejszość”<sup>20</sup> pisała przywołana powyżej autorka. Kategoria postępu wiąże się z ewolucyjnymi zmianami także w myśli Herberta Spencera. Postęp ludzkości wpisuje się tu w powszechne działające w świecie procesy ewolucyjne. W ujęciu Spencera „ewolucja w swej postaci pierwotnej, jest przejściem od formy mniej spójnej do formy bardziej spójnej, wywołanym przez rozproszenie ruchu i integrację materii. Jest to ogólny proces, dzięki któremu wszystkie byty zmysłowe, indywidualnie i jako całość, przechodzą przez poszczególne, coraz to wyższe stadia swego rozwoju”<sup>21</sup>. Dla filozofa oczywistym jest także, że proces rozwoju, prowadzący do coraz doskonalszych form, odnosi się także do ludzkich zbiorowości czy wręcz do całej ludzkości. Proces ten możemy dostrzec, jak pisał autor *Systemu filozofii syntetycznej*, w „najwcześniejszych zmianach, którym, jak przypuszczamy, podlegał nasz wszechświat, jak i w zmianach późniejszych, które śledzimy w społeczeństwie i w wytworach życia społecznego”<sup>22</sup>. Sam zaś rozwój społeczeństw (przechodzenie od homogeniczności do heterogeniczności), którego motorem i symptomem jest pogłębiające się ich wewnętrzne zróżnicowanie jest przezeń utożsamiony z postępowaniem, „znajduje swe odbicie – jak mówi Spencer – zarówno w postępie cywilizacji jako całości, jak i w postępie jednego plemienia czy narodu i trwa do dziś, przybierając na dynamiczności”<sup>23</sup>.

Do rozpowszechnienia idei postępu w dużej mierze przyczyniła się także myśl Johna Stuarta Milla, jednego z najwybitniejszych twórców i teoretyków liberalizmu. Postęp ludzkości – w jego ujęciu – wyraża się przede wszystkim w powiększającym się w dziejach zakresie wolności jednostki, wolności – dodajmy, która jest powiększana dzięki stopniowemu ograniczaniu (do niezbędnego minimum) zakresu władzy nad obywatelami, jaka przysługuje rządzącym. Problem zakresu wolności to jeden z najistotniejszych problemów, z jakimi borykają się ludzkie społeczności. „Walka między wolnością a władzą – pisał Mill – jest najbardziej uderzającym rysem [można by powiedzieć „już” – uwaga moja M. B.] najwcześ-

19. B. Skarga, *Comte*, Warszawa 1977, s. 79.

20. Tamże, s. 88.

21. H. Spencer, *First Principles*, London 1945, s. 291, tłum. H. Krahelska; fragm. w: L. Kasprzyk, *Spencer*, Warszawa 1967, s. 112.

22. Tamże.

23. H. Spencer, *First Principles*. London 1945, s. 307, tłum. H. Krahelska; fragm. w: L. Kasprzyk, *Spencer*, s. 114.

niejszych znanych nam okresów historii”<sup>24</sup>. Przyczyn takiego stanu rzeczy Mill upatruje w tym, że wolność jednostki, wyrażająca się w podstawowych jej prawach<sup>25</sup>, jest warunkiem swobodnego rozwoju człowieka, który z kolei jest jednym z głównych komponentów szczęścia<sup>26</sup>. Konsekwencją powyższego rozumowania jest silne powiązanie postępu ludzkości oraz wolności jednostki wyrażające się choćby w przekonaniu, że „postępem ludzkich spraw” można nazwać fakt, iż ludzie „przestali uważać niezależne rządy władców mających przeciwne im interesy za konieczność natury”<sup>27</sup>.

Upowszechnianie się idei postępu było też w znacznej mierze konsekwencją działalności antropologów, takich jak Lewis Henry Morgan czy James George Frazer. Autorzy ci w swych pracach wyprowadzali najdoskonalszy współczesny im stan kultury określany mianem cywilizacji ze stadiów wcześniejszych mniej doskonałych, którymi były – w porządku chronologicznym dzikość oraz barbarzyństwo.

Rozprzestrzenianie się idei postępu oraz ugruntowywanie się jej teoretycznej zasadności nie pozostawało bez wpływu na charakter samej kultury. Odwołując się do analogii ze świata przyrody, można by stwierdzić, że im bardziej idea postępu się zakorzeniała w kulturowej glebie, tym ważniejszą rolę w niej pełniła – tym bardziej potęgowała zawarty w kulturze dynamizm. Jak można sądzić, było to konsekwencją specyficznych właściwości tej idei. Idea ta bowiem nie tylko ukazuje uczestnikom kultury możliwość zmiany „na lepsze”, ale i ową zmianę inspiruje oraz legitymizuje. To swoiste *perpetuum mobile* w świecie idei. Wyraźnie jest to widoczne w sferze stosunków społecznych, gdzie stanowi ona jeden z podstawowych warunków zmiany. Jeśli pozytywnie oceniona zmiana w świecie społecznym jest możliwa, to w imię przyszłych korzyści możemy, a nawet powinniśmy na rzecz owej zmiany się zaangażować. Rezygnacja z osiągnięcia wyższego dobra wydaje się bowiem nie tylko nieracjonalna (im większe korzyści możemy osiągnąć w przyszłości, tym więcej jesteśmy w stanie na ich rzecz poświęcić), ale i wręcz niemoralna, niemoralne wydaje się bowiem wybieranie mniejszego dobra zamiast większego. Tym samym idea postępu wprowadza do kultury silny kult aktywności, zmiany, działania i przeciwstawia ów kult stagnacji, która z końcu skutkować musi zacofaniem. Co

24. J. S. Mill, *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, w: tenże, *Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa 2005, s. 93.

25. Do praw tych J. S. Mill zalicza np. wolność myśli i dyskusji (wolność wyrażania poglądów politycznych, wolność badań naukowych, wolność wyboru światopoglądu, wolność sumienia), wolność wyboru stylu życia, prawo do zrzeszania się, wolność osobistą, prawo do prywatności. Por. J. S. Mill, *O wolności*, s. 105 i n.

26. Por. M. Małek, *Liberalizm Etyczny Johna Stuarta Milla. Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*, Wrocław 2010, s. 42.

27. J. S. Mill, *O wolności*, s. 94-95.



więcej w wielu dziedzinach kultury, np. w naukach matematyczno-przyrodniczych, polityce, ekonomii i filozofii postęp stał się aksjomatem leżącym u ich podstaw oraz podstawowym kryterium oceny podejmowanych w ich ramach działań. Nadało to specyficznego charakteru całej europejskiej kulturze, która przez Andrzeja L. Zachariasza określona została – w przeciwstawieniu do kultur statycznych – mianem kultury dynamicznej. Różnice między wskazanymi rodzajami kultur najbardziej widoczne są, gdy porównujemy charakterystyczne dla nich sposoby radzenia sobie z różnorakimi trudnościami. „Człowiek kultury statycznej – pisze A. L. Zachariasz – wydaje się niejako wychodzić z założenia, że «jutro» będzie takie samo jak «dziś» czy «wczoraj». W przyszłości nic się nie zmieni, a więc, aby postępować mądrze, wystarczy zachowywać się tak, jak zachowywano się dotychczas. Postępować wedle wypracowanych i wypróbowanych przez przodków schematów działania”<sup>28</sup>. Strategia ta w przypadku kultury dynamicznej, podlegającej nieustannej zmienności, zawodzi, „na skutek choćby zmian cywilizacyjnych i wynikających stąd warunków życia – pisze przywołany powyżej autor – wypracowane w poprzednich epokach (...) rozwiązania, i będące ich pojęciowym wyrazem mądrości życiowe, w kolejnych pokoleniach okazały się nie tylko nieprzydatne, ale wręcz szkodliwe”<sup>29</sup>. Stąd „każde pokolenie na nowo musiało rozwiązywać swoje problemy życiowe”.<sup>30</sup> W konsekwencji, jak stwierdza Zachariasz, „mądrość kultur dynamicznych kształtując się w sytuacjach niepowtarzalnych, a więc w sytuacjach, które niejako za każdym razem wymagają nowego rozwiązania, będzie sprowadzała się nie tyle do odwoływania się do dotychczasowych rozwiązań, ile do umiejętności ich rozwiązywania, ze względu na możliwe do przewidzenia skutki”<sup>31</sup>. Inaczej mówiąc wypracowana w kulturach dynamicznych strategia rozwiązywania trudności polega na odwoływaniu się do wiedzy teoretycznej, która w owych kulturach pełni rolę szczególnie istotną<sup>32</sup>. Podkreślić przy tym należy, iż omawiany tu typ kultury – zwłaszcza w świetle współczesnej wiedzy o świecie – dysponuje znacznie skuteczniejszymi sposobami radzenia sobie z niesionymi przez świat wyzwaniami, niż kultury statyczne, co daje też większą nadzieję na przetrwanie przez ludzkość kolejnych kryzysowych sytuacji. Trwanie kultury dynamicznej oraz wypracowanego w jej ramach sposobu radzenia sobie z różnymi kryzysami nie jest jednak niczym gwarantowane. Kultura europejska narodziła się i ukształtowała w wyniku splotu określonych okoliczności, między innymi dzięki temu, iż Europejczycy – być może bezkrytycznie – zachwycili się ideą postępu. Oznacza to, że w wyniku splotu innych okoliczności – np. w wyniku

28. A. L. Zachariasz, *Kulturozofia*, Rzeszów 2000, s. 90.

29. Tamże.

30. Tamże.

31. Tamże, s. 91.

32. Por. tamże, s. 91-94.

odrzućenia konstytutywnych dla tej kultury idei – np. idei postępu, może ona, czy też jej dotychczasowy kształt przejść do historii, co z kolei może być równoznaczne z zaprzepaszczeniem szansy na przetrwanie. Świat, w którym żyjemy, w dłuższej perspektywie czasowej okazuje się bowiem układem wysoce niestabilnym. W układzie takim szansę na przetrwanie daje tylko umiejętność dostosowania się do zmieniających się warunków, bezkrytyczne zaś trwanie przy wypracowanych wcześniej strategiach oznaczać może tylko czekanie na nieuchronny koniec. Oczywiście jest też – co zauważa A. L. Zachariasz, iż strategia dostosowywania się do zmiennych warunków życia nie gwarantuje przetrwania. Wydatnie zwiększając na przetrwanie szansę, daje jednak ludzkości nadzieję.<sup>33</sup>

### 3. Krytyka idei postępu historycznego i jej konsekwencje

Konstytutywna dla kultury europejskiej idea postępu nie tylko w znacznej mierze przyczyniła się do rozwoju krytycznego myślenia, rozpowszechniając przekonanie o możliwości uzyskiwania coraz pełniejszych i lepiej uzasadnionych rozwiązań teoretycznych, ale i sama stała się obiektem krytyki, której pierwsze symptomy pojawiły się już w wieku XIX. Wtedy bowiem poszczególne epoki historyczne i kultury zaczęto postrzegać jako całości zbudowane wokół charakterystycznych dla siebie wartości, co negowało ideę ciągłości historii. Przejście od jednej do drugiej epoki w tej perspektywie okazywało się zaprzeczeniem dotychczasowego systemu wartości, a nie jego rozwojem. Ponadto XIX-wieczny romantyzm, odrzucając oświeceniowy ideał rozumu, ideał – dodajmy – z którym idea postępu była szczególnie silnie związana, także przyczyniał się do jej zaniegowania. Nie bez znaczenia był tu także wpływ myśli Artura Schopenhauera, który w historii dostrzegał raczej ślepą, prącą do przodu wolę, niż wznoszące się na kolejne wyżyny doskonałości skutki działań rozumu. Kwintesencję wątpliwości i trudności teoretycznych, które od niemal 100 lat podkopują ideę postępu, jasno wyraził Andrzej Niemczuk. Autor ten zwraca uwagę, że abyśmy mogli mówić o postępie w ramach procesu historycznego, winniśmy, po pierwsze, wskazać na podmiot tego procesu. Postęp – zwraca uwagę przywołany tu autor – to proces intencjonalny, nie odnoszący się do procesów zachodzących w przyrodzie, co oznacza, że zasadnym jest ujmowanie go w analogii do postępu w indywidualnym życiu człowieka<sup>34</sup>. O ile jednak w przypadku indywiduum ocena postępu nie wydaje się problematyczna, gdyż tu nie ma wątpliwości co do istnienia samego

33. Por. Tamże, s. 95.

34. Por. A. Niemczuk, *Analiza krytyczna idei postępu historycznego*, w: tenże, *Filozofia praktyczna. Studia i szkice*, Lublin 2016, s. 188.

podmiotu, który oceny ma dokonać, ani co do kryterium oceny (miarą postępu jest stopień osiąganego szczęścia), to w przypadku procesu historycznego trudno taki pomiot, czy też superpodmiot – jak go nazywa A. Niemczuk – wskazać. „Proces historyczny nie jest biografią jednego podmiotu (...) nie jest też monistycznie sterowany ani kontrolowany”<sup>35</sup> – pisze przywołany autor. Inaczej mówiąc, „nie ma kogoś, kto by – jak w życiu indywidualnym – skazany był na odczuwanie błędów swoich przeszłych harmonizowań [praktyk życiowych – uwaga moja. M. B.] i na ich korygowanie w następnych epokach”<sup>36</sup>. Oznacza to, że proces historyczny, jako całość, nie jest przez nikogo harmonizowany, że „stan cywilizacji i kultury, rozpatrywany w danym momencie historycznym, nie ma atrybutów wytworu celowego, w którym zaplanowana realizacja wybranych wartości kontrolowana byłaby przez jeden ośrodek decyzyjny”<sup>37</sup>. „Stwierdzenie postępu (...) – podkreśla przywołany powyżej autor – możliwe jest tylko wtedy, gdy możliwy jest aksjologiczny bilans całości (...)”<sup>38</sup>. Jest to możliwe do osiągnięcia w przypadku jednostki, dla której postęp ten jest mierzony stopniem szczęścia, jaki udaje się jej uzyskać podczas harmonizacji swoich praktyk życiowych. Postęp „w całości historii też musi być mierzony taką samą miarą”<sup>39</sup> – stwierdza Niemczuk, co oznacza, że aby ten postęp stwierdzić, „trzeba by porównywać stopień szczęścia ludzi z różnych epok”<sup>40</sup>, tu zaś wszelkie rozstrzygnięcia – jak można sądzić – nie będą w stanie spełniać wymogów teoretycznej zasadności<sup>41</sup>. Problemy związane z pojęciem podmiotu procesu historycznego nie są jedynymi, jakie napotykamy podczas próby ukazania, iż możliwe jest zasadne orzekanie o postępie historycznym. „Aby więc pytanie o postęp czegokolwiek mogło być przedmiotem racjonalnej dyskusji i w ogóle było rozstrzygalne, to dyskutanci muszą dysponować nierelatywnymi pojęciami aksjologicznymi – dlatego właśnie, że pojęcia te wchodzą w skład znaczenia pojęcia postępu”<sup>42</sup> – pisze A. Niemczuk, po czy stwierdza „subiektywista i relatywista aksjologiczny nie może istnienia postępu aksjologicznego ani zasadnie i wiążąco stwierdzić, ani mu zaprzeczyć”<sup>43</sup>. Relatywizm aksjologiczny prowadzi tu bowiem do sytuacji, w której to, co jedni uznają za postęp, przez innych będzie rozpoznawane jako regres<sup>44</sup>. W świetle powyższych uwag poję-

35. Tamże, s. 293-194.

36. Tamże, s. 194.

37. Tamże, s. 195.

38. Tamże, s. 196.

39. Tamże, s. 197.

40. Tamże.

41. Por. tamże.

42. Tamże, s. 189.

43. Tamże.

44. Por. tamże, s. 189.

cie postępu historycznego okazuje się „nieuprawnionym antropomorfizmem”. „Pojawiło i pojawia się wtedy, gdy o historii myśli się błędnie, że jest ona czymś takim jak biografia”<sup>45</sup>.

Wskazane powyżej trudności teoretyczne związane z ideą postępu historycznego mogą stanowić przekonujące argumenty na rzecz odrzucenia owej idei. To zaś – podważając sensowność wysiłku na rzecz wszelkiej, mającej na celu dobro ludzkości – zmiany, prowadzić może do zaniku konstytutywnego dla kultury europejskiej dynamizmu, i w konsekwencji zaowocować może upodobnieniem się owej kultury do kultur statycznych w rozumieniu A. L. Zachariasza. Przywołana powyżej argumentacja może też jednak inspirować do poszukiwania takiego ujęcia idei postępu, które nie poddawałoby się destrukcyjnej sile wskazywanych argumentów. Druga ze wskazanych możliwości oznaczać będzie próbę zachowania zalet dominującego dotychczas w kulturze europejskiej myślenia o możliwości postępu ludzkości przy jednoczesnym uniknięciu jego wad.

#### 4. Nowe szaty idei postępu.

Przytoczone powyżej argumenty ukazują dwa najważniejsze problemy, które podważają teoretyczną zasadność idei postępu. Pierwszym z nich jest brak jednoznacznego kryterium postępu uniemożliwiający sensowne stosowanie tej kategorii. Pomijając problemy teoretyczne związane z ewentualnym określeniem takowego kryterium, należy zauważyć, iż faktycznie pojedyncze jednostki, grupy, narody i kultury, korzystając ze swej wolności, rzeczywiście uznają różne hierarchie wartości i, co za tym idzie, zgoła inne zjawiska będą uznawać za wskaźnik postępu. Stan ten niejednokrotnie owocuje sytuacją, w której to, co jest przez jednych uznawane za postęp, przez innych utożsamiane jest regresem. Pomimo występujących tu sprzeczności – można jednak, jak się wydaje – wskazać wartości czy cele, które są podzielane, jeśli nie przez wszystkich, to przynajmniej przez zdecydowaną większość ludzkości. Najprościej to osiągnąć, odwołując się do zjawisk, którym chcemy i musimy przeciwdziałać. Inaczej mówiąc, tak jak trudno byłoby uznać, że istnieje podzielany przez wszystkich ideał człowieczeństwa, świętości, sprawiedliwości czy miłości, tak też trudno byłoby znaleźć ludzi czy społeczności, (co nie znaczy, że jest to niemożliwe, przynajmniej w przypadku jednostek), które pozytywnie oceniałyby dotykające je pandemie i choroby genetyczne, katastrofy naturalne i klęski głodu, zanieczyszczenie środowiska czy skutki wojen. Postęp tym samym może być określany jako minimalizacja takich negatywnych zjawisk oraz ich skutków, zwłaszcza gdy nabierają one wymiaru globalnego. Warto przy

45. Tamże, s. 199.

tym zauważyć, że globalny wymiar zagrożeń przyczyniać się jednak może do podważenia drugiego z najważniejszych argumentów podważających ideę postępu – argumentu mówiącego o braku podmiotu procesu historycznego. Ogólnosiwiatowy charakter niebezpieczeństw przyczynia się do ukonstytuowania się owego podmiotu, wymuszając działania angażujące znakomitą większość ludzi żyjących obecnie na Ziemi. Globalny wymiar zagrożeń, zmuszając narody do współdziałania, prowadzi do konstytuowania się „superpodmiotu”, jakim staje się ludzkość reprezentowana przez międzynarodowe organizacje, takie jak ONZ czy WHO. Superpodmiot taki oddaje się – można by to nazwać – superpraktyce, harmonizując działania ludzkości w celu zapewnienia mieszkańcom globu podstawowych warunków, w których będą mogli żyć i osiągać rozumiane po swojemu szczęście. Co więcej, dotychczasowa historia ludzkości może być rozumiana jako proces, w którym ów superpodmiot zdobywał stopniowo większą samoświadomość pozwalającą na pełniejsze harmonizowanie działań i tym samym coraz skuteczniejszą eliminację zagrożeń. Przykładem może tu być walka z chorobami zakaźnymi, która, aby dać pożądane efekty, wymaga zharmonizowania działań z wielu obszarów aktywności człowieka. Jeszcze 100 lat temu epidemia grypy hiszpanki pochłonęła 50 mln<sup>46</sup> ofiar na całym świecie, epidemia grypy azjatyckiej, która wybuchła około 50 lat temu, pochłonęła już około 1 mln ofiar, śmiertelne żniwo najnowszej epidemii wirusa grypy A/H1N1 to około 13 tys. osób. Rzeczywista skala sukcesu jest jednak dużo większa, jeśli weźmie się pod uwagę ponad trzykrotny wzrost liczby ludności na świecie w przeciągu ostatnich 100 lat oraz ogromny wzrost mobilności ludzi. Oczywiście, nie wszystkie próby harmonizowania praktyk przynoszą tak ewidentne sukcesy – z pewnością wskazać można także porażki tak ujmowanego superpodmiotu, te ostatnie jednak nie wydają się być tylko jego domeną wszak zdarzają się także i podmiotom jednostkowym.

## Bibliografia

- Condorcet A. N., *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. E. Hartleb, J. Strzelecki, Kraków 1957.
- Encyklopedia PWN*, hasło „postęp”, <https://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/postep.html>.
- Hegel G. W. F., *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.
- Kant I., *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, w: *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, tłum. I. Krońska, Toruń 1995.

46. Liczba ofiar podana za *Encyklopedią PWN*.

- Kasprzyk L., *Spencer*, Warszawa 1967.
- Krasnodębski Z., *Upadek idei postępu*, Kraków 2009.
- Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002.
- Mill J. S., *O wolności*, przeł. M. Ossowska, Warszawa 1959.
- Niemczuk A., *Analiza krytyczna idei postępu historycznego*, w: tenże, *Filozofia praktyczna. Studia i szkice*, Lublin 2016.
- Nisbet R., *History of the Idea of Progress*, New Brunswick & London 2009.
- Nisbet R., "The Idea of Progress (Bibliographical Essay)", <https://www.libertarianism.org/publications/essays/nisbet-idea-progress-bibliographical-essay>.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. V, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2005.
- Skarga B., *Comte. Filozofia pozytywna*, Warszawa 1967.
- Słownik pojęć filozoficznych. Warszawa 1996.
- Zachariasz A. L., *Kulturozofia*, Rzeszów 2000.

## Streszczenie

Artykuł zawiera analizę treści idei postępu, jej znaczenia i ewolucji – ukazując ją jako jeden z kluczowych fundamentów kultury europejskiej. W tekście wskazywane są jej filozoficzne źródła – od chrześcijańskiej koncepcji linearnego czasu, przez racjonalizm Oświecenia, aż po XIX-wieczne systemy Comte’a, Spencera i Milla. Tekst prezentuje także krytykę idei postępu, zwłaszcza w kontekście problemu podmiotu historii oraz relatywizmu aksjologicznego. Autor podkreśla jednak, że mimo utraty pierwotnego blasku, idea postępu pozostaje niezbędnym elementem europejskiej tożsamości, wyznaczającym dynamizm i zdolność adaptacji cywilizacji. W tym kontekście postęp może być rozumiany jako globalny wysiłek minimalizowania zła i zagrożeń dla ludzkości, a podmiotem tego procesu staje się cała ludzkość jako „superpodmiot” dziejów.

**Słowa kluczowe:** idea postępu; kultura europejska; filozofia dziejów; krytyka postępu.

## THE IDEA OF PROGRESS. THE FAILED HOPE OR BASIC NEED.

### Summary

The article presents an analysis of the content, meaning, and evolution of the idea of progress, portraying it as one of the key foundations of European culture. It traces the philosophical roots of this idea – from the Christian conception of linear time, through Enlightenment rationalism, to the nineteenth-century systems of Comte, Spencer, and Mill. The text also discusses the critique of the idea of progress, particularly in relation to the problem of the subject of history and axiological relativism. However, the author emphasizes that despite its loss of original brilliance, the idea of progress remains an essential element of European identity, defining the dynamism and adaptability of its civilization. In this context, progress can be understood as a global effort to minimize evil and threats to humanity, with humankind itself emerging as the “super-subject” of history.

**Keywords:** idea of progress; European culture; philosophy of history; critique of progress.





RAFAŁ CZUPRYK – RZESZÓW

## SPÓŁECZNA MISJA SZKÓŁ KATOLICKICH WE WSPÓŁCZESNEJ KULTURZE (SZKIC RETROSPEKTYWNY)

„Istotą edukacji jest serce. Powinniśmy tworzyć syntezę procesu edukacji, w której przenikają się miłość, uznanie dla różnych ról i funkcji, wyjście naprzeciw konkretnej osoby oraz szacunek dla najsłabszych. Chodzi o to, aby w ten sposób można było tworzyć rodzinę, która żyje świadectwem miłości, czym stara się żyć Kościół katolicki. Ważne, aby uwzględnić takie czynniki jak powaga, dyscyplina, dociekanie oraz profesjonalizm oraz łączyć je z innymi narzędziami edukacyjnymi, w klimacie miłości i miłosierdzia. W ten sposób młodzi będą odczuwali towarzyszenie, nie w atmosferze surowości, ograniczenia wyłącznie do naukowości, ale będą mieli doświadczenie bycia otoczonymi osobami kochającymi, które szanują, proponują oraz poprawiają w taki sposób, że kształtuje się osobowość wolna, zintegrowana wewnętrznie w różnych wymiarach życia obywatela i chrześcijanina”<sup>1</sup>.

(kard. Giuseppe Versaldi,  
prefekt Kongregacji Edukacji Katolickiej)

---

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, kultura, filozofia, teologia. ORCID: 0000-0002-3387-130X. Kontakt: rafalczupryk@gmail.com

1. Źródło: <https://www.vaticannews.va/pl/watykan/news/2022-03/kard-versaldi-szkola-miejscem-dialogu-i-troski-o-najsłabszych.html> (dostęp: 20.02.2025).

## Wprowadzenie

W panoramie nieprzeliczonej ilości placówek oświatowych misję wychowawczą, kształcącą i opiekuńczą pełnią także szkoły katolickie. Organizując działalność edukacyjną, zgodnie z obowiązującym prawem państwowym i nauką Kościoła katolickiego, proponują swoim uczniom-wychowankom model kształcenia oparty o chrześcijańskie wartości, co stanowi ich znak rozpoznawczy i wyraża konkretną tożsamość<sup>2</sup>. W tego typu szkołach cały proces dydaktyczno-wychowawczy „prześiąknięty jest ewangelicznym duchem wolności i miłości” – ukierunkowany na dobro wspólne, aspiruje do budowania przestrzeni dialogu i kultury spotkania, przygotowując wychowanków do dawania chrześcijańskiego świadectwa w świecie<sup>3</sup>.

Papież Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate*<sup>4</sup> przypomniał: „pojęcie «edukacja» nie odnosi się tylko do oświaty lub kształcenia zawodowego (...), ale do pełnej formacji osoby; (...) żeby wychowywać, trzeba wiedzieć, kim jest osoba ludzka, znać jej naturę”<sup>5</sup>. W wychowaniu musi zatem pojawić się odniesienie do konkretnej antropologii, na której powinna oprzeć się aksjologiczna wrażliwość nauczycieli-wychowawców<sup>6</sup>.

2. A. Maj, *Tożsamość współczesnej szkoły katolickiej*, red. A. Maj, Lublin 2015; tegoż, *Inspiracje papieża Franciszka dla współczesnej szkoły katolickiej*, „Roczniki Pedagogiczne”, 8(44), nr 2/2016, s. 77-91; R. Czupryk, *Szkoła katolicka w trosce o klimat aksjologicznego wzrostu (retrospekcja w świetle wybranych dokumentów Magisterium Kościoła)*, „Resovia Sacra”, 26 (2019), s. 43-54; R. Czupryk, *Wychowawcza misja Szkoły Sióstr Prezentek w Rzeszowie*, w: *Ducha nie gaście*, red. A. Garbarz, A. Sobkowiak, A. Cypriś, Rzeszów 2023, s. 239-255.
3. Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (28.10.1965), nr 8, w: *Służyć wzrastaniu w prawdzie i miłości. Wybór dokumentów Kościoła na temat szkoły katolickiej i wychowania*, red. J. Poniewierski, Kraków 2009, s. 22-23.
4. Benedykt XVI, encyklika *Caritas in veritate*, online: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html) [dostęp: 20.02.2025].
5. Tamże, nr 29, 61. Zob. także: Benedykt XVI: *List dla diecezji i miasta Rzymu* (21.01.2008), online: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/listy/wychowanie\\_21012008.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/listy/wychowanie_21012008.html) [dostęp: 20.02.2025]; Orędzie na XLV Światowy Dzień Pokoju: *Wychowanie młodzieży do sprawiedliwości i pokoju* (1.01.2012), online: [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20111208\\_xlv-world-day-peace.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20111208_xlv-world-day-peace.html) [dostęp: 20.02.2025].
6. A. Rynio, *Integralne wychowanie w myśli Jana Pawła II*, Lublin 2004; A. Błasiak, *Aksjologiczne aspekty procesu wychowania. Wybrane aspekty*, Kraków 2009; *Wychowanie integralne w edukacji katolickiej. Idee – twórcy – instytucje*, red. M. Opiela, E. Świdrak, M. Łobacz, Lublin 2014; M. Dziewiecki, *Zadania katolickiego wychowawcy*, „Roczniki Pedagogiczne”, 8 (44), nr 2/2016, s. 9-35; M. Fiałkowski, *Papieża Franciszka inspiracje dla duszpasterstwa młodzieży*, „Polonia Sacra”, 20, nr 4 (45)/2016, s. 87-99; *Katolickie wychowanie dziecka. Rodzina, przedszkole, Kościół*, red. A. Kiciński, M. Opiela, Lublin 2016; G. Godawa, *Integralna wizja człowieka, jako fundament kultury i wychowania*, „Analecta Cracoviensia”, 49/2017,

Głównym celem artykułu jest zwrócenie uwagi na społeczną misję szkół katolickich na rzecz kultury spotkania i dialogu. Placówki oświatowe tego typu, promując integralną wartość osoby, starają się połączyć zadania wychowawcze i edukacyjne z wyraźnym głoszeniem Ewangelii; są ważnym miejscem formacji młodzieży w duchu wartości chrześcijańskich. Podstawę źródłową rozważań stanowią przemówienia papieża Franciszka do uczestników sesji plenarnej Kongregacji Edukacji Katolickiej (2017; 2020)<sup>7</sup> oraz Instrukcja ogłoszona przez samą Kongregację Edukacji Katolickiej (2022), pt. *Tożsamość szkoły katolickiej dla kultury dialogu*<sup>8</sup>.

## Współczesne wyzwania związane z edukacją

Pluralizm kulturowy współczesnego świata, jego nieustanna zmienność, różnorodność, a jednocześnie wielkie możliwości komunikacyjne, jakie zapewnia sieć cyfrowej łączności, wymagają od człowieka XXI wieku uwzględnienia bardzo ważnej, społecznej wartości, którą jest odwaga (otwartość) na międzyludzkie relacje. W encyklice *Caritas in veritate* papież Benedykt XVI napisał: „Istota ludzka, ze względu na swoją naturę duchową, realizuje się w relacjach międzysobowych. W im bardziej autentyczny sposób je przeżywa, tym bardziej dojrzewa jej tożsamość osobista. Człowiek dowartościowuje siebie nie przez izolację, lecz poprzez relacje nawiązywane z innymi oraz z Bogiem. Relacje te mają wartość fundamentalną”<sup>9</sup>.

s. 319-340; S. Olczyk, *Papież Franciszek jako wychowawca młodzieży*, „Roczniki Pedagogiczne”, 11 (47), nr 1/2019, s. 87-104; M. T. Kozubek, *Inkluzja w ujęciu Papieża Franciszka inspiracją dla edukacji włączającej/ Inclusion as perceived by Pope Francis is an inspiration for inclusive education*, „Rozprawy Społeczne/Social Dissertations”, 14, nr 4/2020, s. 18-33; A. Rynio, *Wychowanie do odpowiedzialności. Studium teorii i praktyki pedagogiki integralnej*, Lublin 2021.

7. Franciszek: Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji Edukacji Katolickiej (09.02.2017), online: [https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/february/documents/papa-francesco\\_20170209\\_plenaria-educazione-cattolica.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/february/documents/papa-francesco_20170209_plenaria-educazione-cattolica.html) [dostęp: 20.02.2025]; Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji Edukacji Katolickiej (20.02.2020), online: [https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/february/documents/papa-francesco\\_20200220\\_congregaz-educac-cattolica.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200220_congregaz-educac-cattolica.html) [dostęp: 20.02.2025].
8. Kongregacja Edukacji Katolickiej, Instrukcja: *L'identità della scuola cattolica per una cultura del dialogo*, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20220125\\_istruzione-identita-scuola-cattolica\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20220125_istruzione-identita-scuola-cattolica_it.html) [dostęp: 20.02.2025].
9. Benedykt XVI, encyklika *Caritas in veritate*, nr 53, online: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html) [dostęp: 20.02.2025].

Każdy człowiek, co oczywiste, poznaje siebie najpełniej w kontaktach z innymi. Druga osoba jest „zwierciadłem”, które pozwala dostrzec osobiste zalety i wady. Międzyosobowa relacja wyzwala z mentalnej pułapki indywidualizmu i samowystarczalności. Na tę właśnie kwestię zwrócił uwagę papież Franciszek, przemawiając 9 lutego 2017 r. do uczestników sesji plenarnej Kongregacji Edukacji Katolickiej<sup>10</sup>. Analizując rzeczywistość w kontekście edukacji, która wymaga międzyludzkich relacji, wskazał na trzy potrzeby: potrzebę humanizacji edukacji; potrzebę budowania kultury dialogu; potrzebę udziału edukacji w kształtowaniu społecznej nadziei.

W aspekcie humanizacji edukacji papież zauważył, że szkoła i uniwersytet mają sens tylko wówczas, gdy służą kształtowaniu człowieka; kiedy ich misja ukierunkowana jest na horyzont transcendencji. Zadaniem nauczycieli-wychowawców tych instytucji, bogatych w człowieczeństwo i profesjonalizm, jest pomóc młodym ludziom stać się budowniczymi bardziej przyjaznego i pokojowego świata. Edukacja służy integralnemu humanizmowi<sup>11</sup>.

W aspekcie budowania kultury dialogu papież przypomniał, że wszyscy ludzie to mieszkańcy globalnej wioski i każdy człowiek żywi nadzieję na lepszą przyszłość. Niestety, jednocześnie istnieją liczne formy przemocy, ubóstwa, wyzysku, dyskryminacji, marginalizacji, restrykcyjnego podejścia do podstawowych wolności, co tworzy kulturę jednorazowości. W tym kontekście katolickie instytucje edukacyjne są wezwane do praktykowania „gramatyki dialogu”, który kształtuje spotkanie i docenia kulturową i religijną różnorodność. Dialog intelektualny zawsze wychowuje, gdy człowiek odnosi się do innych z szacunkiem, szczerze słucha; kiedy traktuje drugą osobę poważnie i stara się w pełni zrozumieć jej racje, jej obiekty, aby móc odpowiedzieć nie w sposób powierzchowny, lecz adekwatny. W prawdziwym dialogu człowiek wyraża siebie w sposób autentyczny, nie przesłaniając ani nie umniejszając własnej tożsamości ukształtowanej przez ewangeliczną inspirację. Prawdziwy dialog ukierunkowuje na Prawdę. Papież wyraził nadzieję, że nowe pokolenia, wykształcone w duchu chrześcijańskiego dialogu, wyjdą ze szkół i uniwersytetów zmotywowane do budowania mostów, a tym samym do znajdowania nowych odpowiedzi na liczne wyzwania współczesności<sup>12</sup>.

Za trzecią potrzebę związaną z edukacją uznał papież jej wkład w kształtowanie nadziei. Edukacja „rodzi nadzieję”: daje życie, daje wzrost; dzięki niej człowiek ukierunkowuje swe życie na poszukiwanie piękna, dobra, prawdy i wspólnoty

10. Franciszek, Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji Edukacji Katolickiej (09.02.2017), online: [https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/february/documents/papa-francesco\\_20170209\\_plenaria-educazione-cattolica.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/february/documents/papa-francesco_20170209_plenaria-educazione-cattolica.html) [dostęp: 20.02.2025].

11. Tamże.

12. Tamże.

z innymi dla wspólnego rozwoju. Edukacja i nadzieja mają ze sobą coś wspólnego: „to coś”, to ryzyko. Nadzieja nie jest powierzchownym optymizmem, ale przede wszystkim umiejętnością podejmowania ryzyka we właściwy sposób, podobnie jak edukacja, na co zwraca uwagę Franciszek<sup>13</sup>.

Innym razem papież porównał edukację do szczególnego rodzaju ruchu – ruchu inkluzywnego, który cechuje wzrost ukierunkowany na pełny rozwój człowieka w jego wymiarze indywidualnym i społecznym. Przemawiając do uczestników sesji plenarnej Kongregacji Edukacji Katolickiej 20 lutego 2020 r.<sup>14</sup>, wyjaśnił, że inkluzywność edukacji (włączanie), obejmuje wszystkich wykluczonych: tych, którzy są wykluczeni z powodu ubóstwa, bezbronności spowodowanej wojnami, głodem i klęskami żywiołowymi, z powodu selektywności społecznej, trudności rodzinnych i egzystencjalnych. Włączenie materializuje się w działaniach edukacyjnych na rzecz uchodźców, ofiar handlu ludźmi, migrantów, bez względu na płeć, religię czy pochodzenie etniczne. Inkluzja – co stwierdza papież – nie jest wynalazkiem współczesności, lecz integralną częścią chrześcijańskiego przesłania o zbawieniu<sup>15</sup>.

Cechą edukacji, w opinii papieża, jest również i to, że jest ona ruchem pokojowym, niosącym pokój. Świadczą o tym młodzi ludzie, którzy swoim zaangażowaniem i pragnieniem prawdy przypominają, że nadzieja nie jest utopią, a pokój jest dobrem zawsze możliwym. Ruch edukacyjny na rzecz pokoju jest siłą, którą należy pielęgnować i chronić przed wszelkimi pęknięciami: między pokoleniami, między narodami, między kulturami, między bogatymi i biednymi populacjami, między mężczyznami i kobietami, między gospodarką i etyką, między ludzkością a środowiskiem. Dlatego właśnie edukacja, poprzez swoją siłę, ma na celu kształtowanie ludzi zdolnych do zrozumienia, że różnorodność nie przeszkadza jedności, lecz jest niezbędna do bogactwa tożsamości każdego człowieka i tożsamości wszystkich<sup>16</sup>.

Dodatkowym elementem edukacji, na który zwrócił uwagę papież, jest ten, że jest ona ruchem zespołowym. W szkole katolickiej przejawia się ów ruch we wspólnym zaangażowaniu wielu środowisk: rodzin, nauczycieli, różnego rodzaju stowarzyszeń o celach kulturalnych, obywatelskich, religijnych, itd. Uniwersytet katolicki realizuje swoje cele także poprzez zaangażowanie na rzecz tworzenia autentycznie ludzkiej wspólnoty, ożywionej duchem Chrystusa (choć, jak każdy

13. Tamże.

14. Franciszek, Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji Edukacji Katolickiej (20.02.2020), online: [https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/february/documents/papa-francesco\\_20200220\\_congregaz-educaz-cattolica.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200220_congregaz-educaz-cattolica.html) [dostęp: 20.02.2025].

15. Tamże.

16. Tamże.

uniwersytet, powołany jest do tego, aby być wspólną studiowania, badań naukowych i kształcenia)<sup>17</sup>.

Inną cechą edukacji, o której wypowiedział się papież, jest ta związana z ruchem ekologicznym. W opinii Franciszka jest to jedna z sił napędowych prowadzących do osiągnięcia całościowego celu edukacyjnego. Wychowanie, w którym osoba znajduje się w centrum swojej integralnej rzeczywistości, ma na celu doprowadzenie jej do poznania samej siebie, do poznania wspólnego domu, w którym przyszło jej żyć, a nade wszystko do odkrycia braterstwa jako relacji, którą dana osoba tworzy z wielokulturową ludzkością. Ten ruch edukacyjny, co wyjaśnia papież, przyczynia się do przywrócenia różnych poziomów równowagi ekologicznej: wewnętrznej z samym sobą, solidarności z innymi, naturalnej ze wszystkimi istotami żywymi i duchowej z Bogiem<sup>18</sup>.

Wnioskując z powyższych treści, papież Franciszek w dwóch przemówieniach skierowanych do gremium Kongregacji Edukacji Katolickiej wskazał na ważne potrzeby związane z współczesną edukacją i scharakteryzował kilka jej cech uniwersalnych. Wśród potrzeb o szerokim wymiarze społecznym wymienił: konieczność humanizacji edukacji; konieczność budowania kultury dialogu; konieczność udziału edukacji w kształtowaniu społecznej nadziei. Do kluczowych cech zaliczył: inkluzywność edukacji (włączenie), obejmującą wszystkich wykluczonych; ruch pokojowy edukacji niosący pokój; ruch zespołowy edukacji i ruch ekologiczny. Wszystkie spostrzeżenia papieża wpisują się w szerszy kontekst Jego inicjatyw, a mianowicie w propozycję globalnego paktu edukacyjnego<sup>19</sup>.

## Tożsamość szkoły katolickiej we współczesnej kulturze

Dynamiczne procesy globalizacji, oddziałując na różne przestrzenie życia, skutkują współzależnością państw, społeczeństw, gospodarek i kultur. W efekcie, kształtuje się społeczeństwo masowe, homogeniczne (jednolite), w którym komunikacja determinuje międzyludzkie relacje. Skoro intensyfikacja przemian dotyka różnych obszarów ludzkiej aktywności, także edukacja poddana jest procesom globalnym. Z tej to właśnie przyczyny, Kongregacja Edukacji Katolickiej<sup>20</sup>

17. Tamże.

18. Tamże.

19. Franciszek, Przesłanie na inaugurację paktu wychowawczego (2019), [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco\\_20190912\\_messaggio-patto-educativo.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190912_messaggio-patto-educativo.html) [dostęp: 20.02.2025]; M.T. Kozubek, *Globalny pakt edukacyjny w odpowiedzi na kryzys edukacji*, „Roczniki Pedagogiczne”, 14, nr 3/2022, s. 142-148.

20. M. Sitarz, *Kongregacja Edukacji Katolickiej – struktura, zadania i formy działania*, „Teka Komisji Prawniczej PAN”, 11, nr 1/2018, s. 331-342.

przedstawiła 22 stycznia 2022 r. Instrukcję na temat tożsamości szkoły katolickiej we współczesnej kulturze, pt. *L'identità della scuola cattolica per una cultura del dialogo* (Tożsamość szkoły katolickiej dla kultury dialogu)<sup>21</sup>.

Główna myśl dokumentu zogniskowana została wokół tezy: „współcześnie potrzebna jest wyraźniejsza świadomość i spójność tożsamości katolickich instytucji edukacyjnych Kościoła na całym świecie” (nr 1-5). Dokument w swej strukturze tworzą: Wstęp (nr 1-7), trzy rozdziały: I. Szkoły katolickie w misji Kościoła (nr 8-36); II. Podmioty odpowiedzialne za promocję i weryfikację tożsamości katolickiej (nr 37-66); III. Kilka punktów krytycznych (nr 67-93) oraz Wniosek, który wieńczy całość rozważań (nr 94-97). W świecie coraz bardziej skomplikowanym i pełnym konfliktów *Instrukcja* jest syntetycznym i praktycznym narzędziem, które może być wykorzystane do zapobiegania podziałom w sektorze edukacji. Tylko silne i zjednoczone działanie Kościoła na polu edukacyjnym może przyczynić się zarówno do pogłębienia misji ewangelizacyjnej powierzonej mu przez Jezusa Chrystusa, jak i do budowania świata opartego na braterstwie, nadziei i pokoju<sup>22</sup>.

Pierwszy rozdział *Instrukcji* przypomina naukę Soboru Watykańskiego II na temat macierzyńskiego obrazu Kościoła jako wyrazistej ikony odzwierciedlającej Jego naturę i misję. W tym aspekcie działalność edukacyjna prowadzona w szkołach katolickich potwierdza istotną część tożsamości samego Kościoła. Odniesienie do soborowej Deklaracji *Gravissimum educationis* przywołuje wychowawczy ideał, który łączy w sobie dwie zasadnicze płaszczyzny chrześcijańskiego wychowania: potrzebę pełnego (integralnego) rozwoju osobowości wychowanka szkoły katolickiej oraz jego apostołskie zaangażowanie w życie społeczne. W wychowaniu konieczna jest współpraca wspólnot wychowujących: rodziny, szkoły, Kościoła. Ewangelizacja i integralna promocja człowieka są w ten sposób ściśle ze sobą powiązane. W istocie, edukacja nie zmierza tylko do zapewnienia osobie ludzkiej dojrzałości, ale zmierza także do tego, aby ochrzczony, stopniowo wprowadzany w poznanie tajemnicy zbawienia, stawał się coraz bardziej świadomy daru wiary<sup>23</sup>. Instrukcja zwraca również uwagę na kształcenie nauczycieli, od których zależy, czy szkoła katolicka będzie w stanie osiągać swoje cele. Ważne jest, aby byli oni starannie przygotowani do zawodu, wyposażeni w wiedzę zarówno świecką, jak i religijną, potwierdzoną odpowiednimi kwalifikacjami akademickimi i aby posiadali szeroką wiedzę w dziedzinie pedagogiki (na bieżąco aktualizowaną). Dodatkowo, w dokumencie przypomniano, że sukces w edukacji opiera się na zasadzie

21. Kongregacja Edukacji Katolickiej, Instrukcja: *L'identità della scuola cattolica per una cultura del dialogo*, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20220125\\_istruzione-identita-scuola-cattolica\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20220125_istruzione-identita-scuola-cattolica_it.html) [dostęp: 20.02.2025].

22. Tamże, nr 7.

23. Tamże, nr 8-10, nr 11-13.

wzajemnej współpracy rodziców i nauczycieli. Zgodna, wychowawcza troska jest istotnym punktem odniesienia dla osobistego działania uczniów-wychowanków szkoły katolickiej. W ten sposób są oni przygotowywani do odpowiedzialnego korzystania z daru wolności w wymiarze społecznym<sup>24</sup>. *Instrukcja* zauważa też, że Deklaracja *Gravissimum educationis*, to nie jedyne źródło wiedzy na temat zasad wychowania chrześcijańskiego w szkołach katolickich. Dalsze rozwinięcie ważnych aspektów edukacji znalazło omówienie w dokumentach przygotowanych przez Biuro ds. Szkół Kongregacji Wychowania Katolickiego<sup>25</sup>.

Wypowiadając się na temat profilu tożsamości szkoły katolickiej, *Instrukcja* stwierdza, że szkoła tego typu musi nieustannie podążać za nurtem zmian, jakie dokonują się w świecie, zachowując jednakże swoją tożsamość, własną specyfikę i styl funkcjonowania – odniesienie do prawdziwej chrześcijańskiej koncepcji rzeczywistości. Dla wszystkich członków społeczności szkolnej „zasady ewangeliczne stają się normami wychowawczymi, wewnętrznymi motywacjami i zarazem celami ostatecznymi”. Innymi słowy można powiedzieć, że w szkole katolickiej, oprócz narzędzi wspólnych innym szkołom, rozum nawiązuje dialog z wiarą, co także pozwala na dostęp do prawd wykraczających poza same dane nauk empirycznych, aby otworzyć się na całą prawdę, aby odpowiedzieć na najgłębsze pytania ludzkiej duszy, które dotyczą nie tylko rzeczywistości ale też ludzkiej egzystencji. Dialog rozumu i wiary nie stanowi sprzeczności. Zadaniem instytucji katolickich jest jednoczenie w pracy intelektualnej dwóch porządków rzeczywistości, które zbyt często mają tendencję do przeciwstawiania sobie: poszukiwanie prawdy i pewności, że źródło prawdy jest już znane<sup>26</sup>. Dodatkową cechą szkoły katolickiej jest ta, że przeznaczona jest ona dla wszystkich, a zwłaszcza dla najsłabszych. Świadczy o tym historia, wszak szkoły katolickie narodziły się z głębokiej miłości wychowawczej wobec młodych ludzi i dzieci pozostawionych samym sobie i pozbawionych jakiegokolwiek formy edukacji. W wielu rejonach świata do dziś ubóstwo materialne uniemożliwia wielu młodym dostęp do edukacji i odpowiedniego wykształcenia ludzkiego i chrześcijańskiego. W innych przypadkach nowe formy ubóstwa podważają wartość szkoły katolickiej, która – podobnie jak w przeszłości – może współcześnie doświadczać sytuacji niezrozumienia, nieufności lub braku środków<sup>27</sup>.

Ważnym aspektem, na który zwraca uwagę *Instrukcja*, jest potrzeba świadectwa świeckich i konsekrowanych wychowawców. To oni, jako kompetentni i spójni mistrzowie wiedzy i życia, są „ikonami, oczywiście niedoskonałymi, ale

24. Tamże, nr 14-16.

25. Tamże, nr 17.

26. Tamże, nr 18-21.

27. Tamże, nr 22.



nie wyblakłymi, jedyne Mistrza” – kształtują środowisko wychowawcze szkoły charakteryzujące się poszukiwaniem prawdy. Co więcej, wykonując swoją pracę, która niewątpliwie ma aspekt zawodowy, są wezwani, by przeżywać ją jako osobiste powołanie w Kościele, jako misję o zasadniczym znaczeniu, gdyż przez wychowywanie współdziałają w ewangelizacji młodzieży<sup>28</sup>.

W dalszej części narracji *Instrukcja* zwraca uwagę na charakterystyczną cechę szkół katolickich, jaką jest otwartość na uczniów pochodzących z różnych środowisk kulturowych i wyznających różne religie. W tym aspekcie liczą się świadectwo, wiedza i dialog. Współcześnie szczególnym zadaniem szkół katolickich jest dbałość o chrześcijańską obecność w wieloaspektowej rzeczywistości, która musi być ukazana i zademonstrowana. *Instrukcja* zauważa, że w wyniku zaawansowanego procesu sekularyzacji sama szkoła katolicka znajduje się w sytuacji misyjnej, nawet w krajach o starej tradycji chrześcijańskiej. Jednakże niezbywalną misją szkoły jest powołanie do składania świadectwa, chociażby poprzez projekty edukacyjne wyraźnie inspirowane Ewangelią. Szkoły tego typu, choć nie wymagają przynależności do wiary, mogą do niej przygotować. Projekt edukacyjny może stworzyć warunki, w których uczeń będzie rozwijał swoje zdolności badawcze, ukierunkowane na odkrywanie tajemnicy własnego bytu i otaczającej go rzeczywistości, co w konsekwencji może doprowadzić go do progu wiary. Innym elementem edukacyjnym szkoły jest wiedza, która umożliwia kontakt z bogatym dziedzictwem kulturowym i naukowym, która przygotowuje do życia zawodowego. W tym względzie, w obliczu przemian technologicznych i wszechobecności kultury cyfrowej, *Instrukcja* przyjmując za fakt, że aktualizowanie umiejętności i kompetencji zawodowych jest stałą koniecznością (wręcz potrzebą chwili), „twardo” stoi na stanowisku: szkoła katolicka nie może utracić zdolności twórczej syntezy wiary, kultury i życia, które stanowią podstawę misji edukacyjnej. Z jednej strony, wiedzę należy zawsze wspierać poprzez solidne kształcenie, które kierunkuje inteligencję uczniów w obszary „głębokiej nauki”. Z drugiej zaś strony należy zawsze towarzyszyć uczniom w poznawaniu samych siebie, ich własnych predyspozycji i wewnętrznych zasobów, aby mogli świadomie podejmować decyzje życiowe. Synteza rozumu i wiary to ważny element tożsamości każdej szkoły katolickiej, którego nie można zaniedbać i w żadnym wypadku pominąć. Trzeci element, na który zwraca uwagę *Instrukcja*, to dialog, który dla szkoły katolickiej jest konstytutywnym elementem jej tożsamości. Dialog łączy w sobie dbałość o relacje ze zrozumieniem innych i szacunkiem dla różnorodności. W tym aspekcie szkoła katolicka jest wspólnotą dialogującą, w której osoba wyraża siebie i rozwija się jako człowiek, wchodząc w konstruktywne interakcje, praktykując tolerancję, rozumiejąc różne punkty widzenia, budując zaufanie

28. Tamże, nr 23-26.

w środowisku autentycznej harmonii. Szkoła, co podkreśla *Instrukcja*, tworzy w ten sposób przestrzeń współlistnienia różnic. Papież Franciszek wskazał w tym względzie trzy zasady, które mogą pomóc w skutecznieniu dialogu: obowiązek tożsamości, odwaga inności i szczerść intencji. Obowiązek tożsamości, ponieważ prawdziwego dialogu nie można budować na dwuznaczności ani na poświęcaniu dobra, aby zadowolić drugiego. Odwaga inności, ponieważ ci, którzy różnią się między sobą kulturowo lub religijnie, nie powinni być postrzegani i traktowani jako wrogowie, lecz witani jako towarzysze, w szczerym przekonaniu, że dobro każdej osoby leży w dobru wszystkich. Szczerść intencji, ponieważ dialog, jako autentyczny wyraz człowieczeństwa, nie jest jakąś strategią, aby osiągnąć ukryte cele, ale drogą prawdy, która zasługuje, aby dialog był podejmowany cierpliwie i przekształcał rywalizację w zgodną współpracę<sup>29</sup>.

*Instrukcja* potwierdza stanowisko papieża Franciszka w kwestii edukacji, która w obliczu współczesnych wyzwań powinna stanowić centralną wartość społeczną. Papież dostrzegł w edukacji część szerokiego projektu duszpasterskiego. W nim wychowanie człowieka jest kluczowe, wszak uczy krytycznego myślenia i oferuje drogę dojrzewania w wartościach. Edukacja to „ruch”, ona jest polifonią ruchów: a) ruchu zespołowego, gdzie w zgodnej współpracy, każdy, poprzez osobiste talenty i własną odpowiedzialność, przyczynia się do wykształcenia młodszych pokoleń i budowy dobra wspólnego; b) ruchu ekologicznego, który przyczynia się do odzyskania różnych poziomów równowagi: wewnętrznej z samym sobą, solidarności z innymi, naturalnej ze wszystkimi istotami żywymi, duchowej z Bogiem; c) ruchu inkluzywnego (włączającego), który poprzez wychowanie zbliża do siebie wykluczonych i bezbronnych; d) ruchu pokojowego, który generuje harmonię i pokój. Ruchy te łączą się w celu przeciwdziałania powszechnemu kryzysowi edukacyjnemu, który zasadniczo jest wynikiem rozpadu „przymierza edukacyjnego” pomiędzy instytucjami, rodzinami i ludźmi. Zjawiska o wymiarze globalnym, typu: kryzys relacji i komunikacji międzypokoleniowej, podziały społeczne, w tym dominująca obojętność, potwierdzają społeczną diagnozę. W tym kontekście epokowej zmiany, co podkreśla *Instrukcja*, papież Franciszek proponuje globalny pakt edukacyjny, jako „antidotum” na współczesne problemy. Ten długoterminowy projekt definiuje konkretna pedagogika oparta na świadectwie, wiedzy i dialogu, co jest punktem wyjścia do zmiany osobistej, społecznej i środowiskowej. Konkretność globalnego sojuszu edukacyjnego przejawia się również poprzez harmonię uczestnictwa. Wynika ona z głębokiego poczucia zaangażowania rozumianego jako aktywne włączenie się każdego w pracę edukacyjną, ze swoją specyfiką i odpowiedzialnością. W konsekwencji, edukacja, jako jeden

29. Tamże, nr 27-30.

z filarów bardziej sprawiedliwego i wspierającego społeczeństwa, może tworzyć sieć powiązań, która sprzyja ludzkości zdolnej mówić językiem braterstwa<sup>30</sup>.

Drugi rozdział *Instrukcji*, pt. „Podmioty odpowiedzialne za promocję i weryfikację tożsamości katolickiej”, omawia współpracę wielu podmiotów, które inspirowane nauką Kościoła o wychowaniu, działają odpowiednio na różnych płaszczyznach: a) na płaszczyźnie szkoły, b) na płaszczyźnie inicjatyw charyzmatycznych, c) na płaszczyźnie hierarchii Kościoła. Instrukcja przypomina, że realizacja katolickiego projektu edukacyjnego szkoły spoczywa w rękach całej społeczności szkolnej. Szkoła jest „katolicka”, o ile zasady ewangeliczne stają się normami wychowawczymi, są wewnętrznymi motywacjami i zarazem celami ostatecznymi wszystkich: uczniów, rodziców, nauczycieli, personelu administracyjnego i kadry zarządzającej. W takim środowisku szkolnym każdy ma obowiązek uznawać, szanować i świadczyć o katolickiej tożsamości szkoły. Wsparcie i ochrona nieletnich to oczywisty obowiązek szkoły<sup>31</sup>.

W dalszej części dokument informuje, że w historii Kościoła różne podmioty przyczyniały się do zakładania i prowadzenia szkół katolickich: były to osoby konsekrowane, związane z instytutami życia konsekrowanego i stowarzyszeniami życia apostołskiego; wierni *świeccy* – indywidualni lub zrzeszeni w stowarzyszeniach prywatnych lub publicznych, ale także wspólne inicjatywy wiernych świeckich, osób konsekrowanych i duchownych. Wszystkie formy powoływania szkół katolickich są autentycznym apostołstwem – służbą, która wymaga jedności i wspólnoty z Kościołem, aby szkoła mogła zostać uznana za „katolicką” na wszystkich szczeblach – od organu zarządzającego, przez kierownictwo szkoły, po nauczycieli<sup>32</sup>.

Instrukcja wypowiada się także na temat udziału władzy kościelnej w rozeznawaniu „katolickiej” tożsamości szkoły. Rolą biskupa diecezjalnego/eparchialnego jest rozpoznać i respektować poszczególne charyzmaty, promować je i koordynować ich działalność, oraz nawiązywać dialog ze wszystkimi, którzy współpracują w misji edukacyjnej szkół katolickich. Funkcjonowanie tych szkół musi być zawsze powiązane z władzą kościelną<sup>33</sup>. Dodatkowo, w odniesieniu do nauczania religii w szkołach katolickich, wsparcia finansowego w zakresie ich utrzymania i rozwoju, *Instrukcja* informuje, że w tej kwestii odpowiednie kompetencje przysługują Konferencji Episkopatu, Synodowi Biskupów lub Radzie Hierarchów<sup>34</sup>. Ponadto, decyzją papieża, Kongregacji Edukacji Katolickiej zostało powierzone zadanie

30. Tamże, nr 31-36.

31. Tamże, nr 37-51.

32. Tamże, nr 52-58.

33. Tamże, nr 59-62.

34. Tamże, nr 63-64.

zadbania o to, aby podstawowe zasady wychowania katolickiego, proponowane przez Magisterium Kościoła, były coraz bardziej zgłębiane, potwierdzane i poznawane. Kongregacja – o czym informuje *Instrukcja* – opublikowała również liczne dokumenty, mające na celu pomoc szkołom katolickim w wypełnianiu ich społecznej misji; ustanowiła normy, według których szkoła powinna być zarządzana; określiła pomoc udzielaną biskupom diecezjalnym/eparchialnym, aby w miarę możliwości szkoły katolickie były zakładane i wspierane z największą starannością, a we wszystkich placówkach zapewniano chrześcijańskim uczniom edukację katechetyczną i opiekę duszpasterską<sup>35</sup>.

Trzeci rozdział *Instrukcji*, pt. „Kilka punktów krytycznych”, poświęcony jest kontrastom w postrzeganiu tożsamości katolickich instytucji edukacyjnych, co wynika z błędnej interpretacji „kwalifikacji katolickiej” oraz z braku jasności, co do kompetencji i przepisów prawnych. *Instrukcja* wyjaśnia, iż określenie „katolicki” można wyrazić, stosując nie tylko kryteria prawne, formalne czy doktrynalne. Tożsamość katolicka to także szczególne charyzmaty, zasady katolickiej wiary. Co więcej, „katolickość” nie jest przypisana tylko do niektórych obszarów (liturgia, duchowość) lub niektórych osób (szkolny kapelan, nauczyciel religii, dyrektor szkoły). Zgodnie z formalną interpretacją tożsamość katolicka może być wyrażona poprzez „dekret” właściwej władzy kościelnej, który przyznaje danej instytucji osobowość prawną w oparciu o normy kanoniczne. W aspekcie charyzmatycznym definicja tożsamości katolickiej zwraca uwagę chociażby na „katolickiego ducha”, „chrześcijańską inspirację”, są to jednak terminy słabo zdefiniowane, mało konkretne i rzadko sprawdzalne w rzeczywistości. Według tych interpretacji – co zauważa *Instrukcja* – ani stosowanie norm kanonicznych, ani uznanie prawowitej władzy hierarchicznej nie są uważane za konieczne. Gdyby tak było, miałyby to jedynie wartość „symboliczną”, a zatem byłoby mało skuteczne. Czasami w przypadku instytucji edukacyjnych założonych i/lub kierowanych przez zakony, instytuty życia konsekrowanego, stowarzyszenia życia apostołskiego lub grupy charyzmatyczne występuje brak równowagi między charyzmatem a przynależnością kościelną. W niektórych sytuacjach unika się więc odniesienia do terminu „katolicki”, wybierając alternatywną terminologię prawną. Innym powodem sprzecznych interpretacji jest tzw. „wąski” model szkoły katolickiej. W takiej interpretacji w szkole katolickiej nie ma miejsca dla kogoś, kto nie jest „w pełni” katolikiem. Takie podejście przeczy jednak wizji „otwartej” szkoły katolickiej, która zamierza przełożyć model „Kościoła wychodzącego” na kontekst edukacyjny w dialogu ze wszystkimi. Aby nie tracić zatem misyjnego zapału, potrzebna jest odwaga, aby dawać świadectwo katolickiej kultury, czyli

35. Tamże, nr 65-66.

powszechnej (uniwersalnej), pielęgnującej zdrową świadomość własnej chrześcijańskiej tożsamości<sup>36</sup>.

Zgodnie z *Instrukcją*, niekiedy krytyczne sytuacje wokół tożsamości katolickiej wynikają z braku jasności, co do kompetencji i przepisów prawnych. W takich sytuacjach *Instrukcja* zaleca zachować sprawiedliwą równowagę kompetencji, zgodnie z zasadą pomocniczości. Zasada ta opiera się na odpowiedzialności każdej osoby przed Bogiem i rozróżnia między różnorodnością a komplementarnością kompetencji. Odpowiedzialność każdego jest również wspierana przez odpowiednie narzędzia, które – poprzez dokonywanie samooceny i późniejsze porównywanie z „zewnątrznymi ekspertami” – pomagają każdej osobie stać się protagonistą projektu edukacyjnego. Narzędzia te służą także ustanawianiu, przeżywaniu i krzewieniu jedności Kościoła, a także tworzeniu różnych form stowarzyszeń i organizacji na szczeblu regionalnym, krajowym i międzynarodowym, które mogą tworzyć wspólnoty na polu edukacji katolickiej. Co więcej, konieczne jest wzajemne zaufanie pomiędzy różnymi liderami, aby stworzyć pokojową współpracę na rzecz misji edukacyjnej. Nastawienie na dialog i życie we wspólnocie z pewnością się do tego przyczynia<sup>37</sup>.

Jak zauważa *Instrukcja*, problemy prawne i kompetencyjne katolickich placówek oświatowych pojawiają się również ze względu na podwójne ramy regulacyjne: kanoniczne i państwowo-cywilne. Z uwagi na różnorodność celów, jakim służą stosowne przepisy prawne, może się zdarzyć, że państwo narzuci instytucjom katolickim takie kierunki działań, które podważą ich wiarygodność doktrynalną i dyscyplinarną. W konsekwencji, rozwiązania zgodne z zasadami moralności katolickiej wydają się prawie niemożliwe. W tej sytuacji, co zaleca *Instrukcja*, potrzebne są odpowiednie rozporządzenia na szczeblu krajowym (wydane przez Konferencje Episkopatów, Synod Biskupów lub Radę Hierarchów) oraz statuty wykonawcze sporządzone z perspektywy kanonicznej i cywilnej, niezbędne do przewyciężenia konfliktów interpretacyjnych i wykonawczych między dwoma systemami prawnymi. Ponadto, dla zachowania przejrzystości, szkoły katolickie muszą mieć oświadczenie o misji lub kodeks postępowania. Są to narzędzia służące zapewnieniu jakości instytucjonalnej i zawodowej. Dlatego konieczne jest ich prawne wzmocnienie poprzez umowy o pracę lub inne oświadczenia umowne podmiotów, mające wyraźną moc prawną. To, na co zwraca uwagę *Instrukcja*, to fakt, iż w wielu krajach prawo cywilne wyklucza „dyskryminację” ze względu na religię, orientację seksualną lub inne aspekty życia prywatnego. Jednocześnie uznaje się, że placówki edukacyjne mają możliwość wyposażenia się w profil wartości i kodeks postępowania, których należy przestrzegać. Gdy

36. Tamże, nr 67-72.

37. Tamże, nr 73-74.

zainteresowane strony nie respektują tych wartości i zachowań, może to zostać uznane za przejaw braku uczciwości zawodowej, polegający na niespełnieniu postanowień określonych w konkretnych umowach i wytycznych instytucjonalnych. Dodatkowo, poza normami wyłącznie prawnymi, często okazują się skuteczne inne instrumenty, bardziej odpowiednie do promowania odpowiedzialności każdej jednostki na rzecz tożsamości instytucji. Na przykład procedury indywidualnej i zbiorowej samooceny w ramach danej instytucji; porozumienia dotyczące pożądanego poziomu jakości; programy kształcenia ustawicznego oraz programy mające na celu promowanie i wzmacnianie profesjonalizmu; zachęty i nagrody, a także gromadzenie, dokumentowanie i badanie dobrych praktyk. Jak stwierdza *Instrukcja*, w przypadku osób sprawujących funkcje kierownicze w Kościele, klimat i zachowanie wyrażające życzliwość i zaufanie wobec wszystkich członków wspólnoty wychowawczej, jako wyraz cnoty chrześcijańskiej, będą skuteczniejsze niż jakakolwiek inna postawa czy środek<sup>38</sup>.

W dalszej części *Instrukcja* wypowiada się na temat wyjątkowych sytuacji, które zdarzają się w życiu edukacyjnym i wymagają dużej uwagi i wrażliwości, aby rozwiązywać wszelkie napięcia i konflikty. *Instrukcja* więc zwraca uwagę na wybór personelu zatrudnionego w katolickiej placówce; zaleca przygotowanie jasnych kryteriów dotyczących rozeznania kwalifikacji zawodowych; przestrzegania doktryny Kościoła i spójności życia chrześcijańskiego kandydatów do pracy w szkole. Zwraca też uwagę na sytuacje, które mogą być przyczyną zdyskredytowania instytucji katolickiej i skandalu w społeczności, a których nie można lekceważyć zarówno ze względu na charakter konfliktu, jak i ze względu na reperkusje wewnątrz i na zewnątrz szkoły. Wśród innych kwestii *Instrukcja* zwraca uwagę na przypadki, w których przepisy państwowe są sprzeczne z wolnością religijną i samą katolicką tożsamością szkoły. Wówczas zaleca podjęcie rozsądnych działań w celu obrony praw katolików i ich szkół, zarówno poprzez dialog z władzami państwowymi, jak i odwoływanie się do właściwych sądów mających jurysdykcję w tych sprawach. W przypadku problemów wewnątrz Kościoła lokalnego ze względu na różnice zdań między członkami wspólnoty (biskupem, proboszczem, osobami konsekrowanymi, rodzicami, dyrektorami szkół, stowarzyszeniami itp.), co do możliwości przetrwania szkoły, jej stabilności ekonomicznej i kierunku, w jakim ma podążać w obliczu wyzwań edukacyjnych, *Instrukcja* zaleca dialog i wspólne działania, przy jednoczesnym uwzględnieniu hierarchicznego kryterium Kościoła i poszanowaniu różnych kompetencji. Problemem, który zawsze wywołuje sprzeczne reakcje, jest zamknięcie lub zmiana struktury prawnej szkoły katolickiej z powodu trudności w zarządzaniu. Problem ten nie powinien być rozwiązywany w pierwszej kolejności poprzez rozważenie wartości finansowej

38. Tamże, nr 75-78.

budynków i nieruchomości w celu ich sprzedaży lub poprzez przekazanie zarządzania organom, które są dalekie od zasad edukacji katolickiej, aby stworzyć źródło zysku finansowego. W rzeczywistości, dobra doczesne Kościoła mają wśród swoich właściwych celów dzieła apostołstwa i miłości, zwłaszcza w służbie ubogim. Dlatego w przypadku szkoły diecezjalnej/eparchialnej lub parafialnej obowiązkiem biskupa jest konsultacja ze wszystkimi zainteresowanymi w celu oceny każdego możliwego rozwiązania w celu zabezpieczenia ciągłości służby edukacyjnej. W przypadku placówek oświatowych prowadzonych przez osoby zakonne lub świeckie, zanim zostaną zamknięte lub sprzedane, należy konsultować się z biskupem i wspólnotą edukacyjną, próbując znaleźć możliwe sposoby rozwiązania problemu, aby cenna misja edukacyjna nadal była kontynuowana<sup>39</sup>.

Kluczowa zasada w rozwiązywaniu problemów brzmi: w sprawach istotnych jedność; w wątpliwych wolność; we wszystkich miłość. W tej perspektywie *Instrukcja* odwołuje się do nauczania papieża Franciszka, który przypominając zasady nauki społecznej Kościoła, zachęcał do znalezienia skutecznych sposobów w dziedzinie edukacji, aby w przypadku możliwych napięć zawsze zwyciężała wola jedności w obliczu konfliktu. Nawet w najpoważniejszych konfliktach jedność wiary, przeżywana i oparta na Ewangelii, pozostaje kompasem przewodnim. W tym kontekście otwierają się drzwi do prawdziwej kultury dialogu, poprzez inkluzywną i stałą komunikację. Dialog i praktyki komunikacyjne w ramach wspólnoty edukacyjnej muszą być ustanawiane, promowane i praktykowane jeszcze przed powstaniem jakichkolwiek napięć. Należy je chronić i pielęgnować nawet w czasie konfliktów, a w razie potrzeby ponownie ustanawiać. Rola bezpośredniej i wewnętrznej komunikacji nie może być zastąpiona przez niepowiązane ze sobą osoby, instytucje, media lub opinię publiczną. Potrzebna jest strategia komunikacji i komunii, aby uniknąć ryzyka, że w przypadkach konfliktu inne osoby, które często nie są ani kompetentne, ani dobrze poinformowane, będą decydować o linii naprawy danej sytuacji<sup>40</sup>.

Zgodnie z inną zasadą: „czas jest większy od przestrzeni” – *Instrukcja* przypomina propozycję papieża Franciszka: „inicjowanie procesów” zamiast prób obrony pozycji i przestrzeni władzy. Istnieje bowiem ryzyko, że osoby poszukujące idealnych rozwiązań i walczące z pasją o ich – często nierealną – realizację, ostatecznie swoimi próbami jeszcze bardziej zaszkodzą rozwiązywaniu konfliktów. W poszukiwaniu rozwiązania problemu należy zadać sobie pytanie, czy proponowane rozwiązania służą głównie ochronie własnej pozycji, czy też mogą zapoczątkować pozytywną dynamikę generującą dalsze procesy rozwoju. W tym względzie prawo kanoniczne przewiduje ścieżkę ukierunkowaną na stopniowe stosowanie norm

39. Tamże, nr 79-83.

40. Tamże, nr 84-87.

dyscyplinarnych i karnych, takich jak uprzednie ostrzeżenie, proporcjonalność sankcji i pewna stopniowość w obliczu obiektywnych ograniczeń osobistych, zawsze chroniąc priorytet zbawienia dusz. Dodatkowo, aby zainicjować owocne procesy, konieczne jest głębokie rozeznanie, które łączy w sobie wymiar ludzki, duchowy, prawny, subiektywny i pragmatyczny. Bez uszczerbku dla obowiązku i prawa biskupa do czuwania i wizytowania szkół katolickich na swoim terytorium, nie wyłączając tych, które zostały założone lub są prowadzone przez członków instytutów zakonnych, pochopne oświadczenia dotyczące problemów odnoszących się do tożsamości katolickiej nie pomagają w rozwiązywaniu sporów. Wszelkie środki podejmowane w odpowiedzi na domniemane odstępstwo od katolicyzmu danej placówki oświatowej, które mogą okazać się konieczne, a także uzasadnione, powinny być traktowane jako ostateczność i to jedynie w przypadkach, gdy nie ma absolutnie żadnej możliwości uniknięcia poważnych, obiektywnych szkód dla całego Kościoła i jego misji. *Instrukcja* stwierdza, iż nie należy także lekceważyć faktu, że w coraz bardziej zglobalizowanym świecie nawet konkretne decyzje, powiązane z lokalnym kontekstem, mają reperkusje dla Kościoła powszechnego. Jeśli właściwy organ nie znajdzie żadnego praktycznego rozwiązania, należy rozpocząć regularny proces z konsultacjami ze wszystkimi zaangażowanymi stronami, rozważeniem wszystkich aspektów prawa kanonicznego i cywilnego, możliwych praw osób trzecich, które mogą być zbieżne lub sprzeczne z czyjąś decyzją, a także skutków, jakie taka decyzja może mieć na inne inicjatywy kościelne w dziedzinie edukacji i na opinię publiczną. W tym aspekcie *Instrukcja* zaleca, aby w obliczu konfliktów, które się zdarzają i są, nie popaść w błąd dyskusji podczas konfliktu na temat zasad i ideałów. Rzeczywistość bowiem, jak przypomina *Instrukcja*, jest ważniejsza od idei. W tym sensie powinny być wypracowywane rozwiązania na możliwie najbardziej bezpośrednim poziomie, angażując tych, którzy są częścią lokalnej rzeczywistości i znają ją we wszystkich jej elementach. Dlatego należy unikać delegowania wewnętrznych konfliktów kościelnych innym instytucjom prawnym, chyba że jest to wyraźnie wymagane przez prawo. Należy również unikać natychmiastowego odwoływania się do wyższych władz kościelnych, ponieważ rozwiązanie lokalne jest bardziej bezpośrednie i trwałe. Aczkolwiek prawo każdego wierzącego w Kościele do odwołania się do Stolicy Apostolskiej zawsze jest w mocy. Wreszcie, zgodnie z zasadą, że całość jest większa od części, ci, którzy pracują nad rozwiązywaniem naturalnych napięć w Kościele, muszą brać pod uwagę konsekwencje, jakie nawet pojedynczy konflikt może mieć wpływ na inne sfery i poziomy życia kościelnego. Dlatego też praktykowanie roztropności jest najważniejsze i niezawodne. Każde możliwe rozwiązanie musi być rozważane w perspektywie długoterminowej, aby nie zaprzepaścić możliwości owocnej i opartej na zaufaniu współpracy między ludźmi i instytucjami. Wszyscy są bowiem



powołani aby wspólnie podążać, aby umożliwić Kościołowi świadczenie na świecie swojej służby, w wymiarze wychowawczym i edukacyjnym<sup>41</sup>.

Przeanalizowana *Instrukcja* kończy się wnioskiem, który podsumowuje całość rozważań. W tej części dokument podkreśla: „szkoły katolickie, które starają się zawsze połączyć zadanie wychowawcze z wyraźnym głoszeniem Ewangelii, stanowią bardzo ważny wkład w ewangelizację kultury, również w tych krajach i miastach, gdzie niesprzyjająca sytuacja skłania do uciekania się do kreatywności, by znaleźć odpowiednie metody”. W świetle tych napomnień *Instrukcja* – wychodząc od zasadniczych kryteriów, które charakteryzują katolicką tożsamość szkół – pragnie towarzyszyć ich odnowie, aby odpowiedzieć na nowe wyzwania, które stawia Kościołowi współczesny świat. Co więcej, *Instrukcja* przypomina: „Jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi. Faktycznie, ich klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim. Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy ciąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych. Tak więc, nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej która, jako widzialny obraz niewidzialnego Boga, z samej swej natury jest podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, naród lub państwo. Nie może naruszać tych praw nawet większość danego społeczeństwa, zwracając się przeciwko mniejszości”<sup>42</sup>.

Dokument Kongregacji Edukacji Katolickiej wieńczy formuła wdzięczności, skierowana do osób zaangażowanych w działalność szkół katolickich. Docenionej trosce o profil tożsamości placówek oświatowych towarzyszy nadzieja stworzenia planu globalnego paktu w sprawie edukacji, który mógłby przyczynić się do ożywienia zaangażowania na rzecz młodych ludzi i z młodymi ludźmi, odnawiając pasję do edukacji bardziej otwartej i inkluzywnej, zdolnej do cierpliwego słuchania, konstruktywnego dialogu i lepszego, wzajemnego zrozumienia<sup>43</sup>.

## Spostrzeżenia i wnioski

W konkluzji do całości rozważań odwołujących się do przemówień papieża Franciszka wygłoszonych do Kongregacji Edukacji Katolickiej (2017; 2020) oraz

41. Tamże, nr 88-93.

42. Tamże, nr 94-96.

43. Tamże, nr 97.

Instrukcji ogłoszonej przez samą Kongregację Edukacji Katolickiej (2022), stwierdzić należy, że współczesna edukacja, dla dobra i ochrony godności człowieka, wymaga pilnej uwagi i uzasadnionej troski. Podobnie refleksja nad tożsamością szkół katolickich na rzecz kultury spotkania i dialogu jest celowa i wymaga wsparcia w szerokim kontekście potrzeb społecznych.

Papież Franciszek, co zostało już wyartykułowane, zauważył, że człowiek współczesny, doświadczając wszechobecnego indywidualizmu, wpada nierzadko w pułapkę samowystarczalności. Samotność nie jest rzadkością, ale niestety jest codziennością. Tymczasem w życiu każdego człowieka liczą się tak naprawdę relacje; liczą się więzi i towarzyszące im odpowiedzialne formy współzależności. Nikt nie jest samotną wyspą; każdy jest ważny i potrzebny dla dobra wspólnoty. Jednym z czynników, który wpływa na rozwój międzyludzkich relacji, jest edukacja. Dzięki niej relacje są pogłębiane i ugruntowywane. Relacje humanizują edukację, budują kulturę dialogu, wnoszą w daną społeczność nadzieję.

W procesie kształtowania człowieka, na co zwrócił uwagę papież, ważny jest horyzont transcendencji; liczy się wartość integralnego humanizmu. Tylko w tej perspektywie można pomóc młodym ludziom budować bardziej przyjazny i pokojowy świat. A katolickie instytucje edukacyjne, poprzez wysiłek budowania kultury spotkania i dialogu, mogą uwierzytelnić wartość jedności w różnorodności. Dialog oparty na szacunku, szczerym wsłuchiwaniu się w głos drugiego człowieka, nigdy nie jest powierzchowny, lecz odpowiedni, czyli taki, który respektuje godność osoby. Misją szkół i uniwersytetów katolickich jest zatem kierunkować dialog na Prawdę, co zawsze jest wynikiem ewangelicznej inspiracji. Co więcej, edukacja, w ocenie papieża, kształtuje nadzieję: daje życie, daje wzrost; dzięki niej człowiek kierunkuje swój osobowy rozwój. I chociaż edukacji i nadziei towarzyszy ryzyko, to jednak warto je podjąć, wszak inwestycja w człowieka nie ma ceny, w istocie swej jest bezcenna, dlatego jest tak ważna i bardzo potrzebna.

Edukacja prowadzona w szkołach katolickich odzwierciedla dodatkowo macierzyński obraz Kościoła, którego natura i misja ukierunkowane są na integralny rozwój ucznia-wychowanka. Proces wychowawczy wymaga współpracy: rodziny, szkoły i Kościoła. Edukacja katolicka wprowadza w głębsze poznanie tajemnic wiary, uczy chrześcijańskiego stylu życia, apostolskiego zaangażowania w życie społeczne. Z tej to przyczyny, pomimo zmian społecznych i kulturowych, szkoły katolickie zobowiązane są dbać o swoją tożsamość. W szkołach tego typu dialog rozumu i wiary nie może być fanaberią programu dydaktyczno-wychowawczego, ale dowodem rzeczywistej zgody i strategii edukacyjnej. Bazą konkretnych motywacji, celów i norm wychowawczych są ewangeliczne pryncypia, którym patronuje pierwszy Nauczyciel i Pedagog szkoły – Jezus Chrystus.

Wbrew obiegowym opiniom, wiara i rozum nie stoją wobec siebie w sprzeczności, ale w harmonii dialogu oświełają drogę dostępu do Prawdy wykraczającej

poza naukowe dane, co otwiera szkołę katolicką na różnorodność kulturową i religijną; co jest szczególnie ważne w kontekście misji świadectwa i ewangelizacji nawet w krajach o silnej sekularyzacji. Szkoła katolicka powinna zatem rozwijać kompetencje badawcze, kulturowe oraz duchowe, integrując wiarę z kulturą i nauką, wspierając przy tym rozwój osobisty uczniów-wychowanków. Jako wspólnota stoi przed szansą twórczego dialogu, poprzez który każdy może wyrazić siebie i rozwijać się jako człowiek: praktykując tolerancję, rozumiejąc różne punkty widzenia, budując zaufanie w środowisku autentycznej harmonii. W tym aspekcie papież Franciszek podkreślił, że edukacja jest kluczowym elementem szerokiego projektu duszpasterskiego służącego rozwojowi człowieka, promującego współpracę, ekologię, inkluzję i pokój. W obliczu kryzysu relacji i podziałów społecznych, propozycja globalnego sojuszu na rzecz edukacji wydaje się słuszna, a nawet konieczna. W ostateczności, edukacja jest jednym z kluczowych filarów pokoju na świecie, o czym zawsze trzeba pamiętać.

Podsumowując całość rozważań poświęconych społecznej misji szkół katolickich we współczesnej kulturze, warto zaakcentować: każdy, kto zaangażowany jest w realizację katolickich dzieł edukacyjnych, ma obowiązek szanować je, wspierać i troszczyć się o nie. Jedność z hierarchią Kościoła, przestrzeganie zasad Magisterium, to gwarancja tożsamości katolickich placówek, które „promieniując ewangelicznym zapalem” będą towarzyszyć młodym ludziom, kształtując ich osobowość w wymiarach życia obywatelskiego i chrześcijańskiego: osobowość wolną i wewnętrze zintegrowaną.

## Bibliografia

- Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (28.10.1965), w: *Służyć wzrastaniu w prawdzie i miłości. Wybór dokumentów Kościoła na temat szkoły katolickiej i wychowania*, red. J. Poniewierski, Kraków 2009, s. 15-27.
- Benedykt XVI, encyklika *Caritas in veritate*, online: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html) [dostęp: 20.02.2025].
- Benedykt XVI, *List dla diecezji i miasta Rzymu* (21.01.2008), online: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/listy/wychowanie\\_21012008.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/listy/wychowanie_21012008.html) [dostęp: 20.02.2025].
- Benedykt XVI, Orędzie na XLV Światowy Dzień Pokoju: *Wychowanie młodzieży do sprawiedliwości i pokoju* (1.01.2012), online: [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20111208\\_xlv-world-day-peace.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20111208_xlv-world-day-peace.html) [dostęp: 20.02.2025].

- Franciszek, Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji Edukacji Katolickiej (09.02.2017), online: [https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/february/documents/papa-francesco\\_20170209\\_plenaria-educazione-cattolica.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/february/documents/papa-francesco_20170209_plenaria-educazione-cattolica.html) [dostęp: 20.02.2025].
- Franciszek, Przesłanie na inaugurację paktu wychowawczego (2019), [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco\\_20190912\\_messaggio-patto-educativo.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190912_messaggio-patto-educativo.html) [dostęp: 20.02.2025].
- Franciszek, Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji Edukacji Katolickiej (20.02.2020), online: [https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/february/documents/papa-francesco\\_20200220\\_congregaz-educaz-cattolica.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200220_congregaz-educaz-cattolica.html) [dostęp: 20.02.2025].
- Kongregacja Edukacji Katolickiej, Instrukcja: *L'identità della scuola cattolica per una cultura del dialogo*, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20220125\\_istruzione-identita-scuola-cattolica\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20220125_istruzione-identita-scuola-cattolica_it.html) [dostęp: 20.02.2025].

\* \* \*

- Błasiak A., *Aksjologiczne aspekty procesu wychowania. Wybrane aspekty*, Kraków 2009.
- Czupryk R., *Szkoła katolicka w trosce o klimat aksjologicznego wzrostu (retrospekcja w świetle wybranych dokumentów Magisterium Kościoła)*, „Resovia Sacra”, 26 (2019), s. 43-54.
- Czupryk R., *Wychowawcza misja Szkoły Sióstr Prezentek w Rzeszowie*, w: *Ducha nie gąście*, red. A. Garbarz, A. Sobkowiak, A. Cypryś, Rzeszów 2023, s. 239-255.
- Dziewiecki M., *Zadania katolickiego wychowawcy*, „Roczniki Pedagogiczne”, 8 (44), nr 2/2016, s. 9-35.
- Fiałkowski M., *Papieża Franciszka inspiracje dla duszpasterstwa młodzieży*, „Polonia Sacra”, 20, nr 4 (45)/2016, s. 87-99.
- Godawa G., *Integralna wizja człowieka, jako fundament kultury i wychowania*, „Analecta Cracoviensia”, 49/2017, s. 319-340.
- Katolickie wychowanie dziecka. Rodzina, przedszkole, Kościół*, red. A. Kiciński, M. Opiela, Lublin 2016.
- Kozubek M. T., *Globalny pakt edukacyjny w odpowiedzi na kryzys edukacji*, „Roczniki Pedagogiczne”, 14, nr 3/2022, s. 142-148.
- Kozubek M. T., *Inkluzja w ujęciu Papieża Franciszka inspiracją dla edukacji włączającej/ Inclusion as perceived by Pope Francis is an inspiration for inclusive education*, „Rozprawy Społeczne/Social Dissertations”, Tom 14, nr 4/2020, s. 18-33.

- Maj A., *Inspiracje papieża Franciszka dla współczesnej szkoły katolickiej*, „Roczniki Pedagogiczne”, 8 (44), nr 2/2016, s. 77-91.
- Maj A., *Tożsamość współczesnej szkoły katolickiej*, A. Maj (red.), Lublin 2015.
- Olczyk S., *Papież Franciszek jako wychowawca młodzieży*, „Roczniki Pedagogiczne”, 11 (47), nr 1/2019, s. 87-104.
- Rynio A., *Integralne wychowanie w myśli Jana Pawła II*, Lublin 2004.
- Rynio A., *Wychowanie do odpowiedzialności. Studium teorii i praktyki pedagogiki integralnej*, Lublin 2021.
- Sitarz M., *Kongregacja Edukacji Katolickiej – struktura, zadania i formy działania*, „Teka Komisji Prawniczej PAN”, 11, nr 1/2018, s. 331-342.
- Wychowanie integralne w edukacji katolickiej. Idee – twórcy – instytucje*, red. M. Opiela, E. Świdrak, M. Łobacz, Lublin 2014.

## Streszczenie

Szkoły katolickie, organizując działalność edukacyjną zgodnie z obowiązującym prawem państwowym i nauką Kościoła katolickiego, proponują model kształcenia oparty o chrześcijańskie wartości, co stanowi ich znak rozpoznawczy i wyraża konkretną tożsamość. Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na społeczną misję katolickich placówek edukacyjnych na rzecz kultury spotkania i dialogu we współczesnym świecie. Placówki tego typu, promując integralną wartość osoby, starają się połączyć zadania wychowawcze i edukacyjne z wyraźnym głosem Ewangelii. W konsekwencji są ważnym miejscem formacji młodzieży.

**Słowa kluczowe:** edukacja, kultura, dialog, szkoła katolicka, tożsamość szkoły katolickiej.

## THE SOCIAL MISSION OF CATHOLIC SCHOOLS IN CONTEMPORARY CULTURE (RETROSPECTIVE SKETCH)

### Summary

Catholic schools, organizing educational activities in accordance with the applicable state law and the teachings of the Catholic Church, offer a model of education based on Christian values, which is their hallmark and expresses a specific identity. The purpose of the article is to draw attention to the social mission of Catholic educational institutions for the culture of encounter and dialogue in the modern world. Institutions of this type, promoting the integral value of

the person, strive to combine the tasks of education and upbringing with a clear proclamation of the Gospel. Consequently, they are an important place for the formation of young people.

**Keywords:** education, culture, dialogue, catholic school, catholic school identity.

KS. DANIEL FRĄC CM – LUBLIN

## STRUKTURA, MIEJSCE I ZNACZENIE TEMATÓW TEOLOGICZNYCH W *KSIĘDZE PROROKA JEREMIASZA*

### Wstęp

*Księga Proroka Jeremiasza* to jedna z najważniejszych ksiąg prorockich Starego Testamentu. Jej przesłanie – pomimo upływu 2500 lat od momentu redakcji – pozostaje wciąż niewyczerpane i niezwykle aktualne.

Jeremiasz, młody prorok z Anatot, powołany przez Boga do głoszenia poselstwa Słowa Bożego w czasie kryzysu politycznego Królestwa Judy, staje się świadkiem dramatycznej próby ocalenia Narodu Wybranego. Naród ten, w wyniku swojej niesubordynacji wobec Bożego prawa (Dekalogu) zawartego na górze Synaj, musi przyjąć konsekwencje niemoralnych czynów i duchowej apostazji, które prowadzą do największej w dziejach tragedii – utraty suwerenności narodowej. W roku 587 przed Chrystusem wojska babilońskiego władcy Nabuchodonozora II wkraczają na terytorium Królestwa Judy, zdobywają Jerozolimę, niszczą miasto, plądrują

---

KS. DANIEL FRĄC CM – mgr lic., kapłan Zgromadzenia Księżych Misjonarzy św. Wincentego a Paulo, doktorant Szkoły Doktorskiej KUL (nauki teologiczne: katechetyka). Zainteresowania: międzypokoleniowy przekaz wiary i wartości religijno-moralnych, współczesne przemiany religijności i procesy sekularyzacyjne, wykorzystanie technologii cyfrowych i sztucznej inteligencji w edukacji religijnej. ORCID: 0009-0004-9252-2427. Kontakt: danielo7e@interia.pl

i rujnują świątynię. Wraz z tym kończy się dynastia Dawidowa, a cała społeczność zostaje uprowadzona do niewoli. *Księga Jeremiasza* to nie tylko opis wydarzeń historycznych, lecz przede wszystkim historia zbawienia, ukazująca obecność ztroskanego Boga w dziejach Narodu Wybranego. Narodu, który nie dotrzymując postanowień przymierza, oddaje się ohydnej rozpuszcience i czci pogańskie bożki, szerząc kult bałwochwalczy. Duchowy tragizm Jeremiasza oraz ciężar jego misji prorockiej ukazują druzgocącą kondycję duchową mieszkańców Królestwa Judy oraz ich moralno-religijne zepsucie.

Niniejszy artykuł stanowi próbę ukazania skomplikowanej struktury *Księgi Proroka Jeremiasza*, przedstawionej przez znawców literatury biblijnej. Zwraca również uwagę na dość zaskakujący fakt – stosunkowo rzadkie odwołania do Jeremiasza na kartach Nowego Testamentu. Taka niska częstotliwość występujących cytatów może dziwić, zważywszy na to, że Jeremiaszowe bogactwo teologiczne jest naprawdę zdumiewające, szczególnie w kontekście zapowiedzi mesjańskich. Celem niniejszej publikacji naukowej jest również ukazanie istotnych treści teologicznych zawartych w *Księdze Jeremiasza*, takich jak: stosunek człowieka do Boga, nauka proroka o grzechu, stosunek do kultu i świątyni, metafora małżeństwa, Nowe Przymierze oraz idea mesjanizmu.

## 1. Struktura *Księgi Jeremiasza*

Zanim zostanie szczegółowo opisana struktura *Księgi Jeremiasza*, warto za R. Rumiankiem<sup>1</sup> hasłowo przedstawić ogólny jej podział dokonany na podstawie kryterium tematycznego. Rozdziały 1,1-3 to tytuł i napisane przez tłumacza wprowadzenie. Następnie, rozdziały 1,4-25,14 poświęcone zostały powołaniu proroka oraz prorostwu o Jerozolimie i Judzie. Dalej rozdział 25,15-38 zawiera prorocтва wymierzone przeciwko innym narodom, a fragment obejmujący rozdział 26,1-45,5 mieściłby w sobie prorocтва o zbawieniu oraz losy Jeremiasza podczas oblężenia Jerozolimy i po jego zakończeniu. W rozdziale 46,1-51,64 powracają prorocтва przeciwko obcym narodom, a fragment 52,1-34 stanowi dodatek historyczny.

Należy zauważyć, że ta struktura ukazuje nieustanne wzajemne przenikanie osobistych losów proroka z losem narodów, do których został posłany. Jego powołanie od razu pociąga za sobą konieczność prorokowania odnośnie do Judy i Jerozolimy. Następnie Jeremiasz jest wezwany do wypowiadania prorocत्व przeciwko obcym narodom. Co ciekawe, ten rodzaj prorokowania powtarza się w 46 rozdziale. Natomiast pomiędzy fragmentami zawierającymi prorocтва

1. Por. R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, Warszawa 2004, s. 66.



przeciw obcym narodom znajduje się opis zdarzeń zachodzących w życiu samego Jeremiasza. Ogólnie należy więc stwierdzić, że już sama struktura omawianej księgi odzwierciedla biblijną prawdę o osobie proroka; miał to być człowiek, który nie otrzymał powołania jako daru dla siebie. Od momentu wezwania jego życie stało się bowiem do tego stopnia nierozdzielne z losami narodów, do których głosił orędzie, iż zachodziło nieustanne sprzężenie zwrotne między życiem, a prorocstwem oraz w drugą stronę – prorocstwem, a życiem. Najboleśniej obrazując tę prawdę prześladowania, którym prorok poddany zostaje po wypowiedzeniu druzgocących, niepokojących słuchaczy prorocstw.

Tak ogólnie zarysowana kompozycja nie powinna jednak przysłaniać faktu, że przy bliższym spojrzeniu na *Księgę Jeremiasza* wyraźnie daje się zauważyć wyjątkowo wysoki stopień skomplikowania formalnego wymienionych powyżej części księgi. T. Brzegowy<sup>2</sup> słusznie stwierdza, że zestawienie wszystkich elementów *Księgi Jeremiasza*, a więc zarówno partii poetyckich, jak i prozatorskich (np. kazań, opowiadań, relacje osób trzecich na temat głównego bohatera, czy wreszcie wyznań proroka o bardzo osobistym charakterze) stwarza wrażenie zupełnej dowolności, a nawet przypadkowości. Niestety, współczesna biblistyka nie jest w stanie całkowicie wyjaśnić wszystkich czynników odpowiedzialnych za obecny kształt księgi ani też dokładnie opisać wszystkich etapów jej powstawania.

Na podstawie swych wnikliwych badań B. Duhm zredukował liczbę autentycznych fragmentów do 1/5. Egzegeci stopniowo odrzucali to radykalne stanowisko. Krytycy uznają większość przepowiedni Jeremiasza za prawdziwe. Nie wątpią także w autentyczność kilku późniejszych dodatków i transformacji, które cechowały przecież wszystkie księgi profetyczne. Wnikliwe zbadanie poszczególnych fragmentów pozwala stwierdzić, czy dany tekst należy do Jeremiasza. Fragmenty budzące różnego rodzaju kontrowersje nazywane są dyskursami deuteronomicznymi<sup>3</sup>.

Warto zatem przytoczyć kilka wybranych propozycji podziału skomplikowanej *Księgi Jeremiasza*. Bardzo znana jest strukturyzacja S. Monowinckla<sup>4</sup>, który wyróżnił w niej wyrocznie proroka (źródła A), relacje na temat Jeremiasza (źródła B), wypowiedzi Jeremiasza, które swoją formą i przesłaniem teologicznym są bardzo bliskie autorowi deuteronomistycznemu (źródła C). Publikacja ta ma ciągle doniosłe znaczenie. Wielu polskich egzegetów w swoich opracowaniach wyróżnia

2. Por. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, t. 1, Tarnów 1999, s. 181.

3. Por. G. P. Couturier, *Księga Jeremiasza*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 679.

4. Por. J. Schreiner, *Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Jeremiah 1-25*, Würzburg 1981, s. 6.

ów podział na trzy podstawowe źródła: A, B, C. Są nimi: T. Brzegowy<sup>5</sup>, A. Banaszek<sup>6</sup>, S. Gądecki<sup>7</sup>, S. Synowiec<sup>8</sup>, L. Stachowiak<sup>9</sup>, J. Lemański<sup>10</sup>, M. Gołębiowski<sup>11</sup>.

T. Longman<sup>12</sup> twierdzi, że od czasów B. Duhma i S. Mowinckela trwają dyskusje na temat dokładnej zawartości źródeł oraz ich związku z Jeremiaszem. Wymienieni egzegeci zajmują odmienne stanowiska w sprawie autorstwa źródła B. Zdaniem B. Duhma istotną rolę w powstawaniu tej części źródła odegrał skryba Baruch. S. Mowinckel sądzi zaś, że autorem materiału jest anonimowa postać pochodząca z Egiptu i działająca w tym kraju w 480 r. prz. Chr. Kolejne różnice odnoszą się do związku między prozatorskimi mowami, a teologią deuteronomiczną. Autor źródła A określa je jako elegijne, poetyckie przepowiednie składające się z Jr 1-25. Są one w całości przypisane autorstwu proroka. Materiał ten zawiera 280 wierszy. Źródło B zostało spisane prozą. Są to opowieści o Jeremiaszu spisane w trzeciej osobie. Składają się z 220 wierszy zredagowanych przez Barucha. Źródło C stanowią spisane prozą mowy i opowieści. Obejmują 850 wierszy i posiadają charakter deuteronomistyczny.

Zdaniem C. Stuhlmullera<sup>13</sup> większość poetyckich fragmentów *Księgi Jeremiasza* mieści się w źródle A. Jednak pojawiają się w nim również fragmenty prozatorskie. W passusach tych Jeremiasz przedstawia swoje nauki w formie wizji (Jr 1,10-19; 13,1-14) bądź aktów symbolicznych (Jr 27,1-22; 32,1-44). Drugie źródło, a więc źródło B, stanowi ¼ objętości *Księgi Jeremiasza*. Są to rozdziały Jr 26-29, 34-45. Ich styl i język są jednolite i wskazują na jednego autora, którym niewątpliwie był Baruch. To jemu zawdzięczamy wszystkie wiadomości o fizycznym nękanii,

5. Por. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, s. 183.

6. Por. A. Banaszek, *Prorocy przedwygnaniowi*, Zarys teologii Starego Testamentu, Skrypt 3, Warszawa 2003, s. 117.

7. Por. S. Gądecki, *Jeremiasz*, w: *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, Gniezno 1993, s. 149.

8. Por. S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, wydanie trzecie poprawione i rozszerzone, Kraków 1999, s. 301.

9. Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, Pismo Święte Starego Testamentu, t. X, Poznań 1967, s. 57.

10. Por. J. Lemański, *Niech przyjdzie do mnie, a dowie się, że prorok w Izraelu* (2 Krl 5, 8 b), *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego*, t. I. Profetyzm przedklasyczny. *Prorocy więksi*, nr 28. Studia i Rozprawy, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2011, s. 124.

11. Por. M. Gołębiowski, *Dni klęski (Księga Jeremiasza)*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, red. T. Brzegowy, J. Frankowski, M. Gołębiowski, t. 4, Warszawa 2001, s. 199.

12. Por. T. Longman, *Jeremiah, Lamentations – New International Biblical Commentary*, Peabody 2008, s. 5.

13. Por. C. Stuhlmüller, *The books of Jeremiah and Baruch*, w: *Old Testament reading guide*, red. W. G. Heidt, C. Stuhlmüller, K. Sullivan, B. M. Ahern, t. 17, Collegeville 1970, s. 7.

którego ofiarą był Jeremiasz. Według biblisty źródło C stanowią kazania deuteronomiczne. Zajmują one 1/10 *Księgi Jeremiasza*. Mają formę homilii, które zdecydowanie różnią się stylem i słownictwem od fragmentów zredagowanych prozą w źródle A i od biograficznej prozy Barucha w źródle B. Ich styl jest typowy dla kazań: seryjny, przewlekły, bogaty, zachęcający, przewidywalny. Do źródła C autor zalicza następujące fragmenty: (Jr 7,1-8,3;11,1-17; 16,1-13;17,19-27;18,1-12;21,1-10;22,1-5;25,1-14;34,1-14,35,1-19). Za innym podziałem opowiadają się M. Peter<sup>14</sup>, G. P. Couturier<sup>15</sup>, J. S. Synowiec<sup>16</sup>.

Natomiast G. Witaszek<sup>17</sup> przyjmuje kryterium separacyjne, twierdząc, że w *Księdze Jeremiasza* można wyróżnić trzy zbiory, które oddzielają od siebie opowieści dotyczące biografii proroka i odpowiadają trzem okresom życia Jeremiasza. Zbiory te zasadniczo różnią się między sobą pod względem podejmowanej tematyki. Na pierwszy składają się mowy wymierzone przeciwko grzechowi bałwochwalstwa oraz zjawisku synkretyzmu religijnego, które występowało w państwie południowym zanim wprowadzono reformy Jozjasza. Drugi zbiór zaś zawiera groźby oraz powtarzającą się zapowiedź nieuchronnej kary, której spełnieniem wydaje się nadejście wroga z północy. Do drugiego zbioru przypisuje się również wyrocznie przeciwko narodom, fragment o charakterze biograficznym, a także wyrocznie skierowaną pod adresem Babilonii. Z kolei trzeci zbiór został oddzielony od poprzednich dwóch na podstawie kryterium tematycznego. Składają się na niego bowiem teksty poświęcone obietnicy zbawienia. Autor przyznaje jednak, że nie wszystkie partie księgi mogłyby zostać uwzględnione w tym trzyczęściowym ujęciu. Poza nim znalazłyby się jakże istotne treści biograficzne i dodatki historyczne.

Następnie warto przytoczyć opinię J. Lemańskiego<sup>18</sup>, który twierdzi, że omawianą księgę lepiej podzielić na dwie zasadnicze części, a co więcej jest zdania, iż co do tego podziału panuje wśród badaczy konsensus. Biblista ten dopatruje się braku zachowania chronologii, wielości form literackich, wielogłosowości, rozbieżności przekonań teologicznych, współwystępowania poezji i prozy w wieloetapowości redagowania księgi.

Niektórzy badacze, np. M. Gołębiewski<sup>19</sup>, opowiadają się za podawanym przez większość znawców *Księgi Jeremiasza* chronologicznym ujęciem jej struktury. Zgodnie z tym kryterium dzieliłaby się ona na cztery części. Pierwsza zawierałaby

14. Por. M. Peter, *Zanim otworzysz Biblię*, Poznań 1998, s. 62.

15. Por. G. P. Couturier, *Księga Jeremiasza*, s. 680.

16. Por. S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 319.

17. Por. G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego, Przewodnik po literaturze prorockiej Starego Testamentu*, Lublin 1995, s. 151-152.

18. Por. J. Lemański, *Niech przyjdzie do mnie, a dowie się, że prorok w Izraelu (2 Krl 5, 8 b)*, s. 128.

19. Por. M. Gołębiewski, *Dni klęski (Księga Jeremiasza)*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, red. T. Brzegowy, J. Frankowski, M. Gołębiewski, t. 4, Warszawa 2001, s. 197-198.

wyrocznie przeciw Judzie i Jerozolimie, druga działalność Jeremiasza opisaną przez Barucha, trzecia zaś to księga pocieszenia, z kolei czwartą stanowiłyby wyrocznie wymierzone przeciwko narodom.

W Księdze Jeremiasza możemy wyróżnić następujące części, które zostały opracowane przez L. Stachowiaka<sup>20</sup>. Według jego koncepcji podział ten prezentuje się w następującej kolejności:

„Wstęp: Powołanie i pierwsze wizje prorockie (1,1-19)

I. Groźby przeciwko Izraelowi i Judzie (2,1-25,14)

1. Powszechne zepsucie i zapowiedź kary (2,1-6,30)
2. Mowy przeciwko formalizmowi religijnemu (7,1-10,23)
3. Jahwe wobec przeniewierczego narodu (11,1-17,27)
4. Symbolika garncarza i stłuczonego naczynia (18,1-19,15)
5. Jeremiasz więziony przez Paszchura (20,1-18)
6. Proroctwo przeciw królom judzkim i zapowiedź sprawiedliwej odrośli Dawidowej (21,1-23,8)
7. Przeciw fałszywym prorokom (23,9-40)
8. Symbolika dobrego i złego drzewa fig (24,1-10)
9. Zakończenie grózb: Babilończycy narzędziem kary (25,1-14)

II. Zapowiedź kary na narody obce (25,15-38)

III. Zapowiedź zbawienia dla Izraela i Judei (26,1-35,19)

1. Mowa w świątyni i jej następstwa (26,1-24)
2. Walka Jeremiasza z fałszywymi prorokami (27,1-28,17)
3. List Jeremiasza do wygnańców i jego skutki (29,1-32)
4. Księga Pocieszenia (30,1-31,40)
5. Symboliczne kupno pola (32,1-44)
6. Izrael i Juda w czasach mesjańskich (33,1-26)
7. Los Sedecjasza i załamanie ślubów przez mieszkańców Jerozolimy (34,1-22)
8. Przykład Rechabitów (35,1-19)

IV. Biografia Jeremiasza: jego męczeństwo (36,1-45,5)

1. Historia pierwszego zwoju Jeremiasza (36,1-32)
2. Jeremiasz w więzieniu (37,1-38,28)
3. Zdobycie Jerozolimy i uwolnienie Jeremiasza (39,1-40,6)
4. Jeremiasz u Godoliasza (40,7-41,18)
5. Ucieczka niedobitków z Jeremiaszem do Egiptu po zamordowaniu Godoliasza (42,1-43,7)
6. Ostania działalność Jeremiasza w Egipcie (43,8-44,30)
7. Proroctwo dla Barucha (45,1-5)

V. Mowa przeciw narodom obcym (46,1-51,64)

20. L. Stachowiak L., *Księga Jeremiasza*, s. 63-64.

Dodatek: Wypełnienie się proroctwa Jeremiasza:

Zburzenie Jerozolimy i uwolnienie Jechoniasza przez Babilończyków (52, 1-34).

## 2. Miejsce *Księgi Jeremiasza* wśród Pism ST i jego znaczenie dla NT

Tytuł księgi pochodzi od imienia proroka, a jej treść stanowią wszystkie jego słowa i czyny (Jr 1,1-3). Wszystkie tłumaczenia, które zostały oparte na tekście LXX oraz TM, w układzie ksiąg prorockich umieszczają ją między Izajaszem, a Ezechielem i Dwunastoma Mniejszymi Prorokami. Taki porządek wydaje się zgodny z ich historycznym okresem działalności wymienionych proroków. Izajasz był synem Amosa. Żył w VIII w. prz. Ch. Natomiast Jeremiasz i Ezechiel byli świadkami wydarzeń, które miały miejsce około roku 586 prz. Ch. Życie i działalność Jeremiasza nieznacznie wyprzedzają Ezechiela, który realizował swoją misję w końcowym okresie prorockiej działalności Jeremiasza. Tekst ten jest drugą (po *Księdze Psalmów*) co do wielkości biblijną księgą natchnioną<sup>21</sup>.

Na kartach NT widać tylko nieznaczne zainteresowanie postacią proroka. Nawiązania do osoby proroka oraz cytaty pochodzące z jego księgi występują raczej sporadycznie. Niemniej jednak należy stwierdzić, że w tradycji starotestamentowej miała ona bardzo istotne znaczenie, co można zauważyć na przykładzie następujących fragmentów: 2 Krn 36,12;37,21; Ezd 1,1; Dn 9,2; Syr 49,6; 2 Mch 2,1-8;15,12-16<sup>22</sup>.

Jeśli chodzi o NT, to najwięcej, bo aż trzykrotnie, do osoby proroka Jeremiasza w Ewangelii odnosi się autor *Ewangelii św. Mateusza* (Mt 2,17;16,14;27,9), dwukrotnie bezpośrednio cytując jego słowa (Mt 2,16-18;27,9)<sup>23</sup>. Cytat Jr 7,11 stanowi dla trzech synoptyków (Mt 21,13; Mk 11,17; Łk 19,46) biblijne uzasadnienie słuszności zachowania Jezusa w chwili wyrzucenia kupców ze świątyni. Ponadto w *Księdze Jeremiasza* znajduje się dużo informacji dotyczących fałszywych proroków. Wypowiedzi Jeremiasza na ten temat stanowiły dla autorów *Ewangelii* inspirację. Dlatego też w Łk 6,23-26 Jezus mówi, że prawdziwi prorocy nie cieszyli się poważaniem i autorytetem, zaś fałszywi mogli liczyć na przychyłność ludu. Podobnie w Mt 7,22 Jezus zapewnia, że prorocy nieusta-

21. Por. T. Longman, *Jeremiah, Lamentations – New International Biblical Commentary*, Peabody 2008, s. 4.

22. Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. J. Kudasiewicz, L. Stachowiak, Lublin 1997, s. 11.

23. Por. Z. Żywica, *Prorok Jeremiasz i Ewangelista Mateusz świadkami wiary zagrożonej anihilacją*, „Biblica et Patristica Thoruniensia”, 7/3 (2014), s. 79.

nowieni z woli Boga, i mimo to głoszący w Jego imię, nie osiągną Królestwa Niebieskiego<sup>24</sup>.

Św. Paweł w swoich listach zaadresowanych do poszczególnych wspólnot chrześcijańskich rzadko, bo tylko w dwóch miejscach (1 Kor 1,31; 2 Kor 10,17) nawiązuje do *Księgi Jeremiasza*. Ponadto w 2 Kor 6,8 znajduje się aluzja do relacji między Bogiem, a Narodem Wybranym.

W Hbr zaś zawarty jest fragment Jr 31,31-34 mówiący o Nowym Przymierzu. Ponieważ ma on decydujące znaczenie dla teologii nowotestamentalnej, został zacytowany w całości (Hbr 8,8-12). Do zagadnienia Wizji Nowego Przymierza odnoszą się jeszcze inne fragmenty NT: Łk 22,20, 1 Kor 11,25 oraz 2 Kor 3,6<sup>25</sup>.

### 3. Ważniejsze tematy teologiczne *Księgi Jeremiasza*

Szczególnie ważnym obiektem rozważań teologicznych *Księgi Jeremiasza* jest człowiek i jego stosunek względem Boga. Prorok, podejmując wcześniejsze idee swoich poprzedników: Izajasza, Ozeasza, Amosa, stara się ukazać je w sposób wyjątkowy. Jego osobista relacja ze Stwórcą nie stanowi zwykłej powinności religijnej. Nie jest oparta na emocjach, lecz na głębokiej świadomości mocy i nadziei płynącej z przymierza zawartego między Bogiem, a Narodem Wybranym<sup>26</sup>. Treść księgi nie stanowi ściśle usystematyzowanego traktatu dogmatycznego. Prowadzi natomiast do ukazania prawdziwego oblicza Wszechmogącego Boga pełnego miłości i miłosierdzia względem Narodu Wybranego. Ten jednak, mimo swojej niewierności i nędzy duchowej, pozostaje głuchy na wezwanie do nawrócenia<sup>27</sup>.

#### Stosunek człowieka wobec Boga

Pierwszy temat teologiczny *Księgi Jeremiasza* stanowi odniesienie człowieka do Boga. Stwórca jest niezależny w swoich działaniach od stworzenia. Nie postępuje przy tym wbrew jego naturze, lecz daje każdemu możliwość wyboru. Człowiek jednak nie chce przyjmować wyroków Opatrzności Bożej bez uzyskania od Boga przekonującej argumentacji. Wówczas zostaje zainicjowany dialog, który pozwala człowiekowi zrozumieć Boże nakazy. Dzięki takiej relacji człowiek może

24. Por. B. Bozak, *Księga Jeremiasza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W. R. Farmer, tł. W. Bernard, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 905.

25. Por. G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego*, s. 162.

26. Por. A. Banaszek, *Prorocy przedwygnaniowi*, s. 119.

27. Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 207.

zwrócić się do Boga jak do Ojca (Jr 34,19;31,9,20) i przedstawić Stwórcy wszystkie nurtujące go pytania<sup>28</sup>. W kontakcie ze stworzeniem Bóg ukazuje swoją potęgę, z którą nikt nie może się mierzyć. Opiekuje się wszystkimi bytami i całą naturą. Przenika najbardziej ukryte myśli człowieka, bowiem „bada nerki i serce” (Jr 11, 20;12,3;17,10). Wszystkie działania osób ludzkich podlegać będą sprawiedliwemu osądowi Pana. Nagrodą za dobre czyny będzie łaska i pomyślność, natomiast na ludzi czyniących zło spadnie kara<sup>29</sup>. Prawdziwa mądrość człowieka polega na poznaniu swego Stwórcy, a więc prowadzeniu życia zgodnego z jego nakazami i pouczeniami. Jeremiasz wzywa wszystkich do przyjęcia niezawodnej miłości. Pragnie, aby na Ziemi panowała sprawiedliwość i praworządność<sup>30</sup>. Tradycja jahwistyczna podaje zatem, że osobista relacja z Bogiem jest kwestią, o którą każdy Izraelita musi się indywidualnie zatroszczyć. Izraelici współtworzyli bowiem duchową wspólnotę, w której każdy brał odpowiedzialność za swoje postępowanie i jego konsekwencje w życiu całej społeczności<sup>31</sup>. Bóg Jahwe jest w ST postrzegany jako ten, który tworzy jedną rodzinę ze wszystkimi ludźmi, a szczególnie ze swoim narodem wybranym – Izraelem. Obrazy Boga przedstawiające go jako dobrego ojca i męża (Oblubieńca) były dawniej interpretowane jako źródło umocnienia i pocieszenia. W obecnych czasach ujęcie Stwórcy w kategoriach ojcowskich i oblubieńczych rozumiane jest nieco inaczej<sup>32</sup>.

## Nauka proroka o grzechu

Kolejnym ważnym tematem teologicznym jest grzech, który został w *Księdze Jeremiasza* ukazany jako zło wynikające z nieprzestrzegania praw i norm postępowania względem Boga i drugiego człowieka. Prorok piętnuje różnego rodzaju grzechy nie tylko poszczególnych warstw społecznych, ale również pojedynczych jednostek. Przykładem tego jest świadome odrzucenie Boga i zwracanie się ku fałszywym bożkom, co równoznaczne jest bałwochwalstwu (Jr 1,16;2,13-19;16,11-12). Inną formą odstępstwa godzącego w miłość Boga jest kultywowanie niepowściągliwości seksualnej, a także popełnianie rabunków, wypowiadanie kłamstw, dopuszczanie się oszustw oraz składanie fałszywej przysięgi (Jr 5,1-15;7,9;8,10;14,13). Do grzechów tych dochodzi szerzej pojęta niesprawiedliwość społeczna oraz wyzysk

28. Por. S. Gądecki, *Jeremiasz*, s. 150-151.

29. Por. L. Stachowiak, *Prorocy Więksi: Jeremiasz*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 288.

30. Por. E. W. Nicholson, *The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible Jeremiah* 1-25, Cambridge 1973, s. 17.

31. Por. M. Gołębiowski, *Dni kłęski (Księga Jeremiasza)*, s. 208.

32. Por. M. E. Mills, *Images of God in the Old Testament*, London 1998, s. 81.

bezbронnych i potrzebujących (Jr 5,28;21,12;22,3.13-17)<sup>33</sup> Jeremiasz zwraca uwagę, że ludzi cechuje „zatwardziałość serc – *sz<sup>e</sup>rirutleb*” (Jr 3,17), w związku z czym ciągle upadają i deprawują boże przykazania. Niezbędna jest całkowita zmiana postępowania, a także chęć ukierunkowania się na wolę Boga. Prorok pokłada nadzieję w miłosierdziu oraz sprawiedliwości Boga. Jest silnie przekonany, że kara może być gwarancją odnowy pierwotnej wierności wobec Boga<sup>34</sup>. Możliwość powrotu jest realna dzięki nawróceniu, ale wymaga to prawdziwego pojednania się z Bogiem i współpracy z Jego łaską poprzez podążanie drogą wierności i posłuszeństwa. Jednak wszelkie działania Izraela nie przynoszą pozytywnych rezultatów, gdyż naród ten w dalszym ciągu pragnie rokoszować się ziemskimi przyjemnościami i pograża się w grzechach<sup>35</sup>. Okazuje się, że lud Izraela nie tylko wyrzekł się miłości i pragnienia postępowania w świetle bożych przykazań, lecz jest ze swej natury niezdolny do przyjęcia miłości Boga Jahwe i poddania się mu. Zdaniem proroka źródłem buntu Izraela jest wrodzona niegodziwość serca<sup>36</sup>.

### Stosunek do kultu i Świątyni

W teologii Jeremiasza warto zwrócić uwagę na stosunek proroka do Świątyni i kultu. Na podstawie jego wypowiedzi w Jr 7,22 można stwierdzić, że sługa Boga z niechęcią odnosi się do praktykowania zewnętrznych form religii. Fałszywa pobożność nie przynosi żadnego pożytku, jeśli nie jest prawdziwą (związaną z kultem) manifestacją żywej wiary wyrażającej się w postawie życia<sup>37</sup>. Skierowane do ludu przemówienia proroka miały uświadomić wszystkim Izraelitom, że sprawowanie kultu religijnego i posiadanie świątyni bynajmniej nie uchroni narodu od wszelkiego rodzaju niebezpieczeństw będących przejawem sprawiedliwości Boga. Jeremiasz potępił tendencję do nadmiernego koncentrowania się na przepisach i zewnętrznych formach religijnych, ponieważ nie były one środkami pogłębiania osobistej relacji ze Stwórcą. W błędnym patrzeniu na rzeczywistość naród wybrany był utwierdzany przez fałszywych proroków, którzy zapowiadali dobrodziejstwo i bezpieczeństwo. W ten sposób sparaliżowali, uspili sumienie ludu izraelskiego, utrudniając starania Jeremiasza, który pragnął skłonić naród wybrany do przyznania się do popełnionych występków i podjęcia radykalnego

33. Por. J. Paściak, *Księga proroków. Jeremiasz – Ezechiel – Daniel i prorocy mniejsi. Wstęp szczegółowy i egzegeza wybranych urywków*, t. II, Kraków 1985, s. 8-9.

34. Por. A. Banaszek, *Prorocy przedwygnaniowi*, s. 122.

35. Por. R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 68.

36. Por. E. W. Nicholson, *The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible Jeremiah* 1-25, s. 17.

37. Por. M. Gołębiowski, *Dni klęski (Księga Jeremiasza)*, s. 208.



nawrócenia poprzez czynienie pokuty i zmianę obyczajów. Zewnętrzna praktyka składania ofiar ani nawet modlitwa nie stanowią ratunku dla człowieka, który nie pragnie zmienić się wewnętrznie<sup>38</sup>. To nieetyczne połączenie poprawności zewnętrznej i skrywanej w sercu grzeszności stało się przyczyną odstępstwa od Jahwe<sup>39</sup>. Centrum życia każdego Izraelity stanowiła Świątynia, która miała być ośrodkiem propagowania sprawiedliwości. Tymczasem stała się ona siedliskiem obłudnych praktyk dokonywanych przez ludzi niepragnących nawrócenia. Wystąpienie przeciwko niewłaściwej postawie instytucji religijnych spowodowało na Jeremiasza lawinę oszczerstw. Prorok został napiętnowany jako przeciwnik kultu i Świątyni<sup>40</sup>. Jeremiasz nie był jednak wrogiem zewnętrznych przejawów religijności. Napominał bowiem, że Bóg jako byt transcendentálny nie może być tylko czczony za pomocą przedmiotów lub czynności zewnętrznych. Brak koncentracji na istocie kultu polegającego na uwielbieniu Jahwe powoduje, że prawdziwa wartość sacrum zostaje przysłonięta<sup>41</sup>. Kult przemienia się wówczas w bezowocną i powierzchowną rutynę.

## Metafora małżeństwa

Kolejnym tematem teologicznym podjętym w *Księdze Jeremiasza* jest miłość Oblubienica-Boga do Oblubienicy-Izraela. Na kartach księgi widać wyraźnie, że relacja między Izraelem, a Bogiem nie stanowiła przykładu idealnego małżeństwa. Nieskazitelnosc postępowania kobiety w związku małżeńskim była uważana za jej podstawową powinność wobec męża<sup>42</sup>. Jeżeli mężczyzna był zawiedziony postępowaniem swojej współmałżonki, miał możliwość rozstania się z nią. Według obowiązującego prawodawstwa izraelskiego (Pwt 24,1-4, Jr 3,8) dokonywało się to poprzez wręczenie tzw. listu rozwodowego określanego przez Żydów mianem *get*. List ten gwarantował kobiecie pewną ochronę prawną w postaci wolności do wstąpienia w nowy związek małżeński. Ponadto kobieta miała prawo do odzyskania posagu, który wniosła przy zawarciu małżeństwa, ale nie mogła już nigdy powrócić do swojego pierwszego męża, bowiem zostałaby wówczas napiętnowana jako nieczysta. Taka forma nieczystości budziła obrzydzenie Boga. Żydowski małżonek był zobowiązany do oddalenia kobiety, która okazała się nielojalna, dopuszczając się czynów cudzołożnych. Jeżeli popełniony czyn został udowod-

38. Por. E. Zawiszeński, *Księgi proroków*, Pelplin 1998, s. 150-151.

39. Por. A. Banaszek, *Prorocy przedwygnaniowi*, s. 121.

40. Por. S. Gądecki, *Jeremiasz*, s. 151.

41. Por. J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1980, s. 67.

42. Por. W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów*, Warszawa 1991, s. 74.

niony i potwierdzony przez naocznych świadków, to grzesznica mogła zostać poddana karze śmierci<sup>43</sup>. Pozycja społeczna kobiety w kulturze Bliskiego Wschodu jest przykładem pozbawienia prawa do wolności słowa i swobód obywatelskich. Kobieta, która ze swojej natury posiada taką samą jak mężczyzna godność osoby ludzkiej była wykorzystywana jako karta przetargowa w procesie transakcji rynkowych. Jej wartość była porównywalna z wartością zwierząt hodowlanych. Na Bliskim Wschodzie istniały zatem ogromne dysproporcje pomiędzy mężczyzną i kobietą, które niszczyły równość płci w logice stworzenia<sup>44</sup>.

Naród Wybrany nie podążał drogą zawartego Przymierza, lecz zachowywał się jak niewierna kobieta zdradzająca swego męża, oddająca się obcym kochankom – Baalom, i tym samym odrzucająca miłość Oblubieńca. By ukarać to wiarołomstwo, Bóg zrywa relacje z Narodem Wybranym, nie bacząc na przepisy prawa. Jednak okazując następnie zmiłowanie nad swoim ludem, Bóg Jahwe objawia swoją miłość – *chesed*. Pokazuje, że jest w stanie przebaczyć wszystkie, nawet najgorsze, wykroczenia i akty nieposłuszeństwa, których dopuściła się jego Oblubienica-Izrael<sup>45</sup>. Sprawiedliwość i wynikającą z niej konieczność wymierzenia zasłużonej kary zostaje przekroczona przez niepojęte miłosierdzie Boga Jahwe, gdyż „tam, gdzie rozpowszechnił się grzech, tam pojawiła się jeszcze obfitsza łaska”<sup>46</sup>.

## Nowe Przymierze

Punktem kulminacyjnym *Księgi Jeremiasza* jest prorocтво o Nowym Przymierzu. Przymierze zawarte na Górze Synaj było gwarancją miłosego stosunku Boga do narodu wybranego. Jednak posługa prorocka Jeremiasza zbiegła się w czasie z momentem całkowitego odejścia od zawartego przymierza.

Reforma Jozjasza, choć była zwiastunem odnowy moralnej, nie przyniosła ostatecznie upragnionego odrodzenia duchowego. Naród uwikłany w sidła idolatrii, formalizmu religijnego i degeneracji moralnej nie pragnął zmienić swojego zachowania. Jego niesubordynacja poskutkowała ostatecznie złamaniem przymierza. Bóg jednak zawsze dochowuje wierności i przysięgi względem Narodu

43. Por. S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 220.

44. Por. T. Jelonek, *Małżeństwo i rodzina w Piśmie Świętym*, Kraków 2007, s. 48-49.

45. Por. R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 69-70.

46. W niniejszej pracy cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem (*Pismo Święte* Edycja Świętego Pawła), Częstochowa 2009; *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Biblia Tysiąclecia, Poznań 2003.

Wybranego<sup>47</sup>. Postanowienia zanotowane w porozumieniu już dawno straciły swoją wartość, dlatego prorok wie, że naród nie jest w stanie egzystować według Starego Przymierza. Ratunkiem może okazać się tylko i wyłącznie Nowe Przymierze, które będzie w inny sposób zobowiązywało ludzi do pełnienia woli Bożej. Wola Boża zostanie mianowicie wpisana w serce każdego człowieka. Nie będzie obowiązywał podział na posłuszeństwo zewnętrzne i wewnętrzne, jak to miało miejsce w starym pakcie. To właśnie wola Boża przenikająca serce rodzi pragnienie spotkania z Panem (Por. Jr 24,7;32,37-39)<sup>48</sup>. Nowe przymierze będzie miało wymiar o wiele bardziej duchowy niż cielesny, chociaż oczywiście w dalszym ciągu będzie wymagało zachowywania kultu Bożego i panującego prawa, które zostanie zakotwiczone w sercu każdego człowieka, a więc w jego umyśle i woli<sup>49</sup>. Nowe Przymierze będzie dotyczyło nowego typu relacji Izraela z Bogiem Jahwe. W ten sposób będzie zobowiązywało do prowadzenia życia polegającego na pogłębianiu osobistej relacji z Bogiem<sup>50</sup>. Miłosierny Bóg, który jest prawodawcą Nowego Przymierza, sam dokona oczyszczenia ludzkich serc, nie pozostawiając na nich jakiegokolwiek cienia grzechu. Wszyscy zostaną uzdolnieni do przyjęcia bezwarunkowego daru, jakim jest łaska Boża dająca zbawienie wieczne. Naród Wybrany powróci do Boga, zyskując odpuszczenie grzechów, a także odzyskując utracone synostwo Boże (Por. Rz 8,15; Gal 4,5; Ef 1,5)<sup>51</sup>. Owocem przyjęcia Nowego Przymierza będzie usunięcie nieopanowanej predyspozycji do zła oraz wyrobienie w człowieku zdolności do podporządkowania swojego życia Bogu. Nowe Przymierze będzie zaczynem odnowienia narodu i umocnienia więzi łączących ludzi i Boga<sup>52</sup>. Zagadnienie wizji Nowego Przymierza będzie inspiracją dla pozostałych proroków. Ezechiel uczyni tą ideę głównym tematem swojej przepowiedni. Deutero- i Trito-Izajasz oraz Daniel również będą w swoich traktatach teologicznych podejmowali tę tematykę. Motyw Nowego Przymierza będzie występował ponadto w psalmach wygnaniowych i powygnaniowych<sup>53</sup>.

47. Por. T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 209.

48. Por. G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego*, s. 159-160.

49. Por. J. Paściak, *Księga proroków*, s. 29.

50. Por. M. Rosik, *Czy nowe różni się od dawnego? O Jeremiaszowej zapowiedzi nowego przymierza raz jeszcze (Jr 31, 31-34)*, w: *Dobrze jest dziękować Panu (Ps 92,2). Księga Jubileuszowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 70. rocznicę urodzin*, red. J. Kręciłło, B. Strzałkowska, Warszawa 2021, s. 554.

51. Por. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, s. 207.

52. Por. A. Banaszek, *Prorocy przedwygnaniowi*, s. 125.

53. Por. S. Gądecki, *Jeremiasz*, s. 152.

## Idea mesjanizmu

Następnym tematem teologicznym jest mesjanizm. W *Księdze Jeremiasza* w Jr 23,5 odnajdujemy fragment zawierający wyrażoną w bardzo wzniosły sposób zapowiedź ukazania się przyszłego króla. Jego zapowiedź brzmi: „Oto nadejdą dni” (Jr 30,3;31,27.31;33,14). W związku z nadejściem tego niezwykle króla Bóg dokona odbudowy całego narodu wybranego. Król pochodzący z rodu Dawida będzie odznaczał się wieloma dobrymi cechami, które są niezbędne dla moralnego władcy. Mądrość – *hokmah* i sprawiedliwość – *miszpah* staną się podstawą zapewnienia bezpieczeństwa, równości, dostatku w całym narodzie<sup>54</sup>. Sprawiedliwość Boża jest szczególnym przymiotem Boga Jahwe. Świadczy o tym, że jest On uczciwym i niezawodnym sędzią, który na mocy przymierza zawsze staje po stronie swojego ludu, uwalniając Izraela od złowrogich nieprzyjaciół, których z kolei surowo karze. Dlatego właśnie w okresie niewoli babilońskiej sprawiedliwość Boga wiązała się dla narodu wybranego z nadzieją na lepsze czasy<sup>55</sup>. Sprawiedliwość – *sedaqah* jest interpretowana jako przestrzeganie obowiązującego prawa i wypełnianie woli Bożej. Odnosi się do konkretnej osoby, która obejmie władzę nie tylko w Izraelu, ale również nad całym światem<sup>56</sup>. Przepowiednia mówiąca o bezpośrednim mesjanizmie królewskim zostanie spełniona w osobie Jezusa z Nazaretu. W mentalności Jeremiasza myślenie o nadejściu idealnego władcy miało niewątpliwie zabarwienie polityczne. Władca z dynastii Dawida miał być upragnionym wyzwolicielem uciśnionego narodu. Według Jeremiasza, nacja izraelska miała sobie uświadomić pod wpływem nowych rządów, że ich odkupienie jest zależne tylko i wyłącznie od Boga Jahwe<sup>57</sup>. Prorok pozostawił fragmentaryczne ślady zapowiedzi odnoszących się do Mesjasza. Katolicka egzegeza oprócz „odrośli sprawiedliwej” identyfikuje w *Księdze Jeremiasza* kilka innych prorocstw o charakterze mesjańskim (Jr 30,9;31,31-34;32,40;33,14-26)<sup>58</sup>.

## Bibliografia

Banaszek A., *Prorocy przedwygnaniowi, Zarys teologii Starego Testamentu*, Skrypt 3, Warszawa 2003.

54. Por. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, s. 210-214.

55. Por. J. Ziesler, *Sprawiedliwość*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, s. 715.

56. Por. U. Szwarz, *Kiedy wypełnią się dni...*. Analiza egzegetyczna – teologiczna 2 Sm 7,12; Jr 23,5; Iz 11,3-4, w: „Roczniki Teologiczne”, 47/1 (2001), s. 32.

57. Por. S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 319.

58. Por. J. Paściak, *Księga proroków*, s. 9.

- Bozak B., *Księga Jeremiasza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W. R. Farmer, tł. W. Bernard, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000.
- Brzegowy T., *Prorocy Izraela*, t. I, Tarnów 1999.
- Carrol R. P., *Jeremiah. A commentary*, London 1996.
- Couturier G. P., *Księga Jeremiasza*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001.
- Gądecki S., *Jeremiasz*, w: *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, Gniezno 1993.
- Gołębiewski M., *Dni klęski (Księga Jeremiasza)*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, red. T. Brzegowy, J. Frankowski, M. Gołębiewski, t. 4, Warszawa 2001.
- Jelonek T., *Małżeństwo i rodzina w Piśmie Świętym*, Kraków 2007.
- Jelonek T., *Prorocy Starego Testamentu*, Kraków 2007.
- Longman T., *Jeremiah, Lamentations – New International Biblical Commentary*, Peabody 2008.
- Lemański J., *Niech przyjdzie do mnie, a dowie się, że prorok w Izraelu (2 Krl 5, 8 b), Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego*, t. I. *Profetyzm przedklasyczny. Prorocy więksi*, numer 28. *Studia i Rozprawy*, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2011.
- Mills M. E., *Images of God in the Old Testament*, London 1998.
- Nicholson E. W., *The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible Jeremiah 1-25*, Cambridge 1973.
- Paściak J., *Księga proroków. Jeremiasz – Ezechiel – Daniel i prorocy mniejsi. Wstęp szczegółowy i egzegeza wybranych urywków*, t. 2, Kraków 1985.
- Peter M., *Zanim otworzysz Biblię*, Poznań 1998.
- Rosik M., *Czy nowe różni się od dawnego? O Jeremiaszowej zapowiedzi nowego przymierza raz jeszcze (Jr 31,31-34)*, w: *Dobrze jest dziękować Panu (Ps 92,2). Księga Jubileuszowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 70. rocznicę urodzin*, red. J. Kręciło, B. Strzałkowska, Warszawa 2021, s. 552-567.
- Rumianek R., *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, Warszawa 2004.
- Schreiner J., *Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Jeremiah 1-25,14*, Würzburg 1981.
- Stachowiak L., *Księga Jeremiasza, Pismo Święte Starego Testamentu*, t. X, Poznań 1967.
- Stachowiak L., *Prorocy Więksi: Jeremiasz*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990.
- Stachowiak L., *Księga Jeremiasza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. J. Kudasiewicz, L. Stachowiak, Lublin 1997.

- Stuhlmüller C., *The books of Jeremiah and Baruch*, w: *Old testament reading guide*, red. W. G. Heidt, C. Stuhlmüller, K. Sullivan, B. M. Ahern, t. 17, Collegeville 1970.
- Synowiec S., *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, wydanie trzecie poprawione i rozszerzone.
- Thompson J. A., *The Book of Jeremiah*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1980.
- Szwarc U., „Kiedy wypełnią się dni...” *Analiza egzegetyczna – teologiczna* 2 Sm 7,12; Jr 23,5; Iz 11,3-4, „Roczniki Teologiczne”, 48/1 (2001), s. 27-36.
- Szymik S., *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997.
- Witaszek G., *Moc słowa prorockiego, Przewodnik po literaturze prorockiej Starego Testamentu*, Lublin 1995.
- Zawiszeński E., *Księgi proroków*, Pelplin 1998.
- Ziesler J., *Sprawiedliwość*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1996.
- Żywica Z., *Prorok Jeremiasz i Ewangelista Mateusz świadkami wiary zagrożonej anihilacją*, „Biblica et Patristica Thoruniensia”, 7/3 (2014), s. 73-87.

## Streszczenie

W artykule przeanalizowano strukturę, miejsce i znaczenie tematów teologicznych w *Księdze Jeremiasza*. Tekst ukazuje skomplikowaną kompozycję księgi, na którą składają się warstwy liryczne oraz prozatorskie, a także proroctwa, elementy biograficzne, jak również liczne konteksty deuteronomistycznych. Szczególną uwagę autor poświęcił teologicznej głębi znamiennej dla myśli proroka Jeremiasza, a więc takim tematom jak: relacja człowieka z Bogiem, kult, grzech, Nowe Przymierze oraz mesjanizm.

Jeśli chodzi o strukturę *Księgi Jeremiasza*, trzeba zaznaczyć, że zawiera ona różne gatunki tekstowe: proroctwa o charakterze poetyckim (źródło A), narracje biograficzne (źródło B), oraz kazania deuteronomistyczne (źródło C). Różni badacze (L. Stachowiak, J. Lemański, G. Witaszek) proponują rozmaite podziały strukturalne. W większość ich analiz uwidacznia się głęboka zależność między biografią proroka, a jego misją.

W kwestii miejsca, które księga zajmuje na tle całej Biblii oraz jej znaczenia dla NT, należy odnotować, iż zdecydowanie wyróżnia się pośród prorockich tekstów ST. Zaś w NT pojawiają się nieliczne, lecz znaczące odniesienia do Jeremiasza (głównie w Mt, Łk, Hbr). Dodajmy, że bardzo istotny cytat z: Jr 31,31-34 dotyczący Nowego Przymierza, został przywołany w Hbr 8,8-12. Jeremiaszowe

bogactwo teologiczne jest naprawdę zdumiewające, między innymi w kontekście zapowiedzi mesjańskich, które mogłyby zostać z powodzeniem przywoływane np. w listach apostoelskich.

Wreszcie warto zwrócić uwagę na konkretne tematy teologiczne wpisane w analizowaną księgę. Są nimi: Relacja człowieka z Bogiem Jahwe (która ma być osobista, dialogiczna, oparta na przymierzu i zaufaniu); grzech wynikający z odstępstwa od Bożych norm (prorok piętnuje bałwochwalstwo, niesprawiedliwość i formalizm religijny); kult i świątynia (Jeremiasz krytykuje rytuały nie owocujące przemianą serca); metafora małżeństwa (Bóg jako Oblubieniec, Izrael jako niewierna żona – obraz niewierności i nadziei na przebaczenie); Nowe Przymierze (zapowiedź odnowienia relacji Boga z człowiekiem przez prawo wpisane w głębię serca, zapowiedź mesjańska); mesjanizm (prorocza wizja sprawiedliwego króla z rodu Dawida, która potem ziści się w Jezusie z Nazaretu).

**Słowa kluczowe:** Jeremiasz, nawrócenie, grzech, kult, świątynia, metafora małżeństwa, Nowe Przymierze, mesjanizm.

## THE STRUCTURE, DISTRIBUTION, AND THEOLOGICAL SIGNIFICANCE OF THEMES IN THE BOOK OF JEREMIAH

### Summary

This paper has analysed the structure, place and significance of theological themes in the Book of Jeremiah. The text reveals the complex composition of the book, which consists of layers of lyrical and prose layers, as well as prophecies, biographical elements, and numerous Deuteronomistic contexts. The author paid particular attention to the theological depth characteristic of the thought of the prophet Jeremiah, i.e. topics such as man's relationship with God, worship, sin, the New Covenant and messianism.

With regard to the structure of the Book of Jeremiah, it should be noted that it contains various textual genres: poetic prophecies (source A), biographical narratives (source B), and deuteronomistic sermons (source C). Various scholars (L. Stachowiak, J. Lemański, G. Witaszek) propose various structural divisions. What becomes apparent in most of their analyses is the deep relationship between the prophet's biography and his mission.

With regard to the place the book occupies in the context of the whole Bible and its significance for the NT, it should be noted that it definitely stands out among the prophetic texts of the ST. In contrast, in the NT there are few but significant references to Jeremiah (mainly in Mt, Lk, Heb). Let us add that a very

significant quotation from: Jer 31:31-34 concerning the New Covenant, is referred to in Heb 8:8-12.

Finally, it is worth noting the specific theological themes embedded in the analysed book. These are: Man's relationship with Yahweh God (which is to be personal, dialogical, based on covenant and trust); sin resulting from deviation from God's norms (the prophet stigmatises idolatry, injustice and religious formalism); worship and the temple (Jeremiah criticises rituals that do not result in a change of heart); the marriage metaphor (God as the Bridegroom, Israel as unfaithful wife - image of unfaithfulness and hope for forgiveness); The New Covenant (foreshadowing the renewal of God's relationship with man through the law inscribed in the depths of the heart, a messianic announcement); messianism (the prophetic vision of a righteous king from the line of David, which would later be realised in Jesus of Nazareth).

**Keywords:** Jeremiah, conversion, sin, worship, temple, marriage metaphor, New Covenant, messianism.



PAWEŁ GLUGLA – TARNÓW

## **WŁADZA „LUDOWA” WOBEC KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO NA PIERWSZEJ KONFERENCJI WOJEWÓDZKIEJ PZPR W RZESZOWIE W 1949 ROKU**

„Siły polskich mas pracujących, na czele których kroczy w zwartych szeregach bohaterska polska klasa robotnicza, poczucie słuszności naszej sprawy, niezłomny hart ideowy naszej partii sprawią, że w bieżącym roku 1949 jeszcze mocniej skupi się olbrzymia większość narodu dokoła naszej platformy Polski Ludowej w walce o pokój, w marszu do socjalizmu. Tow. Bolesław Bierut”.

(z mandatu wyborczego I. Konferencji wyborczej PZPR  
w Rzeszowie)

### **Wstęp**

Walka, a właściwie zwalczanie Kościoła katolickiego w Polsce przez Polską Partię Robotniczą, jako partię będącą permanentnym agresorem wobec antykomunistów, mającą szeroki wachlarz sił i środków, w tym pozaprawnych, było

---

PAWEŁ GLUGLA – dr nauk humanistycznych w zakresie historii, absolwent Akademii Medycznej w Krakowie, studiów specjalizacyjnych i podyplomowych. Zainteresowania: historia, dzieje Kościoła katolickiego, komunizm, historia lokalna, medycyna. Członek Rady Naukowej czasopism: „Clinical Case Studies and Review Reports” (USA); „Gronie” (wyd. od 1938 r.), recenzent czasopism naukowych krajowych i zagranicznych. ORCID: 0000-0002-5940-9105. Kontakt: pg64@interia.pl.

kontynuowane po jej połączeniu 15 grudnia 1948 r. z koncesjonowaną Polską Partią Socjalistyczną w PZPR, jako monopartię, przez ponad 40 lat. Jest na to wiele dowodów. Jako jeden z szeregu przykładów można podać wystąpienie Franciszka Mazura na Plenum KC PPR odbytym w dniach od 31 sierpnia do 3 września 1948 r., na którym podjął między innymi zagadnienia wsi i duchowieństwa, mówiąc: „Chciałbym jeszcze poruszyć zagadnienie kleru. Wiadomo, że niektóre elementy kleru nie od dziś usiłują przeszkodzić w realizacji naszego programu. W związku z zagadnieniem przebudowy wsi ta antyludowa robota pewnej części kleru zostanie niewątpliwie wzmocniona. Występując w obronie interesów wyzyskiwaczy, te elementy kleru chętnie będą posługiwały się płaszczykiem religii, będą obłudnie usiłowały postawić zagadnienie na płaszczyźnie walki religijnej. W rzeczywistości płaszczyzna walki jest inna, jest to płaszczyzna walki klasowej. W miarę zaostrzania się tej walki chłop powinien zobaczyć i niewątpliwie zobaczy, że pod płaszczykiem rzekomej obrony religii, niektórzy przedstawiciele kleru bronią interesów wyzyskiwacza, interesów kapitalisty wiejskiego. Jest rzeczą jasną, że nasze stanowisko w stosunku do kleru nie ma i nie powinno mieć charakteru walki z religią, ale też nie możemy dopuścić do wygrywania uczuć religijnych i sukienki duchownej dla obrony interesów wyzyskiwaczy”<sup>1</sup>. Była to jawna zapowiedź nie tyle rozpoczęcia walki z Kościołem, ale powojennej coraz agresywniejszej jej kontynuacji. Do deprecjonowania Kościoła komuniści wykorzystali list papieża Piusa XII do biskupów niemieckich<sup>2</sup>, cud lubelski<sup>3</sup> oraz dekret Świętego Oficjum o ekskomunie członków i współpracowników partii komunistycznych<sup>4</sup>. W całym kraju dokonywano komunistycznych aktów terroru przeciwko duchownym, w mediach trwała nieustanna nagonka na wyższych hierarchów, a przed sądami wojskowymi oraz powszechnymi stawali duchowni oskarżani o współpracę z Gestapo i przynależność do tzw. reakcyjnego podziemia. Komunistyczna władza sięgała po różne środki dyskredytowania duchowieństwa

1. *Przemówienie F. Mazura na Plenum KC PPR [31 VIII-3 IX 1948 r.]*, „Nowe Drogi. Czasopismo społeczno-polityczne. Organ Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej” [dalej: „Nowe Drogi”], 1948, nr 11, s. 202.
2. W dniu 1 III 1948 r. papież Pius XII wystosował list do biskupów niemieckich, w którym nawiązał między innymi do kwestii polskich, w tym powojennej rzeczywistości. Zob. *Papież Pius XII do biskupów niemieckich 1948 r. Pełny tekst listu z dnia 1 marca 1948 roku*, wstęp i red. Z. Hierowski, Katowice-Wrocław-Szczecin-Olsztyn 1948.
3. Cud lubelski był wydarzeniem, które miało miejsce w lubelskiej katedrze 3 VII 1949 r. Na obrazie Matki Boskiej Częstochowskiej wierni zobaczyli łzy kapiące z policzka na obrazie na posadzkę. Szerzej: M. Błasińska, *Cud. W 1949 r. Lublin stał się Częstochową*, Lublin 2019.
4. Chodzi o dekret Świętego Oficjum z 1 VII 1949 r. o ekskomunie dla tych, którzy będą współpracować z komunistyczną partią. J. Dębiński, *Kościół w Polsce represjonowany przez władze komunistyczne w latach 1944-1989*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 97 (2012), s. 52.

w oczach społeczeństwa. Oskarżane było o kolaborację z okupantem niemieckim, a także szpiegostwo i współpracę z podziemiem. W prasie ogólnokrajowej i lokalnej, w tym w dzienniku PZPR „Rzeszowskie Nowiny”<sup>5</sup> w 1949 roku w niewybredny sposób obwiniano duchowieństwo, np. ks. Romana Gradolewskiego i ojca Jacka Hoszyckiego o rzekomą współpracę z Gestapo podczas wojny<sup>6</sup>. Tak drastyczny sposób zastraszania, nękania i karania duchownych został wpisany w toczącą się w tym okresie coraz agresywniejszą walkę komunistów o „rząd dusz” narodu polskiego w powojennej rzeczywistości i marginalizację duchowieństwa. Walka z Kościołem w Polsce przybierała różnorodne formy i metody aż do końca lat osiemdziesiątych XX w. Do 1956 roku represje i prześladowania miały charakter siłowy, bardziej otwarty i bezpardonowy, później coraz bardziej wyrafinowany, co nie oznacza, że ich zaniechano. Stosowano przy tym taktykę kłamstwa oraz presji psychologicznej. Jako przykład można podać wystąpienie w trzecim dniu kongresu PZPR (19 grudnia 1948 r.) gen. Aleksandra Zawadzkiego, który zapewniał, że PZPR wie dobrze, iż większość społeczeństwa polskiego to wierzący katolicy. Przekonywał kłamliwie, dla uśpienia czujności zmęczonego długotrwałą wojną narodu, Kościoła i ugrupowań prawicowych, że partia nie robi i nie będzie czynić przeszkód w swobodnym wyznawaniu i praktykach religijnych, gwarantując prawną ochronę obrzędów religijnych. W kwestii duchowieństwa PZPR postawiła bezwzględny warunek jego postawy lojalnościowej w stosunku do państwa, a także świeckości szkolnictwa i wszystkich instytucji państwowych<sup>7</sup>. Jak trafnie zauważył Jerzy Eisler „W wypadku powojennej Polski nie tyle zresztą chodziło o rozdział Kościoła od państwa, ile o marginalizację, a docelowo zapewne i likwidację tego pierwszego. Kościół katolicki uosabiał bowiem wiele wartości etycznych, moralnych, kulturowych, które były sprzeczne z wizją nowego „postępowego” człowieka; nie było zatem miejsca na pokojową koegzystencję”<sup>8</sup>.

Na szczeblu lokalnym pierwszy sekretarz Komitetu Wojewódzkiego PZPR (KW PZPR) w Rzeszowie Józef Kalinowski<sup>9</sup> optował za bezwzględną margina-

5. Wyrok śmierci na dwóch księżach – agentów Gestapo, „Nowiny Rzeszowskie. Organ KW Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej” [dalej: „Nowiny Rzeszowskie”], 1 (1949), nr 2 (16 września), s. 2.

6. Zob. S. Ligarski, *W kleszczach totalitaryzmów. Ksiądz Romana Gradolewskiego i ojca Jacka Hoszyckiego życiorysy niedopowiedziane*, Warszawa 2017.

7. *Stosunek Państwa Ludowego do Kościoła katolickiego. Przemówienie generała Zawadzkiego na. Kongresie PZPR*, „Dziennik Zachodni”, 4 (1948), nr 351 (1380) (19 grudnia), s. 1.

8. J. Eisler, *Polska Rzeczpospolita Ludowa — szkic do rozważań o laicyzacji państwa*, „Kwartalnik Historyczny”, 122(2015), z. 4, s. 703.

9. J. Kalinowski, *Jeszcze jeden oręż naszej organizacji partyjnej*, „Nowiny Rzeszowskie”, 1 (1949), nr 1 (15 września), s. 3.

lizacją religii i walką z Kościołem katolickim, zgodnie z odgórnymi partyjnymi dyrektywami.

## **Stan liczbowy członków PZPR na Rzeszowszczyźnie w połowie 1949 r.**

Stan liczbowy członków PZPR w województwie rzeszowskim w dniu 1 czerwca 1949 r. wynosił 50.341, w tym 23.342 osoby były kandydatami do partii, co stanowiło prawie 50 % ogółu. Stan organizacyjny poszczególnych jednostek PZPR przedstawiał się następująco. Istniało 989 gromadzkich organizacji partyjnych, 232 fabryczne, 33 w majątkach państwowych, 487 w urzędach i instytucjach oraz 54 terenowe. Przekrój socjalny i społeczny rzeszowskiej organizacji partyjnej był zróżnicowany. Najwięcej, bo 21.612 było robotników, 15.399 chłopów, pracowników i funkcjonariuszy 10 543, robotników rolnych 961, rzemieślników 547, kupców 51, innych 1.228. Na ogólną liczbę 50.341 członków wojewódzka organizacja partyjna liczyła 5.602 kobiety, co stanowiło zaledwie 11 % w stosunku do ogółu członków. W województwie rzeszowskim PZPR miała 1795 podstawowych organizacji partyjnych. Na ogólną liczbę 1.425 gromad administrowanych (osiedlonych) było 989 gromadzkich podstawowych organizacji partyjnych. Liczby te wykazywały, że w 436 gromadach nie było organizacji partyjnych. Najwięcej bezpartyjnych było w powiatach krośnieńskim, jasielskim i niżańskim. W powiecie krośnieńskim na ogólną liczbę 168 gromad istniało zaledwie 40 gromadzkich organizacji partyjnych, a w powiecie jasielskim na 141 gromad funkcjonowało 82 gromadzkie organizacje partyjne. Natomiast w powiecie niżańskim na 57 gromad było 30 wiejskich organizacji partyjnych. Rzeszowski KW PZPR był zaniepokojony, że w powiecie niżańskim na ogólną liczbę 1108 członków partii, było zaledwie 313 chłopów, natomiast w powiecie jasielskim na 3.039 partyjnych, do PZPR należało 715 chłopów, a w powiecie krośnieńskim na terenach wiejskich na ogólną liczbę 3.856 członków PZPR, Krośnieńska Powiatowa Organizacja Partyjna liczyła 277 członków partii będących chłopami. Stąd też egzekutywa KW PZPR w Rzeszowie wysnuła wniosek, że tam, gdzie nie ma organizacji partyjnej, nie ma też kształtowania się „odpowiedniej” sytuacji ideologicznej, a także brak jest zdecydowanego oporu wobec tak zwanego wroga klasowego, zwłaszcza duchowieństwa.

W przekroju socjalnym i społecznym niewątpliwie uderzającą stanowiła liczba 51 kupców w wojewódzkiej organizacji partyjnej. Istotny procent wśród nich było inwalidami z okresu walk partyzanckich o proveniencji komunistycznej (Armii Ludowej i Gwardii Ludowej) i walk o „wyzwolenie” Polski, a także żony po poległych członkach partii. W sumie w tej dębickiej i gorlickiej organizacji partyjnej był znaczny odsetek członków PZPR, którzy mieli być już wcześniej

wykluczeni z szeregów Podstawowych Organizacji Partyjnych. Istotnym dla KW PZPR stało się zagadnienie wymiany legitymacji partyjnych, a przy tym „oczyszczenie z elementów obcych ideologicznie”<sup>10</sup>. Oficjalnie podano, że akcja scaleniowa na szczeblu podstawowych organizacji partyjnych została zakończona dnia 6 listopada 1949 r.

## **Przebieg i poruszane zagadnienia na pierwszej Konferencji Wojewódzkiej Komitetu Wojewódzkiego PZPR w Rzeszowie w 1949 r.**

Pierwsza, po powołaniu do istnienia w 1948 roku PZPR, Konferencja Wojewódzka KW PZPR w Rzeszowie odbyła się kilka miesięcy później, w dniach 11 i 12 czerwca 1949 r. w gmachu rzeszowskiego teatru<sup>11</sup>. Władzą zwierzchnią wojewódzkiej organizacji partyjnej była wojewódzka konferencja sprawozdawczo-wyborcza, którą zwoływano zgodnie ze statutem co dwa lata<sup>12</sup>. Na pierwszej konferencji omawiano szereg różnorodnych zagadnień „po linii” partii. Wśród wielu głosów w dyskusjach pojawiały się ostre słowa krytyki pod adresem Kościoła katolickiego, w tym duchowieństwa, a także wiernych, artykułowane zarówno ze strony poszczególnych lokalnych działaczy partyjnych będących delegatami jednostek terenowych PZPR, jak również w trakcie przemówień Romana Zambrowskiego wysokiego funkcjonariusza partyjno-państwowego, który był gościem, a zarazem obserwatorem i mentorem na tejże konferencji. Sprawował on w tym czasie szereg funkcji publicznych, w tym wicemarszałka Sejmu Ustawodawczego, będąc równocześnie członkiem Biura Politycznego KC PZPR, a także członkiem Rady Państwa. Był wówczas posłem do Krajowej Rady Narodowej i na Sejm Ustawodawczy. Odnośnie osoby i komunistycznej działalności Zambrowskiego w obiegu naukowym znajduje się wiele informacji, tekstów oraz biografii i opracowań<sup>13</sup>.

10. Archiwum Państwowe w Rzeszowie [dalej: APRz], Komitet Wojewódzki Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej w Rzeszowie [dalej: KW PZPR w Rzeszowie] sygn. 59/1246/0/1/1, Sprawozdanie I-szego Sekretarza z I-szej Wojewódzkiej Konferencji PZPR w Rzeszowie, 12 VI 1949 r., k. 94-97.

11. APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 59/1246/0/1/1, I Wojewódzka Konferencja Sprawozdawczo-Wyborcza PZPR. Porządek dzienny Konf[erencji] Woj[ewódzkiej] sprawozdawczo-wyborczej PZPR w Rzeszowie], Telegram Sanockiej Fabryki Wagonów z 12 VI 1949 r., k. 37.

12. Druga Wojewódzka Konferencja Sprawozdawczo-Wyborcza KW PZPR w Rzeszowie odbyła się w dniach 2-3 lipca 1950 r. Zob. APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 59/1246/0/1/2, II Wojewódzka Konferencja Sprawozdawczo-Wyborcza PZPR.

13. Szerzej M. Szumiło, *Roman Zambrowski 1909-1977. Studium z dziejów elity komunistycznej w Polsce*, Warszawa 2014.

Porządek dzienny I Konferencji Wojewódzkiej PZPR w Rzeszowie w pierwszym dniu obrad 11 czerwca 1949 r. przedstawiał się według programu następująco: 1. zagajenie, 2. wybór przewodniczącego konferencji, 3. wybór i powołanie prezydium, 4. wybór komisji mandatowej, 5. powitanie gości, 6. sprawozdanie polityczno-organizacyjne, 7. sprawozdanie Wojewódzkiej Komisji Rewizyjnej, 8. dyskusja nad sprawozdaniem polityczno-organizacyjnym. Natomiast w drugim dniu obrad 12 czerwca, według uprzednio ustalonego i zaakceptowanego przez KC PZPR harmonogramu oraz wydrukowanego programu, porządek dzienny przewidywał: 1. odczytanie protokołu komisji mandatowej, 2. wybór komisji skrutacyjnej, 3. wybory Komitetu Wojewódzkiego i zastępcy członka Komisji Wojewódzkiej oraz Wojewódzkiej Komisji Rewizyjnej i zastępców, 4. dalszy ciąg dyskusji nad sprawozdaniem polityczno-organizacyjnym, 5. podsumowanie dyskusji, 6. odczytanie protokołu komisji skrutacyjnej, 7. odczytanie i przyjęcie rezolucji, 8. zamknięcie obrad<sup>14</sup>. Według podobnego schematu odbywały się kolejne konferencje wojewódzkie PZPR w Rzeszowie. Również w innych miastach wojewódzkich przebiegały takie konferencje z niemal analogicznie sformułowanymi programami i porządkiem dziennym. Pojawianie się wątków kościelnych, omawianych na szerokim bądź też węższym forum, nie było regułą podczas kolejnych konferencji. Było uzależnione od bieżącej sytuacji polityczno-społecznej zarówno w Polsce, jak i w świecie, a także rangi i wagi problematyki na styku państwo-Kościół katolicki-naród<sup>15</sup>.

W konferencji brało udział, według imiennej listy, 440 delegatów-członków PZPR z całego ówczesnego województwa rzeszowskiego<sup>16</sup>. Przekrój pochodzenia i zawodów obejmował wszystkie grupy społeczne i dziedziny zawodowe, od rolników poprzez pracowników fizycznych do pracowników umysłowych włącznie. Przeważała grupa przedstawicieli pochodzenia społecznego robotniczo-chłopskiego, natomiast niewielki odsetek stanowili przedstawiciele rzemiosła oraz inteligencji pracującej<sup>17</sup>.

14. APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 59/1246/0/1/1, I Wojewódzka Konferencja Sprawozdawczo-Wyborcza PZPR, Porządek dzienny Konf[erencji] Woj[ewódzkiej] sprawozdawczo-wyborczej PZPR w Rzeszowie], k. 161-162.

15. Zob. L. Mażewski, *Władza, własność i położenie Kościoła. Z dziejów autorytaryzmu w Polsce w latach 1944/1945-1989/1990*, Toruń 2015.

16. APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 59/1246/0/1/1, I Wojewódzka Konferencja Sprawozdawczo-Wyborcza PZPR, Porządek dzienny Konf[erencji] Woj[ewódzkiej] sprawozdawczo-wyborczej PZPR w Rzeszowie], Protokół Komisji Skrutacyjnej, k. 38.

17. Tamże, I Wojewódzka Konferencja Sprawozdawczo-Wyborcza PZPR, Wykaz imienny delegatów na konferencję Wojewódzką PZPR w Rzeszowie, k. 147-156.

Konferencję zagał wieloletni komunistyczny lokalny działacz Józef Kalinowski<sup>18</sup>, który powitał przedstawicieli Komitetu Centralnego PZPR, a także zebranych delegatów i zaproszonych gości. W krótkich słowach podkreślił znaczenie pierwszej Wojewódzkiej Konferencji Wyborczej PZPR oraz przedstawił zadania, jakie postawiono przed Wojewódzką Organizacją Partyjną. Na zakończenie części wstępnej delegaci jednogłosem milczeniem uczcili pamięć poległych działaczy i funkcjonariuszy, w tym Urzędników Bezpieczeństwa, członków PPR i PZPR na terenie województwa rzeszowskiego, którzy ponieśli śmierć, gorliwie zwalczając zbrojne podziemie niepodległościowe, pejoratywnie nazywane przez komunistów „bandami”. Na przewodniczącego konferencji Kalinowski zaproponował pierwszego sekretarza Komitetu Miejskiego PZPR w Rzeszowie Władysława Kruczka<sup>19</sup>, a tenże zgłosił uprzednio dokładnie wyselekcjonowany, według określonego odgórnie kryterium, skład prezydium z 25 osobami, w tym jako pierwszego Romana Zambrowskiego, ówczesnego sekretarza KC PZPR, a także Włodzimierza Reczka<sup>20</sup> członka Biura Organizacyjnego KC PZPR. Pozostali członkowie prezydium, jako

18. Józef Kalinowski, właśc. Romuald Iwanicki, ps. „Mietek”, „Kukułka” (ur. 1 sierpnia 1912 w Płocku, zm. 21 listopada 1975 w Warszawie), syn działacza KPP Romana Iwanickiego. Posiadał wykształcenie podstawowe. Przed 1939 wielokrotnie karany i więziony jako członek-aktywista KPP; po wojnie działacz komunistyczny, I sekretarz Komitetu Wojewódzkiego (KW) PPR w Kielcach 1945-1946, I sekretarz KW PPR/PZPR w Rzeszowie 1947-1949, I sekretarz KW PZPR w Lublinie 1951-1953, poseł do KRN i na Sejm PRL I kadencji, zastępca członka, a następnie członek KC PZPR, kierownik Biura Ogólnopolskiego Komitetu FJN 1953-1965. Józef Kalinowski, Biuletyn Informacji Publicznej IPN, <https://katalog.bip.ipn.gov.pl/informacje/22752> [dostęp: 10.11.2024].
19. Władysław Kruczek, ps. „Zweig” (ur. 27 kwietnia 1910 w Rzeszowie, zm. 4 listopada 2003 w Warszawie) – polski działacz komunistyczny, wieloletni działacz aparatu PPR i PZPR (1945-1951 w Rzeszowie, 1951-1952 w Poznaniu, 1953-1956 w Bydgoszczy), członek Biura Politycznego KC PZPR (1954-1980), zastępca przewodniczącego Rady Państwa (1972-1980) oraz jej członek (1980-1982). Poseł na Sejm PRL III, IV, V, VI, VII i VIII kadencji (1961-1985). Zob. T. Mołdawa, *Ludzie władzy 1944-1991. Władze państwowe i polityczne Polski wg stanu na dzień 28 II 1991*, Warszawa 1991, s. 380; *Polska 1944-1991. Informator historyczny. Struktury i ludzie*, A. Kochański przy współudziale E. Ciborskiej, A. Merkera, i G. Sołtysiaka, t. 1-2, Warszawa 2022, passim.
20. Włodzimierz Waclaw Reczek (ur. 24 lutego 1911 w Krakowie, zm. 28 marca 2004 w Katowicach) – polski działacz komunistyczny, sportowy, prawnik, polityk. Kawaler Orderu Orła Białego (1996). Działacz lewicowy, później w PPS, od 1948 w PZPR. W latach 1948-1954 pełnił funkcję członka Biura Organizacyjnego KC PZPR, 1948-1968 był członkiem KC PZPR. Od 1968 do 1972 w składzie Centralnej Komisji Rewizyjnej tej partii. Od 1949 do 1952 pełnił funkcję zastępcy kierownika Wydziału Organizacyjnego KC PZPR. W latach 1945-1956 sprawował mandat posła do Krajowej Rady Narodowej, na Sejm Ustawodawczy oraz na Sejm PRL I kadencji. T. Mołdawa, *Naczelné władze państwowe Polski Ludowej 1944-1979*, Warszawa 1979, s. 225; *PZPR. Zjazdy, posiedzenia plenarne Komitetu Centralnego, władze naczelné, I sekretarze komitetów wojewódzkich 1948-1982*, oprac. W. Ciempiel, J. Jakubowski,

delegaci, wywodzili się z wielu miejscowości wszystkich ówczesnych powiatów Rzeszowszczyzny, będąc aktywnymi członkami PZPR, a także „przodownikami pracy”<sup>21</sup>. Po wstępnych procedurach i formalnych głosowaniach, które trwały do godziny 15.00, po przerwie wznowiono obrady, rozpoczynając ożywioną dyskusję.

Jako pierwszy w dyskusji zabrał głos komunistyczny działacz Józef Szpala<sup>22</sup> z powiatu rzeszowskiego, który w wygłaszanej nowomowie argumentował „wielkie zadania w walce klasowej i przebudowie wsi”. Podkreślał, że „nie jest jeszcze tak dobrze, gdyż doły partyjne nie dorosły jeszcze do tego zadania”<sup>23</sup>. Mieszkańcy wsi nie byli skłonni po przymusowej powojennej zmianie ustroju w Polsce do współpracy i działań, które narzucała PPR, a od grudnia 1948 roku PZPR. Przyczyn tego stanu rzeczy komuniści upatrywali między innymi w tym, iż w partii było zbyt mało kobiet<sup>24</sup> i młodzieży, a także niebagatelny wpływ na ówczesną sytuację na podrzeszowskich wsiach miało duchowieństwo. Z wystąpienia Szpali wynikało, że na wsiach Rzeszowszczyzny, jak również w całej ówczesnej Polsce, inspiratorami oporu i zdroworozsądkowego myślenia chłopo-rolników byli duchowni oraz nauczyciele, a wśród nich wielu wrogów siłą wprowadzonego komunistycznego systemu. W tych dwóch grupach inteligencji, a więc w duchowieństwie i pedagogach upatrywano głównych winowajców ówczesnego oporu mieszkańców wsi, którzy, jak podawano, „często prowadzili robotę wsteczną, będąc pod wpływem reakcji, zwłaszcza duchowieństwa”<sup>25</sup>. Partia liczyła na oparcie w młodzieży wiejskiej, usiłując ją pozyskać w całości różnymi sposobami. Zbyt mało było, według prelegenta, agitatorów dobrze zaznajomionych z zagadnieniami wsi, którzy mieli mieć z założenia duży wpływ na chłopów. W 1949 roku komuniści na obszarach

J. Szczepilewski, Warszawa 1983, passim; *Polska 1944-1991 Informator historyczny. Struktury i ludzie*, cz. 1 i 2, passim.

21. APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 59/1246/0/1/1, I Wojewódzka Konferencja Sprawozdawczo-Wyborcza PZPR, Porządek dzienny Konf[erencji] Woj[ewódzkiej sprawozdawczo-wyborczej PZPR w Rzeszowie]. Załącznik nr 1, k. 3.
22. Józef Szpala ur. 1899, wykształcenie podstawowe (6 klas szkoły powszechnej), pochodzenia społecznego chłopskiego; rolnik w Hyżnem. Przed 1939 w KPP, od 1942 w BCh, po wojnie w PPR/PZPR. APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 59/1246/0/1/1, I Wojewódzka Konferencja Sprawozdawczo-Wyborcza PZPR, Polska Partia Robotnicza, Wykaz imienny delegatów wybranych na Wojewódzką Konferencję Partyjną powiat Rzeszów, k. 78.
23. Tamże, Dyskusja nad sprawozdaniem sekretarza tow. Kalinowskiego, k. 7.
24. Agitację kobiet do wstępowania w szeregi PZPR kontynuowano w całej Polsce wzorem powojennej PPR. Zob. Archiwum Państwowe w Łodzi [dalej: APŁ], Komitet Łódzkiej Polskiej Partii Robotniczej [dalej: KŁ PPR], sygn. 39/1254/0/4/33, Instrukcje, uchwały, okólniki KC, Uchwała Sekretariatu KC PPR nr 20 z kwietnia 1947 r. O pracy Partii wśród kobiet, k. 67-68.
25. APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 59/1246/0/1/1, I Wojewódzka Konferencja Sprawozdawczo-Wyborcza PZPR, Porządek dzienny Konf[erencji] Woj[ewódzkiej sprawozdawczo-wyborczej PZPR w Rzeszowie]. Załącznik nr 1, k. 3.



wiejskich całego kraju przeprowadzali akcję „H”<sup>26</sup>, w celu zwiększenia produkcji zwierzęcej na potrzeby rynku. Rząd oferował rolnikom zaciąganie dodatkowych kredytów w celu doposażenia gospodarstw w zwierzęta rzeźne oraz zakup maszyn rolniczych<sup>27</sup>. Rolnicy nierzadko pozostawali z zaciągniętymi kredytami oraz ich pełną spłatą wraz z niemałymi prowizjami i odsetkami. Należy mieć na uwadze fakt wprowadzenia przez komunistyczną władzę w Polsce przymusowej akcji kontyngentowej, podobnej do realizowanej w czasie drugiej wojny światowej przez niemieckiego okupanta.

Kolejny mówca, Mieczysław Trześniak<sup>28</sup> z Jasła, w swoich wywodach twierdził, że „chłop widzi, kto tam siedzi i co robi i trzeba właśnie chłopu pokazać, że ten co rządzi, świeci przykładem. Frazesy nie wystarczają. Trzeba robić i pokazać chłopom rzeczy konkretne. Jeśli to potrafimy, to przekonamy chłopą, że partia wszystkim się opiekuje i wziętym na siebie zadaniom podoła”<sup>29</sup>. Wyartykułował prawdę, że partia operuje jedynie frazesami. Twierdzono, że „partia wszystko może”. Czas pokazał, że to prości, niewykształceni chłopci mieli rację i nie zmieniali swoich prawicowych, prokatolickich poglądów, w przeciwieństwie do wielu robotników i inteligencji. Była to najbardziej przywiązana do Kościoła katolickiego znacząca część społeczeństwa polskiego.

Na konferencji wystąpił również młody wówczas aktywny działacz Stanisław Kania<sup>30</sup>, który robiąc błyskotliwą karierę, występował jako delegat reprezentując

26. Akcją „H” nazywano działania podjęte przez rząd od stycznia 1949 roku w celu zwiększenia produkcji zwierzęcej na potrzeby rynku.

27. *Przyznanie dodatkowych kredytów na zakup bydła użytkowego*, „Nowiny Rzeszowskie”, 1 (1949), nr 1 (15 września), s. 2.

28. Mieczysław Rudolf Trześniak (ur. 18 kwietnia 1915 w Pasiecznej, zm. 26 stycznia 1994) – polski polityk komunistyczny, poseł na Sejm PRL III, IV i V kadencji. Działacz Komunistycznego Związku Młodzieży Polski i od 1933 KPP, od 1946 w PPR. W 1947 pełnił funkcję II sekretarza KP PPR w Przemyśle, następnie do 1948 I sekretarz KP PPR w Jasle. W 1948 jeden z dwóch jasielskich delegatów na Kongres Zjednoczeniowy, po którym powstała PZPR. Słuchacz Centralnej Szkoły Partyjnej PZPR w Łodzi. Od 1949 członek plenum KW PZPR w Rzeszowie, w latach 1950-1953 I sekretarz KP PZPR w Jasle. W 1953 został zastępcą kierownika Wydziału Organizacyjnego KW, a w 1954 członkiem egzekutywy KW. Ukończył Szkołę Partyjną przy KC PZPR (1955-1956). W latach 1956-1958 I sekretarz KM PZPR w Rzeszowie, a w latach 1958-1971 I sekretarz KP PZPR w Jasle. *Mieczysław Rudolf Trześniak*, Biuletyn Informacji Publicznej IPN, <https://katalog.bip.ipn.gov.pl/informacje/26156> [dostęp: 11.11.2024].

29. APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 59/1246/0/1/1, I Wojewódzka Konferencja Sprawozdawczo-Wyborcza PZPR, Porządek dzienny Konf[erencji] Woj[ewódzkiej] sprawozdawczo-wyborczej PZPR w Rzeszowie], Dyskusja nad sprawozdaniem sekretarza tow. Kalinowskiego, k. 8.

30. Stanisław Kania (ur. 8 marca 1927 we Wrocance, zm. 3 marca 2020 w Warszawie) – polski polityk komunistyczny, poseł na Sejm PRL VI, VII, VIII i IX kadencji (1972-1989), w latach 1980-1981 I sekretarz KC PZPR, członek Rady Państwa (1982-1985). „Budowniczy Polski Ludowej”. T. Mołdawa, *Ludzie władzy 1944-1991*, s. 369.

Związek Młodzieży Polskiej (ZMP) w Rzeszowie, następnie PZPR. Z upływem lat awansował do KC PZPR, sprawując pieczę nad aparatem bezpieczeństwa i aktywnie zwalczając Kościół katolicki w Polsce. Podczas konferencji podał on krytyczną ocenę pracy ZMP z terenu województwa rzeszowskiego, której przewodził<sup>31</sup>. Nie była to samokrytyka, ale artykułowanie niewłaściwej, według jego oceny, działalności związku, a także marazmu organizacyjnego w poszczególnych powiatach województwa. Franciszek Kielba<sup>32</sup>, działacz partyjny z Dębicy, omawiał niedomagania pracy podstawowej organizacji partyjnej, twierdząc, że „praca ich [POP] jest ciężka, ponieważ stykają się w terenie bezpośrednio z reakcją i klerem”<sup>33</sup>. Ponadto domagał się „wyrwania ludzi spod wpływu kleru”. Jego zdaniem „trzeba być czujnym jeżeli chodzi o kler, który z ambon i konfesjonałów walczy o ciemnotę [chłopów – przyp. P.G.], a przez nią o władzę i wpływy”<sup>34</sup>.

## Duchowieństwo katolickie jako grupa szczególnie niewygodna dla PZPR

Szczególną grupą, która była dla PPR, a następnie PZPR najbardziej nieprzejednana w swoich poglądach i postawie, a przez to niewygodna, było duchowieństwo, zwłaszcza posługujące w wiejskich parafiach, pogardliwie nazywane przez aparat partyjny i bezpieczeństwa „klerem dołowym”. W duchownych oraz tzw. reakcji niepodległościowej doszukiwano się winnych agitacji chłopów przeciwko władzy „ludowej” i niepowodzeń w ideologizacji obszarów wiejskich. Kielba upatrywał dużą kierowniczą rolę PZPR w ateizacji mieszkańców podkarpackich wsi, zwłaszcza kobiet zrzeszonych w Lidze Kobiet i Związku Młodzieży Polskiej, których koła założono we wszystkich gromadach oraz w istniejących Kołach Gospodyń Wiejskich, gdyż, jak to określono, przy ich pomocy „wrywa się kobiety spod wpływu kleru”<sup>35</sup>. Ze zrozumiałych względów nie informowano, że

31. APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 59/1246/0/1/1, I Wojewódzka Konferencja Sprawozdawczo-Wyborcza PZPR, Porządek dzienny Konf[erencji] Wojewódzkiej sprawozdawczo-wyborczej PZPR w Rzeszowie], Dyskusja nad sprawozdaniem sekretarza tow. Kalinowskiego, k. 12.

32. Franciszek Kielba ur. 1907, wykształcenie podstawowe, pochodzenie społeczne chłopskie. Sekretarz KG PZPR w Wielopolu. W PPR od 1944, od 1948 w PZPR. APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 59/1246/0/1/1, Wykaz imienny delegatów na Konferencję Wojewódzka PZPR w Rzeszowie, k. 150.

33. APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 59/1246/0/1/1, I Wojewódzka Konferencja Sprawozdawczo-Wyborcza PZPR, Porządek dzienny Konf[erencji] Wojewódzkiej sprawozdawczo-wyborczej PZPR w Rzeszowie], Dyskusja nad sprawozdaniem sekretarza tow. Kalinowskiego, k. 12.

34. Tamże.

35. Tamże, k. 13.

kobiety te były wręcz szantażowane i zmuszane do wstępowania do tego typu organizacji. Jednakże pozostawały nadal czynnymi praktykującymi katoliczkami. „Wyrwanie” kobiet, z Kościoła nie było działalnością trwałą, ale co najwyżej kilkugodzinną w tygodniu i to pod presją. Wieś polska w niemal stu procentach była katolicka i wiary tej strzegła przez stulecia, również w czasie zaborów, wojen, jak i komunistycznego totalitaryzmu. Kielba pomawiał duchowieństwo o to, że „z ambon i konfesjonałów walczy o ciemnotę [czyli prostych chłopów – przyp. P.G.], a przez nią o władzę i wpływy. Trzeba ludzi przede wszystkim wyrwać z pod wpływu kleru”<sup>36</sup>. Nie w każdym powiecie kobiety wiejskie dawały wciągać się w członkostwo do organizacji o proveniencji komunistycznej. Utyskiwała na taki stan rzeczy w trakcie oficjalnego wystąpienia delegatka powiatu niżańskiego, czynna komunistka Jadwiga Łachecka<sup>37</sup>.

Delegat PZPR z Przeworska Franciszek Gosztyła<sup>38</sup> optował za tym, aby podnieść poziom ideologiczny członków partii na terenach wiejskich, naiwnie upatrując w tym sposób sprzyjający ułatwieniu rozwiązywania aktualnych problemów wsi. Postrzegał ideologizację wsi rzeszowskich poprzez skuteczne odciąganie młodzieży katolickiej od Kościoła<sup>39</sup>. Była to komunistyczna długofalowa praktyka, realizowana przez dziesięciolecia na całym obszarze Polski „ludowej” z różnym skutkiem. Twierdził, że „należy uzbroić naszych towarzyszy ideologicznie, natomiast młodzież wiejską musimy wyrwać spod wpływu kleru, który posuwa się aż do ukrywania magazynów broni w kościołach [sic!]”<sup>40</sup>. Zarówno duchowieństwo, jak i ugrupowania prawicowe oraz podziemie niepodległościowe klasyfikował, zgodnie z przyjętymi lewicowymi „normami” jako „wroga klasowego, który wszędzie działa i wciska się do partii”<sup>41</sup>. Po Gosztylu mówcą został działacz partyjny Bronisław Nadolski<sup>42</sup> z Łańcuta, podkreślający wagę zainteresowania zagadnieniami

36. Tamże.

37. Tamże, k. 14.

38. Franciszek Gosztyła ur. 1915 r., wykształcenie podstawowe (7 klas), pochodzenia społecznego chłopskiego, robotnik (bez zawodu) w Monasterzu. W 1947 r. wstąpił do PPR, ukończył kurs wojewódzki (przeszkolenie partyjne), sekretarz gminny. APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 59/1246/0/1/1, Wykaz imienny delegatów na Konferencję Wojewódzką PZPR w Rzeszowie, k. 149.

39. APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 59/1246/0/40/13665, Gosztyła Franciszek. Życiorys – walki GL, AL i BCh z Niemcami na terenie powiatu przeworskiego, strajki robotników rolnych w Kańczudze (przed 1939 r.).

40. APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 59/1246/0/1/1, I Wojewódzka Konferencja Sprawozdawczo-Wyborcza PZPR, k. 17.

41. Tamże.

42. Bronisław Emilian Waław Nadolski (ur. 7 kwietnia 1903 we Lwowie, zm. 29 grudnia 1986 w Toruniu) – historyk literatury, filolog polski i klasyczny dr (1938), habilitacja (1949), nauczyciel we Lwowie, współpracownik PAU od 1934. Redaktor naczelny czasopisma „Orlęta”

oświatowo-kulturalnymi i upatrujący atakowanie ich przez „wrogą reakcję”. Według Nadolskiego, największe zadanie miała do spełnienia wśród społeczeństwa grupa nauczycieli o ateistycznych poglądach, którzy jego zdaniem nie byli wówczas przygotowani do tego typu działań, a jedną z trudności były nieprzychylnie opinie o panującej, siłą narzuconej ideologii komunistycznej. Postulował, aby partyjni nauczyciele skutecznie wpływali na bezpartyjnych kolegów. Idee te realizował w codziennej praktyce w szkole (Liceum Ogólnokształcącym w Łańcucie), w której piastował nomenklaturową funkcję dyrektora. Mowa Nadolskiego, podobnie jak i innych przedstawicieli nurtu komunistycznego, nacechowana była ideologicznymi frazesami i pomysłami będącymi po części kalkami z ZSRR, a mającymi „uzdrowić” ówczesną sytuację marksistowsko-leninowskimi sloganami i hasłami w tzw. walce klasowej. Nie zapominano również o rodzicach dzieci i młodzieży, usiłując z nich zrobić narzędzie ideologizacji młodego pokolenia. Wielkie zadania i pola do działań, zdaniem Nadolskiego, miały w szkołach komitety rodzicielskie<sup>43</sup>, które „winny na wsi eliminować ze szkół wpływ kułaka i księdza<sup>44</sup>, dalej wójtowie i sołtysi oraz Towarzystwo Burs i Stypendiów”<sup>45</sup>. To ostatnie, zdaniem mówcy, miało do realizacji wielkie zadania szczególnie w Łańcucie, gdzie nie istniał wówczas internat dla młodzieży. Posunięcia takie były usilnie realizowane poprzez dziesięciolecia narzuconej ideologii komunistycznej w polskiej szkole, gdzie istniały szkolne podstawowe organizacje partyjne (SPOP PZPR). To na nich i radach narodowych ciążył obowiązek zorganizowania komitetów rodzicielskich i bieżący nadzór nad nimi. Ich trzon, zwany „aktywem”, stanowić mieli rodzice będący członkami PZPR. Mówca optował też za tym, aby uaktywnić gminne komisje oświatowe w myśl wskazań i wytycznych PZPR. O ile częściowo się to komunistom udawało w większych miastach, to ponieśli fiasko na wsiach. Wszystkie pokolenia na terenach wiejskich Rzeszowszczyzny przywiązane były do wiary

---

(1936-1937), sekretarz ZG Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza. W latach 1945-1950 dyrektor liceum w Łańcucie. W latach 1950-1973 prof. Uniw. M. Kopernika w Toruniu, od 1965 również WSP w Gdańsku; członek PAU, Towarzystwa Naukowego w Toruniu (od 1951) oraz Lwowskiego Towarzystwa Naukowego (od 1937). Zob. *Nadolski Bronisław*, <https://www.powiatlancut.pl/slownik/78,filtr.html> [dostęp: 17.11.2024]; Z żałobnej karty. Śp. Bronisław Nadolski, „Biuletyn. Koło Lwowian”, 26(1987), nr 53, s. 100.

43. Zob. M. Pyter, *Prawne zasady funkcjonowania oświaty w Polsce Ludowej*, „Studia Iuridica Lublinensia”, 4 (2015), z. 4, s. 117.

44. Był to stały komunistyczny element dyskredytacyjny wiejskie duchowieństwo w pierwszych powojennych latach na całym obszarze Polski. Zob. J. Berman, *O dorobku ideologicznym PPR i zadaniach Partii w przededniu zjednoczenia. Referat wygłoszony na Plenum KC PPR dn. 6 lipca 1948 r.*, „Nowe Drogi”, 1948, nr 10, s. 75.

45. APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 59/1246/0/1/1, I Wojewódzka Konferencja Sprawozdawczo-Wyborcza PZPR, k. 18.

katolickiej i swoich parafii, pomimo iż do niektórych kościołów nierzadko mieli do pokonywania duże odległości.

W przemowie kolejnego mówcy Tomasza Roga z Lutoryża w powiecie rzeszowskim pojawiło się zagadnienie spółdzielczości produkcyjnej na wsi wśród chłopów. Również w tej dziedzinie partia upatrywała winnych swoich niepowodzeń w lokalnym duchowieństwie. Róg zauważył, że gdy zaczęto o tym mówić, „wróg najlepsze swe siły rzucił przeciw partii szczególnie czarną międzynarodówkę to jest kler”<sup>46</sup>. Dyskutant zrzucił przy tym winę na biskupa przemyskiego, twierdząc, że „Po wizytacji biskupa kułacy nabrali otuczy[sic!] i straszą szczególnie na wsi biedniaków[sic!], doprowadzając do załamania się kilku partyjnych chłopów. Propaganda szeptana i jawna idzie na wsi bezkarnie”<sup>47</sup>. Wskazywał, że odstrasza się młodzież od wstępowania do ZMP. Ponadto, według Roga, chłopcy byli „straszeni kołchozami, wiszącą w powietrzu wojną oraz rozstrzeliwaniem za zakładanie spółdzielczości i współpracy z rządem, przy zmianie władz straszy się również amerykańską potęgą”<sup>48</sup>. Dyskutant ten domagał się publicznego stosowania surowych sankcji wobec „szerzących wrogą propagandę”, mając na uwadze zwłaszcza duchowieństwo, jako wroga komunistycznego powojennego „postępu”. T. Róg przodował w agitacji w Lutoryżu i okolicach, zachwalając tzw. spółdzielczość produkcyjną, w której był zatrudniony, a przejętą z wzorów sowieckich, negując dotychczasowy model gospodarowania chłopskiego na wsiach<sup>49</sup>. Podawał go za wzór jako agitatora Jan Ptański, ówczesny pierwszy sekretarz KW PZPR w Rzeszowie (1949-1952), a w latach 1954-1956 wiceszef Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego.

Następnym mówcą był Szymon Cesarz z Dukli w powiecie krośnieńskim. Jak sam przyznał, zajmował się Państwowymi Gospodarstwami Rolnymi (PGR). Przedstawił sytuację, która charakteryzowała większość pegeerów przez ówczesny i późniejszy okres komunizmu w Polsce. Ich stan był fatalny, a jako przykład podał hodowlę oraz błędną politykę orną traktorami w tychże pegeerach<sup>50</sup>. Również i tenże mówca przyczyn niepowodzeń w zarządzaniu produkcją rolno-hodowlaną na wsi polskiej upatrywał w ostrej walce, jaką rzekomo kler prowadził z pege-

46. Tamże

47. Tamże

48. Tamże

49. Por. J. Ptański, *Z doświadczeń pracy partyjnej w województwie rzeszowskim*, „Nowe Drogi”, 1951, nr 6(30), s. 132-133.

50. Koncepcję programu kolektywizacji wsi polskich przedstawiono na plenum KC PPR we wrześniu 1948 roku. Określając poziom uspołdzielczenia w 1949 roku formalnie zadecydowało o natychmiastowym rozpoczęciu kolektywizacji wsi. Pierwszoplanowym problemem była walka z wiejskimi bogaczami, a nie zagadnienia ekonomiczne. Zob. J. Kaliński, *Polityka gospodarcza Polski w latach 1948-1956*, Warszawa 1987, s. 71-73.

erami. Podawał następnie sposoby na „uzdrowienie” tychże sytuacji. Szczególnie akcentował, że „z klerem powinniśmy walczyć w drodze legalnej w ramach ustaw, a nie gwałtem. Nie wystarczy narzekania, a trzeba kler – wroga klasowego w ogóle rąbać prawnie, ustawowo”<sup>51</sup>. Podał przy tym zalecenia, jak taką walkę należy prowadzić z duchowieństwem na płaszczyźnie lokalnej. Jako przykład wymienił działania podejmowane w walce z miejscowym duchowieństwem, a mianowicie na terenie dukielskim, skąd pochodził: „konfiskatą jaj zbieranych przez księży na mszę gromadzką oraz kwoty 44 tys. zł zebranych na chorągiew kościelną bez zezwolenia władz administracyjnych”<sup>52</sup>.

Z kolei Stanisław Piasecki<sup>53</sup> reprezentujący okręg kolbuszowski, który określił jako teren czysto rolniczy i najuboższy w województwie, zdawał sobie sprawę z tego, że największą bolączką na tych ziemiach była zła organizacja oraz niedociągnięcia pracy partii. Zauważył również, że pomiędzy Komitetem Powiatowym PZPR, Komitetami Gminnymi i POP istniały rozbieżności i braki koordynacyjne. Przekonywująco, ale równocześnie naiwnie twierdził, że partia musi być potężna i organizacyjnie utrwalona, „a wtedy wszystko pójdzie, gdyż i administracja i samorząd i gospodarka zależą od pracy partii”<sup>54</sup>. Również i w tym przypadku winnych niepowodzeń i wszelkiego zła upatrywał w duchowieństwie, usprawiedliwiając przy tym członków partii, iż mieli „wprawdzie dobre poczucie klasowe, ale ich poziom ideologiczny był niski”<sup>55</sup>. Stąd też, według Piaseckiego, nie umieli rozwiązywać „palących” zagadnień. Idealistycznie podkreślił przy tym, że „w wyniku takiego stanu rzeczy kler [co prawda] często paraliżuje naszą słuszną linię, ale partia w terenie umie z nimi [problemami trudnościami, a także klerem] dać sobie radę”<sup>56</sup>. Na III Plenum KC PZPR w listopadzie 1949 r. Bolesław Bierut w przemówieniu końcowym stwierdził, że „w 1949 r. ofensywa kleru, kułacka próba przeciwstawienia, zmobilizowania wsi przeciwko spółdzielczości produkcyjnej. Taktyka wroga była elastyczna, zmieniała się, właśnie ślepotą polityczną

51. APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 59/1246/0/1/1, I Wojewódzka Konferencja Sprawozdawczo-Wyborcza PZPR, k. 19.

52. Tamże.

53. Stanisław Piasecki ur. 1915, wykształcenie podstawowe (7 klas), pochodzenia społecznego robotniczego, z zawodu kierowca, pracował na etacie umysłowym w KP PZPR w Krośnie jako instruktor organizacyjny. W PPR od 1945, następnie w PZPR. APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 59/1246/0/1/1, Wykaz imienny delegatów na Konferencję Wojewódzką PZPR w Rzeszowie, k. 152.

54. APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 59/1246/0/1/1, I Wojewódzka Konferencja Sprawozdawczo-Wyborcza PZPR, k. 20.

55. Tamże.

56. Tamże.

pomagała tej taktyce wroga”<sup>57</sup>. I pytał, czy można milczeć, „kiedy reakcyjna część kleru prowadzi szeroką ofensywę przeciwko Polsce Ludowej?”<sup>58</sup>.

Popis oratorski, wikłający i oskarżający duchowieństwo Rzeszowa i podrzeszowskich wsi o wszelkie niepowodzenia w życiu gospodarczo-społeczno-politycznym powojennego okresu dał doktor medycyny Józef Tkaczow<sup>59</sup> z Rzeszowa, nomenklaturowy dyrektor ówczesnej służby zdrowia. Bez zażenowania twierdził, że „reakcja stawia na wojujący kler pod batutą Watykanu i stara się wykorzystać wpływ kleru na masy dla hamowania rozwoju socjalizmu i przeciwko władzy ludowej”<sup>60</sup>. Wszelkie niepowodzenia PZPR Tkaczow upatrywał w działalności zwłaszcza biskupów polskich, twierdząc, że „nastawienie episkopatu polskiego jest zasadniczo wrogię władzy ludowej, odbudowie kraju, współzawodnictwu pracy, a nawet w walce o pokój”<sup>61</sup>. „Niepokoiło” Tkaczowa oddziaływanie duchowieństwa na wieś, w tym szczególnie na kobiety. Oczerniając duchowieństwo twierdził, że „nie przebiera ono w środkach i zwalcza wszelkimi siłami Spółdz[ielczość] Prod[ukcyjną], mobilizując znaczne jeszcze siły przeciwników spółdzielni”<sup>62</sup>. Również i tenże mówca odniósł się do ostatniej wizytacji biskupiej, chwając przy tym PZPR, która starała się „paraliżować” poczynania biskupa. Jednakże i w tym przypadku działania partii zakończyły się fiaskiem, bowiem jak twierdził: „od masy [bezpartyjnych obywateli] jesteśmy organizacyjnie oderwani”<sup>63</sup>. Manifestacje kościelne, według Tkaczowa, przeważnie się udały, gdyż rzekomo jedynie „brał w nich udział bogaty chłop widzący w biskupie sprzymierzeńca, szerząc propagandę o walce z religią”<sup>64</sup>. Ponadto podkreślał, że szerzy się na wsi propaganda przeciw „demokracji ludowej”.

Tadeusz Sołtan<sup>65</sup>, komunista z Rzeszowa, był przeciwnikiem teoretyzowania, wskazując i optując za praktycznymi działaniami i wyciąganiem konkretnych

57. *III Plenum Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej* (11,12,13 listopada 1949 r.), „Nowe Drogi”, 1949, s. 198.

58. Tamże, s. 199.

59. Józef Tkaczow, pierwotnie Tkaczów (ur. 6 marca 1900 w Boguchwale, zm. 2 grudnia 1972 w Rzeszowie), pochodzenia społecznego chłopskiego. Polski działacz komunistyczny (przed wojną w KPP, od 1945 w PPR, od 1948 w PZPR), lekarz ze stopniem doktora, pułkownik, działacz społeczny, polityczny i służby zdrowia. APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 59/1246/0/1/1, Wykaz imienny delegatów na Konferencję Wojewódzką PZPR w Rzeszowie, k. 155.

60. APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 59/1246/0/1/1, I Wojewódzka Konferencja Sprawozdawczo-Wyborcza PZPR, k. 20.

61. Tamże.

62. Tamże.

63. Tamże.

64. Tamże.

65. Tadeusz Sołtan (ur. 4 maja 1921 r. w Rzeszowie, zm. 12 lipca 1996 r. w Warszawie). W latach 1946-1950 zamieszkały w Rzeszowie. Od 1949 r. do marca 1950 r. pełnił funkcję redaktora naczelnego „Nowin Rzeszowskich” (po nim funkcję objął Marian Wawrzycki). Kierownik

wniosków. Był przekonany, że „nie należy kleru wyodrębnić z obozu reakcji, gdyż stanowi on tylko oddział w armii reakcji, której musimy przeciwstawić nasze uzbrojenie, naszą świadomość, ale nam w żadnym wypadku nie wolno zwięzać frontu walki klasowej”<sup>66</sup>. Uważał, że za dużo w zarządach organizacji masowych było członków PZPR i optował, aby też dopuścić do nich osoby bezpartyjne. Miały być one stopniowo upartyjniane, a w razie niepowodzeń planowano obarczać ich winą.

## Syntetyczno-krytyczne i „realistyczne” oceny i zalecenia Romana Zambrowskiego

Podsumowania dyskusji dokonał obecny na pierwszej konferencji Roman Zambrowski z KC PZPR. Na wstępie wskazał formalnie na pozytywne i duże osiągnięcia konferencji wojewódzkiej i zapewne kurtuazyjnie dał wyraz uznania dla jedności szeregów partyjnych na Rzeszowszczyźnie. Twierdził, że doszło już do „scementowania” jedności szeregów PZPR, co miało miejsce podczas wystąpień referatowo-dyskusyjnych byłych członków-działaczy PPR i PPS, a wówczas zrzeszonych już pod wspólnym sztandarem PZPR. Chwalił przy tym przyswojenie wiedzy marksistowsko-leninowskiej, którego efektem były wystąpienia podczas referatów i dyskusji. Podkreślił także „osiągnięcia na odcinku” młodzieżowym oraz kobiecym, ale również wskazał na braki i niedociągnięcia, jakie jego zdaniem ujawniły się w trakcie dyskusji. Dłuższy wywód w formie monologu Zambrowski poświęcił zagadnieniom kleru. Uczulał, aby członkowie PZPR umieli odróżnić sprawę religii od „antyłudowej działalności kleru”. Mówił, że nauka marksistowska przeciwstawia się religii, jednak, co było dla części delegatów dużym zaskoczeniem, nie wolno towarzyszom partyjnym zabraniać być religijnymi. Partia natomiast, podkreślił, wymagała od każdego członka przyswajania sobie światopoglądu marksistowskiego i na nim to każdy miał kształtować swój stosunek do religii. Według Zambrowskiego zdawano sobie sprawę, jak duży i poważny jest to proces i zdaniem KC PZPR odbywać się on powinien stopniowo, a nie nagle i radykalnie. Upatrywał dużą szkodliwość w zagadnieniach likwidowania,

---

literacki Teatru Ziemi Rzeszowskiej. Współzałożyciel czasopisma młodych socjalistów „Płomienie” i redaktor czasopisma „Sprawy Kultury” (1944). Od marca 1946 r. w PPS; członek Egzekutywy KW PZPR w Rzeszowie (styczeń 1949), także sekretarz ds. organizacyjnych (od stycznia 1949 do września 1950). W 1968 r., po wystąpieniu z PZPR, został objęty zakazem druku. W połowie lat 70. zbliżył się do twórców ze Stowarzyszenia „Pax” i na łamach tego nurtu publikował swoje wspomnienia, szkice, artykuły, głównie o życiu literackim i kulturalnym w czasie okupacji. Zob. Z. Andres, *Encyklopedia Rzeszowa*, Rzeszów 2004, s. 612-613.

66. APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 59/1246/0/1/1, I Wojewódzka Konferencja Sprawozdawczo-Wyborcza PZPR, k. 21.



według nazewnictwa partyjnego, „przesądów religijnych”, czyli praktyk religijnych. Twierdził, że stosując środki administracyjne, nie należało dopuścić do tego, aby „reakcyjny” kler stworzył linię podziału na wierzących i niewierzących. Zambrowski, podobnie jak większość kierownictwa PZPR, zapewne zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że ponad 90 % społeczeństwa polskiego jest wyznania katolickiego. Przekonywującym delegatów argumentem miało być stwierdzenie Zambrowskiego, że „zarówno wierzący jak i niewierzący kochają swoją ojczyznę jednakowo i dają swoje siły do jej odbudowy”<sup>67</sup>.

Podkreślał, że wszystko, co pomaga klerowi w tworzeniu linii podziału na wierzących i niewierzących, jest wysoce szkodliwe. PZPR usilnie dążyła do zawładnięcia umysłami i duszami młodzieży polskiej, upatrując w tym istotną rolę w laicyzacji polskiego społeczeństwa. Priorytetem miało być zagadnienie wychowania młodzieży, które pojawiło się już na kongresie zjednoczeniowym PPR i PPS, na którym został również wyartykułowany postulat rozdziału Kościoła od państwa. Dla komunistycznej władzy w Polsce był to jeden z dogodnych argumentów do jednostronnego zerwania konkordatu z 1925 roku<sup>68</sup>, na podstawie którego komuniści znieśli obowiązek nauczania religii w szkołach. Nie znaczyło to jednak, jak zapewniał, że nie będzie religii w szkołach. Uspokajał, że nauka religii w szkołach będzie się odbywać nadal, ale już nie obowiązkowo. Było to preludium do jej całkowitego wyrugowania z placówek oświatowo-wychowawczych. Końcem lat 40. XX wieku, zdaniem partii, najlepszą opcją była ta, aby nauka religii odbywała się w szkole, ale pod bezpośrednią kontrolą władz, na co ze zrozumiałych względów nie wyrażał zgody Kościół katolicki koegzystujący w powojennej polskiej narzuconej przez Moskwę rzeczywistości. Komunistyczne władze obawiały się skupiania młodzieży wokół duchowieństwa poza szkołą i oddziaływania formacyjnego na młode umysły. Zdaniem Zambrowskiego, jedną z dróg realizacji wytyczonych przez PZPR celów laicyzacyjnych była konieczność pracy nad „przestawieniem duchowieństwa na inną drogę”. Dosłownie wyraził się, że „trzeba równocześnie ucinać żądła reakcyjnego kleru. Proces przestawienia kleru na inną drogę jest możliwy”<sup>69</sup>. Jako przykład podawał rozprawianie się komunistycznych władz z duchowieństwem w Związku Sowieckim, operując przy

67. Tamże, k. 34.

68. Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie dnia 10 lutego 1925 r. (ratyfikowany zgodnie z ustawą z dnia 23 kwietnia 1925 r.), Dz.U. 1925, nr 72, poz. 501. Wszedł w życie 2 sierpnia 1925 r. W latach 1925-1933 wydano do niego trzy akty wykonawcze. Por. T. Resler, *Konkordat z 1925 roku – podstawa funkcjonowania Kościoła katolickiego w II Rzeczypospolitej*, „Acta Erasmiana”, 2016, nr 13, s. 36-57.

69. APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 59/1246/0/1/1, I Wojewódzka Konferencja Sprawozdawczo-Wyborcza PZPR, Porządek dzienny Konf[erencji] Wojewódzkiej sprawozdawczo-wyborczej PZPR w Rzeszowie], k. 33-34.

tym ogólnikowymi twierdzeniami i oderwanymi od polskich realiów przykładami. Przytoczył przy tym wydarzenia, jakie miały miejsce po rewolucji w Rosji, gdzie duchowieństwo negatywnie ustosunkowało się do nowego ustroju, i „kler prowadził walkę polityczną”<sup>70</sup>. Twierdził, że po pewnym czasie duchowieństwo w ZSRR zmieniło swój stosunek do rządu. Jednakże nie podał przy tym danych i faktów, drastycznych metod i środków, jakie komuniści w tymże komunistycznym (k)raju używali wobec kleru. Swoje wywody kontynuował na płaszczyźnie duchowieństwa polskiego. Twierdził, że trzeba umieć „różniczkować” [sic!] kler i trzeba umieć oddzielać reakcyjną i wojującą część kleru od tej części kleru, która wyrażała pozytywny stosunek do rządu ludowego<sup>71</sup>. Podał przy tym szereg sposobów, jak „ucinać żądła reakcyjne” kleru. Optował wraz z całą partią za tym, aby społeczeństwu polskiemu, szczególnie bezpartyjnemu wykazywać (rzekomo) wrogi stosunek Watykanu do Polski, który, jak kłamliwie twierdzono w partii, kwestionował powojenne granice zachodnie Polski. Ponadto według Zambrowskiego i pozostałych komunistów z KC PZPR należało społeczeństwu argumentować, że wrogi stosunek Watykanu do narodu polskiego nie znajduje żadnego oporu ze strony polskiego kleru. Najbardziej przekonującym argumentem na arenie krajowej miało być wykazywanie powiązań duchowieństwa z reakcją, czyli podziemiem niepodległościowym. W późniejszym okresie „koronnym” argumentem o podłożu kryminalnym miała być rzekoma współpraca duchownych, zwłaszcza biskupów, z okupantem niemieckim oraz urojone powojenne szpiegostwo na rzecz Watykanu i krajów zachodnich. Postawy komunistycznej władzy oscylowały wokół szpiegomanii<sup>72</sup>. Wspominał również o pierwszych „sukcesach” w walce z Kościołem katolickim w Polsce, podając jako przykład zlikwidowanie przez komunistów drukarni Ojców Franciszkanów w Niepokalanowie, w którym przed wojną wychodziły najbardziej znane i popularne *stricte* kościelne periodyki, oceniane przez Zambrowskiego jako pisma reakcyjne. Mowa o „Ryccerzu Niepokalanej”, „Małym Dzienniku” i innych. Zdaniem Zambrowskiego po 1945 roku rzekomo z Niepokalanowa szerzono wrogą propagandę. „Z chwilą, kiedy kler jest z nami w walce politycznej – podkreślił – nie możemy tolerować przy-

70. Tamże, k. 34-35.

71. Tamże, k. 35.

72. Jako przykład szpiegomanii i szpiegofobii władzy „ludowej” można wskazać postępowania karne wobec polskiego duchowieństwa katolickiego, w tym bp. Czesława Kaczmarka, Kurię krakowskiej. Zob. P. Glugła, *Reakcje prasy i społeczeństwa na proces biskupa Czesława Kaczmarka w meldunkach Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Krakowie, w: W interesie obcego rządu? Komunistyczny aparat represji wobec działalności wywiadowczej na terenie kraju (1945-1956)*, red. T. Krok, Warszawa 2024, s. 293-344.

wilejów, jakie przedtem miał kler”<sup>73</sup>. Zambrowski, chcąc uspokoić obecnych na sali przedstawicieli środowisk partyjnych z całego województwa rzeszowskiego, kłamliwie twierdził, że rząd stoi na stanowisku wolności sumienia i nie zamierza ograniczać swobody wyznań i kultu religijnego. Asekuracyjnie i przewrotnie do tegoż zapewnienia, które okazało się frazesem aż do 1989 roku zapewniał, że rząd i partia z drugiej strony nie pozwolą na to, ażeby kler urządził rzekomo różnego rodzaju widowiska, jakich nie robił przedtem. Analizując wypowiedzi, które pojawiły się *ad hoc* w dyskusji, Zambrowski wielokrotnie podkreślał, że dyskutanci nie różnicowali kleru. Następnie zaznaczył, że stanowisko mówców Roga i Cesarza w sprawie nacisku administracyjnego w stosunku do kleru jest niewłaściwe. Zalecał, aby w bardziej wyrafinowany sposób dokonywać zmiany przekonań ludzi, nie poprzez nacisk administracyjny, ale partyjne „argumenty”, które miały „odizolować kler od wpływu na masy”. Nadrzędnym było to, aby „izolować kler na płaszczyźnie demaskowania jego wrogich działalności” i oceniania poczynań partii wobec Kościoła w Polsce, w tym duchowieństwa jak i katolików. Głównym i nieugiętym przeciwnikiem dla partii był bezsprzecznie w powojennym okresie PPR, a następnie PZPR, poprzez cały czas komunizmu w Polsce, Kościół katolicki, a zwłaszcza duchowieństwo postrzegane przez komunistyczne władze jako wróg numer jeden<sup>74</sup>. Podstawowym orężem komunistów stały się permanentne działania deprecjonujące Kościół katolicki w Polsce i usilne wielokierunkowe działania w celu wykluczenia go z życia publicznego i całkowitej marginalizacji<sup>75</sup>.

## Bibliografia

### Źródła

*Archiwum Państwowe w Łodzi (APŁ)*

sygn. 39/1254/0/4/33, Komitet Łódzki Polskiej Partii Robotniczej, Instrukcje, uchwały, okólniki KC.

*Archiwum Państwowe w Rzeszowie (APRz)*

sygn. 59/1246/0/1/1, KW PZPR w Rzeszowie, I Wojewódzka Konferencja Sprawozdawczo-Wyborcza PZPR.

73. APRz, KW PZPR w Rzeszowie, sygn. 59/1246/0/1/1, I Wojewódzka Konferencja Sprawozdawczo-Wyborcza PZPR, Porządek dzienny Konf[erencji] Woj[ewódzkiej] sprawozdawczo-wyborczej PZPR w Rzeszowie], k. 35.

74. S. Nabywaniec, *Sprawa Obiektowa nr 1. Kościół. Kościół przemyski w świetle akt rzeszowskiej bezpieki 1944-1989*, t. 1-2, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2011.

75. Zob. P. Chmielecki, *Sposoby walki z Kościołem w PRL w latach czterdziestych i pozostałych XX wieku*, „Symposium”, 2019, nr 1 (36), s. 285-306.

- sygn. 59/1246/0/1/2, KW PZPR w Rzeszowie, II Wojewódzka Konferencja Sprawozdawczo-Wyborcza PZPR.
- sygn. 59/1246/0/40/13665, Gosztyła Franciszek. Życiorys – walki GL, AL i BCh z Niemcami na terenie powiatu przeworskiego, strajki robotników rolnych w Kańczudze (przed 1939 r.).
- III Plenum Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (11,12,13 listopada 1949 r.), „Nowe Drogi. Czasopismo społeczno-polityczne. Organ Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej”, 1949.
- Berman J., *O dorobku ideologicznym PPR i zadaniach Partii w przededniu zjednoczenia. Referat wygłoszony na Plenum KC PPR dn. 6 lipca 1948 r.*, „Nowe Drogi. Czasopismo społeczno-polityczne. Organ Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej”, 1948, nr 10.
- Dz.U. 1925, nr 72, poz. 501.
- Papież Pius XII do biskupów niemieckich 1948 r. Pełny tekst listu z dnia 1 marca 1948 roku*, wstęp i red. Z. Hierowski, Katowice-Wrocław-Szczecin-Olsztyn 1948.
- Przemówienie F. Mazura na Plenum KC PPR [31 VIII-3 IX 1948 r.]*, „Nowe Drogi. Czasopismo społeczno-polityczne. Organ Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej”, 11(1948).
- PZPR. *Zjazdy, posiedzenia plenarne Komitetu Centralnego, władze naczelne, I sekretarze komitetów wojewódzkich 1948–1982*, oprac. W. Ciempiel, J. Jakubowski, J. Szczęblewski, Warszawa 1983.

## Opracowania

- Andres Z., *Encyklopedia Rzeszowa*, Rzeszów 2004.
- Błasińska M., *Cud. W 1949 r. Lublin stał się Częstochową*, Lublin 2019.
- Mieczysław Rudolf Trzeźniak, Biuletyn Informacji Publicznej IPN, <https://katalog.bip.ipn.gov.pl/informacje/26156> [dostęp: 11.11.2024].
- Józef Kalinowski, Biuletyn Informacji Publicznej IPN, <https://katalog.bip.ipn.gov.pl/informacje/22752> [dostęp: 10.11.2024].
- Chmielecki P., *Sposoby walki z Kościołem w PRL w latach czterdziestych i pozostałych XX wieku*, „Symposium”, 2019, nr 1 (36).
- Eisler J., *Polska Rzeczpospolita Ludowa — szkic do rozważań o laicyzacji państwa*, „Kwartalnik Historyczny”, 122 (2015), z. 4.
- Dębiński J., *Kościół w Polsce represjonowany przez władze komunistyczne w latach 1944-1989*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 97 (2012).
- Glugła P., *Reakcje prasy i społeczeństwa na proces biskupa Czesława Kaczmarka w meldunkach Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Krakowie*,

- w: *W interesie obcego rządu? Komunistyczny aparat represji wobec działalności wywiadowczej na terenie kraju (1945-1956)*, red. T. Krok, Warszawa 2024.
- Kaliński J., *Polityka gospodarcza Polski w latach 1948-1956*, Warszawa 1987.
- Ligarski S., *W kleszczach totalitaryzmów. Ksiądz Romana Gradolewskiego i ojca Jacka Hoszyckiego życiorysy niedopowiedziane*, Warszawa 2017.
- Mażewski L., *Władza, własność i położenie Kościoła. Z dziejów autorytaryzmu w Polsce w latach 1944/1945-1989/1990*, Toruń 2015.
- Mołdawa T., *Ludzie władzy 1944-1991. Władze państwowe i polityczne Polski wg stanu na dzień 28 II 1991*, Warszawa 1991.
- Mołdawa T., *Naczelne władze państwowe Polski Ludowej 1944-1979*, Warszawa 1979.
- Nabywaniec S., *Sprawa Obiektowa nr 1. Kościół. Kościół przemyski w świetle akt rzeszowskiej bezpieki 1944-1989*, t. 1-2, Rzeszów 2011.
- Nadolski Bronisław, <https://www.powiatlancut.pl/slownik/78,filtr.html> [dostęp: 17.11.2024].
- Polska 1944-1991. Informator historyczny. Struktury i ludzie*, A. Kochański przy współudziale E. Ciborskiej, A. Merkera, i G. Sołtysiaka, t. 1-2, Warszawa 2022.
- Ptański J., *Z doświadczeń pracy partyjnej w województwie rzeszowskim*, „Nowe Drogi”, 1951, nr 6 (30).
- Pyter M., *Prawne zasady funkcjonowania oświaty w Polsce Ludowej*, „Studia Iuridica Lublinensia”, 24 (2015), z. 4.
- Resler T., *Konkordat z 1925 roku – podstawa funkcjonowania Kościoła katolickiego w II Rzeczypospolitej*, „Acta Erasmania”, 2016, nr 13.
- Szumilo M., *Roman Zambrowski 1909-1977. Studium z dziejów elity komunistycznej w Polsce*, Warszawa 2014.
- Z żałobnej karty. Śp. Bronisław Nadolski*, „Biuletyn. Koło Lwowian”, 26 (1987), nr 53, s. 100.

## Prasa

- „Dziennik Zachodni”, 4 (1948).
- „Nowiny Rzeszowskie. Organ KW Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej”, 1 (1949).

## Streszczenie

W tekście przedstawiono negatywne postawy komunistyczne wobec Kościoła katolickiego na przykładzie województwa rzeszowskiego podczas pierwszej konferencji Wojewódzkiej PZPR w Rzeszowie w 1949 roku. Powołana do istnienia

15 grudnia 1948 r. PZPR kontynuowała po PPR walkę z duchowieństwem katolickim, która przybierała różnorodne formy. Rzeszowska Wojewódzka PZPR musiała wykonywać otrzymywane odgórne z KC PZPR wytyczne. Jednakże szukano również lokalnych sposobów na „neutralizowanie” wpływu duchowieństwa na ludność, szczególnie wiejską. Z upływem czasu pojawiały się wśród partyjnych decydentów zróżnicowane co do zasad, metod i środków pomysły, na przejęcie rządu dusz w lokalnych społecznościach. Komunizowanie podkarpackich terenów, zwłaszcza wsi i całkowite odseparowywanie ich mieszkańców od Kościoła okazało się w powojennych warunkach polskich w praktyce niewykonalne. Establishment partyjny, forsując izolację duchownych od chłopo-rolników i ich rodzin, paradoksalnie jednoczył tę liczną grupę społeczną w działalności antysystemowej. Nie doceniano wielowiekowych tradycji katolickich, szczególnie na obszarach wiejskich, a także przywiązania chłopów do ziemi. Poszczególni przedstawiciele organizacji partyjnych z województwa rzeszowskiego wykazywali zniecierpliwienie i chęć szybkiego rozprawienia się z duchowieństwem i społecznościami wiernych świeckich, czemu sprzeciwiał się obecny na posiedzeniach plenarnych Roman Zambrowski, przedstawiciel KC PZPR.

**Słowa kluczowe:** komunizm, PZPR, Rzeszów, Kościół katolicki, 1949 r.

## PEOPLE'S POWER VIS-À-VIS THE CATHOLIC CHURCH AT THE FIRST PZPR PROVINCIAL CONFERENCE IN RZESZÓW IN 1949

### Summary

The text presents negative communist attitudes towards the Catholic Church on the example of the Rzeszów Voivodship during the first conference of the Rzeszów Provincial PZPR in 1949. The PZPR, established on 15 December 1948, continued the struggle against the Catholic clergy after the PPR, which took various forms. The Rzeszów Provincial PZPR had to carry out top-down directives received from the PZPR Central Committee. However, local ways were also sought to 'neutralise' the influence of the clergy on the population, especially the rural population. Over time, ideas emerged among party decision-makers, varying in principles, methods and means, to take over the government of souls in local communities. Communalising the areas of the Podkarpacie region, especially the villages, and completely separating their inhabitants from the Church proved unfeasible in practice under post-war Polish conditions. The party establishment, by pushing for the isolation of the clergy from peasant-farmers and their families,

paradoxically united this large social group in anti-system activity. The centuries-old Catholic traditions, especially in rural areas, and the peasants' attachment to the land were underestimated. Individual representatives of the party organisations in the Rzeszów voivodeship showed impatience and a desire for a quick crackdown on the clergy and lay faithful communities, which was opposed by Roman Zambrowski, a representative of the PZPR Central Committee, who was present at the plenary sessions.

**Keywords:** communism, PZPR, Rzeszów, Catholic Church, 1949.





KS. MARIAN HOFMAN – ŻURAWICA

**OPIS PARAFII ŻURAWICA WYKONANY  
NA PODSTAWIE WIZYTACJI DZIEKAŃSKIEJ  
PRZEPROWADZONEJ W DNIU 5 PAŹDZIERNIKA  
W 1816 ROKU**

## **Wstęp**

Dla poznania historii poszczególnych parafii duże znaczenie mają wizytacje kanoniczne dokonane przez samego biskupa lub przez osobę przez niego delegowaną. Także wizytacje, które były przeprowadzane przez dziekanów, szczególnie gdy sporządzali oni sprawozdania z odbytych wizytacji, dostarczają bogatego materiału źródłowego do poznania dziejów parafii. Dla zainteresowanych historią parafii Żurawica zostały już opracowane i wydane drukiem, wraz z tłumaczeniem na język polski, zapiski z wizytacji kanonicznych z okresu staropolskiego<sup>1</sup>.

---

KS. MARIAN HOFMAN – kapłan archidiecezji przemyskiej, doktor nauk prawnych w dyscyplinie prawo kanoniczne (UKSW w Warszawie), 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. *Status Ecclesiae Parochialis Zoravicensis in Anno Domini praesenti 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; M. Hofman, *Wizytacje kanoniczne parafii Żurawica w okresie staropolskim*

Została również opracowana wizytacja biskupa Jana Potoczkiego z 1828 roku<sup>2</sup>. Uzupełnieniem prezentacji historii parafii na podstawie wizytacji była publikacja wizytacji dziekańskiej z 1783 roku<sup>3</sup>. Wśród dokumentów archiwalnych, zgromadzonych w Archiwum Archidiecezji Przemyskiej, a dotyczących wizytacji parafii Żurawica, warto zatrzymać się także na opisie parafii Żurawica z 5 października 1816 roku<sup>4</sup>. Zanim jednak zostanie zaprezentowany ten dokument, tytułem wprowadzenia w temat, w początkowej części niniejszego artykułu będzie przedstawiona problematyka przynależności dekanalnej parafii Żurawica w końcu XVIII w. i na początku XIX w. oraz ukazane sylwetki dziekanów dekanatu przemyskiego z tego okresu.

## Dekanat przemyski w latach 1785-1841

Diecezja przemyska po pierwszym rozbiorze weszła w skład monarchii habsburskiej. Początkowy okres jej funkcjonowania w państwie austriackim był bardzo dynamiczny. Zmieniły się granice diecezji<sup>5</sup>, jak również jej podział na dekanaty. Jeszcze za czasów, kiedy diecezją kierował bp Wacław Hieronim Sierakowski, była ona podzielona na 12 dekanatów. Władze austriackie chciały dostosować podział diecezji na dekanaty do struktur państwowych, tak żeby ich granice pokrywały się z granicami cyrkułów. Przyjęło zasadę, że dekanaty należy tak podzielić i rozgraniczyć, by ich okręgi mieściły się w granicach tego samego cyrkulu, w którym

---

ze szczególnym uwzględnieniem wizytacji biskupa Jerzego Albrechta Doenhoffa (1640-1702), „Resovia Sacra”, 29 (2022), s. 177-196; *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; *Wizytacja parafii Żurawica z roku 1728 za biskupa przemyskiego Aleksandra Fredry przeprowadzona przez księdza Jakuba Arakielowicza*, w: *Dzieje Żurawicy. Studia i materiały*, t. 4, red. M. Hofman, Żurawica 2023, s. 201-262.

2. M. Hofman, *Wizytacja bp. Jana Potoczkiego parafii Żurawica z 1828 r.* „Resovia Sacra”, 33 (2026), w druku.
3. Tegoż, *Wizytacja parafii Żurawica przeprowadzona 19 października 1783 roku*, „Resovia Sacra”, 31 (2024), s. 231-245.
4. Archiwum Archidiecezji Przemyskiej [dalej: AAPrz], sygn. 1992, Dokumenty parafii Żurawica, Zestawienie szczegółowe dotyczące stanu beneficjum, parafii i kościoła parafialnego obrządku łacińskiego we wsi Żurawice, diecezji, cyrkulu i dekanatu przemyskiego oraz opisu proboszcza wspomnianego kościoła na podstawie wizytacji dziekańskiej tegoż kościoła, przeprowadzonej w dniu 5 października i kolejnych w roku 1816, s. 159-165.
5. B. Kumor, *Organizacja terytorialna diecezji przemyskiej 1772-1850*, „Nasza Przeszłość”, 43 (1975), s. 137-141; H. Borcz, *Archidiecezja Przemyska. Zarys dziejów i organizacji*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 79 (2003), s. 43.

znajduje się większa część parafii i rezydencja dziekana<sup>6</sup>. W wyniku długich konsultacji gubernatora Galicji hr. Brygido z bpem Antonim Wacławem Betańskim opracowany został projekt podziału dekanalnego diecezji, który został przesłany dnia 7 czerwca 1784 r. do Lwowa, a następnie wszedł do pierwszego schematyzmu diecezjalnego, opracowanego w 1785 r. przez tegoż biskupa<sup>7</sup>.

W 1785 roku bp Betański na mocy reform józefińskich zlikwidował dekanat pruchnicki, a jego parafie weszły w skład odtworzonego dekanatu przemyskiego, do którego należały następujące parafie: Przemyśl, Babice, Kaszyce, Krasiczyn, Krzywcza, Kosienice, Łowce, Pruchnik, Radymno, Rokietnica, Tuligłowy, Ujkowice, Wyszatyce i Żurawica<sup>8</sup>.

Po dwóch latach funkcjonowania zreorganizowanej struktury dekanalnej doszło do kolejnej zmiany. W 1787 roku ponownie utworzono dekanat pruchnicki, a w dekanacie przemyskim pozostały następujące parafie: Przemyśl, Babice, Krasiczyn, Krzywcza, Niżankowice, Ujkowice, Wyszatyce i Żurawica<sup>9</sup>.

Kolejnej zmiany w przynależności dekanalnej dla interesujących nas parafii dokonał w 1841 r. bp Franciszek Ksawery Zachariasiewicz, który podzielił dekanat przemyski na: miejski z parafią katedralną i zamiejski z pozostałymi parafiami tj.: Żurawica, Babice, Krzywcza, Krasiczyn, Ujkowice, Wyszatyce i Niżankowice, razem siedem parafii<sup>10</sup>. Pierwszym dziekanem tego dekanatu został ks. Michał Czerniawski<sup>11</sup>, proboszcz w Żurawicy, który wcześniej był dziekanem jednego, niepodzielonego dekanatu przemyskiego<sup>12</sup>.

6. B. Kumor, *Organizacja terytorialna*, s. 147-151; F. Pawłowski, *Premislia sacra sive Series et gesta episcoporum r. l. Premisliensium*, Cracoviae 1870, s. 47-49; G. Klebowicz, *Diecezja przemyska do końca XVIII wieku*, w: *Atlas historyczny metropolii przemyskiej (Archi)diecezja przemyska, diecezja rzeszowska, diecezja zamojsko-lubaczowska ok. 1340-2018*, red. H. Gapski, Lublin 2019, s. 26-28.

7. B. Kumor, *Organizacja terytorialna*, s. 151.

8. AAPrz, sygn. 224, *Consignatio generalis Ecclesiarum Parochialium et totius cleri Dioecesis Premisliensis 1785*, k. 3-8; B. Kumor, *Organizacja terytorialna*, s. 151.

9. B. Kumor, *Organizacja terytorialna*, s. 153; H. Borcz, *Archidiecezja Przemyśka*, s. 71; G. Klebowicz, *Diecezja przemyska*, s. 28.

10. *Schematismus Universi Venerabilis Cleri Saecularis et Regularis Dioeceseos Premisliensis Rit. Lat. Anno Domini 1842*, s. 21-22; B. Kumor, *Organizacja terytorialna*, s. 153-154; F. Pawłowski, *Premislia sacra sive*, s. 51; W. Sarna, *Biskupi przemyscy obrz. łac., cz. 2*, Przemyśl 1910 s. 537; H. Borcz, *Archidiecezja Przemyśka*, s. 72; J. Kumor-Mielnik, *Diecezja przemyska w XIX wieku*, w: *Atlas historyczny metropolii przemyskiej (Archi)diecezja przemyska, diecezja rzeszowska, diecezja zamojsko-lubaczowska ok. 1340-2018*, red. H. Gapski, Lublin 2019, s. 31.

11. *Schematismus Universi Venerabilis Cleri Saecularis et Regularis Dioeceseos Premisliensis Rit. Lat. Anno Domini 1842*, s. 17.

12. *Schematismus Universi Venerabilis Cleri Saecularis et Regularis Dioeceseos Premisliensis Rit. Lat. Anno Domini 1841*, s. 14.

Zwracając uwagę na funkcjonowanie dekanatu przemyskiego w tym okresie, można stwierdzić, że poza dwoma początkowymi latami jego istnienia, w jego strukturach znajdowały się parafie: Przemyśl, Babice, Krasiczyn, Krzywca, Niżankowice, Ujkowice, Wyszatyce i Żurawica. Z niego zostały odłączone parafie: Kaszyce, Łowce, Pruchnik, Radymno, Rokietnica i Tuligłowy, które utworzyły na nowo dekanat pruchnicki, a dołączono parafię Niżankowice z dekanatu mościskiego.

## Dziekani dekanatu przemyskiego

W momencie likwidacji dekanatu pruchnickiego i utworzenia na nowo dekanatu przemyskiego, dziekanem pruchnickim był proboszcz parafii Krasiczyn ks. Józef Rzepecki. Jako dziekan pruchnicki w 1783 r. przeprowadził wizytację dekanatu na polecenie biskupa Antoniego Wacława Betańskiego. On również został pierwszym dziekanem przywróconego dekanatu przemyskiego. Ks. Józef urodził się 1742 r. Był synem Walentego. Studia teologiczne i przygotowanie do kapłaństwa odbył w Krakowie. Tam otrzymał tonsurę oraz święcenia niższe 17 grudnia 1763 r., subdiakoniat 22 lutego 1766 r., diakonat 15 marca 1766 r. i prezbiterat 29 marca 1766 r. 20 marca 1766 r. od ks. Tomasza Wołowicza otrzymał prowizję na pracę w charakterze wikariusza w kościele parafialnym w Dukli<sup>13</sup>. Proboszczem w Rokietnicy został 8 lutego 1773 r. Jako proboszcz w Krasiczynie posługę rozpoczął w 1783 r.<sup>14</sup>. Według „*Consignatio generalis Ecclesiarum Parochialium et totius cleri Dioecesis Premisliensis*” w 1785 r. był proboszczem w Krasiczynie. Miał wówczas 43 lata<sup>15</sup>. W schematyzmach diecezjalnych jest nazywany dziekanem przemyskim zamiejskim. Należy zaznaczyć, że w tym czasie nie było jeszcze dwóch dekanatów przemyskich: miejskiego i zamiejskiego. Nazwa ta miała jedynie odróżniać dziekana tzw. foralnego od dziekana kapituły przemyskiej. Jak to było już wcześniej zaznaczone, do podziału na dwa dekanaty przemyskie doszło dopiero w 1841 r. Ks. Rzepecki został mianowany w 1809 r. kanonikiem honorowym kapituły katedralnej i diecezjalnym egzaminatorem oraz referentem konsystorza<sup>16</sup>. Ks. Józef Rzepecki zmarł w 1812 r. W schematy-

13. J. Szczepaniak, *Katalog duchowieństwa diecezjalnego zestawiony na podstawie krakowskich ksiąg święceń (1646-1789)*. N-S, Kraków 2008, s. 986.

14. M. Kociubiński, *Księga diecezji przemyskiej do roku 1772*, t. 1 – Biogramy, cz. 2. M-Z, Jarosław-Przemyśl 1989, s. 579; S. Bartmiński, *Krasiczyn: dzieje parafii i społeczności naszkicowane przez starego proboszcza*, t. 2, Krasiczyn 2010, s. 48-49.

15. AAPrz, sygn. 224, *Consignatio generalis Ecclesiarum Parochialium et totius cleri Dioecesis Premisliensis* 1785, k. 4.

16. *Catalogus Cleri Dioecesis Premisliensis Anno 1809*, Premislae [brw], s. 4.

zmie diecezjalnym z 1813 r. jako proboszcz w Krasieczynie występuje ks. Tomasz Przybyłowicz. Ks. Jakub Federkiewicz, opisując ks. Józefa jako kanonika honorowego przemyskiej Kapituły Katedralnej, stwierdza, że „był on proboszczem w Krasieczynie i przemyskim zamiejskim dziekanem. Z jego imieniem spotykamy się również często, nie tylko z tytułu dziekaństwa, ale nadto z tytułu jego wyjątkowego stanowiska przy biskupim Konsystorzu. Krasieczyn nie tak daleko jest od Przemyśla położony, aby utrudniał częstszy przyjazd do Przemyśla. Skoro zdolności były, a chęci dobrych nie brakowało, zamianował biskup Gołaszewski swym referentem ks. Rzepeckiego i jak na owe czasy, dość obarczał go sprawami konsystorskimi. Należałoby z tego wywnioskować, że ks. Józef miał szczególny zmysł do załatwiania spraw administracyjnych i że miał dobrą znajomość spraw parafialnych”<sup>17</sup>.

Kolejnym dziekanem przemyskim został ks. Grzegorz Jan Dąbkowski, który urodził się 17 marca 1771 r. w Zamościu. W tym też mieście ukończył szkołę normalną niemiecką i studia filozoficzne łacińskie, zaś teologiczne na uniwersytecie we Lwowie. Na kapłana został wyświęcony 1 listopada 1797 r. w Brzozowie przez ks. biskupa Antoniego Gołaszewskiego<sup>18</sup>. Do 5 kwietnia 1803 r. był wikariuszem przy katedrze w Przemyślu. Z tą funkcją przez pewien okres łączył pracę w Konsystorzu Biskupim. Od 5 kwietnia 1803 r. został proboszczem parafii Babice nad Sanem<sup>19</sup>. 16 kwietnia 1812 r., będąc proboszczem w Babicach, został mianowany dziekanem przemyskim. Po kilku latach 11 listopada 1818 r. została mu powierzona kolejna funkcja okręgowego inspektora szkół powszechnych dla dekanatów: przemyskiego, jarosławskiego i pruchnickiego<sup>20</sup>. Za gorliwą pracę kapłańską na rzecz diecezji otrzymał godność honorowego kanonika przemyskiej Kapituły Katedralnej w 1828 r.<sup>21</sup>. Ks. Grzegorz zmarł 29 stycznia 1837 r.<sup>22</sup>.

17. J. Federkiewicz, *Kapituła Przemyśka obrządku łacińskiego. Reprint z Kroniki Diecezji Przemyskiej z lat 1908-1913*, Przemyśl 2013, s. 162.

18. A. Motyka, *Duszpasterze diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w okresie niewoli narodowej (1772-1918). Szkice biograficzne (cz. 6: Czyki – Dymnicki)*, „Zwiastowanie. Pismo Diecezji Rzeszowskiej”, 30 (2021), nr 2, s.183-184; M. Kociubiński, *Księża diecezji przemyskiej do roku 1772*, t. 1 – Biogramy, cz. 1. A-Ł, Jarosław-Przemyśl 1989, s. 107-108. Inne miejsce święceń podaje A. Motyka, wskazując na katedrę przemyską.

19. A. Motyka, *Duszpasterze diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego*, s.183-184; M. Kociubiński, *Księża diecezji przemyskiej*, cz. 1, s. 107-108.

20. A. Motyka, *Duszpasterze diecezji przemyskiej*, s. 184; M. Kociubiński, *Księża diecezji przemyskiej*, cz. 1, s. 108.

21. *Catalogus Universi Cleri Dioecesis Premisliensis Tum Saecularis Tum Regularis. Anno Salutis 1829*, s. 6.

22. *Schematismus Venerabilis Cleri Dioecesis Premisliensis Ritus Latini In Anno 1838*, Premisliae 1837, s. 73.

Wspominany wcześniej ks. Federkiewicz, opisując ks. Dąbkowskiego jako kanonika honorowego przemyskiej Kapituły Katedralnej, stwierdza, że „obok pasterzowania w swej parafii, miał obowiązek dziekański w dekanacie przemyskim zamiejskim i obowiązek inspektora szkół ludowych w dekanacie przemyskim, jarosławskim i pruchnickim. W prawdzie wówczas tak licznych szkół ludowych nie było jak są obecnie, mimo to, choćby ze względu na rozległość powierzonego terenu, miał pracę, jak można przypuścić, ciężką i rozległą”<sup>23</sup>. Prawdopodobnie gorliwie przykładał się również do wizytacji parafii w podległym sobie dekanacie, bo w archiwum archidiecezjalnym jest wiele dokumentów powizytacyjnych z okresu jego dziekanstwa. Świadczą o tym również adnotacje o dokonanych wizytacjach zawarte w księgach metrykalnych poszczególnych parafii dekanatu. Dla przykładu w przypadku ksiąg metrykalnych parafii Żurawica pierwszy taki wpis pojawia się 11 lipca 1816 r.<sup>24</sup>. Kolejne można znaleźć m. in. pod datami 2 października 1817 r., 22 września 1818 r., 8 października 1821 r., 7 października 1822 r., 7 października 1823 r., 15 października 1824 r., 11 października 1826 r. oraz 28 czerwca 1827 r.

Ostatnim dziekanem przemyskim z tego okresu była ks. Michał Czerniawski, który urodził się w 1794 r. Studia i przygotowanie do kapłaństwa odbył we Lwowie. Świecenia kapłańskie przyjął 22 listopada 1821 r. Po ich przyjęciu do 1831 r. pełnił funkcję wikariusza przy kościele archikatedralnym we Lwowie. Pracując tam, pod koniec swojego posługiwania, łączył tę posługę z obowiązkami ceremoniarza metropolitalnego. W roku 1831 przeniósł się do diecezji przemyskiej<sup>25</sup>. Tu zostało mu powierzone w 1831 r. probostwo w Żurawicy<sup>26</sup>. Od 1837 r. pełnił urząd dziekana dekanatu przemyskiego, został także powiatowym inspektorem szkolnym<sup>27</sup>, a po podziale tego dekanatu na miejski i zamiejski został dziekanem

23. J. Federkiewicz, *Kapituła Przemyska*, s. 168.

24. Zob. Archiwum Parafii Żurawica [dalej: APŻ], b. sygn. Liber Mortuorum Ecclesiae parochialis rit. lat. Zuraviciensis pro pago Żurawica, ab anno 1785 usque ad a. 1831, Tomus I.; Liber Mortuorum Ecclesiae parochialis rit. lat. Zuraviciensis pro pago Bolestraszyce, ab anno 1785 usque ad a. 1858, Tomus II.; Liber Copulatorum Ecclesiae parochialis rit. lat. Zuraviciensis, pro pago Żurawica, ab anno 1785 usque ad a. 1836, Tomus II.; Liber Naturum aequae ac Baptisatorum Ecclesiae parochialis rit. lat. Zuraviciensis, pro pago Żurawica, ab anno 1807 usque ad a. 1831, Tomus III.; Liber Naturum aequae ac Baptisatorum Ecclesiae parochialis rit. lat. Zuraviciensis, pro pago Bolestraszyce, ab anno 1785 usque ad a. 1838, Tomus II.

25. A. Motyka, *Duszpasterze diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w okresie niewoli narodowej (1772-1918). Szkice biograficzne. Cz. 5-8 (Chmurowicz-Glatzel)*, Premislae-Ressoviae 2022, s. 250.

26. *Catalogus Universi Venerabilis Cleri Dioeceseos Premisliensis Tum Saecularis Tum Regularis Ritus Latini Anno Salutis 1832*, s. 10.

27. *Schematismus Venerabilis Cleri Dioecesis Premisiensis Ritus Latini in Annum 1838*, s. 8-9.

przemyskiego zamiejskiego<sup>28</sup>. Otrzymał odznaczenie RM<sup>29</sup>. Zmarł 4 marca 1843 r. w Żurawicy<sup>30</sup>, a 7 marca został pochowany na tutejszym cmentarzu<sup>31</sup>.

## Opis parafii Żurawica z 5 października 1816 roku

Jednym z wielu zadań dziekana było wizytowanie parafii dekanatu. Jak to wspomniano wcześniej, ks. Grzegorz Dąbkowski wywiązywał się z tego zadania wyjątkowo solidnie. Widocznym znakiem jego działalności w tej dziedzinie są pozostawione wpisy w księgach metrykalnych poszczególnych parafii oraz sprawozdania z wizytacji, które znajdują się w Archiwum Archidiecezjalnym w Przemyśle. W czasie kwerendy można spotkać takie sprawozdania znajdujące się w aktach poszczególnych parafii, jak również w dokumentach dekanatu przemyskiego. W odniesieniu do parafii Żurawica zostały sporządzone przez ks. Dąbkowskiego sprawozdania i znajdują się w archiwum do obecnego czasu m. in. z lat 1815<sup>32</sup>, 1816<sup>33</sup>, 1825<sup>34</sup>

28. *Schematismus Universi Venerabilis Cleri Saecularis et Regularis Dioeceseos Premisliensis Rit. Lat. Anno Domini 1842*, s. 17.

29. Tamże. Rochettum et mantolletum – odnaczeni księża mają przywilej noszenia rakiety – to taka komża podbita czerwonym materiałem u dołu i na rękawach oraz noszenia mantoletu – długa pelerynka sięgająca do pasa, bez rękawów, przeważnie w kolorze fioletowym. Więcej w: Zbigniew Głowacki, *Pralaci i kanonicy w archidiecezji przemyskiej*, „Niedziela”, Edycja przemyska, 5/2007. <https://www.niedziela.pl/artukul/48963/nd/Pralaci-i-kanonicy-w-archidiecezji> [dostęp: 31.10.2023 r.]

30. *Schematismus Universi Venerabilis Cleri Saecularis et Regularis Dioeceseos Premisliensis Rit. Lat. Anno Domini 1844*, Premisliae 1843, s. 84; A. Motyka, *Duszpasterze diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w okresie niewoli narodowej (1772-1918). Szkice biograficzne. Cz. 5-8 (Chmurowicz-Glatzel)*, s. 250.

31. APŻ, b. sygn. Liber Mortuorum Ecclesiae parochialis Zuravicensis ritus latini, Tom III ab anno 1836-1844, s. 32, nr aktu 8.

32. AAPrz, sygn. 292, Wizytacja dekanatu przemyskiego 1815-1855, Consignatio Parochialum ritus latini, Decanatus Premisliensis, tum numeri Animarum cujusvis Ecclesia, ejusque Status praesentis quod Aedificia et temporalia, s. 20-21.

33. AAPrz, sygn. 1992, Dokumenty parafii Żurawica, Zestawienie szczegółowe dotyczące stanu beneficjum, parafii i kościoła parafialnego obrządku łacińskiego we wsi Żurawice, diecezji, cyrkulu i dekanatu przemyskiego oraz opisu proboszcza wspomnianego kościoła na podstawie wizytacji dziekańskiej tegoż kościoła, przeprowadzonej w dniu 5 października i kolejnych w roku 1816, s. 159-165.

34. AAPrz, sygn. 1992, Dokumenty parafii Żurawica, Consignationes tabellaricae Super statu Beneficii et Ecclesiae Parochialis ritus latini in Pago Żurawica, Diocesis, Circuli et Decanatus Premisliensis. Nec non Descriptio characteristica Administratoris Spiritualium penes eandem Ecclesiam. Pro Anno Militari 1825, s. 168-173.

oraz 1827<sup>35</sup>. W niniejszym artykule zwrócona zostanie uwaga na dokument z 1816 roku.

Na wstępie należy zauważyć, że dokument ten znajduje się w aktach parafii Żurawica pod sygnaturą 1992. Zaczyna się kartą tytułową, która nosi tytuł „Zestawienie szczegółowe dotyczące stanu beneficjum, parafii i kościoła parafialnego obrządku łacińskiego we wsi Żurawice, diecezji, cyrkułu i dekanatu przemyskiego oraz opisu proboszcza wspomnianego kościoła na podstawie wizytacji dziekańskiej tegoż kościoła, przeprowadzonej w dniu 5 października i kolejnych w roku 1816”. Następnie dokument składa się z trzech tabel, z których każda obejmuje dwie strony. Stąd całość dokumentu obejmuje strony 159-165. Wykaz jest sporządzony w języku łacińskim. Dodatkową trudnością w odczytaniu dokumentu jest jego zniszczenie, prawdopodobnie przez nadpalenie w niektórych miejscach, dlatego nie wszystko jest czytelne. W tabelach u góry są postawione pytania, na które w kolumnach niżej są udzielane na nie odpowiedzi.

Pierwsza tabela, znajdująca się na stronach 160-161, nosi tytuł *Stan beneficjum i parafii obrządku łacińskiego we wsi Żurawice diecezji, cyrkułu i dekanatu przemyskiego*. Tabela składa się z 13 kolumn i zawiera następujące pytania:

1. Przez kogo została erygowana parafia?
2. Jakie są najważniejsze dokumenty? Czy są całe?
3. Jaki jest majątek nieruchomy w ogrodach, łąkach, folwarkach, poddanych, lasach, wyszynku itp.?
4. Jakie są służebności w dziesięcinach snopowych lub pieniężnych, mesznym, czynszach, wolnym wyrębie, mieleniu? itp.
5. Jakie są dochody parafii? Jaka w nich nastąpiła zmiana? I dlaczego?
6. Jak jest zaopatrzone gospodarstwo proboszcza? Czy obejmuje tylko rzeczy w naturze, czy również jakieś inne?
7. Co zostało utracone? Jak proboszcz troszczy się o ich odzyskanie i z jakim skutkiem?
8. W jakim stanie znajdują się domy plebańskie i wszelkie inne budynki?
9. Czy istnieje w parafii przytułek dla ubogich? Jak ma dochody? Kto ich dostarcza?
10. Ile jest miast i wsi w obrębie parafii? Jaka jest odległość tych miejsc od kościoła parafialnego? Jaka jest liczba dusz? Czy są jacyś niekatolicy i ile osób? Czy niektórzy z nich wyznawali kiedyś religię katolicką?

35. AAPrz, sygn. 1992, Dokumenty parafii Żurawica, Consignationes tabellaricae Super statu Beneficii et Ecclesiae Parochialis ritus latini in Pago Żurawica, Diocesis, Circuli et Decanatus Premisliensis. Nec non Descriptis characteristicis Administratoris Spiritualibus penes eandem Ecclesiam. Pro Anno Solari 1827, s. 175-181.



11. Czy wśród parafian są jakieś dominujące wady? Jakie zastosowano środki do ich wykorzeniania?
12. Czy są w obrębie parafii klasztory? Ilu zakonników? Jakie są ich obyczaje? Czy mają typowe książki teologiczne?
13. Jakie są szkoły zwykłe lub trywialne? Jakie jest ich uposażenie? Kto jest nauczycielem? Ilu jest uczniów? Kto jest przełożonym w szkole?

Druga tabela znajduje się na stronach 162-163 i nosi taki sam tytuł, jak tabela pierwsza: *Stan beneficjum i parafii obrządku łacińskiego we wsi Żurawice, diecezji, cyrkułu i dekanatu przemyskiego*. Składa się z 11 kolumn i następujących pytań:

1. Stan wewnętrzny kościoła: czy jest murowany, czy drewniany? Przez kogo i kiedy wzniesiony? Czy konsekrowany bądź poświęcony? Czy każdy ołtarz jest zaopatrzony w portatyl i jaki? Jaki jest wystrój i stan tabernakulum, chrzcielnic, piscyny, naczyn świętych i całego stanu wewnętrznego?
2. Stan zewnętrzny kościoła: jaki jest dach, wieża, fundamenty, ściany, dzwonnica, cmentarz, miejsce przechowywania zwłok? itp.
3. Kto ma patronat nad kościołem? Ilu jest innych właścicieli ziemskich w parafii?
4. Jacy są pracownicy kościelni? Jakie są ich mieszkania? I jakie wynagrodzenie?
5. Czy kościół parafialny ma kościół filialny lub kaplicę miejscową publiczną czy prywatną? I za czym przyzwoleniem ?
6. Porządek nabożeństw. Odpusty. Odnowienie Najświętszego Sakramentu? Jakie są msze fundacyjne, i czy jest ich określony wykaz? Czy msze rocznicowe w intencji rodziny Najjaśniejszego Majestatu są odprawiane w wyznaczonych czasach? Jakie są relikwie i czy są autentyczne? Kiedy przywiezione oleje święte i gdzie przechowywane? Czy są starannie głoszone katechezy praktyczne i nauka Ewangelii?
7. Jaki jest odrębny majątek kościoła od majątku parafii:
  - a. w sumach kapitałowych?
  - b. w opłatach za posługi?
  - c. w zapisach?
  - d. w zebranych składkach?
  - e. w krowach?
  - f. z opłaty za bicie dzwonów?
8. Czy kościół ma dochody nadzwyczajne z racji odpustów czy cudownego obrazu?
9. Jakie wydatki w roku bieżącym na rzecz kościoła poczyniono? Kiedy sporządzono rachunki wydatków i dochodów i przez kogo?
10. Jaki jest stan sprzętu kościelnego? Co ubyło lub przybyło?
11. Czy istnieje konieczność naprawy kościoła? Czy w tej sprawie złożono jakieś odwołanie do właściwych instancji i z jakim skutkiem?

Ostatnia tabela – trzecia znajduje się na stronach 164-165 i nosi tytuł: *Opis proboszcza przy kościele parafialnym obrządku łacińskiego we wsi Żurawice*. Składa się z 10 kolumn i następujących pytań:

1. Imię i nazwisko proboszcza?
2. Jakiego jest charakteru?
3. Jakie ma siły ciała?
4. Jaka w kazaniu łaska słowa?
5. Znajomość języków?
6. Gdzie ukończył studia? Czy lekturę książek kontynuuje? Czy ma wystarczającą wiedzę? Czy zdał egzamin konkursowy i ustny?
7. Jakie ma zasługi w duszpasterstwie? Jakie w zakresie szczepień przeciw ospie? Jakie w opiece nad szkołą miejscową?
8. Jak ocenia się jego obyczaje i zachowanie? Czy był kiedykolwiek upomniany z powodu jakiejś wady i czy się poprawił?
9. Czy dokonuje drobnych napraw do kwoty 25 florenów, czy też zaniedbuje?
10. Czy według przepisów porządnie przechowuje i zapisuje księgi metrykalne i protokoły pism obiegowych i zapowiedzi?

Po wypełnionych odpowiedziach zamieszczonych w kolumnach znajduje się opis pomocnika proboszcza o. Honoriusza Stankiewicza oraz podpis Grzegorza Jana Dąbkowskiego, dziekana foralnego obrz. łac. przemyskiego, proboszcza w Babicach.

Z udzielonych odpowiedzi o stanie parafii z pierwszej tabeli można dowiedzieć się, że beneficjum w Żurawicy zostało erygowane przez szlachetnych panów Piotra i Dobiesława ze Sprowy, braci rodzonych, jak można przeczytać w dokumencie nowej fundacji tego beneficjum i kościoła z dnia 19 kwietnia roku 1648, gdyż pierwotna fundacja kościoła uległa zniszczeniu przez najazdy Tatarów krymskich i budziackich.

Najważniejsze dokumenty tego beneficjum składają się z:

- a. Fundacja [tekst uszkodzony] w Żurawicy [tekst uszkodzony] 19 kwietnia 1645 roku i wpisana do Archiwum Ziemińskiego dnia 28 października 1798 roku, Tom II strona 12.
- b. Wizytacja kościoła z roku 1662.
- c. Wizytacja kościoła biskupa Szembeka z dnia 19 lipca 1724 roku.
- d. Wizytacja kościoła biskupa Sierakowskiego z dnia 3 czerwca 1744 roku.
- e. Dekret z wizytacji z dnia 4 czerwca roku 1744.
- f. Wizytacja kościoła biskupa z roku 1753.
- g. Wizytacja kościoła dziekańska z dnia 19 października roku 1783.
- h. Inwentarz sprzętów i bielizny kościoła dziekański.
- i. Opis posiadłości i praw kościoła z roku 1808.

k. Inwentarz księgowy beneficjum sporządzony dnia 18 czerwca 1814 r. i zweryfikowany przez C. K. Księgowość Lwowską dnia 18 stycznia 1815 r.

Wszystkie te dokumenty są nieuszkodzone.

Według miary urbarialnej beneficjum to posiada:

Gruntów plebańskich ornych mórg 7, sążni kwadratowych 478.

Ogrodów mórg 2, sążni kwadratowych 1085.

I w łąkach mórg 4, sążni kwadratowych 876.

Niegdyś beneficjum to miało poddanych pieszych trzynastu, lecz potem niektóre dobra spłonęły i obecnie jest tylko dziewięciu. Ci poddani oprócz dni roboczych dostarczają ponadto każdego roku po jednym kłębku nici z konopi lub lnu dla proboszcza.

Na służebności tego beneficjum składają się:

- a. Dziesięciny snopowe z gruntów ornych pańskich wsi Żurawice Dolne i Górne, Bolestraszyce, Orzechowce, Duńkowiczki, Buszkowice i Małkowice.
- b. Zgodnie z fundacją z roku 1648, meszne od mieszkańców Żurawicy winno być przekazywane w zbożu, lecz od ponad 15 lat, chociaż nie ma żadnej ugody na ten temat, meszne to od wymienionych mieszkańców jest opłacane obecnie pieniędzmi, mianowicie od chłopą w wysokości 1 florena 30 krajcarów, od pozostałych częściowo 1 floren, częściowo 40 krajcarów.

Wolny wyrąb drewna na budynki i opał przysługuje beneficjum z lasów pańskich w Żurawicy i Wapowcach, ale po wcześniejszym uzyskaniu przydziału.

Zgodnie z najnowszym Inwentarzem księgowym zweryfikowanym w dniu 18 stycznia 1815 r., dochody tej parafii bez odliczenia wydatków wynoszą 1009 florenów i 40  $\frac{3}{8}$  krajcara, po odliczeniu zaś wydatków i stosownego utrzymania proboszcza wynoszą tylko 80 florenów i 16  $\frac{4}{8}$  krajcara.

Obecny proboszcz po obsadzeniu tego beneficjum przed 5 laty, od miejscowego właściciela dóbr, jako wówczas ustanowionego administratora rzeczy materialnych tego beneficjum, otrzymał gospodarstwo zaopatrzone niedostatecznie i z tego powodu został wszczęty przez tegoż proboszcza proces z właścicielem dóbr i wciąż on się toczy.

Proboszcz otrzymał zatem w tym niedostatecznie zaopatrzonym gospodarstwie następujące rzeczy:

I. W ziarnie do zasiewu:

Pszenicy – 2 korce

Żyta – 4 korce i 4 garncce

Jęczmienia – 6 korców i 16 garnców

Owsa – 8 korców i 1 garniec

Gryki – 1 korzec i 2 garncce

II. W bydle:

Konie – 3 w wieku ponad 12 lat

Krowy – 2 także w takim wieku

## III. W sprzętach gospodarskich i domowych:

Wóz z całymi kołami żelaznymi – 1

Wóz nie żelazny – 1

Pług z całym osprzętem – 1

Brony z żelaznymi zębami – 2

Skrzynia do cięcia słomy z osprzętem – 1

Miara 1/4 korca dębowa – 1

Wiejadło – 1

Sanie – 1

Drabie większe do wozu – 4

Drabina do dachu dębowa – 1

Stoły – 2

Krzesła – 2

Beczki jodłowe na zboże – 2

Dzbany drewniane – 2.

Do korzyści utraconych przez to beneficjum należą:

- a. Meszne od mieszkańców Żurawicy od ponad 15 lat nieoddawane w zbożu, a obecnie opłacane przez nich w pieniądzach.
- b. Suma kapitałowa 1000 florenów w roku 1747 wyłożona przez wielbnego ks. Drohojowskiego, kanonika, od której odsetki od prawie 11 lat nie są wypłacane, i hipoteka tej sumy obecnie podlega Komisji Licytacyjnej i została zaliczona do wątpliwych.
- c. W czasie wizytacji tego kościoła i beneficjum niżej podpisany dziekan stwierdził, że i w tym roku jest zatrzymywana dziesięcina snopowa z gruntów pańskich we wsi Żurawica Górna i Dolna.

Dom miejscowego proboszcza już dawno spłonął, w jego miejsce w tym roku buduje się inny nowy murowany, który ledwie w tym roku całkowicie może być ukończony.

Dom dla wikariusza niedawno nieszczęśliwie spłonął 1 października 1815 r. i tymczasowo jest tylko pokryty strzechą.

Domu dla czeladzi gospodarskiej nie ma.

Spichlerz w stanie średnim.

Dwie części stodoły całkowicie w tym roku zawaliły się, w ich miejsce z materiałów odzyskanych, jak też z nowych sprowadzonych materiałów, staraniem miejscowego proboszcza, niedawno wzniesiono inną stodołę.

Stajnia końska również w tym roku zawaliła się, w jej miejsce zbudowano inną, staraniem proboszcza, w której również mieści się obora dla bydła.

Do tej parafii należą następujące wsie:

Żurawica zamieszkuje dusz: zdolnych do przyjmowania sakramentów: 461, niezdolne: 160.

Buszkowice i Buszkowiczki – zdolne: 36, niezdolne: 15. Odległość do kościoła parafialnego: 1/4 mili.

Bolestraszyce – zdolne: 136, niezdolne: 78. Odległość: 1/4 mili.

Małkowice – zdolne: 50, niezdolne: 28. Odległość: 1/4 mili.

Duńkowiczki – zdolne: 8, niezdolne: 4. Odległość: 1/4 mili.

Orzechowce – zdolne: 101, niezdolne: 40. Odległość: 2/4 mili.

W sumie zdolne: 792, niezdolne: 325.

W parafii nie ma żadnych niekatolików.

Tabela druga na początku prezentuje stan kościoła, który jest drewniany, odnowiony w roku 1797 nakładem szlachetnie urodzonego i wielmożnego Rudolfa Horodyskiego, dziedzica w Żurawicy, jak również innych właścicieli ziemskich należących do tej parafii oraz parafian. Jest konsekrowany. Każdy ołtarz zaopatrzony jest w portatyl marmurowy cały i opieczętowany. Wystrój i stan tabernakulum jak również chrzcielnicy średni. Piscyna murowana dobra. Naczynia święte czyste. Stan pozostałych elementów wewnętrznych kościoła średni, gdzieś tam wymagający naprawy, zarówno w ołtarzach, jak również szczególnie w posadzce wewnętrznej.

Dach kościoła wymaga natychmiastowej naprawy. Jest konieczny nowy. Wieżyczka nad kościołem, w której jest zawieszona sygnaturka, w dostatecznym stanie. Dzwonnica stojąca na cmentarzu przyległym do kościoła, w której są zawieszone dwa dzwony, zrujnowana, wymagająca pilnej naprawy i nowego dachu. Fundamenty i ściany kościoła również wymagają znacznej naprawy. Cmentarz przyległy do kościoła z żadnej strony nie jest ogrodzony płotem. Inny cmentarz do grzebania zwłok, znajdujący się poza kościołem i wsią, jest ciasny i wymaga powiększenia, od strony wejścia brak ogrodzenia. Nie ma miejsca do przyjmowania zwłok.

Kolatorem tego kościoła jest wielmożny Horodyski, dziedzic w Żurawicy. Do tej parafii należą następujące majątki ziemskie: Żurawice, Buszkowiczki, Bolestraszyce, Małkowice, Duńkowiczki, Orzechowce.

W parafii posługę pełni od dwóch lat Franciszek Kawalerski – jako organista, jest żonaty i ma 46 lat oraz Jan Wojtaszek, który jest kościelnym i dzwonnikiem. Jest żonaty i ma 70 lat. Oprócz bardzo małych ogródków, nie mają ani mieszkania, ani jakiegos wynagrodzenia kościelnego, tylko proboszcz miejscowy opłaca ich z własnych środków i wynajmuje we wsi domy na mieszkanie dla nich.

Dla wygody wielmożnej Józefy Katarzyny Horodyskiej, matki właściciela Żurawicy, będącej w podeszłym wieku, za pozwoleniem najczcigodniejszej kurii w roku ubiegłym 1815 została erygowana i poświęcona kaplica w dworze wspomnianego dziedzica. Ponieważ jednak matka dziedzica wyprowadziła się z Żurawicy do swoich dóbr na stałe zamieszkanie, obecnie w tej kaplicy nie odprawia się żadnych nabożeństw i można ją uważać za nieczynną.

Porządek nabożeństwa według dawnego zwyczaju i przepisów normujących jest zachowywany starannie. Odnowienie Najświętszego Sakramentu dokonane 7 lipca bieżącego roku. Odpust jest w święto św. Mateusza Apostoła i Ewangelisty, ale nie znaleziono przywileju dotyczącego tego odpustu. Oprócz mszy parafialnych odprawianych w niedziele i święta nie ma innych mszy fundacyjnych ani ich określonego wykazu. Msze rocznicowe za rodzinę Najjaśniejszego Majestatu odprawiane są w wyznaczonym czasie. Oleje święte przywiezione dnia 28 maja bieżącego roku, są przechowywane w naczynkach cynowych, zamknięte w ścianie kościoła. Katechezy praktyczne i nauka ewangeliczna są starannie przekazywane zgromadzonemu ludowi.

Majątek kościoła odrębny od majątku parafii składa się tylko z następujących elementów:

- w opłatach za posługi w tym roku wpłynęło 21 florenów i 32 krajcary
- w zebranych składkach inaczej ze skarbony kościelnej w tym roku 6 florenów 12 krajcarów.

Proboszcz miejscowy w roku bieżącym z tytułu wydatków na rzecz kościoła mianowicie na świece woskowe, wino, pranie i naprawę bielizny, naprawę sprzętów kościelnych itp. wydał, jak wyznał, ponad 150 florenów. Rachunki wydatków jak też dochodów nie są prowadzone przez miejscowego proboszcza z tego powodu, że co roku, jak wyżej widać, daleko więcej na rzecz kościoła wydaje, niż otrzymuje w dochodach.

W tym roku ze sprzętu kościelnego przybyło:

- Kielich mosiężny posrebrzany z taką samą pateną, zakupiony przez wielmożnego Józefa Horodyskiego, dziedzica i kolatora w Żurawicy.
- Ornat czerwony z materii jedwabnej: zakupiony przez proboszcza miejscowego czcigodnego Stefana Dzianotta.

Istnieje najwyższa konieczność naprawy dachu, posadzki wewnętrznej w kościele, jak również naprawy dachu dzwonnicy, przywrócenia ogrodzenia wokół kościoła i przy wejściu na cmentarz do grzebania zwłok. Z tego względu, jak również z powodu zniszczenia budynków plebańskich, miejscowy proboszcz złożył już wiele prośb do właściwych instancji. Również i ze strony niżej podpisanego dziekana w tej sprawie złożone zostało podanie do znamienitego C. K. Urzędu Cyркуlu Przemyskiego z dnia 20 grudnia 1815 r., na które mocą postanowienia tegoż C.K. Urzędu Okręgowego Przemyskiego z dnia 2 stycznia 1816 r., Nr 11342, królewski inżynier cyркуlu Johann von Alberticz otrzymał polecenie, aby zajął się tą sprawą, ale dotąd nic nie zostało zrobione.

Z trzeciej tabeli wynika, że proboszczem parafii Żurawica jest Stefan Dzianott, który jest kapłanem świeckim, ma 33 lata. Z pochodzenia jest Galicjaninem, urodzony w cyркуle sądeckim. Jako kapłan pracuje 10 lat. W Żurawicy proboszczem jest od 5 lat. Ma dobry charakter oraz cieszy się dobrym zdrowiem. Kazania głosi

w sposób jasny i zrozumiały, czyni to z gorliwością, z duchowym pożytkiem dla słuchaczy. Zna język łaciński, niemiecki i polski. Studia normalne niemieckie, jak również gramatyczne i humanistyczne łacińskie ukończył w Przemyśle, zaś filozoficzne i teologiczne jako alumn Seminarium Lwowskiego ukończył we Lwowie na tamtejszym uniwersytecie, wszędzie jednak z bardzo dobrym wynikiem, co poświadczają świadectwa szkolne. Z powodu procesów i związanymi z tym komisjami, jak również z powodu zajmowania się budową wznoszonego w tym roku domu plebańskiego niekiedy przerywa lekturę książek. Wiedzę ma wystarczającą. Egzamin konkursowy zdał. Do słuchania spowiedzi zatwierdzony 4 kwietnia 1816 r.

Ma następujące zasługi w duszpasterstwie:

- a. Tuż po swoim wyświęceniu był pomocnikiem przy kościele parafialnym w Radymnie i jednocześnie administratorem w sferze duszpasterskiej przy kościele pozbawionym proboszcza w Michałowce przez pół roku.
- b. Przy kościele katedralnym w Przemyśle jako wikariusz przez jeden rok.
- c. Przy kościele parafialnym w Niżankowicach pracował w duszpasterstwie jako komendarz przez dwa lata.

Obecnie zaś:

- d. Od dnia 21 września 1811 r. jako proboszcz w Żurawicy aż do teraz należycie wypełnia obowiązki w duszpasterstwie czy to osobiście, czy przez swojego pomocnika.

Wzywany przez lekarza zawsze asystuje szczepieniu i przy każdej nadarzającej się okazji poleca szczepienie swoim parafianom. Do jego zasług można zaliczyć i to, że w Niżankowicach jako komendarz, w tamtejszej szkole trywialnej co tydzień w wyznaczonym dniu prowadził naukę religii i dzieciom starannie przekazywał jej wyjaśnienie. Obecnie w Żurawicy nie ma szkoły trywialnej, jest jednak nadzieja, że powstanie.

Ocenę obyczajów i zachowania ma dobrą. W tym roku z powodu jakiejś wady nie był oskarżony ani upomniany.

W bieżącym roku proboszcz zbudował stodołę, stajnię i znaczną część nowego domu plebańskiego. Do wyżej wymienionych prac finansowo przyczynili się właściciele ziemscy i parafianie, ale również proboszcz na te prace wydał znacząco (sporo?) z własnych dochodów.

Księgi metrykalne i zapowiedzi są według przepisów starannie spisane i przechowywane w zakrystii kościoła. Protokół pism obiegowych dopiero w tym roku założony, porządnie spisywany, a nawet znajduje się w nim zapisanych wiele rzeczy najbardziej koniecznych z poprzednich lat.

Pod ostatnią tabelą znajduje się opis pomocnika, którym jest o. Honoriusz Stankiewicz, członek zakonu karmelitów bosych, w wieku 30 lat, urodzony w Berdyczowie w Rosji, od siedmiu lat jest kapłanem, pomocnikiem przy kościele w Żu-

rawicy od ośmiu miesięcy. O. Honoriusz za pozwoleniem swojego prowincjała, czcigodnego Karniowskiego, i za wiedzą najczcigodniejszej kurii przebywa przy tym kościele w Żurawicy jako pomocnik przez osiem miesięcy. Do słuchania spowiedzi otrzymał pozwolenie ustne od wyżej wspomnianego prowincjała. Zna język łaciński, polski, rosyjski i nieco niemiecki. Studia niemieckie, gramatyczne łacińskie, jak również filozoficzne i teologiczne ukończył w Berdyczowie, w swoim klasztorze. Obecnie czyta autora teologicznego Colleta. Egzamin konkursowy złożył w Przemyślu 1 lipca 1816 r. Do jego zasług duszpasterskich należy: po wyświęceniu na kapłana był kaznodzieją w Berdyczowie przez 3 lata – tak samo w Kamieńcu Podolskim przez 2 lata. Następnie wysłany nad Morze Azowskie i w mieście Taganrog został ustanowiony proboszczem, wypełniał obowiązki w tamtejszym duszpasterstwie przez 1,5 roku. Stamtąd przeniósł się do Galicji i został pomocnikiem przy kościele w Żurawicy. Obyczaję jego jeszcze nie dość zbadane, ocenę jednak od miejscowych parafian żurawickich otrzymał dobrą szczególnie za to, że obowiązki pomocnika należycie wypełnia i stara się o wystrój i zachowanie porządku w kościele.

## Zakończenie

Parafia Żurawica w okresie od 1785 r. do 1841 r. należała do dekanatu przemyskiego. Pomimo że po dwóch latach ponownie utworzono dekanat pruchnicki, Żurawica pozostała w dekanacie przemyskim. Zmiana w przynależności dekanalnej nastąpiła dopiero w 1841 r., kiedy podzielono dekanat przemyski na dekanat przemyski miejski z jedną parafią katedralną oraz pozostałe parafie, które utworzyły dekanat przemyski zamiejski.

W tym okresie dekanat przemyski miał trzech dziekanów: ks. Józefa Rzepeckiego, ks. Grzegorza Dąbkowskiego oraz ks. Michała Czerniawskiego. Najdłużej urząd dziekański pełnił ks. Józef Rzepecki – 27 lat. Niewiele krócej, bo 24 lata, dziekanem przemyskim był ks. Grzegorz Dąbkowski. Niezbyt długo, bo cztery lata, dziekanem przemyskim był ks. Michał Czerniawski. Wynikało to prawdopodobnie z dwóch powodów. Po pierwsze, doszło po czterech latach jego dziekanstwa do podziału dekanatu, a on został dziekanem dekanatu przemyskiego zamiejskiego. Drugą przyczyną może być jego przedwczesna śmierć. Zmarł bowiem, mając niespełna 49 lat.

Prezentowany dokument *Opis parafii Żurawica z 5 października 1816 roku* z wizytacji dziekańskiej ukazuje parafię Żurawica w drugiej dekadzie XIX w. Jest dość szczegółowy. Można się z niego dowiedzieć nie tylko o sprawach związanych z dokumentacją historyczną parafii, ale również jakie było beneficjum parafii oraz jakie miejscowości wchodziły w skład jurysdykcji parafialnej. Przedstawia



także obraz stanu materialnego parafii, z opisem zabudowań oraz inwentarza, stan personalny, jak i wykonywane obowiązki duszpasterskie. Dość szczegółowo został przedstawiony proboszcz parafii oraz jego pomocnik. Szczególnie, gdy zwróci się uwagę na stan materialny, widać potrzebę dokonania prac remontowych zarówno przy świątyni, jak i innych obiektach. Mimo że proboszcz przy pomocy kolatora i wiernych starał się dbać o bieżące naprawy, to jednak wiele prac jeszcze należy wykonać.

## BIBLIOGRAFIA

### Archiwalia

*Archiwum Archidiecezjalne w Przemyśle*

sygn. 224, Consignatio generalis Ecclesiarum Parochialium et totius cleri Dioecesis Premisliensis 1785.

sygn. 292, Wizytacja dekanatu przemyskiego 1815-1855, Consignatio Parochialium ritus latini, Decanatus Premislensis, tum numeri Animarum cujusvis Ecclesiae, ejusque Status praesentis quod Aedificia et temporalia, s. 20-21.

sygn. 1992, Dokumenty parafii Żurawica, Zestawienie szczegółowe dotyczące stanu beneficjum, parafii i kościoła parafialnego obrządku łacińskiego we wsi Żurawice, diecezji, cyrkułu i dekanatu przemyskiego oraz opisu proboszcza wspomnianego kościoła na podstawie wizytacji dziekańskiej tegoż kościoła, przeprowadzonej w dniu 5 października i kolejnych w roku 1816, s. 159-165.

sygn. 1992, Dokumenty parafii Żurawica, Consignationes tabellaricae Super statu Beneficii et Ecclesiae Parochialis ritus latini in Pago Żurawica, Diocesis, Circuli et Decanatus Premisliensis. Nec non Descriptio characteristica Administratoris Spiritualium penes eandem Ecclesiam. Pro Anno Militari 1825, s. 168-173.

sygn. 1992, Dokumenty parafii Żurawica, Consignationes tabellaricae Super statu Beneficii et Ecclesiae Parochialis ritus latini in Pago Żurawica, Diocesis, Circuli et Decanatus Premisliensis. Nec non Descriptis characteristicis Administratoris Spiritualibus penes eandem Ecclesiam. Pro Anno Solari 1827, s. 175-181.

*Archiwum Parafii Żurawica*

b. sygn., Liber Copulatorum Ecclesiae parochialis rit. lat. Żuraviciensis pro pago Żurawica, ab anno 1785 usque ad a. 1836, Tomus II.

b. sygn., Liber Mortuorum Ecclesiae parochialis rit. lat. Żuraviciensis pro pago Bolestraszyce, ab anno 1785 usque ad a. 1858, Tomus II.

b. sygn., Liber Mortuorum Ecclesiae parochialis rit. lat. Żuraviciensis pro pago Żurawica, ab anno 1785 usque ad a. 1831, Tomus I.

- b. sygn., Liber Mortuorum Ecclesiae parochialis Zuravicensis ritus latini, Tom III ab anno 1836-1844.
- b. sygn., Liber Naturum aequae ac Baptisatorum Ecclesiae parochialis rit. lat. Zuraviciensis, pro pago Bolestraszyce, ab anno 1785 usque ad a. 1838, Tomus II.
- b. sygn., Liber Naturum aequae ac Baptisatorum Ecclesiae parochialis rit. lat. Zuraviciensis, pro pago Żurawica, ab anno 1807 usque ad a. 1831, Tomus III.

## Źródła drukowane

- Catalogus Cleri Dioecesis Premisliensis Anno 1809*, Premisliae [brw].
- Catalogus Universi Cleri Dioecesani Premisliensis Tum Saecularis Tum Regularis. Anno Salutis 1829*, [b.r. i m.w.].
- Catalogus Universi Venerabilis Cleri Dioeceseos Premisliensis Tum Saecularis Tum Regularis Ritus Latini Anno Salutis 1832*, [b.r. i m.w.].
- Schematismus Venerabilis Cleri Dioecesis Premisliensis Ritus Latini In Anno 1838*, Przemyśl 1837, Premisliae 1837.
- Schematismus Universi Venerabilis Cleri Saecularis et Regularis Dioeceseos Premisliensis Rit. Lat. Anno Domini 1841*, Premisliae 1841.
- Schematismus Universi Venerabilis Cleri Saecularis et Regularis Dioeceseos Premisliensis Rit. Lat. Anno Domini 1842*, Premisliae 1842.
- Schematismus Universi Venerabilis Cleri Saecularis et Regularis Dioeceseos Premisliensis Rit. Lat. Anno Domini 1844*, Premisliae 1843.
- Status Ecclesiae 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, s. 5-104.
- 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 Arakielowicza*, w: *Dzieje Żurawicy. Studia i materiały*, t. 4, red. M. Hofman, Żurawica 2023, s. 201-262.

## Opracowania

- Bartmiński S., *Krasiczyn: dzieje parafii i społeczności naszkicowane przez starego proboszcza*, t. 2, Krasiczyn 2010.

- Borc H., *Archidiecezja Przemyska. Zarys dziejów i organizacji*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 79(2003), s. 33-119.
- Federkiewicz J., *Kapituła Przemyska obrządku łacińskiego. Reprint z Kroniki Diecezji Przemyskiej z lat 1908-1913*, Przemysł 2013.
- Głowacki Z., *Prałaci i kanonicy w archidiecezji przemyskiej*, „Niedziela”, Edycja przemyska, 5/2007. <https://www.niedziela.pl/arttykul/48963/nd/Pralaci-i-kanonicy-w-archidiecezji> [dostęp: 31.10.2023 r.].
- 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;
- Hofman M., *Wizytacja bp. Jana Potoczkiego parafii Żurawica z 1828 r.*, „Resovia Sacra”, 33 (2026), w druku.
- Hofman M., *Wizytacja parafii Żurawica przeprowadzona 19 października 1783 roku*, „Resovia Sacra”, 31 (2024), 231-245.
- Klebowicz G., *Diecezja przemyska do końca XVIII wieku*, w: *Atlas historyczny metropolii przemyskiej (Archi)diecezja przemyska, diecezja rzeszowska, diecezja zamojsko-lubaczowska ok. 1340-2018*, red. H. Gapski, Lublin 2019, s. 19-28.
- Kociubiński M., *Księża diecezji przemyskiej do roku 1772*, t. 1 – Biogramy, cz. 1. A-L, Jarosław-Przemysł 1989.
- Kociubiński M., *Księża diecezji przemyskiej do roku 1772*, t. 1 – Biogramy, cz. 2. M-Z, Jarosław-Przemysł 1989.
- Kumor B., *Organizacja terytorialna diecezji przemyskiej 1772-1850*, „Nasza Przyszłość”, 43 (1975), s. 137-141.
- Kumor-Mielnik J., *Diecezja przemyska w XIX wieku*, w: *Atlas historyczny metropolii przemyskiej (Archi)diecezja przemyska, diecezja rzeszowska, diecezja zamojsko-lubaczowska ok. 1340-2018*, red. H. Gapski, Lublin 2019, s. 29-36.
- Motyka A., *Duszpasterze diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w okresie niewoli narodowej (1772-1918). Szkice biograficzne (cz. 6: Czyki – Dymnicki)*, „Zwiastowanie. Pismo Diecezji Rzeszowskiej”, 30 (2021) nr 2, s. 183-184.
- Motyka A., *Duszpasterze diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w okresie niewoli narodowej (1772-1918). Szkice biograficzne. Cz. 5-8 (Chmurowicz-Glatzel)*, Premislae-Ressoviae 2022.
- Pawłowski F., *Premisla sacra sive Series et gesta episcoporum r. l. Premisliensium*, Cracoviae 1870.
- Sarna W., *Biskupi przemyscy obrz. łac.*, cz. 2, Przemysł 1910.
- Szczepaniak J., *Katalog duchowieństwa diecezjalnego zestawiony na podstawie krakowskich ksiąg święceń (1646-1789)*. N-S, Kraków 2008, s. 986.

## Streszczenie

Niniejszy artykuł wskazuje, które parafie należały do dekanatu przemyskiego w okresie od 1785 r. do 1841 r. Następnie prezentuje biogramy dziekanów przemyskich z tego okresu: ks. Józefa Rzepeckiego, ks. Grzegorza Jana Dąbkowskiego oraz ks. Michała Czerniawskiego. Kluczowym zagadnieniem przedstawionym w tym artykule jest opis parafii Żurawica sporządzony w 1816 r. przez ks. Grzegorza Jana Dąbkowskiego, który jest wynikiem wizytacji dziekańskiej przeprowadzonej przez tegoż dziekana w tym samym roku. Opis sporządzony w formie tabel przedstawia dokumentację historyczną parafii, beneficjum parafii oraz jakie miejscowości wchodziły w skład jej jurysdykcji. Ukazuje stan zabudowań parafialnych oraz inwentarz. Dość szczegółowo opisuje historię życia i działalność księdza proboszcza Stefana Dzianotta oraz jego pomocnika o. Honoriusza Stankiewicza.

**Słowa kluczowe:** dekanat przemyski, parafia Żurawica, dziekan Grzegorz Jan Dąbkowski, wizytacja dziekańska.

## DESCRIPTION OF THE ŻURAWICA PARISH BASED ON THE DEAN'S VISIT CARRIED OUT ON OCTOBER 5, 1816

### Summary

This article indicates which parishes belonged to the Przemyśl deanery in the period from 1785 to 1841. Then it presents the biographies of Przemyśl deans from that period: priest Józef Rzepecki, priest Grzegorz Jan Dąbkowski and priest Michał Czerniawski. The key issue presented in this article is the description of the Żurawica parish prepared in 1816 by priest Grzegorz Jan Dąbkowski, which is the result of a dean's visit conducted by him in that year. The description, prepared in the form of tables, presents the historical documentation of the parish, the parish's benefice and the localities that were part of its jurisdiction. It shows the condition of the parish buildings and the inventory. It describes, in quite detail, the life and activities of parish priest Stefan Dzianotta and of his assistant priest Honoriusz Stankiewicz.

**Keywords:** Przemyśl deanery, Żurawica parish, dean Grzegorz Jan Dąbkowski, dean's visitation.

NICETAS KARDASZ – SŁUPSK

## ROZWÓJ I ZACHOWANIE SAMOŚWIADOMOŚCI LITEWSKIEJ WŚRÓD SZLACHTY DAWNEGO PAŃSTWA LITEWSKIEGO I JEJ POTOMKÓW OD KOŃCA XIV DO XX WIEKU JAKO CZĘŚĆ TRADYCJI STAREJ LITWY

### Wprowadzenie

Tradycja to zjawisko trudne do dokładnego wyjaśnienia, ale bardzo ważne dla historii całej Europy. Według Edwarda Shilsa, w swoim najprostszym sensie, tradycją jest wszystko, co jest przechowywane lub przekazywane z czasów przeszłych do teraźniejszości<sup>1</sup>.

Głównym tematem artykułu jest samoświadomość starolitewska przechowywana w pamięci ludzi przez cały okres istnienia średniowiecznego i nowożytnego Państwa Litewskiego oraz również, mimo działań Cesarstwa Rosyjskiego, przez cały wiek XIX. W osobnych, rzadkich wyjątkach, przetrwała ona nawet do końca wieku XX, w ostatnich dwóch stuleciach wstępując w sprzeczność z rozszerzającymi się

---

MIKITA KARDASZ – student Instytutu Historii Uniwersytetu Pomorskiego w Słupsku. Zainteresowania naukowe: historia Litwy XI-XIV wieku, narody dawnego Państwa Litewskiego. ORCID: 0009-0000-2737-1117. Kontakt: kardash.nikita@gmail.com.

1. E. Shils, *Tradition*, Chicago 1981, s. 12.

ideami narodowo-kulturalnych nacjonalizmów (młodoliteńskiego<sup>2</sup>, polskiego, białoruskiego)<sup>3</sup>.

Pod określeniami „stara Litwa”, „dawni Litwini”, „tradycja starej Litwy” w zależności od epoki należy rozumieć ciągle zmieniające się zjawiska i historyczną rzeczywistość. Jak słusznie stwierdzał Aleksander Krawcewicz, w ciągu II tysiąclecia pojęcie „Litwa” przeszło znaczną „drogę rozwoju, zanim unormowało się w początku XX wieku”<sup>4</sup>.

W związku z tym podzielono artykuł na trzy części odpowiadające znaczącym zmianom, które przechodziły ziemie dawnej Litwy.

## Koniec XIV – połowa XVI wieku

We wskazanym okresie zostały odnotowane w źródłach przynajmniej trzy znaczenia pojęć „Litwa” i „Litwini”.

Pierwsze znaczenie jest najbardziej widoczne – „Litwa” i „Litwini” jako określenie całego Państwa Litewskiego (które za czasów panowania Witolda Kiejstutowicza już obejmowało ogromny obszar od Żmudzi do Kijowa i Podola) oraz jako określenie poddanych tego państwa. W takim sensie pojęcia „Litwa” i „Litwini” w XV wieku rozumiał Eneaszy Sylwiusz Piccolomini (przyszły papież Pius II), kiedy pisał, że Litwa przyłącza się do Polski na Wschodzie („Lituania et ipsa late patens regio Polonis ad orientem connexa est ...”), język narodu Litwy jest słowiański („... Sermo gentis Schlavonicus est”), zaś duża część Litwinów należy do obrządku chrześcijańskiego według wzoru greckiego („... Alii Graecorum sequuntur errores ut ... multi ex Lituaniis ...”), czyli wiary „ruskiej”. Jednak, według autora wspomnianego opisu, wielu Litwinów jeszcze pozostaje w pogaństwie („... Alii gentili adhuc caecitate tenentur quemadmodum multi ex Lituaniis idola colentes ...”), chociaż już większa część ostatnich nawróciła się na chrześcijaństwo wzoru łacińskiego („... Horum magna pars aevo nostro ad Christum conversa est ...”) <sup>5</sup>.

2. Tak w niniejszej pracy zostanie określone zjawisko litewskiego ruchu narodowo-kulturalnego XIX-XX wieku. Takiego określenia wspomnianego zjawiska używali Roman i Konstancja Skirmuntowie, kiedy na początku XX wieku pisali o „młodolitinach” i „młodoliteńskim ruchu”: A. Смалянчук, «Крайняя ідэя» у беларускай гісторыі, *Зборнік навуковых артыкулаў*, Мінск 2017, s. 15, 131, 134, 367, 369.
3. K. Buchowski, *Litwomani i polonizatorzy. Mity, wzajemne postrzeganie i stereotypy w stosunkach polsko-litewskich w pierwszej połowie XX wieku*, Białystok 2006.
4. A. Krawcewicz, *Powstanie Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Białystok 2003, s. 95.
5. *Scriptores Rerum Prussicarum, Die Geschichtsquellen der Preussischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft, Vierter Band*, Leipzig 1870, s. 237-238.

Według stwierdzenia Jerzego Suchockiego, już do schyłku XV wieku omawiane wyobrażenie zaczęło również istnieć w Państwie Litewskim, kiedy określeniami „Litwa – Litwini” mogli być oznaczani przedstawiciele całej wspólnoty państwowej<sup>6</sup>.

Drugie z rozważanych znaczeń określenia „Litwa” jest powiązane z wyobrażalnym wewnętrznym podziałem monarchii litewskiej, która w omawianym czasie już przyjęła pełny tytuł „Wielkie księstwo Litewskie, Ruskie, Żmudskie i innych” („Права писаные даны Великому князству Литовскому, Рускому, Жомойтскому и иных...”)<sup>7</sup>. Za główne składowe części Wielkiego Księstwa w XV-XVI wieku uważano Litwę, Żmudź i ogromne ziemie „ruskie”, podlegający władze litewskiej.

Ścisły termin „Litwa” rozumiany w XV-XVI wieku jako wewnętrzny obszar państwa litewskiego, w historiografii występujący też jako „Litwa właściwa”, „ziemia Litewska”, „Lithuania Propria”, określony został przez Matwieja Lubawskiego, Jerzego Ochmańskiego i Michała Spiridonowa. Ogółem to obszary wokół Wilna, Oniekszy, Wilkomierza, Grodna, Lidy, Nowogródka, Wołkowyska oraz ziemie na zachód od Mińska<sup>8</sup>. Przy tym na wskazanych ziemiach, zwłaszcza na południu i wschodzie, w omawianym czasie obecne były mocne wpływy kultury „ruskiej” wśród wszystkich warstw społecznych<sup>9</sup>.

Trzecie znaczenie pojęć „Litwa” i „Litwini” w końcu XIV – połowie XVI wieku – to pojawiający się od XIV wieku w źródłach Państwa Litewskiego „naród litewski”, obejmujący nie tylko stan uprzywilejowany, ale także tych mieszkańców państwa, którzy w jakiś sposób wewnątrz monarchii litewskiej odróżniali się od Rusinów i Żmudzinów.

Na przykład, w *Ухвала и постановенье съ сойму валного Виленьского...* z 1551 roku zachowały się wiadomości o prośbach Ziemi Żmudzkiej do Króla i Wielkiego Księcia Zygmunta Augusta, dotyczące nieprzekazywania urzędów na Żmudzi Litwinom i Rusinom, oprócz urzędu starosty i ciwunów: „...За тым тежъ просили есте его королевской милости, абы врьды въ земли Жомойтской не

6. J. Suchocki, *Geneza litewskiej legendy etnogenetycznej. Aspekty polityczne i narodowe. Zapiski Historyczne*, t. 52, z. 1, 1987, s. 33.

7. *Статут Великого княжества Литовского 1529 года*, Под редакцией академика АН Литовской ССР К. И. Яблонского, Минск 1960, s. 31.

8. J. Ochmański, *Litewska granica etniczna na wschodzie od epoki plemiennej do XVI wieku*, Poznań 1981, s. 73; М. Любавский, *Областное деление и местное управление Литовско-Русского государства ко времени издания первого литовского статута*, Москва 1892, s. 10; М. Спиридонов, „Литва” и „Русь” в Беларуси в 16 в., Наш Радавод, кніга 7, Гродна 1996.

9. О. Дзярнович, „Русь” и „Литва” Великого княжества Литовского в XVI-XVII вв. как этноконфессиональные и социально-географические регионы, Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства, Москва 2017, s. 127.

были даваны а ни Литвѣ, а ни Руси, и неосѣлымъ, одно Жомойти, которые зѣ отцовъ и зѣ родичовъ своихъ суть тамошніе родичы осѣлые, и то за причиною старосты и тивуновъ шляхты...<sup>10</sup>.

W akcie wybrania i postulowania Jakuba Plichty na biskupa wileńskiego 1 grudnia 1398 r. stwierdzono: „...Jacobum ordinis Minorum, natum quondam Joannis dicti Plichta quondam lectorem Cracoviensem, nunc vero vicarium Lythuanie, eiusdemque nationis et lingue...” („Jakub z Zakonu Minorytów, urodzony niegdyś z Jana zwanego Plichta, niegdyś wykładowca w Krakowie, a obecnie wikariusz Litwy, tego samego narodu i tego samego języka”)<sup>11</sup>.

Prawdopodobnie, w takim sensie o Litwie i Litwinach tak samo mówi *Льтописецъ великихъ князеи литовѣскихъ*, kiedy opowiada o wydarzeniach dotyczących wojny w Państwie Litewskim pomiędzy Świdrygiełło Olgierdowiczem i Zygmuntem Kiejstutowiczem: „...И приде к великому князю Швитригаилу вѣсть, што жь идеть литва погонею... И побиша пана Петраша Мон(ти) кирдовича и литву, а иныхъ поима...”<sup>12</sup>.

W liście Witolda Wielkiego do Zygmunta Luksemburskiego z 11 marca 1420 r. stwierdzano, że Ziemia Żmudzka zawsze była jednością z Ziemią Litewską, mając jeden i takiż sam język, jednych i tych samych ludzi: „...Sentenciastis enim et pronuncciastis primo in terra Samaytarum, que est hereditas et patrimonium nostrum ex legitima attavorum et avorum nostrorum successione, quam et nunc possidemus, que eciam est et semper fuit unum et idem cum terra Lythwanie, nam unum ydeoma et uni homines...”<sup>13</sup>. Jednak słowa o tym, że Żmudzini od starożytnych czasów nazywają siebie Litwinami i nigdy Żmudzinami („...Samagitte quoque homines se Lythwanos ab antiquis temporibus et nunquam Samaytas appellant...”)<sup>14</sup> w historiografii uważa się za oczywistą przesadę (dla osiągnięcia odpowiednich celów)<sup>15</sup>.

W przybliżeniu obszar zamieszkiwania tak rozumianego „narodu litewskiego” w końcu XIV i na początku XV wieku można określić według rozmieszczenia pierwszych kościołów zbudowanych w biskupstwie wileńskim po chrzcie Litwy w epoce Jagiełły i Witolda (lata 1387-1430). Ponieważ na mocy aktu z 22 lutego 1387 r. Władysław Jagiełło Olgierdowicz za zgodą i wolą jego braci i całego bojarstwa ziemi Litewskiej, obiecał cały naród Litwinów, mieszkający w jego posiadłościach

10. *Акты, относящиеся къ исторіи Западной Россіи, собранные и изданные археографическою комиссією, Томъ Третій, 1544–1587*, Санктпетербург 1848, s. 38.

11. *Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji Wileńskiej*, tom I, zeszyt I: (1387-1468), Kraków 1932, s. 61.

12. *Летапісы і хронікі Вялікага Княства Літоўскага (XV–XVII стст.)*, Мінск 2015, s. 104-105.

13. *Codex epistolaris Vitoldi Magni Ducis Lithuaniae (1376-1430)*, Kraków 1882, s. 467.

14. Тамże.

15. A. Krawcewicz, *Powstanie Wielkiego Księstwa Litewskiego*, s. 102.



litewskich i „ruskich”, do wiary katolickiej i posłuszeństwa Świętemu Kościołowi Rzymskiemu skłonić, przyciągnąć, przywołać, a nawet zmusić, niezależnie od ich wyznania („...Quomodo Spiritus sancti preventi clemencia, errores paganicos relinquen(tes), fidem sacram devote recepimus et fonte sumus renati baptismatis, in terris nostris Lithvanie et Russie eandem fidem catholicam volentes augmentare, de consensu et voluntate fratrum nostrorum carissimorum ducum et omnium nobilium terre Lithvanie disposuimus, ordinavimus ymo promisimus, spopondimus et tactis sacramentis iuravimus omnes nacione Litvanos utriusque sexus, cuiscunque status, condicionis aut eminencie extiterint, in nostris dominiis Lithvanie et Russie existentes, ad fidem catholicam et sancte Romane Ecclesie obedienciam inducere, at(t)rahere, convocare ymo compellere in quacuncue secta fuerint ...”)<sup>16</sup>. Podkreślić należy, że chrzest Żmudzi rozpocznie się ćwierć wieku później<sup>17</sup>.

Według badań Jerzego Ochmańskiego powstała w epoce Jagiełły i Witolda w biskupstwie wileńskim sieć 27 kościołów parafialnych: Brasław, Bystrzyca, Daugi, Dubinki, Gieranojny-Subotniki, Gieranojny-Zygmunciszki, Goniądz, Grodno, Hajna, Kiernow, Kowno, Krewa, Lida, Miedniki, Merecz, Mejszagoła, Niemenczyn, Nowogródek, Obolce, Oszmiana, Soleczniki Wielkie, Święciany, Troki Nowe, Troki Stare, Wilkomierz, Wołkowysk, Wilno<sup>18</sup>.

W wyznaczeniu obszaru zamieszkiwania „narodu Litwinów” pod koniec XV i na początku XVI wieku pomocnym jest akt króla i Wielkiego Księcia Aleksandra z 18 września 1501 r., w którym władca stwierdzał, że „rektorzy kościołów” (*ecclesiarum rectores*) w biskupstwie wileńskim nie znają języka litewskiego (*idiomatis Lythuanici ignaros*). Z tego powodu, pragnąc zaradzić brakowi księży znających język litewski, monarcha odstępuje biskupowi wileńskiemu na czas jego rządów pełne swoje prawo patronatu i prezenty 28 kościołów, czterech kanonii katedralnych wokół kościoła Świętego Stanisława w Wilnie i jednej kanonii w prepozyturze trockiej. Wspomniane kościoły znajdowały się w następujących osadach: Rudomino, Lida, Bielica, Mołczadź, Dubinki, Święciany, Łyngmiany, Niemenczyn, Słonim, Uciań, Onikszy, Bystrzyca, Rakiszki, Pobojsk, Merecz, Dorsuniszki, Daugi, Goniądz, Dolistów, Trzciana, Wasiliszk, Wołożyn, Dubicze, Mołodeczno, Radoszkowice, Kojdanów, Krasne Sioło, Remigola<sup>19</sup>.

Jak można zauważyć, większość wspomnianych świątyń katolickich z końca XIV – początku XVI wieku leżała na ziemiach wyżej określonej Litwy właściwej. Całkiem prawdopodobne jest, że wyobrażenie o opisywanym „narodzie

16. *Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji Wileńskiej*, s. 13.

17. A. Prochaska, *Król Władysław Jagiełło*, t. I, Kraków 1908, s. 350-351.

18. Ochmański, *Biskupstwo Wileńskie w średniowieczu. Ustrój i uposażenie*, Poznań 1972, s. 63.

19. *Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej*, tom I, zeszyt 3: (1501-1507, uzupełn. 1394-1500), Kraków 1948, s. 616-617.

Litwinów” było w jakiś sposób związane z kulturą (z jakimikolwiek przejawami „bałtyckości” na ziemiach pomiędzy Żmudzią a Rusią) i językiem (bałtyckimi narzeczami mieszkańców obszarów biskupstwa wileńskiego)<sup>20</sup>.

Jednak nie można przyjąć, że cały „naród litewski”, od książąt i bojarów po mieszczan i chłopów, mógł być przesiąknięty samoświadomością „narodową” litewską i poczuciem bycia „Litwinami”. Średniowiecznego narodu nie możemy utożsamiać ze współczesnym narodem<sup>21</sup>. Zdaniem autora, rozpatrywane wyobrażenie „narodu litewskiego” końca XIV – połowy XVI wieku, obejmującego wszystkie stany społeczeństwa, istniało wyłącznie w umysłach niewielkiej części ludzi oraz w źródłach historycznych.

Świadomość „narodową” litewską w omawianym czasie zachowywano, przede wszystkim, w ośrodkach dynastii rządzącej (liczne potomstwo litewskiego monarchy Giedymina). Po przyjęciu wiary „ruskiej” i utrzymaniu posiadania na „ruskich” ziemiach Państwa Litewskiego Giedyminowiczowie nie zapominali jednak o swej litewskości<sup>22</sup>. Na przykład, w akcie Władysława Jagiełły Olgierdowicza z 20 lutego 1387 r. jako świadkowie odnotowani są książęta Giedyminowiczowie „ruskiego” i katolickiego wyznania, ale wszyscy zapisani jako Litwini: „...principibus Skirgalone Trocensi, Vitoldo Hrodnensi, Coributh Nowogrodensi, Cazimiro vel Corigalo Mscislaviensi, Alexandro vel Vigunth Kiernoviensi Lithuanis...”<sup>23</sup>.

Do grona głównych nosicieli świadomości „narodowej” litewskiej w końcu XIV – połowie XVI wieku trzeba też dołączyć przedstawicieli miejscowego duchowieństwa katolickiego, drobne rody książęce Litwy właściwej (na przykład, książęta Holszańscy i Giedroyciowie), jak również ośrodki rodów bojarskich (rycerskich) z ziem Litwy właściwej<sup>24</sup>, którzy na czas pojawienia w źródłach pierwszych przedstawicieli rodu pochodzili z bałtyckiego środowiska kulturalnego. Do czasów chrztu Litwy według wzoru łacińskiego w 1387 roku przeważnie pozostawali w pogaństwie, a później zostali nawróceni na katolicyzm (na przykład: Gasztoldowie, Dowgirdowie, Kieżgajłowie, Radziwiłłowie, Moniwidowie,

20. Jak stwierdzał Zigmas Zinkiewiczus, w XVI-XVII wieku, w okresie pojawienia w Wielkim Księstwie Litewskim pisma bałtyckiego, powstały dwa rodzaje języka pisanego: jeden był wykorzystywany w biskupstwie żmudzki (język żmudzki), drugi musiał zaspokoić potrzeby mieszkańców biskupstwa wileńskiego (język litewski): З. Зинкявичюс, *К вопросу о происхождении жемайтского диалекта*, Балто-славянские исследования 1982, Москва 1983, s. 114.

21. R. R. Trimoniene, *Polityka jagiellońska a kształtowanie się litewskiego narodu politycznego w końcu XV – I połowie XVI wieku*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne”, z. 19, 2003, s. 219.

22. В. Насевіч, *Беларусы: станаўленне этнасу і «нацыянальная ідэя»*, Смаленск 2015, s. 103.

23. *Помнікі права Беларусі XIV – XVI стст.: агульназемскія прывілеі і акты дзяржаўных уній, Крыніцазнаўчы дапаможнік*, Мінск 2015, s. 13.

24. Р. Пятраўскас, *Літоўская значь у канцы XIV – XV ст.: Склад – структура – улада*, Смаленск 2014, s. 98-99.

Montygerdowie). Najbardziej wpływowe i możne osoby ze wskazanych rodów litewskich w omawianym okresie zaczynają wyodrębniać się w warstwę „panów”, do której także wchodził najbardziej wpływowy przedstawiciel bojarstwa „ruskiego” oraz żmudzkiego<sup>25</sup>.

Jednak należy przyznać, że w omawianym czasie litewska świadomość dotycząca „narodu Litwinów”, przynajmniej, wśród książąt i bojarów litewskich, była słabo powiązana z językiem. Choć nie można stwierdzić, że litewscy książęta i bojarowie nie znali i nie używali dawnego języka litewskiego<sup>26</sup>, ale, jak świadczą źródła, w oznaczonym okresie często używali oni języka „ruskiego”, czyli języka ogromnych ziem Rusi, będących pod władzą Litwy.

Na przykład, w świetle badań Antoniego Mierzyńskiego, zachowały się przekrecone z powodu nieznajomości przez kronikarza obcego języka słowa księcia trockiego, Kiejstuta Giedyminowicza, i obecnych z nim Litwinów, którzy, jak donosi kronika, głośno powiedzieli pod czas przysięgi pogańskiej dotyczącej przymierza z królem węgierskim: „Rogachina roznenachy gospanany”. Jak zauważa badacz, wymienione słowa nie mają najmniejszego podobieństwa do języka litewskiego, natomiast mają cechy „ruskiego” narzecza. „Całość więc po polsku znaczyłaby: «Spojrzyj na rogatego, bóg z nami...»”<sup>27</sup>.

Jak stwierdza Arturas Dubonis, do połowy XVI wieku język litewski w ogóle wyszedł z użytku dworu wileńskiego<sup>28</sup>.

W roku 1569 odbyło się epokowe wydarzenie na zawsze zmieniające los starej Litwy – sejm Lubelski. Pomiędzy Polską a Litwą została zawiązana tak zwana unia realna. W akcie odnowienia unii z Koroną Polską przez panów rady i posłów ziemskich Wielkiego Księstwa Litewskiego z 1 lipca 1569 r. stwierdzano, że „... Królestwo polskie i Wielkie Księstwo litewskie jest jedno nierozdzielne i nierozne ciało, a także nierozna ale jedna a spólna Rzeczpospolita...”<sup>29</sup>.

Po zawarciu Unii Lubelskiej oraz po licznych wojnach z Moskwą pod bezpośrednią władzą Państwa Litewskiego na czas drugiej połowy XVI – połowy XVIII wieku zostały tylko ziemie województw: wileńskiego, trockiego, nowo-

25. J. Suchocki, *Formowanie się i skład narodu politycznego w Wlk. Księstwie Litewskim późnego średniowiecza*, „Zapiski Historyczne”, t. 48, z. 1/2, 1983, s. 31-76.

26. A. Дзярновіч, *Літоўская мова ў Вялікім Княстве Літоўскім: паміж функцыяй і статусам*, Палітычная сфера, № 16-17 (1-2), 2011, s. 116-117.

27. A. Mierzyński, *Przysięga Kiejstuta*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego”, t. XX, 894, s. 163, 166.

28. A. Дубоніс, *Да праблемы дзяржаўнай мовы ў Вялікім Княстве Літоўскім*, METRICIA-NA: Даследаванні і матэрыялы Метрыкі Вялікага Княства Літоўскага, t. 3, Мінск 2004, s. 211.

29. J. Bardach, *O Rzeczypospolitą Obojga Narodów*, Warszawa 1998, s. 25; *Akta unji Polski z Litwą 1385-1791*, Kraków 1932, s. 358.

gródzkiego, mińskiego, brzeskiego, połockiego, witebskiego, mścisławskiego oraz ziemia żmudzka. Przez cały wiek XVII obszarem konfliktowym pomiędzy Litwą a Moskwą zostawała Smoleńszczyzna.

## **Druga połowa XVI – XVIII wiek**

W następnych częściach artykułu zwrócona zostanie uwaga na stan uprzywilejowany Wielkiego Księstwa, ponieważ przede wszystkim w ośrodkach szlachty monarchii litewskiej i jej potomków zachowywano świadomość litewską.

W okresie od drugiej połowy XVI do XVIII wieku w kołach szlachty Państwa Litewskiego, która według ówczesnych pojęć początkowo należała do wyżej opisanego „narodu litewskiego”, nadal utrzymało się poczucie bycia Litwinami, niezależnie od rozszerzenia wpływów kultury Korony Polskiej.

Na przykład według Henryka Wisnera, w liście z roku 1577 Mikołaj Krzysztof Radziwiłł „Sierotka” do swego brata, Jerzego Radziwiłła, przyszłego biskupa wileńskiego, a później krakowskiego, pisał: „Pewienem, że się tam Wasza Miłość Litwinem nie Polakiem zowiesz”<sup>30</sup>.

Albrycht Stanisław Radziwiłł w swoim pamiętniku, w zapisie z 9 września 1636 r. o wojewodzie wileńskim Krzysztofie Radziwiłł i jego synu, podkomorzym litewskim Januszu Radziwiłł, pisał: „... Cała furia gniewu wojewody skierowała się wówczas na marszałka: «Przyszły sejm rozsądzi, czy wolno odbierać wolność głosu wojewodzie wileńskiemu. Już Polacy urągają nam, Litwinom, w samej Litwie, a nawet chcą nas gnębić... Litwa nigdy nie podda się despotycznej władzy» (...) Syn wojewody, podkomorzy litewski, z zapalem swej młodości krwi (...) krzyczał do króla ogłaszając wojnę z Polakami, że naród litewski nie może już dłużej znosić tej wzgardy, tylekroć razy mu okazywanej. Nadejdzie czas, kiedy nie przez drzwi, ale i przez okna będziemy ich wyrzucać (...)»<sup>31</sup>.

Jak natomiast wyglądała sytuacja z samoświadomością w ośrodkach szlachty „ruskiej” oraz żmudzkiej Państwa Litewskiego w omawianym okresie?

Z jednej strony, jeszcze w latach 20. XVII wieku wyobrażenie o „narodowej” odrębności szlachty „ruskiej” i litewskiej wewnątrz dawnej Litwy istniało w umysłach przedstawicieli stanu uprzywilejowanego Wielkiego Księstwa.

Na przykład, Samuel Dowgird w swym dziele *Genealogia albo krótkie opisanie Wielkich Książąt Litewskich i ich wielkich a mężnych spraw wojennych...* od 1626

30. H. Wisner, *Rzeczpospolita Wazów, Czasy Zygmunta III i Władysława IV*, Warszawa 2002, s. 51.

31. Albrycht Stanisław Radziwiłł, *Pamiętnik o dziejach w Polsce*, tom 1: 1632-1636, Warszawa 1980, s. 560.

roku, w części *Zalecenie Marsowe Pogoniei Wiel. X. Litew.* pisał: „Mniey... wprawdzie potęgę w ten czas Litwa miała, Kiedy Ruskim Xiążętom wienniki dawała. Ale zacny Narymunt miłośnik wolności, Męstwem swoim do takiej ią przywiódł zacności. Iż co przedtym żołd Rusi chrościany dawała, I o potym sama od nich złotem za to brała... Poznał Rusin Litwina, bił mu zawždy czołem...”<sup>32</sup>.

Z drugiej strony, wśród całej szlachty państwa litewskiego nadal wzmocnieniu ulegało ogólnopaństwowe uważanie siebie już za szlachecki naród litewski, za obywateli Wielkiego Księstwa Litewskiego, niezależnie od języka, religii i pochodzenia.

Na przykład w diariuszach sejmowych (*Artykuły na sejmiku Wileńskim dnia 30 grudnia 1596 uchwalone*) zapisano: „...tak w Polskim jako w naszym narodzie Litewskim... obywatelom W. Ks. Kiteńskiego...”. W *Instrukcji od... obywatelów powiatu Lidskiego... z 1596 roku na sejm walny Warszawski odnajdziemy taki zapis: „...Biskupstwo Wileńskie według prawa żadnemu innemu jedno Litwinowi aby było dano... Wołyń, Podlasze, Kijów, Podole z naszego Litewskiego spółku jest wzięte...”. Wota zjazdu głównego Słonimskiego anno 1597 z dnia 27 stycznia: „Tegoż dnia P. Limont z Lidy:... O niewoli Litewskiej niepotrzebnie siła mówił...”. Dnia 30 stycznia: „...Z Witebskiego X. Jerzy Sokoliński:... O Biskupa prosić, aby Litwinowi dano... Tegoż dnia p. Radziminski ze Zmoidzi:... prosić Króla o Biskupa Litwina...”<sup>33</sup>.*

Do tego należy dodać że, jak zauważył Aleksander Biały, „walka” międzywyznaniowa pierwszej połowy XVII wieku w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, która odbywała się na wszystkich szczeblach życia społecznego, mówi o stopniowej degradacji społecznej „ruskiej” szlachty dawnej Litwy<sup>34</sup>. Przez porzucenie chrześcijaństwa wzoru greckiego, przyjęcie katolicyzmu i kultury Korony Polskiej, przez zmianę dawnych „ruskich” ustrojów społecznych na wzór ustrojów Litwy właściwej w ośrodkach szlachty „ruskiej” w kolejnych pokoleniach dochodziło do zapominania „ruskiej” tradycji. Jak stwierdził Oleg Dziarnowicz, doszło do „wchłonięcia” znaczącej części „ruskiej” szlachty Wielkiego Księstwa przez szlachtą litewską<sup>35</sup>.

Przy tym w omawianym okresie w umysłach uprzywilejowanych osób starej Litwy zaczyna się rodzić jeszcze jeden poziom samoświadomości – polski. Jak

32. *Genealogia albo krótkie opisanie Wielkich Książąt Litewskich i ich wielkich a mężnych spraw wojennych, uczynione niegdyś przez Matysa Strykowskiego, a teraz odnowione i znowu na świat wydane*: Przez Samuila Dovgirda z Pogowia, W Lubczu, w Drukarni Piotra Blastusa Kmity Roku 1626.

33. *Dyaryusze sejmowe R. 1597, W dodatkach: Akta sejmikowe i inne odnoszące się do tego sejmku*, Kraków 1907, s. 406, 408, 412, 414, 421, 422.

34. А. Бєлы, *Хроніка Бєлай Русі: імагалогія Бєларусі ХІІ-ХVІІІ стст.*, Смалєнск 2013, s. 173.

35. О. Дзярновіч, «Русь» и «Литва» Великогo княжєства Литовского в ХVІ-ХVІІ вв. как этноконфєссиональные и социальнo-гєогрaфические регионы..., s. 127-128.

wskazał Juliusz Bardach, niektóre źródła świadczą, że już od XVII wieku zaczyna pojawiać się wyobrażenie o ścisłej Ojczyźnie – Litwie, i o szerszej – Rzeczypospolitej Obojga Narodów, którą zaczynano krótko nazywać „Polską”. Pojęcie „Polak” wówczas dla Litwinów, jednak, znaczyło „obywatel Rzeczypospolitej”<sup>36</sup>.

Bardzo przemyślnie do rozpatrzenia zjawiska polsko-litewskiej świadomości podchodził Henryk Wisner: „(...) Dziwić może, że społeczeństwo Litwy zaprobowało drugi z terminów, jakimi w Koronie określano najpierw monarchię jagiellońską, a potem państwo polsko-litewskie, czyli Polska, Polonia i od niego tworzone – polski, polska (...) Zapewne przypisać to jednak trzeba dyktatowi wygody językowej, potrzebie posługiwania się jakimś krótkim określeniem całości. Terminu używano bowiem w dwu znaczeniach. Jedno obejmowało cały naród szlachecki Rzeczypospolitej. Przykładem może być list Janusza Radziwiłła (1612–1655), w którym wspomniani zostali «niektórzy magnates Poloniae», mianowicie Chodkiewiczowie i Zamoyscy. Tak też czynił i ogół szlachty litewskiej, na co wskazują postulaty sejmików w sprawie obsady urzędów wileńskich. Gdy bowiem w instrukcji połockiej domagano się, żeby budowniczy, horodniczy i wójt wileński był «szlachcicem polskim, osiadłym, a nie cudzoziemcem», to w upickiej, tak jak połocka z roku 1640, aby horodnictwo «szlachcicowi litewskiemu dane było». Określenia polski, jako synonimu polski i litewski, używano i dla wskazania lat panowania. «Panowania naszego polskiego pierwszego, a szwedzkiego wtórego roku», widniało, nie budząc sprzeciwów, na dokumentach podpisywanych przez Władysława IV, w tym wypadku z roku 1633. W drugim znaczeniu Polska była synonimem Korony (...)»<sup>37</sup>.

Jak by nie było, w drugiej połowie XVIII wieku samoświadomość polsko-litewska już na trwale istniała w umysłach przedstawicieli szlachty z całego Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Na przykład, w liście do ks. d'Aiguillon z 19 lipca 1772 r. wojewoda wileński Karol Radziwiłł „Panie Kochanku” pisał, prawdopodobnie, o królu i Wielkim Księciu Stanisławie Augustcie Poniatowskim: „(...) przykład pojawienia się Litwina na czele całego narodu polskiego...”<sup>38</sup>. Określenie „cały naród polski” było użyte, być może, w znaczeniu „cała szlachta Rzeczypospolitej”.

Generał Tadeusz Kościuszko w liście do gen. Niesiołowskiego z 7 lutego 1790 r. pisał: „...Któż jestem, ażali nie Litwin, spółrodak wasz, od was wybrany? (...)”. Już jako Najwyższy Naczelnik siły zbrojnej narodowej w Odezwie do Litwinów i do Komisji porządkowych W. Ks. Litewskiego 1794 roku Kościuszko mówił:

36. Ю. Бардах, *Штудыі з гісторыі Вялікага Княства Літоўскага*, Мінск 2002, s. 295.

37. H. Wisner, *Rzeczpospolita Wazów*, s. 13.

38. *Korespondencya Ks. Karola Stanisława Radziwiłła wojewody wileńskiego „Panie Kochanku”, 1762-1790*, Kraków 1888, s. 83.

„...swoboda i szczęście, albo mściwe prześladowanie obrażonych nieprzyjaciół; zatracenie imienia polskiego, albo świetność jego znacząca w rządzie narodów – te są widoki, ta jest kolej losów, które naród polski, które was, obywatele litewscy, zajmować mają (...) Teraz, Polacy, teraz chwila odwiecznych poprawienia błędów (...) Litwo! Ziomkowie i Rodacy moi! na waszej się urodziłem ziemi i w zapale pocziwym dla mojej ojczyzny odzywa się we mnie szczególniejsza skłonność do tych, pomiędzy którymi pierwiastki rozpocząłem życia (...) Litwo! sławna walecznością i obywatelstwem, długo nieszczęśliwa własnych synów zdradami, obiecuję tobie stanąć pośród was (...)”<sup>39</sup>.

Jednak podwójność znaczenia określenia „polski”, o którym mówił Henryk Wisner, można napotkać nawet przy samym końcu istnienia Wielkiego Księstwa Litewskiego. 16 kwietnia 1794 roku na Żmudzi został spisany i zaprzysiężony *Akt związku w Szawlach uczynionego przez wojskowych*. W słowach przysięgi mówiono: „ (...) przysięgam Panu Bogu w Trójcy Świętej Jedynemu, iż do związku Narodu Polskiego i Xięstwa Litewskiego łączyć się na obronę wolności, równości i niepodległości oraz powstania Narodu Polskiego...”<sup>40</sup>.

## XIX-XX wiek

Przez cały wiek XIX po zniknięciu z mapy Europy państwa litewskiego jako składowej części Rzeczypospolitej, podwójna świadomość polsko-litewska w środowisku potomków szlachty Wielkiego Księstwa nadal istniała i zagrzewała szlachetnych Litwinów do tworzenia literatury, prac historycznych oraz do dążenia nie tylko na drodze zbrojnej do odrodzenia Wielkiego Księstwa Litewskiego, a także Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

Według Juliusza Bardacha, w swoich *Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* poeta Adam Mickiewicz stwierdził: „(...) Litwin i Mazur bracia są; czyż kłóć się bracia o to, iż jednemu na imię Władysław, drugiemu Witowt? Nazwisko ich jedno jest, nazwisko Polaków (...)”<sup>41</sup>.

Według Aleksandra Smalanczuka, z jednym z powstań XIX-wiecznych na obszarach dawnej Litwy miał być związany rozprzestrzeniający się *Katechizm Litwina*, w którym mówiono: „– Czy jesteś Litwinem? – Litwin z łaski Bożej. – Kim jest Litwin? – Ten, który wierzy w wolność i wykonuje prawa Statutu (...) – Czym jest jedność z Polakami? – Stanowić z nimi jeden i niepodzielny naród, tak aby Litwin był

39. Kościuszko, *Listy, odezwy, wspomnienia*, Warszawa 1917, s. 12, 71-73.

40. L. Żytkowicz, *Litwa i Korona w r. 1794*, „Ateneum Wileńskie. Czasopismo naukowe, poświęcone badaniom przeszłości ziem Wielkiego X. Litewskiego”, Rocznik XII, 1937, s. 566.

41. Ю. Бардах, *Штудыі з гісторыі Вялікага Княства Літоўскага*, s. 300.

Polakiem, a Polak Litwinem jednej i tej samej Konstytucji (...). Wierzę w ducha wolności Polaków z Litwinami (...), we wskrzeszenie Polski, w życie wieczne. Amen”<sup>42</sup>.

Jednak zdarzało się też, że w XIX-XX wieku świadomość litewska w umysłach szlachty byłego Wielkiego Księstwa mogła istnieć bez połączenia ze świadomością polską. Dobrym przykładem może być działacz terrorystycznego zjednoczenia „Wola Ludowa” („*Народная воля*”) i zabójca cara rosyjskiego, Aleksandra II, Ignacy Hryniewiecki. Lew Tichomirow w swoich wspomnieniach stwierdzał, że Polacy uparcie zaliczali Hryniewieckiego do swoich. On, jednak, nazywał siebie Litwinem, a nie Polakiem<sup>43</sup>.

Rozszerzenie się w omawianym okresie na ziemiach byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego idei narodowo-kulturalnych nacjonalizmów (młodolitewskiego, polskiego, białoruskiego) zadało cios tradycji starej Litwy. Znacząca część przedstawicieli szlachty dawnych ziem litewskich pod wpływem nowych idei zaczynała myśleć w nurcie nie obywatelskim, jak kilkadziesiąt lat przed tym, a w narodowo-kulturalnym.

Jednak nawet w XX wieku u niektórych osób poczucie bycia Litwinem niezależnie od języka i przynależności państwowej nadal zachowywało się.

Generał broni Wojska Polskiego i twórca Litwy Środkowej, Lucjan Żeligowski, we wspomnieniach z 1943 roku stwierdzał: „(...) Wilno zająłem nie jako polski generał, lecz jako obywatel Litwy, gdzie mój ród zamieszkuje od kilkunastu pokoleń (...)”, „(...) my obywatele naszej ścisłej Ojczyzny – Litwy nie mogliśmy nawet wrócić do domu swego (...)”, „(...) Jeżeli teraz Wilna nie uratujemy, to historycy nam tego nie darują. Mało tego. Musimy uczynić wysiłek, ażeby odbudować Litwę historyczną (...)”, „(...) W przededniu wymarszu na Wilno, w Woronowie, byliśmy nie tylko Polakami – byliśmy Litwinami. Było to nasze prawo i obowiązek. Dążyłem do odbudowy wielkiej Litwy (...)”, „(...) Dopiero z czasem zaczęło się rozjaśniać w umysłach, że Kownu nie chodzi wcale ani o Litwę, ani o jej tradycję, ani o losy ludności, ani o przyszłość tego kraju (...)”, „(...) Robione były wysiłki, ażeby porozumieć się z Kownem i Mińskiem. Ażeby odbudować Litwę. Niestety nigdzie oddźwięku nie było. Mińsk był zapatrzony na Moskwę, Kowno na Berlin (...)”, „(...) My wszyscy rozumowaliśmy dawnymi kategoriami. Ze słowem «Litwin» łączyliśmy dawne pojęcie Litwy historycznej, Litwy wielu celów, wielu ludzi i wielu idei. Szanowaliśmy tradycje, nawet popioły Znicza pod Katedrą. Niestety, z przeszłości nie pozostało śladu. Nowoczesny Litwin» okazał się wrogiem, fałszywym i na wskroś proniemieckim (...)”, „(...) Dlaczego my, odwieczni obywatele Litwy, musimy unikać drogiej dla nas nazwy (...)”<sup>44</sup>.

42. A. Смалянчук, *Раман Скірмунт (1868-1939): жыццiя i гiграмадзянiна Краю*, Мiнск 2018, s. 105-106.

43. *Воспоминания Льва Тихомирова*, Москва 1927, s. 319.

44. *Lucjan Żeligowski, Generał, Zapomniane prawdy*, Londyn 1943, s. 32, 34, 37, 40, 41, 42.



Jak wskazują niektóre źródła, Józef Piłsudski prawdopodobnie, też nigdy nie zapominał o swej „starolitewskości”, choć przez połowę życia dążył właśnie do odbudowy Państwa Polskiego, z którym, jednak, według idei Marszałka i jego współmyślicieli, musiały być związane jego ojczyste ziemie byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Michał Römer w swoim dzienniku odnotował następujące słowa Józefa Piłsudskiego z 1916 roku: „ (...) tu wskazał na Sosnkowskiego i Wieniawę, uśmiechnął się gorąco i sam się na baczność wyprostował – «Baczność!» przed Litwinami. Niewarci są oni wszyscy, psiakrew – dodał żartobliwie, ale gorąco – tej krwi litewskiej i litewskiego ducha. Jednak polityczne względy sprawy zmuszają Piłsudskiego do odmowy kategorycznej. «A wiecie, że jestem uparty jak Litwin i jak z pewnością sami jesteście uparci, toteż z góry Wam powiadam, że mnie nie przekonacie. Dużo o tym myślałem, ale skoro już postanowienie powziąłem, to go nie zmienię» – zakończył...”<sup>45</sup>. W zapisie z tego roku Römer opowiadał: „ (...) Sam Wieniawa – człowiek miły; przyjemnie mi było usłyszeć z ust jego wielki podziw i gorącą sympatię dla Litwinów; powiadał, że co spotkał Litwina, to zawsze widział hart i dzielność charakteru, tak że sam zazdrości, że nie jest Litwinem i że już zapytywał komendanta, czy jest jakiś sposób «naturalizowania się» na Litwina, by sobie ten zaszczyt pozyskać. To urok charakteru Komendanta opromienia tak imię Litwinów w piłsudczyków rodzinie (...)”<sup>46</sup>. Pod określeniem „Komendant” rozumieć należy Józefa Piłsudskiego.

22 kwietnia 1919 r., po zdobyciu Wilna przez oddziały Wojska Polskiego pod dowództwem Józefa Piłsudskiego, Naczelnik Państwa wydał odezwę *Do mieszkańców byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego*, w której stwierdzano: „Kraj wasz od stukilkudziesięciu lat nie zna swobody, uciskany przez wrogą przemoc rosyjską, niemiecką, bolszewicką (...) Ten stan ciągłej niewoli, dobrze mi znany osobiście, jako urodzonemu na tej nieszczęśliwej ziemi (...)”<sup>47</sup>.

Generał Żeligowski w już przywołanych wspomnieniach z 1943 roku pisał o Piłsudskim: „Marszałek miał odpowiedzieć, że jako Litwin rozumie nas zupełnie, lecz przy całej do nas sympatii nic uczynić nie może jako Naczelnik Państwa i radzi tylko liczyć się z własnymi siłami”, „Zdawało się, że nigdy nie było chwili bardziej odpowiedniej do odbudowy prawdziwej, historycznej Litwy. Na czele narodu polskiego stał Wielki Litwin, całą duszą oddany Idee Jagiellońskiej, który rozumiał zbiorową duszę narodów Litwy i jej wpływy na losy Polski”<sup>48</sup>.

45. Michał Römer, *Dziennik*, Tom XIV, Szczytanie: Hanna Jakubowska, Weryfikacja: Jan Sienkiewicz, zapis z 3 maja 1916 r.

46. Tamże, zapis z 28 kwietnia 1916 r.

47. J. Piłsudski, *Pisma zbiorowe*, t. V, Warszawa 1937, s. 75.

48. Lucjan Żeligowski, *Generał, Zapomniane prawdy*, s. 35, 40.

Według badań Joanny Gierowskiej-Kałużur, w dniach 16-21 sierpnia 1923 r. Marszałek w sali Śniadeckich Uniwersytetu Wileńskiego wygłosił pięć wykładów wojskowych, po których, w dniach 24 i 25 sierpnia, w sali Teatru Wielkiego wygłosił dwa inne wykłady, opowiadając o swoich walkach o Wilno. W wykładzie z 24 sierpnia 1923 r. Piłsudski wspominał o zajęciu Wilna wiosną roku 1919: „ (...) Zastanawiałem się długo nad pytaniem, do kogo mam się zwrócić (...) W tem poszukiwaniu błysnęła mi myśl oparcia się o tradycje przeszłości Polski, tradycje dawnej Polski, tradycje zwalczanej, przyciszanej lecz niewątpliwie istniejącej przeszłości polskiej. Tradycją dla ziemi naszej było nie co innego, jak istnienie Wielkiego Księstwa Litewskiego (...) Dlatego też zarządziłem odezwę swoją jako do mieszkańców Wielkiego Księstwa Litewskiego. Nigdybym nie przypuszczał, że wśród polaków [sic!] znajdą się tacy ludzie, którzy tę świetną tradycję w pogardzie mają, którzy się boją tej przeszłości, że Pogoń, która zawsze była na naszych sztandarach, stała się znakiem wstrętnym (...)”<sup>49</sup>.

W 1923 roku historyk, filolog, filozof i rektor Uniwersytetu Wileńskiego, Marian Zdziechowski, stwierdzał: „Różnolity narodowościowo kraj nasz stanowi część Litwy historycznej – i nas – ludzi mego pokolenia – wychowywano, jako Litwinów, oczywiście w tem znaczeniu, w jakim był nim Mickiewicz, gdy wołał: «Litwo, ojczyzna moja». W dzieciństwie uczono mię, wraz z historią Polski, także historii Litwy; dzięki temu za bohaterów narodowych uważałem nietylko tych, co Polskę budowali, ale i tego, który Litwę od Polski oderwać zamierzał – W. Ks. Witolda (...) I gdyby mię dziś zapytano, kim w głębi serca się czuję, powiedziałbym, że się czuję obywatelem W. Ks. Litewskiego nierozdzielnie Unją złączonego z Polską. Gdy widzę powiewający tu z Góry Zamkowej sztandar z orłem, a bez pogoni, odczuwam to, jako krzywdę sobie wyrządzoną”<sup>50</sup>.

Siergiej Marozaw w pracy z 1946 roku *Wielka Litwa* widział dzieło zbiorowej myśli ludzi, którzy nawet po II wojnie światowej zachowali sentyment do tradycji państwowej starej Litwy. Jak stwierdził badacz, praca została spisana przez przedstawiciela emigracji w Wielkiej Brytanii, którego imię do dziś nie jest ustalone. Była to koncepcja powstania w Europie Wschodniej po upadku Rosji Sowieckiej nowego państwa – „Litwy” lub „Wielkiej Litwy” na ziemiach byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego według wzoru epoki Rzeczypospolitej Obojga Narodów na podstawie tej państwowej tradycji<sup>51</sup>.

49. J. Gierowska-Kałużur, *Odczyt marszałka Piłsudskiego wygłoszony 24 sierpnia 1923 roku w Wilnie*, „Przegląd Wschodni”, 1999, t. 5, z. 4 (20), s. 767, 784.

50. M. Zdziechowski, *Widmo przyszłości, Szkice historyczno-publicystyczne*, Wilno 1939, s. 3.

51. С. Марозаў, *Ідэя адраджэння Вялікага Княства Літоўскага ў грамадска-палітычным жыцці Беларусі (1795-1939 гг.)*, Гродна 2019, s. 273-274.

Autorowi tego artykułu udało się znaleźć egzemplarz wspomnianej pracy tylko z 1948 roku. Dzieło wydane pod pseudonimem „J. Wężyk”, wspomina o Janie Wężyku, arcybiskupie gnieźnieńskim, prymasie Korony Polskiej i Litwy w XVII wieku. Autor pisał: „ (...) Wszystkie dalsze rozważania są nierealną mrzonką, jeżeli Rosja Sowiecka zachowuje swoją obecną potęgę (...) Jeżeli (...) w wyniku nowej sytuacji w środkowej Europie zapytają nas: «Macież li wy jakąś własną koncepcję urzędnika i uporządkowania waszych krajów?» – powinniśmy taką koncepcję już mieć (...) Być może będzie to szansa jedna na 99. Ale nawet tej jednej nie możemy przeoczyć (...) Litwa, to nie tylko Państwo Kowieńskie, święta Żmudź z przypadkowo dołączonym okręgiem kłajpedzkim lub z obcą przemocą dołączonym wąskim paskiem Wileńszczyzny; to również: Wilno, Nowogródek, Grodno, Suwałki, Brześć i całe Polesie, Mińsk i cała Białoruś, sięgająca dalej na wschód niż obecna granica tzw. Białorusi Sowieckiej, oraz wschodni odcinek Prus. Przed wojną mieszkało na tym obszarze 15 do 17 milionów Litwinów, mówiących po polsku, po litewsku i po białorusku (...)”, „(...) zmieniliśmy się również i my, Litwini mówiący po polsku (...)”, „(...) Koncepcja Wielkiej Litwy nie jest nowa. Chciał ją stworzyć Piłsudski (...)”<sup>52</sup>.

W 1999 roku, po przyjeździe na ojczyste ziemie Grodzieńszczyzny niegdyś porucznik kawalerii Wojska Polskiego, później zawodowy myśliwy i historyk rodu Sapiechów, książę Eustachy Seweryn Sapieha, miał odpowiedzieć na pytanie literata Michasia Skobły: „Szanowny książę, na herbie Sapiechów od dawna była Pogoń. W załatwieniu książki *Dom Sapiechów*”, którą Pan przygotował i wydał trzy lata temu w Warszawie, wykorzystano wzory słuckich pasów, na jej stronach nie często wspomniana jest Polska (...) Czy nie oznacza to, że narodowo Pan czuje się jednak Białorusinem?”. Książę stwierdził: „Na to pytanie mi trudno opowiedzieć (...) Wszyscy my, Sapiehowie, a ja w tym, byli obywatelami Wielkiego Księstwa Litewskiego, które wchodziło w skład Rzeczypospolitej. Ja czuję się obywatelem Rzeczypospolitej, ale, bezsprzecznie, pochodzeniem z Wielkiego Księstwa Litewskiego. Teraz tutaj Litwa, Białoruś, Ukraina (...) Byliśmy obywatelami Wielkiego Księstwa Litewskiego...”<sup>53</sup>.

## Wnioski

Na podstawie wybranych źródeł i w świetle przywołanych badań zjawisko tradycji starej Litwy wśród szlachty Wielkiego Księstwa i jej potomków w okresie od końca XIV do końca XX wieku należy rozumieć jako współistnienie przynaj-

52. J. Wężyk, *Wielka Litwa*, Londyn 1948, s. 3, 27, 28.

53. *Газета Слоні́мская*, № 46 (127), 11 – 17 лістапада 1999 г., s. 3.

mniej dwóch czynników: poczucia bycia Litwinem, trwale nieprzywiązanego do używanego języka oraz, od pewnego czasu, patriotycznego podejścia do Wielkiego Księstwa Litewskiego, często powiązanego później z podobnym podejściem do Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Inne czynniki omówionej tradycji zostają dla dalszego badania.

Po omówieniu opisanych przykładów należy zatem wnioskować, że tradycja starej Litwy i samoświadomość litewska w ośrodkach szlachty Wielkiego Księstwa i jej potomków przeżyła zniszczenie dawnego państwa litewskiego, rozszerzenie się idei narodowo-kulturalnych nacjonalizmów oraz powstanie na ziemiach dawnej Litwy nowych państw XX-wiecznych. Co prawda, do XXI wieku dożyły tylko pojedyncze osoby, które mogą być uważane za nosicieli tradycji „starolitewskiej”. Na dzisiaj musimy przyznać, że epoka nacjonalizmów okazała się silniejsza niż tradycje Wielkiego Księstwa Litewskiego i Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

## Bibliografia

### Źródła

- Akta unji Polski z Litwą 1385-1791*, Kraków 1932.
- Codex epistolaris Vitoldi Magni Ducis Lithuaniae (1376-1430)*, Kraków 1882.
- Dyaryusze sejmowe R. 1597, W dodatkach: Akta sejmikowe i inne odnoszące się do tego sejmku*, Kraków 1907.
- Genealogia albo krótkie opisanie Wielkich Książąt Litewskich i ich wielkich a mężnych spraw wojennych, uczynione niegdyś przez Matysa Strykowskiego, a teraz odnowione i znowu na świat wydane*: Przez Samuila Dovgirda z Pogowia, W Lubczu, w Drukarni Piotra Blastusa Kmity Roku 1626.
- Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji Wileńskiej*, tom I, zeszyt I: (1387-1468), Kraków 1932.
- Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej*, tom I, zeszyt 3: (1501-1507, uzupełn. 1394-1500), Kraków 1948.
- Korespondencja Ks. Karola Stanisława Radziwiłła wojewody wileńskiego „Panie Kochanku”*, 1762-1790, Kraków 1888.
- Kościuszko, Listy, odezwy, wspomnienia*, Warszawa 1917.
- Lucjan Żeligowski, Generał, Zapomniane prawdy*, Londyn 1943.
- Marian Zdziechowski, Widmo przeszłości, Szkice historyczno-publicystyczne*, Wilno 1939.
- Michał Römer, Dziennik, Tom XIV*, Sczytanie: Hanna Jakubowska, Weryfikacja: Jan Sienkiewicz.
- Piłsudski J., Pisma zbiorowe*, tom V, Warszawa 1937.

- Radziwiłł A. S., *Pamiętnik o dziejach w Polsce*, t. 1, 1632-1636, Warszawa 1980.
- Scriptores Rerum Prussicarum, Die Geschichtsquellen der Preussischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft, Vierter Band*, Leipzig 1870.
- Wężyk J., *Wielka Litwa*, Londyn 1948.
- Акты, относящиеся къ исторіи Западной Россіи, собранные и изданные археографическою комиссією, Томъ Третій, 1544–1587*, Санктпетербург 1848.
- Воспоминания Льва Тихомирова*, Москва 1927.
- Газета Слоні́мская*, № 46 (127), 11 – 17 листопада 1999 г.
- Летапісы і хронікі Вялікага Княства Літоўскага (XV–XVII стст.)*, Мінск 2015.
- Помнікі права Беларусі XIV – XVI стст.: агульназемскія прывілеі і акты дзяржаўных уній, Крыніцазнаўчы дапаможнік*, Мінск 2015.
- Статут Великого княжества Литовского 1529 года*, Под редакцией академика АН Литовской ССР К. И. Яблонскиса, Минск 1960.

## Opracowania

- Bardach J., *O Rzeczypospolitą Obojga Narodów*, Warszawa 1998.
- Buchowski K., *Litwomani i polonizatorzy, Mity, wzajemne postrzeganie i stereotypy w stosunkach polsko-litewskich w pierwszej połowie XX wieku*, Białystok 2006.
- Gierowska-Kałuża J., *Odczyt marszałka Piłsudskiego wygłoszony 24 sierpnia 1923 roku w Wilnie*, „Przegląd Wschodni”, 1999, t. 5, z. 4 (20).
- Krawcewicz A., *Powstanie Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Białystok 2003.
- Mierzyński A., *Przysięga Kiejstuta*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego”, t. XX, 1894.
- Ochmański J., *Biskupstwo Wileńskie w średniowieczu. Ustrój i uposażenie*, Poznań 1972.
- Ochmański J., *Litewska granica etniczna na wschodzie od epoki plemiennej do XVI wieku*, Poznań 1981.
- Prochaska A., *Król Władysław Jagiełło*, t. I, Kraków 1908.
- Shils E., *Tradition*, Chicago 1981.
- Suchocki J., *Formowanie się i skład narodu politycznego w Wlk. Księstwie Litewskim późnego średniowiecza*, „Zapiski Historyczne”, t. 48, z. 1/2, 1983.
- Suchocki J., *Geneza litewskiej legendy etnogenetycznej. Aspekty polityczne i narodowe*, *Zapiski Historyczne*, t. 52, x. 1, 1987.
- Wisner H., *Rzeczpospolita Wazów, Czasy Zygmunta III i Władysława IV*, Warszawa 2002.
- Żytkowicz L., *Litwa i Korona w r. 1794*, „Ateneum Wileńskie. Czasopismo naukowe, poświęcone badaniom przeszłości ziem Wielkiego X. Litewskiego”, *Rocznik XII*, Wilno 1937.

- Trimonienė R. R., *Polityka jagiellońska a kształtowanie się litewskiego narodu politycznego w końcu XV – I połowie XVI wieku*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne”, z. 19, 2003.
- Бардах Ю., *Штудыі з гісторыі Вялікага Княства Літоўскага*, Мінск 2002.
- Белы А., *Хроніка Белаі Русі: імагалогія Беларусі XII-XVIII стст.*, Смаленск 2013.
- Дзярновіч О., «Русь» и «Литва» Великого княжества Литовского в XVI–XVII вв. как этноконфессиональные и социально-географические регионы, Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не) единства, Москва 2017.
- Дзярновіч А., *Літоўская мова ў Вялікім Княстве Літоўскім: паміж функцыяй і статусам*, Палітычная сфера, № 16-17 (1-2), 2011.
- Дубоніс А., *Да праблемы дзяржаўнай мовы ў Вялікім Княстве Літоўскім*, METRICIANA: Даследаванні і матэрыялы Метрыкі Вялікага Княства Літоўскага, Т. 3, Мінск 2004.
- Зинкявичус З., *К вопросу о происхождении жемайтского диалекта*, Балто-славянские исследования 1982, Москва 1983.
- Любавский М., *Областное деление и местное управление Литовско-Русского государства ко времени издания первого литовского статута*, Москва 1892.
- Марозаў С., *Ідэя адраджэння Вялікага Княства Літоўскага ў грамадска-палітычным жыцці Беларусі (1795-1939 гг.)*, Гродна 2019.
- Насевіч В., *Беларусы: станаўленне этнасу і «нацыянальная ідэя»*, Смаленск 2015.
- Пятраўскас Р., *Літоўская знаць у канцы XIV – XV ст.: Склад – структура – улада*, Смаленск 2014.
- Смалянчук А., *«Краёвая ідэя» у беларускай гісторыі*, Зборнік навуковых артыкулаў, Мінск 2017.
- Смалянчук А., *Раман Скірмунт (1868-1939): жыццянiс грамадзянiна Краю*, Мінск 2018.
- Спиридонов М., «Литва» и «Русь» в Беларуси в 16 в., Наш Радавод, кніга 7, Гродна 1996, s. 208.

## Streszczenie

W artykule przeanalizowano proces kształtowania tradycji starej Litwy i samoświadomości litewskiej, przechowywanej przede wszystkim w środowisku szlachty monarchii litewskiej w czasach istnienia średniowiecznego i nowożytnego Wielkiego Księstwa Litewskiego, wciąż żywej w umysłach szlacheckich Litwinów w XIX wieku, oraz, w niektórych wyjątkach, dotrwałej nawet do końca wieku XX.

W artykule zwrócono uwagę na poglądy we wspomnianym pytaniu badaczy różnych krajów Europy Środkowo-Wschodniej oraz przywołano świadectwa różnorodnych źródeł historycznych – aktów, kronik, listów, pamiętników, wspomnień i innych w celu ustalenia głównych cech omawianej tradycji.

**Słowa kluczowe:** tradycja, Wielkie Księstwo Litewskie, Litwini, szlachta.

## THE TRADITION OF OLD LITHUANIA: THE DEVELOPMENT AND PRESERVATION OF “OLD LITHUANIAN” SELF-CONSCIOUSNESS AMONG THE NOBILITY OF THE ANCIENT LITHUANIAN STATE AND THEIR DESCENDANTS FROM THE END OF THE 14TH TO THE 20TH CENTURY.

### Summary

The article discusses the phenomenon of the tradition of old Lithuania and the “old lithuanian” self-awareness, preserved in the memory of the nobility of the Lithuanian monarchy and its descendants during the existence of the medieval and modern Grand Duchy of Lithuania, still alive in the minds of the “oldlithuanian” nobles in the 19th century, and in some exceptions even lasting until the end of the 20th century. The article draws attention to the views on this issue of researchers from various countries of Central and Eastern Europe and cites evidence from various historical sources – acts, chronicles, letters, diaries, memoirs and others, in order to establish the main features of the tradition in question.

**Keywords:** tradition, Grand Duchy of Lithuania, Lithuanians, nobility.





KS. DOMINIK KIEŁB – RZESZÓW

## **POMIĘDZY TEORIĄ A PRAKTYKĄ PARADYGMAT EMPIRYCZNO-PRAKSEOLOGICZNY W TEOLOGII PASTORALNEJ**

### **Wprowadzenie**

Współczesna rzeczywistość społeczno-kulturowa, naznaczona procesami sekularyzacji, pluralizacji światopoglądowej oraz przemianami form religijności, stawia przed teologią pastoralną coraz bardziej złożone wyzwania badawcze. W literaturze teologiczno-praktycznej, jak i socjologicznej podkreśla się fakt, że religia nie znika z przestrzeni publicznej, lecz zmienia swój dotychczasowy status, formy obecności i sposoby oddziaływania. Analizy J. Casanovy i Ch. Taylora pokazują, że nowoczesność nie prowadzi do zaniku religii, lecz do jej przekształceń i przemieszczeń<sup>1</sup>. Zbliżony kierunek reprezentują nowsze ujęcia G. Davie,

---

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 socjo-

akcentujące obserwowane napięcia między sekularyzacją a trwałą obecnością religii w życiu społecznym<sup>2</sup>.

Teologia pastoralna, jako dyscyplina praktyczna, od początku swego rozwoju była ukierunkowana na badania dotyczące aktualnej działalności Kościoła oraz formułowanie wniosków o charakterze normatywnym i prakseologicznym. Jej przedmiotem bowiem zawsze pozostaje życie i posługa Kościoła w konkretnych uwarunkowaniach historycznych, społecznych i kulturowych<sup>3</sup>. Oznacza to, że refleksja pastoralna nie może ograniczać się do poziomu czysto teoretycznego, lecz powinna prowadzić do konkretnych wskazań duszpasterskich, odpowiadających na realne potrzeby wspólnot wierzących. Z tego powodu wydaje się oczywistym fakt, że teologia pastoralna ma z natury charakter interdyscyplinarny, a więc powinna korzystać z dorobku socjologii, psychologii, pedagogiki, antropologii, a więc dziedzin wiedzy, które w szczególny sposób obejmują przedmiotem swoich badań człowieka i społeczności tworzone przez ludzi<sup>4</sup>.

Istotnym impulsem do pogłębienia tej interdyscyplinarności był Sobór Watykański II, który w konstytucji *Gaudium et spes* podkreślił konieczność odczytywania „znaków czasu” oraz prowadzenia dialogu Kościoła ze światem współczesnym<sup>5</sup>. Dokument ten wskazuje wyraźnie, że Kościół, chcąc skutecznie realizować misję ewangelizacji, powinien nieustannie analizować zmieniające się uwarunkowania życia społecznego i kulturowego oraz interpretować je w świetle Ewangelii. Tym samym otwarta została droga do szerszego wykorzystania metod empirycznych w refleksji teologicznej, co znalazło swoje odzwierciedlenie w rozwoju metodologii teologii pastoralnej w drugiej połowie XX wieku.

Jednym z najbardziej rozpowszechnionych modeli metodologicznych w tej dyscyplinie stał się paradygmat trzech etapów analizy teologiczno-pastoralnej, obejmujący etap kryteriologiczny, kariologiczny i prakseologiczny. Model ten, rozwijany przez takich teologów jak Karl Rahner, Franz Klostermann Ryszard Kamiński, Władysław Piwowarski, Wiesław Przygoda, Paweł Mąkosa oraz innych badaczy z gruntu polskiego, stanowi podstawę licznych analiz pastoralnych i katechetycznych. Jego zaletą jest klarowna struktura oraz zdolność integrowania

---

logicznych w teologii, ewangelizacja. ORCID: 0000-0002-2038-0579. Kontakt: kielbdominik@gmail.com.

1. Por. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994, s. 19. Por. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007, s. 1-5.
2. Por. G. Davie, *Religion in Britain: A Persistent Paradox*, Oxford 2015, s. 4-5.
3. Por. K. Rahner, *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. 1, Freiburg 1969, s. 15-17.
4. Por. R. R. Osmer, *Practical Theology: An introduction*, Michigan 2008, s. 4.
5. Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes” (7 XII 1965)*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, Poznań 2002, nr 4-10.

refleksji teologicznej z wynikami badań empirycznych. W praktyce badawczej część teoretyczno-normatywna bywa jednak nadmiernie rozbudowana, a część prakseologiczna pozostaje zbyt słabo rozwinięta, co prowadzi do metodologicznej dysproporcji, przynajmniej na poziomie wnioskowania<sup>6</sup>.

Celem artykułu jest ukazanie założeń, struktury oraz potencjału badawczego paradygmatu empiryczno-prakseologicznego w kontekście teologii pastoralnej. Główne pytanie badawcze dotyczy tego, na ile proponowany model może stanowić adekwatne narzędzie analizy współczesnej rzeczywistości pastoralnej oraz czy odpowiada aktualnym wymogom badań interdyscyplinarnych. Podjęta zostanie próba odpowiedzi na pytanie, czy przesunięcie akcentu z refleksji teoretycznej na wnioskowanie praktyczne może przyczynić się do zwiększenia owocności działań duszpasterskich oraz do rozwoju samej teologii pastoralnej jako dyscypliny naukowej. W tym sensie proponowany paradygmat nie stanowi zerwania z dotychczasową tradycją badawczą, lecz jej rozwinięcie ukierunkowane na głębszą i praktyczną refleksję teologii praktycznej<sup>7</sup>.

## 1. Częściowa nieadekwatność badań teoretycznych – paradygmat empiryczno-prakseologiczny

Dotychczasowy dorobek teologii pastoralnej zachowuje pełną wartość naukową i eklezjalną, ponieważ wyznaczał podstawowe kierunki refleksji nad misją ewangelizacyjną Kościoła katolickiego w świecie. Nie można zatem mówić o jego dezaktualizacji w sensie absolutnym. Wydaje się jednak, że zasadniczy problem polega na aktualnych uwarunkowaniach społeczno-religijnych, a rozbudowany etap teoretyczny coraz częściej okazuje się niewystarczający do adekwatnego opisu i interpretacji dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości pastoralnej<sup>8</sup>.

Zasadnicze części wstępne często opierają się na tych samych źródłach normatywnych i powielają utrwalone interpretacje dokumentów Magisterium Kościoła oraz wcześniejszych ustaleń badawczych. Taki sposób prowadzenia refleksji, choć metodologicznie poprawny, sprawia, że w badaniach dominuje kompilacja wcześniejszych wniosków, a mniej podejmuje się twórczo nową problematykę. W rezultacie znaczna część prac badawczych nie otwiera nowych perspektyw poznawczych ani nie przyczynia się w sposób proporcjonalny do rozwoju praktycznych wskazań

---

6. Por. G. Hetink, *Practical theology: History, Theory, Action, Domains*, Michigan 1999, s. 102-104.

7. Por. J. Swinton, H. Mowat, *Practical Theology and Qualitative research*, London 2006, s. 30-35.

8. G. Hetink, *Practical theology*, s. 102-104.

pastoralnych<sup>9</sup>. Refleksja teoretyczna, zamiast inicjować nowe pytania, zbyt często jedynie porządkuje już istniejące schematy interpretacyjne. Istotne znaczenie ma również zachwianie proporcji między teorią a praktyką. Współczesna teologia praktyczna rozwija się w kierunku modeli, które łączą analizę empiryczną, refleksję normatywną i prakseologiczne działanie pastoralne. W literaturze mówi się wręcz o „empirycznym zwrocie”, akcentującym konieczność oparcia refleksji teologicznej na danych pochodzących z badań społecznych<sup>10</sup>. W ujęciu R. Osmera refleksja pastoralna obejmuje opis empiryczny, interpretację, opis normatywny oraz kierunki prakseologiczne<sup>11</sup>. Z kolei G. Heitink podkreśla potrzebę porównania wymiaru empirycznego, hermeneutycznego i strategicznego<sup>12</sup>. Na tym tle nadmierne rozbudowanie części teoretycznej kosztem praktycznego wnioskowania jawi się jako wyraźna dysproporcja metodologiczna. Nie bez znaczenia pozostaje także zmieniający się charakter samej religijności. Współczesne procesy religijne mają wymiar zindywidualizowany i selektywny, co sprawia, że nie mogą być odpowiednio uchwycone wyłącznie poprzez analizę treści doktrynalnych<sup>13</sup>. Badania empiryczne wskazują na wyraźną rozbieżność pomiędzy oficjalnym nauczaniem Kościoła a rzeczywistymi praktykami i przekonaniami wiernych. W takiej sytuacji refleksja teoretyczna, jeśli nie zostaje poparta i pogłębiona analizą empiryczną, traci zdolność do trafnej diagnozy współczesnej rzeczywistości religijnej.

Wydaje się, że ostatecznie problem dotyczy także samej konstrukcji procesu badawczego. W klasycznych modelach teologii pastoralnej etap teoretyczny bywa traktowany jako rozbudowany fundament dalszych analiz, podczas gdy współczesna metodologia badań coraz wyraźniej skłania się ku rozwiązaniom bardziej syntetycznym, porządkującym stan wiedzy bez jego nadmiernego powielania. W tym kierunku zmierzają również propozycje metodologów, którzy wskazują, że większą wartość poznawczą i praktyczną uzyskują badania skoncentrowane na analizie empirycznej oraz formułowaniu wniosków praktycznych. W konsekwencji badania teoretyczne nie tracą swojej wartości, lecz wymagają odniesienia do procesu badawczego. Ich rolą zatem powinno być przede wszystkim wyznaczenie ram interpretacyjnych oraz zapewnienie normatywnego odniesienia dla prowadzonych analiz, a nie dominowanie nad całym procesem badawczym. Takie ujęcie pozwala

9. Por. W. Przygoda, *Paradygmaty metodologiczne we współczesnej teologii pastoralnej*, „Teologia Praktyczna”, 10 (2009), s. 32-34.

10. Por. J. A. van der Ven, *Practical theology: An Empirical Approach*, Leuven 1999, s. 28-30.

11. R. R. Osmer, *Practical Theology*, s. 4-7.

12. G. Heitink, *Practical theology*, s. 102-104.

13. G. Davie, *Religion in Britain*, s. 4-5.

zachować równowagę między wiernością tradycji teologicznej a koniecznością adekwatnego reagowania na dynamiczne przemiany współczesnego świata<sup>14</sup>.

Paradygmat empiryczno-prakseologiczny można zatem uznać za metodę adekwatną wobec współczesnych badań, ponieważ integruje on trzy zasadnicze wymiary refleksji pastoralnej: syntetyczne ujęcie teologiczne, empiryczna diagnoza rzeczywistości oraz prakseologiczne wnioskowanie. Jego struktura umożliwia zachowanie ciągłości pomiędzy refleksją normatywną a analizą życia religijnego, przy jednoczesnym uniknięciu nadmiernego rozbudowania części teoretycznej. Zasadniczą zaletą proponowanego modelu jest przesunięcie ciężaru badań w kierunku empirii, co odpowiada współczesnym tendencjom w teologii praktycznej, akcentującym konieczność oparcia refleksji na danych dotyczących realnego funkcjonowania wspólnoty Kościoła<sup>15</sup>. Jednocześnie model ten nie umniejsza badań teologicznych do opisu socjologicznego, ponieważ etap interpretacji teologicznej zmierza do odniesienia wyników badań do rzeczywistości eklezjalnej i teologicznej. Dzięki temu zachowana zostaje właściwa dla teologii pastoralnej relacja między opisem, interpretacją i działaniem<sup>16</sup>. Istotnym elementem paradygmatu jest również jego orientacja prakseologiczna. W przeciwieństwie do ujęć, które kończą się na diagnozie lub interpretacji, model empiryczno-prakseologiczny prowadzi do formułowania konkretnych rekomendacji duszpasterskich. Wnioski te nie mają charakteru ogólnych postulatów, lecz wynikają bezpośrednio z przeprowadzonej analizy i odnoszą się do określonych obszarów praktyki pastoralnej. Tym samym badanie zyskuje wymiar aplikacyjny, odpowiadający naturze teologii pastoralnej jako dyscypliny ukierunkowanej na działanie<sup>17</sup>. Nie bez znaczenia pozostaje także przejrzystość metodologiczna proponowanego modelu. Wyraźne uporządkowanie etapów badania ułatwia zarówno tworzenie, jak i realizację analiz, a także sprzyja kontroli wyników. Dzięki temu paradygmat empiryczno-prakseologiczny spełnia podstawowe wymagania stawiane współczesnym badaniom naukowym, zachowując jednocześnie specyfikę refleksji teologicznej<sup>18</sup>.

14. Por. D.S. Browning, *A Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic proposals*, Minneapolis 1991, s. 7-9.

15. Por. W. Szymczak, *Interdisciplinarity in Pastoral Theology. An Example of Socio-theological Research*, „Verbum Vitae”, 38 (2)2020, s. 507-509.

16. Jan XXIII, *Mater et Magistra*, w: *Encykliki społeczne Kościoła*, Kraków 2005, nr 236.

17. Por. W. Przygoda, *Paradygmaty metodologiczne we współczesnej teologii pastoralnej*, „Teologia Praktyczna”, 10 (2009), s. 36-40.

18. Por. R. Kamiński, *Metody teologii pastoralnej*, w: *Teologia pastoralna*, red. tenże, t. 1, Lublin 2000, s. 22-24.

## 1.1. Założenia metodologiczne

Pierwszym elementem paradygmatu są założenia metodologiczne. Obejmują one sposób rozumienia przedmiotu badań, cel poznawczy oraz relację między teologią a naukami empirycznymi. W tym ujęciu teologia pastoralna nie jest zamkniętym systemem norm i zasad, lecz dyscypliną, która bada realne formy życia wiary w ich historycznym i społecznym kontekście. Tak rozumiana praktyczna teologia nie rezygnuje z wymiaru teologicznego, lecz łączy go z hermeneutycznym, empirycznym i strategicznym sposobem analizy rzeczywistości. Podobną perspektywę rozwijają J. Swinton i H. Mowat, dla których dyscyplina ta wymaga jednoczesnego uwzględnienia narzędzi jakościowych, pytań badawczych oraz kontekstu praktyki duszpasterskiej<sup>19</sup>.

### 1.1.1. *Status questionis* jako zamiennik etapu kryteriologicznego

*Status questionis* zastępuje klasyczną część teoretyczno-normatywną, właściwą etapowi kryteriologicznemu w paradygmacie trzech etapów analizy teologiczno-pastoralnej. W modelu tradycyjnym etap ten służył zebraniu i uporządkowaniu pojęć normatywnych i teologicznych, zwykle w oparciu o nauczanie Magisterium Kościoła. W proponowanym paradygmacie nie rezygnuje się z tego zaplecza, lecz ujmuje się je w formie skróconej i syntetycznej poprzez *status questionis*. Etap ten stanowi przeglądowe badanie opublikowanych wyników oraz kierunków interpretacyjnych obecnych w literaturze, a także istniejących luk wymagających empirycznej weryfikacji. Zbliżoną intuicję odnajdujemy u J. A. van der Vena, dla którego empiryczny wymiar teologii stanowi zasadniczy warunek jej naukowego ugruntowania w doświadczeniu wspólnoty wierzących<sup>20</sup>.

Zabieg zastąpienia etapu kryteriologicznego pełni głównie funkcję porządkującą i uzasadniającą. Syntetyzuje dotychczasowe opracowania teologiczne i pastoralne, aby czytelnik rozumiał kontekst badania; wskazuje te elementy, które zostały już wyjaśnione, oraz te, które nadal wymagają sprawdzenia; wyznacza również granicę między tym, co należy do normatywnego zaplecza badań, a tym, co powinno zostać rozstrzygnięte na poziomie analizy empirycznej. W polskiej literaturze katechetycznej mocno akcentuje to stanowisko między innymi P. Mąkosa, który podkreśla, że rozpoznawanie „znaków czasu” i odpowiadanie na nie stanowi

19. Por. J. Swinton, H. Mowat, *Practical Theology*, s. 27-28.

20. Por. J. A. van der Ven, *An Empirical Approach to practical theology*, Münster 2004, s. 7-9.

podstawowy warunek skuteczności katechezy, zwłaszcza młodzieżowej<sup>21</sup>. Z kolei A. Zellma pokazuje, że badania w katechetyce potrzebują przejrzystego ukazania problemu, gdyż dopiero wtedy możliwe staje się rzeczowe przejście do diagnozy i praktycznych wskazań katechetycznych<sup>22</sup>.

### 1.1.2. Problematyka badań i problem badawczy

Kolejnym krokiem jest określenie problematyki badań oraz sformułowanie problemu badawczego. To właśnie tutaj *status questionis* przechodzi w konkretną procedurę badawczą. Problematyka badań powinna wynikać z rozpoznanych luk w literaturze i dotyczyć realnego obszaru badań pastoralnych, na przykład przemian religijności młodzieży, recepcji katechezy szkolnej, doświadczenia wspólnoty parafialnej czy relacji między praktykami a tożsamością religijną. Współczesne badania nad przemianami religijności w społeczeństwie polskim pokazują, że dynamiczna sekularyzacja stanowi mocny argument za tym, aby problem badawczy formułować nie abstrakcyjnie, lecz w ścisłym związku z sytuacją duszpasterską<sup>23</sup>.

Problem badawczy powinien zatem przyjmować formę pytania poznawczego, a nie tylko ogólnej deklaracji tematu. Nie wystarczy stwierdzić, że badanie dotyczy religijności młodzieży albo analizuje skuteczność katechezy. Trzeba zapytać, w jaki sposób określone działania duszpasterskie wpływają na rozwój religijności badanej grupy, jakie czynniki sprzyjają uczestnictwu w życiu Kościoła, a jakie je osłabiają oraz które elementy posługi pastoralnej wymagają zmiany. Taki sposób konstruowania problemu badawczego odpowiada logice teologii praktycznej, w której refleksja prowadzi od opisu do wniosków i działania, a nie zatrzymuje się na poziomie samych założeń normatywnych<sup>24</sup>.

Ważnym elementem założeń metodologicznych jest definicja kluczowego pojęcia. W badaniach pastoralnych ten etap ma duże znaczenie, ponieważ wiele pojęć funkcjonuje równolegle w języku teologicznym, socjologicznym i potocznym. Brak precyzji prowadzi do rozmycia analiz i utrudnia operacjonalizację problemu badawczego. Jeżeli przedmiotem analizy jest religijność, trzeba jasno określić, czy chodzi o praktyki, przekonania, doświadczenia duchowe, uczestnictwo wspólnotowe czy też cały układ tych elementów. Jeżeli badanie dotyczy tożsamości religij-

21. Por. P. Mąkosa, *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce. Stan aktualny i perspektywy rozwoju*, Lublin 2009.

22. Por. A. Zellma, *Badania internetowe w służbie polskiej teorii i praktyki katechetycznej*, „Studia Warmińskie”, 56 (2019), s. 215-216.

23. Por. P. Mąkosa, T. Adamczyk, *Przemiany religijności w społeczeństwie polskim*, „Verbum vitae”, 42/1 (2024), s. 1.

24. Por. R. R. Osmer, *Practical Theology: An introduction*, Michigan 2008, s. 4.

nej, należy wskazać, czy analizowana będzie identyfikacja z Kościołem, praktyki sakramentalne czy formy przynależności i odpowiedzialności za wspólnotę.

## 1.2. Badania empiryczne

Drugim zasadniczym etapem paradygmatu empiryczno-prakseologicznego są pomiary empiryczne. Stanowią one centralny punkt całego modelu metodologicznego, ponieważ przesuwają ciężar refleksji na analizę rzeczywistości oraz interpretację danych. W tym sensie empiryczność nie jest dodatkiem do refleksji teologicznej, lecz jej warunkiem adekwatności, umożliwiającym uchwycenie realnych problemów pastoralnych. Jak podkreśla G. Heitink, praktyczna teologia powinna być empirycznie zorientowaną refleksją nad działaniem Kościoła, co oznacza konieczność zakorzenienia analiz w rzeczywistym doświadczeniu wspólnoty wierzących<sup>25</sup>. Podobne stanowisko prezentuje J. van der Ven, który rozwija koncepcję teologii jako podejścia integrującego refleksję normatywną z procedurami badawczymi nauk społecznych. W jego ujęciu badania empiryczne nie osłabiają tożsamości teologii, lecz przeciwnie – pozwalają jej lepiej uchwycić relację między wiarą a praktyką życia religijnego<sup>26</sup>.

W praktyce badania empiryczne mogą obejmować szeroki wachlarz metod: ankiety, wywiady pogłębione, obserwację, analizę dokumentów czy badania fokusowe. Ankieta umożliwia uchwycenie opinii, postaw i praktyk religijnych. Szczególną rolę odgrywa tu triangulacja metodologiczna, polegająca na zestawieniu różnych źródeł danych i sposobów ich analizy, co zwiększa wiarygodność wyników oraz ogranicza ryzyko nadinterpretacji<sup>27</sup>.

Znaczenie badań empirycznych wynika również ze zmieniającego się charakteru religijności. Jak zauważa G. Davie, współczesna religijność ma charakter „wierzenia bez przynależności”, co oznacza rosnącą indywidualizację i selektywność postaw religijnych<sup>28</sup>. W tym kontekście badania empiryczne pozwalają uchwycić napięcie między normatywnym nauczaniem Kościoła a rzeczywistą praktyką wiernych. Badacze przemian religijności podkreślają, że bez empirycznego rozpoznania sytuacji duszpasterskiej działania Kościoła łatwo opierają się na intuicjach lub schematach historycznych, które odbiegają od potrzeb i oczekiwań wiernych, a przez to nie są owocne<sup>29</sup>. W tym świetle badania empiryczne

25. Por. G. Heitink, *Practical theology*, s. 6-7.

26. Por. J. A. van der Ven, *Practical theology*, s. 1-25.

27. Por. D. Kielb, *Sociological research in pastoral theology. Objectives and execution*, „Roczniki Teologiczne”, t. 70, 3 (2023), s. 19-22.

28. Por. G. Davie, *Religion in Britain*, s. 1-20.

29. P. Mąkosa, T. Adamczyk, *Przemiany religijności*, s. 1.



nie są jedynie technicznym etapem procesu badawczego, lecz jego kluczowym momentem epistemologicznym. To właśnie na tym etapie dokonuje się przejście od refleksji dedukcyjnej do analizy indukcyjnej. Dzięki temu teologia pastoralna zachowuje swoją tożsamość, a jednocześnie zyskuje zdolność adekwatnego opisu i interpretacji współczesnej rzeczywistości religijnej.

### 1.3. Wnioski prakseologiczne

Zasadniczym celem paradygmatu empiryczno-prakseologicznego nie jest jedynie opis ani interpretacja rzeczywistości pastoralnej, lecz przejście do odpowiedzialnego i uzasadnionego działania. W tym sensie wnioski prakseologiczne stanowią moment kulminacyjny całego procesu badawczego, ponieważ to właśnie na tym etapie dokonuje się przełożenie wyników analizy empirycznej na konkretne propozycje duszpasterskie, osadzone zarówno w danych, jak i w refleksji teologicznej. Taki sposób rozumienia celu badań odpowiada logice współczesnej teologii praktycznej, która zmierza do adekwatnej odpowiedzi pastoralnej<sup>30</sup>. Wnioski prakseologiczne nie mogą mieć charakteru ogólnych ani deklaracyjnych postulatów, ponieważ ich wartość metodologiczna wynika bezpośrednio z ich zakorzenienia w danych empirycznych. Oznacza to, że każdy postulat powinien być możliwy do wyprowadzenia z przeprowadzonych badań. W tym sensie prakseologia pastoralna nie jest dodatkiem do badań, lecz ich logiczną konsekwencją.

Istotnym warunkiem poprawnego formułowania wniosków prakseologicznych jest ich konkretność oraz operacyjność. Nie wystarczy stwierdzić, że określony obszar duszpasterstwa wymaga wzmocnienia lub odnowy, ponieważ konieczne jest wskazanie, które elementy praktyki pastoralnej powinny zostać poddane korekcie oraz w jaki sposób można tę zmianę przeprowadzić. Jeżeli wyniki badań wskazują na osłabienie uczestnictwa młodzieży w praktykach religijnych, wnioski powinny dotyczyć nie tylko samego faktu spadku zaangażowania, lecz również jego uwarunkowań oraz możliwych odpowiedzi duszpasterskich.

Wnioski prakseologiczne powinny być również zróżnicowane ze względu na poziom oddziaływania pastoralnego. Część z nich może mieć charakter bezpośrednio aplikacyjny i odnosić się do konkretnych działań, takich jak zmiana form katechezy, sposobów komunikacji czy organizacji duszpasterstwa parafialnego. Inne mogą przyjmować formę bardziej ogólnych postulatów, dotyczących kierunków rozwoju działalności duszpasterskiej lub sposobów oceny jej owocności.

Nie bez znaczenia pozostaje również relacja między wnioskami prakseologicznymi a normatywnym wymiarem teologii. Pomimo że proponowany paradygmat

30. R. R. Osmer, *Practical Theology*, s. 4-11.

zakłada ograniczenie rozbudowanej części teoretycznej, nie oznacza to rezygnacji z odniesienia do źródeł teologicznych. Wnioski pastoralne powinny pozostawać zakorzenione w rozumieniu misji Kościoła oraz w jego nauczaniu, jednak ich formułowanie nie może mieć charakteru dedukcyjnego. Zamiast tego konieczne jest ich wyprowadzanie w dialogu między danymi empirycznymi a refleksją teologiczną. W tym świetle wnioski prakseologiczne pełnią także funkcję krytyczną wobec istniejących form działalności pastoralnej. Analiza empiryczna może ujawniać rozbieżności pomiędzy założeniami duszpasterskimi a ich faktyczną recepcją, co wymaga nie tylko zmiany działań, ale również rewizji przyjętych modeli duszpasterskich. Na przykład badania katechetyczne wskazują, że skuteczność przekazu religijnego zależy w dużej mierze od jego dostosowania do kontekstu społeczno-kulturowego oraz doświadczeń odbiorców, co potwierdza konieczność stałej ewaluacji działań pastoralnych<sup>31</sup>.

Ostatecznie należy podkreślić, że wnioski prakseologiczne nie zamykają procesu badawczego, lecz otwierają jego kolejny etap, którym jest praktyczna weryfikacja proponowanych rozwiązań. W tym sensie paradygmat empiryczno-prakseologiczny zakłada pewną cykliczność badań, ponieważ postulaty duszpasterskie powinny być wdrażane, następnie poddawane ewaluacji, a uzyskane wyniki stawać się podstawą kolejnych analiz. Tak rozumiana dynamika badań odpowiada koncepcji teologii praktycznej jako refleksji nad działaniem, która nie kończy się na poziomie teorii, lecz nieustannie powraca do rzeczywistości życia Kościoła, który poszukuje dróg dotarcia do człowieka z przesłaniem Dobrej Nowiny. W konsekwencji wnioski prakseologiczne należy uznać za kluczowy element proponowanego paradygmatu, ponieważ to one nadają badaniom ich zasadniczy sens i wartość. Bez nich analiza empiryczna pozostawałaby jedynie opisem rzeczywistości, natomiast dzięki nim staje się narzędziem wspierającym odpowiedzialne i adekwatne działanie pastoralne duszpasterzy i katechetów.

## 2. Zasadność metody empiryczno-prakseologicznej

Pytanie o potrzebę wprowadzania nowej metody badawczej w teologii pastoralnej pojawia się naturalnie wobec istniejących już modeli metodologicznych rozwijanych w XX i XXI wieku. Nie chodzi jednak o stworzenie metody całkowicie alternatywnej wobec dotychczasowych ujęć, lecz o ich uporządkowanie oraz dostosowanie do aktualnych standardów badań empirycznych i wymagań współczesnej refleksji pastoralnej.

31. A. Zellma, *Badania internetowe*, s. 215-216.

W klasycznych modelach pastoralnych dominowała struktura, w której refleksja teologiczno-teoretyczno-normatywna zajmowała znaczną część opracowania, natomiast analiza empiryczna miała charakter pomocniczy lub ilustracyjny. Tymczasem rozwój empirycznej teologii praktycznej wskazuje na konieczność zmiany proporcji między teorią a badaniem rzeczywistości. Teologia pastoralna nie może ograniczać się do dedukcji norm, lecz powinna podlegać procesowi empirycznej oceny w kontekście życia wspólnoty wierzących. Proponowany paradygmat empiryczno-prakseologiczny nie wprowadza zatem nowego przedmiotu badań ani nowych narzędzi metodologicznych, lecz reorganizuje proces badawczy poprzez wyraźne przesunięcie ciężaru na diagnozę empiryczną oraz etap prakseologiczny.

Zasadność wprowadzenia tak uporządkowanego modelu wynika także ze zmian kulturowych. Procesy indywidualizacji religijności, pluralizacji światopoglądowej oraz osłabienia instytucjonalnych form życia religijnego wymagają narzędzi pozwalających na systematyczną diagnozę sytuacji pastoralnej. Bez badań empirycznych działania duszpasterskie nie odpowiadają aktualnym doświadczeniom wiernych. W tym sensie metoda empiryczno-prakseologiczna nie jest próbą zastąpienia tradycyjnej teologii pastoralnej, lecz jej metodologicznym rozwinięciem, odpowiadającym współczesnym standardom badań naukowych.

### 3. Zgodność metody ze wskazaniem Ogólnej Metodologii Nauk

Zasadność wprowadzenia paradygmatu empiryczno-prakseologicznego należy rozpatrywać w perspektywie przemian, jakie dokonały się zarówno w samej teologii praktycznej, jak i w szeroko rozumianym kontekście religijnym.

Współczesna teologia praktyczna coraz wyraźniej odchodzi od modelu dedukcyjnego, w którym refleksja pastoralna była przede wszystkim recepcją wcześniej ustalonych norm teologicznych. Już J. van der Ven wskazywał, że teologia pastoralna powinna przejść od modelu „applied theology” do modelu „empirical theology”, w którym doświadczenie wspólnoty wierzących staje się istotnym źródłem refleksji teologicznej<sup>32</sup>. W tym świetle przesunięcie akcentu metodologicznego w kierunku badań empirycznych nie stanowi jedynie opcji badawczej, lecz odpowiada naturze samej dyscypliny.

Istotnym argumentem przemawiającym za wprowadzeniem omawianego paradygmatu jest również zmiana charakteru religijności we współczesnym

32. Por. R. R. Ganzevoort, *Van der Ven's empirical – practical theology and the theological encyclopedia*, in: *Hermeneutics and empirical research in practical theology. The contribution of empirical theology by Johannes A. van der Ven*, eds. C. A. M. Hermans, M. E. Moore, Leiden 2004, 53-74.

świecie. Obecnie w niezwykle złożonym kontekście czynników oddziałujących na wiarę człowieka, działania pastoralne Kościoła nie mogą opierać się wyłącznie na modelach wypracowanych w odmiennych warunkach historycznych, lecz wymagają systematycznej diagnozy empirycznej. W polskim kontekście badania nad religijnością potwierdzają konieczność takiego podejścia<sup>33</sup>.

Zasadność wprowadzenia paradygmatu empiryczno-prakseologicznego wynika również z potrzeby przezwyciężenia dysproporcji między rozbudowaną refleksją teoretyczną a ograniczoną użytecznością praktyczną wyników badań pastoralnych. W wielu opracowaniach teologicznych dominują analizy normatywne, które, choć są poprawne, nie prowadzą w sposób bezpośredni do konkretnych wskazań duszpasterskich. W tym sensie proponowany model odpowiada na potrzebę większej owocności badań poprzez wyraźne ukierunkowanie ich na etap prakseologiczny.

Nie bez znaczenia pozostaje także rozwój metodologii nauk społecznych, które dostarczają narzędzi umożliwiających pogłębioną analizę zjawisk religijnych. Współczesne podejścia badawcze akcentują znaczenie metod mieszanych, triangulacji danych oraz transparentności procedury badawczej. Integracja tych narzędzi z refleksją teologiczną pozwala na uchwycenie rzeczywistości pastoralnej, bez redukowania jej do czysto socjologicznego opisu. Proponowany paradygmat stanowi zatem odpowiedź na podwójne wyzwanie. Z jednej strony na konieczność zachowania teologicznej tożsamości badań, z drugiej zaś na potrzebę ich metodologicznego unowocześnienia. Nie wprowadza on nowych narzędzi badawczych, lecz tak modyfikuje proces badawczy, aby jego zasadniczy ciężar spoczywał na diagnozie empirycznej i na formułowaniu wniosków praktycznych.

W konsekwencji zasadność wprowadzenia metody empiryczno-prakseologicznej nie wynika z jej nowości, lecz z jej adekwatności. Stanowi ona próbę uporządkowania procesu badawczego w taki sposób, aby umożliwić bardziej spójne powiązanie refleksji teologicznej, analizy empirycznej oraz działania pastoralnego. Dzięki temu badania teologiczno-pastoralne mogą lepiej odpowiadać na realne wyzwania współczesnego Kościoła, zachowując jednocześnie swoją naukową rzetelność i eklezyjalną tożsamość.

#### **4. Relacja do paradygmatu trzech etapów analizy teologiczno-pastoralnej**

Proponowany paradygmat empiryczno-prakseologiczny pozostaje w ścisłej relacji do klasycznego modelu trzech etapów analizy teologiczno-pastoralnej. Na poziomie ogólnej struktury oba ujęcia wykazują istotne podobieństwo, ponieważ

33. Por. P. Mąkosa, T. Adamczyk, *Przemiany religijności*, s. 1.

zakładają przejście od rozpoznania rzeczywistości do jej interpretacji oraz do praktycznej odpowiedzi duszpasterskiej. Jednakże na poziomie metodologicznym różnice między nimi są znaczące i dotyczą zarówno funkcji poszczególnych etapów, jak i ich wewnętrznej organizacji<sup>34</sup>.

Paradygmat trójetapowy wyrasta z tradycji katolickiej nauki społecznej oraz refleksji pastoralnej rozwijanej szczególnie w XX wieku. Jego podstawowym celem było powiązanie analizy rzeczywistości społecznej z jej oceną normatywną oraz z odpowiedzią praktyczną wspólnoty Kościoła. Klasyczne opracowania wskazują, że schemat ten miał przede wszystkim charakter formacyjny i pastoralny, służąc kształtowaniu odpowiedzialności chrześcijańskiej w kontekście społecznym<sup>35</sup>. Intuicje te rozwijane były w późniejszym nauczaniu społecznym, a zwłaszcza w encyklikach takich jak *Centesimus annus*<sup>36</sup> czy *Caritas in veritate*<sup>37</sup>, które wskazują na konieczność łączenia analizy rzeczywistości społecznej z refleksją moralną i działaniem praktycznym. Z perspektywy metodologicznej model ten zachowuje więc wysoką wartość, ponieważ integruje trzy zasadnicze wymiary refleksji pastoralnej: opis, ocenę i działanie.

Paradygmat empiryczno-prakseologiczny rozwija tę samą intuicję, ale przenosi ją na poziom bardziej precyzyjnego procesu badawczego. W przeciwieństwie do klasycznego modelu, w którym etap kryteriologiczny bywa rozbudowany i często dominuje nad pozostałymi częściami analizy. Takie rozwiązanie odpowiada współczesnym tendencjom metodologicznym, które akcentują potrzebę ograniczenia powtarzalności przytaczanych treści i koncentracji na problemie badawczym. Zasadnicza różnica dotyczy jednak roli diagnozy. W paradygmacie trzech etapów pierwszy moment często przyjmuje formę szerokiej refleksji nad rzeczywistością społeczną i jej znaczeniem teologicznym. Natomiast w modelu empiryczno-prakseologicznym diagnoza zostaje wyraźnie zakotwiczona w badaniach empirycznych, co odpowiada kierunkowi rozwoju współczesnej teologii praktycznej. Tak rozumiana diagnoza nie ogranicza się do obserwacji, lecz opiera się na metodologicznie kontrolowanych procedurach badawczych, obejmujących zarówno metody ilościowe, jak i jakościowe. W tym kontekście znaczenie ma również propozycja R. Osmera, który wskazuje, że refleksja praktyczno-teologiczna rozpoczyna się od pytania deskrypcyjno-empirycznego<sup>38</sup>. Paradygmat empiryczno-

34. R. Kamiński, *Metody teologii pastoralnej*, s. 21-26.

35. W. Piwowarski, *Socjologia religii w Polsce – problem legitymizacji dyscypliny*, „Przegląd Religioznawczy”, 1 (1997), s. 3-11.

36. Zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”* (1 IX 1991), w: *Encykliki społeczne Kościoła katolickiego*, Kraków 2005, nr 32.

37. Zob. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”* (29 VI 2009), Kraków 2009.

38. R. R. Osmer, *Practical Theology*, s. 4, 28.

-prakseologiczny rozwija tę intuicję, czyniąc diagnozę empiryczną centralnym etapem całego procesu badawczego.

Różnica między omawianymi modelami ujawnia się także w sposobie rozumienia etapu interpretacji. W proponowanym paradygmacie posiada ona charakter złożony, ponieważ obejmuje zarówno analizę danych empirycznych, jak i ich teologiczną ocenę w kontekście nauczania Kościoła. W tym sensie model ten wpisuje się w nurt hermeneutyczny, gdzie podkreśla się konieczność łączenia opisu, analizy i refleksji normatywnej. Najbardziej wyraźna różnica dotyczy jednak etapu postulatycznego, który ma być kluczowym i konstytutywnym elementem prowadzonych badań. Co ważne także w paradygmacie trzech etapów założenie to powinno zajmować główne miejsce jednak rozbudowany etap normatywny, często stoi u podstaw deprecjonowania konkretnych wskazań pastoralnych<sup>39</sup>. Można zatem stwierdzić, że proponowany model nie stanowi alternatywy wobec paradygmatu trzech etapów, lecz jego metodologiczną konkretyzację i rozwinięcie. Zachowuje on podstawową logikę przejścia od rozpoznania do działania, ale jednocześnie wprowadza większą precyzję badawczą oraz wyraźne przesuwając akcent na analizę empiryczną i wnioskowanie prakseologiczne.

W konsekwencji wydaje się, że stosunek pomiędzy obiema propozycjami należy określić jako relację ciągłości i pogłębienia. Ciągłości, ponieważ oba modele wyrastają z tej samej eklezjalnej troski o odpowiedzialne działanie duszpasterskie w świecie. Natomiast pogłębienia, ponieważ paradygmat empiryczno-prakseologiczny nadaje kierunek bardziej rygorystycznej struktury metodologicznej, odpowiadającej współczesnym standardom badań interdyscyplinarnych oraz wymaganiom teologii praktycznej<sup>40</sup>. Dzięki temu stanowi on adekwatne narzędzie analizy współczesnej rzeczywistości pastoralnej oraz jej odpowiedzialnego kształtowania.

## 5. Konkluzje

Przeprowadzona analiza pozwala stwierdzić, że paradygmat empiryczno-prakseologiczny nie ma charakteru konkurencyjnego wobec dotychczasowych modeli teologii

pastoralnej, lecz stanowi ich metodologiczne przeorientowanie. Jego zasadniczą wartość polega na ograniczeniu rozbudowanego komponentu teoretyczno-normatywnego do syntetycznego *status questionis* oraz na konsekwentnym przesunięciu ciężaru badania ku analizie empirycznej i formułowaniu wniosków

39. Por. W. Przygoda, *Paradygmaty metodologiczne we współczesnej teologii*, s. 31-43.

40. Tamże.

prakseologicznych. Zasadnicza zmiana dotyczy funkcji refleksji teologicznej. Nie zostaje ona wyeliminowana, lecz przestaje pełnić rolę dominującego fundamentu całego opracowania. Jednocześnie proponowany paradygmat nie prowadzi do redukcji teologii do opisu socjologicznego, ale do konkretnego wykorzystania postulatów interdyscyplinarności, ponieważ zestawienie perspektywy socjologicznej z teologiczną stanowi warunek rzetelnej diagnozy pastoralnej<sup>41</sup>, prowadzącej do praktycznych postulatów mających za cel owocną posługę ewangelizacyjną Kościoła w sposób odpowiadający współczesnym uwarunkowaniom społecznym i kulturowym, a nade wszystko religijnym.

## Bibliografia

- Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”* (29 VI 2009), Kraków 2009.
- Browning D.S., *A Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic proposals*, Minneapolis 1991.
- Casanova J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.
- Davie G., *Religion in Britain: A Persistent Paradox*, Oxford 2015.
- Ganzevoort R. R., *Van der Ven’s empirical – practical theology and thetheological encyclopaedia*, in: *Hermeneutics and empirical research in practical theology. The contribution of empirical theology by Johannes A. van der Ven*, Eds. C. A. M. Hermans, M. E. Moore, Leiden 2004, 53-74.
- Hetink G., *Practical theology: History, Theory, Action, Domains*. Michigan 1999, s. 102-104.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”* (1 IX 1991), w: *Encykliki społeczne Kościoła katolickiego*, Kraków 2005, s. 459-520.
- Jan XXIII, *Mater et Magistra*, w: *Encykliki społeczne Kościoła*. Kraków 2005.
- Kamiński R., *Metody teologii pastoralnej*, w: *Teologia pastoralna*, red. tenże, t. 1, Lublin 2000, s. 21-26.
- Kiełb D., *Sociological research in pastoral theology. Objectives and execution*, „Roczniki Teologiczne”, t. 70, 3:2023, s. 9-32.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7 XII 1965), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2002, s. 526-606.
- Mąkosa P., Adamczyk T., *Przemiany religijności w społeczeństwie polskim*, „Verbum vitae”, 42/1 (2024), s. 1-15.

---

41. Por. W. Szymczak, *Interdisciplinarity in Pastoral Theology. An Example of Socio-theological Research*, „Verbum Vitae”, 38/2 (2020), s. 507-509.

- Mąkosa P., *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce. Stan aktualny i perspektywy rozwoju*, Lublin 2009.
- Osmer R. R., *Practical Theology: An introduction*, Michigan 2008.
- Piwowarski W., *Socjologia religii w Polsce – problem legitymizacji dyscypliny*, „Przegląd Religioznawczy”, 1 (1997), s. 3-11.
- Przygoda W., *Paradygmaty metodologiczne we współczesnej teologii pastoralnej*, „Teologia Praktyczna”, 10 (2009), s. 31-44.
- Rahner K., *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. 1, Freiburg 1969.
- Swinton J., Mowat H., *Practical Theology and Qualitative research*, London 2006.
- Szymczak W., *Interdisciplinarity in Pastoral Theology. An Example of Socio-theological Research*, „Verbum Vitae”, 38/2 (2020), s. 503-527.
- Taylor Ch., *A Secular Age*, Cambridge 2007, s. 1-5.
- Van der Ven J. A., *Practical theology: An Empirical Approach*, Leuven 1999.
- Van der Ven J. A., *An Empirical Approach to practical theology*, Münster 2004.
- Zellma A., *Badania internetowe w służbie polskiej teorii i praktyki katechetycznej*, „Studia Warmińskie”, 56 (2019), s. 213-226.

## Streszczenie

Celem artykułu jest prezentacja paradygmatu empiryczno-prakseologicznego jako propozycji metodologicznej dla badań teologiczno-pastoralnych. Punktem wyjścia jest założenie, że rozbudowane modele, oparte głównie na refleksji teoretyczno-normatywnej, nie zawsze pozwalają w sposób wystarczająco adekwatny opisać i zinterpretować dynamicznie zmieniającą się rzeczywistość pastoralną. Proponowany paradygmat przesuwa ciężar badania z rozbudowanej części teoretycznej na syntetyczny *status questionis*, analizę empiryczną oraz wnioski prakseologiczne. Zasadnicze pytanie badawcze dotyczy tego, na ile taki model może stanowić adekwatne narzędzie analizy współczesnej rzeczywistości pastoralnej oraz czy odpowiada aktualnym wymogom badań interdyscyplinarnych. Artykuł ukazuje założenia, strukturę i potencjał badawczy proponowanego paradygmatu, wskazując, że może on stanowić podstawę przejrzystych i praktycznie ukierunkowanych analiz w obrębie teologii pastoralnej. Wnioski pokazują, że model empiryczno-prakseologiczny sprzyja integracji refleksji teologicznej z diagnozą empiryczną oraz formułowaniem konkretnych rekomendacji duszpasterskich.

**Słowa kluczowe:** metoda empiryczno-prakseologiczna, teologia pastoralna, paradygmat metodologiczny, interdyscyplinarność, wnioski prakseologiczne.



## BETWEEN THEORY AND PRACTICE THE EMPIRICAL-PRAXELOGICAL PARADIGM IN PASTORAL THEOLOGY

### Summary

The aim of this article is to present the empirical-praxeological paradigm as a methodological proposal for theological and pastoral research. The starting point is the assumption that elaborate models based mainly on theoretical and normative reflection do not always allow for a sufficiently adequate description and interpretation of the dynamically changing pastoral reality. The proposed paradigm shifts the focus of research from an extensive theoretical component to a synthetic status questionis, empirical analysis and praxeological conclusions. The fundamental research question concerns the extent to which such a model can serve as an adequate tool for analysing contemporary pastoral reality and whether it meets the current requirements of interdisciplinary research. The article outlines the assumptions, structure and research potential of the proposed paradigm, indicating that it can serve as a basis for clear and practically oriented analyses within pastoral theology. The conclusions show that the empirical-praxeological model facilitates the integration of theological reflection with empirical diagnosis and the formulation of concrete pastoral recommendations.

**Keywords:** empirical-praxeological method, pastoral theology, methodological paradigm, interdisciplinarity, praxeological conclusions.



KS. MATEUSZ KOWALSKI – LUBLIN

## DUSZPASTERZE POLONIJNI DIECEZJI RZESZOWSKIEJ W LATACH 1992-2024

Wkład Kościoła rzeszowskiego w duszpasterstwo polonijne jest tematem poniekąd świeżym, gdyż diecezja istnieje dopiero od 1992 roku. Jednak w czasie tych kilkudziesięciu lat księża rzeszowscy wyraźnie zaznaczyli swoją obecność na tym gruncie duszpasterskiej posługi Kościoła. Mimo wielu informacji i świadectw mówiących o tym temacie brakuje nadal całościowego ujęcia tej kwestii. Często dostępne materiały rzucają światło jedynie na pojedynczych duszpasterzy. W niniejszym artykule postaram się zebrać i usystematyzować informacje na temat duszpasterzy polonijnych należących do duchowieństwa diecezji rzeszowskiej. W swoich badaniach posługiwałem się opracowaniami dotyczącymi poszczególnych osób, parafii czy duszpasterstw. Analizowałem także dostępne dokumenty, artykuły prasowe, zawartość gazetek parafialnych oraz informacje publikowane na stronach internetowych parafii polonijnych. Ważną częścią mojej pracy były także rozmowy z samymi duszpasterzami, gdyż zdecydowana większość z nich jeszcze żyje.

---

KS. MATEUSZ KOWALSKI – kapłan diecezji rzeszowskiej, wikariusz parafii Matki Bożej Królowej Polski w Rzeszowie, magister teologii (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie 2015), licencjat teologii z zakresu historii Kościoła (Katolicki Uniwersytet Lubelski), doktorant na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W swoich badaniach skupia się nad historią diecezji rzeszowskiej oraz dziejami polskiej emigracji i losami Polonii. Współpracuje z Ośrodkiem Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL. ORCID: 0000-0002-6215-5863. Kontakt: matkowalski@autograf.pl.

W niniejszym tekście treści podzielone są na trzy zasadnicze części. W pierwszej przybliżę nieco istotę i historię duszpasterstwa polonijnego w Polsce, w które wpisuje się nowopowstała diecezja rzeszowska. W drugiej części zreferuję swoje poszukiwania dotyczące poszczególnych państw i duszpasterzy tam pracujących. W tej części ukazać kto, kiedy i w jakich okolicznościach posługiwał Polonii w poszczególnych krajach. W ostatniej części przybliżę sylwetki zmarłych już duszpasterzy.

## 1. Historyczna konieczność duszpasterstwa polonijnego.

Migracje były obecne od samego początku istnienia ludzkości. W ostatnich wiekach zjawisko to nabrało jednak znacznie większych rozmiarów. W przypadku Polski intensywna emigracja rozpoczęła się w okresie zaborów. Czas Wielkiej Emigracji, zapoczątkowany głównie przez represje po powstaniu listopadowym, otworzył epokę exodusu Polaków szukających „nowego życia” w „nowym świecie”. Innym bolesnym powodem wzmożonej migracji Polaków od XIX wieku były masowe deportacje, głównie na Wschód. Procesy te stanowiły początek wspólnot polonijnych na wychodźstwie. Od XIX wieku można zaobserwować stały proces tworzenia nowych skupisk Polaków poza granicami ojczyzny oraz ewolucję już istniejących wspólnot<sup>1</sup>.

Dynamicznie rozwijające się społeczności polskie, znajdujące się na terenach historycznie nienależących do Polski, a po odzyskaniu przez nią niepodległości – poza jej granicami, stały się miejscem pielęgnowania polskiej kultury. Już w połowie XIX wieku dostrzeżono konieczność szczególnej troski duszpasterskiej w środowiskach polonijnych. Ten czas nie był jednak sprzyjający dla rozwoju polskiego duszpasterstwa za granicą. Ograniczenia wynikały zarówno z restrykcji nałożonych przez zaborców, jak i faktu, że polskie duszpasterstwo za granicą stanowiło pewne novum w ówczesnych praktykach kościelnych. Od 1919 roku, kiedy odbyła się pierwsza konferencja polskiego Episkopatu, aż do 1936 roku temat polskiej emigracji i troski duszpasterskiej o nią był obecny na wszystkich posiedzeniach, co świadczyło o randze tej sprawy<sup>2</sup>.

Kolejnym bodźcem do wzrostu polskiej emigracji były zmiany po II wojnie światowej. Fala migracji ekonomicznej i politycznej, jak również przymusowe

1. Por. E. Gigilewicz, *Polonia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 15, Lublin 2011, k. 1135-1136; E. Walewander, *Wielka Emigracja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 20, Lublin 2014, k. 494-495; S. Jeż, *Konieczność współpracy duszpasterstwa emigracyjnego z ojczyzną i krajem. Polska Misja Katolicka – najstarsza na świecie*, w: *Polacy i ich duszpasterze we Francji. Studia i Szkice*, red. J. Gołębiewski, P. Sieradzki, S. Zych, Rzeszów-Lublin 2019, s. 7-9.
2. Por. J. Szymański, *Polonijne Duszpasterstwo*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 15, Lublin 2011, k. 1141.

przesiedlenia oraz zmiany granic państw, wpłynęły na rozwój duszpasterstwa polonijnego. W tym czasie duszpasterstwo to zaczynało nabierać bardziej zorganizowanych struktur. Pierwszym Protektorem Wychodźstwa mianowano bp. Józefa Gawlinę<sup>3</sup>, a po jego śmierci prymas Polski kard. Wyszyński utworzył urząd delegata ds. duszpasterstwa emigracji. Delegatami byli kolejno: kard. Władysław Rubin (1964-1980)<sup>4</sup>, abp Szczepan Wesoły (1980-2003), bp Ryszard Karpiński (2003-2008), bp Zygmunt Zimowski (2008-2010), bp Wojciech Polak (2010-2011), bp Wiesław Lechowicz (2011-2022), a obecnie bp Piotr Turzyński (2022-)<sup>5</sup>.

Duszpasterstwo polonijne jest szczególnym punktem uwagi członków Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa (Zmartwychwstańców) oraz założonego przez kard. Augusta Hlonda oraz ks. Ignacego Posadzego Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej (Chrystusowców). Wielki wkład w to dzieło mają również inne zgromadzenia zakonne oraz prawie wszystkie diecezje w Polsce, w tym diecezja rzeszowska<sup>6</sup>.

### 1.1. Początki diecezji rzeszowskiej i jej wkład w duszpasterstwo polonijne.

Na mocy bulli *Totus Tuus Poloniae Populus* św. Jana Pawła II z 25 marca 1992 roku z części diecezji przemyskiej i tarnowskiej powstała nowa diecezja ze stolicą w Rzeszowie. Jej pierwszym biskupem został ówczesny biskup pomocniczy krakowski oraz biskup tytularny Petrusy – Kazimierz Górny. Prezbiterium nowoutworzonej diecezji stanowili księża inkardynowani dotychczas do diecezji przemyskiej lub tarnowskiej, w tym ci, którzy po utworzeniu diecezji posługiwali w parafiach wchodzących w skład diecezji rzeszowskiej. Wśród kapłanów nowej diecezji znaleźli się również ci posługujący na stałe poza granicami Polski – misjonarze oraz duszpasterze Polonii. W ten sposób już w momencie powstania młoda diecezja miała swoich kapłanów w duszpasterstwie Polaków za granicą<sup>7</sup>.

3. Por. P. Taras, *Gawlina Józef Feliks*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, Lublin 1989, k. 897-897.

4. Por. J. Szymański, *Rubin Władysław*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 17, Lublin 2012, k. 51.

5. Por. J. Szymański, *Duszpasterstwo polonijne – próba definicji*, w: *W kręgu badań nad Polonią i duszpasterstwem polonijnym*, red. S. Zych, B. Walicki, Lublin-Sokołów Małopolski 2015, s. 65-67.

6. Por. J. Szymański, *Polonijne Duszpasterstwo*, k. 1141-1146, Z. Kaczmarek, *Chrystusowcy*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1985, k. 337; B. Micewski, *Zmartwychwstańcy*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 20, Lublin 2014, k. 1457-1458.

7. Por. E. Gigilewicz, *Totus Tuus Poloniae Populus*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 19, Lublin 2013, k. 924-925; A. Motyka, *Zarys dziejów diecezji rzeszowskiej*, w: *Schematyzm jubileuszowy diecezji rzeszowskiej 2016/2017*, red. J. Buczek, Rzeszów 2017, s. 16-17; Tenże, *Redemptor Hominis, Dziesięciolecie diecezji Rzeszowskiej (1992-2002)*, Rzeszów 2002, s. 9-12.

Według najstarszego schematyizmu diecezji rzeszowskiej z 1992 roku w duszpasterstwie polonijnym pracował jeden kapłan – ks. Augustyn Lenart, który posługiwał w Belgii. Z czasem w duszpasterstwo polonijne angażowali się kolejni duszpasterze. W ciągu 32 lat istnienia diecezji rzeszowskiej kapłani pełnili posługę wobec polskich emigrantów w takich krajach jak: Belgia, Niemcy, Austria, Francja, Irlandia, Wielka Brytania oraz Stany Zjednoczone<sup>8</sup>.

## **2. Księża diecezji rzeszowskiej wśród Polonii**

### **2.1. Praca wśród Polonii belgijskiej**

W duszpasterstwie Polonii belgijskiej pracował jeden kapłan diecezji – ks. Augustyn Lenart. Swoją posługę pełnił w latach 1988-2012, od 1992 roku jako kapłan rzeszowski. Mając doświadczenie pracy misyjnej w Kamerunie oraz posługi proboszcza w diecezji przemyskiej, wyjechał do Belgii. W trakcie pracy dla Polonii pełnił funkcję proboszcza w parafii św. Bavona w Chaumont-Gistoux oraz parafii Najświętszej Maryi Panny w Longueville. Został zapamiętany jako dobry organizator życia parafialnego oraz gospodarz. Był także organizatorem wigilii dla polskich księży pracujących w Belgii. W 2012 roku ks. Lenart przeszedł na emeryturę i wrócił do Polski<sup>9</sup>.

### **2.2. Praca wśród Polonii niemieckiej**

Pierwszym kapłanem nowopowstałej diecezji, który podjął pracę wśród Polonii, był ks. Józef Chamik<sup>10</sup>. W 1993 roku wyjechał do Niemiec, gdzie rozpoczął pracę w duszpasterstwie polonijnym w Paderborn. Jako kapłan rzeszowski pracował w Niemczech do 31 marca 2003 roku, kiedy to inkardynował się do diecezji Mainz (Moguncja), kontynuując jednocześnie swoją posługę wśród Polaków<sup>11</sup>.

---

8. Por. Schematyzm diecezji rzeszowskiej z lat 1992-2024.

9. Por. A. Motyka, *Ks. Augustyn Lenart. Z misją kapłańską w kraju i za granicą*, „Niedziela Rzeszowska”, nr 14 (940), 03.04.2016, s. V; T. Kołodziej, *Parafia Dąbrówka-Gamrat 1995-2015*, Dąbrówka 2015, s. 100.

10. Ks. Józef Chamik święcenia kapłańskie przyjął 24 czerwca 1984 roku. Do momentu powstania diecezji rzeszowskiej był kapłanem diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego.

11. Por. Schematyzm diecezji rzeszowskiej z lat 1993-2003.

### 2.3. Praca wśród Polonii austriackiej

Praca rzeszowskich księży z Polonią w Austrii, związana z diecezją Graz-Seckau, trwa nieprzerwanie od 2001 roku. Od tego czasu rzeszowscy duchowni sprawują opiekę duszpasterską nad mieszkającymi tam Polakami. Pierwszym, który został mianowany duszpasterzem Polaków w Grazu, był ks. Maciej Trawka<sup>12</sup>. Do tego czasu funkcję tę pełnili ojcowie dominikanie z konwentu w Grazu, a duszpasterstwo koncentrowało się przy dominikańskim (obecnie poddominikańskim) kościele pw. Niepokalanego Serca Maryi na Münzgraben. Ks. Trawka pełnił tę funkcję, jednocześnie kontynuując studia specjalistyczne na uniwersytecie w Grazu. W dokumencie nominacyjnym określono, że Msze św. w języku polskim mają odbywać się co drugą niedzielę<sup>13</sup>. W piśmie z 22 października 2004 roku wikariusz generalny polecił kontynuowanie pracy ks. Trawki kolejnemu rzeszowskiemu duszpasterzowi – ks. Józefowi Kasprzakowi<sup>14</sup>, a po nim posługę tę przejął ks. Władysław Zdeb<sup>15</sup>, również kapłan diecezji rzeszowskiej. Ks. Zdeb pełni tę funkcję od 2011 roku do chwili obecnej<sup>16</sup>. Należy również zaznaczyć, że żaden z rzeszowskich księży posługujących w diecezji Graz-Seckau nie był jedynie duszpasterzem Polonii – wszyscy pełnili przede wszystkim posługę w austriackich parafiach jako proboszczowie lub wikariusze<sup>17</sup>.

### 2.4. Praca wśród Polonii irlandzkiej

Polonia w Irlandii to społeczność stosunkowo młoda. Przed wstąpieniem Polski do Unii Europejskiej Polacy na Zielonej Wyspie stanowili bardzo nieliczną grupę. Wszystko zmieniło się po 2004 roku, kiedy to do Irlandii zaczęli masowo przybywać polscy emigranci, a wraz z nimi także polscy duszpasterze. W wyniku tej migracji Polonia stała się jedną z największych mniejszości narodowych,

12. Ks. Maciej Trawka święcenia kapłańskie przyjął 21 maja 1998 roku z rąk bpa Kazimierza Górniego, obecnie pełni funkcję proboszcza parafii Matki Bożej Anielskiej w Gnasia, w diecezji Graz-Seckau.

13. Por. Dekret Wikariusza Generalnego diecezji Graz-Seckau – ks. Helmuta Burkarda mianujący ks. Macieja Trawkę duszpasterzem Polaków w Grazu, 28.06.2001 r.

14. Por. Dekret Wikariusza Generalnego diecezji Graz-Seckau mianujący ks. Józefa Kasprzaka duszpasterzem Polaków w Grazu, 22.10.2004 r.

15. Ks. Władysław Zdeb święcenia kapłańskie przyjął 29 maja 1993 roku z rąk bpa Kazimierza Górniego, obecnie pełni posługę w parafii św. Małgorzaty Antiocheńskiej w Bad Mitterndorf, w diecezji Graz-Seckau.

16. Por. Dekret Wikariusza Generalnego diecezji Graz-Seckau mianujący ks. Władysława Zdeba duszpasterzem Polaków w Grazu, 22.08.2011 r.

17. Por. Relacja ks. Macieja Trawki – duszpasterza w diecezji Graz-Seckau, zbiory własne autora.

a język polski jednym z najczęściej używanych języków na Zielonej Wyspie. Zaangażowanie diecezji rzeszowskiej w tę pracę jest szczególnie widoczne w diecezji Limerick. To właśnie tam, nieprzerwanie od 2009 roku, duszpasterską troskę nad Polakami sprawują księża diecezji rzeszowskiej. Pierwszym był ks. Artur Ziąber<sup>18</sup>, który pełnił tę posługę w latach 2009-2012. Po jego powrocie do Polski misję w Limerick kontynuował ks. Andrzej Sroka, który pracował tam do 2018 roku. Od 2018 roku duszpasterzem Polonii w Limerick jest również rzeszowski ksiądz Krzysztof Tyburowski<sup>19</sup>. Polskie duszpasterstwo w Limerick koncentruje się przy kościele pw. Michała Archanioła w centrum miasta oraz przy parafii pw. Niepokalanego Poczęcia NMP w Newcastle West. W ramach tego duszpasterstwa prowadzone są m.in. wspólnoty Domowego Kościoła, spotkania małżeńskie, kręgi biblijne, a przede wszystkim posługa sakramentalna<sup>20</sup>.

Oprócz polskiego duszpasterstwa w diecezji Limerick, w Irlandii pracowało jeszcze trzech rzeszowskich kapłanów. Pierwszym z nich jest ks. Marek Pęczak<sup>21</sup>. Posługuje on w diecezji Cloyne, gdzie od 2010 roku opiekuje się duszpastersko Polonią<sup>22</sup>. Drugim jest ks. Stanisław Kardaś<sup>23</sup>, pracujący wcześniej w Stanach Zjednoczonych. Do Irlandii przybył w 2017 roku. Duszpasterską troską otaczał Polaków w diecezji Elphin, pracując w parafii św. Anny w Sligo. Pracę na Zielonej Wyspie zakończył w 2023 roku, wracając do diecezji rzeszowskiej<sup>24</sup>. Trzecim ze wspomnianych jest ks. Sławomir Jarzab. Do Irlandii przyjechał w 2012 roku. Do roku 2016 pracował wśród Polaków w diecezji Waterford i Lismore<sup>25</sup>.

18. Ks. Artur Ziąber święcenia kapłańskie przyjął 21 maja 1994 roku z rąk bpa Kazimierza Górnego.

19. Ks. Krzysztof Tyburowski święcenia kapłańskie przyjął 11 czerwca 1992 roku z rąk bpa Kazimierza Górnego.

20. Por. *Zielona Wyspa – misyjna wyspa...* – wywiad z ks. Andrzejem Sroka misjonarzem w Irlandii, „Znak Łaski”, nr 2(79), rok 2016, s. 26-28.

21. Ks. Marek Pęczak święcenia kapłańskie przyjął 25 maja 1995 roku z rąk bpa Kazimierza Górnego.

22. Por. M. Szast, *Duszpasterstwo migrantów – mechanizm zachowania czy przekraczania granic kulturowych (na przykładzie Polaków w Irlandii)*, „Rocznik Kolbuszowski”, nr 17, Kolbuszowa 2017, s. 216-2178; *Zielona Wyspa – misyjna wyspa...* – wywiad z ks. Andrzejem Sroka misjonarzem w Irlandii, s. 26-28; Relacja ks. Krzysztofa Tyburowskiego – duszpasterza Polonii w diecezji Limerick, zbiory własne autora.

23. Ks. Stanisław Kardaś święcenia kapłańskie przyjął 21 maja 1994 roku z rąk bpa Kazimierza Górnego.

24. Por. Relacja ks. Stanisława Kardasia – duszpasterza w diecezji Syracuse w Stanach Zjednoczonych i diecezji Elphin w Irlandii, zbiory własne autora; Diecezja Elphin, *New Arrangements for Polish Chaplaincy in our Diocese*, dostęp 30.11.2024, New Arrangements for Polish Chaplaincy in our Diocese | Elphin Diocesan Website.

25. Por. Schematyzmy diecezji rzeszowskiej z lat 2012-2016.



## 2.5. Praca wśród Polonii francuskiej

Posługa rzeszowskich księży na rzecz francuskiej Polonii odbywa się przede wszystkim w ramach Polskiej Misji Katolickiej we Francji. Na przestrzeni lat w jej strukturach posługiwało i nadal posługuje siedmiu księży. Pierwszym z nich był ks. Paweł Witkowski<sup>26</sup>, który wyjechał do Francji w 2007 roku. Początkowo pracował w polskiej parafii w Dammarie-les-Lys, a po roku został przeniesiony do francuskiej parafii w Centrum Misyjnym Fontainebleau. Do duszpasterstwa polonijnego wrócił w 2008 roku, kiedy przeniósł się do polsko-francuskiej parafii pw. Trójcy Świętej w Lyonie, gdzie przez rok pełnił funkcję wikariusza, a przez kolejne trzy lata był proboszczem. W latach 2016-2023 posługiwał jako proboszcz polskiej parafii pw. Wniebowzięcia NMP w Paryżu na Concorde. Od 2024 roku pracuje jako proboszcz polskiej parafii pw. Św. Genowefy w Paryżu<sup>27</sup>.

Rok po ks. Witkowskim do Francji wyjechał ks. Łukasz Skawiński<sup>28</sup>. Od 2008 roku pracował w polskiej parafii na paryskiej Concorde. Następnie, w latach 2017-2023, był proboszczem polsko-francuskiej parafii pw. Trójcy Świętej w Lyonie. Obecnie, od 2023 roku, pełni funkcję proboszcza w swojej pierwszej parafii pw. Wniebowzięcia NMP w Paryżu<sup>29</sup>.

Dwóch kolejnych księży wyjechało do Francji w 2011 roku. Byli to ks. Jan Cetnar<sup>30</sup> oraz ks. Piotr Szot<sup>31</sup>. Ks. Cetnar pracował we Francji do 2016 roku, po czym wrócił do Polski. Pracował m.in. w parafii Wniebowzięcia NMP w Paryżu oraz w parafii św. Ludwika w Fontainebleau. Po czterech latach pracy w Polsce, w 2020 roku ponownie wyjechał do Polskiej Misji Katolickiej, gdzie najpierw pracował w parafii Trójcy Świętej w Lyonie, a obecnie pełni funkcję proboszcza parafii w Metz. Ks. Szot po przyjeździe do Francji pracował m.in. w parafii Trójcy Świętej w Lyonie, a od 2016 roku pełni funkcję proboszcza polskiej wspólnoty w Noeux-les-Mines<sup>32</sup>.

26. Ks. Paweł Witkowski święcenia kapłańskie przyjął 29 maja 2004 roku z rąk bpa Kazimierza Górnego.

27. Por. Polska Parafia Wniebowzięcia NMP w Paryżu, Ks. Paweł Witkowski, dostęp: 14.10.2024, <http://www.paris.parafia.info.pl/?p=main&what=15>.

28. Ks. Łukasz Skawiński święcenia kapłańskie przyjął 29 maja 2004 roku z rąk bpa Kazimierza Górnego.

29. Por. Polska Parafia Wniebowzięcia NMP w Paryżu, Ks. Łukasz Skawiński, dostęp: 14.10.2024, <http://www.paris.parafia.info.pl/?p=main&what=15>.

30. Ks. Jan Cetnar święcenia kapłańskie przyjął 29 maja 2004 roku z rąk bpa Kazimierza Górnego.

31. Ks. Piotr Szot święcenia kapłańskie przyjął 29 maja 2004 roku z rąk bpa Kazimierza Górnego.

32. Por. Schematyzmy diecezji rzeszowskiej z lat 2011-2023; *Prêtre*, dostęp 15.10.2024, <https://parafianoeux.blogspot.com/p/aumonier.html>,

W 2014 roku do Polskiej Misji Katolickiej we Francji wyjechał kolejny rzeszowski kapłan – ks. Marcin Mazur<sup>33</sup>. Przez pierwsze pięć lat pracował w parafii pw. Wniebowzięcia NMP w Paryżu. W 2019 roku przeniósł się do parafii pw. św. Jana Bosko w Grenoble-Échirolles, gdzie pełnił funkcję proboszcza do 2024 roku, kiedy to wrócił do Polski<sup>34</sup>.

Od 2024 roku posługę we Francji podjął ks. Łukasz Brągiel<sup>35</sup>. Obecnie pracuje jako proboszcz polskiej parafii Matki Bożej Miłosierdzia w Nantes-Couëron. Dla ks. Brągla jest to drugi okres pracy we Francji – poprzednio, w latach 2010-2016, pracował w duszpasterstwie francuskim w diecezji Avignon<sup>36</sup>.

Ostatnim ze wspomnianej siódemki rzeszowskich księży jest ks. Paweł Pietrusiak<sup>37</sup>. Na 395. zebraniu plenarnym Konferencji Episkopatu Polski, które odbywało się w Lidzbarku Warmińskim w dniach 12-14 czerwca 2023 roku, kandydatura ks. Pietrusiaka została zatwierdzona. Od września 2023 roku pełni on funkcję rektora seminarium polskiego w Paryżu i jednocześnie wice-rektora Polskiej Misji Katolickiej we Francji<sup>38</sup>.

## 2.6. Praca wśród Polonii brytyjskiej

Okres aktywności kapłanów diecezji rzeszowskiej na rzecz Polonii w Wielkiej Brytanii rozpoczyna się w roku 2021 i jest związany z posługą ks. Tadeusza Białasa. Jego praca na wyspach brytyjskich rozpoczęła się już w 2003 roku. Od tego czasu związany jest z Polską Misją Katolicką w Anglii i Walii. Początkowo posługiwał w Londynie, a po roku rozpoczął pracę z Polonią w hrabstwie East-Sussex. Nie był wówczas jeszcze kapłanem diecezji rzeszowskiej. Dekretem Biskupa Rzeszowskiego z dnia 4 sierpnia 2021 roku został inkardynowany do prezbiterium rzeszowskiego z dniem 23 sierpnia 2021 roku. Od tego dnia kontynuuje swoją posługę jako kapłan diecezjalny. Posługuje przy parafii w Brighton, jednocześnie

33. Ks. Marcin Mazur święcenia kapłańskie przyjął 1 czerwca 2000 roku z rąk bpa Kazimierza Górnego.

34. Por. Schematyzmy diecezji rzeszowskiej z lat 2014 – 2023; Relacja ks. Marcina Mazura – duszpasterza Polonii we Francji, zbiory własne autora.

35. Ks. Łukasz Brągiel święcenia kapłańskie przyjął 10 maja 2008 roku z rąk bpa Kazimierza Górnego.

36. Por. Schematyzmy diecezji rzeszowskiej z lat 2011-2016, Relacja ks. Tadeusza Białasa – duszpasterza w Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii, zbiory własne autora.

37. Ks. Paweł Pietrusiak święcenia kapłańskie przyjął 11 czerwca 1992 roku z rąk bpa Kazimierza Górnego.

38. Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Głosowania 395. Zebranie Plenarne KEP Lidzbark Warmiński, 12-14 czerwca 2023 r.*, dostęp: 15.10.2024, <https://episkopat.pl/doc/213869.wybory-395-zebrania-plenarne-kep>.

obsługując polonijne punkty duszpasterskie w Crawley, Hastings, Hove, Redhill, Worthing oraz Tunbridge Wells<sup>39</sup>.

## 2.7. Praca wśród Polonii amerykańskiej

W Stanach Zjednoczonych pracuje lub pracowało w sumie kilkunastu księży z diecezji rzeszowskiej, nie wszyscy jednak w duszpasterstwie polonijnym. Pierwszym, którego warto wspomnieć, jest ks. Sławomir Kurc<sup>40</sup>. Do Stanów Zjednoczonych wyjechał w 2003 roku. Ówczesny arcybiskup Chicago – kard. Franciszek George – skierował go do parafii św. Daniela Proroka w południowo-zachodniej części Chicago. W tej wielonarodowościowej parafii miał szczególną troską otaczać Polonię<sup>41</sup>. Od 2021 roku ks. Kurc pracuje w duszpasterstwie polonijnym w parafii św. Jana de Brébeuf w Niles, również w archidiecezji Chicago<sup>42</sup>.

W 2003 roku do Kościoła Katolickiego i diecezji rzeszowskiej został przyjęty biskup Polskiego Kościoła Katolickiego w Stanach Zjednoczonych – Bronisław Ludwik Wojdyła, który już jako kapłan katolicki kontynuował pracę duszpasterską wśród chicagowskiej Polonii aż do swojej śmierci w 2024 roku. W ostatnich latach życia zmagał się z chorobą Alzheimera<sup>43</sup>.

Wśród chicagowskiej Polonii pracuje także ks. Jan Wąchała<sup>44</sup>, który od 2010 roku posługuje w parafii św. Joanny de Chantale w Chicago. W 2019 roku parafia ta połączyła się z parafią św. Kamila i przyjęła nową nazwę – parafia pw. św. Faustyny Kowalskiej. W 2021 roku ks. Jan Wąchała przeszedł na emeryturę, pozostając nadal czynnym duszpasterem<sup>45</sup>.

Poza archidiecezją Chicago na rzecz Polonii pracowali także inni kapłani inkardynowani do diecezji rzeszowskiej. Byli to: ks. Andrzej Knapik<sup>46</sup>, ks. Leszek

39. Por. Schematyzmy diecezji rzeszowskiej z lat 2021-2024.

40. Ks. Sławomir Kurc święcenia kapłańskie przyjął 21 maja 1994 roku z rąk bpa Kazimierza Górnego.

41. Por. L. Szczepański, *Czuję się tam potrzebny – rozmowa z ks. Sławomirem Kurcem*, „Niedziela Rzeszowska”, nr 20/2008, s. VI.

42. Por. Schematyzmy diecezji rzeszowskiej z lat 2021-2023.

43. Por. A. Motyka, *Ks. Bronisław Ludwik Wojdyła (1941-2024)*, „Zwiastowanie”, nr 2/2024, s. 308-310.

44. Ks. Jan Wąchała święcenia kapłańskie przyjął 24 maja 1979 roku z rąk bpa Jerzego Ablewicza w Tarnowie.

45. Por. T. Dzieszkowski, *Gazetka parafii św. Faustyny Kowalskiej Chicago*, 14 listopada 2021, s. 8; *History of st. Jane de Chantal parish*, dostęp: 15.10.2024, <https://stjanedechantalparish.com/about/history-of-our-parish/>.

46. Ks. Andrzej Knapik święcenia kapłańskie przyjął 28 maja 1978 roku w Tarnowie.

Wacławik<sup>47</sup>, ks. Marek Miarecki<sup>48</sup> i ks. Stanisław Kardaś. Pierwszy z nich, ks. Knapik, pracę wśród Polonii rozpoczął w 1996 roku, w diecezji Cleveland. Jako rzeszowski ksiądz posługiwał do 2 sierpnia 2006 roku, kiedy to został ekskardynowany do tamtejszej diecezji<sup>49</sup>. Dwa lata później, w 1998 roku, pracę z Polakami w stanie Teksas rozpoczął ks. Wacławik, który 15 maja 2002 roku stał się kapłanem diecezji Laredo w stanie Teksas<sup>50</sup>. Ks. Miarecki przez pięć lat, od roku 2008 do 2013, pracował w parafii Matki Bożej Różańcowej w Passaic, w diecezji Paterson, w stanie New Jersey. W tej wieloetnicznej parafii był odpowiedzialny za duszpasterstwo Polonii. W 2013 roku powrócił do diecezji<sup>51</sup>. Ks. Kardaś wyjechał do Stanów Zjednoczonych w 2011 roku. Przez sześć lat pracował w bazylice Najświętszego Serca Pana Jezusa w Syracuse, w stanie Nowy Jork. W roku 2017 przeniósł się do Irlandii, gdzie kontynuował posługę dla Polonii<sup>52</sup>.

Oprócz wspomnianych księży w amerykańskim duszpasterstwie polonijnym przez krótszy okres posługiwali także inni rzeszowscy kapłani, którzy najczęściej pracując na placówkach misyjnych w Ameryce Środkowej i Południowej, przyjeżdżali do Stanów Zjednoczonych na tzw. urlopy sabatyczne. Jednym z nich był ks. Józef Głębiński<sup>53</sup>, który pracuje na misjach w Gwatemali od 1996 roku, a w latach 2002-2003 pracował jako duszpasterz amerykańskiej Polonii<sup>54</sup>.

### **3. Sylwetki zmarłych rzeszowskich duszpasterzy polonijnych**

Spośród wspomnianych duszpasterzy polonijnych z diecezji rzeszowskiej trzech już nie żyje: zmarły w 2016 roku ks. Augustyn Lenart oraz zmarli w 2024 roku ks. Bronisław Wojdyła oraz ks. Artur Ziąber.

---

47. Ks. Leszek Wacławik święcenia kapłańskie przyjął 24 czerwca 1984 roku w Przemyślu.

48. Ks. Marek Miarecki święcenia kapłańskie przyjął 24 maja 2001 roku z rąk bpa Kazimierza Górnego.

49. Por. Schematyzmy diecezji rzeszowskiej z lat 1996-2006.

50. Por. Schematyzmy diecezji rzeszowskiej z lat 1998-2002.

51. Por. Schematyzmy diecezji rzeszowskiej z lat 2008-2013; Relacja ks. Marka Miareckiego – duszpasterza Polonii w Stanach Zjednoczonych, zbiory własne autora.

52. Por. Relacja ks. Stanisława Kardasia – duszpasterza w diecezji Syracuse w Stanach Zjednoczonych i diecezji Elphin w Irlandii, zbiory własne autora.

53. Ks. Józef Głębiński święcenia kapłańskie przyjął 4 czerwca 1989 roku z rąk bpa Jerzego Ablewicza w Tarnowie.

54. Por. Schematyzmy diecezji rzeszowskiej z lat 1996-2023.

### 3.1. Ks. Augustyn Lenart

Ks. Lenart urodził się 11 grudnia 1941 roku w Gwoźnicy Górnej. Był synem Wojciecha i Salomei z domu Nowak. W 1959 roku zdał maturę w Liceum Ogólnokształcącym w Łąncucie i rozpoczął formację seminaryjną w przemyskim seminarium duchownym. Świecenia kapłańskie przyjął 20 czerwca 1965 roku w katedrze przemyskiej. Pierwsze lata kapłaństwa spędził jako wikariusz w parafiach: Ustrzyki Dolne (1965-1967), Szebnie (1967-1969), Krosno (1969-1974) oraz Iwonicz Zdrój (1974-1978). W lipcu 1978 roku, odpowiadając na powołanie misyjne, wyjechał na misje do Kamerunu. Przez siedem lat pracował w diecezji Doume-Abong-Mbang. Po tym czasie z powodów zdrowotnych musiał wrócić do Polski. W rodzinnej diecezji powierzono mu parafię w Pstrągówce, gdzie przez trzy lata pełnił funkcję proboszcza. Powracające choroby tropikalne wymagały specjalistycznego leczenia, które wówczas nie było łatwo dostępne w Polsce. Takie możliwości istniały jednak w Belgii, dlatego w 1988 roku rozpoczął kolejny etap swojego życia – pracę wśród Polonii belgijskiej. Pełnił tę misję jako proboszcz w parafiach w Chaumont-Gistoux oraz w Longueville. Zapisał się w pamięci jako dobry pasterz, który ożywiał życie religijne wiernych, dbał o ich uświęcenie i katechizację. Gdy w 1992 roku powstała diecezja rzeszowska, został do niej inkardynowany, jako że jego rodzinna parafia znalazła się w granicach nowej diecezji. W 2012 roku przeszedł na emeryturę i powrócił do diecezji rzeszowskiej. Zamieszkał w parafii Dąbrówka-Gamrat, gdzie pomagał duszpastersko. Zmarł 6 marca 2016 roku, a pochowany został w rodzinnej Gwoźnicy<sup>55</sup>.

### 3.2. Ks. Bronisław Wojdyła

Drugi ze zmarłych duszpasterzy – ks. Bronisław Wojdyła – urodził się 16 czerwca 1941 roku w Ujeździe, na terenie parafii Brzyska. Był synem Jana i Genowefy z domu Opiela. Egzamin dojrzałości zdał w 1959 roku w Liceum Ogólnokształcącym w Kołaczycach. Drogę ku kapłaństwu rozpoczął w seminarium w Przemyślu, z którego przeniósł się do seminarium w Gdańsku, skąd został usunięty. Nie poddał się jednak i postanowił kontynuować formację seminaryjną w Seminarium Polskim w Paryżu, gdzie przyjął święcenia subdiakonu i został inkardynowany do archidiecezji warszawskiej. Gdy okazało się, że zataił fakt usunięcia go z seminarium w Gdańsku, został również wydalony z seminarium w Paryżu<sup>56</sup>.

---

55. Por. A. Motyka, *Ks. Augustyn Lenart, Z misją kapłańską w kraju i za granicą*, s. V; T. Kołodziej, *Parafia Dąbrówka - Gamrat*, s. 100.

56. Por. A. Motyka, *Ks. Bronisław Ludwik Wojdyła (1941-2024)*, s. 308-310.

W dążeniu do celu, jakim było dla Bronisława kapłaństwo, postanowił w 1965 roku wyjechać do Stanów Zjednoczonych, by kontynuować formację w Seminarium Polskim w Orchard Lake, jednak bezskutecznie. Pod wpływem tych niepowodzeń postanowił przejść do Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego (PNKK). Tam ukończył formację kapłańską i przyjął święcenia diakonatu 18 września 1968 roku w katedrze PNKK pw. Wszystkich Świętych w Chicago, a następnie święcenia prezbiteratu 30 listopada tego samego roku w kościele pw. Cyryla i Metodego w St. Louis<sup>57</sup>.

Przez wiele lat pracował jako duszpasterz wiernych Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego. Był m.in. proboszczem w parafii pw. św. Marii w St. Louis oraz w parafiach św. Jadwigi i Dobrego Pasterza w Chicago. W swojej pracy był bardzo aktywny i wyróżniał się talentem organizacyjnym. Był koordynatorem synodów generalnych, członkiem gremiów zarządzających PNKK oraz delegatem Biskupa-Prymasa PNKK. Ks. Wojdyła aktywnie działał również na polu pracy patriotycznej, kulturalnej i społecznej. W 1972 roku w Chicago założył Organizację Młodzieży Polskiej, a także zainicjował powstanie Zespołu Tanecznego i Teatru „Rzeszowiacy”. Dzięki jego staraniom powstała placówka PNKK w Erechim w Brazylii<sup>58</sup>.

Działalność ks. Wojdyły w Brazylii stała się przyczyną nieporozumień między nim, a zarządem PNKK. Jego praca cechowała się silnym ekumenizmem i zawsze blisko mu było do Kościoła Katolickiego. Wybór kard. Wojtyły na papieża jeszcze bardziej zmotywował go do działania. Pod wpływem tego wydarzenia wspólnoty PNKK w Brazylii przeszły do Kościoła Katolickiego, a ks. Wojdyła przekazał duszpasterską opiekę nad nimi Chrystusowcom. W wyniku tych działań został usunięty z PNKK 25 lutego 1979 roku. Nie chcąc opuszczać wiernych, którzy pozostali przy nim, założył Polski Kościół Katolicki, zachowując przy tym tradycje katolickie. Aby zapewnić niezależność od PNKK, 8 kwietnia 1979 roku przyjął święcenia biskupie z rąk prawosławnego biskupa Nowego Jorku, Francisza Josepha Ryana<sup>59</sup>.

Biskup Wojdyła, dążąc do połączenia Polskiego Kościoła Katolickiego z Kościołem Rzymskokatolickim, powołał Centrum Kultury Polskiej im. Jana Pawła II. Od 1996 roku intensyfikował swoje starania o przyjęcie do Kościoła Rzymskokatolickiego. Na podstawie nadzwyczajnej łaski Ojca Świętego Jana Pawła II Kongregacja Nauki Wiary dekretem z 25 czerwca 2003 roku zezwoliła biskupowi Wojdyłe na przejście do Kościoła Rzymskokatolickiego. Jednym z warunków tej zgody była deklaracja, że nie będzie pełnił posługi biskupiej. 20 października złożył katolickie wyznanie wiary na ręce biskupa rzeszowskiego Kazimierza

57. Por. Księga ochrzczonych parafii w Brzyskach, nr aktu 9/1941.

58. Por. A. Motyka, *Ks. Bronisław Ludwik Wojdyła (1941-2024)*, s. 308-310.

59. Por. Tamże.

Górnego i stał się kapłanem diecezji rzeszowskiej, jednocześnie kontynuując pracę duszpasterską wśród chicagowskiej Polonii<sup>60</sup>.

W ostatnich latach życia ks. Wojdyła zmagał się z postępującą chorobą Alzheimera, która stopniowo uniemożliwiła mu pełnienie posługi kapłańskiej. Zmarł 25 stycznia 2024 roku i został pochowany na cmentarzu Dobrego Pasterza w Orland Park w Chicago<sup>61</sup>.

### 3.3. Ks. Artur Ziąber

Ostatni ze zmarłych kapłanów – ks. Artur Ziąber – urodził się 17 kwietnia 1968 roku w Oleszycach. Jego rodzicami byli Władysław i Weronika z domu Uszykowska. W 1988 roku rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu, które w związku z powołaniem do życia w 1993 roku Wyższego Seminarium Duchownego nowopowstałej diecezji rzeszowskiej ukończył w Rzeszowie, przyjmując święcenia kapłańskie z rąk bp. Kazimierza Górnego 21 maja 1994 roku<sup>62</sup>.

Po święceniach pełnił funkcję wikariusza w kilku parafiach. Jako neoprezbiter został skierowany do pracy w parafii św. Bartłomieja w Chmielniku, gdzie pracował do 1996 roku. Kolejnymi parafiami jego wikariuszowskiej posługi były parafie: św. Mikołaja i Imienia Maryi w Bączalu Dolnym (1996-1999) oraz św. Józefa w Rzeszowie-Staromieście (1999-2000). W 2001 roku wyjechał na roczny kurs językowy do Londynu. Po powrocie pełnił funkcję wikariusza w parafiach bł. Karoliny w Rzeszowie (2001-2003) oraz Narodzenia NMP w Sędziszowie Małopolskim (2003-2009). W czasie swojej pracy jako wikariusz ukończył specjalistyczne studia z teologii życia duchowego, które uwieńczył w 2002 roku obroną pracy doktorskiej na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie<sup>63</sup>.

W 2009 roku rozpoczął pracę wśród irlandzkiej Polonii. Przez trzy lata pracował w diecezji Limerick. Do Polski wrócił w 2012 roku, obejmując probostwo w parafii Matki Bożej Królowej Polski w podrzeszowskiej Dąbrowie. W tym czasie zaczął podupadać na zdrowiu. Po niecałych pięciu latach pracy w Dąbrowie stan zdrowia uniemożliwił mu kontynuowanie posługi proboszcza. 21 stycznia

60. Por. Tamże.

61. Por. Tamże.

62. Por. Portal Diecezji Rzeszowskiej, *Zmarł śp. ks. Artur Ziąber, były proboszcz w Dąbrowie*, dostęp 30.11.2024, <https://diecezja.rzeszow.pl/nekrologi/zmarl-sp-ks-artur-ziaber-byly-proboszcz-w-dabrowie>.

63. Por. Portal Diecezji Rzeszowskiej, *Zmarł śp. ks. Artur Ziąber, były proboszcz w Dąbrowie*, dostęp 30.11.2024, <https://diecezja.rzeszow.pl/nekrologi/zmarl-sp-ks-artur-ziaber-byly-proboszcz-w-dabrowie>; Schematyzmy diecezji rzeszowskiej z lat 1994-2009.

2017 roku przeniósł się do Sędziszowa Małopolskiego, gdzie przez kolejne lata mieszkał przy parafii Bożego Miłosierdzia jako rezydent. W 2024 roku jego stan zdrowia pogorszył się na tyle, że musiał przenieść się do Domu Pomocy Społecznej w Chmielniku, gdzie spędził ostatnie miesiące życia. Ks. dr Artur Ziaber zmarł 27 października 2024 roku w wieku 56 lat, w 30. roku kapłaństwa. Jego pogrzeb odbył się 30 października 2024 roku w Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Sędziszowie Małopolskim, gdzie spędził ostatnie lata życia, a pochowany został na lokalnym cmentarzu<sup>64</sup>.

## Podsumowanie

W ciągu ponad trzydziestu lat swojego istnienia diecezja rzeszowska aktywnie włączała się w duszpasterstwo na rzecz Polaków mieszkających poza granicami. W początkach diecezji ilość kapłanów angażujących się w to duszpasterstwo była niewielka, jednak w miarę upływu czasu wzrastała. Liczba duszpasterzy wyjeżdżających do pracy z Polakami za granicą wyraźnie wzrasta w pierwszej dekadzie XXI wieku, aby swoje apogeum osiągnąć w drugiej dekadzie. Kierunkiem ich pracy we wszystkich przypadkach były kraje Unii Europejskiej albo Stany Zjednoczone. W aneksie do tego artykułu zamieszczone zostały dwie tabele, które obrazują informacje ujęte w jego treści. Tabela 1. zawiera wykaz księży wraz z miejscami oraz czasem ich pracy. W tabeli 2. zestawiono ilość duszpasterzy w odniesieniu do poszczególnych lat i państw.

Niniejszy artykuł może stanowić wkład w badania nad działalnością kapłanów młodej diecezji rzeszowskiej poza jej granicami. Otwiera także horyzonty badań nad podobną tematyką, takich jak posługa prezbiterium rzeszowskiego na misjach czy w duszpasterstwach zagranicznych, niepolonijnych.

---

64. Por. Portal Diecezji Rzeszowskiej, *Zmarł śp. ks. Artur Ziaber, były proboszcz w Dąbrowie*, dostęp 30.11.2024. <https://diecezja.rzeszow.pl/nekrologi/zmarl-sp-ks-artur-ziaber-byly-proboszcz-w-dabrowie>.



## Aneks

Tabela 1: kapłani pracujący w duszpasterstwie polonijnym; miejsce i lata ich posługi.

| LP. | KAPŁAN                   | KRAJ<br>DZIAŁANIA    | OD<br>KIEDY | DO<br>KIEDY | UWAGI                                                                                              |
|-----|--------------------------|----------------------|-------------|-------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1   | Ks. Białas Tadeusz       | Wielka<br>Brytania   | 2003        | obecnie     | Od 2021 r. jako kapłan diecezji<br>rzeszowskiej.                                                   |
| 2   | Ks. Brągiel Łukasz       | Francja              | 2024        | obecnie     |                                                                                                    |
| 3   | Ks. Cetnar Jan           | Francja              | 2011        | obecnie     | W latach 2016-2020 pracował<br>w Polsce.                                                           |
| 4   | Ks. Chamik Józef         | Niemcy               | 1993        | obecnie     | Do 2003 r. jako kapłan<br>rzeszowski, następnie jako<br>kapłan diecezji Mainz<br>w Niemczech.      |
| 5   | Ks. Głębiński Józef      | Stany<br>Zjednoczone | 2002        | 2003        | Misjonarz w Gwatemali.                                                                             |
| 6   | Ks. Jarzab Sławomir      | Irlandia             | 2012        | 2016        |                                                                                                    |
| 7   | Ks. Kardaś Stanisław     | Stany<br>Zjednoczone | 2011        | 2017        |                                                                                                    |
|     |                          | Irlandia             | 2017        | 2023        |                                                                                                    |
| 8   | Ks. Kasprzak Józef       | Austria              | 2004        | 2011        |                                                                                                    |
| 9   | Ks. Knapik Andrzej       | Stany<br>Zjednoczone | 1996        | obecnie     | Do 2006 roku jako kapłan<br>rzeszowski, następnie<br>inkardynowany do diecezji<br>Cleveland w USA. |
| 10  | Ks. Kurc Sławomir        | Stany<br>Zjednoczone | 2003        | obecnie     |                                                                                                    |
| 11  | Ks. Lenart Augustyn      | Belgia               | 1988        | 2012        | Od 1992 r. jako kapłan rze-<br>szowski, zmarł w 2016 roku.                                         |
| 12  | Ks. Mazur Marcin         | Francja              | 2014        | 2024        |                                                                                                    |
| 13  | Ks. Miarecki Marek       | Stany<br>Zjednoczone | 2008        | 2013        |                                                                                                    |
| 14  | Ks. Pęcak Marek          | Irlandia             | 2010        | obecnie     |                                                                                                    |
| 15  | Ks. Pietrusiak Paweł     | Francja              | 2023        | obecnie     |                                                                                                    |
| 16  | Ks. Skawiński Łukasz     | Francja              | 2008        | obecnie     |                                                                                                    |
| 17  | Ks. Sroka Andrzej        | Irlandia             | 2012        | 2018        |                                                                                                    |
| 18  | Ks. Szot Piotr           | Francja              | 2011        | obecnie     |                                                                                                    |
| 19  | Ks. Trawka Maciej        | Austria              | 2001        | 2004        |                                                                                                    |
| 20  | Ks. Tyburowski Krzysztof | Irlandia             | 2018        | obecnie     |                                                                                                    |
| 21  | Ks. Waclawik Leszek      | Stany<br>Zjednoczone | 1998        | obecnie     | Do 2002 roku jako kapłan<br>rzeszowski, następnie<br>inkardynowany do diecezji<br>Laredo w USA.    |

| LP. | KAPŁAN                | KRAJ<br>DZIAŁANIA    | OD<br>KIEDY | DO<br>KIEDY | UWAGI                                                                    |
|-----|-----------------------|----------------------|-------------|-------------|--------------------------------------------------------------------------|
| 22  | Ks. Wąchała Jan       | Stany<br>Zjednoczone | 2010        | obecnie     | Obecnie jako emeryt                                                      |
| 23  | Ks. Witkowski Paweł   | Francja              | 2007        | obecnie     |                                                                          |
| 24  | Ks. Wojdyło Bronisław | Stany<br>Zjednoczone | 1968        | 2024        | Od 2003 roku jako<br>duszpasterz rzymskokatolicki,<br>zmarł w 2024 roku. |
| 25  | Ks. Zdeb Władysław    | Austria              | 2011        | obecnie     |                                                                          |
| 26  | Ks. Ziąber Artur      | Irlandia             | 2009        | 2012        | Zmarł w 2024 roku.                                                       |

Tabela 2: Ilość kapłanów pracujących w duszpasterstwie polonijnym w poszczególnych latach i państwach.

|      | BELGIA | NIEMCY | AUSTRIA | IRLANDIA | FRANCJA | WIELKA<br>BRYTANIA | USA | RAZEM |
|------|--------|--------|---------|----------|---------|--------------------|-----|-------|
| 1992 | 1      | 0      | 0       | 0        | 0       | 0                  | 0   | 1     |
| 1993 | 1      | 1      | 0       | 0        | 0       | 0                  | 0   | 2     |
| 1994 | 1      | 1      | 0       | 0        | 0       | 0                  | 0   | 2     |
| 1995 | 1      | 1      | 0       | 0        | 0       | 0                  | 1   | 3     |
| 1996 | 1      | 1      | 0       | 0        | 0       | 0                  | 1   | 3     |
| 1997 | 1      | 1      | 0       | 0        | 0       | 0                  | 1   | 3     |
| 1998 | 1      | 1      | 0       | 0        | 0       | 0                  | 2   | 4     |
| 1999 | 1      | 1      | 0       | 0        | 0       | 0                  | 2   | 4     |
| 2000 | 1      | 1      | 0       | 0        | 0       | 0                  | 2   | 4     |
| 2001 | 1      | 1      | 1       | 0        | 0       | 0                  | 2   | 5     |
| 2002 | 1      | 1      | 1       | 0        | 0       | 0                  | 3   | 6     |
| 2003 | 1      | 1      | 1       | 0        | 0       | 0                  | 3   | 6     |
| 2004 | 1      | 0      | 2       | 0        | 0       | 0                  | 3   | 6     |
| 2005 | 1      | 0      | 1       | 0        | 0       | 0                  | 3   | 5     |
| 2006 | 1      | 0      | 1       | 0        | 0       | 0                  | 3   | 5     |
| 2007 | 1      | 0      | 1       | 0        | 1       | 0                  | 2   | 5     |
| 2008 | 1      | 0      | 1       | 0        | 2       | 0                  | 3   | 7     |
| 2009 | 1      | 0      | 1       | 1        | 2       | 0                  | 3   | 8     |
| 2010 | 1      | 0      | 1       | 2        | 2       | 0                  | 4   | 10    |
| 2011 | 1      | 0      | 2       | 2        | 4       | 0                  | 5   | 14    |
| 2012 | 1      | 0      | 1       | 4        | 4       | 0                  | 5   | 15    |

|      | BELGIA | NIEMCY | AUSTRIA | IRLANDIA | FRANCJA | WIELKA<br>BRYTANIA | USA | RAZEM            |
|------|--------|--------|---------|----------|---------|--------------------|-----|------------------|
| 2013 | 0      | 0      | 1       | 3        | 4       | 0                  | 5   | 13               |
| 2014 | 0      | 0      | 1       | 3        | 5       | 0                  | 4   | 13               |
| 2015 | 0      | 0      | 1       | 3        | 5       | 0                  | 4   | 13               |
| 2016 | 0      | 0      | 1       | 3        | 5       | 0                  | 4   | 13               |
| 2017 | 0      | 0      | 1       | 3        | 4       | 0                  | 4   | 11 <sup>65</sup> |
| 2018 | 0      | 0      | 1       | 4        | 4       | 0                  | 3   | 12               |
| 2019 | 0      | 0      | 1       | 3        | 4       | 0                  | 3   | 11               |
| 2020 | 0      | 0      | 1       | 3        | 5       | 0                  | 3   | 12               |
| 2021 | 0      | 0      | 1       | 3        | 5       | 1                  | 3   | 13               |
| 2022 | 0      | 0      | 1       | 3        | 5       | 1                  | 3   | 13               |
| 2023 | 0      | 0      | 1       | 3        | 6       | 1                  | 3   | 14               |
| 2024 | 0      | 0      | 1       | 2        | 7       | 1                  | 3   | 14               |

## Bibliografia

### Opracowania

- Dzieszko T., *Gazetka parafii św. Faustyny Kowalskiej Chicago*, 14 listopada 2021.
- Gigilewicz E., *Polonia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 15, Lublin 2011.
- Gigilewicz E., *Totuus Tuus Poloniae Populus*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 19, Lublin 2013.
- Jeż S., *Konieczność współpracy duszpasterstwa emigracyjnego z ojczyzną i krajem. Polska Misja Katolicka – najstarsza na świecie*, w: *Polacy i ich duszpasterze we Francji. Studia i Szkice*, red. J. Gołębiewski, P. Sieradzki, S. Zych, Rzeszów-Lublin 2019.
- Kaczmarek Z., *Chrystusowcy*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1985, k. 337.
- Kołodziej T., *Parafia Dąbrówka-Gamrat 1995-2015*, Dąbrówka 2015.
- Micewski B., *Zmartwychwstańcy*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 20, Lublin 2014.
- Motyka A., Ks. Augustyn Lenart, *Z misją kapłańską w kraju i za granicą*, „Niedziela Rzeszowska”, nr 14 (940), 03.04.2016.

65 Ilość duszpasterzy w ostatniej kolumnie różni się od sumy z wcześniejszych kolumn. Powodem takiej sytuacji jest fakt, że w roku 2017 ks. Stanisław Kardaś przeniósł się z duszpasterstwa polonijnego w Stanach Zjednoczonych do Irlandii, z tego względu został uwzględniony w tabeli zarówno jako duszpasterz w USA, jak i w Irlandii.

- Motyka A., *Ks. Bronisław Ludwik Wojdyła (1941-2024)*, „Zwiastowanie”, nr 2/2024.
- Motyka A., *Redemptor Hominis, Dziesięciolecie diecezji Rzeszowskiej (1992-2002)*, Rzeszów 2002.
- Motyka A., *Zarys dziejów diecezji rzeszowskiej*, w: *Schematyzm jubileuszowy diecezji rzeszowskiej 2016/2017*, red. J. Buczek, Rzeszów 2017, s. 16-17.
- Sroka A., *Zielona Wyspa – misyjna wyspa...* – wywiad z ks. Andrzejem Sroka misjonarzem w Irlandii, „Znak Łaski”, nr 2(79), rok 2016.
- Szast M., *Duszpasterstwo migrantów – mechanizm zachowania czy przekraczania granic kulturowych (na przykładzie Polaków w Irlandii)*, „Rocznik Kolbuszowski”, nr 17, Kolbuszowa 2017.
- Szczepański L., *Czuje się tam potrzebny – rozmowa z ks. Sławomirem Kurcem*, „Niedziela Rzeszowska”, nr 20/2008.
- Szymański J., *Duszpasterstwo polonijne – próba definicji*, w: *W kręgu badań nad Polonią i duszpasterstwem polonijnym*, red. S. Zych, B. Walicki, Lublin-Sokołów Małopolski 2015.
- Szymański J., *Polonijne Duszpasterstwo*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 15, Lublin 2011.
- Szymański J., *Rubin Władysław*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 17, Lublin 2012.
- Taras P., *Gawlina Józef Feliks*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, Lublin 1989.
- Walewander E., *Wielka Emigracja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 20, Lublin 2014.

### Strony internetowe

- Diecezja Elphin, *New Arrangements for Polish Chaplaincy in our Diocese*, dostęp 30.11.2024, [New Arrangements for Polish Chaplaincy in our Diocese | Elphin Diocesan Website](http://www.elphin-diocese.ie/).
- Polska Parafia Wniebowzięcia NMP w Paryżu, Ks. Paweł Witkowski, dostęp: 14.10.2024, <http://www.paris.parafia.info.pl/?p=main&what=15>.
- Polska Parafia Wniebowzięcia NMP w Paryżu, Ks. Łukasz Skawiński, dostęp: 14.10.2024, <http://www.paris.parafia.info.pl/?p=main&what=15>.
- Prêtre, dostęp 15.10.2024, <https://parafianoeux.blogspot.com/p/aumonier.html>.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Głosowania 395. Zebranie Plenarne KEP Lidzbark Warmiński, 12-14 czerwca 2023 r.*, dostęp: 15.10.2024, <https://episkopat.pl/doc/213869.wybory-395-zebrania-plenarnego-kep>.
- History of st. Jane de Chantal parish*, dostęp: 15.10.2024, <https://stjanedechantalparish.com/about/history-of-our-parish>.
- Portal Diecezji Rzeszowskiej, *Zmarł śp. ks. Artur Ziaber, były proboszcz w Dąbrowie*, dostęp 30.11.2024, <https://diecezja.rzeszow.pl/nekrologi/zmarl-sp-ks-artur-ziaber-byly-proboszcz-w-dabrowie>.

## Streszczenie

Duszpasterstwo polonijne jest wyrazem troski o Polaków, którzy wyemigrowali poza granice kraju. We wszystkie działania z nim związane angażują się polskie diecezje, w tym również diecezja rzeszowska, powołana do życia 25 marca 1992 roku. Od samego początku nie tylko prowadziła działalność duszpasterską na swoim terenie, ale także wspierała Polonię za granicą.

Na przestrzeni lat kapłani diecezji rzeszowskiej podejmowali posługę duszpasterską w Stanach Zjednoczonych oraz w krajach Europy Zachodniej, takich jak Belgia, Niemcy, Austria, Irlandia, Francja i Wielka Brytania. Niniejszy artykuł dokumentuje pracę 26 księży diecezji rzeszowskiej, którzy przez krótszy lub dłuższy czas pełnili posługę w tym wyjątkowym duszpasterstwie.

Tekst zawiera również biografie trzech kapłanów, którzy już odeszli: ks. Augustyna Lenarda, ks. Bronisława Wojdyły oraz ks. Artura Ziąbera. Całość zwieńczają tabele przedstawiające poszczególnych duszpasterzy oraz kraje, w których pracowali.

**Słowa kluczowe:** Polonia; Diecezja Rzeszowska, duszpasterstwo polonijne.

## PRIESTS OF THE DIOCESE OF RZESZÓW MINISTERING TO POLISH COMMUNITIES ABROAD FROM 1992 TO 2024

### Summary

Polish pastoral ministry abroad is an expression of care for Poles who have emigrated beyond the country's borders. All Polish dioceses are involved in this mission, including the Diocese of Rzeszów, which was established on March 25, 1992. From its very beginning, it has not only carried out pastoral activities within its own territory but has also provided support to the Polish community abroad.

Over the years, priests from the Diocese of Rzeszów have undertaken pastoral work in the United States as well as in several Western European countries, such as Belgium, Germany, Austria, Ireland, France, and the United Kingdom. This article documents the work of 26 priests from the Diocese of Rzeszów who, for shorter or longer periods, served in this unique ministry.

The text also includes biographies of three deceased priests: Fr. Augustyn Lenard, Fr. Bronisław Wojdyła, and Fr. Artur Ziąber. The article concludes with tables presenting the individual chaplains and the countries in which they served.

**Keywords:** Polonia; Diocese of Rzeszów, Polish pastoral ministry.



KS. KAROL KRUPA – USTRZYKI DOLNE

## **TOŻSAMOŚĆ I POSŁANNICTWO PREZBITERA W ŚWIETLE LISTÓW ŚW. JANA PAWŁA II DO KAPŁANÓW NA WIELKI CZWARTEK**

### **Wstęp**

Wielki Czwartek, w tradycji Kościoła katolickiego, jest dniem, w którym udziela się święceń kapłańskich. Listy św. Jana Pawła II do kapłanów, które regularnie publikował w tym dniu, stanowią bogate źródło refleksji na temat tożsamości i posłannictwa kapłana. Odwołując się do ich treści w artykule podjęta zostanie próba analizy nauczania Kościoła, wypowiedzi innych papieży oraz wkładu licznych teologów w celu lepszego zrozumienia roli i znaczenia kapłaństwa w dzisiejszym świecie.

Głównym celem niniejszego tekstu jest zbadanie tożsamości prezbitera w świetle listów Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek. Listy te, publikowane corocznie od 1979 do 2005 roku, stanowią niezwykle ważne źródło refleksji nad kapłaństwem. Papież podejmował w nich różnorodne tematy, odnosząc się do duchowych, pastoralnych i teologicznych aspektów życia kapłanów.

---

KS. MGR LIC. KAROL KRUPA – kapłan diecezji przemyskiej, obecnie posługuje w parafii pw. Św. Józefa Robotnika w Ustrzykach Dolnych, oligofrenopedagog, pracuje w Bieszczadzkim Zespole Placówek Szkolno-Wychowawczych, zainteresowania: teologia, liturgika, muzyka. ORCID: 0000-0001-7571-6386. Kontakt: karol.krupa30@wp.pl.

Analiza listów papieskich będzie prowadzona poprzez hermeneutyczne podejście, uwzględniające kontekst historyczny, teologiczny oraz pastoralny. Szczególna uwaga zostanie poświęcona kluczowym tematom poruszonym przez Jana Pawła II, takim jak tożsamość prezbitera, jego duchowość, misja oraz wyzwania współczesności.

## **1. Tożsamość prezbitera w ujęciu Jana Pawła II**

Tożsamość prezbitera stanowi kluczowy element refleksji nad kapłaństwem w nauczaniu Jana Pawła II. Papież, odwołując się zarówno do tradycji Kościoła, jak i współczesnych wyzwań, wielokrotnie podkreślał, że kapłan jest nie tylko szafarzem sakramentów, lecz także świadkiem Chrystusa i przewodnikiem duchowym wspólnoty wierzących. W jego pismach i wypowiedziach można dostrzec głęboką troskę o autentyczność i integralność powołania kapłańskiego, które ma swoje źródło w osobistej relacji z Chrystusem i Kościołem.

W tym rozdziale zostanie ukazane to, w jaki sposób Jan Paweł II definiuje i postrzega tożsamość prezbitera. Analizie zostaną poddane kluczowe aspekty tego powołania, a więc dar i narodziny kapłaństwa, duchowość prezbitera w głębokiej modlitwie na wzór Chrystusa oraz celibat jako łaska i wielkie zadanie. Refleksja ta pozwoli zrozumieć, jakie wyzwania i zadania stawia papież przed współczesnym duchowieństwem oraz jakie wartości powinny kształtować kapłańską tożsamość w zmieniającym się świecie.

### **1.1. Powołanie – narodzinami kapłana**

Pośród wskazań, które pozostawił papież Jan Paweł II, szczególnego znaczenia nabiera posługa do modlitwy oraz promowania powołań. Chodzi o powołania do kapłaństwa i życia zakonnego, ale także o realizację powołania chrześcijańskiego w życiu każdego ucznia Jezusa Chrystusa. Jedną z form tej posługi były listy na niedzielę Jezusa Chrystusa Dobrego Pasterza<sup>1</sup>. W liście na XIX Światowy Dzień Modlitw o Powołania papież ukazuje perspektywę powołania jako wezwanie do pełni życia. Wychodząc od słów Pana Jezusa, który mówi: „Ja przyszedłem po to, aby owce miały życie i miały je w obfitości” (J 10,10), Jan Paweł II widzi w Kościele przestrzeń przyjmowania i budzenia życia. Podkreśla rolę Ducha Świętego, który przynosi wszelkie dary; On pobudza do rozumienia słowa Bożego, sakramentów

---

1. J. Swędrowski, *Tożsamość kapłańska według Jana Pawła II*, „Polonia Sacra”, 24 (2020), nr 2 (60), s. 83.



i powołań w Kościele, jako istniejących dla życia. Pośród nich papież ukazuje kapłaństwo służebne. Jest ono darem, który – mocą święceń przewyższa wszystkie inne. Kapłaństwo służebne uczestniczy w jedynym Kapłaństwie Chrystusa, który złożył samego siebie w ofierze na krzyżu i nadal ofiaruje siebie w Eucharystii za życie i zbawienie świata<sup>2</sup>. Podkreślenie wyjątkowości daru kapłaństwa służebnego jest wezwaniem do gorliwej troski o rozwój życia duchowego; papież w tym kontekście mówi o uczestnictwie w Bożej płodności<sup>3</sup>. W wielkoczwartkowych listach Jan Paweł II pisze o tajemnicy kapłaństwa w wymiarze teologicznym i ontycznym. Powołanie wyświęconego zostało zapoczątkowane powołaniem samego Chrystusa, który jest pierwszym spośród powołanych i sam najdoskonalej odpowiedział na Boże wezwanie<sup>4</sup>. To także powołanie do kapłaństwa służebnego wrośniętego w kapłańskie powołanie całego Kościoła. Każdy chrześcijanin przez chrzest został wezwany do uczestnictwa w kapłańskiej misji Chrystusa<sup>5</sup>. Papież kapłaństwo określa jako: dar<sup>6</sup>, owoc szczególnej łaski powołania czy łaskę niczym niezasłużoną<sup>7</sup>. Kapłan staje się „dłużnikiem niezgłębionej łaski Bożej”<sup>8</sup>. Dar pochodzi od Ducha Świętego, a dany jest z łaski Bożej, za pośrednictwem Kościoła. Choć kapłaństwo sakramentalne „nie pochodzi (...) od (...) wspólnoty i z jej (...) wezwania i delegacji, jest darem dla tej wspólnoty, pochodzi od samego Chrystusa z pełni jego własnego kapłaństwa”<sup>9</sup>.

Jan Paweł II podkreśla związek kapłaństwa z liturgią Wielkiego Czwartku. Porównuje on sakrament święceń do narodzin. Uważa, że święcenia są narodzinami z kapłaństwa Chrystusa. Pisze: „Wielki Czwartek jest dniem narodzin naszego kapłaństwa. W tym dniu urodziliśmy się wszyscy. Tak jak dziecko rodzi się z łona matki, tak my narodziliśmy się z Twego, o Chryste, jedynego i wiecznego kapłaństwa. Narodziliśmy się w łasce i mocy Nowego Wiecznego Przymierza – z ciała i Krwi Tej odkupieńczej ofiary (...) tam, gdzie jest źródło nowego życia, początek wszystkich sakramentów Kościoła, tam jest też początek naszego kapłaństwa”<sup>10</sup>. Jest to porównanie nowatorskie i w pewien sposób szokujące. Chrystusowe kapłaństwo jest więc matką kapłaństwa prezbiterów.

2. Jan Paweł II, *Orędzie na XIX Światowy Dzień Modlitw o Powołania – 1982 roku*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 4, Kraków 2007, s. 583.

3. Tamże, s. 583.

4. Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek [dalej: LW], 1996 nr 1.

5. LW, 1996, nr 2.

6. LW, 1985, nr 2.

7. LW, 1979, nr 4.

8. LW, 1983, nr 3.

9. LW, 1979, nr 4.

10. LW, 1982, nr 1.

Na uwagę zasługuje zastosowanie odniesienia do tajemnicy Chrystusa w jego paschalnej ofierze, która jest kolebką wszystkich sakramentów, także sakramentu święceń. Podkreślając rzeczywistość sakramentu inicjującego nową tożsamość ochrzczonego, bardzo mocno podkreślić trzeba fakt, że święcenia są początkiem innej egzystencji człowieka, rozpoczęciem nowej tożsamości ochrzczonego. Zdaniem Jana Pawła II, to rodzenie dokonuje się ciągle, przez wieki istnienia Kościoła. Tak jak w Wieczerniku z kapłaństwa Chrystusa zrodziło się kapłaństwo Apostołów, tak przez wieki z kapłaństwa ich następców rodzi się kapłaństwo dalszych pokoleń. Biskupi – przez posiadaną jego pełnię – są objawieniem jedynego i wiecznego kapłaństwa samego Jezusa Chrystusa.

Święcenia stają się zatem „sakramentalnym rodzeniem”, dokonywanym przez biskupa. Wypowiedź papieża podkreśla rolę tego hierarchy w sakramentalnym początku realizacji kapłaństwa. Biskup objawia się jako ojciec, w porządku łaski dający kapłańskie życie. Ojciec święty zwraca uwagę na to, że celebrowanie Wielkiego Czwartku może być traktowane jako „rocznica święceń wszystkich kapłanów”. Píše: „Wielki Czwartek jest dniem narodzin naszego kapłaństwa. W tym dniu urodziliśmy się wszyscy”<sup>11</sup>. To twierdzenie staje się papieskim uzasadnieniem praktyki odnawiania wtedy przyrzeczeń kapłańskich.

Myśl Jana Pawła II na temat natury powołania i realizacji tego daru jest na wskroś sakramentalna. W swojej książce *Wstańcie, chodźmy!* papież snuje refleksję związaną z namaszczeniem Krzyżmem. Od chrztu świętego, poprzez bierzmowanie, a nawet sakrament święceń, papież wskazuje na wspólną godność wszystkich powołań, ale jednocześnie zauważa konkretność i wspólnotową odpowiedzialność<sup>12</sup>. Godność i wybranie wymagają jednocześnie odpowiedzi w życiu, które nie jest podzielone na płaszczyzny zastrzeżone jedynie dla człowieka czy wyłączone jedynie dla Boga. Jedyną drogą do integralnego przyjęcia daru powołania jest pragnienie świętości i dążenie do niej<sup>13</sup>.

## 1.2. Modlitwa – stylem życia kapłana

Modlitwa dla św. Jana Pawła II jest przede wszystkim osobistą i zażyłą więzią z Bogiem. Staje się prawdziwą i życiodajną w takim stopniu, w jakim pozwoli się

11. LW, 1982, nr 1.

12. Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 34-36.

13. S. Zawada, *Kapłaństwo*, w: Jan Paweł II. *Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 252-253.

Bogu być w niej obecnym<sup>14</sup>. Wtedy Bóg może mówić do serca<sup>15</sup>. Podczas modlitwy otwieramy się na działanie Ducha Świętego, który wówczas „pomaga nam upodabniać się coraz bardziej do Serca Dobrego Pasterza”<sup>16</sup>.

Ważnym wymiarem daru kapłaństwa jest modlitwa kapłana. Przybiera ona różne formy. Papież przypomina, że wyjątkową rolę odgrywa modlitwa liturgiczna, szczególnie brewiarzowa, w której sam Chrystus modli się z kapłanami i za nich<sup>17</sup>. Ojciec święty modlitwę ukazuje jako udział w ofierze Chrystusa, bowiem na mocy złączenia z Nim poprzez sakrament święceń, modlitwa wstawiennicza za Kościół staje się sposobem osobistego włączenia w dzieło zbawienia, którego Chrystus dokonał na krzyżu.

Jan Paweł II w Liście do kapłanów na Wielki Czwartek 1987 roku, połączył Wieczernik z Ogrójcem tylko „w tym celu, aby pokazać, jak głęboko nasze kapłaństwo musi być związane z modlitwą: w modlitwie zakorzenione”<sup>18</sup>. Papież ukazał modlitwę jako właściwy sposób życia kapłana. Mieści się ona w samej strukturze bytu kapłańskiego; bez niej nie do pomyślenia jest kapłaństwo i zachowanie tożsamości kapłanowi właściwej<sup>19</sup>. Zatem konieczność modlitwy, czyli egzystencjalnego zjednoczenia z Chrystusem, wynika z samej natury kapłaństwa, które jest z Nim sakramentalną jednością<sup>20</sup>. Jan Paweł II w listach wielkoczwartkowych zgromadził liczne argumenty wyjaśniające, dlaczego prezbiter, konsekrowany na wzór Chrystusa, podobnie jak On powinien być człowiekiem modlitwy<sup>21</sup>.

Pierwszym i podstawowym argumentem jest modlitwa samego Jezusa<sup>22</sup>. Kapłan, jako sługa Chrystusa, w swoim postępowaniu musi zachowywać się tak, jak czynił to jego Mistrz i Nauczyciel. Podstawą jego życia, tak jak podstawą życia Jezusa, musi więc być modlitwa, ściśle połączona z potrzebą ciągłej zmiany bytowania. „Nawracać się, to znaczy zawsze się modlić i nie ustawać. Modlitwa to poniekąd pierwszy i ostatni warunek nawrócenia, postępu, świętości”<sup>23</sup>. Nawracać się – to znaczy „powracać do samej łaski naszego powołania”, to „stałe wyliczać się wobec Pana naszych serc z naszej służby”, to przede wszystkim „trwać w stanie

14. A. Dulles, *Posługa kapłańska w świecie współczesnym. Refleksje teologiczne*, Kraków 2005, s. 119.

15. P. Bieliński, *O Was stale myślę. Wielkoczwartkowe listy Jana Pawła II*, „Pastores”, 4 (1999), s. 155.

16. LW, 1995, nr 8.

17. LW, 1984, nr 5.

18. LW, 1987, nr 7.

19. J. Wawrzyszak, *U podstaw gorliwości kapłańskiej w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1989, s. 231.

20. Tamże, s. 233.

21. J. Międzybrocki, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, Katowice 2007, s. 251.

22. Tamże, s. 252.

23. LW, 1979, nr 10.

nieustannego dążenia do Boga”<sup>24</sup>. „I dlatego też musimy wszyscy codziennie się nawracać. Wiemy, że jest to podstawowe wymaganie Ewangelii skierowane do wszystkich ludzi. O ileż bardziej musimy je przyjmować jako skierowane do nas. Jeśli mamy innym pomagać do nawrócenia, musimy sami stale je podejmować w naszym życiu”<sup>25</sup>.

Argumentem, którego Jan Paweł II używa najczęściej, jest zależność posługi kapłańskiej od modlitwy<sup>26</sup>. Kapłaństwo „nie rozwija się i nie przynosi owoców bez zakorzenienia w Chrystusie. „Beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15,5) – powiedział Jezus<sup>27</sup>. Modlitwa jest zatem niezbędnym warunkiem efektywności kapłańskiej posługi. Przynoszenie owoców w dziejach zbawienia jest podstawowym zadaniem kapłańskiego powołania<sup>28</sup>. Wierność modlitwie albo jej zaniedbywanie są oznakami witalności albo dekadencji kapłańskiego życia<sup>29</sup>. Jak pisze Jan Paweł II, prezbiterzy, jako uczestnicy Chrystusowego kapłaństwa złączonego nierozdzielnie z Jego ofiarą, u podstaw swej egzystencji powinni kłaść kamień węgielny modlitwy. Kapłańską posługą mają włączyć się w codzienną egzystencję, a przez to zachować prawdziwą tożsamość i autentyczność powołania, jakie stało się ich szczególnym udziałem we wspólnocie ludu Bożego<sup>30</sup>. Modlitwa ma być stylem kapłańskiego życia: pomóc odnajdować światło, które nieustannie kapłana prowadzi, pozwalać mu się nawracać oraz trwać w nieustannym podążaniu ku Bogu, by prowadzić do Niego innych. Modlitwa pomaga kapłanom wierzyć, ufać i miłować nawet wtedy, gdy ludzka słabość im w tym przeszkadza<sup>31</sup>. Jako jej wzór Jan Paweł II ukazuje Maryję i świętego Jana Marię Vianney’a.

### 1.3. Celibat – łaską i zadaniem kapłana

Celibat nie wynika z samego kapłaństwa, ale jest charyzmatem i bezcennym darem dla niepodzielonego funkcjonowania pasterskiej posługi podejmowanej przez ludzi do niej powołanych. Tak poucza Sobór Watykański II w Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów: „Całe bowiem posłannictwo kapłana poświęcone jest służbie nowego człowieczeństwa, które Chrystus, zwycięzca śmierci wzbudza przez Ducha swego w święcie i które ma swój początek nie z krwi ani z żądz ciała,

24. Tamże.

25. LW, 1979, nr 10.

26. J. Międzybrodzki, *Duchowość kapłana*, s. 253.

27. LW, 1987, nr 7.

28. J. Wawrzeszak, *U podstaw gorliwości*, s. 235.

29. A. Młotek, *Modlitwa w nauczaniu Jana Pawła II*, „Homo Dei”, 2 (1985), s. 101.

30. LW, 1987, nr 10.

31. LW, 1970, nr 10.

ani z woli ludzkiej, ale z Boga”<sup>32</sup>. Niewątpliwie, celibat jest normą bardzo wzniosłą i bardzo surową, której zachowanie wymaga nie tylko nieodwołalnego postanowienia, ale i specjalnego charyzmatu, to znaczy łaski niebieskiej i wewnętrznej. Właśnie to sprawia, że celibat pozostaje w całkowitej zgodzie z powołaniem do szczególnego naśladowania Chrystusa oraz z pełną odpowiedzialnością ucznia, który porzuca wszystko, by pójść jedynie za Nim i poświęcić się bez reszty i wyłącznie, sercem niepodzielnym, w sprawie posługiwania braciom i społeczności chrześcijańskiej<sup>33</sup>. Jan Paweł II w pierwszym swoim liście do kapłanów na Wielki Czwartek z 1979 roku, a także w wielu przemówieniach i wydanych dokumentach, podkreśla doniosłe znaczenie celibatu w życiu Kościoła, lecz nie chce rozstrzygać, czy Kościół łaciński ma zachować czy uchylić podjętą i trwającą przez stulecia decyzję o życiu osób konsekrowanych w celibacie. Papież raczej pogłębia rozumienie tego charyzmatu i ukazuje sposoby coraz dojrzalszego wprowadzania go w życie<sup>34</sup>.

Różnorodność problematyki, ukazana w tych listach do kapłanów, skoncentrowana jest zwłaszcza na dwóch sakramentach: Eucharystii i święceniach. W przypadku drugim papież odnosi się do natury kapłańskiego celibatu. Beżenność, jego zdaniem, nabiera wyrazistości i piękna dopiero wówczas, gdy obietnica dana Chrystusowi w świadomym i dobrowolnym zobowiązaniu się do celibatu, podczas celebracji liturgii święceń kapłańskich, natrafia na różne przeszkody i trudności; jest poddana próbie i zostaje narażona na pokusę. Uważa on, że ta nie omija żadnego kapłana, tak samo jak żadnego innego człowieka czy chrześcijanina<sup>35</sup>. Papież zachęca więc do wysiłku nad kształtowaniem daru celibatu. Określa go słowem „czuwanie”<sup>36</sup>. Jan Paweł II wiele uwagi poświęca celibatowi w adhortacji apostoelskiej *Pastores dabo vobis*, rozpatrując w niej ściśły związek beżenności kapłanów z sakramentem święceń<sup>37</sup>. Według Ojca świętego celibat nie jest tylko normą prawną, narzuconą kapłanom, lecz darem Boga, który pozwala całkowicie upodobnić się do Chrystusa – Dobrego Pasterza i Oblubieńca Kościoła<sup>38</sup>.

32. *Presbyterorum ordinis*, nr 16; *Lumen gentium*, nr 42; zob. *Nauka Kościoła o charyzmacie celibatu – wybór dokumentów*, Gniezno 1993, s. 5 nn.; zob. J. Ablewicz, *Bądźcie moimi świadkami. Rekolekcje watykańskie 8-14 marca 1981*, Tarnów 2023, s. 159.

33. Paweł VI, *Celibat to ważna sprawa*, Rzym 1.02.1970, w: *Nauka Kościoła o charyzmacie celibatu. Wybór dokumentów*, Gniezno 1998, s. 120.

34. M. Kaczmarek, *Rady ewangeliczne w życiu kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 1996, nr 5, s. 206.

35. LW, 1979, nr 9.

36. LW, 1996, nr 5.

37. T. Borutka, J. Orzeszyna, *Jan Paweł II o kapłaństwie i życiu braterskim we wspólnocie zakonnej*, Bielsko Biala 1995, s. 88-89; P. Delfieux, *Czystość – nadszedł czas by o niej mówić*, „Pastores”, 1999, nr 5, s. 16.

38. M. Rondet, *Celibat ewangeliczny we współczesnym świecie*, Warszawa 1995, s. 44-46; por. S. Nowak, *Adhortacja „Pastores dabo vobis” jako drogowskaz dla przygotowujących się do*

W ujęciu Jana Pawła II oryginalne jest eklezjalne pojmowanie tajemnicy celibatu. Papież zwraca uwagę na to, że wymagania stawiane kandydatom do święceń są znakiem nadziei Kościoła. Zgromadzenie wiernych ufa Chrystusowi, że pomoże kapłanom w posługiwaniu się tym darem i dlatego wymaga od nich przyrzeczenia bezżenności. Kościół, który decyduje się na zachowanie przez nich celibatu jako szczególnego daru dla królestwa Bożego przez to samo wyznaje wiarę i wyraża nadzieję wobec swego Nauczyciela, Mistrza, Odkupiciela i Oblubieńca oraz Tego, który jest „Panem żniwa” i „Dawcą daru”, bo „wszelki dar doskonały zstępuje z góry od Ojca światła”. Tej wiary i tego zawierzenia nie można osłabiać ludzkim powątpiewaniem czy małodusznością<sup>39</sup>. Jan Paweł II uważa, że kapłańskie bezżenstwo jest rezygnacją z ojcostwa „wedle ciała”, ażeby rozwijało się i dojrzewało ojcostwo „wedle ducha”, które ma zarazem rysy macierzyńskie. Dziewicza wierność Oblubieńcowi, która w tej formie życia znajduje swój szczególny wyraz, pozwala uczestniczyć w wewnętrznym życiu Kościoła, który na wzór Dziewicy stara się „nieskazitelnie i w czystości dochować wiary danej Oblubieńcowi”.

W celibacie papież Jan Paweł II widzi również element negatywny, polegający na świadomej rezygnacji z małżeństwa. Decyzja wyrzeczenia się bliskiej osoby i dzieci nie może być wynikiem pogardy dla małżeństwa. Tę wolną przestrzeń emocjonalną kapłan, który przyjmuje dar celibatu, powinien wypełnić niepodzielną miłością do Chrystusa. Do tego potrzebna jest formacja obejmująca wszystkie wymiary życia kandydata do kapłaństwa: „W formacji duchowej człowieka powołanego do życia w celibacie należy poświęcić szczególną uwagę kształtowaniu u przyszłego kapłana wiedzy o celibacie, szacunku i miłości do niego oraz umiejętności przeżywania go zgodnie z jego prawdziwą naturą i celem, a więc w duchu jego motywacji ewangelicznych, duchowych i duszpasterskich”<sup>40</sup>. Powołany musi być świadomy tego, z czego rezygnuje, wybierając kapłaństwo w celibacie. Jednocześnie powinien nauczyć się odważnego otwierania na ludzi, przeżywania swoich problemów z Chrystusem i we wspólnocie kapłańskiej. Szczególnie ważne jest opanowanie umiejętności samokontroli i budowania przyjaźni, przeżywania samotności i autentycznej modlitwy<sup>41</sup>.

Jan Paweł II przyznaje, że życie w celibacie wymaga szczególnej łaski. Jest to bowiem ideał, który przerasta siły ludzkiej natury i wiąże się z umartwieniem niektórych jej skłonności. Chrystus jednak daje łaskę tym, których powołuje do

kapłaństwa i w kapłaństwie, „Pastores dabo vobis”. Materiały z sympozjum, s. 15.

39. LW, 1979, nr 10.

40. Jan Paweł, *Pastores dabo vobis*, Rzym 1992, 50.

41. J. Machniak, *Rady ewangeliczne – czystość, ubóstwo, posłuszeństwo – w życiu duchowym kapłana na podstawie nauczania Jana Pawła II*, w: *Kapłaństwo w życiu i nauczaniu Jana Pawła II*, red. J. Machniak, Kraków 2010, s. 81-82.

kapłaństwa, aby mogli żyć w czystości i dziewictwie dla Królestwa Bożego<sup>42</sup>. Papież w swoich przemówieniach do kapłanów ukazuje celibat w aspekcie skuteczności ewangelizacji. Celibat głoszeniu Ewangelii nadaje przejrzystości i wyrazistości. Stąd, jak poucza Jan Paweł II, świadectwo złożone w postaci celibatu ma wartość szczególną, gdyż obwieszcza Dobrą Nowinę nie tylko słowem, ale całym istnieniem, a także niepodzielnością życia i służby kapłana.

Papież Jan Paweł II wskazuje również na maryjny wymiar kapłańskiego celibatu. Zwraca uwagę na analogię, jaka występuje pomiędzy Kościołem a Maryją – Dziewicą. Mając taki wzór doskonałości, jakim jest Matka Boża, a nawet pierwowzór, jaki Kościół znajduje w Maryi, należy zadbać, aby wybór do życia w bezgranicznej czystości był złożony w Jej Sercu. Ojciec święty wskazuje na potrzebę pamiętania, że z Jej pomocą celibatariusz przetrwa wszystkie trudności, jakie napotka na swej kapłańskiej drodze. To właśnie w Maryi znajduje się impuls do głębszego rozumienia tego wyboru. Skutkiem zawierzenia się bezżennego kapłana Bogarodzicy jest ciągle rozwijanie jego rodzicielstwa „wedle ducha”, które staje się jednym z owoców bezżenności dla Królestwa Niebieskiego<sup>43</sup>.

Z rozważaniami dotyczącymi celibatu wiąże się refleksja papieża Polaka nad tajemnicą kobiety. Uważa on, że dla dojrzałego i radośniejszego przeżywania celibatu kapłan powinien wykształcić w sobie jak najpiękniejszy obraz kobiety jako siostry. Celibat nie jest bowiem formą ucieczki od małżeństwa, lecz drogą świadomego wyboru. W Chrystusie, bez względu na związki pokrewieństwa, wszyscy ludzie są siostrami i braćmi. Kobieta dla kapłana pozostaje więc przede wszystkim siostrą. Jej siostrzana godność w jego sercu powinna być świadomie i godnie pielęgnowana.

Ukazując tę prawdę, papież Jan Paweł II odnosi się do nauczania św. Pawła. Apostoł, który sam żył w celibacie, tak napisał: „Pragnąłbym, aby wszyscy byli jak i ja, lecz każdy otrzymuje własny dar od Boga: jeden taki, a drugi taki” (1 Kor 7,7). Zatem, zarówno małżeństwo, jak i życie w bezżeństwie, są darem pochodzącym od Boga, który należy starannie pielęgnować. Podkreślając wyższość celibatu, papież Polak nie deprecjonuje małżeństwa. Uważa, że jeden i drugi sposób życia jest powołaniem opartym na swoistym charyzmacie. Człowiek, z pomocą łaski Bożej, musi umieć w swoim życiu je odczytać<sup>44</sup>. Nauka Jana Pawła II o celibacie mocno tkwi w Tradycji Kościoła, która w bezżeństwie kapłanów widzi Boży dar

42. Jan Paweł II, *Logika konsekracji w celibacie kapłańskim* (Katecheza z 17 lipca 1993 r.), w: *Misja ewangelizacyjna kapłanów w nauczaniu Kościoła. Materiały formacyjne i homiletyczne w roku duszpasterskim 1994/95*, Katowice 1994, s. 234-238.

43. LW, 1988, nr 5.

44. LW, 1995, nr 5.

i przyczynę apostołskiej płodności. Papież podkreślił walory maryjne i eklezjalne celibatu. Dostrzegł w nim znak ufnej wiary Kościoła wobec swojego Mistrza.

Jan Paweł II zwraca uwagę na jeszcze jedną cechę obecności Maryi w życiu kapłana. Matka Boża, przyjęta przez niego z miłością i wdzięcznością, staje się niewiastą obecną w jego życiu. Ona odsłania mu całą tajemnicę kobiecości i uczy odpowiedzialnie przeżywać celibat<sup>45</sup>. Kapłan, przez obecność Maryi, odkrywa wartość bezżeństwa, które jest znakiem czystej miłości, przeżywanej w oddaniu się Bogu i dyspozycyjności wobec wszystkich ludzi. Macierzyńskie serce Bogarodzicy uczyła go na potrzeby ludzi i uczy dostrzegać ich braki. Taka wrażliwość i czystość serca jest kapłanowi potrzebna szczególnie w stosunku do kobiet. Jan Paweł II w listach na Wielki Czwartek podkreśla, że kapłan Maryi powinien uczyć się oddania ludziom. Matka Boga swoje dzieło wypełniła w sposób doskonały<sup>46</sup>.

Kapłan, według Jana Pawła II, jest człowiekiem miłości, powołanym do wychowywania innych w zgodzie z pozostawionym przez Chrystusa wzorem i nowym przykazaniem braterskiej miłości. Aby temu sprostać, on sam musi pozwolić, by Duch Święty wychowywał go do miłości Chrystusa. W tym sensie przygotowanie do kapłaństwa nie może omijać solidnej formacji do praktykowania miłości. W jej perspektywie, która polega na dawaniu siebie, należne miejsce w formacji duchowej przyszłego kapłana zajmuje wychowanie do posłuszeństwa i celibatu oraz ubóstwa<sup>47</sup>.

Dzięki praktyce celibatu w Kościele łacińskim duch Chrystusa żyje pośród ludu Bożego. Pośród świata jest on źródłem owocującego ducha. Właściwość celibatu dla kapłaństwa zależy od teologicznych i duchowych podstaw, bo symbolizuje istotę służebności na bardzo efektywnej drodze, którą szedł sam Jezus. Przez to poświęcenie kapłana w celibacie bardziej wiarygodna staje się jego działalność pastoralno-duszpasterska. Przez celibat kapłan jest konsekrowany w nowy i wyjątkowy sposób dla Chrystusa „ze względu na Niego i ze względu na Ewangelię”<sup>48</sup>.

## 2. Posłannictwo prezbitera w Kościele

Posłannictwo prezbitera w Kościele stanowi fundamentalny wymiar jego tożsamości. Kapłan nie jest jedynie funkcjonariuszem religijnym, lecz przede wszystkim sługą Chrystusa i Jego Ewangelii, powołanym do przewodzenia wspól-

45. LW, 1995, nr 5.

46. LW, 2005, nr 8.

47. Jan Paweł, *Pastores dabo vobis*, Rzym 1992, 49.

48. S. Kasprzak, *Celibat wymogiem do święceń według obowiązującego prawa kościelnego*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 13 (2003), z. 2, s. 219-220.



nocie wierzących. Jego zadaniem jest nie tylko sprawowanie sakramentów, lecz także głoszenie słowa Bożego, towarzyszenie wiernym w ich duchowej drodze oraz budowanie jedności Kościoła.

W refleksji nad istotą i zakresem posłannictwa prezbitera trzeba zwrócić uwagę na jego podstawowe zadania, takie jak nauczanie, uświęcanie i pasterskie przewodzenie wspólnocie. Warto wyeksponować rolę kapłana jako świadka wiary, który swoją postawą i zaangażowaniem ma inspirować wiernych do głębszej relacji z Bogiem. Współczesne wyzwania stojące przed kapłanami wymagają ponownego przemyślenia ich misji w zmieniającym się świecie, co czyni tę refleksję szczególnie ważną.

## 2.1. Kapłan – sługa Bożego słowa

Zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, zawartym głównie w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*<sup>49</sup> oraz w Dekrecie o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*<sup>50</sup>, święcenia prezbiteratu są sakramentem, przez który niektórzy chrześcijanie zostają ustanowieni świętymi szafarzami w imię Chrystusa i otrzymują dar Ducha Świętego, aby karmili Kościół słowem i łaską Bożą. Sakrament święceń łączy prezbitera w kapłaństwo Chrystusa i w Jego posłannictwo. Oznacza to, że w posłudze prezbiterów na pierwszym miejscu stawia się głoszenie słowa Bożego oraz przewodniczenie liturgii sakramentów. W tych przestrzeniach prezbiter uświęca samego siebie i prowadzi do świętości powierzony mu Lud Boży<sup>51</sup>.

Celem kapłańskiej posługi jest zatem ukazanie wszelkiemu stworzeniu – a w sposób szczególny Ludowi Bożemu – Osoby Jezusa Chrystusa<sup>52</sup>, co dokonuje się poprzez posługę głoszenia słowa Bożego. Jak stwierdza dokument *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*: „Kapłaństwo wraz ze słowem Bożym i sakramentalnymi znakami, którym służy, należy do konstruktywnych elementów Kościoła. Prezbyter jest (...) ustanowiony kapłanem nie tylko dla Kościoła lokalnego, ale również dla Kościoła powszechnego, w jedności z biskupem, cum *Petro et sub Petro*”<sup>53</sup>. Podobną myśl wyraził św. Jan Paweł II w *Pastores dabo vobis*, kiedy

49. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, nr 28.

50. Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim Gravissimum educationis*, nr 2.

51. D. Kwiatkowski, *Prezbiter, szafarzem i sakramentów i głosicielem Słowa Bożego w wybranych posoborowych dokumentach Kościoła*, „Liturgia Sacra”, 20 (2014), nr 2, s. 349.

52. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan – głosiciel Słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, wyd. pol. Tarnów 2005, s. 16.

53. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, 61.

pisał: „Kapłan pełni swój urząd nie tylko w Kościele, lecz również wobec Kościoła. Kapłaństwo, wraz ze słowem Bożym i sakramentalnymi znakami, którym służy, należy do konstytutywnych elementów Kościoła. Prezbiter jest całkowicie oddany Kościołowi i służy wspólnemu kapłaństwu całego Ludu Bożego, jest ustanowiony kapłanem nie tylko dla Kościoła lokalnego, ale również dla Kościoła powszechnego”<sup>54</sup>.

W listach do kapłanów na Wielki Czwartek pojawiają się treści teologiczne, zawarte w modlitwie święceń. Odnoszą się one do uczestnictwa kapłana w potrójnej misji Jezusa Chrystusa oraz jego posługi nauczania, podejmowanej w celebracji eucharystycznej<sup>55</sup> oraz w katechizacji<sup>56</sup> popartej osobistym świadectwem. Papież często odwołuje się do apostołskiego charakteru powołania kapłańskiego. Przypomina, że apostołowie byli ludźmi słabymi, jednak wsparci łaską Ducha Świętego zanieśli Ewangelię całemu światu<sup>57</sup>. Jako przyjaciele Jezusa zostali powołani do trwania w Jego szczególnej bliskości<sup>58</sup>. Jan Paweł II za najważniejsze dla apostoła uznaje jego zjednoczenie z Chrystusem przez dar Ducha Świętego. Również prawda o działaniu Ducha Świętego w sakramencie święceń, w papieskich wypowiedziach jest podkreślana bardzo często.

Cały list na rok 1990, zatytułowany *Duch Święty a kapłani*, jest poświęcony tej tematyce. Jego schemat został oparty na kanwie hymnu *O Stworzycielu, Duchu, przyjdź*. Sama struktura listu wskazuje na jego liturgiczną konotację. Zdaniem papieża Polaka, to właśnie Duch Święty, łaską powołania, jest stwórcą kapłańskiego serca. On nadal w nim działa, dając pełną tożsamość i autentyczność kapłańskiej służbie<sup>59</sup>. W momencie święceń kapłańskich dokonuje się mistyczne wcielenie Jezusa Chrystusa w osobę przyjmującego sakrament, a więc ontologiczna transformacja, dlatego to sam Mistrz z Nazaretu przemawia i działa przez kapłana<sup>60</sup>.

Kapłan jest tym, który „uobecnia Chrystusa, Głowę Kościoła, poprzez posługę słowa będącą uczestnictwem w Jego funkcji prorockiej. *In persona et in nomine Christi* kapłan jest sługą słowa ewangelizującego, które wszystkich wzywa do nawrócenia i świętości; jest sługą słowa kultycznego, które wysławia wielkość Boga i wyraża dziękczynienie za Jego miłosierdzie; jest sługą słowa sakramentalnego, będącego skutecznym źródłem łaski. W tak wieloraki sposób kapłan mocą Ducha

54. Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, Rzym 1992, 16.

55. LW, 1980 nr 10.

56. LW, 1993, nr 2.

57. LW, 2000, nr 4.

58. LW, 1997, nr 5.

59. LW, 1990, nr 2.

60. D. Galanciak, *Głoszenie Bożego Słowa misją prezbitera*, „Sympozjum”, 24 (2020), nr 1(38), s. 214

Parakleta przedłuża naukę Boskiego Mistrza we wspólnocie Jego Kościoła<sup>61</sup>. Należy więc mieć zawsze na uwadze to, że dla prezbiterów „pierwszą funkcją jest głoszenie słowa Bożego, ponieważ podstawą osobistego i wspólnotowego życia chrześcijańskiego jest wiara, którą rodzi słowo Boże i która karmi się tym słowem”<sup>62</sup>. Stając zatem wobec wspólnoty Kościoła, kapłan czyni to w postawie wiary i zawierzenia Jezusowi Chrystusowi, który zapewnia: „Kto was słucha, Mnie słucha, a kto wami gardzi, Mną gardzi” (Łk 10,16). Posługiwanie Słowu jest podstawową posługą kapłańską, bowiem wiara pochodząca ze słuchania musi stanowić fundament podczas sprawowania Eucharystii i w posłudze miłości<sup>63</sup>.

Jan Paweł II w swoim nauczaniu ukazuje uprzywilejowaną przestrzeń głoszenia słowa Bożego i sprawowania sakramentów, którą jest parafia. W Liście do kapłanów na Wielki Czwartek 1986 roku przywołuje osobę św. Jana Marii Vianeya z racji 200-lecia jego urodzin. Nawiązując do ofiarnej posługi tego skromnego kapłana, zauważa, iż jego nauczanie było wielką misją, aby przywrócić wiernych do źródła Bożej miłości. Święty Jan w swojej kapłańskiej działalności nieustannie wskazuje na Serce Jezusowe, z wielkim radykalizmem realizując w posłudze odpowiedzialność za powierzonych sobie wiernych. Papież pisze, że posługa Proboszcza z Ars w zdumiewający sposób przypomina niektóre opisy ewangeliczne. Nie bez znaczenia pozostaje także milczące świadectwo wiary, które wyraża się obecnością i wiarygodnością jego posługi<sup>64</sup>.

## 2.2 Kapłan – szafarz Eucharystii

Obecnie analizie zostanie poddana szczególna funkcja kapłana, który przez sakrament święceń, przyjmowany w czasie Eucharystii, zobowiązuje się do przygotowywania dla ludu Bożego uczty paschalnej<sup>65</sup>. W nauczaniu Jana Pawła II

61. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, Rzym 2002, 9.

62. Jan Paweł II, *Misja ewangelizacyjna prezbiterów. Audiencja generalna, 21.04.1993*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 1993, 7 (14), s. 40.

63. W. Kasper, *Sługa radości. Życie i posługa kapłańska*, Kielce 2009, s. 104.

64. LW, 86, nr 9.

65. „Ty przez namaszczenie Duchem Świętym ustanowiłeś Twojego Jednorodzonego Syna Kapłanem nowego i wiecznego przymierza i postanowiłeś, że Jego jedyne kapłaństwo będzie trwało w Kościele. Chrystus nie tylko obdarzył cały lud odkupiony królewskim kapłaństwem, lecz w swojej miłości dla braci wybiera ludzi, którzy przez święcenia otrzymują udział w Jego kapłańskiej służbie. W Jego imieniu odnawiają oni Ofiarę, przez którą odkupił ludzi, i przygotowują dla Twoich dzieci ucztę paschalną. Otaczają oni miłością Twój lud święty karmią go słowem i umacniają sakramentami”. Zob. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 95\*.

Eucharystia jest ukazywana jako zbawcza obecność Jezusa we wspólnocie wiernych, a także niezbędny dla niej duchowy pokarm. Najświętszy Sakrament jest najcenniejszym darem i pomocą, jaką Kościół posiada. Tym też tłumaczy się wielka troska i pieczołowitość, z jaką Kościół otaczał tajemnicę Eucharystii. Jest to widoczne zwłaszcza w autorytatywnych orzeczeniach na temat Eucharystii soborów i papieży<sup>66</sup>. Papież Jan Paweł II w swoim nauczaniu kładzie nacisk na związek kapłaństwa z Eucharystią.

Eucharystia, jak pisze, jest główną i centralną racją bytu sakramentu kapłaństwa, dlatego też jest on przez Kościół udzielany tylko podczas Mszy świętej. Sakrament święceń począł się bowiem w momencie ustanowienia Eucharystii i wraz z nią<sup>67</sup>. Ojciec święty podkreśla, że Kościół urzeczywistnia się w braterskim zjednoczeniu i wspólnocie, zwłaszcza wtedy, gdy sprawuje i celebruje Chrystusową ofiarę krzyża, a wierni, głęboko przejęci tajemnicą odkupienia, przystępują do Stołu Pańskiego, aby karmić się w sposób sakramentalny tym samym ciałem i krwią<sup>68</sup>.

Z darem wyjątkowej obecności Chrystusa w Eucharystii, wciąż odnawianym w akcie największej ofiary, wiąże się fakt, że Jezus czyni się pokarmem dla ludzi. Podczas Ostatniej Wieczerzy związał On z Apostołami i ich następcami szczególne posłannictwo. Od tamtej chwili być apostołem Chrystusa, jak to jest w przypadku biskupów i prezbiterów, którzy uczestniczą w misji, oznacza być uprawnionym do działania *in persona Christi Capitis*, aby karmić Kościół jedynym i prawdziwym pokarmem na życie wieczne, którym jest sam Zbawiciel. Wypełnia się to w sposób doskonały za każdym razem, gdy celebruje się ucztę ofiarną ciała i krwi Pana. Wówczas kapłan niemal używa Chrystusowi swego oblicza i głosu, spełniając nakaz: „To czyńcie na moją pamiątkę<sup>69</sup>”. Mówiąc o tym powołaniu, papież odwołuje się do przypowieści. W Ewangelii św. Łukasza znajdujemy parabolę mówiącą o tym, jak gospodarz posyła swe sługi, aby zaprosić gości na przygotowaną przez niego ucztę (Łk 14,15-24). Podobnie słowa Chrystusa, ustanawiające sakrament kapłańskich święceń, są, według Jana Pawła II, zaproszeniem do wzywania wiernych na ucztę Bożą<sup>70</sup>.

Głęboka analogia, nawiązująca do wspomnianego obrazu z Ewangelii, pojawia się w trakcie udzielania sakramentu święceń. Kandydaci już w obrzędach wstęp-

66. I. Koziorzębski, *Eucharystia pokarmem Ciała i Krwi Pańskiej na drodze zbawienia człowieka*, „Anamnesis”, 43 (2005), s. 86.

67. LW, 1980, nr 2; zob. J. Krasieński, *Eucharystia w życiu Kościoła. O encyklice Jana Pawła II Ecclesia de Eucharistia*, „Studia Theologica Varsaviensia” 42 (2004), nr 1, s. 171.

68. LW, 1980, nr 4.

69. LW, 2002, nr 1; zob. W. Świerzawski, *Nazwałem was przyjaciółmi moimi. Sakrament kapłaństwa i obrzęd profesji zakonnej*, Wrocław 1984, s. 23.

70. LW, 2005, nr 5; zob. S. Cichy, *Teologia Eucharystii*, w: „Misterium Christi” – *Msza święta*, red. W. Świerzawski, Kraków 1993, s. 81-82.

nych wyrażają wolę sprawowania misterium Eucharystii<sup>71</sup>. W tym momencie zobowiązują się do karmienia wiernych ciałem Chrystusa. Do uczty Pańskiej nawiązuje Ojciec święty w listach wielkoczwartkowych, opisując przekazanie przez biskupa wyświęconemu kapłanowi pateny z chlebem i kielicha z winem<sup>72</sup>. Symbolika kielicha i pateny związana jest z ich stosowaniem w liturgii. Jej źródła trzeba się doszukiwać głównie w Biblii. Picie z jednego kielicha symbolizuje zawiązanie wspólnoty, natomiast picie z kielicha uczty ofiarnej jest znakiem wspólnoty z Bogiem. Ponadto naczynia te przypominają Wieczernik, w którym Jezus ustanowił sakrament Eucharystii i kapłaństwa<sup>73</sup>. Chrystus, Jedyne i Najwyższy Kapłan, w czasie paschalnej uczty w Wieczerniku ofiarował Ojcu człowieka i świat, a teraz sakramentalne uobecnienie tej ofiary, której przyjmowanie stanowi znak szczególnej bliskości z Bogiem, wciąż dokonuje się przez posługę kapłanów, szczególnie w Eucharystii<sup>74</sup>. Poprzez gest podania pateny i kielicha nowo wyświęceni otrzymują misję, aby iść i karmić lud Boży ciałem i krwią Chrystusa. Wezwanie do takiej posługi jest w swej istocie zdaniem papieża, zaproszeniem do budowania jedności.

Jan Paweł II w swych wielkoczwartkowych listach kładzie silny nacisk na solidarność kapłanów, która przede wszystkim powinna się wyrażać we wspólnym celebrowaniu Eucharystii – uczty Chrystusa. Papież ukazuje Wielki Czwartek jako święto kapłanów i kapłaństwa, które we wspólnym sprawowaniu Eucharystii, nazywanym koncelebrą, zespala całe prezbiterium każdej diecezji wokół biskupa<sup>75</sup>. Najcenniejszy dla odnowy liturgii dokument Soboru Watykańskiego II, konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, aż dwa punkty poświęca problemowi koncelebracji. Dekret o posłudze i życiu prezbiterów poszerza naukę soboru dotyczącą jedności kapłaństwa. Ukazuje koncelebrę jako szczególny wyraz łączności hierarchicznej prezbiterów ze swoim biskupem. Zostaje ona publicznie wyznana poprzez znak wspólnego składania ofiary Pana. Dekret *Ecclesia semper* poszerzył to określenie. Według tego dokumentu znak ten ukazuje potrójną jedność, która w sposób szczególny widoczna jest podczas Mszy Świętej koncelebrewanej przez

71. Pontyfikał Rzymski, *Obrzędy Święceń Biskupa, Prezbitera, Diakona*, wyd. 2 wzorcowe, Katowice 1989, nr 124; zob. P. Maciaszak, *Liturgia uczty ofiarnej – komunია z Chrystusem i braćmi*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 16 (2007), s. 170.

72. LW, 1980, nr 11.

73. W. Głowa, *Znaki i symbole w liturgii*, Przemyśl 1995, s. 111-112; zob. T. Sinka, *Symbolle liturgiczne*, Kraków 1991, s. 56-57.

74. J. Szkodoń, *Odpowiedzi napytania o kapłaństwo*, Kraków 2007, s. 60.

75. LW, 1979, nr 1; zob. K. Matwiejuk, *Troska Jana Pawła II o poprawną celebrację Eucharystii i pełne w niej uczestnictwo*, „Studia Pastoralne”, 2 (2006), nr 2, s. 87.

kilku kapłanów ze zgromadzoną wspólnotą, mianowicie jedność ofiary, jedność kapłaństwa i jedność Ludu Bożego<sup>76</sup>.

Największy nacisk na wymiar Eucharystii, którym jest uczta, Jan Paweł II kładzie wtedy, gdy mówi o komunii eucharystycznej, w której zarówno kapłani, jak i lud Boży karmią się jednym ciałem i krwią Chrystusa. Papież ukazuje ją jako dar Chrystusa i Jego ducha, który wypełnia gorące pragnienie braterskiej jedności, jakie kryje się w ludzkich sercach. Jednocześnie przyjmowanie jednego ciała i krwi Chrystusa pozwala uczestniczącym najpełniej doświadczyć braterstwa przy stole eucharystycznym<sup>77</sup>.

Jak nauczał papież Jan Paweł II, zbawcza skuteczność ofiary urzeczywistnia się w pełni, kiedy w komunii przyjmujemy ciało i krew Pana. Eucharystia to prawdziwa uczta, na której Chrystus jako pokarm ofiaruje siebie<sup>78</sup>. Dobitnie wyraża to moment, kiedy w jednej z modlitw eucharystycznych zawartych w *Mszale Rzymskim* celebrans wypowiada słowa: „Spraw, abyśmy posileni ciałem i krwią Twojego Syna i napełnieni Duchem Świętym, stali się jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie”<sup>79</sup>. Dzieło kapłana ma swój początek w liturgii święceń, kiedy neoprezbiterzy, po przyjęciu Najświętszej Eucharystii, spieszą, aby nakarmić nią zgromadzony lud.

### 2.3. Kapłan synem Maryi

Jan Paweł II w swych listach wielkoczwartkowych ukazuje głęboki związek Maryi z kapłaństwem sakramentalnym. Papież stwierdza, że kiedy sprawuje się Eucharystię, przez kapłańską posługę uobecnia się tajemnica Wcielonego Słowa, Syna współistotnego Ojcu, który jako człowiek narodził się i jest także prawdziwym Synem Dziewicy Maryi<sup>80</sup>. Obecność Maryi jest niejako uwarunkowana posługą kapłana. On, realizując w Eucharystii tajemnicę Wcielenia, niejako przez ten fakt „uobecnia” Maryję, gdyż ona w tej tajemnicy spełnia rolę niezastąpioną<sup>81</sup>.

76. Kongregacja Obrzędów, Dekret Generalny *Ecclesiae Semper* z dnia 7 marca 1965, AAS 57 (1965) s. 410-412; zob. Kongregacja Obrzędów, Instrukcja o kulcie tajemnicy Eucharystycznej *Eucharisticum Mysterium* z dnia 25 maja 1967, nr 47, AAS 59 (1967), s. 599-637.

77. LW, 2003, nr 24; zob. Jan Paweł II, *Dominae cenae*, nr 11; M. Ozorowski, *Misterium Eucharystii w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Teologiczne Białystok. Drohiczyn. Łomża”, 23 (2005), s. 94.

78. LW, 2003, nr 16.

79. *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 524\*; zob. W. Seremak, *Kapłan wobec Eucharystii wielkiej tajemnicy wiary*, „Roczniki Teologiczne”, 52 (2005), z. 5, s. 71.

80. LW, 1988, nr 1.

81. J. C. Cervera, *Obecność Maryi w misterium kultu. Natura i znaczenie*, „Salvatoris Mater”, 4 (2002), nr 4, s. 52.

W pierwszym rozdziale *Dziejów Apostolskich* czytamy o uczniach Jezusa zgromadzonych w Wieczerniku, którzy modlą się razem z Maryją (por. Dz 1,14), prosząc Boga o zesłanie Ducha Świętego. Znak Jego wylania w dniu Pięćdziesiątnicy zrodził Kościół gotowy do podjęcia swej misji uświęcania świata, którą otrzymał od Chrystusa. Maryja w Wieczerniku była obecna. Jak podkreśla Jan Paweł II w jednej ze śródkowych katechez, modląc się wówczas, Matka Boża przyczyniła się do narodzin Kościoła<sup>82</sup>. Tej obecności nie mogło też brakować podczas sprawowania Eucharystii przez wiernych pierwszego pokolenia chrześcijan, z gorliwością trwających przy łamaniu chleba (por. Dz 2,42). Jeśli zatem Maryja jest obecna w czasie celebrowania Najświętszej Eucharystii, to jest także obecna w czasie celebracji sakramentu święceń z Eucharystią ściśle związanych. Święcenia są uobecnieniem tajemnicy Wieczernika, a tam zawsze jest Matka Jezusa. Ojcowie Kościoła długo nie poruszali tematu relacji między Maryją a kapłaństwem<sup>83</sup>. Dopiero w średniowieczu pojawiły się pierwsze ujęcia tego zagadnienia, co było związane z dążeniem do ukazania pełnego ładu hierarchicznego całej rzeczywistości stworzonej<sup>84</sup>. W wieku XVII istnieją już dwa nurty rozważań z tym związanych: teologiczny i ascetyczny. Pierwszy skupiał się na udziale Maryi w dziele odkupienia, a drugi interesował się duchową łącznością kapłana z Maryją<sup>85</sup>.

W wypowiedziach Jana Pawła II zauważamy także zależność odwrotną. Stwierdza on że Maryja jest Tą, bez której nie byłoby kapłaństwa prezbiterów. Ukazuje Ją jako Matkę, która dała życie Synowi Bożemu, tak jak każdemu z nas życie dały matki ziemskie. Dzięki temu, że Chrystus przez Maryję stał się człowiekiem, kapłani mogą mieć udział w Jego kapłaństwie<sup>86</sup> oraz wraz z Nim, przez posługę kapłańską, złożyć swoje życie w ofierze<sup>87</sup>. Matka Chrystusa była również zaangażowana w dzieło zbawcze; wspierała Syna na wszystkich etapach Jego życia. Przekazała Mu ludzką naturę, ciało i krew, dzięki czemu mógł dokonać ofiary na krzyżu, a dzisiaj może ją uobecniać w każdej Mszy świętej<sup>88</sup>. A zatem maryjność kapłaństwa to uznanie, że możliwość składania kapłańskiej ofiary Jezusa ma swój początek w Jej *fiat*.

82. Jan Paweł II, *Katecheza z dnia 28 czerwca 1989 roku*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Duch Święty*, Kraków-Ząbki 1999, s. 24.

83. L. Balter, *Kapłańska godność Maryi*, „*Studia Teologiczno-Dogmatyczne*”, 2 (1979), s. 1.

84. Tamże, s. 22.

85. J. Bajda, *Maryja a kapłaństwo*, „*Etos*”, 38-39 (1997), s. 143.

86. LW, 1995, nr 1.

87. LW, 1995, nr 3; zob.; Cz. Krakowiak, *Maryja wzorem trynitarnej pobożności chrześcijańskiej*, „*Salvatoris Mater*”, 2 (2000), nr 3, s. 132, 148.

88. B. Pylak, *Maryjny wymiar duchowości kapłańskiej*, w: *Kapłan pośród ludu kapłańskiego*, red. W. Słomka, J. Misiurek, Lublin 1993, s. 27.

Jan Paweł II w listach wielkoczwartkowych wiąże uroczystą modlitwę święceń z wymownym gestem pokory Maryi, kiedy w chwili Zwiastowania wypowiedziała to znaczące słowo. Modlitwa święceń jest skutecznym, sakramentalnym wzywaniem mocy Ducha Świętego, który zstąpił na Maryję w tajemnicy Zwiastowania. Przyjmujący święcenia jest więc do Niej podobny. Wchodzi w usposobienie Matki Boga i tylko w taki sposób może skutecznie zrealizować swoje powołanie. Kapłan, jak pisze papież, jest wezwany, aby naśladować postawę Maryi, zbliżał się do wzoru, jaki Ona mu dała i poddał się przewodnictwu Ducha. Jego owocem będą: wytrwanie w ewangelicznym ubóstwie, czystość oraz umiejętność wsłuchania się w ludzi. Jan Paweł II dodaje, że prezbiter, poprzez zapatrzenie się w Maryję, stale będzie odnawiał swoją konsekrację<sup>89</sup>, a tym samym ponawiał sakrament święceń.

Oryginalną myślą papieża Jana Pawła II, dotyczącą uczestnictwa Maryi w początku egzystencji kapłana, jakim są święcenia, jest nawiązanie do biblijnej sceny, zapisanej w Ewangelii według św. Jana (J 19,25-27), nazywanej „testamentem z krzyża”. Śledząc myśl Ojca świętego, można zauważyć podwójną paralelę: „uczeń umiłowany – kapłan” oraz „wydarzenie paschalne – święcenia”. Papież napisał, że Jan Apostoł był z Jezusem podczas Ostatniej Wieczerzy. To jeden z Dwunastu, do których Mistrz skierował – wraz ze słowami ustanowienia Eucharystii – polecenie: „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,17). Dał mu władzę sprawowania Ofiary Eucharystycznej ustanowionej w Wieczerniku<sup>90</sup>. Jan był pod krzyżem, gdzie ta ofiara w sposób krwawy się dopełniała. Była tam także Matka Jezusa. Jan, posłuszny poleceniu Nauczyciela, zabrał Ją do siebie. A zatem, jak twierdzi papież, biorąc do „siebie Matkę”, wziął na siebie całe doświadczenie Golgoty. Ono zostało bowiem zapisane w sercu Matki Chrystusa i zawierzone człowiekowi, który w Wieczerniku otrzymał władzę uobecnienia tej ofiary przez kapłańską posługę Eucharystii<sup>91</sup>.

Na podstawie tych wypowiedzi Jana Pawła II, można sformułować odważny wniosek że papież wyraźnie dostrzega obecność Maryi w czasie sprawowania święceń, a co za tym idzie, czyni Ją Matką Kapłanów. Co więcej, jednym z elementów tego przeżycia powinno być „wzięcie Maryi do siebie”, czyli złączenie swojego losu z życiem Matki Jedyne go Arcykapłana Nowego Przymierza. Ojciec święty mocno podkreśla maryjny wymiar służebnej egzystencji kapłana. Zauważa, że hierarchiczne kapłaństwo jest „służebne”, na wzór Chrystusa, pierwszego sługi odkupienia świata<sup>92</sup>. Bycie kapłanem jest służbą odkupienia, przez którą

89. LW, 1998, nr 7.

90. LW, 1988, nr 3.

91. LW, 1988, nr 3; zob. J. Miazek, *Trójca Święta a Maryja liturgii rzymskiej*, „Salvatoris Mater”, 2 (2000), nr 3, s. 116.

92. LW, 1988, nr 4; zob. A. Wojtczak, *Zasady pobożności maryjnej w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater”, 5 (2003), nr 3, s. 119.



Chrystus, Syn Boży, zbawia człowieka w pełnym i najgłębszym tego słowa znaczeniu<sup>93</sup>. Papież ukazuje kapłanom wzór służby w osobie Maryi – Służebnicy. Jak sam twierdzi, jeżeli kapłaństwo jest z natury służebne, to należy przeżywać je w łączności z Maryją, która jest Służebnicą Pańską<sup>94</sup>.

W jednym ze swoich listów Jan Paweł II przypomina, że sakrament święceń wyciska szczególne znamię na duszy kapłana, a raz przyjęte, trwa w nim, jako źródło łaski sakramentalnej. Wszystkie dary i charyzmaty odpowiadają powołaniu do służby w Kościele<sup>95</sup>. Zgodnie z nauczaniem papieża Polaka można powiedzieć, że służebny charakter kapłaństwa wyraża się głównie poprzez sprawowanie Eucharystii<sup>96</sup> i udzielanie sakramentów<sup>97</sup>. A zatem, zadaniem kapłana jest dawanie ludziom Jezusa, w taki sposób, jak robiła to Maryja. Ona jest więc najdoskonalszym wzorem kapłańskiej służby w jej najgłębszej istocie.

Sobór Watykański II ani słowem nie wspomina o „kapłaństwie” Maryi, w ścisłym znaczeniu tego słowa. Ono nie było bowiem Jej bezpośrednim udziałem. Mimo tego, nic nie przeszkadza, aby mogła być uznana za najdoskonalszy wzór dla kapłanów. Przede wszystkim należy wziąć pod uwagę, jak pisze Jan Paweł II, Jej szczególną więź z Chrystusem, tym bardziej, że kapłaństwo nie redukuje się do aspektu władzy, godności czy stanowiska, lecz stanowi wewnętrzną cechę osoby. Ona sprawia, że człowiek może stanowić ofiarnicze pośrednictwo, które wynika z wszczepienia ciała Chrystusa w kapłańskie. W stosunku do osoby Maryi nastąpiło to już w momencie Niepokalanego Poczęcia i przez działanie Ducha Świętego zostało spotęgowane w dalszym jej życiu. Maryja zatem uczestniczyła w kapłaństwie Kościoła i zrealizowała je w sposób najdoskonalszy ze wszystkich ludzi.

Maryja w listach wielkoczwartkowych jest ukazana nie tylko jako Matka kapłanów, ale również jako Matka Kościoła. Papież wskazuje, że jako Matka Kościoła, Maryja jest obecna w każdej celebracji eucharystycznej. Jeśli pojęcia: Kościół i Eucharystia, a zatem również kapłaństwo, są ze sobą nierozdzielnie związane, to samo dotyczy Maryi i Kościoła. Ojciec święty zwraca uwagę zwłaszcza na to, że Maryja najgłębiej uczestniczyła w tajemnicy krzyża swojego Syna i współcierpiała z Nim. Kapłan, który przez sprawowanie liturgii, działa *in persona Christi*, całym

93. LW, 1995, nr 7; zob. B. Nadolski, *Maryja wzorem uczestnictwa w najświętszej ofierze Jezusa Chrystusa*, „Anamnesis”, 32 (2003), s. 65.

94. LW, 1995, nr 8; zob. Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 53.

95. LW, 1991, nr 3.

96. LW, 1995, nr 7; zob. B. Nadolski, *Maryja wzorem uczestnictwa w najświętszej ofierze Jezusa Chrystusa*, s. 68.

97. LW, 1996, nr 2.

swoim życiem powinien być zjednoczony z Maryją, uczyć się od Niej współcierpienia z Chrystusem i uczestnictwa w Jego krzyżu<sup>98</sup>.

Jan Paweł II w jednym ze swych listów na Wielki Czwartek Maryję nazywa „Niewiastą Eucharystii”<sup>99</sup>. Zaś Eucharystia jest tajemnicą wiary, która stanowi centrum życia każdego kapłana. Jej celebrowanie dokonuje się w tej wierze i niejako zmusza do pełnej uległości Bożemu słowu. Nikt, tak jak Matka Boża, nie może być wsparciem i przewodnikiem w tej postawie. Powtarzanie dzieła Chrystusa z Ostatniej Wieczerzy, które jest wypełnieniem nakazu: „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,19), wymaga posłuszeństwa. Jego wzorem także jest Maryja. Jej *fiat* staje się wyrazem absolutnego podporządkowania Bogu<sup>100</sup>. Podobne posłuszeństwo podczas sakramentu święceń przyrzeka każdy kapłan<sup>101</sup>.

Jan Paweł II zwraca uwagę na jeszcze jedną cechę obecności Maryi w życiu kapłana. Matka Boża, przyjęta przez niego z miłością i wdzięcznością, staje się niewiastą obecną w jego życiu, która odsłania mu całą tajemnicę kobiecości i uczy odpowiedzialnie przeżywać celibat<sup>102</sup>. Kapłan, przez obecność Maryi, odkrywa wartość bezżeństwa, które jest znakiem czystej miłości, przeżywanej w oddaniu się Bogu i dyspozycyjnej wobec wszystkich ludzi. Macierzyńskie serce Bogarodzicy, przez niego ukochane, uczyła go na potrzeby ludzi, uczy dostrzegać ich braki, wzór ma bowiem w Maryi<sup>103</sup>, która potrafiła zaradzić potrzebie nowożeńców w Kanie Galilejskiej (por J 2,1-11). Ta wrażliwość i czystość serca jest kapłanowi szczególnie potrzebna w stosunku do kobiet<sup>104</sup>. Jan Paweł II w listach na Wielki czwartek pisze, że kapłan od Maryi powinien uczyć się oddania ludziom, od matki, która swoje dzieło wypełniła w sposób doskonały<sup>105</sup>.

Zaprezentowane treści ukazują myśl Jana Pawła II dotyczącą maryjnego wymiaru celebracji święceń i kapłańskiej tożsamości. Wydaje się, że jest to podejście nowe, w teologii dotąd niespotykane. Maryja jest ukazana, jako osoba, której obecność od początku stanowi niejako teologiczną „zasadę” życia kapłana w służbie Bogu i ludziom. Święcenia mogą być, zgodnie z myślą papieża, momentem szczególnie zjednoczenia z Matką jedynego Arcykapłana, Jezusa Chrystusa.

98. LW, 1988, nr 2; zob. B. Nadolski, *Maryja wzorem uczestnictwa w najświętszej ofierze Jezusa Chrystusa*, s. 68.

99. LW, 2003, nr 53; zob. W. Seremak, *Kapłan wobec Eucharystii wielkiej tajemnicy wiary*, s. 73.

100. LW, 2003, nr 54.

101. Pontyfikał Rzymski, *Obrzędy Święceń Biskupa, Prezbitera, Diakona*, nr 125.

102. LW, 1995, nr 5.

103. Jan Paweł II, *Rosarium Virginis Mariae*, nr 21.

104. P. Bnin, B. Grulikowki, *Kapłaństwo i postawa „być” w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Bobolanum”, 1 (2008), s. 136.

105. LW, 2005, nr 8.

## Zakończenie

Tożsamość i posłannictwo prezbitera, ukazane w listach św. Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek, są głęboko zakorzenione w tajemnicy Chrystusowego kapłaństwa. Analiza powyższego źródła ukazuje tożsamość prezbitera na wielu płaszczyznach: dogmatycznej, moralnej, duchowej i hagiograficznej, a nawet autobiograficznej. Wszystkie te płaszczyzny ukazane w listach do kapłanów stanowią jedną całość. Papież nieustannie przypomina, że kapłan jest nie tylko sługą sakramentów, ale przede wszystkim świadkiem miłości Boga, *alter Christus*, który z pokorą i oddaniem służy ludowi Bożemu. W swoich listach Jan Paweł II ukazuje duchową drogę prezbitera – jego powołania do świętości, nieustannego nawracania się i jedności z Chrystusem Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym.

Miejsce szczególne w nauczaniu papieskim zajmuje modlitwa, która stanowi fundament życia kapłańskiego – to właśnie w niej prezbiter odnajduje siłę, mądrość i wierność swojemu powołaniu. Z tym nierozzerwalnie związany jest ukazany przez Jana Pawła II dar celibatu jako znak całkowitego oddania się Bogu i Kościołowi – nie jako wyrzeczenie, lecz wyraz oblubieńczej miłości do Chrystusa i Jego Oblubienicy, którą jest wspólnota wierzących. Papież Polak z mocą podkreśla również niezastąpioną rolę głoszenia słowa Bożego oraz sprawowania Eucharystii – tych dwóch filarów, na których opiera się codzienna posługa kapłana. Eucharystia, „źródło i szczyt życia Kościoła”, staje się centrum duchowości prezbitera, a głoszenie Słowa – jego prorocką misją wobec świata. Jan Paweł II w swej nauce zawartej w listach do kapłanów dotyka wielu wymiarów obecności Chrystusa, lecz największy nacisk kładzie na substancjalną obecność Jezusa pod postaciami chleba i wina oraz na obecność w wyświęconym kapłanie, dzięki któremu na mocy wszczęcia w jedyne Jego kapłaństwo, możliwe jest sakramentalne „przeistoczenie”, jakie dokonuje się w czasie Eucharystii. Celebując Chrystusową ofiarę, Kościół urzeczywistnia się w pełni, wówczas, gdy nowo wyświęceni ją sprawują pod przewodnictwem swego biskupa. Tym samym karmią siebie i lud w sposób sakramentalny, Ciałem i Krwią swojego Pana. Nic więc dziwnego, że w listach wielkoczwartkowych Ojciec święty bardzo dużo miejsca poświęca relacji pomiędzy obrzędem święceń a Eucharystią.

Nie można pominąć też maryjnego wymiaru kapłaństwa, który Jan Paweł II często eksponuje. Maryja, Matka Kapłanów, towarzyszy każdemu prezbiterowi jako wzór całkowitego zawierzenia Bogu i duchowej płodności. Kapłani są wezwani, by do Niej uciekać się w chwilach próby, szukać u Niej opieki i wstawiennictwa. Refleksje Papieża Polaka nie tracą na aktualności – wręcz przeciwnie, stają się coraz bardziej wyrazistym drogowskazem dla kapłanów żyjących w dynamicznie zmieniającym się świecie, pełnym wyzwań i nowych form posługi. To właśnie w świetle tych listów prezbiter może na nowo odkrywać sens powołania i z odwagą

pełnić swoje posłannictwo jako pasterz, świadek i sługa Ewangelii, zakorzeniony w modlitwie, celibacie, słowie Bożym, Eucharystii i w matczynej obecności Maryi.

Analizując listy Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek, możemy konsekwentnie stwierdzić pogłębienie myśli soborowej dotyczącej kapłańskiego urzędu, sprawowania posługi Słowa i szafarza Eucharystii. Papież daje pierwszeństwo kapłańskiej funkcji głoszenia Ewangelii, ale jednocześnie podkreśla że centralne miejsce w posłannictwie kapłańskim zajmuje Eucharystia. Ten chryśtocentryczny i zarazem biblijny rys duchowości kapłańskiej, wydaje się być według Papieża Polaka kluczowym i podstawowym zagadnieniem w rozważaniu tożsamości prezbitera.

## Bibliografia

- Ablewicz J., *Bądźcie moimi świadkami, Rekolekcje watykańskie 8-14 marca 1981*, Tarnów 2023.
- Bajda J., *Maryja a kapłaństwo*, „Etos”, 38-39 (1997), s. 143-152.
- Balter L., *Kapłańska godność Maryi*, „Studia Teologiczno-Dogmatyczne”, 2 (1979), s. 3-168.
- Bieliński P., *O Was stale myślę. Wielkoczwartkowe listy Jana Pawła II*, „Pastores”, 4 (1999).
- Bnin P., Grulikowki B., *Kapłaństwo i postawa „być” w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Bobolanum”, 1 (2008), s. 131-144.
- Borutka T., Orzeszyna J., *Jan Paweł II o kapłaństwie i życiu braterskim we wspólnocie zakonnej*, Bielsko Biała 1995.
- Cervera J. C., *Obecność Maryi w misterium kultu. Natura i znaczenie*, „Salvatoris Mater”, 4 (2002), s. 44-80.
- Cichy S., *Teologia eucharystii*, w: „Misterium Christi” – Msza święta, red. W. Świerżawski, Kraków 1993, s. 62-97.
- Dekret o formacji kapłanów *Optatam totius*, 28 października 1965.
- Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w kościele *Christus Domnus*, 28 października 1965.
- Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 7 grudnia 1965.
- Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae Caritatis*, 28 października 1965.
- Delfieux P., *Czystość – nadszedł czas by o niej mówić*, „Pastores”, Artykuły, 5 (1999), nr 4, s. 11-19.
- Dulles A., *Posługa kapłańska w świecie współczesnym. Refleksje teologiczne*, Kraków 2005.
- Głowa W., *Znaki i symbole w liturgii*, Przemyśl 1995.

- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, Rzym 1992.
- Jan Paweł II, *Dominae cenae*, Rzym 14.06.2006.
- Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, Rzym 17.04 2003,.
- Jan Paweł II, *Katecheza z dnia 28 czerwca 1989 roku*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Duch Święty*, Kraków-Ząbki 1999.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, *Abba Ojczy*, 14 marca 1999.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, *Dar kapłaństwa*, 29 marca 1992.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, *Dar kapłaństwa a nowy katechizm*, 8 kwietnia 1993.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, *Duch święty a kapłani*, 12 kwietnia 1990.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, *Jezu, Wiekuisty Kapłanie, zmiłuj się nad nami*, 16 marca 1997.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, *Kapłan został wybrany dla świata*, 12 marca 1989.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, *Kapłaństwo służebne*, 8 kwietnia 1979.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, *Misterium Odkupienia*, 27 marca 1983.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, *Młodzież w pracy duszpasterskiej kapłanów*, 31 marca 1985.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, *Modlitwa dla kapłanów Kościoła*, 25 marca 1982.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, *Modlitwa Jezusa w Getsemani*, 13 kwietnia 1987.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, *Piszę do was z Wieczernika*, 23 marca 2000.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, *Przypatrzmy się bracia powołaniu naszemu*, 17 marca 1996.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, *Rok święty a odnowienie się w powołaniu*, 7 marca 1984.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, *Sakrament pojednania*, 17 marca 2002.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, *Spotkajmy się dzisiaj*, 13 marca 1994.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, *Ścisła więź łączy nasze kapłaństwo z Duchem Świętym*, 25 marca 1998.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, *Św. Jan Maria Vianney — wzór dla wszystkich kapłanów*, 16 marca 1986.

- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, *Tajemnica i kult Eucharystii*, 24 lutego 1980.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, *Tajemnica wielkiej miłości*, 25 marca 2001.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, *Tożsamość kapłana*, 10 marca 1991.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, *W 1600 rocznicę Soboru Konstantynopolitańskiego oraz 1550 rocznicę Soboru Efeskiego*, 25 marca 1981.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, *Z Maryją pod Krzyżem*, 25 marca 1988.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek, *Znaczenie kobiety w życiu kapłana*, 25 marca 1995.
- Jan Paweł II, *Logika konsekracji w celibacie kapłańskim* (Katecheza z 17 lipca 1993 r.), w: *Misja ewangelizacyjna kapłanów w nauczaniu Kościoła. Materiały formacyjne i homiletyczne w roku duszpasterskim 1994/95*, Katowice 1994, s. 234-238.
- Jan Paweł II, *Misja ewangelizacyjna prezbiterów. Audiencja generalna, 21.04.1993*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 1993, 7 (14), s. 40-42.
- Jan Paweł II, *Orędzie na XIX Światowy Dzień Modlitw o Powołania – 1982 roku*, w: *Jan Paweł II. Dzieła zebrane*, t. 4, Kraków 2007, s. 582-584.
- Jan Paweł II, List apostolski *Rosarium Virginis Mariae*, Rzym 16.10.2002.
- Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004.
- Kaczmarek M., *Rady ewangeliczne w życiu kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 1996, nr 5, s. 199-210.
- Kasper W., *Sługa radości. Życie i posługa kapłańska*, Kielce 2009.
- Kasprzak S., *Celibat wymogiem do święceń według obowiązującego prawa kościelnego*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 13 (2003), z. 2, s. 207-240.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, Rzym 2002.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan – głosiciel Słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, wyd. pol. Tarnów 2005.
- Kongregacja Obrzędów, Dekret Generalny *Ecclesiae Semper* z dnia 7 marca 1965, AAS 57 (1965).
- Kongregacja Obrzędów, Instrukcja o kulcie tajemnicy Eucharystycznej *Eucharisticum Mysterium* z dnia 25 maja 1967, AAS 59 (1967).
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21 listopada 1964.
- Konstytucja o Liturgii Świętej *Sacrosanctum Concilium*, 4 grudnia 1963.
- Koziorzębski I., *Eucharystia pokarmem Ciała i Krwi Pańskiej na drodze zbawienia człowieka*, „Anamnesis”, 43 (2005), s. 131-144.

- Krakowiak C., *Maryja wzorem trynitarnej pobożności chrześcijańskiej*, „Salvatoris Mater”, 2 (2000) nr 3, s. 130-154.
- Kraśniński J., *Eucharystia w życiu Kościoła. O encyklice Jana Pawła II Ecclesia de Eucharistia*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 42 (2004), nr 1, s. 105-126.
- Kwiatkowski D., *Prezbiter, szafarzem i sakramentów i głosicielem Słowa Bożego w wybranych posoborowych dokumentach Kościoła*, „Liturgia Sacra”, 20 (2014), nr 2, s. 349-361.
- Machniak J., *Rady ewangeliczne – czystość, ubóstwo, posłuszeństwo – w życiu duchowym kapłana na podstawie nauczania Jana Pawła II*, w: *Kapłaństwo w życiu i nauczaniu Jana Pawła II*, red J. Machniak, Kraków 2010, s. 67-92.
- Maciaszak P., *Liturgia uczty ofiarnej – komunია z Chrystusem i braćmi*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 16 (2007), s. 165-177.
- Matwiejuk K., *Troska Jana Pawła II o poprawną celebrację Eucharystii i pełne w niej uczestnictwo*, „Studia Pastoralne”, 2 (2006), nr 2, s. 85-89.
- Miażek J., *Trójca Święta a Maryja liturgii rzymskiej*, „Salvatoris Mater”. 2 (2000), nr 3, s. 113-129.
- Międzybrocki J., *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, Katowice 2007.
- Młotek A., *Modlitwa w nauczaniu Jana Pawła II*, „Homo Dei”, 2 (1985), s. 101-112.
- Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.
- Nadolski B., *Maryja wzorem uczestnictwa w najświętszej ofierze Jezusa Chrystusa*, „Anamnesis”, 32 (2003), s. 31-39.
- Nauka Kościoła o charyzmacie celibatu – wybór dokumentów*, Gniezno 1993.
- Nowak S., *Adhortacja Pastores dabo vobis jako drogowskaz dla przygotowujących się do kapłaństwa i w kapłaństwie*, Katowice 2010.
- Instrukcja o kulcie tajemnicy eucharystycznej *Eucharisticum Mysterium*, 25 maja 1967 roku, AAS 59 (1967).
- Ozorowski M., *Misterium Eucharystii w Nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Teologiczne Białystok. Drohiczyn. Łomża”, 23 (2005), s. 91-98.
- Paweł VI. Encyklika *Sacerdotalis Caelibatus*, Rzym 24.06.1967.
- Pontyfikał Rzymski, *Obrzędy Święceń Biskupa, Prezbitera, Diakona*, wyd. 2 wzorcowe, Katowice 1989.
- Pylak B., *Maryjny wymiar duchowości kapłańskiej*, w: *Kapłan pośród ludu kapłańskiego*, red. W. Słomka, J. Misiurek, Lublin 1993, s. 23-31.
- Rondet M., *Celibat ewangeliczny we współczesnym świecie*, Warszawa 1995.
- Seremak W., *Kapłan wobec Eucharystii wielkiej tajemnicy wiary*, „Roczniki Teologiczne”, 52 (2005), z. 5, s. 67-79.
- Sinka T., *Symbole liturgiczne*, Kraków 1991.
- Śwędrowski J., *Tożsamość kapłańska według Jana Pawła II*, „Polonia Sacra”, 24 (2020), nr 2 (60), s. 83-97.
- Szkodoń J., *Odpowiedzi napytania o kapłaństwo*, Kraków 2007.

- Świerżawski W., *Nazwałem was przyjaciółmi moimi. Sakrament kapłaństwa i obrzęd profesji zakonnej*, Wrocław 1984.
- Wawrzeszak J., *U podstaw gorliwości kapłańskiej w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1989.
- Wojtczak A., *Zasady pobożności maryjnej w nauczaniu Jana Pawła II*, „*Salvatoris Mater*”, 5 (2003), nr 3, s. 105-140.
- Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999.
- Zawada S., *Kapłaństwo*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 251-255.

## Streszczenie

Przedmiotem refleksji w niniejszym artykule jest tożsamość i misja prezbitera. Źródłem analizy treści są listy papieża św. Jana Pawła II do kapłanów, publikowane w Wielki Czwartek od 1979 do 2005 roku. Problem poruszony w niniejszym artykule wyrażony jest w pytaniu: jaka jest istota tożsamości i misji kapłana w rozumieniu Jana Pawła II? Papież, jako pasterz i teolog głęboko zakorzeniony w duchowości kapłańskiej, przedstawia kapłaństwo jako dar i tajemnicę, która wymaga ciągłego pogłębiania relacji z Chrystusem, Najwyższym i Wiecznym Kapłanem. W analizowanych tekstach szczególną wagę przywiązuje się do takich aspektów, jak modlitwa, celibat, głoszenie słowa Bożego, sprawowanie Eucharystii i duchowa więź z Maryją, Matką Kapłanów, co również determinowało strukturę niniejszego opracowania. Jan Paweł II wzywa kapłanów do świętości, wierności powołaniu i bycia autentycznymi świadkami Ewangelii we współczesnym świecie. Artykuł pokazuje, że listy papieskie nie tylko opisują tożsamość kapłańską, ale są również konkretnym przewodnikiem duchowym i duszpasterskim dla kapłanów, zachęcającym ich do odnowienia swojego życia i misji kapłańskiej według wzoru Chrystusa.

**Słowa kluczowe:** Jan Paweł II, kapłaństwo, celibat, Eucharystia, Wielki Czwartek, tożsamość kapłańska.



## THE IDENTITY AND MISSION OF THE PRIEST IN LIGHT OF ST. JOHN PAUL II'S LETTERS TO PRIESTS ON HOLY THURSDAY

### Summary

The subject of reflection in this article is the identity and mission of the presbyter. The source of the content analysis are the letters of Pope Saint John Paul II to priests, published on Holy Thursday every year from 1979 to 2005. The problem addressed in this article is expressed in the question: what is the essence of the identity and mission of the priest as understood by John Paul II? The Pope, as a shepherd and theologian deeply rooted in priestly spirituality, presents the priesthood as a gift and a mystery that requires a constant deepening of the relationship with Christ, the Highest and Eternal Priest. In the texts analysed, particular importance is attached to aspects such as prayer, celibacy, proclaiming the word of God, celebrating the Eucharist and the spiritual bond with Mary, Mother of Priests, which also determined the structure of this study. John Paul II calls priests to holiness, fidelity to their vocation and to be authentic witnesses of the Gospel in the modern world. The article shows that the papal letters not only describe the priestly identity but are also a concrete spiritual and pastoral guide for priests, encouraging them to renew their lives and priestly mission according to the model of Christ.

**Keywords:** John Paul II, priesthood, celibacy, Eucharist, Maundy Thursday, Priestly Identity.



KS. JÓZEF MANDZIUK – WARSZAWA

## ŚW. ZYGMUNT GORAZDOWSKI (1845-1920), LWOWSKI APOSTOŁ MIŁOSIERDZIA I ZAKONODAWCA

### Wprowadzenie

Dumą każdego narodu chrześcijańskiego są jego święci. To oni kroczą na czele wybitnych postaci uczonych, poetów, malarzy, muzyków, wodzów, hierarchów, współtworząc rdzeń społeczeństwa i odzwierciedlając obraz jego wewnętrznych wartości. Bez świętych chrześcijaństwo byłoby anonimowe i bezbarwne. Są oni najlepszymi reformatorami Kościoła, który potrzebuje tej reformy, gdyż jest społecznością wiernych dobrych i złych. Wszyscy święci stanowią dla tej społeczności wzór do naśladowania, chociaż realizacja wizji ich świętości jest jedyna, niepowtarzalna, kryjąca w sobie dozę tajemniczości<sup>1</sup>.

Lista świętych Polaków jest dość długa, natomiast gorzej jest ze świętymi Polkami. Polska bowiem do kanonizacji św. Jadwigi Królowej w 1997 roku nie miała ani jednej kanonizowanej Polki. Papież-Polak dokonał jeszcze kanonizacji św. Faustyny Kowalskiej i św. Urszuli Ledóchowskiej. Kresowa archidiecezja lwowska w swojej bogatej historii posiada tylko bł. Jakuba Strzemię, św. Jana z Dukli,

---

KS. PROF. DR HAB. JÓZEF MANDZIUK – emerytowany prof. PWT we Wrocławiu i UKSW w Warszawie, profesor uczelniany Politechniki Rzeszowskiej w Zakładzie Nauk Humanistycznych Wydziału Zarządzania, promotor 74 doktorów, autor ok. 1500 pozycji drukowanych. ORCID: 0000-0001-8168-1001. Kontakt: jmandziuk@op.pl.

1. J. Mandziuk, *Silesia Sacra. Śląscy święci, błogosławieni. Słudzy Boży i świątobliwi na przestrzeni wieków*, Katowice 2021, s. 13.

św. Józefa Bilczewskiego, św. Zygmunta Gorazdowskiego oraz bł. Martę Wiecką i bł. Marcelinę Darowską. To oni kroczą na czele wielkich wschodnich patriotów, od rycerzy broniących Kresów Wschodnich Rzeczypospolitej po lwowskie „Orlęta”, spoczywające na odnowionym cmentarzu.

W niniejszym opracowaniu zostanie ukazana postać lwowskiego duszpasterza, ks. Zygmunta Gorazdowskiego, który zdobył miano „Księdza Dziadów”, „Ojca Ubogich”, „Apostoła Bożego Miłosierdzia”, „Drugiego Proboszcza z Ars”, „Lwowskiego Brata Alberta”. Był on gorliwym duszpasterzem, wybitnym katechetą, nie tylko nauczającym dzieci i młodzież katechizmu, ale też piszącym i wydającym pozycje z zakresu katechetyki. We Lwowie jako proboszcz parafii św. Mikołaja założył liczne instytucje charytatywne, do których prowadzenia powołał wspólnotę zakonną józefitek.

## Pochodzenie i droga do kapłaństwa

„Małą ojczyzną” św. Zygmunta Gorazdowskiego było Podkarpacie. Przyszedł on na świat 1 listopada 1845 r. w Sanoku, w bogobojnej rodzinie szlacheckiej Feliksa Szczęsnego Gorazdowskiego herbu Prawdzic i Aleksandry z d. Łazowska herbu Łada. Po tygodniu został ochrzczony w kościele franciszkanów konwentualnych przez ks. Walentego Wojciechowskiego, otrzymując imiona: Zygmunt Karol. Miał liczne rodzeństwo: Mariannę Helenę (1844-1881), Mieczysławę Stefanię (1846-1949), Mieczysława Bonawenturę Aleksandra (1849-1853), Kazimierza Jana (1852-1853), Michalinę Mieczysławę (1856-1879) i Marię Henrykę (1859-1938). Ojciec był wykształconym w Wiedniu intrologiatorem, a trzy jego córki były mężatkami i pracowały jako nauczycielki. W Sanoku, a następnie w Przemyślu, obok zakładu intrologatorskiego posiadał sklep z przyborami piśmienniczymi oraz materiałami niezbędnymi do robótek kobiecych. Zaangażowany politycznie, był w latach 1846 i 1848 posłem do Sejmu Galicyjskiego oraz członkiem utworzonego 2 lutego 1846 r. Rządu Narodowego. To od ojca, będącego działaczem narodowym, Zygmunt nauczył się wrażliwości na ludzką biedę, patriotyzmu, zamiłowania do działalności społecznej. Matka Aleksandra, wychowana na dworze książąt Sanguszków, zajmowała się domem i dziećmi, z których troje zmarło w wieku niemowlęcym<sup>2</sup>.

Mały Zygmunt lata dziecięce spędził u rodziców matki, w majątku Łazowskich w Pstrągowej. Podczas rabacji chłopskiej w 1846 roku omal nie stracił życia, będąc uratowanym przez swoją niańkę, która ukryła go pod kołem młyńskim pobliskiego młyna<sup>3</sup>. Już wtedy nabawił się nieuleczalnej wówczas gruźlicy, z którą musiał

2. K. Piotrowski, *Ksiądz Zygmunt Gorazdowski i jego dzieło (1945-1920)*, Wrocław 1986, mps, s. 11-12.

3. M. Rechowicz, „*Ksiądz Dziadów*”, „Przewodnik Katolicki”, 60 (1970), nr 27, s. 263.

walczyć przez całe życie. W 1851 roku sześciolatek Zygmunt rozpoczął naukę w Cesarsko-Królewskiej Szkole Podrealnej w Przemyślu, dokąd przenieśli się jego rodzice. Następnie, w 1856 roku, przeniósł się do Gimnazjum Klasycznego w Przemyślu. Szkoła ta dawała wykształcenie ogólne i przygotowywała absolwentów do podjęcia studiów wyższych<sup>4</sup>. Był pilnym i pracowitym uczniem, miał zamiłowanie do historii, geografii i języka polskiego, na lekcjach wykazywał aktywność. Ze względu na brak odpowiednich dokumentów trudno ustalić, jak w szczegółach przebiegała jego edukacja. Z pewnością utwierdzał się w głębokim patriotyzmie, jaki wyniósł z domu rodzinnego. W jego rodzinie panowała atmosfera wzajemnej miłości, szacunku i życzliwości, atmosfera modlitwy i pracy, zawierzenia Bogu w chwilach trudnych, zwłaszcza po śmierci trojga dzieci.

Ważnym wydarzeniem w życiu młodego gimnazjalisty był jego udział w powstaniu styczniowym. Jako uczeń VIII klasy gimnazjalnej w 1863 roku, bez powiadomienia rodziców, wyruszył do szeregów powstańczych. D. Siuta w swoim opracowaniu pt. *Wezwany do miłosierdzia* podaje następującą wersję wydarzeń: „Zygmunt plany miał już gotowe. Wyjdzie z domu po kryjomu w nocy. (...) Naprzód, naprzód... Ciągnęło go jak magnes. Przecież tworzące się oddziały muszą być niedaleko. Godziny mijały. Sił ubywało. Coraz częściej odpoczywał. Zaczęło się rozwidniać. Ogromny upór, który był jego klęską i zwycięstwem jeszcze krzeszał ostatki energii. Aż wreszcie przeszło to, czego się najbardziej obawiał. Nagły krwotok zwałił go z nóg. Kiedy przyszedł do siebie i rozejrzał się wkoło, dostrzegł w oddali leśnicówkę. (...) W leśnicówce nie zabawił długo. Kiedy się tylko poczuł nieco pewniej na nogach, ruszył do lasu, by spełnić swe młodzieńcze zamiary. Tym razem miał już ściśle dostarczone informacje, więc odnalezienie oddziałów nie było trudne. Słabe dłonie wątłego gimnazjalisty ledwie dźwigały karabin, a chłodne noce, oraz często dokuczający głód stały się nieodłącznymi towarzyszami powstańczej poniewierki”<sup>5</sup>. Trudno jest odtworzyć dalsze wydarzenia powstańcze, w których uczestniczył gimnazjalista przemyski, a z drugiej strony można sobie wyobrazić rozpacz rodziców po zniknięciu syna z domu rodzinnego.

Po upadku powstania styczniowego Zygmunt kontynuował naukę w gimnazjum przemyskim, zdobywając w 1864 roku świadectwo maturalne. Bezpośrednio po maturze podjął studia prawnicze na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Jednak po dwóch latach przerwał studia i wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego we Lwowie, stając się równocześnie studentem Wydziału Teologicznego tamtejszego Uniwersytetu. Pomyślny przebieg studiów przerwała choroba serca i już pod koniec I roku studiów musiał poddać się hospitalizacji w lwowskim

4. E. Leśniak, *Gimnazja polskie w Przemyślu doby autonomicznej (1867-1918)*, Warszawa 2023, mps, s. 129.

5. D. Siuta, *Wezwany do miłosierdzia*, Tarnów 1984, s. 19-20.

szpitalu św. Wincentego. Po opuszczeniu szpitala dalsza jego rekonwalescencja przebiegała w domu rodzinnym<sup>6</sup>. Z chwilą dojścia do zdrowia kontynuował studia teologiczne, osiągając na egzaminach najwyższe oceny *eminenter*. W 1869 roku, po ukończeniu studiów, otrzymał święcenia diakonatu. Tymczasem postępująca choroba płuc połączona z krwotokami, stała się powodem odroczenia święceń kapłańskich na czas bliżej nieokreślony. Tylko całkowity powrót do zdrowia warunkował przyjęcie sakramentu kapłaństwa<sup>7</sup>. W tym trudnym czasie złożył ślub, mówiąc: „Wszechmogący, zmiłuj się nad kornym Twym sługą. Użycz mi sił, bym spełnić mógł swe posłannictwo, a całe życie poświęcę dla dobra bliźnich”. Koledzy patrzący z bliska na jego życiowy dramat wspominali: „Odmówienie święceń kapłańskich było dla Zygmunta ciosem bardzo bolesnym, cierpiał i moralnie i fizycznie, lecz nie tracił ufności w Panu Bogu”.

Rekonwalescencja trwała około dwóch lat i diakon Zygmunt 25 lipca 1871 r. otrzymał w katedrze lwowskiej z rąk arcybiskupa Franciszka Ksawerego Wierchlejskiego święcenia prezbiteratu. Nazajutrz po święceniach sprawował Mszę św. prymicyjną w katedrze przemyskiej, a 30 lipca benedyktynki przemyskie urządziły mu prymicję w swojej kaplicy i klasztorze. Kazanie prymicyjne wygłosił ks. Henryk Biega, kapelan benedyktynek, związany głęboką przyjaźnią z prymicjantem. Rodzina Gorazdowskich związana była z benedyktyнками, bowiem w ich klasztorze przebywała krewna s. Benigna Łazowska, a trzy siostry ks. Zygmunta uczęszczały do szkoły prowadzonej przez zakonnice.

## Działalność duszpasterska

W sercu młodego neoprezbitera było jedno pragnienie: „Być wszystkim dla wszystkich, aby zbawić choć jednego”. Z tym hasłem rozpoczął swoją pracę duszpasterską w rozległej archidiecezji lwowskiej. Parafie liczyły kilka, a nawet kilkanaście miejscowości, do których trzeba było dotrzeć z posługą kapłańską w chatach chorych, a zwłaszcza katechetyczną w wiejskich szkołach.

Dnia 18 sierpnia 1871 r. ordynariusz lwowski podpisał nominację ks. Gorazdowskiego na wikariusza w parafii Tartaków, w dekanacie bełżkim. W dekrete znalazły się słowa: „Mocą Naszej Władzy Zwyczajnej dajemy Ci i przyznajemy uprawnienie, abyś mógł w kościele parafialnym Tartakowskim sprawować ofiarę Mszy św., głosić Słowo Boże, udzielać sakramentów św. i wykonywać w charakterze wikariusza inne obowiązki, które zgodnie z prawem parafialnym należą do

6. M. Uszkowska, Psychologiczno-pedagogiczne poglądy i działalność ks. Z. Gorazdowskiego 1845-1920, Lublin 1971, mps, s. 50.

7. Sz. Szydelski, Ks. Zygmunt Gorazdowski, „Gazeta Kościelna”, 1934, nr 14, s. 157.

proboszcza miejscowego”. Neoprezbiter otrzymał też drugi dokument, na mocy którego mógł sprawować sakrament pokuty<sup>8</sup>. Parafia była miejscem pielgrzymkowym, bowiem w tamtejszej świątyni znajdował się łaskami słynący obraz Matki Bożej z rękoma złożonymi do modlitwy, stojącej na księżycu, a u Jej stóp widniał wąż gryzący jabłko. Wizerunek, namalowany prawdopodobnie przez włoskiego artystę, został uznany za cudowny na mocy dekretu biskupa chełmskiego Okęckiego z 1777 roku i stał się ważnym ośrodkiem pątniczym katolików z Wołynia, Galicji i Chełmszczyzny<sup>9</sup>. Wikariusz zamieszkał w prymitywnych warunkach, w nieogrzewanym domku na cmentarzu. Po roku opuścił tamtejszą parafię, bowiem pogorszył się jego stan zdrowia i dała znać o sobie gruźlica, nieuleczalna wówczas choroba<sup>10</sup>.

Kolejną placówką duszpasterską ks. Zygmunta była rozległa parafia pw. Trójcy Świętej w Wojniłowie, w dekanacie Dolina. Obejmowała ona wówczas 18 wiosek, a jej proboszczem był ks. Józef Kurcz. Podczas szalejącej w parafii epidemii cholery, z pełnym poświęceniem, nie zważając na zagrożenie, spieszył chorym z pomocą, a zmarłych własnymi rękami wkładał do trumien. Miejscowi Żydzi mieli całować jego ubranie, dostrzegając w nim człowieka świętego. Ks. Izydor Ziółkowski, późniejszy proboszcz wojniłowski, napisał o nim: „Ks. Gorazdowski zostawił po sobie miłą pamięć i wspomnienia, z narażeniem własnego życia podczas epidemii cholery, budził ducha religijnego, zakładał Różaniec św., i był opiekunem ubogich, cieszył się sympatią, dla niezmordowanej pracy i szlachetnego charakteru”<sup>11</sup>. W 1875 roku przez kilka tygodni przebywał jako administrator w parafii w Bukaczowcach. 28 kwietnia tegoż roku powrócił do Wojniłowa, by objąć administrację parafii po zmarłym ks. Kurczu. Dekretem z 30 listopada otrzymał nominację na administratora parafii pw. Wszystkich Świętych w Bukaczowcach, której proboszcz, ks. Jan Korczyński, objął parafię w Wojniłowie. W Bukaczowcach przebywał tylko do 23 marca 1876 r., bowiem parafię tę przejął ks. Hipolit Zaręba, a jej krótkotrwały administrator został wikariuszem w Gródku Jagiellońskim. Parafię tę hojnie uposażył król Władysław Jagiełło, który w niej zakończył swój żywot. Była często napadana i niszczona przez Tatarów i Kozaków. Po siedmiu miesiącach duszpasterzowania w tejsze królewskiej parafii ks. Zygmunt otrzymał nominację na administratora parafii pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Żydaczowie, w miejsce zmarłego proboszcza ks. Aleksandra Hofmana. Była to jedna z najstarszych parafii kresowych, sięgająca początku XIV stulecia<sup>12</sup>.

8. K. Piotrowski, *Ksiądz Zygmunt Gorazdowski*, s. 28.

9. W. Rosowski, *Tartaków*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 19, Lublin 2013, szp. 541-542.

10. K. Jastrzębski, *Nekrolog ks. Z. Gorazdowskiego*, „Gazeta Kościelna”, 1920, nr 18, s. 243.

11. Tamże.

12. W. Urban, *Szkice z dziejów Archidiecezji Lwowskiej*, Rzym 1984, s. 52.

Od połowy 1877 roku ks. Gorazdowski związał się ze stolicą metropolii lwowskiej i w tym na wskroś polskim mieście rozwinął wszechstronną działalność w zakresie duszpasterskim, wychowawczym i dobroczynnym.

## Działalność katechetyczna

Na wszystkich wymienionych placówkach duszpasterskich ks. Gorazdowski nie tylko służył w konfesjonale, głosił kazania na ambonie i sprawował Eucharystię przy ołtarzu, ale również z ogromną gorliwością oddawał się katechezie, docierając do licznych punktów katechetycznych w poszczególnych parafiach. Np. w Wojniłowie, oprócz uczniów w miejscowej szkole czteroklasowej, musiał objąć katechizacją dzieci z jedenastu szkół etatowych i siedmiu parafialnych. Jako wikariusz lwowski był nauczycielem religii w Gimnazjum Akademickim, w Szkole Realnej, Szkole Przemysłowej i Szkole Ewangelickiej<sup>13</sup>. W swojej pracy katechetycznej zapoczątkował w archidiecezji lwowskiej praktykę wspólnej Pierwszej Komunii św. dla dzieci. Propagował tradycję pamiątek pierwszokomunijnych i pamiątek związanych z sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej.

Na szczególną uwagę zasługuje opracowanie i wydanie drukiem opracowań religijno-katechetycznych, adresowanych głównie do dzieci i młodzieży. Były one wysoko cenione przez przełożonych, a *Katechizm św. Kościoła katolickiego dla ludu* (Lwów 1875) był zalecany w diecezji przemyskiej jako „najodpowiedniejszy podręcznik przy nauce religii”. Rozszedł się on w ponad 50.000 egzemplarzy. Jego układ był następujący: na początku został umieszczony „Pacierz”, czyli zbiór modlitw najczęściej używanych przez katolików. Następnie „Historia święta” zawierała zarys dziejów zbawienia w formie krótkich opowiadań. Właściwy katechizm składał się z trzech części: 1) Prawdy, któreśmy powinni wiedzieć i wierzyć; 2. Przykazania, któreśmy powinni spełniać; 3. Środki, które Pan Bóg ustanowił dla naszego zbawienia. Materiał katechizmowy został ujęty w formie pytań i odpowiedzi. W części końcowej znalazł się zbiór pieśni religijnych na różne okazje roku liturgicznego. Katechizm za życia autora doczekał się aż ośmiu wydań<sup>14</sup>.

W 1881 roku ks. Gorazdowski wydał we Lwowie *Katechizm św. Kościoła katolickiego zastosowany dla potrzeb trzech pierwszych klas szkół ludowych według Deharbe'a*. Zawarł w nim wskazówki programowe dla nauczycieli religii: „W pierwszej klasie katecheta nauczy dzieci odmawiania poprawnie «Ojcze nasz» i «Zdrowaś Maryjo» oraz «Wierzę w Boga». Opowie im tyle o Panu Bogu, stwo-

13. M. Rechowicz, *Gorazdowski Zygmunt Karol (1845-1920)*, „Caritas” 5(1949), nr 50, s. 344-346.

14. Tenże, *Gorazdowski Zygmunt Karol (1845-1920)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 8. Wrocław 1960, s. 290-291.



rzeniu, odkupieniu, ile do zrozumienia pacierza potrzeba, a nareszcie wyuczy na pamięć katechizmu ogólnego”. O modlitwie w wydaniu 6 *Katechizmu* tak pisał: „Módl się, pracuj i cierp wszystko dla Pana Boga”, „Potrzeba często wznosić myśl i serce do Pana Boga i na chwałę Bożą ofiarować swoje prace, cierpienia, pociechy”, „Każdą pracę rozpoczynaj modlitwą: «Ojcze niebieski! Ofiaruję Ci pracę na chwałę Twoją i na zadośćuczynienie za me grzechy. Łączę się z pracami Jezusa Chrystusa, Syna Twego i proszę błogosław mi»”<sup>15</sup>. W drugiej klasie wykładać będzie katecheta na podstawie historii biblijnej według wskazówek podanych na początku każdego ustępu i zdawać będzie uczniom pytania bez gwiazdki. Wreszcie w trzeciej klasie wyłoży katecheta obszerniej opowieści biblijne i doda pytania opatrzone gwiazdkami”.

Dla młodzieży żeńskiej ks. Zygmunt opracował książeczkę pt.: *Niezapominajki* (Lwów 1876), a dla młodzieży męskiej *Rady i przestrogi na całe życie. Pamiętka dla młodzieży męskiej przy ukończeniu szkół według Albina Stolza* (Lwów 1876). Książeczki były wzorowane na podobnych dziełach niemieckiego pedagoga i pastoralisty Albina Stolza (1808-1883). Lwowski Konsystorz Metropolitalny, w swoim piśmie urzędowym „Kurenda” w 1878 roku polecał obie książeczki w słowach: „Ks. Z. Gorazdowski wydał we Lwowie dwie książeczki zawierające bardzo zbawienne nauki dla młodzieży. Jedna z nich pod tytułem *Rady i przestrogi na całe życie* przeznaczona dla młodzieży płci męskiej, druga pod tytułem: *Niezapominajki* zawiera nauki dla młodzieży żeńskiej. Czytanie tych książeczek wyrzuci może bardzo zbawienno wpływ na młodzież chrześcijańską, przeto poleca je Konsystorz Metropolitalny jako bardzo przydatne do rozdawania w nagrodę pilności przy egzaminach szkół ludowych”<sup>16</sup>.

W 1886 roku ówczesny wikariusz lwowskiej parafii św. Mikołaja opracował i wydał pod pseudonimem K. Prawdzica<sup>17</sup> następną książkę pt.: *Zasady i Przepisy Dobrego Wychowania według dr. Albina Sztolca dla użytku rodziców, nauczycieli, duchownych i innych wychowawców*<sup>18</sup>. Zawierała ona problematykę pedagogiki katolickiej i była wzorowana na dziełach wspomnianego wyżej niemieckiego autora Albina Stolza. Polski autor tak pisał o swoim dziele: „Kto pojmuje, czym jest dla narodów dobre wychowanie młodego pokolenia, kto przekonał się, że tylko na zasadach ściśle katolickich możebne jest dobre wychowanie, kto wie wreszcie, jak ubogą jest w tej mierze nasza literatura, ten pojmie, jak wiele pożytku przyniosłoby to dziełko, tak Kościołowi jak i narodowi, gdyby było w szerszych

15. Z. Gorazdowski, *Katechizm św. Kościoła Katolickiego według Deherbe'a dla szkół ludowych*, wyd. 6, Lwów 1887, s. 53, 115, 124.

16. „Kurenda Konsystorza Metropolitalnego Lwowskiego”, Lwów 1878, s. 22.

17. A. Bar, *Słownik pseudonimów i kryptonimów*, t. 3. Kraków 1937, s. 35.

18. G. Jaworska, *Gorazdowski Zygmunt*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, Lublin 1989, s. 1296.

kołach rozpowszechniane”<sup>19</sup>. Przypatrzmy się bliżej temu dziełu, które stanowi nowe ujęcie zagadnień pedagogicznych z uwzględnieniem sytuacji wychowawczej na ziemiach polskich. Treść książki została ujęta w pięciu rozdziałach, poprzedzonych przedmową i wstępem. We wstępie autor przytoczył podstawowe wiadomości o wychowaniu i naukę katolicką o człowieczeństwie. Rozdział I „O pielęgnacji ciała” zawiera podstawowe wiadomości dla potencjalnych i aktualnych rodziców oraz dla wychowawców o rozwoju dziecka, podstawowych zasadach jego higieny oraz uwarunkowaniach dobrego rozwoju. Rozdział II „O kształceniu duszy” dotyczy kształtowania dziecka pod względem religijnym, moralnym i umysłowym. W wychowaniu dziecka ogromną rolę odgrywa modlitwa. Ks. Gorazdowski pouczał: „Nie dość na tym, aby modlitwa nasza pochodziła z głębi duszy, z serca skruszonego, powinna ona wypływać z wiary, tj. zgadzać się z odwiecznym zamiarem Bożym, a wtedy możemy być pewni, że w niej wytrwamy, będziemy wysłuchani”<sup>20</sup>. Rozdział III „O wychowawcach” stanowi zestawienie i omówienie roli i zadań instytucji wychowawczych, poczynając od rodziców, poprzez środowisko, szkołę, instytucje wychowawcze, państwo i Kościół. Na uwagę zasługują przytoczone instytucje, które pojawiły się w trudnym XIX stuleciu, jak sierocińce, zakłady dla głuchoniemych i ociemniałych oraz zakłady o charakterze resocjalizacyjnym dla dzieci. Rozdział IV zatytułowany „Środki wychowawcze” wskazuje na środki, jakimi powinien posługiwać się każdy wychowawca. Jest ich wiele, ale wśród najważniejszych znajdują się: „spowiedź i Komunia św., modlitwa i czytanie”. Rozdział V, noszący tytuł: „Niebezpieczeństwa grożące wychowaniu w życiu późniejszym”, traktuje o niebezpieczeństwach zagrażających młodemu człowiekowi, na którego przestaje wpływać wychowawca, a zaczyna się samowychowanie. Wśród czynników zagrażających młodemu człowiekowi na podkreślenie zasługuje „obczyzna”, rozumiana jako anonimowość nowego środowiska, zwłaszcza w dużym mieście, inny region kraju, a także zagraniczna emigracja zarobkowa.

Ks. Zygmunt Gorazdowski, już jako wikariusz w Żydaczowie, związał się z Towarzystwem „Boni Pastoris”, którego celem była wzajemna pomoc w utrzymaniu i pomnożeniu ducha kapłańskiego poprzez wspólne odprawianie rekolekcji. W latach 1885-1886 był redaktorem czasopisma „Bonus Pastor”, na łamach którego opublikował kilka artykułów oraz wierszy poświęconych zagadnieniom pastoralnym i katechetycznym.

Gorliwy katecheta włączył się czynnie do pracy w ramach „Związku katechetów”, biorąc udział w zjazdach duszpasterskich. Pierwszy zjazd tego związku odbył

19. Cyt. za: K. Piotrowski, Książdz Zygmunt Gorazdowski, s. 47.

20. K. Prawdzic, *Zasady i Przepisy Dobrego Wychowania według dr. Albana Sztolca dla użytku rodziców, nauczycieli, duchownych i innych wychowawców*, Lwów 1886, s. 66.

się w Krakowie w 1895 roku. Podczas drugiego zjazdu we Lwowie w 1897 roku pracował w komisji roboczej sekcji III, zajmującej się problematyką szkół ludowych. Jednym z postulatów tego zjazdu było ujednolicenie katechizmów na poszczególnych poziomach nauczania<sup>21</sup>.

Marzeniem ks. Gorazdowskiego było powołanie do istnienia czasopisma dla katolików. Przed wybuchem I wojny światowej w tym zamiarze przez pewien czas współdziałał z „Heroldem Polskim” Stanisława Brandowskiego. Jednak po nieporozumieniu z nim założył własne pismo pod nazwą „Gazeta Codzienna”. Był przekonany, że prasa jest „drugą amboną”. Dla celów wydawniczych zakupił posiadłość i uruchomił drukarnię.

## Lwowski społecznik-dobroczyńca

Na początku czerwca 1877 roku ks. Zygmunt Gorazdowski przybył do Lwowa i rozpoczął długoletnią działalność duszpasterską w mieście *semper fidelis*. Najpierw pełnił obowiązki wikariusza parafii pw. św. Marcina. Po kilkumiesięcznym pobycie w tejże parafii przejął administrację parafii pw. Matki Bożej Śnieżnej, będącej najstarszą parafią lwowską. Na mocy dekretu arcybiskupa Wierchlejskiego z 24 lipca 1878 r. związał się z parafią św. Mikołaja, której proboszczem był ks. Z. Odełgiewicz. Początkowo pełnił tam obowiązki wikariusza, od 9 listopada 1899 r. był jej administratorem, a 5 stycznia 1902 r. został proboszczem. Jego wszechstronną działalność doceniła władza kościelna, nadając mu tytuł kanonika honorowego kapituły metropolitalnej, a 20 kwietnia 1905 r. został tajnym szambelanem papieża św. Piusa X. Metropolita lwowski św. Józef Bilczewski<sup>22</sup> w dekrete pochwalnym przesłanym ks. Zygmuntowi napisał: „W pełnieniu bardzo trudnego obowiązku duszpasterskiego wielką pociechą i podporą niemałą są dla nas kapłani, którzy w niczym nie szukając siebie samych, podejmują mozolne trudy ku chwale Boga i zbawienia dusz. W naszym przekonaniu i Ciebie do takich zaliczyć możemy kapłanów, który już prawie od trzydziestu lat z niesłabnącą pilnością i gorliwością nie ustajesz we współdziałaniu z dziełem z wszystkich dzieł Bożych najbardziej Boskim, a mianowicie z dziełem nawracania błędzących i doprowadzania grzeszników do Boga”<sup>23</sup>.

21. S. Malarski, *Pamiętnik II Wiecu Księży Katechetów we Lwowie odbytego w dniach 26-28 sierpnia 1897 roku*, Lwów 1890, s. 3.

22. Zob. W. Urban, *Śługa Boży Józef Bilczewski Arcybiskup-Metropolita Lwowski 1860-1923*, Wrocław 1977.

23. D. Siuta, *Lwowski Apostoł Bożego Miłosierdzia*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 2001, nr 6, s. 5.

Obok działalności duszpasterskiej świątobliwy kapłan lwowski całkowicie oddawał się posłudze niesienia pomocy ludziom potrzebującym wsparcia moralnego i materialnego. Zdobył miano; „Księdza Dziadów”, „Ojca Ubogich”, „Apostoła Bożego Miłosierdzia”, Drugiego Proboszcza z Ars”, „Lwowskiego Brata Alberta”. Mówiono o nim, iż „był okiem ślepemu a nogą chromemu”. Jego plebania zawsze była otwarta dla lwowskiej biedoty, ściągającej tu z całego miasta. On sam żył bardzo ubogo, jadał skromnie, chodził w zniszczonej sutannie i płaszczu, a otrzymane, zwłaszcza od zakonnic, odzienie rozdawał żebrakom.

Długa jest lista dokonań kapłana lwowskiego w zakresie niesienia pomocy potrzebującym. Kiedy dziennikarz „Gazety Kościelnej” zapytał go, skąd bierze fundusze na działalność, odpowiedział, że gdy brakuje mu pieniędzy, to daje większe jałmużny. Już 29 grudnia 1877 r. związał się z Instytutem Ubogich Chrześcijan, zostając sekretarzem tej organizacji. Do jego zadań należało prowadzenie ewidencji podopiecznych, mając możliwość zorientowania się w sytuacji najuboższych mieszkańców Lwowa. Przeciętnie raz w miesiącu, a czasem częściej, składał ordynariuszowi „Sprawozdanie z działalności Instytutu Ubogich Chrześcijan”<sup>24</sup>.

Drugą instytucją charytatywną, w której zaangażowany był ks. Gorazdowski, było „Towarzystwo Opatrzności”, założone we Lwowie w 1881 roku. Celem tej organizacji było uwolnienie Lwowa od żebractwa, które stanowiło wielki problem w ówczesnym życiu społecznym. W następnym roku zostało one przemianowane na „Towarzystwo Miłosierdzia pod godłem Opatrzności”. Na czele tej organizacji stanęła księżna Jadwiga Sapieżyna, a ks. Zygmunt został wiceprezesem, a zarazem sekretarzem. Wkrótce organizacja zorganizowała dla żebraków i bezdomnych tzw. „Dom Pracy”, w którym mogli znaleźć odpowiednie zajęcie i warunki do godniejszego życia. Opiekę na tym domem objęło Zgromadzenie Siostrzyczek Ubogich<sup>25</sup>. W połowie 1896 roku powstał nowy budynek przy ul. św. Piotra, wzniesiony dzięki zaangażowaniu przedsiębiorstw i osób prywatnych. Znalazło w nim przytułek 72 mężczyzn i 28 kobiet. Zakład posiadał własną piekarnię, małą mleczarnię i ogród.

Dla ubogich z różnych warstw społecznych ks. Gorazdowski w 1882 roku przy pl. Strzeleckim we Lwowie zorganizował „Tanią Kuchnię Ludową”. Żywili się w niej robotnicy, studenci, młodzież szkolna, a najczęściej biedota lwowska. W 1901 roku przejęły ją na własność siostry józefitki. Latem wydawały one ok. 600, zimą zaś ok. 200 obiadów dziennie<sup>26</sup>. Z kuchni korzystał także św. brat Albert Chmielowski, ilekroć przebywał we Lwowie.

24. K. Piotrowski, Ksiądz Zygmunt Gorazdowski, s. 35.

25. M. Rechowicz, „Ksiądz Dziadów”, s. 233.

26. Historia Zgromadzenia Sióstr Józefitek III Zakonu św. Franciszka, rok 1884-1934, mps, s. 24.

Największym dziełem ks. Gorazdowskiego było powołanie do istnienia „Zakładu św. Józefa dla nieuleczalnych i rekonwalescentów”. Był to rodzaj hospicjum dla ludzi cierpiących i chorych, którzy zgodnie z ustawą rządową po sześciu tygodniach pobytu w szpitalu, bez względu na stan zdrowia, byli z niego usuwani. Został on umieszczony w budynku przy ul. Kurkowej 53 we Lwowie, a fundusze na jego założenie ks. Zygmunt zdobył ze zbiorów w kościołach lwowskich. O potrzebie powstałej instytucji świadczy artykuł w lwowskiej „Gazecie Kościelnej”: „Nasz lwowski Baduen, ks. Z. Gorazdowski trzecią kamienicę kosztem kilkudziesięciu tysięcy zł wystawił przy ul. Kurkowej w swoim zakładzie dla nieuleczalnych. Gdy nikt nie umiał zająć się nieszczęśliwymi, chorymi bez ratunku, dla których istniał tylko nędzny przytułek w parterowym domku, między Wysokim Zamkiem a dworcem kolejowym na Podzamczu, on pomyślał o wzniesieniu gmachu dla nieszczęśliwych, co już nie mają na ziemi nadziei, i założeniu zakonnej kongregacji co by na ich usługi się oddała. Pan Bóg widocznie błogosławił jego zamiarom, bo oto instytut jego rośnie i rozwija się”<sup>27</sup>. „Zakład św. Józefa” rzeczywiście rozwijał się dzięki ofiarności licznych sponsorów i zaangażowaniu sióstr józefitek. Powstawały nowe pomieszczenia, a w 1900 roku istniało 100 pokoi dla chorych. W zakładzie przyjmowano również ludzi w podeszłym wieku, którzy potrzebowali pomocy.

Ks. Zygmunt Gorazdowski dostrzegał wielki problem niemowląt, które potrzebowały opieki. W 1891 roku wraz z księżną Elżbietą z hrabiów Potulickich Sapieżyną założył „Towarzystwo opieki nad niemowlętami”. Rozciągało ono opiekę nad ubogimi matkami z lwowskiego Zakładu Położniczego i nad ich dziećmi, których corocznie w okolicach Lwowa ginęło kilkaset z głodu i zaniedbania<sup>28</sup>. W wyniku działalności Towarzystwa powstał 17 lutego 1892 r. „Zakład Dzieciątka Jezus” pod troskliwą opieką sióstr józefitek w ich domu przy ul. Kurkowej 53. W następnym roku dzięki fundacji hrabiny Marii Heleny Amalii Gałuchowskiej nabyto posiadłość przy ul. Paulinów 5, gdzie przeniesiono powstały „Zakład Dzieciątka Jezus”. W 1902 roku zbudowano nowy dom poświęcony przez arcybiskupa Józefa Bilczewskiego. Do tego domu „Towarzystwo opieki nad niemowlętami” wyraziło gotowość przyjęcia z wiedeńskiego „Findelhaus” jednorazowo 20-25 polskich niemowląt. W 1905 roku w domu znajdowało się 186 dzieci, a w rodzinach zastępczych 169. Równocześnie w zakładzie przebywało 25-30 matek, które nie mając własnego mieszkania, wychowywały tutaj swoje pociechy, jednocześnie pomagając siostrą w opiece nad pozostałymi dziećmi. W sumie w latach 1892-1916 opiekę w Zakładzie znalazło 2.871 niemowląt, z czego 836 opuściło Zakład ze swoimi matkami, 802 znalazło swoje rodziny, 173 adoptowano, a pozostałymi zajmowały się siostry józefitki. Niemowlęta bowiem po ukończeniu pierwszego roku życia

27. *Dom dla chorych*, „Gazeta Kościelna”, 1896, nr 19, s. 184.

28. D. Siuda, *Wezwany do miłosierdzia*, s. 128.

były odsyłane na koszt zakładu do rodzin zastępczych, przede wszystkim mieszkających na wsi. Przebywały tam do szóstego roku życia, a jeśli to było możliwe, mogły pozostać w takiej rodzinie na stałe. W przeciwnym razie o ich dalszy los troszczyły się siostry józefitki, umieszczając je w zakładach wychowawczych. Nad całością funkcjonowania zakładu czuwał proboszcz parafii św. Mikołaja, który nie ustawał w zjednywaniu dobrodziejów i zdobywaniu niezbędnych środków.

Na liście założonych dzieł miłosierdzia lwowskiego społecznika znalazło się „Towarzystwo św. Salomei”, którego zadaniem było sprawowanie opieki nad ubogimi wdowami. W 1903 roku duszpasterz lwowski zorganizował „Towarzystwo Kobiet Pracujących” i roztoczył nad nim opiekę. Celem tej instytucji była opieka nad dziewczętami zajmującymi się krawiectwem. Ponadto był czynnym członkiem Towarzystwa Męskiego św. Wincentego a Paulo oraz członkiem wydziału Towarzystwa Miłosierdzia „Opatrzność” we Lwowie. Troszcząc się o rozwój własnego życia wewnętrznego, należał do Stowarzyszenia Nieustającej Adoracji, które od 1869 roku istniało przy katedrze lwowskiej.

Celem ujednolicenia działalności szeregu organizacji charytatywnych we Lwowie powstał 18 czerwca 1895 r. „Związek Katolickich Towarzystw Dobroczynnych”. Jego współtwórcami byli: ks. Zygmunt Gorazdowski i profesor Maksymilian Thulie<sup>29</sup>.

Lwowski społecznik zajmował się również propagowaniem działalności charytatywnej we Lwowie i okolicach. W tym celu związał się z istniejącą od 1891 roku Czytelnią Katolicką we Lwowie<sup>30</sup>. Organizowano w niej odczyty i pogadanki na tematy społeczne, inicjowano powstawanie organizacji katolickich o tym profilu. 26 stycznia 1893 r. wygłosił odczyt pt.: *O stosunkach ubogich we Lwowie i Wiedniu*. Na odbytym w dniach 4-6 lipca 1893 r. Wiecu Katolickim w Krakowie lwowski duszpasterz miał referat pt.: *O Towarzystwach i zakładach dobroczynnych w Galicji*<sup>31</sup>. Ponadto brał on udział w przygotowaniu podobnego wiecu, który odbył się w lipcu 1896 roku we Lwowie.

W zakres działalności charytatywnej ks. Gorazdowskiego wchodziła również młodzież szkolna. Dnia 5 września 1886 r. założył przy ul. Mochnackiego we Lwowie „Internat św. Józefa dla uczniów Seminarium Nauczycielskiego”. W nabytym domu początkowo zamieszkało 10 ubogich i pilnych studentów. Ich liczba zwiększała się, a pierwszeństwo w przyjęciu do zakładu miała młodzież katolicka, odznaczająca się dobrymi wynikami w nauce. W 1895 roku w Internacie mieszkało już 37 studentów, a jednym z nich był Adam Didur, sławny śpiewak

29. K. Piotrowski, Ksiądz Zygmunt Gorazdowski, s. 43-44.

30. Cz. Strzeszewski, *Chrześcijańska myśl i działalność społeczna w zaborze austriackim w latach 1865-1918*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, red. Cz. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowicz. Warszawa 1891, s. 192.

31. *Księga Pamiątkowa Wiecu Katolickiego w Krakowie*, Kraków 1893, s. 283.

lwowski. W 1903 roku za zgodą ks. Gorazdowskiego Internat przejęli bracia szkolni, sprowadzeni przez niego za zgodą arcybiskupa Bilczewskiego z Wiednia<sup>32</sup>. Przez kilka lat współpraca układała się poprawnie, ale z czasem zakonnicy chcieli się usamodzielnąć. Powstały nieporozumienia. W ich wyniku opuścili zakład wychowawczy, który w 1911 roku został rozwiązany.

Drugą inicjatywą o charakterze wychowawczym było założenie w 1903 roku 4-klasowej szkoły polsko-niemieckiej pw. św. Józefa. Ks. Gorazdowski, pełniąc obowiązki katechety w szkole ewangelickiej w pierwszych latach swojego pobytu we Lwowie, bolał nad tym, że ok. 200 dzieci katolickich, pochodzących z rodzin niemieckich, uczęszcza do ewangelickiej szkoły, jedynej we Lwowie z wykładowym językiem niemieckim. Zaproponował więc utworzenie dwuwydziałowej szkoły polsko-niemieckiej, do której mogłyby uczęszczać zarówno dzieci rodzin niemieckich, jak i polskich. Propozycja spotkała się z olbrzymim sprzeciwem społeczeństwa lwowskiego, które nie rozumiało intencji duchownego, kierując się wąsko pojętym patriotyzmem. O mocy protestu i metodach, jakimi posługiwano się, świadczą listy ks. Zygmunta do arcybiskupa Bilczewskiego. W liście z 21 lipca 1903 r. pisał: „Radykalne gazety, mianowicie «Kurier Lwowski» zgromił mnie ostro, że: «my nie chcemy żadnych szkół pod władzą duchowieństwa», a «Dziennik Polski» zbeształ mnie jeszcze gorzej jako zdrajcę narodowej sprawy. Otrzymałem też listy anonimowe, a jeden ze stryczkiem...”. Kilka dni później ponownie napisał do ordynariusza: „Czuję wieki ucisk duszy, bo ze wszystkich stron albo prześladowanie, groźby, albo szyderstwa mnie spotykają, a dotąd znikąd nie miałem poparcia. Jeszcze jakiś kapłan podburza na mnie Dzienniki. Nareszcie i Eksceleńcja ma do mnie żal, jak się dowiedziałem, a na który zdaje mi się nie zasłużyłem. Przyjmuję jednak naganę jako podwładny i całuję rękę Eksceleńcji ze czcią należną”<sup>33</sup>.

Sprawa stawała się coraz bardziej napięta i wymagała rozwiązania, bowiem do Lwowa 13 sierpnia mieli przybyć z Wiednia bracia szkolni i objąć prowadzenie szkoły, zamieszkując w jej budynku. Po przybyciu zakonników-nauczycieli urządzono przeciwko nim protestacyjny wiec na boisku sokalskim. Wówczas dopiero arcybiskup Bilczewski wystosował do rodziców katolickich odpowiednią odezwę, pisząc: „Nie myślę bronić mojego proboszcza przy kościele św. Mikołaja. Gdyby na naradę i wiece zebrały się te tysiące biednych, których nakarmił i ci chorzy, którym szpitale i przytuliska wybudował, to wszyscy zgromadzeni jednomyślnie zgodziliby się na oświadczenie, że ten, który całe życie służył uczciwie Bogu i Ojczyźnie, nie mógł na starość stać się zdrajcą przez to, iż powziął myśl potrzebną,

32. Zob. A. Kusmierski, *Dzieje Braci Szkół Chrześcijańskich na ziemiach polskich*, Warszawa 1997, mps.

33. Cyt. za: D. Siuta, *Wezwany do miłosierdzia*, s. 179-180.

jaką przed kilku laty w Krakowie w czyn wprowadził abp Albin Kardynał Duna-jewski, chlubny męczennik za sprawę narodową”. Arcybiskup wyjaśnił następnie sens i znaczenie szkoły zarówno dla Polaków, jak i dla Niemców. Pisał, że „Bracia Szkolni pracujący we Lwowie są z pochodzenia Polakami, a to, że nie władają biegle językiem polskim w ustnej mowie stało się za przyczyną protestanckiego systemu szkolnego w Prusach”. Ordynariusz swoją odezwę zakończył zapewnieniem, że szkoła nie będzie działała na szkodę ludności polskiej<sup>34</sup>. To wyjaśnienie rzadcy metropolii lwowskiej częściowo położyło kres wystąpieniom przeciwko otwarciu szkoły. 28 sierpnia 1903 r. „Słowo Polskie” pisało: „Istnienie tej, subwencjonowanej przez miasto szkoły usprawiedliwiło poniekąd ks. Z. Gorazdowskiego, skoro miasto szkołę ewangelicką subwencjonuje, skoro rodzice polscy posyłają do niej swoje dzieci dla wprawy w języku niemieckim – mógł słusznie przypuszczać, że opinia publiczna nie jest przeciwną istnieniu szkół niemieckich we Lwowie. A jako kapłan powinien był nawet starać się o to, żeby zamiast do protestanckiej do, w duchu katolickim prowadzonej, dzieci chodziły szkoły”<sup>35</sup>. Z każdym rokiem rosła sława 4-letniej szkoły polsko-niemieckiej, chociaż wciąż miała ona swoich przeciwników. Prowadzący szkołę bracia szkolni usamodzielnili się, ale jej byt był uzależniony od proboszcza parafii św. Mikołaja.

Przedstawiając szeroki zakres działalności dobroczynnej ks. Zygmunta Gorazdowskiego, można zadać pytanie: skąd ten chorowity kapłan brał tyle sił, aby osiągnąć zaplanowane cele w niesieniu pomocy potrzebującym. Odpowiedź jest prosta – usiłował on na co dzień realizować hasło św. Benedykta: *Ora et labora* – módl się i pracuj. W swoim katechizmie pisał: „Módl się, pracuj i cierp wszystko dla Pana Boga”; „Potrzeba często wznosić myśl i serce do Pana Boga i na chwałę Bożą ofiarować swoje prace, cierpienia, pociechy”; „Każdą pracę rozpoczynaj modlitwą: «Ojcze Niebieski! Ofiaruję Ci pracę na chwałę Twoją i na zadośćuczynienie za me grzechy. Łączę ją z pracami Jezusa Chrystusa, Syna Twego, i proszę: Błogosław mi!»”<sup>36</sup>. Oddając kult Panu Bogu, kierował swoją myśl i czyny ku bliźnim.

## Założyciel Zgromadzenia Sióstr św. Józefa

Ks. Zygmunt Gorazdowski zdawał sobie sprawę, że powołując do istnienia różne instytucje charytatywne, musi posiadać wsparcie ludzi gotowych do współpracy w niesieniu pomocy potrzebującym. To dzieło pracy charytatywno-wychowaw-

34. W. Urban, *Sługa Boży Józef Bilczewski*, s. 79.

35. Cyt. za: K. Piotrowski, *Ksiądz Zygmunt Gorazdowski*, s. 52.

36. Z. Gorazdowski, *Katechizm św. Kościoła Katolickiego według Dehaarbe'a dla szkół ludowych*, Lwów 1887, s. 53, 115, 124.



czej podejmowały przede wszystkim żeńskie wspólnoty życia konsekrowanego. Tymczasem w Galicji sytuacja żeńskich zakonów i zgromadzeń zakonnych była w drugiej połowie XIX stulecia bardzo niepokojąca. Jeżeli ok. 1860 roku jednej zakonnicy (nie uwzględniając szarytek i kongregacji Sacré Coeur) odpowiadało ok. 3.200 katolików rzymskich, to w 1874 roku było ich 17.100, a w 1904 roku aż 140.500<sup>37</sup>. Niejako naturalną odpowiedzią na to wielkie zubożenie pod względem liczebnym siostr zakonnych było powstawanie nowych wspólnot życia konsekrowanego o określonym profilu odpowiadającym wymogom chwili. W tym okresie powstało więc dziewięć zgromadzeń żeńskich, które podejmowały pracę charytatywną i szkolno-wychowawczą.

Ks. Zygmunt Gorazdowski, jako prezes „Towarzystwa Miłosierdzia pod godłem Opatrzności”, wystąpił z propozycją sprowadzenia do Lwowa z Tarnopola tzw. Siostrzyczek Ubogich. W 1882 roku trzy siostry: Stanisława Piątkowska, Maria Dutkiewicz i Filomena Nowicka objęły „Dom Pracy” przy ul. Św. Zofii 1. Wkrótce okazało się, że pomoc trzech siostr jest niewystarczająca, sprowadzono więc następne siostry: Ludmiłę Wąsik, Karolinę Prorokównę, Zofię Szymańską i Marię Piechalską. Pod koniec tego roku oddano siostrą w opiekę drugą instytucję „Kuchnię Ludową”, w której podjęły pracę: s. Maria Dutkiewicz i s. Emilia Kozłowska<sup>38</sup>.

Siostrzyczki Ubogich zwierzyły się ks. Gorazdowskiemu, że brakuje im formacji zakonnej, nie mają nowicjatu ani złożonych ślubów zakonnych. Wówczas ks. Zygmunt w porozumieniu z księżną Leonową Sapieżyną – prezeską „Towarzystwa Miłosierdzia pod godłem Opatrzności” i przy jej wsparciu finansowym, sprowadził z Francji dwie siostry ze zgromadzenia Soeurs des Pauvres, pod kierunkiem których Siostrzyczki Ubogich mogłyby rozpocząć nowicjat i formację zakonną. Tymczasem przybyłe zakonnice miały własny plan, aby Polki wyjechały do Francji i tam włączyły się do ich wspólnoty. Ten plan był nie do przyjęcia i zakonnice francuskie opuściły Lwów<sup>39</sup>.

W zaistniałej sytuacji za radą arcybiskupa Wierchleyskiego ks. Gorazdowski wraz z księżną Sapieżyną zwrócili się z prośbą do matki Marii od Krzyża Morawskiej, przełożonej siostr franciszkanek klauzurowych, aby podjęła się trudu formowania w duchu franciszkańskim fundamentów przyszłego zgromadzenia i przyjęcia Siostrzyczek Ubogich pod swoją opiekę na czas nowicjatu.

Dnia 17 lipca 1883 r. kandydatki, rozpoczynające nowicjat, ze względu na potrzebę utrzymania ciągłości działalności „Domu Pracy” i „Kuchni Ludowej”,

37. E. Jabłońska-Deptuła, *Zakony i zgromadzenia zakonne w Polsce w XIX i XX w.*, „Znak”, 1965, nr 137-138, s. 1653-1654.

38. *Historia Zgromadzenia*, s. 1-2.

39. Tamże, s. 3.

zostały podzielone na dwie grupy. W pierwszej grupie znalazły się: Maria Dutkiewicz, Karolina Prorok, Magdalena Biała i Antonina Zięba. Po kilku miesiącach nowicjatu, m. Morawska, przekonana o dostatecznym wyrobieniu powierzonych sobie siostr, odesłała je do powierzonych im obowiązków, a w ich miejsce przyjęła pozostałe kandydatki: Mariannę Pierzchalską, Emilię Kozłowską, Zofię Szymańską i Adelę Danek<sup>40</sup>.

Za radą m. Morawskiej jej podopieczne postanowiły przyjąć III Regułę św. Franciszka i habit franciszkański. Za naczelne hasło w swojej działalności przyjęły powiedzenie założyciela: „Serce przy Bogu, ręce przy pracy”. Od sióstr Franciszkanek de Calais z Francji przyjęto konstytucje zakonne, których tłumaczenia na język polski dokonała s. Gabriela Kołaczkowska, franciszkanka klauzurowa ze Lwowa. W myśl przyjętych Konstytucji siostry uformowały się na dwa chóry, nie różniąc się między sobą ani ubraniem, ani pracą. Siostry drugiego chóru nie miały jednak przy wyborach głosu czynnego ani biernego. Za szczególnego patrona wspólnota obrała sobie św. Józefa, stąd powstała popularna nazwa „józefitki”. Za orędowniczkę i wzór do naśladowania przyjęto św. Elżbietę Węgierską, „najpiękniejszą kobietę wieków średnich”, która umiała zdjąć z głowy koronę i pochylić się nad chorym i ubogim człowiekiem<sup>41</sup>. Każda z sióstr otrzymała imię Maria – dla uczczenia Najświętszej Maryi Panny.

Pierwsze obłóczyny członkiń nowej wspólnoty zakonnej odbyły się 17 lutego 1884 r. w lwowskim kościele przy ul. Kurkowej. Obrzędem przewodniczył franciszkanin o. Florian Janocha. Cztery nowicjuszki przyjęły habit i nowe zakonne imiona: Maria Dutkiewicz – s. Elżbieta, Emilia Kozłowska – s. Małgorzata, Zofia Szymańska – s. Franciszka i Magdalena Biała – s. Humiliana. 1 listopada t. r. w tym samym kościele odbyły się następne obłóczyny, a habit przyjęły: Adela Danek – s. Salomea i Karolina Prorok – s. Jolanta. Natomiast 11 listopada na ręce m. Morawskiej i o. Szczepana Bodnareskula złożyły śluby zakonne: s. Maria Elżbieta Dutkiewicz i s. Maria Salomea Danek<sup>42</sup>.

Okres działalności sióstr Zgromadzenia Sióstr św. Józefa od powstania do śmierci Założyciela można podzielić na cztery podokresy, przyjmując jako kryterium podziału ważniejsze wydarzenia konstytuujące prawnie powstałą wspólnotę zakonną: 1. Od 1884 do 1889 roku – w którym józefitki objęły pierwszą placówkę poza Lwowem; 2. Od 1889 do 1900 roku – w którym papież Leon XIII pismem z 27 kwietnia wyraził pochwałę dla wspólnoty i udzielił pierwszego papieskiego błogosławieństwa; 3. Od 1900 do 1910 roku, kiedy siostry józefitki otrzymały pierwsze papieskie zatwierdzenie poprzez tzw. *Dekret pochwalny* z 1 kwietnia

40. K. Piotrowski, *Ksiądz Zygmunt Gorazdowski*, s. 62-63.

41. J. Mandziuk, *Kult św. Elżbiety Węgierskiej na Śląsku*, „Nasza Przyszłość”, 55 (1981), s. 25.

42. *Historia Zgromadzenia*, s. 5.

1910 r.; 4. Od 1910 do 1920 roku, czyli śmierci założyciela i uznania wspólnoty zakonnej za prawnie istniejącą w piśmie z 27 lutego wydanego przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie<sup>43</sup>.

Przez wiele lat założona wspólnota zakonna była utrzymywana przez księżnę Jadwigę Sapieżynę i ks. Zygmunta Gorazdowskiego. W 1884 roku duszpasterz lwowski ofiarował nowej wspólnocie życia konsekrowanego grunt przy ul. Kurkowej 53. Znajdował się tam parterowy domek z ogrodem, w którym zamieszkały siostry z s. Marią Salomeą Danek jako przełożoną. W domku zamieszkali też pierwsi podopieczni „Zakładu św. Józefa dla nieuleczalnych i rekonwalescentów”. Z czasem ta posesja została powiększona i pokryła się kompleksem zabudowań służących zarówno zakonnicom, jak i temu zakładowi charytatywnemu. Już w latach 1886-1886 wzniesiono tam piętrowy budynek, w którym na piętrze urządzono kaplicę oraz cele dla sióstr, na parterze znalazły się pomieszczenia dla chorych, a w suterrenach były kuchnia, refektarz i pralnia. Obiekt poświęcił ks. Gorazdowski, a arcybiskup Morawski wydał pozwolenie na przechowywanie w kaplicy Najświętszego Sakramentu, sprawowania Eucharystii i udzielania innych sakramentów świętych. W 1889 roku wzniesiono nowy budynek. Fundusze na jego budowę pochodziły z darowizny Rozalii Witkowskiej. Przekazała ona józefitom dwie kamieniczki przy ul. Garncarskiej we Lwowie, które sprzedano za 14.500 złr. Poświęcenia nowego domu dokonał biskup Jan Puzyna, sufragan lwowski<sup>44</sup>.

Franciszkanka m. Maria Morawska prowadziła formację duchową sióstr józefitek do 1889 roku. W tymże roku kierownictwo duchowe przejęła m. Maria Salomea Danek, będąca równocześnie mistrzynią nowicjatu i przełożoną generalną rozwijającej się wspólnoty zakonnej. Natomiast opiekę duszpasterską nad siostrami i ich podopiecznymi roztaczał ich założyciel przy współpracy franciszekanów, którzy sprawowali codzienną Eucharystię w kaplicy i byli spowiednikami zakonnic. Od początku istnienia wspólnoty życia konsekrowanego siostry odprawiały coroczne rekolekcje prowadzone przez kapłanów zakonnych. Jednymi z pierwszych byli jezuita: o. Antoni Szydłowski i o. Stefan Bratkowski.

Drugim podokres działalności Zgromadzenia św. Józefa rozpoczyna się ważnym wydarzeniem, jakim było objęcie 3 czerwca 1889 r. placówki poza Lwowem – „Dom ubogich” w Przemyślu. Po objęciu tej placówki józefitki zaczęły zakładać nowe domy w innych diecezjach. Powstały więc klasztory w Brzeżanach, Lubaczowie i Krośnie. We Lwowie siostry przejęły opiekę nad niemowlętami we wspomnianym wyżej „Zakładzie Dzieciątka Jezus”. W 1891 roku nastąpiła kolejna rozbudowa domu macierzystego, którą ukończono w 1895 roku. Drugie piętro wzniesionego

43. G. Jaworska, Zgromadzenie Sióstr Józefitek w latach 1884-1939, Lublin 1971, mps, s. 113.

44. K. Piotrowski, Książd Zygmunt Gorazdowski, s. 67.

budynku przeznaczono na nowicjat, a na pierwszym piętrze wydzielono mieszkanie dla kapelana sióstr.

Nad życiem wewnętrznym józefitek czuwał sam założyciel, mając do pomocy oprócz kapłanów zakonnych także księży diecezjalnych: ks. Bertranda Handzela, ks. dra Jana Ciemieniewskiego, ks. Jana Jakubowskiego i ks. dra Stanisława Narajewskiego.

Rządcy archidiecezji lwowskiej wobec nowej wspólnoty zakonnej przyjęli postawę wyczekującą. Tymczasem biskup przemyski Łukasz Solecki 16 października 1891 r. zatwierdził przygotowaną konstytucję Zgromadzenia Sióstr św. Józefa i tym samym stało się ono wspólnotą zakonną na prawie biskupim. 21 maja 1895 r. arcybiskup lwowski Seweryn Morawski przesłał wraz z listem polecającym *Konstytucję* sióstr józefitek do Rzymu, celem uzyskania aprobaty papieskiej. Dopiero po pięciu latach Kongregacja rzymska przesłała pochwałę dla celów Zgromadzenia św. Józefa wraz z błogosławieństwem papieża Leona XIII.

Trzeci podokres wspólnoty sióstr józefitek obejmuje lata 1900-1910. Zakonnice przejęły wówczas prowadzenie ochronki dla dzieci przedszkolnych, nauczanie starszych dziewcząt prac domowych oraz roztoczyły opiekę ambulatoryjną nad chorymi w ich domach. Powstawały nowe placówki, także w diecezji tarnowskiej, a cztery siostry we wrześniu 1900 roku przejęły też pracę w szpitalu w Sokalu. W następnych latach zakonnice zostały zatrudnione w szpitalu w Kałuszu Dolinie i w Czortkowie<sup>45</sup>.

Rozpoczęły się starania o formalne zatwierdzenie powstałej wspólnoty zakonnej ze strony władz kościelnych. Arcybiskup Józef Bilczewski, wkrótce po objęciu rządów w diecezji, polecił 20 grudnia 1901 r. prowincjałowi franciszekanów konwentualnych, o. Benignemu Chmurze, przeprowadzenie wizytacji kanonicznej Zgromadzenia św. Józefa. Wizytacja odbyła się w dniach 9-20 stycznia 1902 r. we wszystkich domach lwowskich. Ordynariusz po zapoznaniu się z przedłożonym sprawozdaniem wizytacyjnym polecił dekretem z 14 listopada t.r. przeprowadzenie pierwszych kanonicznych wyborów władz zakonnych. Matką generalną została Maria Salomea Danek, a siostrami dyskretekami wybrano siostry: Marię Elżbietę Dutkiewicz, Marię Feliksę Ziółkowską, Marię Egidę Górną i Marię Małgorzatę Fijałkowską. Wizytator w sprawozdaniu ujawnił szereg braków natury organizacyjno-dyscyplinarnej. Widocznie wskazania powizytacyjne realizowano zbyt opieszale, skoro ordynariusz pismem z 22 marca 1904 r. wezwał do bardziej energicznego wprowadzania powizytacyjnych zarządzeń. 29 maja 1906 r. postanowiono urządzić w jednym budynku przy ul. Kurkowej 53 mieszkania dla wszystkich sióstr, nadając tam klauzurę biskupią. Zmieniono też nowicjat z dwuletniego na roczny, a siostry, które go przerwały, miały go uzupełnić. Wielką pomoc józefitki otrzymały

45. *Historia Zgromadzenia*, s. 22-33.

od arcybiskupa Józefa Webera, sufragana lwowskiego, który z polecenia ordynariusza sprawował pieczę nad wspólnotą. Pomógł on poprawić tekst *Konstytucji*, przekazany do Konsystorza Metropolitalnego, który już 7 czerwca 1906 r. odesłał go siostron z aprobatą ordynariusza. 16 kwietnia 1909 r. arcybiskup Bilczewski ponownie zatwierdził *Konstytucję* józefitek. To potwierdzenie zbiegło się kolejną wizytacją wspólnoty, przeprowadzoną przez reformata o. Joachima Maciejczyka. Wizytator wydał pozytywną opinię o Zgromadzeniu i na jej podstawie zostało ono uznane za dojrzałe do otrzymania aprobaty papieskiej. Zebrany materiał wraz z listami pochwalnym biskupa tarnowskiego Leona Wałęgi i przemyskiego Józefa Sebastiana Pelczara przedstawiono Konsystorzowi Metropolitalnemu we Lwowie. Po zaopiniowaniu przez metropolitę Józefa Bilczewskiego i przetłumaczeniu na język łaciński, odesłano przygotowaną *Konstytucję* do Rzymu. W styczniu 1911 roku nadszedł do Lwowa *Dekret Pochwalny* z Kongregacji Biskupów i Zakonników datowany na 1 kwietnia 1910 r.<sup>46</sup> Ogromna była radość zarówno sióstr józefitek, jak i ich założyciela.

Ostatni podokres w działalności Zgromadzenia św. Józefa trwający od 1910 do 1920 roku był czasem próby. W tych latach otwarto tylko trzy nowe placówki, w Kałuszu, Dolinie i Niżniowie. Główną przyczyną tego zastoju była I wojna światowa, podczas której wiele klasztorów znalazło się w ogniu walk bądź zostało zamienionych na instytucje wojskowe, zwłaszcza szpitale. 1 listopada 1918 r. powstała Zachodnio-Ukraińska Republika Ludowa. W jej obrębie znalazła się większość domów zakonnych józefitek, które ze strony Ukraińców ucierpiały więcej niż ze strony wojsk carskich w kampanii 1914-1918<sup>47</sup>. Położony na przedmieściach dom generalny znajdował się przez kilka miesięcy w rękach Ukraińców i był przez nich demolowany i częściowo zniszczony przez ataki artyleryjskie.

Dnia 15 września 1916 r. nastąpiła nominacja nowego komisarza dla Zgromadzenia Sióstr św. Józefa, którym został ks. dr Stanisław Narajewski, rektor Uniwersytetu Lwowskiego. Dokonano też pewnej nowelizacji *Konstytucji*, a w jej wyniku doszło do zniesienia dwóch chórów w Zgromadzeniu, co zdaniem arcybiskupa Józefa Bilczewskiego miało się przyczynić do utrzymania zgody i karności między siostrami<sup>48</sup>.

W prezentowanym podokresie zmniejszył się stan liczebny sióstr w poszczególnych domach. Pierwszą jego przyczyną były wydarzenia wojenne, kiedy nie przyjmowano kandydatek do nowicjatu. Natomiast drugą przyczyną było wyniszczenie fizyczne i psychiczne sióstr pracujących w szpitalach wojskowych przy pielęgnowaniu rannych żołnierzy. Najwięcej sióstr zmarło na przełomie lat 1917/1918.

46. K. Piotrowski, *Ksiądz Zygmunt Gorazdowski*, s. 80-82.

47. *Historia Zgromadzenia*, s. 61.

48. Tamże, s. 58-59.

W 1911 roku józefitki rozpoczęły starania o państwowe zatwierdzenie istnienia ich wspólnoty zakonnej. Zredagowaną prośbę z 19 kwietnia t.r. poparł Ordynariat Metropolitalny oraz Namiestnictwo we Lwowie. Skutkiem tych zabiegów było postanowienie cesarskie z 27 marca 1914 r., na mocy którego uznano Zgromadzenie Sióstr św. Józefa za prawnie istniejące. Ta decyzja została potwierdzona pismem Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z 20 lutego 1920 r.

Ks. Zygmunt Gorazdowski, założyciel zakonnej wspólnoty józefitek, zmarł 1 stycznia 1920 r. W tym czasie jego duchowe córki prowadziły działalność w 16 placówkach. W 20-lecie założyły jeszcze 38 placówek w południowych i centralnych dzielnicach Polski. W 1939 roku zgromadzenie rozprzestrzenione w 8 diecezjach liczyło 279 sióstr i prowadziło 7 domów dla starców i nieuleczalnie chorych, 7 szpitali, 6 ośrodków zdrowia, 4 ambulatoria, 20 ochronek, 5 sierocińców, 3 szkoły ludowe i zakład dla dzieci głuchoniemych. W latach II wojny światowej ok. 200 zakonnic zostało wysiedlonych i skazanych na tułaczkę, 6 zginęło, a 6 deportowano. Józefitki włączyły się do akcji pomocy uchodźcom, wysiedlonym, żołnierzom i partyzantom. Pracowały w lazaretach wojskowych, szpitalach epidemicznych i kuchniach polowych, opiekowały się sierotami, udzielały schronienia ludności żydowskiej<sup>49</sup>.

Po zakończeniu działań wojennych zlikwidowano 23 domy zakonne na Kresach Wschodnich Rzeczypospolitej, wypędzając ok. 230 józefitek. Podjęły one pracę m. in. na terytorium Administracji Apostolskiej Dolnego Śląska<sup>50</sup>. W 1973 roku rozpoczęły pracę poza Polską, we Włoszech, Niemczech, Francji i na Ukrainie, w 1975 roku w Kongu, w 1983 roku w Brazylii, w 1996 roku w Kamerunie. W 1995 roku zgromadzenie liczyło 464 siostry w 53 domach. Od 1992 roku dom generalny został przeniesiony z Tarnowa do Krakowa.

## Ostatnie lata życia i kult pośmiertny

Założenie katolickiej „Gazety Codziennej” spotkało się z wielką opozycją antykościelną i maońską. Już wydanie pierwszego numeru spowodowało ostrą reakcję Stanisława Brandowskiego, redaktora tygodnika „Herold Polski” w latach 1906-1914, a w latach 1906-1914 dziennika „Goniec Polski”<sup>51</sup>. Ta walka kosztowała proboszcza parafii św. Mikołaja wiele udręk, cierpień, niezrozumienia i upokorzeń. Zajadłe ataki ze strony „konkurencji” szczególnie nasiliły się, gdy ks. Zygmunt zatrudnił neofitę, mającego złą sławę we Lwowie dziennikarza Feliksa Thumena.

49. Z. Lasko, *Józefitki ze Lwowa*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, s. 181.

50. J. Mandziuk, *Żeńskie wspólnoty zakonne w (Archi)diecezji Wrocławskiej*, Warszawa 2020, s. 485; tenże, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. IV, cz. 1, Warszawa 2014, s. 241-242.

51. W. Bełza, *Brandowski Stanisław*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 2, Kraków 1936, s. 386-387.

Od samego początku wydawanie „Gazety Polskiej” napotykało wielkie trudności finansowe, lecz jego wydawca za wszelką cenę starał się je utrzymać na rynku wydawniczym. Ostatecznie jednak musiał się wycofać i na polecenie Konsystorza Metropolitalnego Lwowskiego w marcu 1910 roku napisał „Oświadczenie”, w którym przedstawił prawdziwe intencje, jakie przyświecały mu, kiedy podejmował starania o wydawanie czasopisma<sup>52</sup>.

Sprawa „Gazety Codziennej”, jak i ciągle pogarszający się stan zdrowia przyczyniły się w kwietniu 1913 roku do podjęcia rezygnacji z probostwa św. Mikołaja. Opuszczenie ukochanej placówki duszpasterskiej nastąpiło 1 września 1914 r., tuż po wybuchu I wojny światowej. Ostatnie lata swojego życia ks. Zygmunt spędził u swoich duchowych córek w domu generalnym we Lwowie przy ul. Kurkowej 53. Będąc tam, mógł się w pełni oddać pracy nad formacją duchową józefitek. Cierpiał wówczas na niebezpieczną chorobę oczu, grożącą całkowitą utratą wzroku. W sporządzonym testamencie napisał: „W Zakładzie św. Józefa mieszkam od pięciu lat w pokoju, którego meble są własnością Zakładu, a nawet moją garderobę sprawiły mi Siostry z funduszków Zgromadzenia, więc jest ona własnością Zgromadzenia. Moje dochody z pensji użyłem na inne Zakłady przeze mnie fundowane, albo na dobroczynne cele – przeto nie mam żadnego majątku, którym bym mógł rozporządzać po mojej śmierci”.

Lwowski „ojciec ubogich”, którego pragnieniem było „być wszystkim dla wszystkich, aby zbawić choć jednego”, zmarł po krótkiej chorobie 1 stycznia 1920 r. w otoczeniu modlących się siostr zakonnych. 4 stycznia nastąpiła eksportacja jego doczesnych szczątków do kościoła św. Mikołaja, gdzie odprawiono Mszę św. żałobną, podczas której kazanie wygłosił ks. dr Antoni Ratuszny, nauczyciel III Gimnazjum we Lwowie. Następnego dnia odbyły się uroczystości pogrzebowe, którym przewodniczył biskup Bolesław Twardowski, sufragan lwowski, w otoczeniu 20 kapłanów i licznych zakonnic, zwłaszcza józefitek oraz tłumu mieszkańców Lwowa. Świątobliwy kapłan lwowski spoczął na Cmentarzu Łyczakowskim we Lwowie, a nad jego mogiłą umieszczono figurę Dobrego Pasterza z napisem:

Tu spoczywa  
Ksiądz  
Zygmunt  
Gorazdowski  
Założyciel Zgromadzenia  
SS. Józefitek  
\* w Sanoku 1. IX. 1845  
+ we Lwowie 1. I. 1920  
Prosi o modlitwę

52. D. Siuda, *Wezwany do miłosierdzia*, s. 191.

Ks. Zygmunt Gorazdowski zmarł w opinii świętości jako „prawdziwa perła łacińskiego duchowieństwa archidiecezji lwowskiej”. Siostry józefitki podjęły starania celem wyniesienia na ołtarze swojego Założyciela. Postulatorką procesu została s. dr Dolores Siuta. Stolica Apostolska 1 czerwca 1989 r. wydała dekret *nihil obstat*, zezwalający na rozpoczęcie procesu beatyfikacyjnego świątobliwego kapłana lwowskiego. Został on rozpoczęty na szczeblu diecezjalnym 29 czerwca t.r. w Lubaczowie pod przewodnictwem biskupa Mariana Rechowicza. Odtąd przysługiwał mu tytuł Sługi Bożego. Po zakończeniu tego procesu, w kwietniu 1993 roku akta zostały przekazane Kongregacji ds. Kanonizacyjnych w Rzymie, która 26 listopada t.r. wydała dekret o ważności tego postępowania. W dalszej procedurze beatyfikacyjnej zostało złożone tzw. *positio*. Dnia 8 czerwca 1999 r. odbyło się posiedzenie konsultorów teologicznych, a 15 listopada t.r. posiedzenie kardynałów i biskupów Kongregacji ds. Kanonizacyjnych, po których papież Jan Paweł II 20 grudnia t.r. wydał zgodę na promulgowanie dekretu o heroiczności życia i cnót ks. Zygmunta. W tym dekreście czytamy: „Życie Sługi Bożego było ustawiczną służbą miłości, spełnianą z wielką dobrocią i łagodnością w duchu ofiary i ze stałością woli, w męznym przezwyciężaniu słabości zdrowia. Wykonywał dzieła miłosierdzia dla duszy i ciała oraz mnożył inicjatywy, aby ulżyć cierpieniom bliźnich i przyjść z pomocą w zbawianiu dusz. Miłość Chrystusa uczynił podstawą swej działalności dobroczynnej i społecznej, a sam Chrystus był źródłem jego uczuć i gorliwości. Całym sercem i z całych sił ukochał Boga i służył Mu ochotczo i z radością. Był posłuszny Jego woli, przestrzegał Jego prawa i dniem i nocą pracował dla Jego Królestwa; unikał grzechu, dążył do świętości. Swoją nadzieję złożył w Panu, w Jego Miłosierdziu i w Jego Opatrzności. Obecnie mu było przywiązanie do spraw ziemskich, dzielił się z potrzebującymi tym, co posiadał tak, że pod koniec życia mógł napisać, iż nie posiada żadnych dóbr materialnych (...). Jako prawdziwy mąż Boży, nieustraszenie pracował i cierpiał dla Jego chwały, nigdy nie narzekając; był pełen zapału i odwagi w pracy apostołskiej, wytrwały w pracach, niezłomny w trudnościach, pogodny w przeciwnościach, cierpliwy w chorobach, ufny w skuteczność modlitwy. Z nadprzyrodzoną roztropnością wybierał właściwe drogi dla swego uświęcenia, w apostołskiej działalności i w kierowaniu swymi dziełami. W ten sposób postępował aż do końca swych dni, mając nadzieję na osiągnięcie nagrody szczęśliwości wiecznej, jaką Bóg, sprawiedliwy Sędzia obdarza swych przyjaciół”. Odtąd przysługiwał mu tytuł Czcigodnego Sługi Bożego.

W dalszym procesie beatyfikacyjnym konieczny był cud dokonany za wstawiennictwem sługi Bożego. Było nim uzdrowienie Zdzisława z Wrocławia. Uległ on wypadkowi samochodowemu, jego stan był tak tragiczny, że zdaniem lekarzy powinien klika razy umrzeć. Miał on córeczkę we wrocławskim przedszkolu józefitek. Żona była w stanie błogosławionym z drugim dziećmi. Całe



przedszkole modliło się o wyzdrowienie ojca dziewczynki za wstawiennictwem ks. Zygmunta<sup>53</sup>. Po wnikliwym zbadaniu jego powrotu do zdrowia odbyło się 18 stycznia 2001 r. posiedzenie komisji lekarskiej, a 27 marca t.r. posiedzenie konsultorów teologicznych i 23 kwietnia 2001 r. posiedzenie biskupów i kardynałów Kongregacji ds. Kanonizacyjnych, po których papież Jan Paweł II zaakceptował zgłoszony cud. Uroczysta beatyfikacja wraz z wyniesieniem na ołtarze arcybiskupa Józefa Bilczewskiego odbyła się podczas Mszy św. 26 czerwca 2001 we Lwowie pod przewodnictwem Ojca Świętego Jana Pawła II, odbywającego swoją podróż apostolską na Ukrainę. W homilii papież-Polak powiedział: „W okresie, gdy arcybiskup Bilczewski pełnił pasterską posługę we Lwowie, spędził tam ostatnie lata swego ziemskiego życia również ks. Zygmunt Gorazdowski, prawdziwa perła łacińskiego duchowieństwa tej archidiecezji. Choć był słabego zdrowia, powodowany niezwykłą miłością bliźniego poświęcał się nieustannie służbie ubogim. Postać młodego kapłana, który nie bacząc na poważne niebezpieczeństwo zarażenia opiekował się chorymi w Wojniłowie i własnymi rękoma opatrywał zmarłych na cholera, pozostała w pamięci współczesnych jako żywe świadectwo miłosiernej miłości Zbawiciela”. Obraz beatyfikacyjny, dzieło s. Agnieszki Maniak, został przeniesiony do kaplicy sióstr józefitek w domu generalnym w Krakowie.

Ułożono modlitwę o kanonizację bł. Zygmunta następującej treści:

Święty Józefie, który jaśniałeś na ziemi wyjątkową świętością swojego życia, wyjednaj dar kanonizacji błogosławionego Ks. Zygmunta Gorazdowskiego, który naśladując Ciebie w cieniu życia oddanego służbie potrzebującym, ukrył skarb wielkich cnót. Prosimy Cię o to przez Chrystusa Pana naszego.  
Amen.

Dnia 8 września 2003 r. kardynał Franciszek Macharski, ordynariusz krakowski, dokonał oficjalnego zamknięcia procesu na poziomie diecezjalnym dotyczącego nadzwyczajnego uzdrowienia za wstawiennictwem bł. Zygmunta p. Roksany ze Skawiny, która uległa bardzo ciężkiemu wypadkowi samochodowemu. Według wskazań lekarskich, na skutek odniesionych w wypadku ran oraz późniejszych powikłań, była skazana na nieuniknioną śmierć. Obecnie jest w pełni sprawna, pracuje w swoim zawodzie i cieszy się dobrym zdrowiem. W tym wydarzeniu udział wzięli członkowie trybunału procesowego, uzdrowiona p. Roksana z rodziną i przyjaciółmi oraz liczne siostry józefitki z matką generalną Eugenią Świątkowską na czele.

W dniu 21 września 2004 r. odbył się w Rzymie Kongres Teologów dotyczący sprawy cudownego powrotu do zdrowia p. Roksany ze Skawiny przypisywanego wstawiennictwu bł. Zygmunta. Siedmiu wyznaczonych teologów, po uprzednim

53. A. Łazar, *Wywiad z s. D. Siuta*, „Niedziela”, 56 (2013), nr 25, s. 6-7.

wnikliwym zapoznaniu się z całością dokumentacji procesowej, jednogłośnie oceniło, że na podstawie przedstawionej dokumentacji można z całą odpowiedzialnością stwierdzić zbieżność nagłego, całkowitego i trwałego powrotu do zdrowia p. Roksany z modlitwami zanoszonymi w tej intencji za przyczyną bł. Zygmunta. 16 listopada t.r. kardynałowie na posiedzeniu Kongregacji ds. Świętych jednogłośnie ocenili, że nagły, całkowity i trwały powrót do zdrowia p. Roksany należy przypisać wstawiennictwu u Boga bł. Zygmunta Gorazdowskiego. Wydany Dekret Kongregacji ds. Kanonizacyjnych z 20 grudnia 2004 r. o zaakceptowaniu cudu za przyczyną bł. Zygmunta, oznaczał zgodę na jego kanonizację.

Kanonizacja odbyła się w Rzymie na pl. Św. Piotra w czasie uroczystej Mszy św. pod przewodnictwem papieża Benedykta XVI podczas zamknięcia Roku Eucharystii i XI Zwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów. Była to pierwsza Msza św. kanonizacyjna, sprawowana przez papieża Benedykta XVI. Zostali wówczas również kanonizowani czterej błogosławieni: arcybiskup Józef Bilczewski, ks. Kajetan Catanoso, jezuita o. Albert Hurtado Cruchagi i kapucyn br. Feliks z Nikozji. Papież w homilii podkreślił, że św. Zygmunt Gorazdowski zasłynął swoją pobożnością opartą o sprawowanie i adorację Eucharystii, a przeżywanie ofiary Chrystusa prowadziło go ku chorym, biednym i potrzebującym. W uroczystości wzięło udział ponad 3000 pielgrzymów z Polski i Ukrainy wraz z delegacją Episkopatu Polski z kardynałami Józefem Glempem i Henrykiem Gulbinowiczem oraz arcybiskupami Stanisławem Dziwiszem i Henrykiem Muszyńskim oraz Marianem Jaworskim ze Lwowa<sup>54</sup>.

\* \* \*

Pragnieniem św. Zygmunta Gorazdowskiego, duszpasterza lwowskiego, było „być wszystkim dla wszystkich”. Już na pierwszych licznych placówkach pracy duszpasterskiej dał się poznać jako człowiek mający wyjątkowy charyzmat łączenia pracy kapłańskiej i charytatywnej. Był człowiekiem Eucharystii i jako pierwszy w archidiecezji lwowskiej zapoczątkował praktykę pierwszej wspólnej Komunii św. dla dzieci. Był propagatorem pamiątek pierwszokomunijnych i pamiątek związanych z sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej. Będąc długoletnim proboszczem parafii św. Mikołaja we Lwowie, angażował się w pracę wydawniczą i redaktorską, opracowując zwłaszcza *Katechizm*, mający kilka edycji oraz książki przeznaczone dla młodzieży, rodziców i wychowawców. Okazał się przede wszystkim wybitnym jałmużnikiem, dobroczyńcą, którego pragnieniem było „być wszystkim dla

54. Zob. G. Gałązka, *Beatyfikacja i kanonizacja arcybiskupa Józefa Bilczewskiego i księdza Zygmunta Gorazdowskiego*, Marki k. Warszawy 2011; D. Siuda, *Apostoł Bożego Miłosierdzia. Św. ks. Zygmunt Gorazdowski (1845-1920)*, Kraków 2007.

wszystkich, aby zbawić choć jednego”. Długa jest lista powołanych przez niego instytucji dobroczynnych. Do ich prowadzenia powołał Zgromadzenie Sióstr św. Józefa, którego członkinie oznaczały się gorliwością i z czasem powoływały nowe placówki zakonne. Założyciel wspólnoty zmarł 1 stycznia 1920 r. w domu generalnym józefitek i został pochowany na lwowskim Cmentarzu Łyczakowskim. Po przeprowadzonym procesie kanonicznym został wyniesiony na ołtarze 26 czerwca 2001 r. jako błogosławiony, a 23 października 2005 r. jako święty. Jego wspomnienie liturgiczne wyznaczono na dzień 26 czerwca.

## Bibliografia

### Źródła drukowane

- Gorazdowski Z., *Katechizm św. Kościoła Katolickiego według Deherbe’a dla szkół ludowych*, wyd. 6. Lwów 1887.
- Księga Pamiątkowa Wiecu Katolickiego w Krakowie*, Kraków 1893.
- Malarski S., *Pamiętnik II Wiecu Księży Katechetów we Lwowie odbytego w dniach 26-28 sierpnia 1897 roku*, Lwów 1890.
- Prawdzic K., *Zasady i Przepisy Dobrego Wychowania według dr. Albana Sztolca dla użytku rodziców, nauczycieli, duchownych i innych wychowawców*, Lwów 1886.

### Opracowania

- Bar A., *Słownik pseudonimów i kryptonimów*, t. 3, Kraków 1937.
- Bełza W., *Brandowski Stanisław*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 2, Kraków 1936, s. 386-387.
- Galązka G., *Beatyfikacja i kanonizacja arcybiskupa Józefa Bilczewskiego i księdza Zygmunta Gorazdowskiego*, Marki k. Warszawy 2011.
- Historia Zgromadzenia Sióstr Józefitek III Zakonu św. Franciszka, rok 1884-1934, mps.
- Jabłońska-Deptuła E., *Zakony i zgromadzenia zakonne w Polsce w XIX i XX w.*, „Znak”, 1965, nr 137-138, s. 1653-1654.
- Jaworska G. *Gorazdowski Zygmunt*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, Lublin 1989, szp. 1296.
- Jaworska G., *Zgromadzenie Sióstr Józefitek w latach 1884-1939*, Lublin 1971, mps.
- Kusmierski A., *Dzieje Braci Szkół Chrześcijańskich na ziemiach polskich*, Warszawa 1997, mps.

- Lasko Z., *Józefitki ze Lwowa*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, szp. 181.
- Leśniak E., *Gimnazja polskie w Przemyślu doby autonomicznej (1867-1918)*, Warszawa 2023, mps.
- Mandziuk J., *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. IV, cz. 1, Warszawa 2014.
- Mandziuk J., *Kult św. Elżbiety Węgierskiej na Śląsku*, „Nasza Przeszłość”, 55 (1981), s. 25-44.
- Mandziuk J., *Silesia Sacra. Śląscy święci, błogosławieni. Słudzy Boży i świętobliwi na przestrzeni wieków*, Katowice 2021.
- Mandziuk J., *Żeńskie wspólnoty zakonne w (Archi)diecezji Wrocławskiej*, Warszawa 2020.
- Piotrowski K., *Ksiądz Zygmunt Gorazdowski i jego dzieło (1945-1920)*, Wrocław 1986, mps.
- Rechowicz M., *Gorazdowski Zygmunt Karol (1845-1920)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 8. Wrocław 1960, s. 290-291.
- Rosowski W., *Tartaków*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 19, Lublin 2013, szp. 541-542.
- Siuda D., *Apostoł Bożego Miłosierdzia. Św. ks. Zygmunt Gorazdowski (1845-1920)*. Kraków 2007.
- Siuda D., *Wezwany do miłosierdzia*, Tarnów 1984.
- Strzeszewski Cz., *Chrześcijańska myśl i działalność społeczna w zaborze austriackim w latach 1865-1918*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, red. Cz. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowicz. Warszawa 1891, s. 135-199
- Urban W., *Sługa Boży Józef Bilczewski Arcybiskup-Metropolita Lwowski 1860-1923*, Wrocław 1977.
- Urban W., *Szkice z dziejów Archidiecezji Lwowskiej*, Rzym 1984.
- Uszkowska M., *Psychologiczno-pedagogiczne poglądy i działalność ks. Z. Gorazdowskiego 1845-1920*, Lublin 1971, mps.

## Prasa

- Dom dla chorych*, „Gazeta Kościelna”, 1896, nr 19, s. 184.
- „Kurenda Konsystorza Metropolitalnego Lwowskiego”, Lwów 1878, s. 22.
- Łazar A., *Wywiad z s. D. Siuta*. „Niedziela”, 56 (2013), nr 25, s. 6-7.
- Rechowicz M., „Ksiądz Dziadów”, „Przewodnik Katolicki”, 60 (1970), nr 27, s. 263.
- Rechowicz M., *Gorazdowski Zygmunt Karol (1845-1920)*, „Caritas”, 5 (1949), nr 50, s. 344-346.
- Siuda D., *Lwowski Apostoł Bożego Miłosierdzia*. „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 2001, nr 6, s. 5.
- Szydelski Sz., *Ks. Zygmunt Gorazdowski*. „Gazeta Kościelna”, 1934, nr 14, s. 157-158.

## Streszczenie

Celem niniejszego opracowania jest przybliżenie postaci św. Zygmunta Gorazdowskiego (1845-1920), wybitnego lwowskiego duszpasterza, jałmużnika i zakonodawcy. Pochodził z Sanoka, lata szkolne spędził w Przemyślu, studia odbył we Lwowie, przyjmując tam święcenia kapłańskie. Był wikariuszem i katechetą w kilku parafiach rozległej archidiecezji lwowskiej. Swoją działalność duszpasterską i charytatywną rozwinął we Lwowie jako proboszcz parafii św. Mikołaja. Założył kilka instytucji charytatywnych, obejmując pomocą niemowlęta, dzieci szkolne, młodzież, chorych, ubogich i żebraków. Wydawał pomoce katechetyczne, doceniał znaczenie prasy, traktując ją jako „drugą ambonę”. Do prowadzenia założonych dzieł charytatywnych powołał do istnienia Zgromadzenie Sióstr św. Józefa, które z czasem rozrosło się do wielkiej wspólnoty życia konsekrowanego. Zmarł w opinii świętości 1 stycznia 1920 r. w domu generalnym józefitek i został pochowany na Cmentarzu Łyczakowskim we Lwowie. Wyniesiony na ołtarze 26 czerwca 2001 r. we Lwowie jako błogosławiony przez św. Jana Pawła II, a 23 października 2005 r. w Rzymie jako święty przez papieża Benedykta XVI. Dla współczesnych ludzi jest on wzorem pracowitości, ofiarności i poświęcenia dla drugiego człowieka, będącego w potrzebie.

**Słowa kluczowe:** duchowieństwo, archidiecezja lwowska, instytucje charytatywne, zgromadzenie Sióstr św. Józefa, katechizacja, prasa katolicka.

## SAINT ZYGMUNT GORAZDOWSKI (1845–1920), PASTOR FROM LVIV, ALMSGIVER AND A LEGISLATOR

### Summary

The aim of this study is to present the figure of Saint Zygmunt Gorazdowski (1845–1920), an outstanding pastor from Lviv, an almsgiver, and a legislator. He came from Sanok, spent his school years in Przemyśl, and pursued his studies in Lviv, where he was ordained a priest. He served as a vicar and catechist in several parishes of the extensive Lviv Archdiocese. His pastoral and charitable work flourished in Lviv, where he was the parish priest of the Church of Saint Nicholas. He founded several charitable institutions, providing aid to infants, schoolchildren, youth, the sick, the poor, and beggars. He published catechetical aids and valued the importance of the press, treating it as a “second pulpit.” To carry out the charitable works he established, he founded the Congregation of the Sisters of Saint Joseph, which over time grew into a large community of conse-

crated life. He died, reputed to be holy, on 1 January 1920 at the Josephite Sisters' Motherhouse and was buried in Lviv's Lyczakiv Cemetery. He was beatified on 26 June 2001 in Lviv by Pope John Paul II, and canonized on 23 October 2005 in Rome as a saint by Pope Benedict XVI. For contemporary people, he stands as a model of diligence, generosity, and dedication to those in need.

**Keywords:** Clergy, Archdiocese of Lviv, charitable institutions, Congregation of the Sisters of Saint Joseph, catechesis, Catholic press.

MICHAŁ MARTYSZ – SŁUPSK

## POCZĄTKI REFORMACJI NA POLSKIM POMORZU GDAŃSKIM, DO 1548 ROKU

### 1. Znaczenie reformacji z perspektywy historii

Postępujące na przełomie XV i XVI wieku wielkie procesy historyczne w postaci wielkich odkryć geograficznych, rozwoju nowych idei humanistycznych i rozkwitu europejskiego renesansu przyczyniły się także do poważnych intelektualnych sporów na temat zmian w kościele. Aby doskonale wiedzieć, jak należało rozwiązać ten problem, w ówczesnej Europie chrześcijańskiej doszło do rewolucji na tle religijnej. Głównym zadaniem europejskiej elity intelektualnej było przywrócenie ładu moralnego w zachodnim kościele, tak aby istniał podobnie jak w czasach pierwszych chrześcijan. W tym zamyśle wielu propagatorów intelektualnych związanych z kościołem m. in. Konrad Celtis, Erazm z Rotterdamu, Mikołaj z Kuzy z energicznym zapalem, w dobrych intencjach, jak zaznacza ks. prof. Bolesław Kumor robiło wszystko, aby uratować, odnowić znaczenie i rolę Kościoła w życiu społecznym<sup>1</sup>. W tym miejscu priorytetu, po wystąpieniu

---

MICHAŁ MARTYSZ – ur. 23.08.1991 r. Od 2024 roku magister historii, a zarazem absolwent Wydziału Historii na Uniwersytecie Pomorskim w Słupsku. Moje zainteresowania to historia Polski i historia powszechna epoki wczesno nowożytnej (1492-1648). Oprócz tego fascynuję się kulturą i sztuką doby renesansu oraz wszelkimi podróżami po Polsce i Europie. Brak kontaktu i nr ORCID: 0009-0007-0470-9868.

1. B. Kumor, Z. Obertyński, *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1, cz. 2, Poznań-Warszawa 1974, s. 9-10.

w 1517 roku doktora nauk teologicznych Marcina Lutra, służyła koncepcja reformy środowiska chrześcijańskiego w Europie. Doskonałym przykładem zachęcającym do odbudowy pozycji Kościoła, jest cytat z jego wystąpienia, w którym uczony teolog mówi: „Prawdziwym skarbem Kościoła jest przenajświętsza ewangelia chwały i łaski bożej”<sup>2</sup>.

Żeby zrozumieć, czym była reformacja, należy w tym celu zdefiniować to pojęcie. Jak podają różne źródła słownikowe i encyklopedyczne, pod tą frazą należy rozumieć wszystkie ruchy religijne z XV i XVI wieku, których celem było przeprowadzenie, zgodnie z podstawami zawartymi w *Biblii*, wielorakich transformacji w kościele. Jednak mimo prób wprowadzenia w zachodnim chrześcijaństwie metamorfoz i modyfikacji wielu krzewicieli nowych idei religijnych w XVI wieku, wobec krytyki zepsucia hierarchii Kościoła, spotykało się często z falą ostracyzmu a następnie w niektórych przypadkach, będąc w konflikcie z papieżem, zrywało kontakty z Rzymem. Ostatecznie plany zmian oraz odrodzenia znaczenia papieżstwa i chrześcijaństwa wycisnęły piętno skutkujące podziałem w Kościele i powstaniem wielu gałęzi religijnych<sup>3</sup>.

Pisząc ten artykuł, chciałem w następujący sposób przedstawić początki i rozwój reformacji nad polskim Bałtykiem w okresie, gdy w Rzeczypospolitej panował Zygmunt I Stary.

## **2. Sytuacja polityczno-społeczna na obszarze południowego Morza Bałtyckiego w latach 1466-1517**

Aby zbadać genezę i rozwój protestantyzmu w krajach południowego Bałtyku, należy zaobserwować zmiany, jakie nastąpiły w Europie pod koniec średniowiecza. W tym czasie przedreformacyjna sytuacja na Starym Kontynencie doprowadziła do tego, że w latach 1348-1517, gdy trwała wielowiekowa rywalizacja cesarsko-francuska, doszło do kryzysu społeczno-moralnego<sup>4</sup>. Pierwsze symptomy były widoczne w połowie XIV wieku, z chwilą gdy cała Europa musiała się zmagać z pandemią dżumy tzw. czarnej śmierci. Okres, w którym postępowała zaraza, poskutkował tym, że jej ofiarą padli również przedstawiciele Kościoła katolickiego. Ówczesna społeczność była nawet zdania, iż fakt narastającej czarnej śmierci wobec bezradności duszpasterstwa był oznaką postępującej apokalipsy. Dlatego

---

2. Marcin Luter, *Tezy z 1517 roku*, w: M. Sobańska-Bodnaruk, *Wiek XVI-XVIII w źródłach*, Warszawa 1999, s. 123.

3. *Nowa Encyklopedia Powszechna A-Z*, Kraków 2004, s. 749.

4. L. von Ranke, *Dzieje papieżstwa*, t. I, Warszawa 1974, s. 62-63.



wielu Europejczyków, tracąc nadzieję w Bogu, uznało chorobę za karę bożą, dosięgającą nawet masy duchowieństwa<sup>5</sup>.

Następnym czynnikiem, jaki zapowiadał nadchodzące procesy przemian, miał być kryzys z lat 1309-1377 w europejskiej hierarchii kościelnej, wynikający z tego, że ówczesni papieże stawali się częstymi rezydentami we francuskim Awinionie. Dla europejskich historyków ich pobyt w Awinionie uznawany jest za wielką niewolę awiniońską papieży<sup>6</sup>. W trakcie wspomnianej epoki głowa Kościoła stawała się przysłowiową marionetką w ręku władcy francuskiego i przedstawicieli duchowieństwa francuskiego. Ostatecznie trwające w XIV wieku we Włoszech i Francji bratobójcze walki oraz postępująca krytyka ze strony cesarza i duszpasterstwa niemieckiego poskutkowały jeszcze głębszym rozłamem w chrześcijaństwie tzw. wielką schizmą zachodnią. Podczas trwającego wówczas kryzysu autorytarnego, na przełomie XIV i XV wieku dochodziło nawet do wypadków, kiedy głową Kościoła było dwóch, a nawet trzech papieży. Finalnie kres rozłamowi przyniosły zorganizowane w latach 1414-1418 przez papieża Grzegorza XII i cesarza Zygmunta Luksemburskiego obrady soboru w Konstancji<sup>7</sup>. Mimo próby zmodyfikowania znaczenia Kościoła, wyboru odpowiedniego kandydata na papieża, późniejsze następstwa soboru w postaci przeprowadzanych reform kościelnych jeszcze bardziej pogłębiły zepsucie moralne europejskiego stanu duchownego. Przykładem takim był trwający w 2. połowie XV wieku proces laicyzacji ówczesnego duchowieństwa, który zamiast głosić Ewangelię i naśladować świętych, odcisnął piętno moralne wynikające z tego, iż papieże stawali się świeckimi panami swoich posiadłości<sup>8</sup>.

Tymczasem, gdy dochodziło do kryzysu wiarygodności kleru, w XV wieku przez zagrożoną najazdem tureckim Europę przeszli pierwsi niedoszli krzewiciele nowych idei, w osobach angielskiego teologa Johna Wycliffa, czeskiego duchownego Jana Husa i włoskiego kaznodziei Girolamo Savonaroli<sup>9</sup>. Jednak w przeciwieństwie do Wycliffa, który został ekskomunikowany i zmarł śmiercią naturalną, Hus i Savonarola zostali przez wyższą hierarchię kościelną uznani heretykami. Następnie po procesie aresztowani, oskarżeni o herezję, a na koniec spaleni na stosie za głoszenie haseł odbudowy i odnowy Kościoła<sup>10</sup>. Kiedy zerkniemy na europejską sytuację społeczno-kulturową około 1500 roku, nowe idee, mimo gróźb ze strony inkwizycji, szybko znalazły wsparcie w otoczeniu intelektualistów świata nauki i średniego duchowieństwa. Dzięki ewolucji druku i postępującemu rozwojowi nowych prądów ideowych, w których zaznaczano, że liturgia powinna

5. S. Grzybowski, *Narodziny świata nowożytnego 1453-1605*, Warszawa 2005, s. 397-398.

6. Tamże, s. 397.

7. L. Ranke, *Dzieje*, s. 64-65.

8. Tamże, s. 65.

9. Więcej o życiu i naukach Wycliffa, Husa i Savonaroli zob. S. Grzybowski, *Narodziny*, s. 400-402.

10. Tamże, s. 401-402.

być czytana w języku narodowym, docierające do mas hasła husytyzmu i Wy-cliffa zyskały oparcie w środowisku nauki m. in. na terenie Polski<sup>11</sup>, przez co w XVI wieku nastąpił rozwój nauk Lutra, Zwingliego i Kalwina na tych terenach.



Główni ojcowie reformacji: Philip Melanchton, Jan Kalwin, Marcin Luter, Ulrich Zwingli i Jan Hus

Wielkim przełomem, który dał się we znaki w historii europejskiego Kościoła, miało być wystąpienie Marcina Lutra w Wittemberdze, 31 października 1517 r. Niemiecki zakonnik i kaznodzieja, idąc śladem poprzedników, postanowił skrytykować panujący w Kościele chaos i rosnące akcje sprzedaży odpustów, z których pieniądze szły na rozbudowę ogromnej bazyliki św. Piotra w Rzymie<sup>12</sup>. Rozchodzące po Niemczech kazania uczonego dały podłoże do narastającej furii wściekłości całego społeczeństwa, podczas gdy wielu duchownych wyraziło wsparcie krytykującemu rozwiązłość papieża i tym samym, idąc z w jego ślady, w 1521 roku zerwało więzi z papieżem, porzucając celibat<sup>13</sup>. W konsekwencji nowe hasła głoszone przez Lutra rozeszły się w środowisku studiującej w Niemczech młodzieży szlacheckiej i mieszczańskiej, w społeczności kupieckiej oraz

11. S. Bylina, R. Gładkiewicz, *Polskie echa husytyzmu*, Warszawa 1999, s. 11-12.

12. M. Bogucka, *Hołd Pruski*, Warszawa 1982, s. 77-78.

13. Tamże, s. 78.

wśród duchownych, docierając w 1518 roku do Księstwa Pomorskiego, Królestwa Polskiego i krzyżackich Prus<sup>14</sup>.

Jeśli weźmie się pod uwagę echa głoszące wieści o nieposłuszeństwie Lutra, to hasła zdobyły renomę w społeczeństwie i jego nauki szybko znalazły swych zwolenników także w wielokulturowym Pomorzu. Według żyjącego w tym czasie pomorskiego kronikarza Bogusława X, Thomasa Kantzowa, samo Pomorze uległo wielkim procesom religijnym. Pod względem geograficznym ówczesny rejon nadmorski rozciągał się od Rostocku, aż po Królewiec, dzieląc się na Pomorze Przednie (od Meklemburgii po linię Odry), Tylne (od wschodniej linii rzeki aż po Prusy Królewskie należące wtedy do Jagiellonów) oraz Gdańskie (od Gdańska aż po Królewiec z Sambią)<sup>15</sup>.

Należy też uwzględnić, że ogromny teren Pomorza w XVI wieku charakteryzował się tym, iż został zdominowany przez bogatą Hanzę, która nakładała podatki na małe miasta. Dodatkowo rejon ten zamieszkiwało wiele mniejszości narodowych, takich jak Niemcy, Kaszubi, Słowińcy, Mazurzy, Polacy, Prusacy, Litwini, Żydzi i inni<sup>16</sup>. Wielonarodowe społeczności Pomorza i Prus w dobie nadchodzących zmian religijnych nie były w stanie zjednoczyć się, gdyż sam rejon był podzielony kulturowo i politycznie. Ważną rolę odgrywały państwa takie jak: Meklemburgia, Elektorat Brandenburgii, Księstwo Pomorskie, Królestwo Polskie i Państwo Zakonu Krzyżackiego<sup>17</sup>. Na przełomie XV i XVI wieku Pomorze było zdominowane przez zgermanizowane wielkie rody rycerskie i kupieckie, które po 1517 roku szybko uległy nowym prądom religijno-kulturowym, dzięki czemu później zostały zerwane więzi z papieżem<sup>18</sup>.

### 3. Rozwój reformacji w północnych rejonach Królestwa Polskiego

W przeciwieństwie do rozwoju reformacji w Księstwie Pomorskim Gryfitów i Prusach Zakonnych Albrechta Hohenzollerna, luteranizm, a następnie anabaptyzm i kalwinizm nie znalazły oparcia w otoczeniu władców polskich. Panujący wówczas Zygmunt I Stary uznał hasła protestanckie za zagrożenie religijne<sup>19</sup>. Pierwsze wzmianki o naukach Lutra w państwie Jagiellonów datowane są na rok 1518, kiedy hasła Lutra przez kontakty niemieckiej młodzieży gdańskiej

14. Tamże, s. 78-79.

15. T. Kantzow, *Pomerania*, t. II, Szczecin 2005, s. 225-226.

16. G. Labuda, *Historia Pomorza*, t. II, cz. I, Poznań 1976, s. 15.

17. Tamże, s. 10.

18. J. Tazbir, *Reformacja w Polsce*, Warszawa 1993, s. 52-53.

19. Z. Wojciechowski, *Zygmunt*, s. 237.

i toruńskiej oraz tutejszych kupców z Wirtembergią i Śląskiem miały dotrzeć na Pomorze Gdańskie<sup>20</sup>.

Istnieje prawdopodobieństwo, że ówczesna młodzież polska, będąc pod wpływem nauki eks-zakonnika, podtrzymując kontakty z dworami pomorskimi Gryfitów i Piastów śląskich, łatwiej ulegała nowinkom religijnym. Jak zaznacza historyk Pomorza Zygmunt Boras, w czasie gdy Gryfici oraz Piastowie śląscy wchłaniali podstawy wiary Lutra, w otoczeniu młodych synów Bogusława X rezydujących wówczas w Niemczech i absorbujących idee Lutra mogła znaleźć także młodzież polska. Młodzi Polacy, zgłębiając nauki na niemieckich uczelniach, spotykali się natychmiast z wielkim echem krytyki pod adresem duchowieństwa. Następnie zafascynowani zwolennikami Lutra, po wielu latach pobytu poza domem, wracali do ojczyzny, gdzie będąc uczniami reformatora, dokonywali w kraju próby naprawy Kościoła<sup>21</sup>.

Tymczasem na Pomorzu Gdańskim zdominowana przez ludność niemiecką tutejsza społeczność szybko zredukowała się, głosząc tym samym w środowisku duchowieństwa idee sprzeczne z dotychczasowymi regułami głoszonymi przez Kościół katolicki. Jak podkreśla Kumor, reformacja w tym wypadku miała charakter rewolucji społecznej i była wymierzona szczególnie w państwo krzyżackie, wówczas skonfliktowane z patrycjatem gdańskim i Zygmuntem I<sup>22</sup>. Analogicznie, gdy pod koniec drugiej dekady XVI wieku dochodziło w Prusach Królewskich do wielkich ekscesów luteranśkich, luteranizm znalazł swych wielbicieli w Wielkopolsce, Małopolsce. Szerzenie tych nowych nauk szybko skłoniło króla i biskupów polskich, aby wypowiedzieć wojnę nowej ideologii, jaką była nauka niemieckiego teologa<sup>23</sup>.

W 1520 roku głównym kaznodzieją doktryn Lutra został pochodzący z Wolina apostoł Pomorza i doradca synów księcia Bogusława X, eksnorbertanin Jan Bugenhagen. Były duchowny, wraz z innym współpracownikiem Pawłem Rhodą w latach 20. i 30. XVI wieku, idąc śladem swego mistrza, zdecydował się na krok, by krzewić w rodzinnych stronach jego teorie<sup>24</sup>. Innym zwolennikiem Lutra w tym okresie został biskup sambijski, bliski przyjaciel i doradca wielkiego mistrza krzyżackiego Albrechta Hohenzollerna, Georg Polentz. Pollentz, podobnie jak Bugenhagen, po przejściu na luteranizm w 1523 roku przekonał głowę zakonu krzyżackiego by i on przeszedł na protestantyzm<sup>25</sup>. Ostatecznie w kwietniu 1525 roku, po wielu

20. B. Kumor, *Historia*, s. 49.

21. Z. Boras, *Książęta Pomorza Zachodniego*, Poznań 1996, s. 207-208.

22. B. Kumor, *Historia*, s. 49.

23. Z. Wojciechowski, *Zygmunt*, s. 237.

24. Z. Boras, *Książęta*, s. 199-200.

25. J. Wijaczka, *Albrecht von Brandenburg Ansbach, Ostatni mistrz Zakonu Krzyżackiego i pierwszy książę w Prusach*, Toruń 2010, s. 202-203.

rozmowach Albrechta z samym Lutrem i Pollentzem, zawarto przed monarchą polskim akt zmiany wyznania wiary z katolickiej na luterzańską. Po tym epizodzie luteranin Albrecht, jako siostrzeniec króla polskiego, ogłosił się lennikiem i stał się pierwszym świeckim władcą państwa protestanckiego nad Bałtykiem. Odtąd Prusy Zakonne zmieniły nazwę na Prusy Książęce<sup>26</sup>. Analogicznie, gdy w Prusach postąpiła akcja sekularyzacji, podobne kroki w latach 1525-1535 podjęli władcy pomorscy z dynastii Gryfitów, narzucając społeczeństwu Księstwa Pomorskiego reformację.

Składając w Krakowie w 1525 roku akt przysięgi wierności, Albrecht wraz Zygmuntem przypieczętowali układ o poszanowaniu się wzajemnym. W jednym z dokumentów uwzględniono także kwestie terenów przygranicznych należących do katolickich biskupów gdańskich, chełmińskich i warmińskich. Obie strony w tym przypadku miały mieć prawo do ingerowania w sprawy pruskie. Za sprawą tych posunięć duchowieństwo polskie poprzez swoje dekrety antyluterzańskie mogło toczyć walkę o dusze ze świeckim księstwem Hohenzollernów<sup>27</sup>. Strony konfliktu, składając wiele gwarancji dotyczących współistnienia katolicyzmu z luteranizmem, początkowo robiły wszystko, by łamać przepisy dotyczące gwarantowania nietykalności. Przykładem takim była sprawa luterzańskich księży malborskich, którzy w 1526 roku nauczali na terenie Prus Królewskich. Po kilku miesiącach trwania ich misji ewangelickiej, kaznodzieje Lutra zostali zatrzymani przez biskupa chełmińskiego Jana Konopackiego i postawieni pod sądem za głoszenie herezji<sup>28</sup>. Jak się przyjrzymy ówczesnemu położeniu geograficznemu, Malbork miał należeć w tym przypadku do jurysdykcji protestanckiego biskupa pomezańskiego. Jednocześnie brano pod uwagę opinię, iż do 1525 roku zarządzający tym terenem katolicki biskupi, jako nowi podwładni będą mieć obowiązki w przypadku dawnej stolicy Zakonu Krzyżackiego. Tym małym antagonizmem książę Albrecht zaznaczał, że jest protektorem reformacji w całych Prusach, również i na obszarze Prus Królewskich, do których należały Gdańsk, Toruń i Warmia. Ostatecznie, po wielotygodniowych rozmowach z siostrzeńcem, Zygmunt postanowił ulec i wypuścić luterzańskich księży<sup>29</sup>.

Tymczasem monarcha polski odczuwał obawę, że popularny u jego siostrzeńców nurt religijny po skutkuje wielkimi zmianami kulturowymi. Władca, będąc powiernikiem papieża w kraju, w latach 20. XVI wieku, w ramach walki z nowinkami wydał szereg rozporządzeń dotyczących zakazu sprowadzania, używania i sprzedawania książek Marcina Lutra. Z edyktu z 7 marca 1523 r. można

26. Tamże, s. 96-97.

27. Janusz Mańlek, *Prusy Książęce a Prusy Królewskie w latach 1525-1548*, Warszawa 1976, s. 17.

28. Tamże, s. 25-26.

29. Tamże, s. 26.

wywnioskować, iż ci, którzy będą dostarczać lub posiadać dzieła Lutra i jego popleczników, zostaną surowo ukarani. Samo mienie należące do oskarżonych w przypadku tym miało ulec konfiskacie<sup>30</sup>.



Zygmunt I Stary

Jak napisał niedawno historyk Paweł Kars, Jagiellon w stosunku do Lutra odczuwał nieskrywaną niechęć, a nawet odrazę. Jednocześnie istnieją poszlaki wskazujące, iż podczas obrad sejmów Zygmunt miał osobiście skrytykować jego antykościelne wystąpienia przeciwko papieżowi i odpustom. Sam władca uważał ruch Lutra za rewoltę, której celem było doprowadzenie do serii buntów i destabilizacji w krajach katolickiej Europy. Stąd też w licznych dokumentach wydanych do 1548 roku Luter został określony mianem odszczepieńca, bluźniercy i heretyka<sup>31</sup>.

Równocześnie gdy rządzący Polską Zygmunt wydawał szereg zarządzeń, w tym samym momencie wojnę z luteranizmem toczył inny władca polski, mazowiecki książę Janusz III. 15 marca 1525 r. princeps Mazowsza, w podobnym tonie co Zygmunt I, ogłosił dekret o „Zwalczaniu sekty Luteran”. W akcie tym Janusz

30. Zygmunt I Stary, *Zakaz sprowadzania do królestwa, używania i sprzedawania księzek luterskich*, edykt króla z obrad sejmu z 7 marca 1523 r., w: *Wybór tekstów źródłowych z historii państwa i prawa polskiego*, tłum. i oprac. J. Sawicki, Warszawa 1952, s. 117-118.

31. P. Kars, *Jagiellonowie wobec reformacji. Próba bilansu*, (*Europa Jagiellonica 1386-1572 sztuka, kultura, i polityka w Europie Środkowej za panowania Jagiellonów*, t. 5), Warszawa 2016, s. 204-205.

ostrzegał, iż ci, którzy będą w jego państewku głosić doktryny Lutra, zostaną ukarani utratą życia i konfiskatą mienia<sup>32</sup>.

Treści wydanych przez ówczesnych władców rozporządzeń można łączyć z tezą Janusza Tazbira (z książki pod red. Andrzeja Wyczańskiego *Polska w epoce odrodzenia*), w której zaznaczono, iż tutejsze społeczeństwo było ściśle przywiązane do tradycji, ale występowało w nim kilka krzyżujących się linii podziału. Przede wszystkim wynikały one ze stanowego charakteru. W Warstwie panującej na południu i wschodzie państwa Jagiellonów, obdarzonej pełnią praw politycznych szlachta i magnateria oraz znaczna część społeczeństwa przeciwstawiała się nowym prądom religijnym<sup>33</sup>.

Innym motywem do podjęcia obrony katolicyzmu w państwie Zygmunta I Starego była w latach 1520-1521 misja legata papieskiego Zachariasza Ferreriego. Ów delegat za główne zadanie stawiał w imieniu papieża nakłonienie monarchy polskiego toczącego w latach 1519-1521 w Prusach Zakonnych wojnę z siostrzeńcem, by porozumiał się z nim i zorganizował oddziały mające za zadanie toczenie walki z nowymi ruchami religijnymi<sup>34</sup>. W styczniu 1521 roku przebywający na Litwie Ferreri wydał podczas synodu diecezjalnego w Wilnie rozporządzenie, w którym zachęcał tutejszą ludność do walki z luteranizmem.

Finalnie misja Ferreriego poskutkowała tym, iż 5 kwietnia 1521 r., poseł papieski doprowadził do zawieszenia broni między Zygmuntem a Albrechtem oraz na krótko powstrzymał rozwój reformacji w rejonie Prus Królewskich, wydając w imieniu papieża liczne edykty zabraniające rozprzestrzeniania dzieł Lutra. Akty te szczególnie były wymierzone w ulegające nowinkom luteraniskim społeczeństwo wszystkich miast Prus Królewskich z Gdańskiem i Toruniem na czele. Jednak wkrótce po 1522 roku dokument ten został ponowiony i rozesłany po całej Rzeczpospolitej z Litwą na czele<sup>35</sup>.

Kiedy w latach 1520-1548 na północy Królestwa Polskiego dochodziło do ekscesów i dysput religijnych, nowe idee nie znalazły żadnych zwolenników w otoczeniu polskich Żydów. Społeczność ta, w przeciwieństwie do ówczesnej niemieckiej ludności, wskazując swe przywiązanie do tradycji, zadeklarowała gotowość w celu stworzenia swego nurtu religijnego pod postacią tzw. judaizantyzmu, nawiązującego do nauk Starego Testamentu<sup>36</sup>.

32. Janusz III ks. Mazowiecki, *Dekret antyluteraniski 15 marca 1525 roku*, w: *Akta ziemskie i grodzkie warszawskie f. 14*, s. 285; 2. i 3. dok. pap. 1504, 1596, tłum. A. Jabłonka.

33. A. Wyczański, J. Tazbir, *Polska w epoce odrodzenia, państwo społeczeństwo kultura*, Warszawa 1986, s. 331-332.

34. H. Rybus, *Problem tolerancji religijnej w Polsce w pierwszym okresie reformacji za Zygmunta Starego*, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, nr 4/2, 1966, s. 83-84.

35. Tamże, s. 84-85.

36. A. Wyczański, *Polska*, s. 333.

Historyk Jacek Wijaczka w swoim referacie pt. *Reformacja w miastach prywatnych w Koronie w XVI wieku* wskazuje, że w tym okresie, gdy postępował rozwój reformacji w Królestwie Polskim, wielu mieszkańców miast Małopolski, Mazowska reagowało na hasła przebudowy znaczenia Kościoła z wielką obojętnością. W odróżnieniu od Prus Królewskich, zdominowanych przez ludność niemiecką, na południu Polski dogmaty Lutra nie zdobyły wielu zwolenników. Aczkolwiek w tym przypadku niemiecki odłam reformacji stał się filarem do walki o duszę nad Wisłą. Gdy podkreślimy tę teorię, to dla wielu mieszkańców większych skupisk leżących nieco na południe od Wisły ważnym czynnikiem decydującym o rozwoju reformacji miała być kwestia dotycząca słabej wiedzy ludności. Tymczasem w połowie XVI wieku ludność miejska Krakowa czy Lublina, w kontraście do niemieckich mieszkańców Gdańska, nie umiała czytać i pisać, co skutkowało tym, że większe oparcie luteranizm zyskał w otoczeniu wykształconej ludności. Pod względem postępującej idei luteranńskiej ówczesne społeczeństwo intelektualne większych skupisk miejskich w Prusach częściej skłaniało się do nauk Lutra. Do ogółu skłaniającego się ku nauce luteranńskiej należy zaliczyć także bogate elity miast pruskich: kupców, patrycjat i Niemców<sup>37</sup>.

Bardzo ważnym spoiwem łączącym hasła Lutra i jego zwolenników była również opinia *Solus Christi*. Koncepcja ta bazowała na zasadzie drugiego przykazania bożego z Dekalogu. Stwierdzała nawet, iż podstawą wiary chrześcijaństwa musi być kult Trójcy Świętej. Doktryna, często cytowana przez zwolenników teologa, z drugiej strony krytykowała, boskość kultu Maryi, świętych i papieży. Przyjęcie nauki o usunięciu z podstaw wiary boskości Matki Bożej odczytano w zbiorowości narodowej za rodzaj nonsensu. Z tego też powodu w ciągu pierwszych trzydziestu lat rozprzestrzeniania się protestantyzmu w centralnym Królestwie Polskim nauki niemieckiego doktora nie zdobyły wielu zwolenników, wśród ubogiej polskiej ludności kraju.

W XVI wieku, gdy postępowały walki o dusze wiernych, wojnę naukom Lutra wypowiedziały elity intelektualne polskiego Kościoła. Przedstawiciele duchowieństwa polskiego w osobie zwolennika nauk Erazma z Rotterdamu, sekretarza króla Zygmunta I, Stanisława Hozjusza twierdzili nawet, iż Luter jest antychrystem oraz wrogiem rodzącej się polskiej kontrreformacji. Wynikało to z tego, iż tradycjonaści polscy z Hozjuszem na czele podkreślali, iż głoszone przez reformatora nauki to hasła germańskie, co przyczyniło się tym samym do powstania negatywnego stereotypu Lutra jako Niemca<sup>38</sup>.

37. J. Wijaczka, *Reformacja w miastach prywatnych w Koronie w XVI wieku*, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych”, 77 (2016), s. 401.

38. J. Tazbir, *Reformacja*, s. 53.





Stanisław Hozjusz

Hozjusz, będąc wielkim wrogiem postępującego ruchu religijnego, szybko znalazł poparcie u innych ludzi króla, takich jak jego duchowy mistrz prymas Jan Łaski, biskupi Piotr Gamrat czy Jan Dantyszek. Elita ta przekonywała Jagiellonów i samego papieża, by przeprowadzić w Kościele wiele reform wzmacniających autorytet biskupa Rzymu i króla, dzięki czemu można było zwalczyć herezję z Niemiec. Ponadto tamtejsze duchowieństwo polskie wskazywało na fakt, że aby zwyciężyć z Lutrem, należało wprowadzić do liturgii język narodowy. W konsekwencji tej idei chłopci, poznając podstawy Biblii, mogli zrozumieć sens Ewangelii<sup>39</sup>.

Kolejnym innowacyjnym krokiem zwalczającym dogmaty niekatolickie w Polsce miało być stworzenie drukarni i odpowiednich placówek oświaty, gdzie młodzież wsparta mecenatem biskupów mogła poznać podstawy kultury i literatury polskiej. Dzięki szybkiemu ruchowi duchowieństwa na przełomie XVI i XVII wieku polski Kościół zwycięsko wyszedł z wojny o dusze wiernych. Niebagatelna była tu rola jezuity, ks. Piotra Skargi. Finalnie w ciągu kolejnych lat rozkwitu reformacji w Kościele katolickim wprowadzono innowacyjne projekty dotyczące odprawiania

39. B. Kumor, *Historia*, s. 53.

mszy w języku narodowym. Jednak zanim do tego doszło musiało minąć jeszcze kilka stuleci.

Jeśli chodzi o polskich zwolenników luteranizmu, to ruch ten zyskał sprzymierzeńców na Pomorzu Gdańskim u arystokracji (rody Cemów, Bażyńskich i Wejherów). Wspomniane rodziny pomorskie oraz kaszubskie uchodziły w Koronie za krzewicieli kultury niemieckiej i nauki Lutra. Analogicznie, gdy familie te pozyskiwały protekcję od księcia pruskiego, na Pomorzu, w otoczeniu ówczesnych biskupów gdańskich, toruńskich i warmińskich uformowała się prokatolicka opozycja, w której prym wiódł rodów Kostków. Kostkowie w przeciwieństwie do Cemów powiązali swe koneksje z tradycją polską, dążąc nawet do zwalczania ruchu luteranckiego z Prus Królewskich. Gdy przyjrzymy się pozycji ówczesnej arystokracji na tym obszarze, zauważymy, że w 1. połowie XVI wieku nastąpiły również w tamtejszych rodach podziały religijne, gdy np. jedna gałąź rodzinna wyznawała luteranizm, a druga katolicyzm, jak w wypadku familii Działyńskich<sup>40</sup>.

Po 1530 roku w Królestwie Polskim pojawił się niespodziewanie drugi nowy nurt religijny w postaci anabaptyzmu. Pierwsze zmiany o tym wyznaniu pochodzą z 28 kwietnia 1534 r., kiedy Zygmunt I wspomniał o tym, że w najbliższym sąsiedztwie Polski zaczyna się szerzyć nowa, groźna sekta religijna. W przeciwieństwie do luteranizmu, niektórzy anabaptyści spowodowali w latach 20. XVI wieku w Europie serię zamieszek i fermentów społecznych<sup>41</sup>.

Pod pojęciem anabaptyzmu należy rozumieć szwajcarską radykalną wspólnotę religijną, powstałą w środowisku ubogiego duchowieństwa na czele z Ulrichem Zwinglim i Thomasem Muntzerem. Grupa ta działała później na terenie Niderlandów, Niemiec i Szwajcarii, głosząc m. in. naukę o chrzcie dorosłych. Oprócz tego przedstawiciele ruchu Zwinglego i Muntzera byli odpowiedzialni także za radykalny ikonoklazm, wynikający z tego, że wierni pochodzenia chłopskiego, będąc pod wpływem kazań duchownych odwołujących się także do Dekalogu oraz kazania Chrystusa na Górze Błogosławieństw, rezygnowali z bogactw i kultu przedmiotów na rzecz prostoty i ubóstwa<sup>42</sup>.

Jak tylko w latach 20. XVI wieku postępowała w Rzeszy fala luteranizmu, pierwsi ubodzy anabaptyści, będąc ofiarą ucisku feudalnego, wskutek agitacyjnych haseł Muntzera, stworzyli w Szwajcarii zbrojne chłopskie komuny. Ich celem było dokonywanie serii napadów rabunkowych, podczas których ofiarą padały liczne zamki i klasztory. Zbrojne rajdy chłopskie szybko przerodziły się w bunt obejmujący południowe Niemcy i centralną Szwajcarię. Trwające w latach 1524-1526 niezadowolenie szybko przerodziło się w wojnę partyzancką, zakończoną

40. G. Labuda, *Historia Pomorza*, s. 406-407.

41. J. Tazbir, *Reformacja*, s. 148-149.

42. S. Grzybowski, *Narodziny*, s. 420-421.

w 1526 roku krwawym terrorem arystokracji. Po przegranej wojnie chłopskiej przywódcy rebelii na czele z Muntzerem, ukrywając się przez wiele miesięcy przed katowskim mieczem, w różnych miejscach prowadzili walkę partyzancką. Ostatecznie po bratobójczych bojach w Bawarii chłopi z swym przywódcą zostali schwytani i ścięci w maju 1525 roku. Podobny los spotkał później, w 1531 roku, w czasie wojny kappelskiej Ulricha Zwinglego<sup>43</sup>.

Powstania chłopskie poskutkowały tym, iż doszło do masowej migracji luteranów i anabaptystów z Niemiec. Tysiące wygnańców w latach 1528-1540 osiedliły się na Pomorzu Gdańskim. Jak napisał Janusz Tazbir, z grupy tych osiedleńców miał wyłonić się umiarkowane pokojowy odłamy holenderskich anabaptystów tzw. menonitów. Wspomniani menonici w latach 30. i 40. XVI wieku, w przeciwieństwie do szwajcarskich radykalnych anabaptystów, głosili na terenie Prus Królewskich pacyfistyczne hasła, które stały się popularne w niewielkim środowisku średniego mieszczaństwa i kupiectwa gdańskiego<sup>44</sup>.

Jednak wracając do skrajnych doktryn anabaptystów, należy wskazać, że w sierpniu 1534 roku duża społeczność, złożona z 200 osób, miała przybyć ze Śląska do Torunia. Wobec oporu władz miejskich wygnańcy ci zostali przesiedleni, a następnie osiedleni w rejonie Kwidzyna, zakładając tam niewielkie kolonie. Tymczasem szybki rozwój nurtu napotkał także na opór tamtejszych władz i po wydaniu dekretów przez króla Zygmunta I oraz biskupa warmińskiego Maurycego Fabera zakazano osiedlać się anabaptystom w tym rejonie<sup>45</sup>.

Anabaptyści mieszkający w Prusach Królewskich, mając w pamięci echa wojny chłopskiej, odcieśli się od jakichkolwiek związków z hasłami Muntzera i Zwinglego. Liberalizując swoje filary wiary, dążyli do wolności osobistej i pragnęli również znieść obowiązek pańszczyzny oraz nakładanie podatków na kler katolicki. W połowie XVI wieku pomorski ruch anabaptystyczny nie znalazł wielu zwolenników w sąsiedztwie Gdańska, ponieważ został uznany przez zamieszkującą tam większość luteranскую za radykalną herezję. Wydawać by się mogło, iż odmienny ruch religijny nie zdobędzie swych zwolenników, jednak odłamy menonitów będzie istniał i funkcjonował w rejonie Żuław gdańskich do 1945 roku<sup>46</sup>.

43. Więcej o wojnie chłopskiej i kappelskiej zob. S. Grzybowski, *Narodziny*, s. 421-425.

44. J. Tazbir, *Reformacja*, s. 149.

45. Tamże, s. 150.

46. Tamże, s. 151-153.

#### 4. Radykalizm protestancki, czyli rebelie miejskie 1518-1526 na Pomorzu Gdańskim

Gdy trwały walki w Niemczech, wiele ówczesnych drukarni europejskich opublikowało w 1525 roku 12-punktowy manifest chłopów, wymierzony we władzę kościelne i arystokratyczne. Z treści zawartych w nim artykułów wynikało, że chłopci wobec ucisku feudalnego nie chcą wyższych podatków pańszczyźnianych, gdyż obciążenia daninowe niszczyły ich pozycję społeczną. W innym punkcie tekstu kmiecie skarżyli się na tutejszą szlachtę i kler, że bezgranicznie przywłaszczają pola chłopskie, które były filarem ich życia. Z treści tych można wywnioskować, że do radykalnych kroków popchnęło chłopów widmo biedy i głodu. Mimo arogancji wyższych sfer, uboga klasa społeczna wobec nacisków arystokracji była zobowiązana w imię Boga stanąć do walki, by odzyskać utracone mienie<sup>47</sup>. 12 artykułów z 1525 roku stało się bodźcem dla różnorodnych radykalnych ruchów społeczno-religijnych oraz wpłynęło później na rozwój światowego komunizmu.

Zamęt, jaki objął w latach 20. XVI wieku swoim zasięgiem Niemcy, rozprzestrzenił się również na tereny ówczesnego Pomorza. Przykładem takim były w latach 1521-1525 zajęcia w przygranicznym Słupsku. Jak podaje historyk Pomorza Jacek Heidenreich, przyczyną wystąpień w mieście były kwestie nakładania podatków na ubogich mieszczan, przez rajców miejskich. Większość uderzających w popółstwo danin przeznaczana była m. in. na środki finansowania ówczesnego duchowieństwa, co tutejsze społeczeństwo uznało za arogancję magistratu wobec biedoty słupskiej<sup>48</sup>.

Z początkiem XVI wieku, gdy tylko trwała na Pomorzu wielka rywalizacja handlowa z państwami Hanzy, Magistrat słupski w skład którego wchodził bogaci patrycjusze miejscy i kler, by ograniczyć napływ towaru obcego spoza regionu, starał się zyskać przychylność w oczach skromnego mieszczaństwa. Wielu obywateli miasta żyło na granicy ubóstwa spowodowanego rywalizacją Pomorza z Meklemburgią. Widząc gburowatość bogatej elity miasta oraz kleru, łatwiej ulegali hasłom luteranckim. Zmanipulowana licznymi dogmatami Lutra biedota oskarżyła patrycjusza Słupska, że ci narzucają im wyższe ceny na artykuły żywnościowe oraz podwyższają podatki. Brak kontroli nad poczynaniami współobywateli poskutkował tym, iż na Pomorzu słupskim nasiliły się na przełomie

47. 12 artykułów chłopskich z 1525 roku, w: *Historia Powszechna XVI wieku. Teksty źródłowe*, Z. Boras, Poznań 1978.

48. J. Heidenreich, *Początki reformacji i tumult religijny w Słupsku w l. 1521-25*, „Słupskie Studia Historyczne”, 1 (1993), s. 85-87.

1520 i 1521 roku wystąpienia religijno-społeczne, które objęły potem wszystkie miasta Pomorza<sup>49</sup>.

W tym przypadku już 1522 roku związani ze Słupskiem uczniowie Bugenbena, Jan Chrystian Ketelhut oraz Piotr Suawe, rozpoczęli misję głoszenia nauk Lutra. Kaznodzieje ci, będąc posłańcami reformatora, zapoczątkowali w mieście i okolicach rozwój reformacji. Hasła uczniów niemieckiego teologa doprowadziły wkrótce do wybuchu rozruchów na tle religijno-społecznym. Początkowa walka władz słupskich z ideami Lutra poskutkowała tym, że po śmierci Bogusława X w 1523 roku rada miejska pod naciskiem władz pomorskich usunęła podburzającego mieszczan radykała Suawego<sup>50</sup>.

Z chwilą odsunięcia kaznodziei rajcy ściągnęli na siebie gniew i krytykę niższych warstw społecznych miasta. Wydarzenia te stały się impulsem do nasilenia wystąpień miejskich, które nastąpiły w 1524 roku. W trakcie tych protestów zbuntowani mieszczanie, będąc pod wpływem wiadomości z południowych Niemiec o trwających tam buntach chłopskich dokonali w mieście serii rabunków, zbezczeszczając wiele zabytków kościelnych m. in. niszcząc i grabiąc kościół NMP w Słupsku. Ponadto zniszczono w okolicach pobliskie świątynie, w których gromadzono min. złote kielichy i gromnice będące darami władców pomorskich dla tutejszych zakonników. Do końca 1525 roku, gdy do Słupska przybył w imieniu księcia Jerzego I inny umiarkowany duchowny Jan Amandus, religia luterńska w okolicach Słupska zaczęła triumfować, a same bunty w tym czasie, gdy ograniczono władzę duchowieństwa, zostały ugaszone<sup>51</sup>.

Jak podaje historyk Zygmunt Szultka, po ekscesach słupskich katolicyzm w tym rejonie uległ obumarciu, a w kolejnych latach wokół Słupska nastąpił wśród Kaszubów i Słowińców nagły wzrost ewangelizacji luterńskiej. Aczkolwiek w niewielkim procencie do 1537 roku zaobserwowano w okolicach dawnego słupskiego klasztoru Norbertanek rozwój katolicyzmu. Tymczasem w połowie XVI wieku materialnym zabezpieczeniem dla duchowieństwa katolickiego miał być wspominany obszar miasta. W miarę wprowadzania wyznania luterńskiego w Słupsku do końca XVI wieku w rejonie postąpiło też osłabienie władzy książęcej Gryfitów. Ostatecznie po roku 1537, gdy pastory luterkańscy napisali do księcia Barnima IX skargę, że w klasztorze są mnisi, życie katolickie w Słupsku uległo marginalizacji i miało ono przetrwać w niewielkim procencie do 1945 roku<sup>52</sup>.

49. Tamże, s. 90.

50. Tamże, s. 90.

51. Tamże, s. 99-100.

52. Z. Szultka, *Spostrzeżenia nad procesem reformacji w Słupsku*, „Zapiski Historyczne”, 83 (2018), z. 2, s. 272-274.

53. Więcej o sytuacji społecznej w Gdańsku zob. E. Cieślak, *Historia Gdańska*, t. II, Gdańsk 1982, s. 224-227.

stanąć w obronie słabszych, wołało pozyskiwać pieniądze z lichwy i kupiectwa. Widząc postępujące zepsucie moralne w wyższych sferach kleru, na początku XVI wieku skromni duchowni utrzymujący się z niskich wynagrodzeń (proboszczowie i niska warstwa zakonna) podchwycili w następstwie wystąpienia Lutra nowe tendencje religijne, które później stały się ogniwem reformacji<sup>54</sup>.

Pierwsze hasła reformacji do miasta dotarły już w 1518 roku, kiedy mnich Jakub Knade postanowił pod wpływem inspiracji Lutra porzucić stan duchowy, zawierając małżeństwo z tutejszą zakonnicą. Również w tym samym czasie inny radykał luterański Jakub Hegge sprowokował hierarchów tym, iż w 1522 roku na jednym z swoich kazań skrytykował postawę antyluterańską biskupa włocławskiego Macieja Drzewieckiego. Biskup Drzewiecki, który w sierpniu 1523 roku przybył do Gdańska, uchodził w oczach tutejszych luteran za tradycjonalistę oraz zwolennika papieża. Jego polityka walki z nowinkami spotkała się z natychmiastową odpowiedzią Heggego<sup>55</sup>.

Gdy tylko biskup zawitał do miasta z misją palenia książek Lutra, Hegge postanowił pod wpływem patrycjatu i grózb biskupa złagodzić ton kazań. Natomiast biskup postanowił zawrzeć z luterańskimi mieszczanami kompromis, oddając im jeden kościół do praktykowania swojej wiary. Jednak wkrótce po wyjeździe Drzewieckiego, doszło do kolejnych fal buntów, w wyniku których prymas Łaski aresztował radykalnych księży. Ingerencja ta zaogniła jeszcze bardziej wściekłość ludności gdańskiej<sup>56</sup>.

Oprócz świadectw dotyczących napiętych relacji w mieście doskonałym dokumentem opisującym ówczesny zamęt jest sprawozdanie z *Akt Stanów Prus Królewskich*, w którym wspomniano, że monarcha polski 25 lipca 1520 roku wydał rozporządzenie o zakazie napadania na mieszkania żyjącej w Gdańsku szlachty<sup>57</sup>. Mimo uchwalenia edyktu królewskiego społeczność miejska złamała spisane zasady, dokonując 20 listopada 1522 r., pod wpływem radykalnych haseł luterańskich i nauk Muntzera serii napaści na liczne kościoły, klasztory i domy arystokracji. W trakcie tych akcji tłumy biedoty i ubogiego mieszczaństwa, pełne nienawiści do arystokracji i kleru, zniszczyły wiele wspaniałych zabytków w mieście, rozbijając w pył m. in. XV-wieczny gotycki grobowiec Ferberów<sup>58</sup>.

Rozpropagowane wśród pospólstwa i plebsu hasła jeszcze bardziej nasiliły się w następnym roku, gdy 14 sierpnia 1523 r. społeczność miasta wystąpiła przeciwko bogatym rzemieślnikom. Latem 1523 roku rozruchy przerodziły się w miejskie

54. Tamże, s. 228-230.

55. S. Kościelak, *Wolność wyznaniowa w Gdańsku w XVI-XVIII w.*, w: *Protestantyzm i protestanci na Pomorzu*, Gdańsk-Koszalin 1997, s. 2.

56. Tamże, s. 2.

57. *Akta Stanów Prus Królewskich*, t. VIII, tłum M. i I. Biskupowie, Warszawa 1987, s. 31.

58. E. Cieślík, *Historia*, s. 252.



powstanie, ale po kilku dniach zostało ono stłumione przez wojska miasta. Przywódcy sierpniowych rozruchów zostali natychmiast schwytani, a następnie ścięci. Po stłumieniu rebelii sierpniowej, jesienią 1523 roku doszło do jeszcze większych ekscesów wymierzonych tym razem w duchowieństwo miasta. Mieszczanie, zmotywowani hasłami radykalnych kaznodziej luterzańskich, takich jak Jakub Hegge, rozpoczęli na przełomie 1524 i 1525 roku akcję dewastacji kościołów, w trakcie której świątynie katolickie przekształcano w luterzańskie<sup>59</sup>.

Więści o rozruchach w Gdańsku natychmiast rozeszły się po królestwie i Europie, docierając do uszu króla Zygmunta I, Albrechta Hohenzollerna i samego Marcina Lutra. Jak wiadomo z źródeł historycznych<sup>60</sup>, ówczesni władcy, wraz z Lutrem, byli wstrząśnięci barbarzyńskimi wystąpieniami w mieście i mimo trwającego w tym czasie zamętu, sam reformator postanowił ingerować, wysyłając w tym celu liberalnego Jana Bugenhagena. Jednak ten nie mógł przybyć do miasta, gdyż zaprowadzał w innym rejonie Pomorza wraz Gryfitami nauki teologa. W zamian za Bugenhagena duchowny niemiecki postanowił wysłać na początku 1525 roku innych pastorów, by uspokoiли lud Gdańska<sup>61</sup>.

Inną próbą powstrzymania tumultu było zorganizowanie przez sejmik pruski poselstwa mającego na celu przedstawienie w imieniu Fabera w Krakowie 4 grudnia 1524 r. żądania, by monarcha interweniował. Ostatecznie wiosną 1525 roku, jak tylko nastąpiły na rynku krakowskim słynne wydarzenia związane z hołdem pruskim, władca polski z korzyścią dla Fabera, wezwał do stolicy reprezentantów obu stron barykady, żeby wysłuchać ich opinii<sup>62</sup>.

Istotnie, wobec mediacji Lutra i króla polskiego, wkrótce doszło do tego, że zarządzono, by powstańcy zwrócili urząd oraz majątek Faberowi i ograniczyli serię akcji łupieżczych na majątki kościelne. Pod nieobecność przywódców powstania, którzy udali się do Krakowa, Zygmunt zdecydował, żeby nałożyć na buntujących się skrajnych radykałów karę banicji. Jednocześnie, gdy z korzyścią dla buntowników nastąpiła sekularyzacja Prus Krzyżackich, wielu mieszczan pokładało nadzieję w osobie władcy Prus Książęcych, Albrechta Hohenzollerna. Mieszkańcy Gdańska uznali, iż eksmistrz, stając się uczniem Lutra, dokona interwencji mającej na celu przyłączenie miasta do swego księstwa.

Finalnie do tego nie doszło, ponieważ książę pruski postanowił wobec toczącego się w Prusach buntu chłopskiego zachować przyjaźń z wujem i gdy tylko monarcha rozwiązał spór z zakonem krzyżackim, po licznych namowach do

59. M. Biskup, *Historia Pomorza*, s. 94-95.

60. Marcin Luter, *List otwarty do książąt na temat ruchów chłopskich*, w: *Historia Powszechna XVI wieku*, s. 77.

61. Zob. więcej w artykule M. Strączyńskiego *Rewolucja czyli Tumult*, <https://ingremio.org/historia/rewolucja-czyli-tumult> [dostęp: 02.12.2024].

62. Z. Wojciechowski, *Zygmunt*, s. 240-241.



interwencji w sprawie mianowanego przez buntowników tymczasowego burmistrza miasta Filipa Bischofa, uzgodnił z wygnanym Faberem, że na początku 1526 roku dokona interwencji zbrojnej<sup>63</sup>.

W kwietniu 1526 roku, po wielu naleganiach posłów gdańskich, Zygmunt podjął decyzję, żeby udać na Pomorze. Z zebraniem w Toruniu wojskiem oraz pospolitym ruszeniem wkroczył do Gdańska. Jak napisał w swojej kronice ówczesny historyk Jagiellonów, Marcin Bielski, gdy monarcha przybył z asystą dworu i wojska do metropolii, kazał swym ludziom rozbroić buntowników, a samych przywódców buntu aresztował osądził i skazał na śmierć<sup>64</sup>.

Również o takich samych konsekwencjach zaś wspomina słynna mowa innego historyka z epoki, Marcina Kromera. Kromer ilustruje bunt gdański słowem rokosz. Sami przywódców miejscy, którzy pychą podburzali tłum, nazwani zostali zdrajcami stanu. Jak zaznaczył autor dzieła, ingerencję króla należało traktować jako wielką rozprawę, dzięki której Zygmunt miał przywołać buntowników do porządku<sup>65</sup>.

Ostatecznie, po kilkumiesięcznym pobycie Zygmunta w Gdańsku, udało się stłumić powstanie w mieście, przywracając tym samym stary ład. Bogaci mieszczaństwo w osobie Faberów po zwycięstwie odzyskali urzędy oraz zyskali większe prawa, by rządzić i nakładać podatki w mieście. Sami upokorzeni protestanci w osobach skrajnych uczniów Lutra zostali później zmuszeni do udania się na banicję lub uciszeni. Jednocześnie trwający w latach 20. XVI wieku tumult gdański nie pogrzebał rozwoju idei luteranckich w mieście, gdyż w następnych latach gdańszczanie jeszcze bardziej skłaniali się ku nauce luteranizmu, zyskując poparcie patrycjatu miasta. Pomimo wydawania przez władze polskie w latach 30. i 40. XVI wieku edyktów zabraniających rozprzestrzeniania nauk protestanckich, po śmierci Zygmunta I reformacja zwyciężyła w mieście<sup>66</sup>.

Również ekscesy takie jak w Gdańsku i Słupsku zaobserwowano w Toruniu. Wiosną 1523 roku rebelia miała podobny charakter jak w innych miastach i była wymierzona w bogate mieszczaństwo, które nakładało podatki w mieście. Jednak w przeciwieństwie do wystąpień i ekscesów gdańskich, niezadowolenie mieszczaństwa toruńskiego nie miało charakteru krwawego. Podczas trwających w 1523 roku rozruchów ubogie społeczeństwo z rzemieślnikami, pod wodzą

63. M. Biskup, *Stanowisko przedstawicieli kleru warmińskiego wobec rewolty gdańskiej w 1525 r., Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, s. 137, nr 1-2, Olsztyn 1973.

64. M. J. Bielski, *Kronika polska Marcina Bielskiego nowo przez Joachima Bielskiego syna jego wydana*, Kraków 1597, s. 555-556.

65. M. Kromer, *Mowa na pogrzebie Zygmunta I oraz O pochodzeniu i dziejach Polaków księgi XXIX i XXX*, s. 135, Olsztyn 1982.

66. S. Kościelak, *Wolność*, s. 3.

pisarza miejskiego Jana Seyfryda, zmusiło władze miejskie, by zreformowały przepisy dotyczące wyboru władz w mieście<sup>67</sup>.

Innym postulatem przedstawionym zarządowi miasta była kwestia dotycząca sądownictwa świeckich i duchowieństwa miasta. Wielu toruńskich plebejuszy uważało tutejszy kler za arogancki i bezkarny. Ostatecznie złożona z bogatych rzeźmieśników i niemieckiego patrycjatu rada uznała, że postulaty dotyczące kwestii duchowieństwa mają charakter ekonomiczno-społeczny, a nie religijny. Władze miasta, obserwując ruchy reformacyjne, postanowiły wysłuchać i spełnić warunki społeczeństwa Torunia, ograniczając tym samym rządy biskupów w aglomeracji. Wydany został specjalny dokument zakazujący wpłacania podatków na ich rzecz (m. in. wysyłania świętopietrza papieżowi do Rzymu)<sup>68</sup>.

Drugim krokiem władz toruńskich lękających się widma rebelii miejskiej do końca roku miało być zaprowadzenie szeregu reform obniżających czynsze na życie i ceny artykułów żywnościowych. Król, obawiając się buntu w następnym mieście, wydał zgodę na zmianę władzy, a następnie wydał w tym samym czasie dokument *Reformatio Sigismundi*, ograniczający korupcję i nepotyzm<sup>69</sup>. Trwająca krótko rewolta w mieście przyczyniła się do tego, że do połowy XVI wieku, tak samo jak w Gdańsku, w mieście Kopernika reformacja zwyciężyła. Sami mieszczanie w następstwie tego porozumienia z królem uzyskali nieco więcej autonomii w handlu<sup>70</sup>.

Innymi miastami na Pomorzu, gdzie w latach 1521-1526 wybuchały z powodu religijno-społecznych tumulty, były zdominowane przez ludność niemiecką miasta takie jak Elbląg i Braniewo. Pomimo burzy niezadowolenia z poczynąń wyższych sfer społecznych i nakładania podatków, powstania miejskie w Prusach Królewskich zostały, w tym przypadku, zażegane. Po wprowadzeniu w nich w latach 1525-1535 podstaw wyznania wiary luteranńskiej oraz zmian dotyczących wyboru na szczeblu administracyjnym opór biedoty miejskiej został zlikwidowany poprzez nałożenie odpowiednich kar w postaci wygnania czy konfiskaty mienia<sup>71</sup>.

Do wystąpień nie doszło na Warmii, w której przebywał i zarządzał nią kanonik i uczony Mikołaj Kopernik. Tamtejsi mieszkańcy, zmęczeni ciągłą wojną z zakonem krzyżackim w latach 1519-1521, nie odczuwali niezadowolenia. Zrządzaniem losu wielu warmińskich obywateli, gdy byli rozgniewani na tutejszą administrację, wołało wybierać ucieczkę poza region. Zarządzająca tam kapituła,

67. Więcej o rewolcie w Toruniu zob. M. Biskup, *Historia Torunia*, t. II, cz. 1: *U schyłku średniowiecza i początkach odrodzenia 1454-1548*, Toruń 1992, s. 122-127.

68. P. Orliński, *Pierwsze ślady reformacji w Toruniu*, w: *Toruń miasto wielu wyznań*, Toruń 2017, s. 13.

69. G. Labuda, *Historia Pomorza*, Warszawa 2022, s. 91.

70. Tamże, s. 91.

71. Więcej o powstaniu miejskim w Elblągu i Braniewie zob. G. Labuda, *Historia*, s. 93.

z Kopernikiem na czele, wołała w tym przypadku iść na kompromis, dzięki czemu przez trzecią dekadę XVI wieku na Warmii miał panować spokój. Z drugiej zaś strony faktem jest to, iż mieszkańcy tych obszarów, nie byli podatni na radykalne hasła reformacji<sup>72</sup>.

Do 1526 roku wielkie rozruchy miejskie w Prusach Królewskich zostały stłumione poprzez zwiększenie praw administracyjnych biskupom i arystokratom. Tymczasem jak tylko katolicy przeszli do ofensywy ideologicznej, na Pomorzu po 1540 roku zwyciężyła szlachta luterńska, która w kolejnych latach, mając poparcie społeczeństwa, atakowała Kościół za upadek moralny. Przedstawiciele stanów pruskich w tych latach domagali się na obradach sejmu od króla m.in. zwrotu majątku ziemskiego kleru, kompetencji duchowych, świeckich oraz powołania komisji zwalczającej duchowieństwo<sup>73</sup>.

## 5. Początki kalwinizmu i innych ruchów religijnych

Tymczasem w latach 30. XVI wieku, kościół, będąc filarem Królestwa Polskiego zyskiwał z poparcia Zygmunta I szereg przywilejów, takich jak zwolnienie z płacenia na rzecz państwa podatków, utrzymania granic i wojska. Jednak królewskie względy w stosunku do hierarchii doprowadzały szlachtę polską do furii. Jednocześnie pod koniec lat 40. XVI wieku niezadowolona z faktu uprzywilejowania kapłaństwa arystokracja protestancka rozpoczęła agitację na rzecz nowego ruchu, jakim był kalwinizm<sup>74</sup>.

Początki kolejnego odłamu religijnego w Polsce związane są z osobą działającego w Szwajcarii francuskiego reformatora Jeana Kalwina. Kalwin, w przeciwieństwie do Lutra, który był zakonnikiem augustianinem, był świeckim doktorem teologii. Nauczał głównie we Francji, gdzie w ciągu swoich młodych lat stanął w obronie tez Marcina Lutra atakujących zepsucie moralne Kościoła katolickiego. W ciągu następnych lat, po serii ostrych zdań wymierzonych w osobę papieża, młody teolog został wygnany z ojczyzny i w 1535 roku osiadł w szwajcarskiej Bazylei. W tym samym czasie Kalwin, idąc śladem Lutra oraz Zwinglego, opracował i stworzył ze swoimi zwolennikami gminę religijną. Zdaniem samego teologa Kościół miał być związkiem (zboiem gmin chrześcijańskich), gdzie miano głosić Biblię, a sama społeczność wyznaniowa wybierała swoich ministrów (pastorów). Formuła religijna opracowana przez Francuza polegała, na tym że odrzucono kult

72. W. Orlński, *Kopernik rewolucje*, s. 271.

73. Ł. Godlewski, *Szlachta a duchowieństwo podczas panowania Zygmunta Starego*, „Białostockie Teki Historyczne”, 12 (2014), s. 45-46.

74. Tamże, s. 46-47.

religijny świętych, obrazów i władzę papieża, uznając bogactwo, agresję i pychę za grzech. Zdaniem reformatora najlepszym sposobem na zbawienie była forma osiągnięcia pokory, prostoty, ubóstwa oraz prawo oporu i nieposłuszeństwa w przypadku, gdy dochodziło do walki zbrojnej<sup>75</sup>.

Ruch Kalwina po 1535 roku rozwinął się szczególnie w Szwajcarii, Niderlandach, Francji i na Węgrzech, docierając w ostatniej dekadzie rządów króla Zygmunta I na obszar Królestwa Polskiego. W latach 40. XVI wieku, gdy monarcha polski toczył walkę z luteranizmem, w otoczeniu szlachty i magnaterii rozpowszechniały się nowe prądy religijne Kalwina. Do kalwinizmu, który uważany był za doktrynę francusko-szwajcarską, przystawało wielu chętnych, poczynając od intelektualistów w osobie Mikołaja Reja, aż po arystokrację w osobach Radziwiłłów, Tomickich, Chodkiewiczów, a kończąc na duchowieństwie w postaci bratanka prymasa Jana Łaskiego, Janie młodszym<sup>76</sup>.

Jan Łaski młodszy, będąc w latach 30. i 40. XVI wieku poza ojczyzną na studiach teologicznych, zetknął się w tym okresie z doktryną kalwinizmu. Po powrocie do kraju w 1542 roku postanowił śladem mistrza francuskiego założyć w Polsce pierwsze gminy wyznaniowe. Wspólnoty te w kolejnych latach wyrosły w kraju jak grzyby po deszczu, osiągając około 1580 roku liczbę 250 kościołów w Małopolsce. Gdy kalwinizm rósł w siłę na południu Królestwa Polskiego, w niewielkim stopniu odłam ten rozwinął swe skrzydła na Pomorzu Gdańskim. Przykładem takiej wspólnoty miało być niewielkie zgromadzenie kalwińskie w Gdańsku, skupiające pod koniec XVI wieku głównie kupców holenderskich i szkockich<sup>77</sup>.

Inną siedzibą mniejszości kalwińskiej był Królewiec, gdzie pod okiem Albrechta Hohenzollerna po 1544 roku nurt zyskał poparcie w grupie studiującej w albertynie polskiej młodzieży szlacheckiej. Młodociani studenci stali się później ogniwem do rozwoju tej doktryny religijnej w kraju. W kolejnych latach aż do 1587 roku, gdy do władzy doszedł wnuk Zygmunta I, Zygmunt III Waza, nauki kalwińskie miały triumfować pośród polskiej arystokracji nad katolicyzmem.

Ostatnim nurtem reformacyjnym w Polsce, jaki się pojawił przed 1548 rokiem, był ruch braci czeskich i polskich. Za twórcę tego pierwszego odłamu religijnego uchodził Czech Jan Hus. W następnych dekadach odłam religijny Husa ewoluował, z czego w 1467 roku wyłoniła się wspólnota tzw. Jednota Bracka. Gmina wyznaniowa za główne źródło wiary uważała Pismo Święte. W ciągu następnych pokoleń ta gałąź religijna odrzuciła niektóre postawy husytyzmu, jak np. uległość wobec władzy papieża i cesarza. W latach 30. XVI wieku Jednota Bracka, w ramach rozwoju doktryn reformacyjnych, przyjęła niewielką dogmatykę luterkańsko-

75. Więcej o naukach Kalwina zob. S. Grzybowski, *Narodziny*, s. 444-445.

76. B. Kumor, *Historia*, s. 56-57.

77. Tamże, s. 57.

-kalwińską, odmawiając swej postawie ideologicznej agresji. Z drugiej strony ruch stał się samym nośnikiem ówczesnego pacyfizmu. Dzięki swojej neutralnej postawie bracia czescy, jako pierwsi z odłamów chrześcijańskich mieli w XVI wieku, nawiązać kontakty ekumeniczne z wieloma nurtami chrześcijaństwa. Mimo odrębności i niechęci do wojen w następnych latach wspólnota szybko spotkała się z krytyką ze strony Habsburgów. W związku z toczoną wówczas przez I Rzeszę batalią religijną odmowa udziału czeskich braci w wojnie szmalkaldzkiej (1546-1547) została odczytana przez cesarza jako zdrada. Dlatego wielu zwolenników tego nurtu (mieszczanie i chłopci) w 1547 roku, gdy w Niemczech trwały krwawe boje, zostało wypędzonych z Czech. Większa część, będąca na wygnaniu po 1548 roku, osiedliła się w Wielkopolsce i na Litwie, zyskując opiekę ze strony magnaterii polskiej i litewskiej z rodu Ostrorogów, Górków, Leszczyńskich i Opalińskich<sup>78</sup>.



Jan Łaski młodszy

Innym nurtem religijnym wykształconym w latach 40. XVI wieku był radykalny ruch braci polskich tzw. arian. W przeciwieństwie do innych wyznań ta sekta uchodziła za ekstremistów i groźną gałąź religijną, która krytykowała podstawy Ewangelii oraz boskość Trójcy Świętej. Skrajne podejście arian do wiary odcisnę-

78. Tamże, s. 59.

ło się wielką niechęcią wielu grup religijnych w Europie i dopiero po 1547 roku nurt ten rozwinął się w granicach Polski. Tymczasem, gdy w połowie XVI wieku zwolennicy arian pojawili się w samym państwie Jagiellonów, wielu ludzi uznało wspólnotę za gminę heretycką, a nawet oskarżało ich o postawy ateistyczne. Bracia polscy w przeciwieństwie do luteran, kalwinów i jednoty brackiej nie zyskali poparcia społeczeństwa Rzeczypospolitej<sup>79</sup>. Większość działaczy tego ruchu religijno-społecznego spotkała się z niechęcią i prześladowaniami po 1587 roku.

Kiedy w latach 40. XVI wieku kształtował się kalwinizm i inne doktryny protestanckie, na czoło zaczęła wysuwać się kontrreformacja. Papież Paweł III na czele swych zwolenników po 1534 roku zapoczątkował akcję przeprowadzania wielkich zmian w Kościele katolickim. Dzięki temu powstrzymano ofensywę religijną protestantyzmu w Europie. Wraz z tymi zmianami przedstawiciel kościoła Katolickiego, postanowił ze swymi poplecznikami przygotować plany do ogłoszenia nowego soboru. W ciągu 14 lat rządów tego papieża powołano do życia m. in. nowe zakony, takie jak w 1540 roku zakon jezuitów, odnowiono rzymską inkwizycję, a po wielu latach jego władzy, na koniec 1545 roku zwołano obrady soboru, które trwały niemal 20 lat (Sobór Trydencki)<sup>80</sup>.

W trakcie długoletnich obrad soboru następcy papieża Pawła III z licznymi biskupami, zdecydowali się dokonać korekty m. in. podstaw wyznania wiary, dyscypliny kościelnej i podejść poważnie do zmiany moralnej obyczajów<sup>81</sup>. Z drugiej zaś strony, jeśli przypatrzymy się wielkim procesom, jakie zaszły w czasie debat soboru, to zauważymy, że papieństwo w 2. połowie XVI wieku przeszło wielką metamorfozę i powstrzymało rozprzestrzenianie się reformacji.

Analizując ówczesne mapy Polski około 1600 roku, można zauważyć, iż, rozwój protestantyzmu w Polsce przebiegał mniej więcej, w następujący sposób: Prusy Książęce z Gdańskiem, Toruniem i zachodnią częścią Wielkopolski, dzisiejszego woj. lubuskiego i wschodniego Śląska były zdominowane przez nurt luteranowski z niewielką domieszką kalwinizmu. Pozostała część Polski z Mazowszem, Małopolską, Lubelszczyzną, Podlasiem i Rusią Czerwoną trwała przy katolicyzmie i prawosławiu, z domieszką nowinek kalwinistycznych i judaistycznych.

## 6. Wpływ idei protestantyzmu na kulturę

Reformacja jako wielka rewolucja religijna przyczyniła się także do rozwoju polskiej kultury w okresie renesansu i postępującego w 2. połowie XVI wieku

79. Więcej o rozwoju ruchu arian zob. J. Tazbir, *Reformacja*, s. 66-68.

80. S. Grzybowski, *Narodziny*, s. 492-495.

81. Więcej o obradach Soboru Trydenckiego zob. S. Grzybowski, *Narodziny*, s. 495-500.

manieryzmu. Zjawiska polityczno-religijne, jakimi były krwawe wojny religijne na Zachodzie Europy, poskutkowały ostatecznie tym, iż Zygmunt I Stary, zawierając w 1525 roku z Albrechtem Hohenzollernem układ dotyczący sekularyzacji Zakonu Krzyżackiego doprowadził do rozwoju cywilizacji polskiej. Wielkim przełomem było powołanie do życia w 1544 roku w Królewcu przez Albrechta Hohenzollerna Akademii Królewieckiej tzw. Albertyny. Jak zaznacza historyk Maria Bogucka, Królewiec, będąc ośrodkiem ruchu reformacyjnego, w XVI wieku stał się centrum rozwoju intelektualizmu polskiego<sup>82</sup>.

Do 1550 roku na terenach Prus Książęcych, Księstwa Pomorskiego i Królestwa Polskiego rozwinęło się zapotrzebowanie na książki pisane w języku ojczystym. Należy zauważyć, iż fakt postępującego wówczas rozwoju czytelnictwa, będzie powodem uświadomienia narodowościowego niższych warstw społecznych. Ruch reformatorski z perspektywy czasu będzie oddziaływać także na stworzenie w katolickiej sferze akcji powoływania do życia szkół katolickich i drukarni, gdzie za zgodą biskupów wydawane były książki w językach narodowych. Hierarchowie katoliccy, będący w opozycji do luteranizmu i kalwinizmu, również dołączali się do walki o dusze wiernych, publikując już w pierwszej połowie XVI wieku traktaty i polemiki krytykujące protestantyzm. W tym celu w wielu podległych władzy polskiej zreformowanych miastach, takich jak Gdańsk, Toruń czy Braniewo, po 1550 roku zostało ukształtowanych w dogmatach katolickich wielu głosicieli Ewangelii. Ważną rolę odegrali kapłani wskazujący jako główny cel swej misji apostołskiej walkę z protestantyzmem. Ówcześni administratorzy kościelni, będąc pod wpływem haseł renesansu, by zatrzymać rozwój idei reformacyjnych wydawali zgody na publikowanie dzieł w języku polskim. Hierarchowie, będąc z drugiej strony zwolennikami haseł humanistyczno-erazmiańskich, niekiedy stawali się też krytykami zepsucia moralnego w Kościele. Dzięki ich posunięciom grupa ta opracowała swego rodzaju obronę papieża, pod postacią licznych utworów atakujących nauki Lutra i Kalwina. Przykładem rozwoju języka polskiego w kręgach katolickich była w latach 1540-1589 działalność historyka i dyplomaty Marcina Kromera<sup>83</sup>.

Gdy zaobserwujemy postępujący do 1548 roku rozrost nauk Lutra czy Kalwina w państwach sąsiadujących z Królestwem Polskim, dostrzegamy, że reformacja stanie się przyczyną wielkiej reform intelektualnej. Na podstawie nauk reformatorów wiele państw Europy dokona niekorzystnych kasacji wielu majątków kościelnych. W innych miejscach zdominowanych przez protestantyzm nastąpi likwidacja życia zakonnego i większości tamtejszych biskupstw będących od XI do XV wieku ośrodkami rozwoju intelektualnego. Niektóre dawne klasztory, w których gromadzono wielkie dzieła średniowieczne, adaptowanych było na

82. M. Bogucka, *Hołd*, s. 136-137.

83. E. Cieślík, *Historia*, s. 364-365.

świeckie instytucje. Plusem zmian zachodzących w Księstwie Pomorskim i Prusach Książęcych było wprowadzenie do liturgii języka ojczystego oraz rozbudowa wielu szkół i drukarni, w których wydawano dzieła klasyków polskiego renesansu<sup>84</sup>.

W XVI wieku na Pomorzu i w samym mieście Gdańsku nastąpił również pod wpływem protestantyzmu rozwój architektury. Gdańsk, będący wówczas czołowym miastem monarchii Jagiellonów, stał się dzięki nowinkom religijnym czołową perłą renesansowej, manierystycznej architektury, o czym będą świadczą bogate mieszczańskie kamienice, takie jak np. wspaniały dwór Artusa. Pomimo swego wielonarodowego charakteru i przywiązania do protestantyzmu wielu mieszkańców tej aglomeracji będzie w kolejnych wiekach uważać się za poddanych monarchy polskiego. Archetypem tego przywiązania są medalionowe wyobrażenia władców polskich na głównej fasadzie dworu Artusa oraz brama z orłem białym przy pomniku Neptuna<sup>85</sup>.

Obserwując rozwój nowych idei religijnych w ostatniej dekadzie rządów Zygmunta Starego, zauważyć można, że z czasem polityka monarchy wobec nowinek zaczęła łagodnieć, o czym może świadczyć zgoda z 1525 roku na przekształcenie państwa zakonnego w Prusach na księstwo świeckie. Jednak wydane 22 marca 1540 r. rozporządzenie do starostów o walce z ruchem luteraniskim stanowiło z drugiej strony ostrze krytyki i niezadowolenia w nauki Lutra. Z dokumentu tego można wywnioskować fakt, iż liczne rozporządzenia z lat 1520-1530 wydane pod postacią licznych edyktów były dalej łamane. Wczytując się w ten dokument dowiadujemy się, że konsekwencją karną za łamanie prawa była zarówno konfiskata majątku, jaki i kara cielesna. Z treści aktu królewskiego można wywnioskować, że młodzież polska łamała przepisy i przywoziła księgi protestanckie, o czym może świadczyć późniejszy rozwój reformacji w Polsce<sup>86</sup>. W kolejnych latach, gdy do władzy dojdzie m. in. Zygmunt August, a później Stefan Batory, Polska jako wieloreligijna i kulturowa mieszanka, w odróżnieniu od krajów Europy Zachodniej, będzie krajem bez wojen religijnych i stosów. Dzięki prowadzonej w kolejnych latach przez władców polskich liberalnej jak na owe czasy polityce, powstająca pod koniec XVI wieku, Rzeczpospolita stanie się wielkim schronieniem i azylem dla innowierców.

Finalnie wobec przezwyciężenia w Prusach Królewskich reformacji, w miastach tego obszaru do XVIII wieku wytworzy się wielobarwna równowaga wyznaniowa. Dzięki czemu każda z grup społecznych, będąc pod opieką monarchy, będzie

84. Więcej o wkładzie luteranizmu w rozwój polskiej kultury zob. M. Bogucka, *Hołd Pruski*, s. 136-143.

85. S. Kościelak, *Wolność*, 5-7.

86. Zygmunt I Stary, *Mandat Zygmunta I do starostów z 22 marca 1540 r.*, w: *Wybór tekstów źródłowych*, s. 122-123.



później mogła przedstawiać swoje ustawy i żądania podczas obrad sejmów. Protestanccy posłowie, powołując się w XVII i XVIII wieku na prawo ochrony oraz nietykalności osobistej, mogli przed władcą swoją postawą gwarantować osobistą wolność wyznaniową swego rejonu.

## Bibliografia

### Źródła drukowane z epoki

- 12 artykułów chłopskich z 1525 roku*, w: *Historia Powszechna XVI wieku. Teksty źródłowe*, Z. Boras, Poznań 1978.
- Akta Stanów Prus Królewskich*, t. VIII, tłum. M. i I. Biskupowie, Warszawa 1987.
- Bielski M. i J., *Kronika polska Marcina Bielskiego nowo przez Joachima Bielskiego syna jego wydana*, Kraków 1597.
- Janusz III ks. Mazowiecki, *Dekret antyluterański 15 marca 1525 roku*, w: *Akta ziemskie i grodzkie warszawskie f. 14*, s. 285; 2. i 3. dok. pap. 1504, 1596, tłum. A. Jabłonka.
- Kantzow T., *Pomerania*, t. II, tłum. K. Gołda, Szczecin 2005.
- Kromer M., *Mowa na pogrzebie Zygmunta I oraz O pochodzeniu i dziejach Polaków księgi XXIX i XXX*, tłum. i oprac. J. Starnawski, Olsztyn 1982.
- Leon X, *Bulla z 1520 roku potępiająca nauki Marcina Lutra*, w: *Historia Powszechna XVI wieku. Teksty źródłowe*, Z. Boras, Poznań 1978.
- Luter M., *List otwarty do książąt na temat ruchów chłopskich*, w: *Historia Powszechna XVI wieku. Teksty źródłowe*, Z. Boras, Poznań 1978.
- Luter M., *Tezy*, w: *Wiek XVI-XVIII w źródłach*, M. Sobańska-Bodnaruk, S. Lenard, Warszawa 1999.
- Zygmunt I Stary, *Mandat Zygmunta I do starostów z 22 marca 1540 r.*, w: *Wybór tekstów źródłowych z historii państwa i prawa polskiego*, tłum. i oprac. J. Sawicki, Warszawa 1952.
- Zygmunt I Stary, *Zakaz sprowadzania do królestwa, używania i sprzedawania ksiąg luterskich*, edykt króla z obrad sejmu z 7 marca 1523 r., w: *Wybór tekstów źródłowych z historii państwa i prawa polskiego*, tłum. i oprac. J. Sawicki, Warszawa 1952.

### Opracowania

- Bogucka M., *Gdańsk jako ośrodek produkcyjny w XIV-XVII wieku*, Warszawa 1962.
- Bogucka M., *Hołd Pruski*, Warszawa 1982.

- Boras Z., *Książęta Pomorza Zachodniego*, Poznań 1996.
- Biskup M., *Historia Torunia*, t. II, cz. 1: *U schyłku średniowiecza i początkach odrodzenia 1454-1548*, Toruń 1992.
- Bylina S., Gładkiewicz R., *Polskie echa husytyzmu*, Warszawa 1999.
- Cieślak E., *Historia Gdańska*, t. II, Gdańsk 1982.
- Grzybowski S., *Narodziny świata nowożytnego 1453-1605*, Kraków 2006.
- Kumor B., *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1, cz. 2., Poznań-Warszawa 1974.
- Labuda G., *Historia Pomorza*, t. II, cz. 1, Poznań 1976.
- Małłek J., *Prusy Książęce a Prusy Królewskie w latach 1525-1548*, Warszawa 1976.
- Orliński W., *Kopernik rewolucje*, Warszawa 2022.
- Tazbir J., *Reformacja w Polsce*, Warszawa 1993.
- Wijaczka J., *Albrecht von Brandenburg Ansbach. Ostatni mistrz Zakonu Krzyżackiego i pierwszy książę w Prusach*, Toruń 2010.
- Wojciechowski Z., *Zygmunt Stary*, Warszawa 1979.
- Wyczański A., *Polska w epoce odrodzenia, państwo-społeczeństwo-kultura*, Warszawa 1986.

## Artykuły naukowe

- Biskup M., *O początkach reformacji luterńskiej w Prusach Królewskich*, „Kwartalnik Historyczny”, 100 (1993), nr 4.
- Biskup M., *Stanowisko przedstawicieli kleru warmińskiego wobec rewolty gdańskiej w 1525 r.*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1-2 (1973).
- Boras Z., *Pomorze Zachodnie w dobie reformacji*, „Rocznik Lubuski”, 14 (1986).
- Godlewski Ł., *Szlachta a duchowieństwo podczas panowania Zygmunta Starego*, „Białostockie Teki Historyczne”, 12 (2014).
- Heidenreich J., *Początki reformacji i tumult religijny w Słupsku w l. 1521-25*, „Słupskie Studia Historyczne”, 1 (1993).
- Kościelak S., *Wolność wyznaniowa w Gdańsku w XVI-XVIII w.*, w: *Protestantyzm i protestanci na Pomorzu*, Gdańsk-Koszalin 1997.
- Kras P., *Jagiellonowie wobec reformacji. Próba bilansu*, (*Europa Jagiellonica 1386-1572 sztuka, kultura, i polityka w Europie Środkowej za panowania Jagiellonów*, t. 5), Warszawa 2016.
- Małłek J., *Stany pruskie a kwestia tolerancji religijnej w XVI-XVII wieku*, „Studia Historica”, f. III, 2004.
- Orliński P., *Pierwsze ślady reformacji w Toruniu*, w: *Toruń miasto wielu wyznań*, Toruń 2017.
- Ploch G., *Kasaty opactw cysterskich na Pomorzu Zaodrzańskim w okresie reformacji*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 113 (2020).

- Ptaszyński M., *Przy stole reformatora. Polacy i Wittenberga w XVI wieku*, „Mówią Wieki”, 2021, nr 9 (747).
- Rybus H., *Problem tolerancji religijnej w Polsce w pierwszym okresie reformacji za Zygmunta Starego*, „Studia Theologica Varsaviensia”, nr 4/2, 1966.
- Szultka Z., *Spostrzeżenia nad procesem reformacji w Słupsku*, „Zapiski Historyczne”, 83 (2018), z. 2.
- Wijaczka J., *Reformacja w miastach prywatnych w Koronie w XVI wieku*, „Roczniki dziejów społecznych i gospodarczych”, 77 (2016).

### Źródła internetowe

- M. Strączyński, *Rewolucja czyli Tumult*, <https://ingremio.org/historia/rewolucja-czyli-tumult> [dostęp: 02.12.2024].

### Streszczenie

Początki reformacji na Pomorzu Gdańskim wiążą się z rokiem 1518, gdy w Gdańsku swoje kazania zaczęli głosić uczniowie Marcina Lutra. Przez pierwsze trzydzieści lat rozprzestrzeniania się protestantyzmu, na obszarze tym doszło do walki o dusze wiernych, między zwolennikami Lutra, a przedstawicielami Kościoła katolickiego. Oprócz tego do sporu zaangażował się monarcha polski Zygmunt I Stary, który chcąc zatrzymać reformację, postanowił wydać masę edyktów krytykujących luteranizm. Po 1535 roku w Gdańsku i Toruniu pojawiają się jeszcze inne odłamy protestanckie, takie jak kalwinizm czy arianizm. Ciągła walka o dogmaty przyczyni się do powstania wielokulturowego Pomorza.

**Słowa kluczowe:** Reformacja, protestantyzm, kontrreformacja, walka o dusze, husytyzm, luteranizm, kalwinizm, arianizm, tumult, sekularyzacja.

### THE BEGINNIS OF THE REFORMATION IN POLISH POMERANIA OF 1548

### Summary

The beginnings of the Reformation in Gdańsk Pomerania are associated with the year 1518, when the disciples of Martin Luther began to preach in Gdańsk. During the first thirty years of the spread of Protestantism in this area, there

was a fight for the souls of the faithful between the followers of Luther and the representatives of the Catholic Church, such as John Dantiscus or Stanislaus Hosius. In addition, the Polish monarch Sigismund I the Old got involved in the dispute and, wanting to stop the Reformation, decided to issue a mass of edicts criticizing Lutheranism. Despite the development of the religious trend, after 1535 other Protestant branches such as Calvinism and Arianism would appear in Gdańsk and Toruń. The constant fight for dogmas would contribute to the creation of multicultural Pomerania.

**Keywords:** Reformation, protestantism, Counter-Reformation, battle of Souls, hussitizm, lutheranism, calvinism, arianism, tumult, secularization.

REV. ADRIAN MĘTEL – KRAKÓW

## A CRITICAL ANALYSIS OF THE ETHIOPIC MANUSCRIPT OF 1 ENOCH (KEBRĀN 9) AND THE THEOLOGICAL IMPLICATIONS OF TEXTUAL VARIANTS IN 1 ENOCH 1:9, 14:2, AND 15:11

### Introduction

The Book of Enoch holds enormous significance for research on Second Temple Judaism and early Christianity<sup>1</sup>.

It is therefore surprising that relatively little attention has been devoted to a detailed analysis of its text. For many centuries, the Book of Enoch was practically unknown to the Western world. Its rediscovery occurred in the 18th century: the Scottish traveler James Bruce in 1773 brought three manuscripts of the Book of

---

ADRIAN MĘTEL – Doctor of Theology (Biblical Studies), is an assistant at the Pontifical University of John Paul II in Kraków, lecturing on Scripture. His research covers Old Testament exegesis, biblical theology, Second Temple apocalyptic literature, and intertextual analysis. Orcid: 0000-0002-0311-0905. E-mail: adrian.metel@upjp2.edu.pl.

1. L. M. McDonald, "The Parables of Enoch in Early Christianity," in *Parables of Enoch: A Paradigm Shift*, ed. James H. Charlesworth and Darrell L. Bock (London: Bloomsbury, 2013), 347.

Enoch from Ethiopia to Europe<sup>2</sup>. On their basis, the first European translations were made in the 19th century – an English translation by R. Laurence<sup>3</sup> and a German by A. G. Hoffmann<sup>4</sup>. This enabled scholars to include 1 Enoch in the academic discourse on intertestamental literature<sup>5</sup>. The first critical edition of the Ethiopic text with a scholarly apparatus was prepared by R. H. Charles<sup>6</sup>, who relied on the small number of manuscripts available at that time.

In modern times, the source base has expanded significantly<sup>7</sup>. Whereas older editions were based on only a few of the most important codices, the latest manuscript surveys have identified the existence of over one hundred and fifty Ethiopic manuscripts containing all or parts of 1 Enoch<sup>8</sup>. This rich manuscript corpus allows for more precise comparisons of textual variants and a better understanding of the process of transmission.

Among the most valuable extant Ethiopic manuscripts of 1 Enoch are, among others: Kebrān 9 (also designated as K-9), dated to the end of the 14th or beginning of the 15th century (considered the oldest complete copy of the work); the codex EMMML 2080 (Ethiopian Monastic Microfilm Library) from the 15th or possibly 14th century; Abbadianus 55 (probably 15th century); and British Museum Orient. 485, from the first half of the 16th century. These manuscripts come from the Ethiopian monastic tradition and formed the basis of the first translations and studies of the text. It should be remembered that the Kebrān 9 manuscript bears marks of later redaction; since it was copied and read in the Church, it may have undergone subtle linguistic or theological adaptations.

Kebrān 9 contains the Ethiopic translation of 1 Enoch divided into traditional parts. The text is arranged into five sections (The Watchers chs. 1–36, Parables

2. Gabriele Boccaccini, “James Bruce’s ‘Fourth’ Manuscript: Solving the Mystery of the Provenance of the Roman Enoch Manuscript (Vat. et. 71),” *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 27 (2018): 237–38.
3. Richard Laurence, *The Book of Enoch the Prophet* (London: Kegan Paul, Trench & Co., 1883).
4. Andreas Gottlieb Hoffmann, *Das Buch Henoch in vollständiger Übersetzung, mit fortlaufendem Kommentar, ausführlicher Einleitung und erläuternden Exkursen*, 2 vols. (Jena: Crocker, 1833–38).
5. Gabriele Boccaccini, *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), 1–3.
6. R. H. Charles, *The Ethiopic Version of the Book of Enoch, Edited from Twenty-Three MSS Together with the Fragmentary Greek and Latin Versions* (Oxford: Clarendon Press, 1906).
7. Henryk Drawnel, “An Introductory Bibliography for the Study of 1 Enoch,” *The Biblical Annals* 9, no. 1 (2019): 101–3.
8. Loren T. Stuckenbruck and Ted M. Erho, “The Significance of Ethiopic Witnesses for the Text Tradition of 1 Enoch: Problems and Prospects,” in *Congress Volume Aberdeen 2019*, ed. Grant Macaskill, C. M. Maier, and Joachim Schaper, *Supplements to Vetus Testamentum* 192 (Leiden: Brill, 2022), 416.

37–71, Book of the Luminaries of Heaven 72–82, Dream Visions 83–91, Epistle 92–105) and two appendices: “The Narrative of the Birth of Noah” (chs. 106–107) and “The Second Book of Enoch” (108). The translation most likely arose from the Greek text (as confirmed by Greek loanwords and the lack of a Hebrew original)<sup>9</sup>. At the same time, the structure of the Ethiopic tradition differs from the Qumran discoveries – for example, the Ethiopic version contains the Book of Parables (chs. 37–71), which is missing from the Dead Sea Scrolls, and the Ethiopic version does not include the material of the Book of Giants that is present in the Qumran finds. The text of Kebrān 9, as an early witness, constitutes a valuable point of comparison, in contrast to the numerous later copies characterized by partial unification of the text. Although the Hebrew original of 1 Enoch did not survive in the Western tradition, in Ethiopia a continuous transmission of the text has endured since antiquity.

The content of the Book of Enoch is deeply ingrained in Ethiopian doctrine and liturgy. This book is treated as part of the (Deuterocanonical) Ethiopian canon of Scripture, and it is read in the liturgical cycle during feast days. From the perspective of the history of religions, the process of creative reinterpretation of ancient Jewish traditions in the African cultural sphere is fascinating. An awareness of the later Christian reception of 1 Enoch is essential for the researcher: “the Ethiopic version of Enoch — although it originates from Second Temple period tradition — is not itself a text from the Second Temple period”<sup>10</sup>. In other words, when interpreting 1 Enoch in terms of the history of Judaism, one must take into account the filter of the work’s later Christian transmission<sup>11</sup>.

The aim of the present study is to reconstruct selected parts of the 1 Enoch text, taking into account the Ethiopic manuscript tradition of K-9, and to determine the theological implications of the variants that have been identified. This will enable a better understanding of the religious ideas contained in the text and their development. In the further sections of the article, an analysis of three passages (1 Enoch 1:9; 14:2; 15:11) is presented in order to illustrate the methodology and to discuss how textual variants affect theological interpretation.

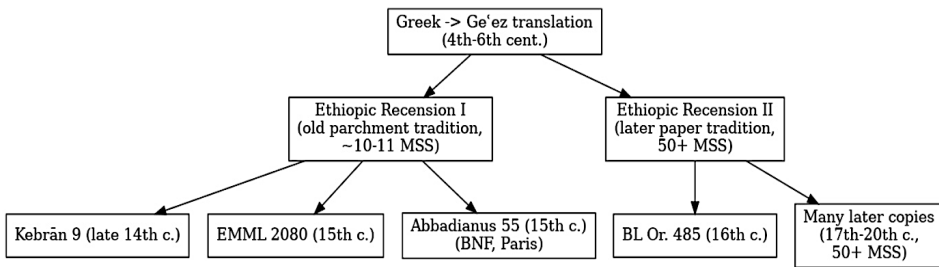
9. James C. VanderKam, “Enoch, Books of,” in *Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, ed. John J. Collins and Daniel C. Harlow (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010), 543–45.

10. Loren T. Stuckenbruck, *1 Enoch 91–108* (Berlin: De Gruyter, 2007), 16–28; Loren T. Stuckenbruck, “The Origins of Evil in Jewish Apocalyptic Tradition: The Interpretation of Genesis 6:1–4 in the Second and Third Centuries B.C.E.,” in *The Fall of the Angels*, ed. Christoph Auffarth and Loren T. Stuckenbruck (Leiden: Brill, 2004), 87–118.

11. Loren T. Stuckenbruck, *The Myth of the Rebellious Angels: Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2017), 50–53.

## Research Methodology

Classical methods of textual criticism were applied in the textual analyses. A preliminary reconstruction of the *stemma codicum* (family tree of manuscripts) of the Ethiopic 1 Enoch tradition was undertaken. As L. T. Stuckenbruck has shown, the preserved Ge'ez manuscripts can be divided into two main recensions: Ethiopic I – comprising approx. 10 of the oldest parchment manuscripts (including Kebrān 9, EMM 2080, Abbadianus 55) – and the later Ethiopic II, to which belong over 50 more recent witnesses (mostly on paper)<sup>12</sup>. It can thus be assumed that from a single Ethiopic archetype of the translation, two principal branches of the tradition emerged: on the one hand, a small group of older codices preserving an archaic state of the text; on the other, a broad stream of later copies that are partially normalized editorially. The proposed *stemma codicum* illustrates this relationship (a schematic divergence of the tradition into two branches).



The relatively few manuscripts in the Ethiopic I line are distinguished by archaic features of the text, whereas the overwhelming majority of younger witnesses form the Ethiopic II line, reflecting a partial normalization of the text over the course of successive copies.

Textual variants were evaluated according to internal criteria, guided by the principle of *lectio difficilior potior* (i.e. the more difficult and less obvious readings were considered original, especially if attested by the oldest manuscripts). External textual witnesses were also taken into account, namely the Aramaic fragments from Qumran, the surviving Greek fragment from Akhmim, and quotations in early Christian literature. This makes it possible to compare vari-

12. Loren T. Stuckenbruck and Ted M. Erho, “The Significance of Ethiopic Witnesses for the Text Tradition of 1 Enoch: Problems and Prospects,” in *Congress Volume Aberdeen 2019*, edited by Grant Macaskill, C. M. Maier, and Joachim Schaper, *Supplements to Vetus Testamentum*, vol. 192 (Leiden: Brill, 2022), 417–18.



ants across language traditions (Aramaic, Greek, and Ethiopic) and to identify possible glosses or interpolations.

In the course of analysis, potential marginal glosses (explanations in the margin later incorporated into the text) were noted, as well as secondary variants resulting from theological or stylistic adaptation, and also possible editorial interpolations added by redactors. Attention was also paid to probable corruptions of the text arising from scribal errors (for example, accidental joining or splitting of words). All these phenomena were considered in a comparative context—if a variant appeared only in part of the tradition (e.g. solely in K-9), it was compared with counterparts in other languages to assess its authenticity. In this way it became possible to isolate the original layers of the 1 Enoch text against the backdrop of later additions.

## 1. Text of 1 Enoch 1:9 – textual criticism and manuscript variants

1 Enoch 1:9: “Behold, [the Lord] comes with myriads of His holy ones to execute judgment upon all, to destroy all the ungodly, and to convict all flesh for all the works of their ungodliness which they have committed in an ungodly way, and for all the harsh words that ungodly sinners have spoken against Him.”

In the available witnesses, this text has been preserved in essentially its full form, though minor lexical variants appear. The table below presents the key differences in the phrase “to execute judgment upon all/[them]”:

| Textual variant<br>(transliteration)              | Translation                             | Witness                                                              | Manuscript type        |
|---------------------------------------------------|-----------------------------------------|----------------------------------------------------------------------|------------------------|
| kama yegbar fethā lācela<br>k <sup>w</sup> ellomu | to execute judgment on<br>all (of them) | K-9 (Kebrañ 9)                                                       | Eth. I (14th/15th c.)  |
| kama yegbar fethā<br>lācelēhomu                   | to execute judgment on<br>them          | most Ethiopic manuscripts<br>(variant given by Charles’s<br>edition) | Eth. II (15th–16th c.) |
| ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων                        | to execute judgment on<br>all (of them) | Greek text (Akhmim)                                                  | 4th c. (Greek)         |

As is evident, the K-9 manuscript contains the additional element *k<sup>w</sup>ellomu* (“all of them”)<sup>13</sup>, which underscores the universality of the judgment. Most later copies transmit the shorter form without this qualifier. This difference most likely stems from a divergent translation tradition. The Aramaic expression בשר לכל

13. August Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae* (Leipzig: T. O. Weigel, 1865), 807.

(“all flesh” = all people)<sup>14</sup> could have been rendered into Ge‘ez either by attaching a pronoun “their” (*-homu*) to the verb, or by adding a separate word “all” (*k<sup>w</sup>ellomu*) for emphasis. It is possible that one of the readings is the result of a textual corruption – a scribe could have mistakenly joined or separated the expression during copying. In K-9 the form is written as *lācelēhomu* (with the pronoun “their” suffixed)<sup>15</sup>, whereas another manuscript, Abbadianus 55 (according to Charles’s report), gives *lācela k<sup>w</sup>ellomu* (with an independent “all”) – this points to alternative translation traditions.

Comparison with the Greek translation suggests that the fuller sense of the phrase is “to judge them all” (ἐλέγξει πᾶσαν σάρκα – “to convict all flesh”)<sup>16</sup>. Therefore, the variant with *k<sup>w</sup>ellomu* appears to be a secondary addition by a translator or scribe (added for clarity, functioning as a kind of gloss), or conversely, the shortened variant *-homu* could have arisen by the omission of the repetitive term “all” (following the principle of *lectio brevior*).

An Aramaic fragment from Qumran (4Q201) confirms the content of Enoch’s prophecy known from the Ethiopic translation: the preserved words indicate that “[the Lord will come] with myriads of [His] holy ones, [to execute] judgment upon all and to destroy all the ungodly and...” (the Aramaic text continues analogously; 1 Enoch 1:9 is also partially quoted in Jude 1:14–15). The Aramaic text, however, is incomplete – it is reconstructed on the basis of the quote in Jude 1:14–15 and the Ge‘ez version. The Greek version of 1 Enoch, reconstructed from the Akhmim codex and early Christian quotations, clearly contained the phrase καὶ ἀπολέσει πάντας τοὺς ἀσεβεῖς (“and will destroy all the ungodly”), which is absent in the Epistle of Jude 1:15. The author of Jude apparently quoted Enoch’s prophecy in abbreviated form, omitting the segment about the destruction of the ungodly, whereas the fuller version in 1 Enoch 1:9 contains both the motif of “judgment upon all” and of destroying all the ungodly. Early Christian witnesses confirm this: for example, Pseudo-Cyprian (3rd century) and the so-called Pseudo-Vigilius (6th century) in their writings cite Enoch’s prophecy with the addition *et perdere omnes impios* (“and to destroy all the ungodly”)<sup>17</sup>. This indicates that the Christian

14. Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. 1, trans. and ed. M. E. J. Richardson (Leiden: Brill, 1994), 153.

15. Thomas O. Lambdin, *Introduction to Classical Ethiopic (Ge‘ez)*, Harvard Semitic Studies 24 (Missoula, MT: Scholars Press, 1978), 191.

16. Frederick W. Danker, ed., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2001), 315, 915.

17. Pseudo-Cyprian, *Ad Novatianum*, ed. W. Hartel, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 3/3 (Vienna: Tempsky, 1871), 115; Pseudo-Vigilius Thapsensis, *Contra Varimadum Arianum*, ed. Benedikt Schwank, *Corpus Christianorum Series Latina* 90 (Turnhout: Brepols, 1961), 145.

tradition knew this verse in extenso – perhaps directly from the apocryphon of 1 Enoch or from an expanded version of the Epistle of Jude itself.

### 1.1. The phrase *kata pantōn* – syntax and translation

In the Greek text of Enoch’s prophecy (and thus in the Jude 1:15 quotation) the expression κατὰ πάντων appears. Literally it means “against all” or “upon all” and is connected with the concept of judgment. In the construction ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων, it means “to execute judgment upon all”<sup>18</sup>. The preposition κατὰ with the genitive often means “against” in a hostile or accusatory sense (one can speak here of a so-called *dativus incommodi*)<sup>19</sup>. Jude 1:14 states literally that Enoch “prophesied to (dative) these,” i.e. τοῦτοις, which is understood as “against them” (to the detriment of these ungodly persons). However, in the phrase κατὰ πάντων itself, a genitive plural is used, which in the context of judgment means that the judgment is directed against all (the ungodly) or encompasses everyone<sup>20</sup>. Syntactically this is a typical usage: the verb “execute judgment” (*krisin poiein*) with κατὰ + genitive of person means to carry out a judicial sentence upon someone. In translations this is rendered contextually depending on the language as “upon all” or “against all.” Both versions convey the sense that no one will escape the coming judgment – it is universal in scope.

It is worth noting that in Jude 1:15 we further read καὶ ἐλέγξει πᾶσαν ψυχὴν – “and to convince (prove guilty) every soul [of all their deeds].” Here Greek ἐλέγχω means to expose someone’s error, accuse, condemn – hence many translations render it as “to convict” or “to punish” everyone. In Biblical Greek, ἐλέγχειν with a direct object often specifically means “to condemn [for deeds].” Meanwhile, κατὰ πάντων after ποιῆσαι κρίσιν completes the sense, indicating that the judgment is aimed at everyone (the ungodly) or, in effect, that it applies to all. In context, the phrase is unambiguous in apocalyptic literature – it announces that God’s judgment will reach all people without exception (implicitly all the ungodly, since the righteous are exempt from wrath; cf. 1 Enoch 1:8). Thus *kata pantōn* emphasizes the universality of the judgment. The phrase with Greek *kata* in Jude 1:15 is undoubtedly a calque from the language of Jewish apocalyptic. It is to apocalyptic literature (cf. 1 Enoch) that we owe the development of the idea that the Lord comes to judge all sinners. The Greek *kata pantōn* condenses this idea into a concise form that the Epistle of Jude adopted and applied in its warning.

18. Danker, *Greek-English Lexicon*, 839, 569.

19. Danker, *Greek-English Lexicon*, 511.

20. Danker, *Greek-English Lexicon*, 782.

## 1.2. Theological interpretation of 1 Enoch 1:9

The verse 1 Enoch 1:9 carries several important theological implications characteristic of early Jewish apocalyptic<sup>21</sup>. First of all, it emphasizes that God (the Lord) is the Judge of the whole earth, who comes personally (albeit with an angelic host) to execute reckoning. The image of the Lord descending from heaven with myriads of holy ones confirms God's sovereignty over history and the moral order of the universe – wickedness will not remain unanswered (cf. 1 Enoch 1:9). This scene expresses the belief that history is moving toward a moment when God will demand justice<sup>22</sup>. Theologically, it is a development of the idea of divine judgment already present in the prophets, but here extended to a cosmic and eschatological dimension. God appears as a warrior and judge coming at the end of time. This later influenced imagery such as in the Johannine Apocalypse (Christ coming on a white horse with the armies of heaven; cf. Rev 19:11).

Another important theological message is the universality of the judgment. Phrases like “judgment upon all” and “all the ungodly” and “every flesh” indicate that the foretold judgment is universal in character. In contrast to many older prophecies directed to a specific nation or group (e.g. judgment on Babylon, Egypt, Edom, etc.), here the scope is total – it concerns all humanity. Of course, in the context of Enoch it refers in particular to all sinners (the ungodly); nevertheless, the implication is that no corner of the world and no person will evade moral evaluation. Such universalism was a relatively new thought in intertestamental literature. It is in apocalypticism that the idea first appears that the Day of Judgment will encompass the whole earth and all people, not just Israel or its enemies<sup>23</sup>. In 1 Enoch 1:9 we thus see a prediction of universal justice: God will judge both Jews and Gentiles – all who have proven to be ungodly. This vision prepared the ground for later concepts of final judgment in Christianity (e.g. Matt 25:32 speaks of the gathering of all nations before the Son of Man). The universalism of judgment here goes hand in hand with an ethical warning: what matters is the stance of each individual, regardless of ethnic affiliation or status – everyone will have to answer for their deeds and words.

The theology of 1 Enoch 1:9 presupposes a dualistic view of destiny. After a period of history marked by injustice, there will come God's intervention that will restore moral order. For the original audience of this book, it was a hope for

---

21. Paolo Sacchi, *Tra giudaismo e cristianesimo: riflessioni sul giudaismo antico e medio* (Brescia: Morcelliana, 2010), 145–147.

22. George W. E. Nickelsburg and James C. VanderKam, *1 Enoch: A New Translation* (Minneapolis: Fortress Press, 2004), 20.

23. John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, 3rd ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016), 55–57.

ultimate justice. The experience of persecution or the observed impunity of evil-doers raised the question of the value of righteousness. Apocalypticism responds to this by asserting that God will come and judge everyone according to their works. In 1 Enoch 1:9 the promise indicates that the Lord will not only judge but indeed annihilate all the ungodly – which means the complete removal of evil from the world<sup>24</sup>. The author of 1 Enoch develops this idea in subsequent chapters, speaking of the cleansing of the earth from the giants (the offspring of the fallen angels) and unclean spirits, and of the triumph of righteousness. Theologically, one can speak here of a consistent eschatology: the fullness of God's Kingdom will be realized only after the act of judgment and the elimination of evil. This conviction strongly influenced later Jewish and Christian thought – the ideas of final judgment, of hell for the wicked and reward (e.g. eternal life) for the righteous have their roots, among others, in Enochic literature.

It is also interesting that 1 Enoch 1:9 emphasizes accountability not only for “works of ungodliness,” but also for “hard (arrogant) words which sinners have spoken against [God].” This draws attention to the moral weight of words – pride and blasphemy are also subject to judgment. Enoch's theology thus stresses complete justice: people will be punished not only for evil deeds but even for defiant words against God. This elaborates on the idea that “by your words you will be justified and by your words you will be condemned” (cf. Matt 12:37) – the idea of accountability for one's words appears here already in intertestamental literature.

In summary, 1 Enoch 1:9 is a short but theologically rich passage. It foretells God's final judgment, which is universal and just, distinguishing the fate of the ungodly (destruction) and the righteous. It highlights the eschatological hope for the restoration of moral order in the world. This passage also serves as a bridge between Old Testament prophetic thought, where “Day of the Lord” predictions are present, and the later New Testament eschatology, where these predictions are read in a messianic key<sup>25</sup>. For the theology of Second Temple Judaism, 1 Enoch 1:9 is evidence of a developing doctrine of two ages: the present age of injustice and the future age established by God after the judgment. The universality of punishment and salvation present in 1 Enoch indicates that even before Christ there existed a concept of the salvation of a remnant of the righteous and the destruction of the wicked at the end of time – which later became a foundation of Christian eschatological teaching.

24. Annette Y. Reed, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 72–74.

25. Richard H. Hiers, “Day of the Lord,” in *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 2, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 83.

## 2. Text of 1 Enoch 14:2 – textual criticism and manuscript variants

1 Enoch 14:2: “I saw in a dream what I will now speak with the tongue of flesh and the breath of my mouth, which the Great One gave to men so that they might communicate with it and understand with the heart.”

Chapter 14 of 1 Enoch describes the famous vision of the heavenly palace (throne of glory)<sup>26</sup>. In the quoted verse, an angel reveals to Enoch that his earthly life will come to an end and that he will not be allowed to remain in heaven any longer. In this sentence, attention is drawn to grammatical nuances related to possessive pronouns. In the Ge‘ez language, such pronouns usually appear as suffixes attached to nouns. Different manuscripts transmit a slightly different placement of these suffixes. Below, two variants are presented:

| Variant phrase (Ge‘ez)                      | Literal translation                                                 | Witness                                                                                                        |
|---------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ... ba-lesānēya za-segā ...<br>ba-nafas ’af | “... with my tongue of flesh ...<br>with the breath of [the] mouth” | K-9 (Kebrān 9) – suffix “-ya” on “tongue”,<br>none on “mouth”                                                  |
| ... ba-lesān za-segā<br>... ba-nafas ’af-ya | “... with the tongue of flesh ...<br>with my mouth’s breath”        | other Ethiopic manuscripts (e.g. Ethiopic<br>II tradition) – no suffix on “tongue”, suffix<br>“-ya” on “mouth” |

Enoch states that he speaks with a human, fleshly tongue (*lesān sega* (ልሳን ሰገ), lit. “tongue of flesh”) and the breath/spirit of [his] mouth – in other words, by means of the limited faculties of human speech. The reading in the K-9 manuscript seems to emphasize the personal aspect (“with my tongue”) while keeping “mouth” general, whereas in most of the other copies the emphasis is reversed (speaking with a general “tongue,” but “with my mouth”). It is possible that a scribe in one tradition marked the possessive ending ambiguously, as a result of which in different readings the possessive pronoun was attached to a different part of the phrase. In the broader context, these differences do not change the essential meaning of the passage – Enoch is speaking with human language and voice, which contrasts with the speech of the mighty angels. However, the variant in K-9 (which can be considered a *lectio singularis* for this verse) highlights that Enoch is speaking with his own fleshly tongue, which underscores his human condition in the face of the revelation. This has theological significance, as it is a reminder of the limitation of man in contact with the divine realm. Enoch, though taken up to heaven, still uses human speech, not matching the perfect speech of angels.

26. Mirjam J. Bokhorst, *Henoch und der Tempel des Todes: 1 Enoch 14–16 zwischen Schriftauslegung und Traditionsverarbeitung* (Berlin: De Gruyter, 2021), 29–33.

It is worth noting that the original Aramaic phrase could have been “with a tongue of flesh and [with the] breath of [the] mouth,” where possessive suffixes may have been unnecessary – the subject would implicitly refer them to himself. The Greek Akhmim translation rendered “mouth” with a possessive pronoun (*toū stomatos mou*, “of my mouth”), perhaps to avoid ambiguity, whereas “fleshly tongue” (*glōssē sarkinē*) was left without a pronoun, emphasizing rather its kind (fleshly, human) than ownership<sup>27</sup>.

In the second part of the verse, the Greek and Ethiopic translations are essentially consistent in content: “...which the Great One (i.e. God) gave to men so that they might communicate with it and understand with the heart.” The Greek translation uses the construction: “gave this to men, so that they might speak *en autois* (lit. ‘in them’) and understand with the heart,” where “in them” refers to the aforementioned instruments (tongue and breath). The Ethiopic text conveys this relationship using appropriate forms, for example by adding an explicit conjunction of purpose “so that.” For instance, in E. Isaac’s translation we read “...He gave to man (so that) he could speak with it – and so that they could understand with the heart...”<sup>28</sup>. Thus, the sense is identical, though the syntax is adapted to the target language. We may surmise that certain variants among the manuscripts concern precisely the conjunctions and modal forms (e.g. adding an explicit “so that” or using different infinitival forms). Nonetheless, the sources uniformly convey the idea of a twofold purpose, because the gift of speech serves communication and understanding with the heart.

It is also worth drawing attention here to certain nuances that grammatical-syntactic analysis reveals. The manuscript variants of 1 Enoch 14:2 provide interesting material for linguistic analysis, especially regarding the grammar of the respective translations. Namely, in the Ethiopic language, possessive pronouns are most often expressed as suffixes attached to nouns. By analyzing the manuscript variants, one can suppose that two forms existed: one with the suffix on the word “tongue,” the other with the suffix on the word “mouth.” The Ethiopic term for “tongue” is *lsān* (ለሰን), and “flesh” is *sāga* (ሰገ, lit. “meat, flesh”). The expression “tongue of flesh” could take the form of a compound, i.e. *lsānā sāga* – which translates as “tongue [of] flesh.” If the pronoun “my” was added, there would be two possibilities: *lsānē sāga* – literally “my tongue [of] flesh,” or *lsānā sāgayē* – theoretically “the tongue of my flesh.” It should be noted, however, that constructions in Ge’ez with the pronoun attached to the second noun are rare.

27. Bokhorst, *Henoch und der Tempel des Todes*, 81.

28. Ephraim Isaac, “1 Enoch (the Ethiopic Apocalypse of Enoch),” in *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature and Testaments*, vol. 1, ed. James H. Charlesworth (Garden City, NY: Doubleday, 1983), 269.

The first option is more probable – suffix *-ē* (first person singular) on *lsān*. Meanwhile, “breath of [the] mouth” in Ge‘ez is a phrase with the noun *nāfs* – spirit, breath (or *hayāt* – life-breath) – and the word *’af* – mouth. A possible Ethiopic reconstruction is *bə’nāfs afəya*, where *’af-əya* means “of my mouth” (with suffix *-ya* for first person after a consonant). However, different manuscripts could have distributed these suffixes differently. For example, K-9 might have *lsānē* – “my tongue,” and *’af* – “mouth” without suffix, understood generically, whereas another manuscript might have *lsān* – “tongue” without suffix, and *’af-ya* – “my mouth.”

This analysis clearly shows that the position of the pronoun slightly changes the translation of the text, which can read either “with my [fleshly] tongue and the breath of [the] mouth,” or “with the fleshly tongue and the breath of my mouth.” In both cases Ethiopic links these phrases with the conjunction *wä-* (*ω*, “and”), for example: *bəlsānē sāga wä-bä’afəya nāfs*, which we translate literally as: “with-tongue-my fleshly and with-breath-of-mouth-my.” The key point is that the word order in Ethiopic preserves a parallelism of the two parts, similar to the Greek translation, but the forms of the pronouns can differ between manuscripts.

In summary, the text of 1 Enoch 14:2 is well attested in the Ethiopic and Greek tradition, and the Qumran discoveries confirm its antiquity. The minor differences mainly concern the placement of possessive pronouns and synonymous syntactic structures.

## 2.1. Theological interpretation of 1 Enoch 14:2

The variant reading from K-9 in 1 Enoch 14:2 deepens the anthropological thrust of Enoch’s vision. The prophet, upon ascending to heaven, remains limited by his human nature – he speaks with a human tongue and voice. This highlights the distance between man and the divine realm: even a figure as exceptional as Enoch does not lose his human identity and limitations. The theological consequence is an accentuation of the grace of revelation. God conveys heavenly secrets to Enoch despite the prophet’s human “insufficiency.” At the same time, this points to a peculiar privileging of humanity – Enoch, using a human voice, can hear and then relay the word of God. In this context, several key theological motifs can be distinguished.

The first is expressed by the phrase “tongue of flesh,” which emphasizes Enoch’s corporeality and mortality as a human being. By these words the protagonist of the book makes it clear that what he is about to speak comes from a being of flesh, not from a spirit or an angel. In the context of the entire book, such a depiction of a human unquestionably contrasts him with heavenly beings, which are pure spirits. Here Enoch seems to be saying: “Behold, I, a man of flesh and blood, will



speak.” The hero acknowledges that his prophecy does not stem from any divine nature of his own (for he is a mortal), but from God’s grace. This motif is reminiscent of the prophets’ cry of their own unworthiness. For example, the prophet Isaiah confesses “I am a man of unclean lips” (Isa 6:5), and Moses states: “I am not eloquent... for I am slow of speech and of tongue” (Exod 4:10). Enoch does not complain of a lack of eloquence, but he points to his “fleshly tongue” – that is, a human tongue, which by its natural limitations can only describe what is human. He is faced with the task of describing heavenly things in human words. This implies a certain theology of revelation, namely that God’s mysteries must be “translated” into the language of humans (of flesh). In this way, 1 Enoch 14:2 anticipates a later theological problem: how to express what is divine in a limited human language. We have here a kind of foreshadowing of the incarnation of the word – not yet the Incarnate Word (Jesus) in the Christological sense, but the idea that God’s word comes to people in human form, through the physical speech organs of a prophet.

Another theological motif is the “breath of life” and the pneumatological dimension expressed by the term rendered as “breath of [the] mouth” (Etiopic *nāfs ’af* or *ḥawa ’af*, Greek *pneuma tou stomatos*), which literally means the breath, the exhalation coming from the mouth during speech. In biblical tradition, “breath” or “spirit” is closely related to the concept of spirit (Heb. *ruach*, Gr. *pneuma* can mean both). Hence this phrase also has a symbolic meaning: Enoch’s speech is not just a matter of the mechanics of articulation, but is connected with the spirit in man. In Genesis, God breathed into man’s nostrils the breath of life (Gen 2:7), making him a living being with a soul. The Midrashim and wisdom tradition develop this theme; for example, Sir 17:5–6 says that God “gave them counsel and tongue and eyes and ears and a heart to think with” and “filled them with knowledge and understanding.” We see a parallel here: humanity received from God language and understanding in order to communicate and comprehend the world. The author of 1 Enoch 14:2 seems to be alluding to this kind of teaching – “the Great One gave men the breath of the mouth so that they might communicate with it and understand with the heart.” This statement has a profound anthropological-pneumatological dimension. It assumes that there is a divine element in man (breath/spirit) by which man is a rational and speaking being. The gift of the “breath of the mouth” can be interpreted as the gift of life and spirit from God. Jewish theology sometimes linked breath with the Spirit of God sustaining life (cf. Job 34:14–15). Here the communicative function is especially emphasized – this spirit/breath allows humans to speak (communicate) and understand (know with their heart). From the perspective of pneumatology, one can discern in 1 Enoch 14:2 echoes of the idea that the Spirit of God given to man grants him the ability to know God. True, the author of 1 Enoch does not

explicitly speak of the Holy Spirit, but the conceptual background (*ruach* as the breath of life and speech) is undoubtedly similar.

The text explicitly also states that the ability to speak and understand is a gift from the “Great One” (i.e. from God). This is an important theological thought, indicating that language – human speech – is not a purely natural ability isolated from God, but something that God has bestowed and intended in His plan. This makes human speech a kind of sacred deposit – the use of words has a moral and spiritual dimension. Since speech comes from God, Enoch now uses it in God’s service (to convey His word). One can see implied here that the misuse of the gift of speech (e.g. in lies or blasphemy) is a betrayal of God’s gift. Within the context of the whole book, the contrast is clear. The fallen angels (Watchers) imparted evil secrets to humans (such as magic and weapons) and spread violence, whereas Enoch – a mortal – conveys God’s word in obedience. The gift of speech makes him a mediator between God and the fallen angels. This is a remarkable reversal of roles, because usually it is angels who instruct humans. The analysis of 1 Enoch 14:2 shows that it is a human who will instruct angels, which is only possible because God so ordained and equipped man with the capacity for speech and wisdom of heart. Theologically, one can thus speak of a high view of human nature: a human being, though fleshly, can, thanks to God’s gift, participate in the spiritual realm and communicate heavenly truths. This is one aspect of apocalyptic theology.

It is also worth emphasizing that the motif of the gift of speech as a gift from God in 1 Enoch 14:2 has an ethical resonance as well. The gift of speech as presented in this book carries a sense of sanctity, because it is given by God. In the context of the entire book, one sees that Enoch uses it to bless and proclaim righteousness, whereas sinners (whether human or angelic) abused words for blasphemy and lies. Thus this verse not only introduces a theophany, but in itself constitutes a lesson on the God–man relationship. It shows the role of the human being as the herald of God’s Word, noting at the same time that an “earthen vessel” (the human body) can carry a divine treasure (revelation) (cf. 2 Cor 4:7).

### **3. Text of 1 Enoch 15:11 – textual criticism and manuscript variants**

1 Enoch 15:11: “The spirits of the giants, who do evil and are corrupt, attack, fight, and destroy [everything] on the earth and cause sorrow. They eat no food, do not drink, are invisible...”

This text is interpretatively challenging due to differences in the Ethiopic transmission. The main difficulty lies in the reading of the final verb. The K-9

manuscript preserves a unique form that is absent from the other Ethiopic manuscripts:

| Variant<br>(Ge'ez transliteration) | (Approximate) meaning                                                   | Witness                                                |
|------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------|
| wa-yet'aqafū                       | "and [in no way] do they stumble / encounter an obstacle"               | K-9 (Kebra'n 9) – only known MS with this form         |
| 'i-yet'āwaqū                       | "and they cause torment / create offense"<br>(interpretation ambiguous) | majority of Ethiopic manuscripts<br>(majority variant) |

The above verse comes from the portion of 1 Enoch describing the origin of demons – the spirits of the deceased giants (offspring of the fallen angels and human women). It is a key passage on demonology, depicting the activity of evil spirits on earth. The literary context of chapter 15 explains that after the Flood, the souls of the slain giants remain on earth as "spirits of evil" to punish humanity for its sins. In verse 15:11, the author enumerates what these evil spirits do in the world, emphasizing their violence and impurity. However, the text of this verse is difficult to interpret, as evidenced by numerous manuscript variants and divergent translations.

H. Drawnel observes that the two preserved Greek versions (the one cited by George Syncellus versus the Cairo manuscript) transmit slightly different lists of verbs describing the activity of the evil spirits, which led earlier scholars to suspect the text was corrupted and to attempt to "emend" it<sup>29</sup>. Contemporary scholarship suggests that these differences may stem from the use of different terms already at the level of the Aramaic original.

The primary textual problem of 1 Enoch 15:11 is the reading of the phrase *wa-yet'aqafū*<sup>30</sup>, which appears in R. H. Charles's translation but is not present in any Ethiopic manuscript — it represents a translator's gloss. All available Ethiopic versions contained the reading *'i-yet'āwaqu* or *'i-yet'awaqu*<sup>31</sup>. The unique reading *wa-'i-yet'aqafū* in the K-9 variant – "[and] they do not stumble (are not hindered by obstacles)" – although not phrased as an explicit negation, aligns with the reading that the Akhmim Greek suggests, upon which Dillmann based his reconstruction<sup>32</sup>.

29. Henryk Drawnel, "The Mesopotamian Background of the Enochic Giants and Evil Spirits," *Dead Sea Discoveries* 21, no. 1 (2014): 26.

30. Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae*, 964.

31. Wolf Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), 78.

32. Dillmann, *Das Buch Henoch: Übersetzt und erklärt* (Leipzig: Vogel, 1853), 94–95; Nickelsburg and VanderKam, *1 Enoch: A New Translation*, 32–33.

Unfortunately, interpreting these forms remains very difficult for researchers – as one analysis put it, “textual problems in 1 Enoch 15:11 cause translators to disagree on the meaning”<sup>33</sup>. Indeed, comparing translations illustrates the discrepancies: R. H. Charles rendered this passage as “the spirits of the giants [...] cause (people) to fall into error [...] and cause trouble”<sup>34</sup>, whereas M. A. Knibb translated: “that (they) work evil and are corrupt, and (they) attack [...] and cause sorrow”<sup>35</sup>. E. Isaac phrased it differently: “the spirits of the giants [...] corrupt, fall, fly into a rage [...] and cause sorrow”<sup>36</sup>. M. Black proposed: “the malignant spirits [...] inflict injuries, destroy, attack, do battle and cast down to the ground, causing hurt”<sup>37</sup>. G. W. E. Nickelsburg translated: “the spirits of the giants lead (people) astray, commit violence, devastate, attack, do battle and hurl [objects] to the ground and cause illnesses”<sup>38</sup>.

Such a wide range of translations stems from attempts to decipher the unclear Ethiopic forms – especially the final verb in the verse. The majority of manuscripts render it as a form from the root *wq*, which can be understood as *’awq* – “to cause.” The meaning of this root is not obvious. For example, R. H. Charles interpreted it as “to cause offense/obstruction”<sup>39</sup>, others as “to cause sorrow”<sup>40</sup>, or even “to cause illnesses”<sup>41</sup>. An interpretation has also been suggested that this form implies the unseen operation of demons – hence some translators render it descriptively as “they act unseen (are invisible)”<sup>42</sup>.

My proposed reconstruction of the flow of thought in 1 Enoch 15:11, based on the latest research, is as follows: “the spirits of the Watchers will fall like destructive storm clouds, in order to crush; competing with each other, they will

- 
- 33. George W. E. Nickelsburg, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 272; Kelley Coblentz Bautch, “What Becomes of the Angels’ ‘Wives’? A Text-Critical Study of 1 Enoch 19:2,” *Journal of Biblical Literature* 125, no. 4 (2006): 766–768.
  - 34. R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, vol. 2 (Oxford: Clarendon Press, 1913), 201; Charles, *The Ethiopic Version of the Book of Enoch*, 54.
  - 35. Michael A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, vol. 2 (Oxford: Clarendon Press, 1978), 109.
  - 36. Isaac, “1 Enoch (the Ethiopic Apocalypse of Enoch),” 16.
  - 37. Matthew Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Edition with Commentary and Textual Notes*, *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 7 (Leiden: Brill, 1985), 174.
  - 38. Nickelsburg, *1 Enoch* 1, 217.
  - 39. R. H. Charles, *The Book of Enoch: Translated from the Editor’s Ethiopic Text and Edited with the Introduction, Notes and Indices* (Oxford: Clarendon Press 1893), 252–253.
  - 40. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, vol. 2, 106.
  - 41. Nickelsburg, *1 Enoch* 1, 272.
  - 42. Tomasz Szałanda, “Zarys demonologii międzytestamentowej, rabinackiej i qumrańskiej,” *Studia Redemptorystowskie* 9, no. 1 (2011): 225.

cause mourning; they will not eat any food nor drink water, and they will act imperceptibly.” The wording rendered here as “act imperceptibly” corresponds to that problematic final clause which other translators have rendered as “cause offense/illness.” Thus it is apparent that the majority variant *’i-yet’āwaqu* is understood in various ways, but generally it is taken as an action performed by the evil spirits (whether misleading people, afflicting them with diseases, or hiding their own presence).

### 3.1. Ethiopic variants *wa-yet’aqafū* and *’i-yet’āwaqu*

In the K-9 manuscript (1 Enoch 15:11) there appears a reading written as *wa-yet’aqafū*. This is the only known manuscript witness to this form – other Ethiopic manuscripts have at this point a different reading, usually written as *’i-yet’āwaqu* (small orthographic differences are encountered, e.g. spelling with a long vowel ā or without it: *’i-yet’āwaqu* / *’i-yet’awaqu*) (Knibb 1978, 424). The difference seems minor graphically, but significant semantically, as it indicates different verbs: the Ethiopic root *’qf* in the form *yət’aqafū* (K-9 variant)<sup>43</sup> (Dillmann 1865, 964) versus the root *’wq* in the form *yət’āwaqu* (majority variant).

Against this backdrop, the K-9 variant *wa-yet’aqafū* stands out both grammatically and in meaning. It contains at the beginning the conjunction *wa* (“and”), just like the preceding verbs in the series, which suggests that it is an equal element in the list. The root *’qf* in Ge’ez means “to stumble, to encounter an obstacle.” And the form *yət’aqafū* can be translated as “they stumble / they trip.” However, since it is preceded by a coordinating conjunction, and the list is describing negative actions or states, many scholars consider that it implicitly carries a negation, i.e.: “they do not stumble.” In other words, *wa-yet’aqafū* is understood as “and [in no way] do they stumble [over anything],” meaning “they do not encounter obstacles.” This reading changes the character of the final clause of the sentence. Instead of another harmful action, it would be a note about the absence of any limitations to these spirits’ activity. It is worth highlighting that this idea fits well with the depiction of demons and finds support in one of the Greek witnesses.

The Greek variant from Akhmim (Akh) appears to convey a similar meaning. Scholars point out that the Greek text of this verse included a statement that these spirits do not encounter obstacles<sup>44</sup> (Nickelsburg and VanderKam 2004, 33), which corresponds to the sense of *wa-yet’aqafū* (for instance, it might have featured a verb like *typtein* or *proskoptein* in a negative construction: “they do

43. Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae*, 964.

44. Nickelsburg and VanderKam, *1 Enoch: A New Translation*, 33.

not strike against anything,” “they do not stumble”)<sup>45</sup>. By comparison, the other Greek witness (from the Syncellus tradition) contains a slightly different list – for example, it uses the verb νεμόμενα (“they rage” or “they roam/devour like animals”)<sup>46</sup> instead of one of the Ethiopic counterparts, suggesting that variation already existed in the ancient tradition. Nevertheless, the Akhmim Greek variant confirms the K-9 reading, because it conveys a meaning element present in K-9 but absent in the majority of Ethiopic manuscripts. This is a very important textual clue, because it suggests that K-9 may preserve the original wording of the verse, whereas the rest of the Ethiopic tradition lost this element (perhaps through a scribe’s mistake or deliberate adaptation).

### 3.2. Theological interpretation of 1 Enoch 15:11

Chapter 15 of 1 Enoch establishes the theological genealogy of demons. The giants, born from the union of angels with women, were destroyed (an allusion to the Flood), but their spirits, being of mixed origin (half-angelic, half-human), remained on earth as evil spirits. God announces that “on earth shall be their dwelling” and that they will be called “spirits of evil.” Verse 11 expands on this idea, describing the activity of those demons in the world. Regardless of the textual variant, the overall picture is clear and shows that the spirits of the giants continue the violent and harmful activity of their fleshly predecessors. As H. Drawnel notes, the behavior of the spirits in 15:11 is presented as a continuation of the pre-Flood violence of the giants<sup>47</sup>. The giants were characterized as beasts that destroy the earth – devouring all resources and even people – and sow chaos. Now their spirits, though immaterial, “destroy, oppress, attack” humanity in a similar way<sup>48</sup>.

In this context, attention must be given to the theological significance of the “they do not stumble” variant (from K-9). First, if we accept the reading *wa-yet‘aqafū* (“and they do not stumble [over obstacles]”), the author attributes to the demons a certain negative characteristic – in the sense that something which normally hinders corporeal beings does not apply to them. In the context of a dynamic description (the spirits rush, pounce, fight), the mention that they do not stumble and will not be stopped by obstacles highlights their unbridled

---

45. Danker, *Greek-English Lexicon*, 907, 782.

46. Henry George Liddell, Robert Scott, and Henry Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon*, rev. and augm. by Henry Stuart Jones (Oxford: Clarendon Press, 1940), 1173.

47. Drawnel, “Mesopotamian Background of the Enochic Giants,” 17.

48. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha*, 9.

freedom of action. The demons have no bodies, so physical barriers or fatigue do not affect them. They can also move and attack while remaining invisible. Theologically, this implies that their harmful influence is ubiquitous and hard to counter – they are like a gale that reaches everywhere.

Indeed, ancient interpreters already seemed to understand the spirits of the giants as a kind of violent forces of nature<sup>49</sup>. In the Greek tradition they are sometimes compared to clouds: for example, R. Laurence rendered the beginning of 1 Enoch 15:11 as “the spirits of the giants will be like clouds,” suggesting that he understood this passage as a metaphor of demons gliding over the earth like storm clouds<sup>50</sup>. Such a comparison corresponds to the idea that they encounter no obstacles – the clouds/demons traverse space freely. The K-9 variant thus harmonizes with the image of demons as unrestrained evil forces present in the created world.

It is not surprising, then, that later Jewish and Christian tradition adopted this image. For example, in Luke 11:24 Jesus describes an unclean spirit that comes out of a person and wanders through waterless deserts seeking rest. It finds no lasting obstacle anywhere until it decides to return on its own. Similarly, in the Qumran literature, Belial’s spirits of evil “make the sons of light stumble” (1QS III, 20–24) – which implies that these spirits themselves operate without stumbling on their side, but instead cause humans to fall<sup>51</sup>. In the Revelation of John, demons are depicted as “spirits... performing signs” who go out to all the kings of the earth (cf. Rev 16:14). No one can stop them. Thus, the motif of the unlimited mobility and elusiveness of demons has strong theological grounding. This portrayal also shows that the present order of the world is marked by the activity of invisible forces of evil that do not obey the normal physical laws or limitations that apply to humans. They do not stumble – in contrast to humans, who can stumble. Undoubtedly, it is humans who fall victim to the snares set by demons.

However, 1 Enoch also provides assurance that this situation is not permanent. The same passage (1 Enoch 15:11) implicitly contains irony regarding God’s punishment. Namely, the evil spirits of the giants are free to roam the world and no human can restrain them. Unfortunately, this apparent freedom is itself part of their punishment: condemned to wander restlessly, they find no peace or satisfaction, forever craving but never consuming (they “eat no food, do not drink”). Their unchecked rampage actually underscores the cosmic scope of evil, which, however, remains under God’s ultimate judgment. The demons’

49. Stuckenbruck, “Origins of Evil in Jewish Apocalyptic Tradition,” 103.

50. Laurence, *The Book of Enoch the Prophet*, 22.

51. Martin G. Abegg, Peter Flint, and Eugene Ulrich, eds., *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, vol.1: Rule of the Community and Related Documents (Leiden: Brill, 1999), 77.

unhindered movement will eventually lead them to the final reckoning decreed by God. Thus, the variant preserved in K-9 in 1 Enoch 15:11 offers a more vivid reading and a deeper insight into Old Testament demonology. Evil personified in demons is omnipresent, powerful, and ancient, but it originates in a violation of the order established by God – and within that order it will ultimately be judged.

#### 4. Conclusions

Textual analysis of selected passages of 1 Enoch confirmed that the Ethiopic translation tradition is characterized by surprisingly high stability. Despite certain differences and minor copyist variants, no significant interpolations or omissions affecting the theological content were noted. The key religious ideas of the book – the eschatological vision of universal judgment (1 Enoch 1:9), the emphasis on human limitations even for a prophet taken to heaven (1 Enoch 14:2), and the demonology born from the myth of the giants (1 Enoch 15:11) – remain consistent across all witnesses.

Moreover, detailed comparison of variants showed that the oldest known manuscript, Kebrān 9, preserves readings that often turn out to be more original or theologically more significant. The K-9 text highlights certain aspects (e.g. the full extent of punishment for demons or the personal character of Enoch's speech) that became blurred or standardized in later copies. Because of this, Kebrān 9 emerges as an exceptionally valuable textual witness – it constitutes the *textus optimus* for many parts of 1 Enoch and should occupy a central place in research on this book.

A conclusion drawn from the present study is the need to continue work on a critical edition of the Ethiopic text of 1 Enoch with full consideration of the available manuscripts. Previous editions were based on a limited number of codices, whereas today we know of over one hundred and fifty – which creates entirely new research opportunities. It is also necessary to engage more broadly both philological and theological methods: every proposed reconstruction of the text should be evaluated not only in terms of textual criticism, but also for its implications for interpreting the book's ideas. The observations presented here confirm that even minor variants (such as those noted in K-9) can have a significant impact on understanding the theology of the Book of Enoch. Therefore, further studies on the Ethiopic manuscripts of 1 Enoch – combining philological analysis with theological reflection – are indispensable in order to fully utilize the potential of this fascinating apocryphon.

The Book of Enoch, once lost to Western culture, today is again unveiling its secrets thanks to the critical reading of ancient Ge'ez manuscripts. We can expect



that further research will bring an even deeper understanding of both the text itself and the religious world from which it springs.

## Bibliography

- Abegg, Martin G., Peter Flint, and Eugene Ulrich, eds. 1999. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, vol. 1: *Rule of the Community and Related Documents*. Leiden: Brill.
- Black, Matthew. 1985. *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Edition with Commentary and Textual Notes*. *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 7. Leiden: Brill.
- Boccaccini, Gabriele. 2005. *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2018. “James Bruce’s ‘Fourth’ Manuscript: Solving the Mystery of the Provenance of the Roman Enoch Manuscript (Vat. et. 71).” *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 27: 237–263.
- Bokhorst, Mirjam J. 2021. *Henoch und der Tempel des Todes: 1 Henoch 14–16 zwischen Schriftauslegung und Traditionsverarbeitung*. Berlin: De Gruyter.
- Charles, Robert H. 1893. *The Book of Enoch: Translated from the Editor’s Ethiopic Text and Edited with the Introduction, Notes and Indices*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1906. *The Ethiopic Version of the Book of Enoch, Edited from Twenty-Three MSS Together with the Fragmentary Greek and Latin Versions*. *Anecdota Oxoniensia*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1913. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, vol. 2. Oxford: Clarendon Press.
- . 1917. *The Book of Enoch*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Coblentz Bautch, Kelley. 2006. “What Becomes of the Angels’ ‘Wives’? A Text-Critical Study of 1 Enoch 19:2.” *Journal of Biblical Literature* 125 (4): 766–780.
- Collins, John J. 2016. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. 3rd ed. Grand Rapids: Eerdmans.
- Danker, Frederick W., ed. 2001. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd ed. Based on Walter Bauer’s lexicon, revised and edited by Frederick W. Danker. Chicago: University of Chicago Press.
- Dillmann, August. 1853. *Das Buch Henoch: Übersetzt und erklärt*. Leipzig: Vogel.
- . 1865. *Lexicon linguae aethiopicae*. Leipzig: T. O. Weigel. Repr. with supplement: *Supplement: Latin-English Index* (Oxford: Clarendon Press, 1907).

- Drawnel, Henryk. 2014. "The Mesopotamian Background of the Enochic Giants and Evil Spirits." *Dead Sea Discoveries* 21 (1): 14–38.
- . 2019. "An Introductory Bibliography for the Study of 1 Enoch." *The Biblical Annals* 9 (1): 101–130.
- Hiers, Richard H. 1992. "Day of the Lord." In *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 2, edited by David Noel Freedman, 83. New York: Doubleday.
- Isaac, Ephraim. 1983. "1 Enoch (the Ethiopic Apocalypse of Enoch)." In *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature and Testaments*, vol. 1, edited by James H. Charlesworth, Garden City, NY: Doubleday & Co.
- Knibb, Michael A. 1978. *The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, vol. 1–2. Oxford: Clarendon Press.
- Koehler, Ludwig, and Walter Baumgartner. 1994. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. 1. Translated and edited by M. E. J. Richardson. Leiden: Brill.
- Lambdin, Thomas O. 1978. *Introduction to Classical Ethiopic (Ge'ez)*. Harvard Semitic Studies 24. Missoula, MT: Scholars Press.
- Laurence, Richard. 1883. *The Book of Enoch the Prophet*. London: Kegan Paul, Trench & Co.
- Leslau, Wolf. 2006. *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Liddell, Henry George, Robert Scott, and Henry Stuart Jones. 1940. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press.
- McDonald, Lee Martin. 2013. "The Parables of Enoch in Early Christianity." In *Parables of Enoch: A Paradigm Shift*, ed. James H. Charlesworth and Darrell L. Bock, 329–363. London: Bloomsbury.
- Miller, Adam. 2020. *The Book of Enoch: Second Edition: A Greek-English Interlinear of the Akhmim Fragments, Keyed to Strong's Exhaustive Concordance*. Independently published. Chicago.
- Nicksburg, George W.E. 2001. *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press.
- Nicksburg, George W.E., and James C. VanderKam. 2004. *1 Enoch: A New Translation*. Minneapolis: Fortress Press.
- Pseudo-Cyprian. 1871. *Ad Novatianum*. Edited by W. Hartel. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 3/3. Vienna: Tempsky.
- Pseudo-Vigilius Thapsensis. 1961. *Contra Varimadum Arianum*. Edited by Benedikt Schwank. Corpus Christianorum Series Latina 90. Turnhout: Brepols.
- Reed, Annette Y. 2005. *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Sacchi, Paolo. 2010. *Tra giudaismo e cristianesimo: riflessioni sul giudaismo antico e medio*. Brescia: Morcelliana.
- Stuckenbruck, Loren T. 2004. "The Origins of Evil in Jewish Apocalyptic Tradition: The Interpretation of Genesis 6:1–4 in the Second and Third Centuries B.C.E." In *The Fall of the Angels*, edited by Christoph Auffarth and Loren T. Stuckenbruck, 87–118. Leiden: Brill.
- . 2007. *1 Enoch 91–108*. Berlin: De Gruyter.
- . 2017. *The Myth of the Rebellious Angels: Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Stuckenbruck, Loren T., and Ted M. Erho. 2022. "The Significance of Ethiopic Witnesses for the Text Tradition of 1 Enoch: Problems and Prospects." In *Congress Volume Aberdeen 2019*, edited by Grant Macaskill, Ch.M. Maier, and Joachim Schaper. Supplements to Vetus Testamentum, vol. 192, 416–434. Leiden: Brill.
- Szałanda, Tomasz. 2011. "Zarys demonologii międzytestamentowej, rabinackiej i qumrańskiej." *Studia Redemptorystowskie* 9 (1): 223–239.
- VanderKam, James C. 2010. "Enoch, Books of." In *Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, ed. John J. Collins and Daniel C. Harlow, 543–546. Grand Rapids: Eerdmans.

## Summaary

The Book of Enoch (1 Enoch) is a key document in Second Temple Jewish literature and early Christianity, but it has survived in a complete form only through an Ethiopic translation in the Ge'ez language. This article addresses the research problem of reconstructing the original text of 1 Enoch and analyzing the religious ideas contained in it. The study employs classical methods of textual criticism, and the analysis focused on three selected pericopes (1 Enoch 1:9; 14:2; 15:11). The results indicate substantial stability in the textual tradition: no significant interpolations or omissions were found, only minor scribal variants. The oldest known manuscript, Kebrān 9 (dated to the 14th–15th centuries), preserves an exceptionally faithful version of the 1 Enoch text, which makes it especially significant for philological and theological research on this book. In conclusion, the main findings of the variant analysis are summarized, the importance of the manuscript K-9 is emphasized, and the need for a further critical edition of the Book of Enoch using the Ethiopic witnesses is highlighted.

**Keywords:** Book of Enoch; Ethiopic manuscripts; Kebrān 9; textual variants; exegesis.

## KRYTYCZNA ANALIZA ETIOPSKIEGO RĘKOPISU 1 KSIĘGI HENOCHA (KEBRĀN 9) ORAZ TEOLOGICZNE IMPLIKACJE WARIANTÓW TEKSTUALNYCH W 1 HEN 1,9; 14,2; 15,11

### Streszczenie

Księga Henocha (1 Henoch) jest kluczowym dziełem piśmiennictwa judaizmu okresu Drugiej Świątyni oraz wczesnego chrześcijaństwa, jednak w całości zachowała się jedynie w etiopskim przekładzie na język Ge'ez. Niniejszy artykuł dotyczy problemu badawczego rekonstrukcji oryginalnego tekstu 1 Księgi Henocha oraz analizy zawartych w nim idei religijnych. W badaniu zastosowano klasyczne metody krytyki tekstualnej, a analiza skupiła się na trzech wybranych perykopach (1 Hen 1,9; 14,2; 15,11). Wyniki wskazują na znaczną stabilność tradycji tekstualnej. Nie stwierdzono żadnych istotnych interpolacji ani pominięć, odnotowano jedynie drobne warianty tekstualne będące efektem pracy kopistów. Najstarszy znany rękopis, Kebrān 9 (datowany na XIV–XV w.), zachowuje wyjątkowo wierną wersję tekstu 1 Księgi Henocha, co czyni go szczególnie istotnym dla badań filologicznych i teologicznych nad tą księgą. Na zakończenie podsumowano główne wyniki analizy wariantów, podkreślono znaczenie rękopisu K-9 oraz wskazano na potrzebę dalszej krytycznej edycji tekstu 1 Księgi Henocha z wykorzystaniem etiopskich świadectw tekstowych.

**Słowa kluczowe:** Księga Henocha; rękopisy etiopskie; Kebrān 9; warianty tekstualne; egzegeza.

KS. RAFAŁ PRZĘDZIK – RZESZÓW

## KWESTIA WYCHOWANIA DO TRZEŻWOŚCI W ŚWIELE POSTANOWIEŃ TRZECH PRZEMYSKICH SYNODÓW DIECEZJALNYCH Z POCZĄTKU XX WIEKU

Wśród problemów społecznych nękających XIX-wieczną Galicję na jedno z pierwszych miejsc wysuwało się pijaństwo. Z kwestią tą mierzył się również Kościół katolicki. Przez dziesięciolecia kapłani podejmowali rozmaite działania zmierzające do krzewienia trzeźwości, choć ich wysiłki nie przynosiły pozytywnych wyników. Tak było też w diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego. Z plagą pijaństwa postanowił walczyć biskup przemyski Franciszek Ksawery Zachariasiewicz. 8 października 1844 r. wydał on list pasterski na temat nowo założonego Towarzystwa Wstrzemięźliwości. Po początkowym rozwoju tego zrzeszenia nastąpił jego kryzys. W roku 1871 biskup przemyski Maciej Hirschler przekształcił Towarzystwo w organizację o charakterze brackim i ogłosił odpusty dla jej członków nadane przez Stolicę Apostolską. W roku 1872 Bractwo Wstrzemięźliwości istniało w 34 na 292 istniejące placówki duszpasterskie. W roku 1880 zaprowadzono je w 188 parafiach, w roku 1890 w 230, a w roku 1900 w 254. Równoległe od roku 1871 propagowano działalność Stowarzyszenia Świętych Aniołów Stróżów, do którego zapisywano dzieci i młodzież w celu rozwijania cnoty trzeźwości. O obowiązku zaprowadzania tego Stowarzyszenia w parafiach przypominał rozporządzeniem z 1895 roku biskup przemyski Łukasz Solecki. Jak wykazywały schematyzmy

---

KS. RAFAŁ PRZĘDZIK – kapłan diecezji rzeszowskiej, mgr lic. prawa kanonicznego, sędzia Sądu Biskupiego w Rzeszowie. Kontakt: rafal.przedzik@gmail.com

diecezjalne, w 1872 roku zrzeszenie to odnotowano tylko w 2 miejscach. W roku 1880 działało ono w 25 parafiach, w 1890 roku w 64, a w roku 1900 w 114<sup>1</sup>.

## 1. Działania Kościoła przemyskiego zmierzające do propagowania trzeźwości

Wychowanie do trzeźwości zajmowało poczesne miejsce w nauczaniu i działalności pasterskiej biskupa przemyskiego Józefa Sebastiana Pelczara<sup>2</sup>. Odwołać się tu można do jego listów pasterskich kierowanych do diecezjan na okoliczność Wielkiego Postu. W jednym z takich dokumentów, z 1902 roku, biskup przestrzegał wiernych, by nie zasmucali Kościoła „brzydką rozpustą i ohydny pijaństwem”<sup>3</sup>. Dwa lata później wytykał mieszczanom i rzemieślnikom, że niektórzy z nich „oddają się brzydkiemu pijaństwu”, a mieszkańcom wsi, iż „tu i ówdzie trafia się ohydne pijaństwo i sprośna rozpusta”<sup>4</sup>. Podobnie w kolejnym roku przestrzegał mężczyzn i ojców, że „życiem hulaszczem, pijatyką, grą w karty, przesiadywaniem w karczmach” przyczyniają się do rozkładu życia rodzinnego<sup>5</sup>. W liście z roku 1912 akcentował natomiast: „Szkodzi wierze zmysłowość, która ma ciało za Boga

1. R. Pelczar, *Ruch trzeźwościowy w łacińskiej diecezji przemyskiej w czasach galicyjskich*, „Nasza Przyszłość”, 113 (2010), s. 107-133. W tytułach i przywołanych cytatach zachowano pisownię oryginalną.
2. Zob. K. M. Kasperkiewicz, *Sługa Boży Józef Sebastian Pelczar biskup przemyski obrz. łac. Szkic biograficzny*, Rzym 1972, s. 212 i nn.; A. Garbarz, *Działalność trzeźwościowa duchowieństwa w diecezji przemyskiej w okresie rządów bł. Józefa Sebastiana Pelczara, biskupa*, w: *Ad libertatem in veritate. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu profesorowi Alojzemu Marcolowi w 65. rocznicę urodzin i 35-lecie pracy naukowej*, red. P. Morciniec, Opole 1996, s. 535-549; S. Krzywiński, *Działalność duszpasterska św. Józefa Sebastiana Pelczara biskupa przemyskiego w latach 1899-1924*, Przemyśl 2003, s. 260-262; H. Borcz, *Działalność duszpasterska biskupa Józefa Sebastiana Pelczara w diecezji przemyskiej w latach 1901-1924*, w: *Święty Józef Sebastian Pelczar (1842-1924)*. Rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego i biskup przemyski, red. A. Kubiś, J. Wołczański, Kraków 2005, s. 385; W. Jedynak, *Spółeczny wymiar apostołstwa ludzi świeckich w ujęciu biskupa przemyskiego Józefa Sebastiana Pelczara (1900-1924)*, Sandomierz 2006, s. 377-382.
3. J. S. Pelczar, *List pasterski na Wielki Post r. 1902. O obowiązkach względem Kościoła św.*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 2 (1902), z. 1, s. 19.
4. J. S. Pelczar, *List pasterski na Wielki Post r. 1904. O nabożeństwie do Niepokalanej Dziewicy Bogarodzicy Maryi*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 4 (1904), z. 1, s. 7-8.
5. J. S. Pelczar, *List pasterski na Wielki Post r. 1905. O uświęceniu życia rodzinnego*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 5 (1905), z. 2, s. 43.

i każe człowiekowi szukać szczęścia w zadowoleniu zmysłów, a nawet w brzydkim pijaństwie i szkaradnej rozpuście”<sup>6</sup>.

W specjalny sposób temat alkoholizmu biskup Pelczar poruszył w swoim liście pasterskim *O sprawie społecznej* skierowanym do wiernych na Wielki Post roku 1907. W drugiej części tegoż listu, przeznaczonej do odczytania z ambon w niedzielę 3 lutego 1907 r., nakreślone zostały działania Kościoła na polu społecznym i wskazano środki wykorzystywane w pracy społecznej. Biskup zaapelował też do duszpasterzy oraz wiernych o angażowanie się na tej płaszczyźnie apostolstwa. Wśród zadań stojących przed wszystkimi wymieniono walkę z alkoholizmem i propagowanie trzeźwego stylu życia.

Wyliczając narzędzia aktywności społecznej zmierzające do poprawy doli robotników, pasterz przemyski wskazał: „Takim środkiem jest dalej ślub wstrzeмиęźliwości od palonych trunków. Pijaństwo, acz pracą kapłanów złamane, trzyma się jeszcze w niektórych wsiach, a więcej jeszcze po miastach i miasteczkach. Plaga to straszna naszych rzemieślników i robotników, gorsza stokroć od onych Tatarów, co niegdyś plądrowali naszą ziemię, bo ona rodzi tysiące grzechów i nawet zbrodni, a role i domy polskie oddaje w ręce ludzi do wyzysku skorych. Nie można tedy marzyć o reformie społecznej, dopóki się nie wykorzeni pijaństwo; środkiem zaś do tego najskuteczniejszym jest ślub wstrzeмиęźliwości w bractwie tejże nazwy. Niechże tedy wszyscy do tego bractwa się garną, wszyscy unikają alkoholu w jakiegokolwiek postaci, jako szkodliwego duszy, zdrowiu i mieniu. Trzeba przytem żądać, aby władze przestrzegały lepiej ustawy o pijaństwie i by zmniejszyły liczbę szynków”<sup>7</sup>.

Wielokrotnie kwestia propagowania trzeźwego stylu życia przewijała się podczas Kongregacji Księży Dziekanów organizowanych corocznie w Przemyśle od roku 1901. Tak było już podczas pierwszej takiej narady w pałacu biskupim w dniu 10 kwietnia 1901 r. Pasterz diecezji poruszył wówczas problem występowania przypadków nadużywania alkoholu przez samych księży. W mowie wstępnej do dziekanów zaznaczył: „Pijaństwo u księży dziś Bogu dzięki nie częste, ale trafić się może. Jeżeli X. Dziekan widzi u młodszych zwłaszcza skłonność w tym kierunku, niechże zaraz upomni i nie pozwoli, aby któryś z kapłanów przy obiedzie odpustowym czy kiedy indziej głowę sobie zawieruszył. Ganimy również jako rzecz szkodliwą regularne używanie wódki przed śniadaniem czy obiadem, posługiwanie się pucharem kolejnym, usilne nakłanianie drugich do picia i niemądry

6. J. S. Pelczar, *List pasterski na Wielki Post roku 1913. Co nam daje wiara, jakie grożą jej dziś niebezpieczeństwa i jak jej bronić w sobie i w drugich*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 12 (1912), z. 1, s. 18.

7. J. S. Pelczar, *List pasterski na Wielki Post R. P. 1907. O sprawie społecznej*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 7 (1907), z. 1, s. 29.

zwyczaj toastowania bez końca i miary przy obiadach odpustowych. Bardzo proszę XX. Dziekanów, by wpływając w tym kierunku na Konfratrów, nadawali wspólnym obiadom cechę więcej duchowną, a po nich wiedli wszystkich do kościoła, czy napowrót do konfesyonału, czy na adorację Sanctissimi, nie pozwalając na zasiadanie do kart”<sup>8</sup>.

W 1905 roku biskup Pelczar wezwał dziekanów, aby propagowali wstrzeźliwość wśród wiernych, co miało być jednym z zadań podejmowanej pracy społecznej<sup>9</sup>. Do tematu nałogu alkoholowego powrócono pięć lat później, 20 sierpnia 1910 r. Odwołując się do obserwacji dokonanych podczas przeprowadzania wizytacji kanonicznych, hierarcha wskazał dwa niebezpieczeństwa zagrażające moralności ludu. Jednym z nich miała być niekontrolowana emigracja, zaś drugim powszechne pijaństwo. Co prawda, jak wspomniano, na płaszczyźnie walki z alkoholizmem nastąpiła pewna zmiana, ale była ona tylko pozorna. Zmniejszyło się zjawisko picia w karczmach, ale towarzyszyło temu coraz częstsze sięganie po trunki w domach i różnych instytucjach społecznych, m.in. w Kółkach Rolniczych. Podobnie było z rodzajem napojów wysokowych – popularniejsze wcześniej picie wódki zastąpiło używanie rumu z herbatą. Sam biskup podczas odwiedzin parafii zakazywał kobietom przygotowywania herbaty z rumem. Dalszą pracę na tym polu, wiążącą się z całkowitym wyeliminowaniem nałogu, zalecił duchowieństwu parafialnemu<sup>10</sup>. W kolejnym roku, podczas kongregacji dziekańskiej w dniu 19 kwietnia, jako jeden z celów pracy społecznej ukazał „wykorzenienie występków jak pijaństwa i pieniactwa”<sup>11</sup>.

Nadmienić można, że omawiany problem pojawiał się również podczas lokalnych porad kapłańskich. Dowodem tego mogą być dyskusje prowadzone na kongregacjach dekanalnych. Tak było już w roku 1900, gdy omawiano kwestię pastoralną związaną ze stosunkiem duszpasterzy do bractw kościelnych. Wybrzmiało wówczas pytanie, czy przyrzeczenie składane przez członków Bractwa Wstrzeźliwości obowiązuje pod grzechem ciężkim. W odpowiedzi na narastające wątpliwości podkreślono, że przyrzeczenia wstrzeźliwości jako zwykle zobowiązania brackie nie są obwarowane grzechem ciężkim, ponieważ nie posiadają charakteru ślubów. Zaznaczono, że przyjmując wiernych do wspomnianej konfraterni, Kościół nie ma intencji odbierać od nich ślubów, nawet jeśli

8. *Sprawozdanie z I Kongregacji XX. Dziekanów odbytej w Przemyślu dnia 10 kwietnia b. r.*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 1 (1901), z. 5, s. 169-170.

9. *Sprawozdanie IV Kongregacji Księży Dziekanów odbytej w Przemyślu 18 września 1905*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 5 (1905), z. 10, s. 306.

10. *Sprawozdanie z VIII Kongregacji XX. Dziekanów*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 10 (1910), z. 10, s. 545.

11. *Sprawozdanie z IX Kongregacji xx. Dziekanów*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 11 (1911), z. 5, s. 243.



ci odmawiają przyrzeczenie według starych formuł w formie ślubu. Zalecono też, aby dla uniknięcia niepewności podczas przystępowania do Bractwa opuszczać słowo „ślubuję”. Nieco inaczej przedstawiała się sprawa z punktu widzenia samych członków pobożnego zrzeszenia. Wskazano zatem spowiednikom, aby podczas rozmowy z petentami upewniali się, jak traktowali oni przyrzeczenie brackie. Jeżeli uważali je za ślub, kapłani nie mogli ich uwolnić od niego, gdyż było to zastrzeżone biskupowi. Jeżeli natomiast członkowie Bractwa mieli świadomość, że przyrzeczenie było tylko zobowiązaniem, jego złamanie powinno być uważane za zwykłe niewypełnienie dobrych postanowień<sup>12</sup>.

Podczas kongregacji dekanalnych w roku 1906 pojawiło się pytanie, czy duszpasterze mogą pozostawać obojętni wobec ruchu antyalkoholowego. W jednym przypadku wysunięto nawet postulat, by biskup osobnym listem pasterskim zachęcił duchowieństwo do zupełnej abstynencji od napojów alkoholowych. W odpowiedzi na to Ordynariat Biskupi przekazał: „Mamy Bractwo Wstrzemięźliwości, a niedawno zatwierdził Ojciec św. stowarzyszenia kapłanów abstynentów, obdarzając je odpustami; niechaj tedy kapłani to Bractwo i to Stowarzyszenie słowem i przykładem popierają”<sup>13</sup>.

Dość kontrowersyjne zdanie odnotowano w sprawozdaniu z jednej z kongregacji dekanalnych w następnym roku. Oto postawiono na niej tezę, że w istniejącej formie Bractwo Wstrzemięźliwości nie przynosi niemal żadnego pożytku. Zaproponowano zarazem, aby powrócić do dawnego formalnego ślubu trzeźwości. W odpowiedzi na to biskup ogłosił, że wyda odezwę o ruchu abstynenckim i zaprowadzi potrzebną reformę Bractwa. Jednocześnie zwrócił uwagę na to, iż oprócz tematycznych kazań, częstych spowiedzi św., lektury wartościowych książek i oddziaływania bractw kościelnych silnym bodźcem dla wiernych jest dobry przykład samych duszpasterzy. Z tego powodu skierowana została zachęta do duchowieństwa o praktykowanie całkowitej abstynencji<sup>14</sup>.

Osobno 1 października 1909 r. biskup przemyski wezwał rządców kościołów, aby zwalczania pijaństwa nie ograniczali tylko do nauczania z ambon. Zalecił urządzanie w każdej parafii pogadanek, w których wykazywane będą „straszne skutki tego ohydneho występku”. Jako miejsce spotkań służyć mogły lokale Związku Katolicko-Społecznego. Zaproponowano, by w wystąpieniach korzystać z broszury ks. Władysława Kochowskiego rozsyłanej przez Komitet Diecezjalny Związku. Jak akcentowano, należało dążyć do tego, by każde zebranie uchwaliło

12. *Sprawozdanie z kongregacji dekanalnych, odbytych w r. 1900, 1901 i 1902*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 3 (1903), z. 6, s. 210-211.

13. *Sprawozdanie z Kongregacji dekanalnych odbytych w r. 1906*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 7 (1907), z. 3, s. 125-126.

14. *Na Kongregacjach dekanalnych odbytych w r. 1907 poruszono następujące sprawy*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 8 (1908), z. 4, s. 158.

specjalną rezolucję domagającą się zmniejszenia liczby szynków oraz zamykania ich od sobotniego wieczoru do poniedziałkowego poranka. Co ważne, zebrania takie mogły się odbywać bez pozwolenia władz politycznych, bowiem prawem takim cieszył Związek Katolicko-Społeczny<sup>15</sup>. Niedługo później do każdej z parafii trafiła publikacja księdza Kochowskiego *Nieszczęścia alkoholizmu*, o której była mowa. Dołączono do niej odezwę podpisaną przez prezesa Związku Katolicko-Społecznego ks. Teofila Łękawskiego, prepozyta Kapituły Katedralnej w Przemyśle oraz przez sekretarza organizacji ks. Wojciecha Tomakę. Integralną częścią odezwy był wzór petycji, która po podpisaniu przez zebranych miała zostać przesłana do Sejmu Królestwa Galicji i Lodomerii z Wielkim Księstwem Krakowskim<sup>16</sup>.

Podobne działania podejmowano również w kolejnych latach. W roku 1910 do październikowego numeru pisma diecezjalnego „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, które wysyłano duszpasterzom, dołączona została *Odezwa przeciw pijaństwu*. Aby trafiła ona do rąk działaczy lokalnych, zalecono księżom podawanie jej do wiadomości Kółkom Rolniczym i Urzędom Gminnym funkcjonującym na terenie parafii<sup>17</sup>. W marcu 1913 roku rządcy placówek duszpasterskich otrzymali nakaz urządzania, zwłaszcza w większych placówkach, wieców antyalkoholowych z prelekcjami przeciw pijaństwu i formułowaniem postulatów zamykania szynków na czas niedzieli. Organizację zebrań zlecono dekanalnemu komitetom Związku Katolicko-Społecznego. Jako materiał pomocniczy do przemów wskazano artykuły publikowane na łamach „Echa Przemyskiego” i referat posła Stanisława Białego opublikowany w księdze pamiątkowej II Kongresu Mariańskiego<sup>18</sup>.

Jak zaznaczono, w diecezji przemyskiej walkę z plagą alkoholizmu podjął w szczególności Związek Katolicko-Społeczny. Już w liście pasterskim na Wielki Post w 1906 roku bp Józef Sebastian Pelczar wzywał diecezjan: „Niech znikną z pośród Was wszystkie występki, a mianowicie, niech zniknie całkowicie ohydne pijaństwo i brzydka rozpusta i zgubna nienawiść między pojedynczymi ludźmi czy stanami; natomiast niech cnoty iście chrześcijańskie założą swą stolicę w każdej duszy, w każdej rodzinie, w każdej parafii i w społeczeństwie całym”<sup>19</sup>. Wśród zadań Związku Katolicko-Społecznego zaprowadzonego kanonicznie

15. *Wezwanie do urządzania wieców i pogadanek przeciw pijaństwu*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 9 (1909), z. 10, s. 523.

16. *W sprawie wieców przeciw pijaństwu*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 9 (1909), z. 11, s. 585-587. Zob. A. Garbarz, *Działalność trzeźwościowa duchowieństwa w diecezji przemyskiej*, s. 537-538.

17. *Odezwa przeciw pijaństwu*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 10 (1910), z. 10, s. 553.

18. *Urządzenie wieców antyalkoholowych*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 13 (1913), z. 3, s. 99.

19. J. S. Pelczar, *List pasterski na Wielki Post R. 1906. O obowiązkach katolików w naszych czasach i o potrzebie organizacji katolickiej*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 6 (1906), z. 1, s. 6.

w diecezji przemyskiej wskazano szerzenie wstrzemięźliwości i dążenie do wyrugowania z życia społecznego nałogu alkoholizmu. Mówił zresztą o tym sam statut organizacji, który w szeregu środków pomocnych w osiągnięciu głównego celu wymieniał „pracę nad wykorzenieniem pijaństwa zbytku, karciarstwa i lichwy”<sup>20</sup>.

Temat wychowania do trzeźwości zaakcentowano też po czterech latach, przy okazji utworzenia w diecezji przemyskiej Bractwa Najświętszej Maryi Panny Królowej Korony Polskiej i połączeniu go ze Związkiem Katolicko-Społecznym. W ogłoszonym wówczas liście pasterskim biskup Pelczar zwrócił uwagę: „Zaznaczamy też ze smutkiem, że w niektórych parafiach pijaństwo podnosi znowu głowę, w wielu zaś grasuje pieniactwo, lubujące się w procesach. Otóż i wykorzenienie występków i zaszczepienie cnót nietylko Wasi pasterze troskać się powinni, ale także wszyscy ludzie dobrej woli w tej pracy apostolskiej wspierać ich powinni”<sup>21</sup>. Dodać warto, że już po odzyskaniu przez Polskę niepodległości pasterz przemyski apelował: „Na polu moralnem trzeba tępić wszelkie wady, a pielęgnować wszelkie cnoty. (...) Wszyscy według sił mają zapobiegać szerzeniu się jawnych występków, zwłaszcza pijaństwa (stąd walka z uczęszczaniem do szynkowni, a wstrzemięźliwość od alkoholu) (...) jakoteż zbytku, hulanki, bójek i kradzieży. Natomiast niech każdy będzie siewcą cnót wszelkich na swojej roli i, o ile może, na cudzych rolach”<sup>22</sup>.

Omawiana problematyka była aktualna w działalności organizacji, zwłaszcza w latach poprzedzających wybuch I wojny światowej. Przywołać tu należy kurs społeczny urządzony w Przemyśle w dniach 24-25 września 1907 r. Podczas toczonych obrad omówiona została kwestia walki z alkoholizmem, którą uznano za istotne zagadnienie z dziedziny religijno-moralnej<sup>23</sup>. Referat tematyczny zatytułowany *Walka z pijaństwem* wygłosił jako prelegent ks. Władysław Kochowski. Aby zaprezentowane treści dotarły do możliwie najszerzych kręgów duchowieństwa, w następnym roku opublikowano je na łamach pisma diecezjalnego<sup>24</sup>.

20. Tamże, s. 9; Statut „Związku katolicko-społecznego” diecezji przemyskiej pod opieką Najśw. Panny Maryi Królowej Korony Polskiej, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 6 (1906), z. 1, s. 11.

21. J. S. Pelczar, List pasterski o zaprowadzeniu Bractwa N. Panny Maryi Królowej Korony Polskiej i połączeniu z niem Związku katolicko-społecznego, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 10 (1910), z. 10, s. 555.

22. J. S. Pelczar, List pasterski o opiece Najświętszej Panny Marji nad Narodem Polskim i o ożywieniu Bractwa N. M. P. Królowej Polski i połączonego z niem Związku Katolicko-Społecznego, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 21 (1921), z. 1-3, s. 9.

23. Sprawozdanie z kursu społecznego, który się odbył w Przemyśle dnia 24 i 25 października [sic!] r. 1907, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 7 (1907), z. 10, s. 393.

24. W. Kochowski, *Walka z pijaństwem*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 8 (1908), z. 7-8, s. 277-292.

Nad propagowaniem trzeźwości debatowano także na posiedzeniach Komitetu Diecezjalnego Związku Katolicko-Społecznego. Tak zdarzyło się dla przykładu w dniu 19 sierpnia 1909 r. W zebraniu prócz członków naczelnych władz organizacji wzięli też udział uczestnicy obradującej wcześniej Kongregacji Księży Dziekanów. Wśród trzech wygłoszonych referatów znalazło się wystąpienie ks. Władysława Kochowskiego poświęcone zwalczaniu nałogu alkoholowego. Swoją przemowę prelegent zakończył kilkoma wnioskami dotyczącymi działań zaleconych lokalnym ogniwom Związku. Do prowadzonej dyskusji włączyli się poseł do Rady Państwa Wojciech Wiącek z Machowa, książę Władysław Sapieha z Krasiczyna oraz księża: Jakub Federkiewicz, Wojciech Tomaka, Kazimierz Kotula, Ludwik Bikowski<sup>25</sup>.

Nie przemilczano problemu również podczas II Kongresu Maryańskiego, jaki miał miejsce w Przemyśle w roku 1911. W drugim dniu obrad, w niedzielę 27 sierpnia o godz. 15:00 w ujeżdżalni wojskowej hr. Stanisław Tarnowski wygłosił przemowę zatytułowaną *Jakie niebezpieczeństwa grożą obecnie społeczeństwu polskiemu pod względem wiary i obyczaju i jak im zapobiec?* W roli koreferentów wystąpili Teodor Jeschke-Choiński, Stanisław Biały i Adam Konopka. Pierwszy z nich ukazał temat *O zgubnych skutkach nowoczesnej dekadentckiej literatury*, drugi podjął zagadnienie *O powstrzymaniu pijaństwa i pieniactwa*, zaś trzeci zaprezentował kwestię *O zapobieżeniu pornografii*<sup>26</sup>. Skupić się tu warto na prelekcji posła Białego, który apelował o mobilizację do walki z pijaństwem całego społeczeństwa. Wniósł, by w pierwszym rzędzie od spożywania alkoholu winni wstrzymać się przede wszystkim ci, którzy sami chcą nauczać o zgubnych skutkach tego nałogu i krzewić trzeźwość. Zachęcał, by do pracy na tej płaszczyźnie angażować duchowieństwo i nauczycielstwo. Postawił też postulat powołania przy Zarządzie Głównym Kółek Rolniczych stałej komisji koordynującej walkę z alkoholizmem<sup>27</sup>.

## 2. Temat walki z alkoholizmem podczas synodu w roku 1902

Kwestia alkoholizmu jako plagi społecznej podjęta została także podczas obrad trzech przemyskich synodów diecezjalnych. Pierwszy z nich odbył się w dniach 19-22 sierpnia 1902 r. Aby należycie docenić jego znaczenie, wystarczy wspomnieć,

25. *Sprawozdanie z posiedzenia Komitetu diecezjalnego Związku kat.-społ., odbytego dnia 19 sierpnia 1909 r.*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 9 (1909), z. 9, s. 466-467.

26. *Sprawozdane z drugiego Kongresu Maryańskiego, jaki się odbył 26, 27 i 28 sierpnia 1911 r. w Przemyśle*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 11 (1911), z. 10-11, s. 598.

27. *Księga pamiątkowa Drugiego Kongresu Maryańskiego polskiego i zarazem wiecu katolickich stowarzyszeń polskich, odbytego w Przemyśle w dniach 26, 27 i 28 sierpnia 1911 r.*, Przemyśl 1912, s. 68-69.

że było to pierwsze takie wydarzenie od synodu przeprowadzonego w 1723 roku pod przewodnictwem bpa Krzysztofa Szembeka. Przygotowania do synodu rozpoczęto właściwie od początku rządów biskupa Pelczara w diecezji przemyskiej. Jego zwołanie zapowiedziane zostało już w przemowie hierarchy podczas intronizacji w dniu 13 stycznia 1901 r.<sup>28</sup> W dniach 5 i 12 października tegoż roku odbyły się dwa posiedzenia kongregacji przygotowawczej. Następnie powołane zostały trzy komisje specjalne, którym powierzono opracowanie wyznaczonych problemów<sup>29</sup>. Specjalny dekret został wydany 1 maja 1902 r.<sup>30</sup>

Jak wspomniano, synod odbył się w dniach 19-22 sierpnia 1902 r. Uczestniczyło w nim 340 kapłanów. Miejszem uroczystych sesji był kościół katedralny, a kongregacji generalnych świątynia ojców franciszkanów. Każda z kongregacji była poprzedzana nauką rekolekcyjną biskupa przemyskiego. Owoc obrad stanowiły statuty synodalne opracowane przez samego biskupa Pelczara, który korzystał z materiałów wypracowanych w komisjach przygotowawczych. Zawierające 619 punktów dokumenty podzielono na dziesięć tytułów, w większości podzielonych na rozdziały. Poświęcono je kolejno: wierze i jej błędom, kaznodziejstwu i katechizacji, sakramentom i sakramentaliom, kultowi Bożemu, życiu kapłańskiemu, prawu osobowemu i rzeczowemu, duszpasterstwu, kwestiom społecznym i działalności politycznej duchownych, kościelnemu prawu majątkowemu oraz promulgacji i przestrzeganiu statutów. Dołączono do tego dziewięć przemów rekolekcyjnych biskupa Pelczara i sześć instrukcji dotyczących wypełniania obowiązków stanu i administrowania sakramentów świętych. Podkreślić trzeba, że spisane w języku łacińskim dokumenty synodalne posiadały nie tylko charakter prawny, ale także ascetyczno-pastoralny<sup>31</sup>.

Nad tematem propagowania trzeźwości ojcowie synodalni pochyłili się w głównej mierze podczas drugiej sesji publicznej w dniu 21 sierpnia 1902 r. W tym dniu o godz. 15:00 rozpoczęła się szósta kongregacja generalna. Lektor synodu, ks. Jan Balicki, odczytał statuty VII tytułu o duszpasterstwie, po czym odbyła się dyskusja na temat najskuteczniejszych środków mogących służyć do wykorzenienia wad szerzących się wśród wiernych. Swoje pytania i propozycje przedstawiło dziewięciu kapłanów: ks. Tomasz Włazowski, ks. Jan Kudła, ks. Florian Janocha,

28. *Przemowa Biskupa Józefa Sebastiana Pelczara miana do Duchowieństwa dnia 13 stycznia r. 1901 podczas intronizacji*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 1 (1901), z. 1, s. 11.

29. W. Kochowski, *Przygotowania wstępne do synodu dyecezalnego*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 1 (1901), z. 11, s. 382-384.

30. *Indictio Synodi dioeclesanae, Deo fevente diebus 19, 20, 21, 22 mensis Augusti anni 1902 Premisliae celebrandae*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 2 (1902), z. 4, s. 183-186.

31. *Synod dyecezalny w Przemyśle 19-22 sierpnia 1902*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 2 (1902), z. 10, s. 344-355. Zob. J. R. Bar, *Działalność ustawodawcza biskupa przemyskiego J. S. Pelczara (1900-1924)*, „Prawo Kanoniczne”, 19 (1976), nr 3-4, s. 83-87.

ks. Józef Borczyk, ks. Bronisław Karakulski, ks. Józef Dziedzic, ks. Jan Trznadel, ks. Ignacy Kułakowski i ks. Michał Żukliński.

W podsumowaniu dyskusji biskup Pelczar, „uznając, że żniwo jest obfite, ale robotników jest niewielu i że ci robotnicy napotykają różne przeszkody”, sformułował kilka wniosków. Pierwszy z nich dotyczył poświęcenia większej czujności i troski wychowaniu młodzieży. Uznano też, że urzędnicy powinni być zobowiązani do egzekwowania przepisów prawnych, zwłaszcza dotyczących odpoczynku w niedzielę oraz pijaństwa i lichwy. Kolejny postulat dotyczył odpowiedniego moderowania bractw i stowarzyszeń kościelnych, nie wyłączając Trzeciego Zakonu św. Franciszka oraz zaprowadzania w miarę możliwości, zwłaszcza w większych parafiach, konferencji św. Wincentego a Paulo. Prócz tego obecni zgodzili się, iż nowe placówki duszpasterskie należy erygować przy współpracy z rządem, a środki na budowę publicznych kaplic we wschodniej części diecezji powinny być czerpane m.in. z funduszy Bractwa „Bonus Pastor”<sup>32</sup>.

Problem trzeźwości zawarty został w rozdziale I *De vitis grassantibus et de modo isdem medendi* tytułu VII *De cura pastoralis*. Jak zaznaczono w punkcie 505, wśród wad przynoszących niezliczone straty i szkody mieszkańcom wsi i miast, czołowe miejsce zajmowało pijaństwo. Wspomniany został początek propagowania całkowitej abstynencji od napojów alkoholowych datowany na lata 40. XIX wieku. Zauważono jednak, że nie spełniło ono do końca swojej roli. W roku 1871 Towarzystwo Wstrzemięźliwości zostało zatwierdzone przez Stolicę Apostolską i obdarzone odpustami. Choć jednak pojawiło się w wielu miejscowościach (w przypisie podano liczbę 274 parafii), nie przynosiło zbyt wielu korzyści. Pijaństwo nie zostało wykorzenione całkowicie. Do sprzyjających mu okazji zaliczono chrzciny, wesela i przyjęcia z okazji pogrzebów, które często urządzano w karczmach, jarmarki i festyny, w których wiele osób uczestniczyło bez potrzeby, zgromadzenia publiczne oraz migracje robotników do innych regionów. Synod wyraził życzenie, by zrzeszenie to zostało zaprowadzone również w pozostałych parafiach. Przypomniawszy zarazem, że zgodnie z dekretem Stolicy Apostolskiej zobowiązania podejmowane przez jego członków nie miały mocy ślubowania pod grzechem. Kanon zakończono wezwaniem wszystkich proboszczów do podjęcia walki z pijaństwem pod hasłem: „Pijaństwo musi zostać wykorzenione!”<sup>33</sup>.

W następnym punkcie wymienione zostały narzędzia mogące posłużyć do osiągnięcia wytyczonego celu. Młodzi ludzie mieli być zapisywani do Bractwa

32. *Acta Synodi Dioeceseanae Premisliensis*, w: *Acta et Statuta Synodi Dioeceseanae Premisliensis quam A. D. 1902 Diebus 19, 20, 21, 22 Mensis Augusti habuit Josephus Sebastianus Pelczar Episcopus Premisliensis Latinorum, Suae Sanctitatis Leonis PP. XIII. Praelatus Domesticus, Doctor S. Theologiae et SS. Canonum, Eques c. r. Ordinis Coronae Ferreae etc. etc.*, Premisliae MCMIII, s. 47.

33. *Statuta Synodi Dioeceseanae Premisliensis*, w: *Acta et Statuta*, p. 505, s. 268-269.

Wstrzemięźliwości i innych pobożnych zrzeszeń. Kapłani zostali zobowiązani go wygłaszania żarliwych kazań na temat zła i potępiania pijaństwa. Przypomniano o zachęcaniu wiernych do modlitwy za tych, którzy oddawali się temu nałogowi. Innym środkiem były cyklicznie odnawiane misje lub rekolekcje. Zalecono otwierać publiczne katolickie zajazdy, w których zabronione było podawanie napojów wysokowych. Ponadto nakazano zniechęcać wiernych do uczęszczania na targi i jarmarki. Kapłani mieli też ostrzegać ich, aby nie organizowali chrzcin i wesel w karczmach, zaś zamiast stypy zastępowali posiłkami dla ubogich. Szczególną troską należało otoczyć osoby oddające się pijaństwu. Jeśli pomimo wielokrotnych ostrzeżeń nie okazywali skruchy, nakazywano wykreślać ich z list stowarzyszeń katolickich i zabronić im pełnienia funkcji chrzestnych. Nakazano też odmawianie im pogrzebu kościelnego, jeśli umrą bez wyrażenia oznak pokuty. Na sam koniec radzono żądać od urzędników, aby respektowali przepisy prawne przeciwko pijaństwu<sup>34</sup>.

Wspomnieć jednak trzeba, że synod w roku 1902 nie zamknął kwestii wstrzemięźliwości tylko w przywołanych statutach. Na innym miejscu poruszony został temat cnoty trzeźwości wśród kapłanów. Stosowne uwagi zawarto w rozdziale IV *De virtutibus temperantiae et mortificationis* tytułu V *De vita et honestate clericorum*. Ganiąc nieumiarkowanie w jedzeniu i picciu, zawarto uwagę, że wady te upodabniają człowieka do zwierząt. Nawet jeśli przywary te występują w najwyższym stopniu, to jednak czynią kapłana niezdolnym do modlitwy, pracy i nauki, a podatnym na chciwość i pożądanie. Wezwano zatem duchownych, by unikali tej „tak szkodliwej, tak nikczemnej, tak ohydnej wady”. Z uwagi na to zabroniono częstego picia napojów alkoholowych podczas odpustów, zgromadzeń dekanalnych lub innych uroczystości. Kapłani zostali przestrzeżeni, by nie wchodzić do szynków znajdujących się na terenie parafii, chyba że w celu załatwienia ważnych spraw lub udzielenia sakramentów choremu. Mogli natomiast odwiedzać „przyzwoite” karczmy w większych miastach przy okazji podróży oraz w wypadku, gdy odbywają się tam zgromadzenia stowarzyszeń katolickich. Zwrócona została jednak uwaga na zakaz wstępowania do publicznych karczm wyłącznie w celu picia, nawet jeśli miałyby to miejsce w wydzielonych pomieszczeniach<sup>35</sup>.

Dokumenty synodalne przypomniały, że z trzeźwością należało łączyć zarówno umartwienie zewnętrzne, czyli zmysłów, jak i umartwienie wewnętrzne, czyli języka, wyobraźni, namiętności, złych skłonności i miłości własnej. Kapłani, jako przynależący w szczególny sposób do Chrystusa, zobowiązani zostali do umar-

34. Tamże, p. 506, s. 269-270. Zob. S. Krzywiński, *Działalność duszpasterska św. Józefa Sebastiana Pelczara*, s. 260.

35. *Statuta Synodi Dioecesanæ Premisliensis*, p. 357, s. 207-208.

twiania ciała, aby wyzbyć się wad i pożądlivosti. Jak ujęto, bez tego wyrzeczenia ich trud byłby daremny i nie mogliby rozwijać się w cnotach<sup>36</sup>.

Osobne refleksje na temat propagowania trzeźwości znalazły się w załącznikach do statutów synodalnych. Przywołać tu trzeba przede wszystkim tekst jednego z przemówień biskupa Pelczara. Szóste z nich zatytułowano *De intemperantia ac luxuria*. W swoich rozważaniach pasterz przemyski podkreślił, że nieumiarkowanie w jedzeniu i piciu, czyli obżarstwo i pijaństwo, były obrzydliwymi wadami. Odwołał się tu do myśli św. Tomasza z Akwinu, że poprzez nie człowiek nie różni się od zwierzęcia. W ocenie biskupa pijaństwo było tym bardziej szkodliwe dla kapłana, bowiem nie tylko skracało jego życie i pochłaniało dochody kościelne należne ubogim, ale także dlatego, że prowadziło do wielu grzechów. Przytoczono tu słowa św. Pawła Apostoła „nie upijajcie się winem, bo jest to przyczyną rozwiązłości” (Ef 5,18) oraz św. Hieronima, który miał się wyrazić, że nigdy nie będzie uważał pijaka za czystego. Mocno wybrzmiało tu stwierdzenie, że wada ta może zaprowadzić kapłana do wiecznego potępienia, ponieważ trudno jej się wyzbyć, a w dodatku grozi nagłą śmiercią bez spełnienia pokuty.

Biskup przyznał, że wstrzemięźliwość miała w tym czasie więcej zwolenników niż kiedykolwiek wcześniej. Mimo to nawet wśród licznej rzeszy księży można było znaleźć ofiary pijaństwa. Niektórzy utrzymywali bliskie stosunki towarzyskie z pijakami i hulakami, innych w otchłań nałogu popychały różne występki przeciw moralności albo niespełnione ambicje. Los osób oddających się pijaństwu uznano za smutny, gdyż często towarzyszyło temu życie pełne skandali i groziło nagłą śmiercią. Wielu przekraczało granicę przyzwoitości, zbyt hołdując przyjemnościom ciała i zapominając, że pokarmy i napoje mają wymiar tylko doczesny.

W mowie pasterskiej biskup Pelczar zastrzegł, że nie posądzał nikogo z obecnych na synodzie o skłonność do nieumiarkowania. Niemniej, napominał wszystkich, cytując słowa Pisma Świętego: „Bracia, bądźcie trzeźwi i czuwajcie” (1 P 5,8) oraz „Uważajcie na siebie, aby serca wasze nie były ociążałe wskutek obżarstwa i pijaństwa i aby nie zaskoczył was nagle ten dzień, mianowicie przyjdzie Pańskie” (Łk 21,34). Napominając zgromadzonych, zalecił w pierwszym rzędzie unikanie wystawnych uczt. W przypadku, gdy kapłani z różnych względów musieli uczestniczyć w takich przyjęciach, wezwał ich do zachowywania skromności i umiaru. Dla ułatwienia realizacji tego nakazu sformułowano zakaz nakłaniania osób obecnych na posiłkach z okazji odpustu lub wizytacji kanonicznej do picia alkoholu poprzez pozdrawianie gości. Zakazano wstępowania bez konieczności do karczm i zajazdów. Dodatkowo zachowywanie wstrzemięźliwości należało praktykować również w domu. Jak wyraził się pasterz: „zwłaszcza należy powstrzymywać się od codziennego kielicha pustelniczego napoju, gdyż liczba kielichów łatwo wzrasta,

36. Tamże, p. 358, s. 208.



a tym samym otwierają się drzwi do pijaństwa”. Odwołał się tu do przypadków wpadnięcia w nałóg młodszych kapłanów, którzy później zmarli na skutek choroby alkoholowej. W ramach walki ze złymi skłonnościami zalecono praktykowanie postów: „Niech wszyscy w końcu brzydzą się obżarstwem i wiernie przestrzegają przepisanych postów, aby ich brzuch nie stał się ich Bogiem, a raczej aby nie ukrzyżowali swojego ciała wadami i pożądliwościami”. Przestrzegł też, by osoby korzystające z dyspensy od postu z powodu słabego zdrowia nie wywoływały zgorszenia wśród domowników lub osób trzecich<sup>37</sup>.

### 3. Wezwanie do trzeźwości w dokumentach synodalnych z 1908 roku

Sześć lat po swoim pierwszym synodzie biskup Pelczar zwołał do Przemyśla kolejną kongregację synodalną. Pierwsza zapowiedź tego wydarzenia została przekazana duchownym za pośrednictwem „Kroniki Diecezyi Przemyskiej”. Wezwano ich zarazem do przedstawienia propozycji zmian i uzupełnień obowiązujących statutów<sup>38</sup>. Decyzję swoją pasterz diecezji uzasadniał zmianami, jakie nastąpiły w społeczeństwie i Kościele. Dostrzegał też potrzebę refleksji nad tym, czy postanowienia synodu z 1902 roku wszędzie i we wszystkich spektrach zostały wprowadzone w życie. Dopuszczał też myśl, że niektóre ze statutów należy zmienić, poprawić albo doprecyzować. 29 stycznia 1908 r. zwrócił się do Stolicy Apostolskiej z prośbą, aby planowanej kongregacji synodalnej przysługiwały te same prawa i przywileje, co synodowi. W odpowiedzi otrzymał stosowny indult datowany na 13 marca tegoż roku. Na tej podstawie w dniu 31 maja 1908 r. synod został oficjalnie ogłoszony, a jego program zaprezentowany<sup>39</sup>.

W synodzie wzięło udział 349 duchownych z diecezji przemyskiej, 8 z innych diecezji i 12 kapłanów zakonnych. Uczestnicy zostali zaproszeni do Przemyśla na wieczór 24 sierpnia 1908 r. Same posiedzenia synodalne zaplanowano na trzy kolejne dni. Tym razem zrezygnowano z uroczystych sesji generalnych według pontyfikału rzymskiego. Nabożeństwa odbywały się w katedrze, natomiast konferencje ascetyczne i kongregacje w kościele pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa. Obrady zamknięto w sześciu kongregacjach. Uniknięcie zbytnich formalności i przyjęcie swobodniejszej formuły pozwoliły traktować synod w pewnym sensie

37. Tamże, *Allocutio VI*, s. 359-361.

38. *Zapowiedź konferencji synodalnej w r. 1908*, „Kronika Diecezyi Przemyskiej”, 8 (1908), z. 1-2, s. 40-41.

39. *Wezwanie na Kongregację synodalną mającą się odbyć 25, 26 27 sierpnia r. b. w Przemyśle*, „Kronika Diecezyi Przemyskiej”, 8 (1908), z. 6, s. 221-225.

jako rekolekcje dla duchowieństwa. Pokłosiem synodu były dokumenty, na które składały się akta i część statutowa. W tej drugiej, przy zachowaniu łacińskich tytułów, zastosowano tym razem język polski. Statuty i komentarze określono jako „Wyjaśnienia i dodatki do statutów Synodu przemyskiego z r. 1902”. Na teksty składały się tam tylko te punkty i rozdziały, które zostały zmienione, włączono do nich bezpośrednio również instrukcje. Osobne dodatki dotyczyły: organistów, Bractwa Nauki Chrześcijańskiej, emigracji zarobkowej i troski o wychodźców, Bractwa Wstrzemięźliwości, akcji katolicko-społecznej oraz testamentów. Zawarto także uwagi na temat nowego prawa o zaręczynach i małżeństwie oraz komentarz do dekretu *Ne temere*<sup>40</sup>.

Temat propagowania trzeźwości pojawił się podczas czwartej kongregacji synodu w dniu 26 sierpnia 1908 r. O godz. 16:45 lektor ks. Władysław Kochowski odczytał tekst wyjaśnień i dodatków do tytułu VII. Kolejno biskup Pelczar skierował do zebranych pytanie dotyczące potrzeby reformy Bractwa Wstrzemięźliwości oraz zainteresowania wiernych tą konfraternią. W odpowiedzi proboszczowie wyrazili się potwierdzająco w obu kwestiach. Następnego dnia, na piątej kongregacji, po Mszy św. i przemowie biskupa przemyskiego na temat pokory i posłuszeństwa kapłańskiego, podjęto dyskusję związaną z zrzeszeniem trzeźwociowym. Pozytywnie o nim wypowiedział się biskup pomocniczy Karol Józef Fischer, który wskazał zarazem przyczyny jego niedostatecznego rozwoju. Głos zabrało również pięciu kapłanów: ks. Wojciech Biela, ks. Jakub Federkiewicz, ks. Leon Gondelowski, ks. Władysław Kochowski i ks. Paweł Rawski.

Podsumowania dysputy dokonał pasterz przemyski. Uznał, że pijaństwo wyraźnie się zmniejszyło, choć w niektórych parafiach ponownie zaczyna stanowić problem. Przyczynę tego upatrywano głównie w emigracji zagranicznej. Biskup wskazał też związki Eleuterii i upowszechnianie się abstynencji wśród osób świeckich. Z uwagi na to duchowni nie mogli dystansować się od ruchu trzeźwociowego. Dotychczasowe Bractwo Wstrzemięźliwości nie spełniło w pełni swojego zadania, ponieważ nie wszędzie było odpowiednio prowadzone. Wskazane było zatem ożywienie tego zrzeszenia, czemu miał służyć nowy statut, przekształcający je w stowarzyszenie. Uzasadnione było zaprowadzenie dwóch klas abstynentów; zachowujących całkowite lub częściowe wstrzymywanie się od używania trunków. Należało też rozważyć, jakim słowem zastąpić dotychczasowe zobowiązanie „ślubuję” (*voveo*): „przysięgam” (*promitto*) czy „postanawiam sobie”. Po przyjęciu nowego statutu Bractwa nakazał urządzenie w parafiach uroczystego nabożeństwa, zorganizowanie spowiedzi św. z udziałem zaproszonych księży, przemówienie do wiernych z ambony oraz przeprowadzenie wpisów do Bractwa, względnie renowację wcześniejszych zobowiązań. W odniesieniu do duchownych

40. J. R. Bar, *Działalność ustawodawcza biskupa przemyskiego J. S. Pelczara (1900-1924)*, s. 87-89.

biskup uznał: „Nie można bezwzględnie żądać, by wszyscy księża byli zupełnymi abstynentami, bo są racy czasem, którym kieliszek wina w ciężkiej pracy jest potrzebny”. Jednocześnie sformułowano trzy zalecenia. Duchowni mieli zachowywać daleko posunięte umiarkowanie w używaniu napojów wysokowych ze względów etycznych, higienicznych, ekonomicznych i społecznych oraz dlatego, że nawyk regularnego picia groził przerodzeniem się w uzależnienie. Chociaż podnoszono cnotę gościnności wśród księży, wezwano ich do skromności podczas spotkań, ograniczenia w podawaniu napojów, rezygnacji ze zwyczaju wznoszenia toastów i picia ciężkich win. Trzecie życzenie biskupa dotyczyło wyrzeczenia się wódki przez kapłanów, ponieważ przykład ten miał duże znaczenie dla innych<sup>41</sup>.

W odniesieniu do statutów synodalnych uwagi dotyczące krzewienia trzeźwości zostały zawarte w zmodyfikowanym punkcie 506. Obowiązujące przepisy uzupełniono o wyliczenie środków pomocnych w zwalczaniu pijaństwa. Do takich działań zaliczono: starania o zmniejszenie liczby szynków, przyjęcie przez Radę Państwa lub Sejm uchwały o zamykaniu szynków w niedziele i święta, zaostrezenie ustawy przeciw pijaństwu, zakaz sprzedawania alkoholu osobom nieletnim, zakładanie czytelni w osobnych lokalach, tworzenie herbaciarni, tanich kuchni i chrześcijańskich gospód nie mających w swojej ofercie alkoholu, prowadzenie odczytów tematycznych i upowszechnianie publikacji o alkoholizmie, a także organizowanie wykładów, pogadanek, przedstawień i festynów w niedzielne i świąteczne popołudnia. Szczególne miejsce w szeregu tych inicjatyw miało zająć zreformowanie Bractwa Wstrzemięźliwości i oparcie jego pracy na nowych podstawach<sup>42</sup>.

To właśnie Bractwu Wstrzemięźliwości poświęcony został Dodatek II do tytułu VII o trosce duszpasterskiej. Wstępowi do tego Dodatku nadano charakter komentarza historycznego. W tekście tym zaznaczono: „Towarzystwo wstrzemięźliwości, zaprowadzone w naszej dyecezyi przez biskupa Zacharyasiewicza, a przekształcone w Bractwo wstrzemięźliwości przez biskupa Hirschlera, zdziało w swoim czasie bardzo wiele dobrego, a działanie jego przeciw pijaństwu i dzisiaj bezskuteczne nie jest. Atoli wobec zmienionych dziś warunków ekonomicznych

41. *Akta Kongregacji Synodalnej*, w: *Akta i Statuta Kongregacji Synodalnej czyli Synodu dyecezalnego dwudziestego odbytego w dniach 25, 26 i 27 sierpnia 1908 r. w Przemyśle pod przewodnictwem Józefa Sebastiana Pelczara Biskupa przemyskiego ob. łac. itd. itd.*, Przemyśl 1908, s. 26-27. Zob. S. Krzywiński, *Działalność duszpasterska św. Józefa Sebastiana Pelczara*, s. 260-261; A. Garbarz, *Działalność trzeźwościowa duchowieństwa w diecezji przemyskiej*, s. 537.

42. *Statuta i Komentarze Kongregacji Synodalnej*, w: *Akta i Statuta*, s. 5-34, p. 506, s. 103. Zob. S. Krzywiński, *Działalność duszpasterska św. Józefa Sebastiana Pelczara*, s. 261; S. Brzozecki, *Trzeźwość. Bractwa*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XIX, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2013, kol. 1119.

i społecznych Bractwo nie oddziaływa na ludzi tak, jakby oddziaływać mogło. Warunki te nakazują reformę Bractwa wstrzemięźliwości. Reformę podjąć należy przede wszystkim w tym kierunku, by w Bractwie tem wprowadzić dział absolutnej wstrzemięźliwości. Doświadczenie ludzi tej miary, co kardynał Manning i biskup Egger, uczy, że w licznych bardzo wypadkach tylko absolutna wstrzemięźliwość zdolną jest wyrwać pijaka z jego niedoli. Także stowarzyszenia świeckie katolickie i niekatolickie, a jest ich mnóstwo na całym świecie, (niektóre liczą setki tysięcy członków), po długich próbach i licznych usiłowaniach przyszły do przekonania, że akcja przeciwalkoholiczna pozostaje bezpłodną bez absolutnej abstynencji, i całą siłą ją popierają. Ruch abstynencki tak się dziś rozszerzył i wzmógł, bezwzględna abstynencja okazała się tak dalece postulatem naszych czasów i tak dalece ludzi pociąga, że rzesze całe katolików pociągowi temu się nie oprą, a nie mając katolickich stowarzyszeń abstynenckich, wpiszą się do wrogich wierze katolickiej albo obojętnych pod względem wiary<sup>43</sup>.

Mówiąc o odnowie konfraterni, autor projektu wskazywał: „Bractwo wstrzemięźliwości winno uległ reformie także i w tym kierunku, by się mogło dostosować do wymogów, jakie duch zrzeszania się obudził u ludzi w naszych czasach. Aby Bractwo żyło i działało, mają członkowie gromadzić się w pewnych czasach; zarząd Bractwa wybrany przez członków weźmie na siebie prowadzenie spraw Bractwa; Bractwo winno mieć swoje pisma, broszury; akcja jego nie może się kończyć na przyjęciu członków, ale ono ma ich wziąć w opiekę, ciężary abstynencji im zmniejszać, dawać do ręki broń do walki z nieprzyjacielem. W tych dwóch kierunkach, jak świadczy statut Bractwa wstrzemięźliwości, podejmujemy reformę Bractwa i nakazujemy wszystkim Rządcom parafii, którzy mają Bractwo u siebie, by w przeciągu roku od ogłoszenia dekretów niniejszej kongregacji synodalnej postarali się o nową organizację Bractwa ściśle według postanowień statutu<sup>44</sup>.

Integralną część Dodatku stanowił tekst nowego statutu zrzeszenia trzeźwościowego. Liczący 12 paragrafów akt dawał solidne podstawy działalności konfraterni ujęte w nowoczesne ramy. Jako cel Bractwa ujęto „zwalczanie nadużyć w napojach wysokowych i usuwanie wynikających stąd szkód religijno-moralnych, zdrowotnych i ekonomicznych, a przez to także uczczenie pragnienia Pana Jezusa w czasie Jego męki”. Środkami do osiągnięcia tego celu były: wstrzemięźliwość członków, ratowanie poszczególnych ludzi od pijaństwa, zakładanie i względnie wspieranie zakładów leczniczych dla pijaków obojga płci, popularyzowanie słowem i piśmem wiedzy o niebezpieczeństwach związanych z alkoholizmem, tworzenie kawiarni ludowych, herbaciarni, czytelników itp., wpływanie na władze ustawodawcze, ad-

43. *Statuta i Komentarze Kongregacji Synodalnej, Dodatek II. Tit. VII. Caput I. O bractwie wstrzemięźliwości*, s. 114.

44. Tamże. Zob. W. Jedynak, *Społeczny wymiar apostołstwa ludzi świeckich*, s. 452-453.

ministracyjne i policyjne w celu uzyskania i respektowania przepisów prawnych przeciw pijaństwu, a także ochrona młodzieży przed używaniem alkoholu<sup>45</sup>.

Do Bractwa mógł przystąpić każdy dorosły katolik podejmujący całkowitą abstynencję od tzw. trunków palonych (wódka, arak, rum, koniaki, likiery itp.) i częściową od tzw. trunków niepalonych (wino, piwo, porter, miód itp.), co określano wstrzemięźliwością I stopnia albo zupełną rezygnację ze spożywania wszystkich napojów wysokowych, czyli wstrzemięźliwością II stopnia. Oba z tych zobowiązań można było zaciągać na wyznaczony okres bądź na całe życie. Zastrzeżono, że osoby decydujące się na wstrzemięźliwość II stopnia mogą używać napojów alkoholowych tylko w trzech wypadkach: z uwagi na ceremonie religijne (np. święcenie wina w dzień św. Jana Apostoła), na wyraźne zalecenie lekarza i jeśli wymagały tego nadzwyczajne względy miłości bliźniego, ale wyjątek ograniczał się tylko do napojów niepalonych. Wszyscy przynależni do Bractwa zostali zobowiązani do pracy na rzecz osiągnięcia jego celu i do pozyskiwania nowych członków. Na płaszczyźnie dewocyjnej zobligowano ich do odmawiania każdej niedzieli modlitwy św. Bernarda do Matki Bożej, względnie trzech „Zdrowaś Maryjo”. Dodano, że łamanie przyjętych zobowiązań nie oznacza popełnienia grzechu. Nowi członkowie byli przyjmowani w kościele przed ołtarzem Matki Bożej. Dokonywał tego rządcą parafii na wniosek Zarządu, choć mógł odmówić przyjęcia poleconych osób. Nowo przystępujący członkowie podejmowali zobowiązania brackie najwyżej na okres roku. Po upływie roku mogli odnowić swoje zobowiązania: ponownie na rok, na dłuższy okres albo na całe życie. Członkostwo w zrzeszeniu ustawało w przypadku niezgłoszenia się celem odnowienia przyrzeczenia po upływie połowy roku od chwili ustania wcześniejszego zobowiązania. Członek niedochowujący zobowiązań albo uznany za niegodnego z innych powodów mógł być wykluczony z Bractwa przez Zarząd albo przez rządcę parafii, jeśli ten wcześniej zasięgnął rady w Zarządzie. Usunięcie osoby z listy członków musiało być poprzedzone dwukrotnym napomnieniem przez starszego lub moderatora<sup>46</sup>.

Jako protektora i najwyższego kierownika Bractwa wskazano biskupa diecezjalnego, względnie jego wikariusza generalnego, a w przypadku wakansu na stolicy biskupiej rządcę diecezji. To właśnie biskupowi statut przyznał prawo zatwierdzania erygowania Bractwa, stanowienia o jego sprawach, zawieszania uchwał i rozwiązywania, gdy uznał to za stosowne. Promotorem zrzeszenia w każdej parafii był jej rządcą, ewentualnie jego zastępca. Do zadań promotora należało przyjmowanie nowych członków i wydalanie członków nieodpowiednich. Posia-

45. *Statuta i Komentarze Kongregacji Synodalnej, Dodatek II. Tit. VII. Caput I. Statut Bractwa wstrzemięźliwości*, § 1-2, s. 115.

46. Tamże, § 3-4, 9, s. 115-118.

dał on też prawo znoszenia uchwał Zarządu Bractwa lub walnego zgromadzenia członków, choć decyzje takie obowiązywały dopiero po zatwierdzeniu przez biskupa. Ten ostatni rozstrzygał też wszelkie spory zaistniałe między promotorem i Zarządem Bractwa<sup>47</sup>.

Zgodnie ze statutem Bractwem kierował Zarząd, który załatwiał wszystkie jego sprawy. Tworzyli go: starszy, kasjer, sekretarz i trzech zwykli członkowie. Byli oni wybierani przez walne zgromadzenie większością głosów na trzyletnią kadencję. Do Zarządu wchodził z racji pełnionego urzędu rządcza parafii, nawet jeśli nie należał do zrzeszenia. Do ważności uchwał wymagano obecności przynajmniej trzech członków Zarządu. Decyzje podejmowano większością głosów, a w przypadku braku większości rozstrzygał przewodniczący. Kompetencje Zarządu obejmowały: zwoływanie walnego zgromadzenia członków, składanie sprawozdania ze swoich czynności i stanu Bractwa, przyjmowanie i usuwanie członków, a także załatwienie bieżących spraw organizacji. Walne zgromadzenie członków odbywało się raz na rok. W przypadku braku ważniejszych spraw do omówienia na tym zebraniu Zarząd miał przygotować pogadankę, odczyt lub wykład na temat krzewienia trzeźwości. Podczas zebrania kasjer Bractwa zbierał też składki z przeznaczeniem na cele organizacyjne. Zadaniem walnego zgromadzenia było przyjmowanie sprawozdań i zatwierdzanie bądź odrzucanie zarządzeń Zarządu. Do ważności uchwał wymagano obecności  $\frac{1}{3}$  ogólnej liczby członków. Zgody  $\frac{3}{4}$  obecnych członków wymagano do ważności uchwały o rozwiązaniu Bractwa. Zastrzeżono zarazem, że dokonać tego może również biskup diecezjalny. W przypadku rozwiązania zrzeszenia majątek bracki pozostawał do rozporządzenia biskupa na cele parafialne<sup>48</sup>.

Jako pierwszorzędną Patronkę Bractwa obrano Matkę Bożą Bolesną. Główną uroczystością organizacji była Uroczystość Siedmiu Boleści Najświętszej Maryi Panny przypadająca w trzecią niedzielę września. W tym dniu odbywały się uroczyste nabożeństwa brackie połączone z publicznym odnowieniem przyrzeczeń wszystkich członków. Dzień później, jeśli pozwalały na to rubryki, albo w innym dogodnym dniu celebrowano nabożeństwo żałobne za dusze zmarłych w ostatnim roku. Drugorzędnymi Patronami Bractwa byli: bł. Jan z Dukli, św. Jacek, św. Jan Kanty i św. Stanisław Kostka. Przynależność do zrzeszenia wiązała się z przywilejami odpustowymi. Odpusty zupełne można było zdobyć: w dniu przyjęcia do Bractwa, w jego święto tytularne oraz w godzinie śmierci. Odpusty częściowe zdobywano: w uroczystości drugorzędnych Patronów Bractwa (odpust siedem lat i siedem kwadragen), za każdy dobry uczynek (odpust 60 dni) oraz za nawrócenie i pozyskanie dla Bractwa alkoholików (odpust 300 dni). Statut

47. Tamże, § 5-6, s. 116.

48. Tamże, § 7-8, 12, s. 117, 119.

postanawiał też, że wszystkie Msze św. za dusze zmarłych braci sprawowane w miejscowym kościele brackim miały taki skutek, jakby były celebrowane przy ołtarzu uprzywilejowanym<sup>49</sup>.

#### 4. Wskazania kongregacji synodalnej w 1914 roku w odniesieniu do zwalczania pijaństwa

Po kolejnych sześciu latach odbyła się trzecia kongregacja synodalna diecezji przemyskiej. Głównym motywem jej przeprowadzenia była konieczność omówienia rozmaitych problemów społecznych, z którymi mierzyli się kapłani podczas realizowania posługi duszpasterskiej. Biskup Pelczar chciał również w ten sposób symbolicznie uczcić złoty jubileusz swoich święceń kapłańskich. Podobnie jak w roku 1908, tak i w tym przypadku zwrócił się w styczniu 1914 roku do Stolicy Apostolskiej o przyznanie kongregacji znaczenia i praw synodu. Stosowny reskrypt wydano w Rzymie 7 marca tegoż roku. Było to podstawą ogłoszenia przez pasterza przemyskiego nowego synodu. Dekret wraz z porządkiem obrad zamieszczony został na łamach majowego numeru pisma diecezjalnego<sup>50</sup>.

Kongregacja synodalna odbyła się w dniach 6-9 lipca 1914 r. Odmienne niż w dwóch wcześniejszych przypadkach miejscem posiedzeń było kolegium jezuickie w Chyrowie. Zaproszonych tam zostało ponad 300 kapłanów. Podczas synodu odbyło się pięć kongregacji, w czasie których zaprezentowano dziesięć referatów o tematyce organizacyjnej i społecznej połączonych z dyskusjami. Dotyczyły one: międzynarodowego związku kapłanów „Pro Pontifice et Ecclesia”, Stowarzyszenia Kapłanów Adoratorów Przenajświętszego Sakramentu, częstej Komunii św., zadań księży katechetów, tworzenia nowych placówek duszpasterskich i budowy kościołów, pożytków i sposobu prowadzenia zrzeszeń katolickich, Bractwa dla Młodzieży, zwalczania pijaństwa, pieniactwa i radykalizmu w kraju, ożywienia akcji katolicko-społecznej oraz zapobiegania złym skutkom emigracji. Prócz tego biskup Pelczar wygłosił sześć konferencji rekolekcyjnych. W ostatnim dniu synodu nastąpiły wybory Rady Diecezjalnej Związku Katolicko-Społecznego, a później przeprowadzono walne zebranie Bractwa „Bonus Pastor”. Wydane po dwóch latach dokumenty nie zawierały już żadnych statutów, a jedynie akta synodalne z tekstami wystąpień i przyjętymi rezolucjami<sup>51</sup>.

49. Tamże, § 10-11, s. 118-119.

50. *Wezwanie na Kongregację synodalną mającą się odbyć w dniach 6, 7, 8, 9 w Kolegium OO. Jezuitów w Chyrowie*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 14 (1914), z. 5, s. 186-190.

51. J. R. Bar, *Działalność ustawodawcza biskupa przemyskiego J. S. Pelczara (1900-1924)*, s. 89-90.

Kwestie dotyczące trzeźwości poruszone zostały podczas czwartej kongregacji w dniu 8 lipca 1914 r. Po modlitwie wstępnej o godz. 16:00 referat synodalny na temat zwalczania wad społecznych przedstawił profesor teologii pastoralnej w przemyskim Instytucie Teologicznym ks. dr Jan Łabuda. We wstępie do swego przemówienia zaznaczył: „pijaństwo, pieniactwo i radykalizm to są trzy rany straszliwe, które jak rak toczą nasze społeczeństwo, trzy główne choroby naszych miast, miasteczek i wsi, naszego robotnika i ludu wiejskiego; trzy molochoy, które pochłaniają wszystkie owoce prac, zabiegów, trudów, w niwecz obracają całą pracę duchowieństwa w kościele. Walka z pijaństwem, pieniactwem i radykalizmem to główny cel, około którego obracają się i do którego dążą prawie wyłącznie wszystkie myśli, plany i zamiary, zabiegi i prace duszpasterzy; źródło i przyczyna trosk i zmartwień u kapłanów”<sup>52</sup>.

W swoim wystąpieniu ksiądz Łabuda pochylił się nad głównymi przyczynami rozpowszechnionej plagi pijaństwa. Jego źródła upatrywał w zwyczajach sięgających korzeniami czasów saskich, nabytym lub odziedziczonym nałogu alkoholowym oraz w licznych okazjach do picia alkoholu występujących w życiu rodzinnym, towarzyskim i społecznym. Środki służące do krzewienia trzeźwości podzielił na religijne i świeckie. Opowiedział się tu za tym, by kapłani nie przedkładali drugich nad pierwszymi. Z żalem stwierdził, że niekiedy kapłani większą rangę nadają odczytom niż kazaniom i rekolekcjom, stowarzyszeniom trzeźwościowym niż bractwom kościelnym oraz książkom i czasopismom niż korzystaniu przez wiernych ze spowiedzi św. i Komunii św. Jak się wyraził: „Głównem zaś źródłem, podstawą, na której się powinno opierać nasze działanie, są w pierwszym rzędzie środki religijne, gdyż leczą i wzmacniają duszę”. Napiętnował też zbyt indywidualizm kapłanów oraz odmienne praktyki duszpasterskie w różnych parafiach. Dotyczyło to m.in. surowego w jednych przypadkach, a pobłażliwego w innych traktowania pijaków w konfesjonalach, częstego bądź rzadkiego głoszenia kazań o tematyce trzeźwościowej, a także troskliwej pracy z Bractwem Wstrzemięźliwości i Stowarzyszeniem Świętych Aniołów Stróżów w jednych parafiach i zaniedbywaniu tego w innych. To wszystko miało powodować, że praca trzeźwościowa w diecezji nie przynosiła tak obfitych owoców, jak można by się tego spodziewać po tylu inicjatywach duszpasterskich. We wnioskach postulował oparcie pracy na fundamencie religijnym, dawanie osobistego przykładu chrześcijańskiego i trzeźwego życia przez kapłanów oraz ujednolicenie podejmowanych działań pastoralnych<sup>53</sup>.

52. *Akta Kongregacji synodalnej czyli Synodu diecezjalnego dwudziestego pierwszego odbytego w dniach 7, 8 i 9 lipca 1914 r. w Chyrowie pod przewodnictwem Józefa Sebastjana Pelczara Biskupa przemyskiego ob. łąc.*, Przemyśl 1916, s. 69.

53. Tamże, s. 70-73.



Po wygłoszonym referacie synodalnym podjęto dyskusję, do której włączyło się trzech duchownych: ks. Władysław Sarna, ks. Bronisław Świeykowski i ks. Jan Szałayko. Dyskusję podsumował biskup Pelczar, który stwierdził: „Idzie o to, jak zwalczać tych trzech najstraszniejszych nieprzyjaciół ludu naszego; pijaństwo, pieniactwo i radykalizm. Pijaństwo, niegdyś jak zaraza wśród ludu grasujące, choć dzięki pracy duchowieństwa trochę na czas jakiś przycichło, w ostatnich latach znowu straszliwie się szerzy i już nie tylko żydowskie karczmy, ale, co z boleścią podnieść trzeba, nieliczne dotąd szynki chrześcijańskie więcej jeszcze niż żydzi lud rozpajają. Duchowieństwo katolickie ma broń wypróbowaną do walki z pijaństwem, toż czas najwyższy, by ją wydobyć. Nie wystarczy tu jednak kołatać u władz o nakaz zamykania szynków od soboty w południe do poniedziałku rano, gdyż ustawa, choć dobra i koniecznie potrzebna, sama złego nie usunie, trzeba jeszcze broni duchownej, a tą jest częste głoszenie kazań o pijaństwie, przypominanie obowiązku i owoców wstrzemięźliwości, dobry przykład tak ze strony kapłanów, jako też inteligencji świeckiej, którą trzeba przez konferencje i rekolekcje do wstrzemięźliwości pozyskiwać, szerzenie wstrzemięźliwości wśród młodzieży i dzieci przez stosowne pouczanie i bractwo Aniołów Stróżów, usuwanie z bractw i stowarzyszeń kościelnych osób oddających się opilstwu, częsta spowiedź i Komunia św. i t. d. Trzeba także w tej materii więcej uwzględnić postanowienia Kongregacji synodalnej z roku 1908 i pracować nad tem, by bractwo wstrzemięźliwości w każdej parafii pięknie się rozwijało”<sup>54</sup>.

## Bibliografia

### Źródła

- Acta Synodi Dioecessanae Premisliensis*, w: *Acta et Statuta Synodi Dioecessanae Premisliensis quam A. D. 1902 Diebus 19, 20, 21, 22 Mensis Augusti habuit Josephus Sebastianus Pelczar Episcopus Premisliensis Latinorum, Suae Sanctitatis Leonis PP. XIII. Praelatus Domesticus, Doctor S. Theologiae et SS. Canonum, Eques c. r. Ordinis Coronae Ferreae etc. etc.*, Premisliae MCMIII, s. 3-61.
- Akta Kongregacji Synodalnej*, w: *Akta i Statuta Kongregacji Synodalnej czyli Synodu diecezjalnego dwudziestego odbytego w dniach 25, 26 i 27 sierpnia 1908 r. w Przemyśle pod przewodnictwem Józefa Sebastiana Pelczara Biskupa przemyskiego ob. łąc. itd. itd.*, Przemyśl 1908, s. 5-34.

54. Tamże, s. 75-76. Zob. S. Krzywiński, *Działalność duszpasterska św. Józefa Sebastiana Pelczara*, s. 261-262.

- Akta Kongregacji synodalnej czyli Synodu dyecezalnego dwudziestego pierwszego odbytego w dniach 7, 8 i 9 lipca 1914 r. w Chyrowie pod przewodnictwem Józefa Sebastiana Pelczara Biskupa przemyskiego ob. łącz.*, Przemysł 1916.
- Indictio Synodi dioecisanae, Deo fevente diebus 19, 20, 21, 22 mensis Augusti anni 1902 Premislae celebrandae*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 2 (1902), z. 4, s. 183-186.
- Kochowski W., *Przygotowania wstępne do synodu dyecezalnego*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 1 (1901), z. 11, s. 382-384.
- Kochowski W., *Walka z pijaństwem*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 8 (1908), z. 7-8, s. 277-292.
- Na Kongregacjach dekanalnych odbytych w r. 1907 poruszono następujące sprawy*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 8 (1908), z. 4, s. 157-159.
- Odezwa przeciw pijaństwu*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 10 (1910), z. 10, s. 553.
- Pelczar J. S., *List pasterski na Wielki Post r. 1902. O obowiązkach względem Kościoła św.*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 2 (1902), z. 1, s. 12-21.
- Pelczar J. S., *List pasterski na Wielki Post r. 1904. O nabożeństwie do Niepokalanej Dziewicy Bogarodzicy Maryi*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 4 (1904), z. 1, s. 1-13.
- Pelczar J. S., *List pasterski na Wielki Post r. 1905. O uświęceniu życia rodzinnego*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 5 (1905), z. 2, s. 38-48.
- Pelczar J. S., *List pasterski na Wielki Post R. 1906. O obowiązkach katolików w naszych czasach i o potrzebie organizacji katolickiej*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 6 (1906), z. 1, s. 1-10.
- Pelczar J. S., *List pasterski na Wielki Post R. P. 1907. O sprawie społecznej*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 7 (1907), z. 1, s. 10-36.
- Pelczar J. S., *List pasterski na Wielki Post roku 1913. Co nam daje wiara, jakie grożą jej dziś niebezpieczeństwa i jak jej bronić w sobie i w drugich*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 12 (1912), z. 1, s. 15-26.
- Pelczar J. S., *List pasterski o opiece Najświętszej Panny Marji nad Narodem Polskim i o ożywieniu Bractwa N. M. P. Królowej Polski i połączonego z niem Związku Katolicko-Społecznego*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 21 (1921), z. 1-3, s. 1-11.
- Pelczar J. S., *List pasterski o zaprowadzeniu Bractwa N. Panny Maryi Królowej Korony Polskiej i połączeniu z niem Związku katolicko-społecznego*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 10 (1910), z. 10, s. 554-557.
- Przemowa Biskupa Józefa Sebastiana Pelczara miana do Duchowieństwa dnia 13 stycznia r. 1901 podczas intronizacji*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 1 (1901), z. 1, s. 9-12.
- Sprawozdanie IV Kongregacji Księży Dziekanów odbytej w Przemysłu 18 września 1905*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 5 (1905), z. 10, s. 305-307.

- Sprawozdanie z I Kongregacji XX. Dziekanów odbytej w Przemyśle dnia 10 kwietnia b. r.*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 1 (1901), z. 5, s. 167-178.
- Sprawozdanie z VIII Kongregacji XX. Dziekanów*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 10 (1910), z. 10, s. 543-547.
- Sprawozdanie z IX Kongregacji xx. Dziekanów*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 11 (1911), z. 5, s. s. 240-249.
- Sprawozdane z drugiego Kongresu Maryańskiego, jaki się odbył 26, 27 i 28 sierpnia 1911 r. w Przemyśle*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 11 (1911), z.10-11, s. 596-600.
- Sprawozdanie z Kongregacji dekanalnych odbytych w r. 1906*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 7 (1907), z. 3, s. 124-126.
- Sprawozdanie z kongregacyj dekanalnych, odbytych w r. 1900, 1901 i 1902*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 3 (1903), z. 6, s. 209-216.
- Sprawozdanie z kursu społecznego, który się odbył w Przemyśle dnia 24 i 25 października [sic!] r. 1907*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 7 (1907), z. 10, s. 389-393.
- Sprawozdanie z posiedzenia Komitetu dyecezyalnego Związku kat.-społ., odbytego dnia 19 sierpnia 1909 r.*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 9 (1909), z. 9, s. 466-467.
- Synod dyecezalny w Przemyśle 19-22 sierpnia 1902*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 2 (1902), z. 10, s. 344-355.
- Statut „Związku katolicko-społecznego” dyecezyi przemyskiej pod opieką Najśw. Panny Maryi Królowej Korony Polskiej*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 6 (1906), z. 1, s. 11-14.
- Statuta i Komentarze Kongregacji Synodalnej*, w: *Akta i Statuta Kongregacji Synodalnej czyli Synodu dyecezalnego dwudziestego odbytego w dniach 25, 26 i 27 sierpnia 1908 r. w Przemyśle pod przewodnictwem Józefa Sebastyna Pelczara Biskupa przemyskiego ob. łącz. itd. itd.*, Przemyśl 1908, s. 5-34, s. 35-137.
- Statuta Synodi Dioecisanae Premisliensis*, w: *Acta et Statuta Synodi Dioecisanae Premisliensis quam A. D. 1902 Diebus 19, 20, 21, 22 Mensis Augusti habuit Josephus Sebastianus Pelczar Episcopus Premisliensis Latinorum, Suae Sanctitatis Leonis PP. XIII. Praelatus Domesticus, Doctor S. Theologiae et SS. Canonum, Eques c r. Ordinis Coronae Ferreae etc. etc.*, Premisliae MCMIII, s. 63-421.
- Urządzenie wieców antyalkoholicznych*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 13 (1913), z. 3, s. 99.
- W sprawie wieców przeciw pijaństwu*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 9 (1909), z. 11, s. 585-587.
- Wezwanie do urządzania wieców i pogadań przeciw pijaństwu*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 9 (1909), z. 10, s. 523.
- Wezwanie na Kongregację synodalną mającą się odbyć 25, 26 27 sierpnia r. b. w Przemyśle*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 8 (1908), z. 6, s. 221-225.

*Wezwanie na Kongregację synodalną mającą się odbyć w dniach 6, 7, 8, 9 w Kolegium OO. Jezuitów w Chyrowie*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 14 (1914), z. 5, s. 186-190.

*Zapowiedź konferencji synodalnej w r. 1908*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 8 (1908), z. 1-2, s. 40-41.

## Opracowania

Bar J. R., *Działalność ustawodawcza biskupa przemyskiego J. S. Pelczara (1900-1924)*, „Prawo Kanoniczne”, 19 (1976), nr 3-4, s. 81-111.

Borc H., *Działalność duszpasterska biskupa Józefa Sebastiana Pelczara w diecezji przemyskiej w latach 1901-1924*, w: Święty Józef Sebastian Pelczar (1842-1924). Rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego i biskup przemyski, red. A. Kubiś, J. Wołczański, Kraków 2005, s. 375-391.

Brzozecki S., *Trzeźwość. Bractwa*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XIX, red. E. Giliewicz i in., Lublin 2013, kol. 1119.

Garbarz A., *Działalność trzeźwościowa duchowieństwa w diecezji przemyskiej w okresie rządów bł. Józefa Sebastiana Pelczara, biskupa*, w: *Ad libertatem in veritate. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu profesorowi Alojzemu Marcolowi w 65. rocznicę urodzin i 35-lecie pracy naukowej*, red. P. Morciniec, Opole 1996, s. 535-549.

Jedynak W., *Spółeczny wymiar apostołstwa ludzi świeckich w ujęciu biskupa przemyskiego Józefa Sebastiana Pelczara (1900-1924)*, Sandomierz 2006.

Kasperkiewicz K. M., *Sługa Boży Józef Sebastian Pelczar biskup przemyski obrz. łac. Szkic biograficzny*, Rzym 1972.

Krzywiński S., *Działalność duszpasterska św. Józefa Sebastiana Pelczara biskupa przemyskiego w latach 1899-1924*, Przemyśl 2003.

*Księga pamiątkowa Drugiego Kongresu Maryjańskiego polskiego i zarazem wiecu katolickich stowarzyszeń polskich, odbytego w Przemyśle w dniach 26, 27 i 28 sierpnia 1911 r.*, Przemyśl 1912.

Pelczar R., *Ruch trzeźwościowy w łacińskiej diecezji przemyskiej w czasach galijskich*, „Nasza Przeszłość”, 113 (2010), s. 107-133.

## Streszczenie

Na początku XX wieku dużym problemem społecznym w diecezji przemyskiej była plaga pijaństwa. W ramach walki z tym nałogiem Kościół podjął liczne działania duszpasterskie. Kwestia wychowania do trzeźwości podjęta została też

na trzech synodach diecezjalnych zorganizowanych przez bpa Józefa Sebastiana Pelczara w latach 1902 i 1908 w Przemyślu i w roku 1914 w Chyrowie. Szczególną rolę w krzewieniu abstynencji posiadało zreformowane w 1908 roku Bractwo Wstrzemięźliwości, które polecono prowadzić w każdej parafii. Rozwiązanie kwestii pijaństwa traktowano jako palącą potrzebę i od niej warunkowano uzdrowienie społeczeństwa polskiego.

**Słowa kluczowe:** bp Józef Sebastian Pelczar, Bractwo Wstrzemięźliwości, diecezja przemyska, synody, trzeźwość.

## THE ISSUE OF EDUCATION FOR SOBRIETY IN THE LIGHT OF THE FINDINGS OF THREE PRZEMYŚL DIOCESAN SYNODS FROM THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY

### Summary

At the beginning of the 20th century, a major social problem in the Przemyśl diocese was the plague of drunkenness. To combat this addiction, the Church undertook numerous pastoral initiatives. The issue of educating for sobriety was also addressed at three diocesan synods organized by Bishop Józef Sebastian Pelczar in 1902 and 1908 in Przemyśl, and in 1914 in Chyrów. The Temperance Brotherhood, reformed in 1908, played a special role in promoting abstinence and was mandated to operate in every parish. Addressing the issue of drunkenness was considered a pressing need, and the healing of Polish society depended on it.

**Keywords:** Bishop Józef Sebastian Pelczar, Temperance Brotherhood, Przemyśl diocese, synods, sobriety.



BERENIKA SERECZYŃSKA – RIJEKA (CHORWACJA)  
TOMASZ DUDA – WARSZAWA

## CAMINO DE SANTIAGO – DROGA WOLNOŚCI I PRAWDY O SOBIE

### Tło

Wybrana spośród wielu definicja czasu wolnego rozumianego w roku 1971 przez amerykańskiego socjologa Davida E. Gray'a jako „czynność, która wiąże się z dążeniem do prawdy i zrozumieniem samego siebie. Jest aktem estetycznej, psychologicznej, religijnej i filozoficznej kontemplacji”<sup>1</sup>, wskazuje zarówno na wektorowość tego doświadczenia (dążenie do) jak też jego celowość (zrozumienie)

---

BERENIKA SERECZYŃSKA – doktor teologii, mająca praktyczne doświadczenie zarówno pielgrzymowania jak i wolontariatu w Hiszpanii. Od 2017 roku zaangażowana w działania Pracowni Dróg św. Jakuba na Wydziale Teologicznym UMK, wielokrotnie podejmowała tematy związane z pielgrzymowaniem podczas konferencji naukowych zarówno w Polsce, jak i za granicą. W 2021 roku zrealizowała projekt badawczy pt. „Impacto de la pandemia COVID-19 en los hospitaleros del Camino de Santiago” [Wpływ pandemii COVID-19 na hospitaleros na Camino de Santiago] na Uniwersytecie w Santiago de Compostela (USC), w Hiszpanii. Należy do European Society for the Study of Science; Theology (ESSSAT) oraz International Society for Empirical Research in Theology (ISERT). Obecnie realizuje projekt badawczy w ramach programu MSCA YUFE4 na Uniwersytecie w Rijece. ORCID: 0000-0003-2778-2850. Kontakt: berenika.sereczynska@uniri.hr.

TOMASZ DUDA – doktor nauk o zdrowiu, adiunkt w Studium Psychologii Zdrowia Warszawskiego Uniwersytetu Medycznego; miejsce pracy: Studium Psychologii Zdrowia. Zainteresowania badawcze: filozofia dialogu, psychoterapia, psychologia zdrowia, psychologia środowiska. ORCID: 0000-0002-4307-3109. Kontakt: tomasz.duda@wum.edu.pl.

oraz wielowymiarowe ujęcie: estetyczne (materialne), psychologiczne (niematerialne), religijne (duchowe) i filozoficzne (zrozumienie).

Wobec powyższego, sensowną strategią przedstawienia koncepcji czasu wolnego oraz pielgrzymowania wydaje się zrozumienie pojęcia „wolność”. Arystoteles w dziele *Polityka* krytycznie odnosił się do ‘demokratycznego’ ujęcia wolności jako takiej, która „miałaby się wyrażać w tym, że każdy robi to, co mu się podoba”. Wobec tego pożyteczne będzie również przywołanie rozumienia wolności przez brytyjskiego filozofa Izajasza Berlina, który definiował ją zarówno negatywnie – jako możliwość działania bez przeszkód i przymusu, jak i pozytywnie – jako możliwość dokonywania wyboru spośród dostępnych rozwiązań oraz swobodę osiągania wytyczonych przez siebie celów. Analizując doświadczenia pielgrzymów przemierzających szlak św. Jakuba, niezależnie od ich wiary i religijności, należy zauważyć, że często podkreślają oni aspekt poczucia wolności, co pokazuje, że pielgrzym (*peregrinus*), jest tym, który przez nic nie zatrzymywany zmierza (*per agros* – „przez pole”) ku obranemu celowi.

Na Camino w szczególny sposób można też wskazać społeczny aspekt wolności jako wolności relacyjnej, przejawiającej się w dialogu ludzi różnych kultur, języków, religii i przekonań – wolność rozumianą jako most będący niezwykle charakterystycznym elementem krajobrazu Camino: „przeszłam przez wiele pięknych mostów. Większość zbudowali jeszcze Rzymianie. Nie zniszczyły ich żywioły ani czas. (...) Te stare konstrukcje przetrwały wieki. (...) Były szansą na bezpieczne pokonanie żywiołu, były otwarciem miasta czy prowincji na kontakt z nowym. (...) Mosty ochraniały. (...) Zostały ze swoimi historiami i współtworzą Camino – drogę ludzi, kultur, religii, czasu i wydarzeń”.

Poszukiwanie nowatorskich form spędzania czasu wolnego, które nie tylko zapewniają wypoczynek, ale także stanowią źródło inspiracji, regeneracji i osobistego rozwoju sprawia, że koncepcja pielgrzymowania jako aktywna choć nietypowa forma urlopu, łącząc wysiłek fizyczny z odnową mentalną, psychiczną i duchową, paradoksalnie staje się atrakcyjna.

Fenomen Camino de Santiago (średniowiecznego szlaku pielgrzymkowego prowadzącego do grobu św. Jakuba Apostoła w Santiago de Compostela, w hiszpańskiej Galicji), zostanie ukazany jako chętnie wybierana forma spędzania czasu wolnego (wakacji) zarówno przez międzynarodową, jak i międzykulturo-

1. D. E. Grey, *This Alien Thing Called Leisure*, Referat wygłoszony na Uniwersytecie Stanowym w Oregonie, Corvallis, 8 lipca. Cytowane w: Murphy J. F. 1974. *Concepts of Leisure: Philosophical Implications*, Prentice-Hall, New Jersey US 1971, s. 41.
2. J. Zwolenka, *Idę – moje Camino*, Warszawa 2009, s. 73-74.



wą grupę pielgrzymów (w 2023 roku Oficina del Peregrino odnotowało kolejny z rzędu rekord 446.035 przybyłych pielgrzymów)<sup>3</sup>.

Motywacje pielgrzymów są różnorodne, a wiele badań ukazuje reprezentowane przez podążających Camino szerokie spektrum wzorców zachowań: zarówno tradycyjnych pielgrzymów, jak i podróżników oraz współczesnych turystów<sup>4</sup>. Tym bardziej wydaje się, że analiza tego zjawiska ma potencjał do odnalezienia oryginalnych danych, tłumaczących entuzjazm współczesnych ludzi do tak tradycyjnej formy spędzania wolnego czasu.

Ukazanie wielowymiarowego wpływu pielgrzymowania na jednostkę będzie miało na celu wskazanie, w jaki sposób piesze przemierzanie długodystansowych tras pielgrzymkowych, wymagające wysiłku fizycznego, może działać jako skuteczna metoda regeneracji zasobów mentalnych, psychicznych i duchowych.

## Pielgrzymowanie jako droga wolności

Pielgrzymowanie, jako forma aktywności związanej z czasem wolnym, stanowi doskonały przykład realizacji wolności „do” w klasycznym rozumieniu filozoficznym. Erich Fromm w dziele *Ucieczka od wolności*<sup>5</sup> (1941) dokonał kluczowego rozróżnienia między „wolnością od” (*freedom from*) – rozumianą jako uwolnienie od zewnętrznych przymusów czy ograniczeń – a „wolnością do” (*freedom to*) –możliwością podejmowania twórczych i odpowiedzialnych działań. W kontekście pielgrzymowania to ujęcie wydaje się istotne, gdyż pozwala zrozumieć zarówno emancypacyjne, jak i twórcze aspekty wolności w kontekście podejmowanego tematu. Wolność „do” oznacza swobodę w dążeniu do celu, co doskonale współgra z ideą pielgrzymowania jako duchowej i mentalnej podróży. Współczesne rozumienie wolności często koncentruje się na wolności „od” – czyli uwolnieniu się od ograniczeń, przymusów czy obowiązków. Wolność „od” jest rozumiana jako brak zewnętrznych przeszkód i przymusu, co pozwala jednostce na swobodne działanie. W kontekście pielgrzymowania można to porównać do przerwy od codziennych obowiązków i rutyny, co daje pielgrzymowi poczucie swobody i lekkości<sup>6</sup>.

3. <https://oficinadelperegrino.com/en/statistics-2>.

4. S. Coleman i J., Eade, *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*, Routledge 2004; N. Collins-Kreiner, *Researching Pilgrimage: Continuity and Transformations*, „Annals of Tourism Research”, nr 37(2) 2010, s. 440-456; L. Davidson. i D.M. Gitlitz, *Pilgrimage: From the Ganges to Graceland: An Encyclopedia*, ABC-CLIO 2002.

5. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. Hedemann, Czytelnik, Warszawa 1978.

6. B. Seryczyńska, *Dialog międzykulturowy w kontekście Camino de Santiago*, w: *Camino Polaco*, red. P. Roszak, F. Mróz, W. Rozyński, t. 4, Toruń 2019.

Jednakże wolność „do” jest bardziej aktywną i kreatywną formą wolności, która polega na swobodnym dążeniu do realizacji określonych celów i wartości. Wolność „do” jest związana z wewnętrzną motywacją i chęcią realizacji określonych dążeń, co w kontekście pielgrzymowania oznacza dążenie do samopoznania, duchowego wzbogacenia oraz regeneracji mentalnej i psychicznej. Arystoteles w swoich dziełach rozróżniał wolność od przymusu (wolność „od”) oraz wolność jako aktywne działanie zgodne z cnotą i dążeniem do dobra (wolność „do”). W *Etyce Nikomachejskiej* Arystoteles wskazywał, że prawdziwa wolność polega na podejmowaniu działań zgodnych z rozumem i cnotą, co prowadzi do osiągnięcia eudajmonii, czyli pełni szczęścia i spełnienia<sup>7</sup>. W kontekście pielgrzymowania „wolność do” można zrozumieć jako dążenie do celu pielgrzymki, który jest zarówno fizyczny, jak i duchowy. Pielgrzymowanie jako świadome działanie w kierunku samopoznania i regeneracji duchowej wpisuje się w Arystotelesowską koncepcję wolności jako realizacji najwyższych wartości i dążeń.

Tomasz z Akwinu również rozwijał koncepcję wolności jako dążenia do dobra. Według Tomasza wolność nie jest jedynie brakiem zewnętrznych ograniczeń, ale przede wszystkim możliwością realizacji najwyższych wartości i dążeń zgodnych z Bożym planem. W *Sumie teologicznej* Tomasz podkreślał, że prawdziwa wolność polega na dążeniu do dobra i realizacji Bożej woli, co prowadzi do pełni szczęścia<sup>8</sup>. Pielgrzymowanie, jako świadome dążenie do celu duchowego, można więc interpretować jako realizację wolności w tomistycznym rozumieniu. Pielgrzym, podejmując trud wędrówki, realizuje swoją wolność „do” – dąży do duchowego wzbogacenia, regeneracji psychicznej i zbliżenia się do Boga<sup>9</sup>.

Camino de Santiago, znane również jako Szlak św. Jakuba, jest przykładem pielgrzymki, która sprzyja dialogowi międzykulturowemu i międzyreligijnemu<sup>10</sup>. Pielgrzymi z różnych części świata, reprezentujący różne kultury i wyznania, spotykają się na wspólnej drodze, co sprzyja wymianie doświadczeń i poglądów. Taki międzynarodowy i międzykulturowy charakter pielgrzymki sprzyja regeneracji

7. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2009, s. 13-23, 153-167, 287-298.

8. ST I-II, q. 82-83; ST I-II, q. 93, a. 1-6; ST II-II, q. 109-114.

9. B. Seryczyńska i T. Duda, *How Is Fortitude Among Pilgrims on the Camino de Santiago Expressed and Formed? Clues from a Study of Polish Pilgrims*, „Pastoral Psychology”, nr 70(5) 2021, s. 541-556.

10. V. W. Turner i E. L. Turner, *Image and pilgrimage in Christian culture*. Columbia University Press 2011; J. Eade i M.J. Sallnow, red. *Contesting the Sacred: The Anthropology of Pilgrimage*, University of Illinois Press 2000; P. J. Margry, *The Pilgrimage to Jim Morrison's Grave at Père Lachaise Cemetery: The Social Construction of Sacred Space*, w: *Shrines and Pilgrimage in the Modern World*, Amsterdam University Press 2008; B. Seryczyńska *Creative Escapism and the Camino de Santiago*, „International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage”, nr 7(5) 2019, s. 48-55.

na różnych płaszczyznach – nie tylko duchowej, ale także społecznej i kulturowej. Wolność „do” w kontekście Camino de Santiago polega na świadomym wyborze pielgrzymowania jako formy spędzania czasu wolnego, która prowadzi do duchowego i mentalnego wzbogacenia<sup>11</sup>. Pielgrzym, podejmując trud wędrówki, realizuje swoje wewnętrzne pragnienie dążenia do celu, co wpisuje się w klasyczne rozumienie wolności jako aktywnego i świadomego działania na rzecz realizacji najwyższych wartości.

Pielgrzymowanie jako forma spędzania czasu wolnego jest doskonałym przykładem realizacji wolności „do” w klasycznym rozumieniu filozoficznym. Arystotelesowska koncepcja wolności jako dążenia do dobra i cnoty, a także tomistyczne rozumienie wolności jako realizacji Bożej woli, znajdują swoje odzwierciedlenie w praktyce pielgrzymowania. Camino de Santiago, jako międzynarodowa i międzykulturowa pielgrzymka, sprzyja nie tylko duchowej regeneracji, ale także dialogowi międzykulturowemu i społecznemu, co wzbogaca doświadczenie pielgrzymów na wielu płaszczyznach<sup>12</sup>.

### **Pielgrzymowanie jako droga terapeutyczna (*La ruta de la terapia*)**

Pielgrzymowanie i turystyka różnią się od siebie zasadniczo na płaszczyźnie celu doczesnego i celu ostatecznego. Aby zrozumieć te różnice, warto oprócz definicji i teorii socjologicznych, które ukazują te praktyki w szerszym kontekście, odwołać się do filozofii Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, którzy dostarczają głębszych ram teoretycznych dla zrozumienia ludzkich dążeń.

Z perspektywy socjologicznej, pielgrzymowanie jest praktyką religijną lub duchową, której głównym celem jest osiągnięcie stanu duchowej transformacji, refleksji i poszukiwania autentyczności. Pielgrzymi dążą do miejsc o szczególnym znaczeniu duchowym lub religijnym, które symbolizują głębsze prawdy i cele ostateczne, takie jak zbawienie, oświecenie czy wewnętrzny spokój, co pomaga w zrozumieniu wpływu pielgrzymowania na dobre samopoczucie i wzmocnienie<sup>13</sup>. Turyzacja, zwłaszcza w kontekście *experience economy*, skupia się na zdobywaniu nowych doświadczeń, zaspokajaniu ciekawości i konsumpcji kultury. Turyści podróżują głównie dla przyjemności, rekreacji, edukacji lub przygody, a ich cele są bardziej doczesne i związane z chwilową satysfakcją.

11. P. Heelas, *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, w: „Religion and Spirituality in the Modern World”, Blackwell Publishing 2008.

12. S. Coleman, *Pilgrimage*, „The Wiley Blackwell Companion to the Study of Religion”, 2021, s. 371-381.

13. P. Roszak i F. Mróz, *The Camino de Santiago as a ‘Spiritual Journey’: A Contemporary Challenge to Religion?*, „Journal of Religion and Health”, 2024, s. 1-15.

Victor Turner, w teorii rytuałów i pielgrzymek, podkreśla, że pielgrzymowanie jest procesem liminalnym, gdzie uczestnicy przechodzą przez stan przejściowy, prowadzący do głębszego zrozumienia siebie i rzeczywistości<sup>14</sup>. W pielgrzymowaniu ważne jest doświadczanie autentyczności, zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej, co pomaga w osiągnięciu duchowej transformacji. Z kolei MacCannell w swojej pracy *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*<sup>15</sup> mówi o poszukiwaniu autentyczności przez turystów, ale zauważa, że jest to często powierzchowne i związane z inscenizowanymi doświadczeniami. Turyści często dążą do przeżycia czegoś nowego, ich cele są jednak bardziej związane z kolekcjonowaniem doświadczeń niż z głęboką duchową refleksją.

Różnica między celem doczesnym a celem ostatecznym wydaje się wobec tego dla podjętego zagadnienia kluczowa. Pielgrzymowanie ma na celu nie tylko dotarcie do miejsca doczesnego, ale również wewnętrzną przemianę i zbliżenie się do celu ostatecznego, który jest symbolizowany przez miejsce pielgrzymki. Po osiągnięciu celu pielgrzym często chce pozostać w tym miejscu, aby medytować, modlić się i zrozumieć głębsze znaczenie swojej podróży. Turystyka zaś, zasadniczo można powiedzieć, że charakteryzuje się nieustannym dążeniem do nowych celów. Turyści często czują potrzebę zdobywania nowych miejsc i doświadczeń zaraz po osiągnięciu jednego celu, co pokazuje ich zorientowanie na doczesne doświadczenia i chwilową satysfakcję.

Praktyczne przykłady również ilustrują te różnice. Pielgrzymka do Santiago de Compostela pokazuje, jak po dotarciu do celu pielgrzymi spędzają czas w katedrze, uczestniczą w mszy świętej oraz w różnorodny sposób angażują się w refleksję nad swoją podróżą. Miejsce to symbolizuje dla nich cel ostateczny – zbliżenie się do Boga i duchowe odnowienie. Z kolei turyści zdobywający szczyty, takie jak Śnieżka, często odczuwają potrzebę natychmiastowego wyznaczenia sobie nowego celu, co odzwierciedla ich orientację na ciągłe poszukiwanie nowych doświadczeń i doczesnej satysfakcji.

Warto również odwołać się do filozofii Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, aby lepiej zrozumieć te różnice. Arystoteles w swojej *Etyce nikomachejskiej* wprowadza pojęcie *telos*, czyli ostatecznego celu lub dążenia, które nadaje sens wszystkim działaniom człowieka. Według Arystotelesa szczęście (*eudaimonia*) jest ostatecznym celem ludzkiego życia, osiąganym poprzez cnotliwe życie zgodne z rozumem. W kontekście pielgrzymowania, *telos* jest reprezentowany przez duchowe oświecenie i zbliżenie się do Boga, co jest celem ostatecznym dla pielgrzyma.

14. V. W. Turner i E. L. Turner, *Image and pilgrimage in Christian culture*. Columbia University Press 2011.

15. D. MacCannell, *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, University of California Press 2013.

Tomasz z Akwinu, rozwijając myśli Arystotelesa, podkreśla, że celem ostatecznym człowieka jest zjednoczenie z Bogiem osiągnięte poprzez życie zgodne z cnotami teologicznymi: wiarą, nadzieją i miłością. Pielgrzymowanie, według Akwinaty, jest więc wyrazem dążenia do tego ostatecznego celu, stanowiącym akt pobożności i duchowej refleksji. Turystyka natomiast, skupiająca się na doczesnych doświadczeniach i chwilowej przyjemności, nie realizuje tego głębszego celu.

Socjologiczne analizy potwierdzają te różnice. W literaturze socjologicznej pielgrzymowanie jest analizowane jako głęboko osobista i duchowa podróż mająca na celu transformację jednostki. Prace takie jak Victor i Edith Turner's *Image and Pilgrimage in Christian Culture*<sup>16</sup> oraz Eade i Sallnow's *Contesting the sacred. The anthropology of pilgrimage*<sup>17</sup> podkreślają ten aspekt. Natomiast socjologowie tacy jak Dean MacCannell analizują turystykę jako zjawisko społeczne, które odzwierciedla współczesne potrzeby konsumpcyjne i poszukiwanie chwilowej autentyczności często inscenizowanej. Patrick Desbois dokonał natomiast szczegółowej analizy roli pielgrzymowania w kontekście pamięci i resocjalizacji po Holokauście<sup>18</sup>.

Pielgrzymowanie jest zorientowane na poszukiwanie autentyczności i celu ostatecznego, podczas gdy turystyka skupia się na doczesnym doświadczeniu i nieustannym dążeniu do nowych celów.

Warto w tym miejscu jeszcze przywołać myśl Tomasza z Akwinu na temat natury i celowości ludzkiego działania. Często odwoływał się do koncepcji naturalnego ruchu ku miejscu naturalnemu. W swoim dziele *Suma Teologiczna* wyjaśniał, że każda istota w przyrodzie dąży do swojego właściwego miejsca, zgodnie z porządkiem ustanowionym przez Boga. W kontekście pielgrzymowania można powiedzieć, że pielgrzym jest przyciągany przez naturalną siłę ku miejscu pielgrzymowania, które symbolizuje jego cel ostateczny. To przyciąganie odzwierciedla wrodzone pragnienie człowieka, by zbliżyć się do Boga i osiągnąć pełnię szczęścia, jaką jest zjednoczenie z Nim.

Jednakże, jak tłumaczy Akwinata, ten naturalny ruch ku miejscu ostatecznego przeznaczenia jest często zakłócany przez nieporządek spowodowany grzechem. Grzech wprowadza chaos i dezorientację, oddalając człowieka od jego prawdziwego celu. W tym kontekście pielgrzymowanie ma wymiar terapeutyczny, pomagając człowiekowi odzyskać właściwy kierunek. Jak igła magnetyczna, która zawsze wskazuje na północ, pielgrzymowanie na nowo wyznacza właściwy kurs ku naturalnemu miejscu człowieka, jakim jest zjednoczenie z Bogiem. Pielgrzym, poprzez akt pobożności i refleksji, odnawia swoje dążenie do celu ostatecznego,

16. Tamże.

17. Tamże.

18. P. Desbois. *Resurrecting the Dead: Pilgrimage and Memory in Post-Holocaust Contexts*, University of Notre Dame Press 2018.

naprawiając tym samym nieporządek wprowadzony przez grzech i odzyskując harmonię z naturalnym porządkiem ustanowionym przez Boga.

Pielgrzymowanie, według Tomasza z Akwinu, nie jest więc tylko fizyczną podróżą, ale duchowym procesem, który odzwierciedla głębsze prawdy o ludzkiej naturze i celu życia. Pomaga ono człowiekowi przezwyciężyć przeszkody, jakie niesie ze sobą grzech i zbliżyć się do swojego ostatecznego celu, którym jest wieczne zjednoczenie z Bogiem. W ten sposób pielgrzymowanie działa jak duchowy kompas, prowadząc człowieka ku jego prawdziwemu przeznaczeniu.

Wyniki badania psychologicznego zatytułowanego *Proyecto Ultreya*<sup>19</sup>, w kluczu teorii *mindfulness* ukazują ocenę wpływu pielgrzymki do Santiago de Compostela na stan umysłu, zadowolenie z życia, szczęście, zdolność zwracania uwagi na chwilę obecną i zdolność do dokonywania wyborów bardziej świadomie i zgodnie z własnymi wartościami, wykorzystując koncepcję uważności. Heather A. Warfield wraz ze swoją grupą badawczą interpretuje pielgrzymowanie jako doświadczenie zmieniające życie, które jest sercem zarówno tradycyjnych, jak i bardziej współczesnych form pielgrzymowania<sup>20</sup>.

Sami pielgrzymi nazywają *Camino la ruta de la terapia* – drogą terapeutyczną<sup>21</sup>, rozumianą jako przywrócenie w człowieku naturalnej harmonii w siłach rozumu, woli, zmysłów i pożądania poprzez rozwój cnót odpowiadających poszczególnym władzom: roztropności, sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania, określanych jako cnoty kardynalne lub tzw. cnoty ludzkie<sup>22</sup>. Pielgrzymi mówią również o małych rytuałach po drodze, które są związane z oczekiwaniem transformacji w ich życiu<sup>23</sup>. Na przykład wiele osób decyduje się na spalenie lub w inny sposób zniszczenie swoich ubrań jako akt uwolnienia się od przeszłości. Następnie zakładają czyste, białe koszule, aby symbolicznie zakończyć proces transformacji i jako znak odrodzenia.

19. A. Feliu-Soler, A. Pérez-Aranda, J.V. Luciano., M. Demarzo, M. Mariño J. Soler, J. Montero-Marín, *Psychometric properties of the 15-item five facet mindfulness questionnaire in a large sample of Spanish pilgrims*, „Mindfulness”, (12) 2021 s. 852-862.

20. H. A. Warfield, S. B. Baker, S. B. P. Foxx, *The Therapeutic Value of Pilgrimage: A Grounded Theory Study*, „Mental Health, Religion & Culture”, nr 17(8) 2014, s. 860-875; *Pilgrimage as Transformative Process: The Movement from Fractured to Integrated* (Vol. 109), red. H. A. Warfield, K. Hetherington, Brill 2018.

21. B. Seryczyńska, *Camino de Santiago jako naturalna terapia*, „Studia Gdańskie”, (43)2018, s. 285-293.

22. B. Seryczyńska i T. Duda, *How Is Fortitude Among Pilgrims on the Camino de Santiago Expressed and Formed? Clues from a Study of Polish Pilgrims*, „Pastoral Psychology”, nr 70(5) 2021, s. 541-556; B. Seryczyńska i T. Duda, *Is the Camino Just? Conclusions Drawn from the Survey Conducted Among Polish Pilgrims*, „Kultura Słowian”, (19) 2023, s. 187-199.

23. D. Moulin-Stożek, *Pilgrims' Play on the Santiago Way*, „International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage”, nr 7(5) 2019, s. 24-32.

## Pielgrzymowanie jako resocjalizacja więźniów

Już od VII wieku pielgrzymka była jedną z możliwych kar nałożonych przez jurysdykcję kościelną, a w IX wieku również sądy świeckie oferowały możliwość odbycia długiej pielgrzymki jako alternatywnej kary za niektóre przestępstwa. Siegająca średniowiecza tradycja traktowania pielgrzymki do Santiago jako formy terapii lub rehabilitacji dawała przestępcom możliwość zadośćuczynienia poprzez wyruszenie na pielgrzymkę, na co wskazuje również zapis *Księgi św. Jakuba* z XII wieku<sup>24</sup>. Ta praktyka była nie tylko aktem pobożności, ale także formą pokuty, która miała na celu duchową i moralną odnowę.

W 1990 roku we Francji i Belgii, a w roku 2012 w Polsce, powstały programy resocjalizacji więźniów poprzez Camino. Podczas gdy uwięzienie charakteryzuje się na ogół monotonią i atmosferą związaną z przestępczością, społeczno-edukacyjne projekty pielgrzymkowe umożliwiają ruch i pozytywne zaangażowanie w społeczeństwo, co pozwala uczestnikom uwolnić się od kultury charakteryzującej się dewiacyjnym zachowaniem i przygotować ich do nowego startu. Tego typu programy oferują więźniom szansę na refleksję, samodoskonalenie i rozwój duchowy, co może przyczynić się do ich reintegracji społecznej<sup>25</sup>.

Od 15 lat Pielgrzymi Bożego Miłosierdzia, grupa byłych więźniów, pielgrzymują po świecie, modląc się nogami i niosąc przesłanie miłosierdzia oraz odkupienia. Ich wyjątkowa misja polega na przechodzeniu przez różne kraje i kontynenty, niosąc symboliczne krzyże, takie jak Krzyż Ameryki, Krzyż Francji, Krzyż Niemiec i Krzyż Japonii. Każda z tych pielgrzymek jest głęboko zakorzeniona w duchowej refleksji, modlitwie i nadziei na nowy początek, zarówno dla samych pielgrzymów, jak i dla tych, których spotykają na swojej drodze.

Pielgrzymi Bożego Miłosierdzia są żywym świadectwem transformującej mocy pielgrzymowania. Po odbyciu kary więzienia wielu z nich znalazło w pielgrzymowaniu sposób na odkupienie i duchowe odnowienie. Dla nich pielgrzymka nie jest tylko fizyczną wędrówką, ale głęboką duchową podróżą, która pozwala im odkupić swoje przeszłe winy i zbliżyć się do Boga. Pielgrzymowanie działa jak duchowy kompas, pomagając im odnaleźć właściwy kierunek i cel w życiu.

Krzyże, które niosą, symbolizują nie tylko wiarę chrześcijańską, ale także ciężar przeszłych błędów, które pielgrzymi pragną zostawić za sobą. Każdy krzyż jest symbolem uniwersalnym, jednoczącym różne kultury i narody w modlitwie i refleksji nad miłosierdziem. Na przykład Krzyż Ameryki niesie przesłanie pojednania

24. J. Sumption, *The Age of Pilgrimage: The Medieval Journey to God*, HiddenSpring 2003.

25. L. Villazón, *El Camino de Santiago as a Resocialization Path for Offenders: A Case Study*, „Journal of Pilgrimage Studies”, nr 1(1) 2013, s. 45-60.

i nadziei na kontynencie, gdzie różnorodność kulturowa i historyczne podziały są wyzwaniem, które można przezwyciężyć poprzez duchową solidarność.

Pielgrzymi Bożego Miłosierdzia często przyciągają uwagę mediów i lokalnych społeczności, co daje im okazję do dzielenia się swoimi historiami i przesłaniem miłosierdzia. Ich świadectwa pokazują, jak pielgrzymowanie może być narzędziem resocjalizacji i duchowego uzdrowienia. Każda pielgrzymka jest dla nich sposobem na zadośćuczynienie za przeszłe winy, a jednocześnie działa jak forma terapii, pomagając im znaleźć nowe znaczenie i cel w życiu.

Dodatkowo polska pielgrzymka więźniów na Jasną Górę z Warszawy, organizowana z parafii św. Wojciecha przy ul. Deotymy, stanowi ważny element resocjalizacji. Pielgrzymka ta, która odbywa się wspólnie z pielgrzymką niepełnosprawnych, od wielu lat łączy osoby z różnymi doświadczeniami życiowymi we wspólnym dążeniu do duchowej odnowy. Takie inicjatywy pokazują, jak pielgrzymowanie może działać jako skuteczny sposób na duchową i moralną odnowę, niezależnie od przeszłych doświadczeń.

W skali globalnej, inicjatywy takie jak Pielgrzymi Bożego Miłosierdzia podkreślają uniwersalny charakter pielgrzymowania jako narzędzia przemiany i odkupienia. W różnych krajach, takich jak Francja, Belgia czy Hiszpania, programy resocjalizacyjne przez Camino de Santiago i inne pielgrzymki kontynuują tę tradycję, oferując więźniom i osobom z marginesu społecznego możliwość duchowej odnowy i reintegracji ze społeczeństwem. W ten sposób pielgrzymowanie pozostaje żywym i dynamicznym sposobem na poszukiwanie duchowego uzdrowienia i nowego początku.

## Końcowa dyskusja

Pielgrzymowanie jako forma spędzania wolnego czasu różni się od typowych aktywności rekreacyjnych swoją głęboką duchową i refleksyjną naturą. W kontekście idei lekkości czasu wolnego, pielgrzymowanie buduje swoją wyjątkowość na tym, że prowadzi do prawdy o sobie samym oraz ostatecznym celu życia człowieka. Ta duchowa podróż pozwala spojrzeć na całe życie z odpowiedniej perspektywy, nadając mu kolor, smak, wartości i celowość, które często umykają w codziennej rutynie.

Podczas pielgrzymowania człowiek ma okazję oderwać się od codziennych trosk i obowiązków, co pozwala na głębszą refleksję nad swoim życiem. To oderwanie od codzienności ujawnia ulotność spraw, o które zazwyczaj zabiegamy. W kontekście pielgrzymowania te codzienne troski i zmartwienia jawią się jako błahe w porównaniu do spraw ostatecznych. Ta perspektywa pomaga pielgrzymom zrozumieć, co naprawdę jest ważne, i skupić się na duchowych i wiecznych wartościach, zamiast na przemijających i materialnych aspiracjach.



Pielgrzymowanie prowadzi do lekkości bytu, radości i prawdziwego szczęścia, ponieważ daje głębokie zrozumienie życia w kontekście ostatecznego celu. Kiedy pielgrzym zdaje sobie sprawę z celowości swojego życia, pojawia się w nim większa ufność i nadzieja. Pielgrzymowanie pomaga zredukować lęki związane z niepewnością i przemijaniem, ponieważ ukazuje, że jest coś większego, do czego dążymy – wieczne zjednoczenie z Bogiem.

Taka duchowa perspektywa daje poczucie spokoju i stabilności. Pielgrzymi uczą się, że ich życie ma głębszy sens i cel, co dodaje im siły i determinacji. Ta świadomość ostatecznego celu sprawia, że codzienne wyzwania i trudności stają się łatwiejsze do zniesienia, ponieważ są one postrzegane jako tymczasowe etapy w drodze do wiecznego szczęścia.

W końcu, pielgrzymowanie wzbogaca życie o doświadczenie duchowego spełnienia. Przeżywanie trudów pielgrzymki, spotkania z innymi pielgrzymami i doświadczanie momentów ciszy i refleksji na świętych miejscach, wszystko to przyczynia się do głębszego zrozumienia siebie i swojego miejsca w świecie. Pielgrzymi wracają do codziennego życia z nową perspektywą, zdolni lepiej ocenić, co jest naprawdę wartościowe, a co ulotne.

Pielgrzymowanie jako forma spędzania wolnego czasu nie tylko dostarcza fizycznych i emocjonalnych doświadczeń, ale przede wszystkim prowadzi do duchowego wzbogacenia. Daje człowiekowi możliwość spojrzenia na swoje życie z perspektywy wieczności, co nadaje mu prawdziwą wartość i celowość. W rezultacie, pielgrzymowanie prowadzi do głębokiej radości i szczęścia, ponieważ pozwala zrozumieć i doświadczyć prawdziwego sensu życia.

## Bibliografia

- Aquinas T., *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch, 2011.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2004.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2009.
- Coleman S., Eade J. *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*, Routledge 2004.
- Coleman S., *Pilgrimage*, „The Wiley Blackwell Companion to the Study of Religion”, 2021, s. 371-381.
- Collins-Kreiner N., *Researching Pilgrimage: Continuity and Transformations*, „Annals of Tourism Research”, nr 37(2), 2010, s. 440-456.
- Contesting the Sacred: The Anthropology of Pilgrimage*, red. Eade J., Sallnow M. J., University of Illinois Press 2000.
- Davidson L., Gitlitz D. M., *Pilgrimage: From the Ganges to Graceland: An Encyclopedia*, ABC-CLIO 2002.

- Desbois P., *Resurrecting the Dead: Pilgrimage and Memory in Post-Holocaust Contexts*, University of Notre Dame Press 2018.
- Feliu-Soler A., Pérez-Aranda A., Luciano J. V., Demarzo M., Mariño M., Soler J., Montero-Marín J., *Psychometric properties of the 15-item five facet mindfulness questionnaire in a large sample of Spanish pilgrims*, „Mindfulness”, (12) 2021, s. 852-862.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, tłum. O. Hedemann, Czytelnik, Warszawa 1978.
- Grey D. E., *This Alien Thing Called Leisure*. Referat wygłoszony na Uniwersytecie Stanowym w Oregonie, Corvallis, 8 lipca. Cytowane w: Murphy J. F. 1974. *Concepts of Leisure: Philosophical Implications*, Prentice-Hall, New Jersey US 1971.
- Heelas P., *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, w: „Religion and Spirituality in the Modern World”, Blackwell Publishing 2008.
- MacCannell D., *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, University of California Press 2013.
- Margry P. J., *The Pilgrimage to Jim Morrison's Grave at Père Lachaise Cemetery: The Social Construction of Sacred Space*, w: *Shrines and Pilgrimage in the Modern World*, Amsterdam University Press 2008.
- Moulin-Stożek D., *Pilgrims' Play on the Santiago Way*, „International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage”, nr 7(5) 2019, s. 24-32.
- Roszak P., Mróz F., *The Camino de Santiago as a 'Spiritual Journey': A Contemporary Challenge to Religion?*, „Journal of Religion and Health”, 2024, s. 1-15.
- Seryczyńska B., *Creative Escapism and the Camino de Santiago*, „International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage”, nr 7(5) 2019, s. 48-55.
- Seryczyńska B., Duda T., *How Is Fortitude Among Pilgrims on the Camino de Santiago Expressed and Formed? Clues from a Study of Polish Pilgrims*, „Pastoral Psychology”, nr 70(5) 2021, s. 541-556.
- Seryczyńska B., Duda T., *Is the Camino Just? Conclusions Drawn from the Survey Conducted Among Polish Pilgrims*, „Kultura Słowian”, (19) 2023, s. 187-199.
- Seryczyńska B., *Manifestations of Religious Freedom in the Context of the Camino de Santiago*, „International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage”, nr 9(6) 2021, s. 1-11.
- Seryczyńska B., *Dialog międzykulturowy w kontekście Camino de Santiago*, w: *Camino Polaco*, red. P. Roszak, F. Mróz, W. Rozynkowski, t. 4, Toruń 2019.
- Seryczyńska B., *Camino de Santiago jako naturalna terapia*, „Studia Gdańskie”, (43)2018, s. 285-293.
- Sumption J., *The Age of Pilgrimage: The Medieval Journey to God*, HiddenSpring 2003.
- Turner, V. W., i Turner, E. L., *Image and pilgrimage in Christian culture*. Columbia University Press 2011.

- Villazón L., *El Camino de Santiago as a Resocialization Path for Offenders: A Case Study*, „Journal of Pilgrimage Studies”, nr 1(1) 2013, s. 45-60.
- Warfield H. A., Baker S. B., Foxx S. B. P., *The Therapeutic Value of Pilgrimage: A Grounded Theory Study*, „Mental Health, Religion & Culture”, nr 17(8) 2014, s. 860-875.
- Pilgrimage as Transformative Process: The Movement from Fractured to Integrated* (Vol. 109), red. Warfield H. A., Hetherington K., Brill 2018.
- Zwoleńska J., *Idę – moje Camino*, Warszawa 2009.
- Pielgrzymi Bożego Miłosierdzia*, <https://www.pielgrzymibozegomilosierdzia.pl>.

## Streszczenie

Co czyni pielgrzymowanie atrakcyjną formą spędzania czasu wolnego? Amerykański socjolog David E. Gray definiował czas wolny w 1971 roku jako „czynność, która wiąże się z dążeniem do prawdy i zrozumienia samego siebie. Jest aktem estetycznej, psychologicznej, religijnej i filozoficznej kontemplacji”. Czy doświadczenie pielgrzymów, którzy podkreślają poczucie wolności, łączy się z Arystotelesowską ideą wolności jako robienia tego, na co ma się ochotę? Jak fizyczne przemierzanie szlaku sprzyja regeneracji mentalnej, psychicznej i duchowej? Przedmiotem analizy będzie to, jak międzynarodowy i międzykulturowy charakter Camino de Santiago (Szlak św. Jakuba) sprzyja dialogowi między różnymi kulturami i religią oraz wspomaga regenerację na różnych płaszczyznach.

**Słowa kluczowe:** Camino de Santiago pilgrimage, terapeutyczność, poszukiwanie autentyczności, wolność, resocjalizacja.

## THE CAMINO DE SANTIAGO: A JOURNEY TOWARD FREEDOM AND THE TRUTH OF THE SELF

### Summary

What makes pilgrimage an attractive form of leisure time? American sociologist David E. Gray defined leisure in 1971 as “an activity associated with the pursuit of truth and self-understanding. It is an act of aesthetic, psychological, religious, and philosophical contemplation”. Does the experience of pilgrims, who emphasize a sense of freedom, connect with Aristotle’s idea of freedom as doing what one wishes? How does physically traversing the trail contribute to mental, psychological, and spiritual regeneration? This analysis will explore how

the international and intercultural nature of the Camino de Santiago (the Way of St. James) fosters dialogue between different cultures and religions and supports regeneration on multiple levels.

**Keywords:** Camino de Santiago pilgrimage, therapeutic, search for authenticity, freedom, resocialization.

WOJCIECH SŁOMSKI – WARSZAWA

## IKONOKLAZM, IKONODULIA I STAROBRZĘDOWCY: GRANICE PRZEDSTAWIALNOŚCI BOGA W PRAWOSŁAWIU

### Wstęp

Zagadnienie przedstawialności Boga stanowi jedno z najważniejszych pól napięć w historii teologii chrześcijańskiej, a jego najbardziej dramatyczną odsłoną pozostaje spór ikonoklastyczny VIII–IX wieku, który doprowadził do zwołania Soboru Nicejskiego II (787 r.). Uchwały soborowe, oparte na chrystologicznej zasadzie *ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο* („Słowo stało się ciałem”, J 1,14), określiły ontologiczne podstawy kultu obrazów, nadając im status uczestnictwa w hipostazie przedstawianych osób. W słynnej formule Jana z Damaszku – *ἡ τιμὴ τῆς εἰκόνοσ ἐπὶ τὸ*

---

PROF. DR HAB. WOJCIECH SŁOMSKI – filozof i teolog, profesor akademicki związany z Vizja University w Warszawie. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na filozofii religii, teologii systematycznej, patrystyce oraz metafizyce uczestnictwa, ze szczególnym uwzględnieniem myśli bizantyńskiej. W swojej pracy naukowej podejmuje zagadnienia relacji między filozofią a teologią, ontologią stworzenia, tradycji neoplatonizmu chrześcijańskiego oraz współczesnych interpretacji klasycznej metafizyki. Publikuje również w obszarach interdyscyplinarnych, łączących filozofię z naukami społecznymi i psychologią, zwłaszcza w kontekście problematyki tożsamości narracyjnej oraz religijnego doświadczenia człowieka. Autor licznych artykułów naukowych publikowanych w czasopiśmie międzynarodowych oraz uczestnik projektów badawczych i debat akademickich dotyczących teologii wschodniego chrześcijaństwa, filozofii klasycznej oraz współczesnej refleksji nad religią. ORCID: 0000-0003-1532-0341.

*πρωτότυπον διαβαίνει* („część oddana ikonie przechodzi na prototyp”)<sup>1</sup> – zawarta jest teza, że przedstawienie Chrystusa nie jest jedynie symboliczną reprezentacją, lecz realnym znakiem obecności Osoby wcielonego Boga.

Jednakże prawosławna refleksja nad granicami przedstawialności Boga nie kończy się na Nicei II. Szczególny wymiar otrzymuje ona w tradycjach, które – choć pozostają w obrębie szerokiego kręgu prawosławia – wytworzyły własną hermeneutykę obrazu, odmienną od klasycznej ikonodulii. Najbardziej doniosłym przykładem jest tu staroobrzędowość, której teologia obrazu, ukształtowana po reformach patriarchy Nikona (1653-1656), wynikała z przekonania, że wierność przedstawieniu jest integralną częścią wierności samemu Kościołowi. Staroobrzędowcy nie odrzucili ikon w sensie materialnym – nie byli ikonoklastami – lecz ich rygorystyczna obrona *czystości ikonografii* przekształciła teologię obrazu w system genealogiczno-rytualny, radykalnie różny od ontologicznej ikonodulii Nicei II.

Zestawienie obu tradycji – klasycznego, bizantyjskiego modelu ikonodulii oraz staroobrzędowego modelu „ikonodulii genealogicznej” – ujawnia dwa różne sposoby rozumienia granic przedstawialności Boga. Dla Ojców soborowych granica ta wynikała z chrystologii: Bóg jest przedstawialny o tyle, o ile stał się człowiekiem i przyjął widzialną naturę. Dla starowierców granica przedstawialności wynikała z tradycji: przedstawialne jest tylko to, co odziedziczone, zatwierdzone przez przodków, niezmiennie, „czyste” (*чистый образ*). W ich pismach – jak w *Πομόρские ответы* – pojawia się formuła: „*образъ есть свидѣтельство отеческое*” („obraz jest świadectwem ojców”)<sup>2</sup>, która nie ma odpowiednika w patrologii, gdyż przenosi fundament obrazu z Wcielenia na genealogiczną pamięć ludu.

Status quaestionis w badaniach nad ikonoklazmem i ikonodulią jest bogaty i wielowarstwowy. Klasyczne studia nad ikonoklazmem – m.in. Ernsta Kitzingera, Hansa Beltinga, Leslie Brubaker i Johna Haldona – ukazały ikonoklazm jako konflikt nie tyle estetyczny, ile teologiczny i polityczny, w którym stawką była definicja obecności Boga w świecie<sup>3</sup>. Badacze podkreślają, że ikonodulia jest nierozzerwalnie związana z chrystologią i że ontologia ikony nie wynika z antropologii, lecz z metafizyki Wcielenia. Z kolei współczesne studia – jak Karin Krause czy Giovanni Gasbarri – analizują ikonoklazm i ikonodulię jako spory o prawomocność reprezentacji, podkreślając, że przedstawialność Boga jest kategorią dynamiczną, zmieniającą się w zależności od kontekstu kulturowego<sup>4</sup>.

1. John of Damascus, *Contra imaginum calumniatores orationes tres*. In: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, ed. Jacques-Paul Migne, vol. 94. Paris: Imprimerie Catholique 1864, col. 1232-1420.
2. *Πομόρские ответы*, Moskwa: Tipografija P. P. Rjabušinskogo 1911, s. 47.
3. Brubaker, Leslie & Haldon, John, *Byzantium in the Iconoclast Era*, Cambridge 2011, s. 33-118.
4. Krause, Karin, *Divine Inspiration in Byzantium*, Cambridge 2022, s. 55-101.

Badania nad starobrzędową ikonografią stanowią osobny nurt. W klasycznych pracach Bychkova, Florenskiego i Martynova oraz w nowszych studiach Golynets, Nečajeva, Sulikowskiej-Bełczowskiej i Litwina ukazana zostaje specyfika starobrzędowej teologii obrazu jako teologii *tradycji absolutnej*. Badacze ci wskazują, że starobrzędowa ikonografia zachowuje formalne cechy dawnej sztuki ruskiej – frontalność, surowość linii, ograniczoną gamę barw – ale nadaje im znaczenie dogmatyczne. Jak podkreśla Nečajeva: „dla starowierców forma jest dogmatem”<sup>5</sup>.

W literaturze ostatnich lat coraz wyraźniej pojawia się potrzeba porównania obu tych systemów – soborowego i starowierskiego – w celu określenia, w jaki sposób różnią się ich założenia dotyczące przedstawialności Boga. Współczesna teologia prawosławna (Evdokimov, Uspieski, Stăniloae, Yannaras) w dużej mierze powraca do doktryny Nicei II, lecz jednocześnie dostrzega, że starobrzędowa tradycja zachowuje wyjątkową świadomość eschatologiczno-moralnej odpowiedzialności obrazu.

W świetle dotychczasowych badań problem niniejszego artykułu można sformułować następująco: jak różne modele ikonodulii – soborowy i starobrzędowy – określają granice przedstawialności Boga i jakie są konsekwencje teologiczne tych dwóch hermeneutyk? Czy prawosławie może pomieścić oba modele? Czy genealogiczna ikonodulia starobrzędowców jest antytezą, czy raczej radykalnym rozwinięciem intuicji soborowych? A przede wszystkim: jak te dwie wizje obrazu wpływają na rozumienie relacji między Bogiem a światem?

Celem artykułu jest zatem:

1. przedstawienie doktryny ikonoklazmu i ikonodulii w świetle źródeł greckich i łacińskich,
2. analiza teologicznych podstaw przedstawialności Boga w Nicei II,
3. porównanie soborowej ikonodulii z teologią obrazu starobrzędowców,
4. ukazanie, w jaki sposób starobrzędowa obrona czystości ikonografii redefiniuje granice przedstawialności,
5. ocena współczesnej recepcji obu tradycji i ich wpływu na prawosławną teologię ikony.

Metoda badawcza obejmuje hermeneutykę źródeł greckich i starocerkiewnych, analizę filologiczną terminów *εἰκών*, *πρωτότυπον*, *πρόσωπον*, *ὑπόστασις*, porównawczą teologię obrazu, interpretację patrystyczną oraz analizę dyskursu ikonograficznego. Ujęcie to zakłada, że przedstawialność Boga nie jest tylko problemem estetycznym, lecz przede wszystkim ontologicznym, chrystologicznym i eklezjalnym.

Artykuł składa się z sześciu części: najpierw omówiona zostanie doktryna ikonoklazmu, następnie ikonodulii Nicei II, dalej starobrzędowa hermeneu-

5. Nečajeva, Galina, *Vetkovskaja ikona*, Minsk 2002, s. 19 nn.

tyka obrazu, porównanie obu systemów, recepcja współczesna oraz konkluzje dotyczące granic przedstawialności Boga. W ten sposób możliwe stanie się nie tylko opisanie historii dwóch tradycji, lecz także sformułowanie szerszej refleksji nad tym, czym jest obraz w prawosławiu – i w jaki sposób wyznacza on zarówno możliwość, jak i granice mówienia o Bogu.

## **Doktrynalne i historyczne podstawy sporów o przedstawialność Boga: od biblijnej apofatyki do bizantyjskiego kryzysu ikonoklastycznego**

Debata o przedstawialności Boga w tradycji chrześcijańskiej wyrasta z napięcia, które nieustannie towarzyszy objawieniu biblijnemu: z jednej strony stanowi ono konsekwentne potwierdzenie boskiej niewidzialności i absolutnej transcendencji, wyrażone w słowach Mojżesza: „Nie może człowiek oglądać mojego oblicza i żyć” (Wj 33,20), z drugiej zaś – poprzez chrystologię Nowego Testamentu, wprowadza radykalny moment zwrotny, kiedy to „Słowo stało się ciałem” (ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, J 1,14). Ten dualizm, na pierwszy rzut oka paradoksalny, stanowi oś całej późniejszej refleksji teologicznej nad możliwością przedstawiania Boga w obrazach. Właśnie na tym gruncie rozwinie się zarówno ikonodulia Soboru Nicejskiego II, jak i ikonoklastyczna krytyka obrazu, a w końcu – w całkowicie odmiennym kontekście historycznym – staroobrzędowa hermeneutyka czystości ikonografii.

W tradycji starożytnej chrześcijańskiej, od Orygenesza po Grzegorza z Nyssy, panowało przekonanie, że Bóg jako *οὐσία* jest absolutnie nieprzedstawialny, a wszelka wiedza o Nim możliwa jest jedynie poprzez negację, symbol i analogię<sup>6</sup>. Pseudo-Dionizy Areopagita, którego teologia odcisnęła głębokie piętno na całym chrześcijańskim Wschodzie, pisał o niemożności wypowiedzenia boskiej natury i o konieczności apofatycznego milczenia w obliczu rzeczywistości całkowicie przekraczającej zdolności ludzkiego poznania. Z tej perspektywy historia zbawienia przedstawiała się jako nieprzerwana ekonomia ukrycia – Bóg objawiał się, lecz czynił to zawsze poprzez zasłony, poprzez znaki, poprzez wydarzenia, które więcej okrywały niż odsłaniały.

Jednak chrześcijaństwo od początku nosiło w sobie napięcie wobec tego dziedzictwa apofatycznego. W teologii Ireneusza z Lyonu pojawia się twierdzenie, że Chrystus jest „ikoną Boga niewidzialnego” (εἰκὼν τοῦ ἀοράτου Θεοῦ, Kol 1,15). Zdanie to posiada ogromne konsekwencje: jeśli Chrystus jest ikoną Ojca, to samo pojęcie „ikony” zostaje zaproszone do wnętrza teologii, zanim jeszcze stanie się

6. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*. In: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, ed. Jacques-Paul Migne, vol. 3. Paris: Imprimerie Catholique 1857, col. 997-1064.



przedmiotem sporów o kult obrazów. Od tego momentu przedstawienie Chrystusa przestaje być kwestią dekoracji lub dydaktyki; staje się teologiczną konsekwencją Wcielenia, które uczyniło widzialnym Tego, który z natury jest niewidzialny.

Chrześcijańskie przedstawienia trzeciego i czwartego wieku są jednak dalekie od późniejszej teologii ikony. Mają one charakter ostrożny, symboliczny, często ukryty. W katakumbach spotykamy wizerunki Dobrego Pasterza, ryby (ἰχθύς), proroków, sceny biblijne – ale nie jest to jeszcze ikonografia rozwinięta dogmatycznie. Dopiero gwałtowne zderzenie między tradycją obrazu a radykalną krytyką ikonoklastów zmusi Kościół do określenia granic przedstawialności Boga w sposób systematyczny.

Kryzys ikonoklastyczny nie był uproszczonym sporem między „zwolennikami obrazów” a „ich przeciwnikami”. Stanowił raczej głębokie pytanie o to, co w ogóle oznacza przedstawienie osoby Boga-Człowieka i czy materia może zostać wyniesiona do godności medium objawienia. Ikonoklaści podkreślali transcendencję Boga i niemożność uchwycenia boskiej natury w formach materialnych. Nazywali Boga ἀπρόσιτος i ἀκατάληπτος – niedostępnym i niepojętym. Cesarz Konstantyn V, w traktacie *Ekthesis* (754), twierdził, że każde przedstawienie Chrystusa jest z konieczności fałszywe, ponieważ rozdziela Jego nierozdzielalną jedność bosko-ludzką<sup>7</sup>. Jeżeli bowiem malarz ikon ukazuje jedynie człowieczeństwo, pomija boskość; jeżeli zaś próbowałby ukazać boskość, popełniłby bluźnierstwo, ponieważ boska φύσις nie podlega żadnej formie ani barwie, ani kształtowi.

W tej ikonoklastycznej argumentacji przywoływano także tradycję Pseudo-Dionizego Areopagity. Tekst *De divinis nominibus* stwierdza wyraźnie: „Οὐδὲν ἔστιν ὅλως ἐκφράσαι τὸ θεῖον” – „Nie istnieje żadna możliwość wyrażenia boskości”<sup>8</sup>. W interpretacji ikonoklastów zdanie to oznaczało zakaz ukazywania Chrystusa w jakiegokolwiek widzialnej formie, gdyż – ich zdaniem – prowadziło to do oddawania czci stworzeniu zamiast Stwórcy, a w konsekwencji do duchowego bałwochwalstwa.

Odpowiedź ikonodulii stała się możliwa dlatego, że teologia Chalcedonu o jednej hipostazie Chrystusa pozostała żywa w świadomości Kościoła. Jan z Damaszku w *Contra imaginum calumniatores* sformułował fundamentalne rozróżnienie między naturą a osobą. „Nie naturę przedstawiam, lecz hipostazę” – pisał: „Ἐγὼ οὐ τὴν φύσιν ἀλλὰ τὴν ὑπόστασιν γράφω”<sup>9</sup>. Słowa te stanowią przełom w historii teologii przedstawienia. Nie maluje się natury Boga – tej żadne oko nie widziało – lecz maluje się osobę Syna Bożego, który objawił się w ciele. W ten sposób

7. Brubaker Leslie, Haldon John, *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850*. Cambridge: Cambridge University Press 2011, s. 77-82.

8. Pseudo-Dionizy, *De divinis nominibus*, PG 3, col. 592C.

9. Ioannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores*, PG 94, col. 1245C.

chrystologia staje się nie tylko uzasadnieniem możliwości obrazu, lecz również jego wewnętrzną normą. Ikona jest możliwa dlatego, że ciało Chrystusa, z jego realnymi, historycznymi rysami, należy do jednej hipostazy Słowa.

Sobór Nicejski II, zwołany w 787 roku, podsumował tę teologię, formułując pierwszą dogmatyczną definicję obrazu w chrześcijaństwie. W akcie soborowym czytamy: „Τὰς σεπτὰς καὶ ἁγίας εἰκόνας ἀσπάξασθαι καὶ τιμᾶν” – „Czcimy i pozdrawiamy święte i czcigodne ikony”<sup>10</sup>. Sobór wprowadził również fundamentalne rozróżnienie pomiędzy *προσκύνησις* – względną wciąż należną ikonom – a *λατρεία*, czyli adoracją należną jedynie Bogu. Ikona jest więc uczestnictwem, a nie substytutem; skierowuje uwagę wiernego ku prototypowi, nie ku samej materii.

Warto zauważyć, że Nicea II nie normowała stylu, kanonu, rodzaju przedstawień ani sposobów malowania ikon. Dla Ojców istotą obrazu była ontologia, nie estetyka. Ikona była możliwa dlatego, że Bóg stał się człowiekiem; tym, co sankcjonowało obraz, było Wcielenie, a nie genealogia stylu.

Właśnie w tym punkcie zaczyna się głęboka różnica między ikonoduliczną tradycją soborową a sposobem, w jaki do kwestii przedstawialności Boga podeszli staroobrzędowcy w XVII wieku. Ich reakcja na reformy patriarchy Nikona była nacechowana przekonaniem, że zmiana formy przedstawienia Chrystusa jest naruszeniem prawdy samej wiary. Avvakum w *Пустозерская проза* stwierdza: „новый ликъ не от Бога” – „nowy lik nie jest od Boga”<sup>11</sup>. Nie chodzi tu o sprzeciw wobec samej możliwości ikony – starowiercy jej nie odrzucili. Ich sprzeciw dotyczył zmiany formy, która dla nich była nierozzerwalnie związana z ciągłością Kościoła. Wcielenie nie stanowiło dla nich fundamentu przedstawialności; fundamentem była tradycja przodków.

W tradycji staroobrzędowej przedstawialność Boga jest zatem ograniczona nie metafizycznie, ale genealogicznie. Bóg może być przedstawiony, lecz tylko w formie odziedziczonej, „czystej”, potwierdzonej przez starodawny porządek. W ten sposób starowiercy wprowadzili do historii ikonograficznej prawosławia nowy model przedstawialności: niechrystologiczny, lecz rytualno-tradycyjny. Wcielenie otwiera przestrzeń obrazu; tradycja domyka ją i ogranicza.

Rozpatrując te trzy tradycje – biblijną apofatykę, chrystologiczną ikonodulę Nicei II oraz staroobrzędową genealogiczną hermeneutykę formy – można dostrzec trzy różne odpowiedzi na jedno i to samo pytanie o możliwość przedstawiania

10. *Acta Concilii Nicaeni II*. In: The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church, ed. Henry R. Percival, w: *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series*, vol. 14, ed. Philip Schaff and Henry Wace. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 1956, pp. 542-549.

11. *Пустозерская проза*, red. V. Živov, M. Pljuhanova, Moskwa: Moskovskij rabočij 1989, s. 112. (Пустозерская проза. Ред. В. М. Живов, М. Б. Плюханова. Москва: Московский рабочий 1989.)

Boga. Biblia mówi o Bogu niewidzialnym. Nicea II mówi o Bogu przedstawialnym w Chrystusie. Staroobrzędowcy mówią o Chrystusie przedstawialnym tylko poprzez formę dawną, uświęconą tradycją. Te trzy odpowiedzi wyznaczają trzy odmienne granice przedstawialności i trzy różne modele relacji między obrazem a prototypem.

## **Ikonodulia Soboru Nicejskiego II jako teologiczna odpowiedź na kryzys przedstawialności Boga**

W historii doktryny chrześcijańskiej mało które wydarzenie miało tak głębokie konsekwencje dla rozumienia przedstawialności Boga jak Sobór Nicejski II z 787 roku. Choć jego uchwały zwykle wiąże się wyłącznie z obroną kultu ikon, w rzeczywistości stanowią one pierwszą w dziejach Kościoła próbę systematycznej, metafizycznej i chrystologicznej definicji obrazu. Ojcowie Soboru, odpowiadając na argumentację ikonoklastów, nie poprzestali na obronie praktyki liturgicznej, lecz formułowali ontologię przedstawienia, w której obraz nie jest ani dekoracją, ani symbolem, lecz uczestnictwem w rzeczywistości, którą przedstawia. To właśnie w Nicei II dokonało się przejście od nieustalonej, często intuicyjnej tradycji obrazowania do w pełni wypracowanej teologii ikony, która na przestrzeni następnych wieków miała określić tożsamość całego chrześcijaństwa wschodniego.

Aby zrozumieć tę przemianę, należy uwzględnić, że ikonodulia nie powstała jako reakcja na ikonoklazm, lecz że ikonoklazm wymusił na Kościele wyrażenie w sposób precyzyjny tego, co do tej pory istniało w formie żywej, ale niewypowiedzianej tradycji. Ikonoklaści zmusili teologów do zadania pytań fundamentalnych: czym jest obraz, co w obrazie jest przedstawione, jaka relacja zachodzi między widzialną formą a hipostatyczną rzeczywistością Osoby Chrystusa, a przede wszystkim – czy przedstawienie człowieczeństwa Chrystusa nie jest oddzieleniem Jego boskiej natury, a tym samym zaprzeczeniem tajemnicy Wcielenia. To właśnie w odpowiedzi na te pytania wyłania się specyficzny tok myślenia, skryształizowany w pracach Jana z Damaszku, Teodora Studyty oraz w definicji Soboru, w której czytamy: „Τὰς σεπτὰς καὶ ἁγίας εἰκόνας ἀσπάξεσθαι καὶ τιμᾶν”, co tłumaczymy: „Czcimy i obejmujemy święte i czcigodne ikony”<sup>12</sup>. Te słowa nie są jednak deklaracją praktyki, lecz streszczeniem głębokiej chrystologicznej logiki, która zakłada, że to nie materia ikony jest przedmiotem czci, lecz Osoba, która poprzez tę materię się udziela.

12. *Acta Concilii Nicaeni II*, w: *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church*, ed. Henry R. Percival, w: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, vol. 14, ed. Philip Schaff i Henry Wace. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 1956, s. 542-549.

Centralnym punktem tej logiki jest zasada, którą Jan z Damaszku formułuje z niezwykłą precyzją: „ἡ τιμὴ τῆς εἰκόνοσ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει”, czyli „cześć oddana ikonie przechodzi na prototyp”<sup>13</sup>. Pojęcie *πρωτότυπον*, obecne już w myśli greckiej, zostaje przeszczepione na grunt teologii chrześcijańskiej i zyskuje nowe znaczenie: prototyp nie jest ideałem platońskim, lecz Osobą. Ikona nie jest odbiciem idei, lecz świadectwem relacji hipostatycznej. W tym sensie ikona nie przedstawia natury – φύσις – lecz hipostazę – ὑπόστασις. Stąd Jan mógł napisać słynne zdanie: „Ἐγὼ οὐ τὴν φύσιν ἀλλὰ τὴν ὑπόστασιν γράφω”, które w przekładzie brzmi: „Nie naturę przedstawiam, lecz hipostazę”<sup>14</sup>. Ten krótki fragment, w którym Damascenczyk używa czasownika *γράφω*, odnoszącego się bezpośrednio do aktu malowania, posiada fundamentalne znaczenie dla całej ikonodulii. Pokazuje on bowiem, że malarz ikon nie manipuluje materią, lecz umożliwia objawienie osoby; nie tworzy boskości, lecz daje formę temu, co boskość uczyniła widzialnym.

Ikonodulia Nicei II zakładała zatem nierozzerwalną jedność Wcielenia i obrazu: skoro Chrystus posiadał realne ciało, to ciało to – ze wszystkimi jego cechami – mogło stać się przedmiotem przedstawienia. Wcielenie wprowadza widzialność do teologii, a teologia tej widzialności domaga się obrazu. Ojcowie Soboru precyzyjnie wskazują, że gdy mówimy o ikonie Chrystusa, nie przedstawiamy Jego niewidzialnej natury boskiej, która nie podlega żadnej formie, lecz przedstawiamy Jego człowieczeństwo, które stanowi integralną część jednej hipostazy Słowa. Tym samym ikonodulia nie jest wyrazem naturalistycznego optymizmu, lecz konsekwencją chrystologicznej definicji z Chalcedonu (451), mówiącej o dwóch naturach w jednej hipostazie.

Warto podkreślić, że Nicea II nie stworzyła kanonu stylu malowania ikon. Wbrew potocznym opiniom Sobór w żaden sposób nie określał kształtu, kolorystyki, proporcji czy typów ikonograficznych. Nie istnieje w aktach soborowych żaden zapis, który wymagałby, by ikony miały określony styl, technikę czy formalny układ. Ojcowie Soboru nie interesowali się estetyką, lecz ontologią. Gdy soborowy tekst odwołuje się do „świętych i czcigodnych ikon”, czyni to nie po to, aby sankcjonować tradycję artystyczną, lecz aby potwierdzić metafizyczny status obrazu jako uczestnictwa w prototypie. Problemem Soboru było to, co obraz *jest*, nie to, jak obraz *wygląda*.

Dlatego Sobór mógł obronić zarówno starożytnie mozaiki, jak i malowidła okresu ikonoklazmu. Istota przedstawienia, jak wynika z definicji dogmatycznej, polegała na tym, że obraz jest „τῆς ἀληθείας ἢ τοῦ πρωτοτύπου μίμησις”, czyli

13. Ioannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores*, PG 94, col. 1245C-1248A.

14. Tamże, col. 1245C.

„naśladowaniem prawdy prototypu”<sup>15</sup>. Pojęcie *μίμησις* – tradycyjnie rozumiane jako „naśladownictwo” – zostaje w teologii ikon przekształcone: nie chodzi o kopiowanie cech zewnętrznych, lecz o ukazanie relacji osobowej. Z tego powodu Sobór Nicejski II nie tylko nie wymagał jednolitego stylu, lecz wręcz pozostawił szeroką wolność formalną, zakładając, że istotą ikony nie jest jej estetyka, lecz jej odniesienie do prototypu.

Jednak ikonodulia nie była jedynie zbiorem twierdzeń metafizycznych; miała również głębokie konsekwencje eklezjologiczne. Ikona była rozumiana jako medium obecności prototypu we wspólnocie liturgicznej. W modlitwach Soboru pojawia się sformułowanie: „ὁρῶμεν διὰ τῆς εἰκότος, ὡς ἂν αὐτὸν παρόντα”, które znaczy: „w ikonie widzimy, jakby był obecny”<sup>16</sup>. To nie metafora, lecz teologiczna diagnoza: ikona jest przestrzenią spotkania. W teologii prawosławnej obraz nie jest pośrednikiem, lecz uczestnictwem, nie ilustracją, lecz sakramentalnym znakiem obecności.

Z punktu widzenia historii doktryny szczególnie istotne jest to, że ikonodulia Soboru Nicejskiego II wyznaczyła granice przedstawialności Boga. Granica ta nie jest absolutna ani arbitralna, lecz chrystologiczna. Bóg w swojej naturze pozostaje niewidzialny i nieprzedstawialny; przedstawialny jest tylko dlatego, że przyjął ciało. Nie można zatem malować ani Ojca, ani Ducha Świętego – chyba że w formach symbolicznych przyjętych przez tradycję – natomiast można i trzeba przedstawiać Chrystusa, ponieważ Jego ciało jest realną przestrzenią objawienia Boga. To chrystologiczne rozróżnienie stanowi oś ortodoksyjnej teologii obrazu.

Ta właśnie zasada – że przedstawialność wynika z Wcielenia, a nie z tradycji formy – stanie się punktem radykalnego sporu ze staroobrzędowcami. Staroobrzędowa teologia obrazu, jak zobaczymy w kolejnych częściach, odwróci porządek Nicei II: zamiast ontologii hipostatycznej wprowadzi genealogiczną absolutyzację formy, a zamiast chrystologicznej genezy przedstawienia – rytualną niezmiennosc wzoru. O ile Sobór Nicejski II bronił obrazu jako wyrazu Wcielenia, o tyle starowiercy uczynią obraz świadectwem tradycji przodków. Tym samym powstaną dwa modele ikonodulii: jeden ontologiczny, drugi genealogiczny.

W świetle powyższych analiz można stwierdzić, że ikonodulia Nicei II jest nie tylko historycznym zakończeniem kryzysu ikonoklastycznego, ale również teologicznym fundamentem dla całej późniejszej prawosławnej kultury obrazu. To właśnie dzięki Soborowi ikona mogła stać się nie tylko elementem liturgii, lecz również przestrzenią teologicznej refleksji, medium obecności, językiem Kościoła. Ikonodulia nie powstała jako kompromis, lecz jako konsekwencja Wcielenia; nie jest więc dodatkiem do chrześcijaństwa, lecz jego wyrazem.

15. *Acta Concilii Nicaeni II*, NPNF II/14, s. 546.

16. Tamże.

## Staroobrzędowa hermeneutyka obrazu i genealogia formy jako alternatywny model przedstawialności Boga

Staroobrzędowa teologia obrazu, wyrosła z dramatycznych wydarzeń reform patriarchy Nikona w latach 1653-1656, stanowi jedno z najbardziej złożonych i fascynujących świadectw tego, w jaki sposób prawosławie potrafiło przekształcić kryzys eklezjalny w spójną, choć radykalną, wizję przedstawialności Boga. Podczas gdy Sobór Nicejski II określał obraz w kategoriach ontologicznych, opartych na Wcieleniu i hipostatycznej jedności Chrystusa, staroobrzędowcy sformułowali teologię obrazu całkowicie odmienną, opartą na genealogii formy i na absolutyzacji tradycji. W ich rozumieniu prawda obrazu nie wynikała z metafizyki Wcielenia, lecz z nieprzerwanej transmisji dawnego wzoru; obraz był nie tyle uczestnictwem w prototypie, ile świadectwem przodków, *отеческое свидетельство*. To przesunięcie akcentu z ontologii na tradycję stanowi klucz do zrozumienia całej staroobrzędowej kultury religijnej.

Reformy Nikona, zmieniające zarówno praktykę liturgiczną, jak i ikonograficzną, zostały przez starowierców odebrane jako zerwanie z niezmiennym porządkiem Kościoła. W ich ujęciu zmiana formy była równoznaczna ze zmianą wiary. Słynne słowa Avvakuma w *Пустозерская проза*: „новый ликъ не от Бога” („nowy lik nie jest od Boga”)<sup>17</sup> nie oznaczają estetycznej dezaprobaty, lecz metafizyczny sprzeciw wobec jakiegokolwiek nowości w dziedzinie obrazu. Nowy kształt oblicza Chrystusa staje się znakiem zdrady tradycji, a zatem i zdrady samego Boga. W ten sposób forma ikony zostaje podniesiona do rangi teologicznej kategorii, w której oblicze Chrystusa jest nie tylko przedstawieniem Jego człowieczeństwa, ale także kontynuacją historycznego depozytu Kościoła. To właśnie staroobrzędowcy jako pierwsi w dziejach chrześcijaństwa potraktowali formę obrazu jako dogmat, a nie jako medium dogmatu.

W pismach staroobrzędowych powraca nieustannie pojęcie *чистый образ* – „czysty obraz”. W *Поморские ответы* czytamy formułę o fundamentalnym znaczeniu: „образъ есть свидетельство отеческое” („obraz jest świadectwem ojców”)<sup>18</sup>. W tym jednym zdaniu zawiera się cała staroobrzędowa teologia obrazu: ikona jest autentyczna jedynie dlatego, że pochodzi z nienaruszonej tradycji i zachowuje formę przekazaną przez przodków. Prototypem przedstawienia nie jest tu wyłącznie Osoba Chrystusa, ale również ciągłość rytuału. Z punktu wi-

17. *Пустозерская проза*, red. V. M. Živov, M. B. Pljuhanova, Moskwa: Moskovskij rabočij 1989, s. 112.

18. *Поморские ответы: напечатаны с подлинника*, Москва: Типография П. П. Рябушинского 1911, s. 47. (*Pomorskie otvety: napečatany s podlinnika*, Moskva: Tipografija P. P. Rjabušinskogo 1911, s. 47.)

dzenia soborowej ikonodulii jest to przesunięcie rewolucyjne, ponieważ prototyp zostaje w części utożsamiony z formą. Staroobrzędowiec nie jest zainteresowany dociekaniem hipostatycznych relacji między obrazem a prototypem; interesuje go ciągłość genealogiczna, niezmiennosc wzoru, wierność przedstawieniu odziedziczonemu, a więc temu, co określali mianem *предание* – tradycji pojmowanej jako byt realny, działający, uświęcony, niepodlegający rekonstrukcji ani reinterpretacji.

Starowiercy interpretowali reformy Nikona jako próbę wprowadzenia elementu ludzkiej arbitralności do obszaru, który ich zdaniem powinien pozostać całkowicie nietykalny. Ich polemika dotyczyła nie tylko treści dogmatycznych, ale także samej możliwości zmiany graficznego przedstawienia Chrystusa. Dla nich obraz Chrystusa nie był zbiorem elementów formalnych, lecz uświęconym objawieniem, zapisanym w historii Kościoła. Dlatego Avvakum w jednym z listów grzmi: „кто образ изменяет, тот веру изменяет” – „kto zmienia obraz, ten zmienia wiarę”<sup>19</sup>. Słowa te nie stanowią retorycznej przesady; są one streszczeniem całej staroobrzędowej eklezjologii. W ich rozumieniu obraz nie jest dodatkiem do wiary, lecz jej twarzą; zmiana twarzy oznacza zmianę istoty.

W przeciwieństwie do ikonodulii Nicei II, która zakładała, że malarz ikon przedstawia hipostazę Chrystusa, staroobrzędowcy przyjmowali, że malarz ikon ma przedstawiać dawny wzór. Stąd wynikała szczególna tradycja kopiowania ikon staroruskich, które oceniano nie według kryterium artystycznego, lecz według stopnia zgodności z dawnym przekazem. Kopia była bardziej cenna niż oryginał, jeśli wierniej zachowywała formę. W tej logice *копийный* obraz stawał się bardziej „prawdziwy” niż obraz nowy, nawet jeśli wykonany był przez wybitnego malarza ikon. Taka teologia obrazu, choć radykalna, miała swój wewnętrzny teologiczny sens: starowiercy wierzyli, że świętość przekazuje się przez ciągłość formy, a nie przez indywidualny gest twórczy.

Jednym z najciekawszych elementów staroobrzędowej hermeneutyki obrazu jest ich stosunek do barwy, linii i proporcji. O ile w ikonodulii Nicei II forma była kwestią drugorzędną, o tyle w staroobrzędowej mentalności forma stawała się nośnikiem prawdy. Z tego powodu starowiercy odrzucali wszelkie ówczesne wpływy zachodnie w malowaniu ikon – zwłaszcza światłocień, perspektywę i zwiększony naturalizm – jako zdradę dawnej tradycji. Dla nich linia była dogmatem, kolor był dogmatem, proporcja była dogmatem. Nie dlatego, że w tych elementach widzieli jakąś metafizyczną konieczność, ale dlatego, że widzieli w nich odciski duchowej historii Kościoła. Forma była pamięcią – *память церковная* – a ta pamięć miała charakter sakralny.

19. Avvakum, *Житие протопопа Аввакума, им самим написанное*, Иркутск: Восточно-Сибирское книжное издательство 1979, s. 88-91. (Avvakum, *Žitie protopopa Avvakuma, im samim napisannoe*, Irkutsk: Vostočno-Sibirskoe knižnoe izdatel'stvo 1979, s. 88-91.)

W staroobrzędowej kulturze istnieje także szczególna interpretacja pojęć *лик* i *чин*. Słowo *лик*, choć w rosyjskim odnosi się do „oblicza”, w teologii starowierców zyskuje znacznie głębsze i bardziej złożone znaczenie. *Лик* nie jest jedynie zewnętrznym przedstawieniem twarzy Chrystusa, lecz jest porządkiem duchowej rzeczywistości, w którym zawiera się prawda o Jego tożsamości. Dlatego zmiana *лика* jest zmianą prawdy. Podobnie *чин*, oznaczający porządek liturgiczny i hierarchiczny, stanowi kategorię, poprzez którą starowiercy opisują zarówno cerkiewny porządek modlitwy, jak i ikonograficzną strukturę przedstawienia. Ikona jest poprawna tylko wtedy, gdy jest zgodna z dawnym *чином*; w przeciwnym razie staje się fałszem. Zjawisko to ukazuje, że w staroobrzędowej hermeneutyce obrazu teologia, liturgia i ikonografia są nierozdzielne. Dla nich obraz jest nie tyle przedstawieniem teologicznym, ile elementem liturgicznego porządku, a zatem nie może ulegać zmianie.

Staroobrzędowcy tworzą zatem model przedstawialności Boga odrębny od ikonodulii soborowej. O ile Nicea II określa przedstawialność Boga w kategoriach chrystologicznych, o tyle staroobrzędowcy wyprowadzają ją z tradycji. Chrystus jest przedstawialny, gdyż Bóg stał się człowiekiem – tak mówi Sobór. Chrystus jest przedstawialny tylko w formie odziedziczonej – tak mówi staroobrzędowa tradycja. Te dwa modele nie wynikają z tych samych przesłanek teologicznych. Nicea II opiera się na metafizyce Wcielenia; starowiercy opierają się na metafizyce pamięci. Dla Soboru prototypem jest Osoba Chrystusa; dla starowierców prototypem jest dawna forma Chrystusa. W ten sposób staroobrzędowa hermeneutyka obrazu staje się teologią przedstawialności, która nie wyrasta z ontologii, lecz z historii: Bóg jest przedstawialny nie dlatego, że stał się ciałem, lecz dlatego, że Kościół przekazał określoną formę Jego oblicza.

Ten model był surowy, radykalny, ale teologicznie spójny w swoim własnym porządku. W kolejnych rozdziałach ukaże się, że jego konsekwencje były ogromne: starowiercy stworzyli hermeneutykę obrazu, która – choć niezgodna z soborową ontologią – zachowała niezwykle intensywność duchową, stając się jednym z najbardziej oryginalnych fenomenów w historii prawosławia.

## **Konfrontacja dwóch modeli: ontologiczna ikonodulia Nicei II i genealogiczna ikonodulia staroobrzędowców**

Spór o przedstawialność Boga w tradycji prawosławnej osiąga swoje pełne napięcie w momencie, w którym dwa odrębne modele ikonodulii – soborowy i staroobrzędowy – spotykają się ze sobą nie na płaszczyźnie praktyki, lecz na płaszczyźnie teologicznej. Ten kontakt dwóch wizji nie jest prostą polemiką; jest zderzeniem dwóch form świadomości eklesjalnej, dwóch rozumień tradycji, dwóch



odmiennych ujęć tego, czym jest obraz i jakie granice wyznacza mu Objawienie. Jeden model ma charakter ontologiczny i wyrasta z chrystologicznej definicji Wcielenia. Drugi ma charakter genealogiczny i wyrasta z radykalnego poczucia, że prawda obrazu jest nieodłącznie związana z niezmiennością formy. To napięcie – obecne w pismach patrystycznych i soborowych, lecz w pełni odsłonięte dopiero w konfrontacji z ruchem staroobrzędowym – odsłania fundamentalne różnice w rozumieniu obrazu jako medium teologicznym.

W ikonodulii Nicei II obraz wpisany jest w ekonomię Wcielenia. Ojcowie Soboru nie bronili ikony jako tradycji artystycznej, lecz jako koniecznego konsekwensu tego, że Bóg stał się człowiekiem. Wcielenie sprawiło, że hipostaza Słowa, jedna i ta sama, wyraziła się poprzez ciało, które można było widzieć, dotknąć i opisać. Dlatego Jan z Damaszku podkreślał: „ἐγὼ οὐ τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὴν ὑπόστασιν γράφω” – „nie naturę, lecz hipostazę przedstawiam”<sup>20</sup>. W tym zdaniu zawiera się sedno ikonodulii: obraz nie jest rekonstrukcją rysów Chrystusa, lecz jest formą uczestnictwa w Jego hipostazie, zakorzenioną w fakcie, że ciało stało się narzędziem objawienia niewidzialnego Boga.

W świetle soborowej myśli przedstawialność Boga jest zatem możliwa jedynie dzięki Wcieleniu, a nie poprzez tradycję przekazu. W Nicei II nie mówi się nigdzie o konieczności zachowania konkretnego stylu ani o obowiązku kopiowania dawnych wzorów. Nie istnieje tam żadna teza nakazująca zachowanie określonej formy oblicza Chrystusa. Sobór nie wprowadza żadnego stylu kanonicznego, ponieważ uważa, że źródłem obrazowania jest fakt Wcielenia, a nie genealogia kształtów. W ten sposób Wcielenie staje się zasadą wolności w sztuce sakralnej: dopóki zachowana jest relacja między obrazem a prototypem, forma może przybierać różne warianty, ponieważ natura malarstwa nie określa prawdy ikony. Tym, co tę prawdę wyznacza, jest chrystologia, nie linia ani kolor.

W staroobrzędowej hermeneutyce obrazu sytuacja wygląda zupełnie inaczej. Staroobrzędowcy nie zakwestionowali Wcielenia ani nie podważyli ontologicznych podstaw ikonodulii; ich sprzeciw skierowany był przeciw zmianie formy. W ich świadomości forma była przestrzenią ciągłości Kościoła, a jej naruszenie oznaczało naruszenie depozytu wiary. W *Поморские ответы* pojawia się słynne zdanie: „образъ есть свидетельство отеческое”, czyli „obraz jest świadectwem ojców”<sup>21</sup>. Słowa te, z pozoru niewinne, odwracają porządek Nicei II. O ile bowiem Sobór zakładał, że obraz jest możliwy dlatego, że prototyp jest hipostatycznie obecny, o tyle starowiercy twierdzą, że obraz jest prawdziwy dlatego, że wiąże się z tradycją przodków. Prototyp zostaje więc w pewien sposób przemieszczony:

20. Ioannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores*, PG 94, col. 1245C

21. *Поморские ответы*, Moskwa: Tipografija P. P. Rjabušinskogo 1911, s. 47.

jego ontologiczne centrum nie znajduje się już w Chrystusie jako Osobie, lecz w formie, jako znaku ciągłości Kościoła.

To przesunięcie wprowadza dwie odmienne hermeneutyki przedstawienia. W pierwszej – soborowej – przedstawienie jest możliwe, ponieważ natura ludzka Chrystusa należy realnie do Jego hipostazy. W drugiej – staroobrzędowej – przedstawienie jest możliwe tylko o tyle, o ile zachowuje dawny wygląd, który nie jest zwykłym konwencjonalnym wzorem, lecz uświęconym świadectwem. Dlatego Avvakum mógł napisać: „кто образ изменяет, тот веру изменяет” – „kto zmienia obraz, ten zmienia wiarę”<sup>22</sup>. W jego ujęciu zmiana formy prowadzi do zmiany wiary, ponieważ dla staroobrzędowców forma była wcieleniem tradycji Kościoła. Chrystus mógł być przedstawiony tylko w formie odziedziczonej, ponieważ ta forma stanowiła znak nieprzerwanej jedności ludu wierzącego z czasami starożytnymi.

W tej hermeneutycznej konfrontacji ujawnia się głęboka różnica dotycząca pojęcia prototypu. Dla Nicei II prototypem jest Hipostaza Chrystusa – *ὑπόστασις τοῦ Χριστοῦ*. Dla staroobrzędowców prototypem jest również dawny obraz – *древний образ*. Jeden model zakłada transcendencję osoby; drugi – niezmiennność formy. W jednej wizji obraz jest teologicznym uczestnictwem w prototypie; w drugiej wizji obraz jest historycznym świadectwem prototypu. Dla ikonodulii Soboru malarz ikon jest teologiem Wcielenia, który ukazuje człowieczeństwo Chrystusa w jego realnej, a nie genealogicznej tożsamości. Dla starowierców malarz ikon jest strażnikiem tradycji, który nie tworzy, lecz odtwarza, a jego dziełem nie jest nowy obraz, lecz wierna kontynuacja dawnego wzoru.

Konfrontacja obu modeli dotyczy także pojmowania prawdy w obrazie. W teologii Soboru prawda obrazu jest ontologiczna: wynika z tego, że obraz odnosi się do osoby, a jego prawdziwość nie zależy od powtarzalności formy, lecz od zachowania relacji do prototypu. W staroobrzędowej wizji prawda obrazu jest genealogiczna: wynika z niezmienności formy, z której z kolei wynika ciągłość Kościoła. Ontologia obrazu zostaje tutaj zastąpiona historią obrazu; kryterium prawdy nie jest obecność prototypu, lecz wierność wobec przeszłości. Oba modele tworzą odrębne światy, a jednak oba są osadzone w prawosławnej tradycji. Ich różnica nie polega na odrzuceniu dogmatu, lecz na odmiennym rozumieniu jego konsekwencji.

Spór o przedstawialność Boga staje się w tym kontekście sporem o naturę tradycji. Sobór, interpretując tradycję w kategoriach teologicznych, zakłada, że jest ona dynamiczna, żywa, zdolna do przyjmowania nowych form, byle tylko zachowany był dogmatyczny fundament Wcielenia. Staroobrzędowcy widzą tradycję jako rzeczywistość statyczną, nienaruszalną, w której każda zmiana formy stanowi zagrożenie dla integralności wiary. Ta różnica jest tak fundamentalna, że

22. Avvakum, *Пустозерская проза*, red. V. M. Živov, M. B. Pljuhanova, Moskwa 1989, s. 112.

dotyka samego rozumienia Kościoła: Sobór widzi Kościół jako wspólnotę w drodze, staroobrzędowcy – jako wspólnotę zachowującą czystość poprzez niezmiennność.

Wewnętrzne napięcie między tymi dwoma modelami nie jest jedynie historycznym epizodem. Ukazuje ono dwa możliwe sposoby rozumienia przedstawialności Boga w chrześcijaństwie. W pierwszym Bóg jest przedstawialny dlatego, że stał się człowiekiem. W drugim Bóg jest przedstawialny tylko poprzez formę, która została przekazana przez przodków. Oba ujęcia opierają się na głębokiej wierności tradycji, lecz wskazują na dwie różne definicje tego, czym tradycja jest: jednym razem tradycją jest dogmat, innym razem – forma.

### **Granice przedstawialności Boga: między apofatyczną teologią a liturgicznym doświadczeniem obrazu**

Problem przedstawialności Boga w tradycji prawosławnej rozpięty jest między dwoma biegunami, które współtworzą napięcie konstytutywne dla całej myśli wschodniej: między apofatycznym przekonaniem o absolutnej niewypowiadalności i niewidzialności Boga a liturgicznym doświadczeniem obrazu jako realnej i skutecznej przestrzeni Jego obecności. Te dwa bieguny, choć pozornie sprzeczne, współlistnieją w teologii Kościoła nie jako przeciwstawne doktryny, lecz jako dwie strony jednej tajemnicy. Apofatyzm chroni transcendencję Boga, natomiast liturgia i obraz chronią realność Jego ekonomii zbawczej. Granice przedstawialności nie są więc granicami technicznymi ani estetycznymi, lecz teologicznymi; wyznacza je nie umiejętność malarza ikon, ale sposób, w jaki Bóg sam objawił się w historii.

W tradycji biblijnej, o czym była już mowa, pierwotne doświadczenie Boga ma charakter zakryty i niedostępny. Objawienie Mojżesza na Synaju, w którym pada zdanie: „Nie może człowiek oglądać mojego oblicza i żyć” (Wj 33,20), staje się archetypem apofatycznego przekonania, że żaden obraz nie może oddać boskiej istoty. Bóg pozostaje *ἀόρατος* – niewidzialny – oraz *ἀκατάληπτος* – niepojęty. To przekonanie nie zostaje unieważnione przez wcielenie Chrystusa; przeciwnie, teologia chrześcijańska wciąż odwołuje się do apofatycznej tradycji, czego świadectwem są słowa Pseudo-Dionizego Areopagity: „Οὐδὲν ἔστιν ὅλως ἐκφράσαι τὸ θεῖον” – „Nie istnieje żadna możliwość wyrażenia boskości”<sup>23</sup>. Apofatyzm nie jest w chrześcijaństwie opcjonalnym dodatkiem, lecz konieczną korektą wszelkiej teologii pozytywnej. Właśnie dlatego granice przedstawialności nie mogą być rozumiane jako zakaz obrazu, lecz jako nieustanne przypomnienie, że żaden obraz nie wyczerpuje tajemnicy, którą przedstawia.

23. Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus*, PG 3, col. 592C.

Jednocześnie chrystologia wnosi do tego obrazu dynamiczne napięcie, które radykalnie zmienia sposób myślenia o przedstawialności. Wcielenie sprawia, że osoba Chrystusa – z jej realnym ciałem i widzialnymi rysami – staje się przestrzenią objawienia. Świadekstwo Janowe, „Słowo stało się ciałem” (ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, J 1,14), nie jest jedynie opisem faktu, lecz metafizyczną definicją nowej relacji między boskością a materią. Od chwili Wcielenia materia przestaje być przeciwieństwem boskości; staje się jej narzędziem. Z tego powodu Nicea II mogła w sposób bezprecedensowy połączyć transcendencję Boga z realnością przedstawienia, twierdząc, że cześć oddawana ikonie przechodzi na prototyp, *ἡ τιμὴ τῆς εἰκόνης ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει*<sup>24</sup>. Oznacza to, że obraz nie jest próbą uchwycenia boskiej natury – czego czynić nie wolno – lecz jest miejscem, w którym wierny spotyka się z hipostazą Chrystusa w Jego człowieczeństwie.

Granice przedstawialności w ujęciu soborowym są więc ściśle chrystologiczne. Można przedstawiać to, co Bóg objawił w historii: człowieczeństwo Chrystusa, wydarzenia biblijne, świętych jako realnych uczestników energicznej relacji z Bogiem. Nie można natomiast przedstawiać boskiej istoty, ani wprost malować niewidzialnej boskości Ojca i Ducha Świętego, z wyjątkiem symbolicznych przedstawień dopuszczonych przez tradycję. Sobór uważa to rozróżnienie za tak fundamentalne, że stanowi ono o samym bycie ikony. Ikona nie jest przedstawieniem natury, lecz osoby; dlatego granica przedstawialności nie jest granicą ludzkiego poznania, lecz granicą teologiczną wytyczoną przez Objawienie.

Tę logikę całkowicie odwracają staroobrzędowcy, którzy widzą granice przedstawialności nie w naturze Boga, lecz w naturze tradycji. O ile Nicea II zakładała, że przedstawialność wynika z historycznego faktu Wcielenia, o tyle starowiercy twierdzą, że przedstawialność zależy od zgodności z dawnym wzorem. Ich hermeneutyka obrazu wprowadza inne kryterium granicy: granicą przedstawialności jest tutaj zmiana formy. To widać najwyraźniej w tekstach Avvakuma, który pisze: „новый ликъ не от Бога” – „nowy lik nie jest od Boga”<sup>25</sup>, co nie oznacza zakazu przedstawiania Chrystusa, lecz zakaz zmiany Jego oblicza. Oblicze zostaje potraktowane jako sakralny znak, którego nie wolno przekształcić, ponieważ jest on nie tylko nośnikiem treści teologicznej, ale również świadectwem nieprzerwanej pamięci Kościoła.

W staroobrzędowej teologii forma jest więc granicą. Nie można jej naruszyć, ponieważ to ona gwarantuje ciągłość Kościoła. O ile Nicea II widzi w ikonie przestrzeń wolnego uczestnictwa w prototypie, o tyle starowiercy widzą w niej absolutny porządek rytualny, którego zmiana równa się zmianie wiary. Ta odmienność jest tak radykalna, że prowadzi do dwóch różnych interpretacji tego samego

24. Ioannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores*, PG 94, col. 1245C-1248A.

25. *Пустозерская проза*, red. V. M. Živov, M. B. Pljuhanova, Moskwa 1989, s. 112.

aktu malowania ikon. Malarz ikon soborowy wypełnia dogmat Wcielenia; malarz ikon staroobrzędowy wypełnia dogmat tradycji. Te dwa spojrzenia tworzą dwa modele przedstawialności: jeden otwarty, dynamiczny, zakorzeniony w historii zbawienia; drugi zamknięty, statyczny, zakorzeniony w historii Kościoła.

Granice przedstawialności w tych dwóch modelach mają charakter nie tylko teologiczny, lecz również duchowy. W tradycji soborowej ograniczenie przedstawialności wynika z szacunku dla transcendencji Boga, który może być przedstawiony tylko o tyle, o ile sam uczynił się widzialnym. W tradycji staroobrzędowej ograniczenie wynika z szacunku dla świętości formy, która jest dziedzictwem przodków i nie może być naruszona bez naruszenia eklezjalnej tożsamości. W obu przypadkach granica jest przejawem pobożności, lecz pobożności rozumianej w sposób zasadniczo odmienny. W pierwszym przypadku jest to pobożność wobec Wcielenia; w drugim – pobożność wobec Tradycji.

Te dwie hermeneutyki przedstawialności odsłaniają również dwie różne koncepcje relacji między obrazem a prototypem. W Nicei II obraz jest uczestnictwem – *μέθεξις* – w prototypie; jego prawdziwość wynika z tego, że kieruje myśl i modlitwę ku osobie Chrystusa. W staroobrzędowej teologii obraz jest świadectwem – *свидетельство* – w którym prawdziwość wynika z wierności formie. Z tego punktu widzenia można powiedzieć, że prawda ikony w ujęciu soborowym jest teologiczna, natomiast w ujęciu staroobrzędowym jest genealogiczna. Jedna wynika z natury Chrystusa, druga z natury Kościoła.

Właśnie dlatego problem przedstawialności Boga staje się w prawosławiu nie tylko problemem malarstwa, lecz przede wszystkim problemem eklezjologicznym. To, jak daleko sięga możliwość przedstawiania Boga, zależy od tego, jak rozumie się naturę Kościoła: czy jest on żywą tradycją wcielenia, czy nienaruszalną tradycją formy. Oba modele mają swoje racje, oba mają swoje granice i oba ukazują głębokie intuicje prawosławnej duchowości. W kolejnych rozdziałach zobaczymy, że ta dwubiegunowość nie jest sprzecznością, lecz przestrzenią dialogu – czasem dramatycznego, czasem twórczego – między dogmatem a tradycją, między teologią a historią.

## Hermeneutyka obrazu w świetle współczesnej teologii prawosławnej

Współczesna teologia prawosławna stoi wobec dziedzictwa ikonodulii Nicei II i staroobrzędowej tradycji genealogicznej w podwójnej perspektywie: jako spadkobierczyni dogmatycznej wizji obrazu oraz jako świadek głębokich sporów dotyczących relacji między formą a prawdą teologiczną. Dzisiejsza refleksja nad ikoną nie jest jedynie powtórzeniem Soboru ani obroną staroobrzędowego konserwatyzmu; jest próbą odczytania teologicznej struktury obrazu w świetle

nowych pytań antropologicznych, liturgicznych i kulturowych, które pojawiły się w ostatnich dekadach. Hermeneutyka obrazu staje się przestrzenią dialogu między tradycją a współczesnością, między doświadczeniem liturgicznym a refleksją filozoficzną, między dogmatem a estetyką, a jej celem nie jest ustalenie „kanonu artystycznego”, lecz ponowne opisanie sposobu, w jaki Bóg udziela swojej obecności poprzez widzialność.

W centrum współczesnej refleksji stoi powrót do ontologicznych intuicji Jana z Damaszku, który jako pierwszy sformułował zasadę mówiącą, że obraz nie przedstawia natury (φύσις), lecz osobę (ὕπόστασις). Te słowa – „Ἐγὼ οὐ τὴν φύσιν ἀλλὰ τὴν ὑπόστασιν γράφω”<sup>26</sup> – nabierają dziś nowego znaczenia. W XX i XXI wieku teologia prawosławna coraz częściej interpretuje ikonę nie jako „świętą sztukę”, lecz jako fenomen ontologiczny i relacyjny. Ikona staje się formą objawienia osoby, a nie jedynie ilustracją tekstów biblijnych. To przesunięcie interpretacyjne jest widoczne w myśli takich autorów jak Paul Evdokimov, Leonid Uspieński, Vladimir Lossky, John Meyendorff czy Bissera Pentcheva. Każdy z nich, na swój sposób, podkreśla, że ikona nie jest estetycznym artefaktem ani liturgiczną dekoracją, lecz uczestnictwem w bosko-ludzkiej rzeczywistości Chrystusa.

Wizja ta rozwija intuicję, którą już Nicea II określiła w słowach: „ἡ τιμὴ τῆς εἰκόνοσ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει”, czyli „cześć oddawana ikonie przechodzi na prototyp”<sup>27</sup>. To przechodzenie czci zostało w XX wieku na nowo odczytane jako przechodzenie obecności. W tym sensie ikona jest nie tyle „oknem ku wieczności”, ile przestrzenią epifanią, w której wydarza się relacja między Bogiem a człowiekiem. Dla Lossky’ego ikona jest „teologią w kolorach”, ale nie w znaczeniu symbolicznej narracji; jest ona przede wszystkim doświadczeniem *energiae* Bożej, poprzez które wierny wchodzi w relację z prototypem. Ten personalistyczny wymiar ikony rozwija również Evdokimov, podkreślając, że ikona nie tyle przedstawia, ile udziela obecności.

Współczesna hermeneutyka obrazu posługuje się także kategoriami fenomenologicznymi i estetycznymi, które nie były znane ojcom Soboru. Badania Liz James dotyczące percepcji mozaik, analizy Bissery Pentchevej nad akustyczną i świetlną dynamiką Hagii Sophii, czy refleksje Karin Krause nad autentycznością i natchnieniem w sztuce bizantyńskiej, wskazują, że ikona jest rzeczywistością zmysłową, której teologiczna treść ujawnia się w relacji między przestrzenią, światłem a osobową percepcją wiernego. To podejście nie zastępuje dogmatu, lecz go pogłębia: pokazuje, że doświadczenie obrazu nie jest intelektualnym aktem interpretacji, lecz wydarzeniem zmysłowo-duchowym, zakorzenionym w tajemnicy Wcielenia.

26. Ioannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores*, PG 94, col. 1245C.

27. *Acta Concilii Nicaeni II*, w: NPNF, ser. 2, t. 14, Grand Rapids 1956, s. 542-549.

Nowym elementem współczesnej hermeneutyki obrazu jest również powrót do pojęcia *θεωρία* – kontemplacji jako sposobu poznania. W tradycji patrystycznej *θεωρία* oznaczała zarówno widzenie duchowe, jak i widzenie teologiczne; w kontekście ikony te dwa wymiary łączą się w sposób wyjątkowy. Ikona nie wymaga interpretacji alegorycznej ani intelektualnej dedukcji; wymaga wejścia w relację. Stąd też współczesna teologia prawosławna – zwłaszcza ta inspirowana myślą liturgiczno-eklezjologiczną Aleksandra Schmemmanna – podkreśla, że prawdziwe znaczenie ikony ujawnia się jedynie w liturgii, w której obraz jest nie tyle przedmiotem kontemplacji, ile uczestnikiem relacji między Bogiem a Kościołem. Ikona istnieje po to, by być widziana w modlitwie, a nie analizowana jako obiekt muzealny.

Współczesna teologia obrazu nie unika także konfrontacji z tradycją staroobrzędową. Choć ich genealogiczna absolutyzacja formy nie została przyjęta jako obowiązujący model, wielu badaczy – zarówno rosyjskich, jak i zachodnich – zwraca uwagę, że starowiercy uchwycili coś, co współczesna kultura często gubi: świętość formy. Ich przekonanie, że forma nie jest neutralna, lecz jest naczyniem tradycji, rezonuje dziś w debatach dotyczących autentyczności ikon, ich stylistycznego pluralizmu i zagrożenia komercjalizacją. W pewnym sensie staroobrzędowa troska o czystość formy staje się dziś przestrogą przed redukowaniem ikony do estetycznej kompozycji oderwanej od duchowej historii Kościoła.

Nie oznacza to jednak, że współczesna hermeneutyka obrazu przyjmuje model staroobrzędowy. Raczej integruje go, rozumiejąc, że forma nie jest ani absolutna, ani obojętna. Forma jest nośnikiem teologicznej prawdy tylko o tyle, o ile prowadzi ku prototypowi. Dlatego współczesna teologia stara się odróżnić formalną wierność od formalnego fundamentalizmu. Wierność polega na zachowaniu duchowego sensu tradycji; fundamentalizm polega na zamrożeniu tradycji w jednej historycznej interpretacji. W tym sensie można powiedzieć, że współczesna hermeneutyka obrazu stara się połączyć dwie intuicje: ontologiczną intuicję Nicei II oraz genealogiczną intuicję staroobrzędowców, unikając jednak ich jednostronności.

W ostatnich latach szczególną rolę odgrywają badania nad relacją ikony do zmysłów. Pentcheva pokazała, że ikona i przestrzeń sakralna tworzą jedną dynamiczną rzeczywistość, w której światło, dźwięk i ruch wiernych współkształtują doświadczenie teofanii<sup>28</sup>. W tym ujęciu ikona nie jest obiektem statycznym, lecz jest wpisana w rytym liturgii, stając się uczestnikiem chóru stworzenia. Ta fenomenologiczna interpretacja nie zastępuje klasycznej teologii ikony, lecz pogłębia

28. Bissera V. Pentcheva, *Hagia Sophia: Sound, Space, and Spirit in Byzantium* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press 2020), s. 1-25.

ją, pokazując, że przedstawialność Boga nie jest wyłącznie zagadnieniem intelektualnym, lecz dotyczy całego ludzkiego doświadczenia.

Współczesna hermeneutyka obrazu staje więc przed zadaniem nie tylko ochrony dogmatycznych fundamentów ikonodulii, lecz także odpowiedzi na pytania, które Nicea II nie mogła przewidzieć. Jak interpretować ikonę w epoce masowej reprodukcji? Jak zachować jej sakralny charakter wobec procesów muzealizacji? Jak rozumieć relację między tradycją a twórczą wolnością malarza ikon? Jak bronić teologii obrazu w świecie, który często rozumie obraz w sposób redukcyjnie psychologiczny lub estetyczny? Te pytania nie podważają ikonodulii, lecz stanowią jej współczesne wyzwania.

Dzisiejsza odpowiedź prawosławnej teologii jest zasadniczo zgodna: ikona pozostaje językiem Kościoła, ponieważ jest językiem Wcielenia. Jej forma może ulegać rozwojowi, lecz tylko w takim zakresie, który nie narusza teologicznej relacji między obrazem a prototypem. Jej obecność może przyjmować nowe konteksty kulturowe, ale nie może zostać oddzielona od liturgii, ponieważ tylko w liturgii ujawnia swoją pełnię. Jej hermeneutyka może korzystać z nowych narzędzi filozoficznych i estetycznych, ale jej fundament pozostaje niezmienny: „W Nim mieszka cała pełnia Bóstwa na sposób ciała” (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, Kol 2,9).

W ten sposób współczesna teologia prawosławna kontynuuje drogę Nicei II, unikając jednocześnie jednostronności staroobrzędowej wizji formy. Hermeneutyka obrazu nie jest ani powrotem do przeszłości, ani negacją przeszłości; jest żywym dialogiem między dogmatem a historią, między widzialnością a transcendencją, między Bogiem a człowiekiem.

## **Recepcja staroobrzędowej ikonologii w XXI wieku: między tradycją, konserwatyzmem a nową świadomością eklezjalną**

Recepcja staroobrzędowej ikonologii w XXI wieku jest zjawiskiem wielowarstwowym, którego nie da się sprowadzić do prostej kontynuacji XVII-wiecznych sporów ani do nostalgicznego powrotu do dawnej tradycji. Współczesny świat staroobrzędowy, choć w wielu kwestiach zachowuje radykalny konserwatyzm, znajduje się również w dynamicznym dialogu z kulturą prawosławną, z nowymi pytaniami teologicznymi oraz z własną traumatyczną historią rozłamu. Ten dialog ujawnia, że staroobrzędowa teologia obrazu żyje nadal – nie jako zamrożony dogmat formy, lecz jako świadectwo duchowej wrażliwości, która okazuje się zaskakująco aktualna w epoce globalizacji, muzealizacji symboli religijnych i wzrastającej komercjalizacji ikony.

Pierwszym wymiarem współczesnej recepcji jest powrót do kategorii *чистый образ* – „czysty obraz” – rozumianej nie w sensie estetycznej idealizacji, lecz w sen-



sie duchowej przejrzystości tradycji. W wielu środowiskach starobrzędowych, zwłaszcza na Syberii, w rejonach Pomorza oraz na Łotwie i w Estonii, pojęcie to wciąż funkcjonuje jako hermeneutyczna zasada, według której autentyczność ikony ocenia się na podstawie wierności dawnej formie. Jednak współczesne interpretacje tej zasady są znacznie bardziej zniuansowane niż w XVII wieku. Nie oznacza ona już absolutnego odrzucenia wszelkiego rozwoju, lecz stanowi raczej odpowiedź na zagrożenia wynikające z kulturowej banalizacji ikony. Środowiska starobrzędowe, paradoksalnie, stały się jednym z głównych głosów ostrzegających przed redukowaniem ikony do dekoracji lub estetycznego przedmiotu kolekcjonerskiego.

W tym kontekście starobrzędowa krytyka naturalizmu – tak gwałtowna w XVII wieku – nabiera nowego znaczenia. Naturalistyczne deformacje ikony, wprowadzone w XIX wieku pod wpływem akademickiej sztuki zachodniej, są dziś krytykowane nie tylko przez starowierców, ale także przez wielu badaczy współczesnej teologii prawosławnej. Podkreśla się, że naturalizm nie oddaje ontologicznej struktury ikony, która nie przedstawia natury, lecz hipostazę. W tym sensie słowa Avvakuma: „новый ликъ не от Бога” – „nowy lik nie jest od Boga”<sup>29</sup> – choć nie mogą być interpretowane literalnie, rezonują jako ostrzeżenie przed dowolnością formy i przed zanikiem teologicznej funkcji obrazu.

Drugim wymiarem współczesnej recepcji jest rozwój ruchu rekonstrukcyjnego, który stawia sobie za cel odtworzenie dawnych metod malowania ikon, chemicznych składowych pigmentów, dawnych technik nakładania tempery oraz staroruskich kanonów kompozycyjnych. Nie chodzi tu o fundamentalistyczny powrót do przeszłości, lecz o próbę odzyskania duchowej intencji dawnego malarstwa ikon, w którym forma była rozumiana jako liturgiczna funkcja, a nie jako estetyczna ekspresja. W wielu starobrzędowych warsztatach ikonowych powraca się do surowego ascetyzmu linii, do celowej antynaturalistycznej deformacji, a nawet do dawnych ujęć eschatologicznych, takich jak przedstawienia Sądu Ostatecznego w tradycji Vetki czy Uralu. Zainteresowanie tymi wzorcami widoczne jest również poza środowiskami starobrzędowymi, co wskazuje na rosnącą świadomość, że historia ikony nie jest liniowym postępem stylów, lecz napięciem między teologią a kulturą.

Trzecim wymiarem recepcji jest dialog starobrzędowców ze współczesną teologią prawosławną, zwłaszcza z jej nurtem liturgiczno-eklezjologicznym. Współcześni teolodzy, tacy jak Evdokimov, Lossky czy Meyendorff, podkreślają, że ikona jest przestrzenią objawienia osoby, a nie tylko świadectwem przodków. Dla wielu starowierców takie ujęcie nie stanowi zagrożenia, lecz wyzwanie. Z jednej

29. *Пустозерская проза*, red. V. M. Živov, M. B. Pljuhanova, Moskwa: Moskovskij rabočij 1989, s. 112.

strony nie rezygnują oni z przekonania, że forma ma charakter sakralny; z drugiej strony zaczynają interpretować swoją wierność formie nie jako absolutyzację, lecz jako wyraz troski o prawdę objawienia. W niektórych środowiskach staroobrzędowych można dziś zauważyć próbę pojednania między genealogiczną wizją formy a soborową ontologią prototypu. Przejawia się to w uczestnictwie starowierców w konferencjach teologicznych, w publikacjach dotyczących staroobrzędowej ikonografii, w dialogu z historykami sztuki i specjalistami od teologii obrazu<sup>30</sup>.

Czwarty wymiar recepcji dotyczy reinterpretacji traumatycznej historii rozłamu. W XXI wieku wielu badaczy – zarówno prawosławnych, jak i świeckich – ukazuje, że ikonologiczne spory XVII wieku były nie tyle konfliktem o styl, ile konfliktem o naturę Kościoła. To nowe spojrzenie, obecne m.in. w rosyjskich studiach kulturowych i antropologicznych, wpłynęło również na samoświadomość staroobrzędowców. Coraz częściej interpretują oni swoją walkę o dawny obraz jako walkę o integralność eklezjalnej tożsamości, a nie jako polemikę antyzachodnią. W tym sensie ich ikonologia staje się hermeneutyką pamięci – *память предков* – która nie ma charakteru muzealnego, lecz duchowy. Ikona nie jest dla nich artefaktem przeszłości, lecz przestrzenią komunii między przeszłymi i współczesnymi pokoleniami<sup>31</sup>.

Piąty wymiar współczesnej recepcji to dynamiczna obecność staroobrzędowej ikony w kulturze artystycznej XXI wieku. Wystawy w Moskwie, Petersburgu, Wilnie, Tallinnie i Warszawie wskazują, że staroobrzędowa estetyka – z jej surowością linii, intensywnością kolorów, dramatyzmem eschatologicznych scen – przemawia do współczesnego odbiorcy jako alternatywa wobec kultury wizualnej, która często redukuje obraz do efektu. Surowość staroobrzędowej ikony staje się znakiem prawdy, którą współczesna kultura utraciła: prawdy, że obraz nie jest grą estetyczną, lecz nośnikiem sensu duchowego. Nawet świeccy artyści inspirowani staroobrzędową estetyką nie zawsze rozumieją jej teologiczną genezę, ale intuicyjnie wyczuwają jej duchową gęstość, w której forma jest jednocześnie świadectwem i prorocstwem<sup>32</sup>.

Recepcja staroobrzędowej ikonologii w XXI wieku jest więc procesem złożonym, w którym tradycja przestaje być zamkniętym archiwum, a staje się żywą przestrzenią dialogu. Staroobrzędowa wizja formy – choć nie może być przyjęta jako uniwersalny model teologii obrazu – stała się ważnym punktem odniesienia w debatach o autentyczności, o granicach kreatywności, o relacji między tradycją

30. *Поморские ответы*, Moskwa: Tipografija P. P. Rjabuśinskogo 1911, s. 47-52.

31. Avvakum, *Žitie protopopa Avvakuma*, Irkutsk: Vostočno-Sibirskoe Knižnoe Izdatel'stvo 1979, s. 90-103.

32. B. Pentcheva, *Hagia Sophia: Sound, Space and Spirit in Byzantium*, University Park 2020, s. 1-25.

a nowoczesnością. Co więcej, jej duchowe intuicje – o sacrum formy, o niebezpieczeństwie banalizacji obrazu, o liturgicznym charakterze przedstawienia – wpisują się w najgłębsze pytania współczesnej teologii prawosławnej.<sup>33</sup>

W XXI wieku staroobrzędowa ikonologia nie jest już ruchem marginalnym, lecz ważnym głosem w dialogu o naturze obrazu w prawosławiu<sup>34</sup>. Nie jest też ruchem zamkniętym: wchodzi w relacje, reinterpretacje, spotkania. Jej granice ulegają przesunięciu, ale jej istota pozostaje ta sama: przekonanie, że ikona jest nie tylko przedstawieniem, lecz świadectwem; nie tylko wizerunkiem, lecz żywą kontynuacją tradycji, w której Bóg objawia się poprzez formę, ale forma jest nierozzerwalnie związana z wiarą Kościoła<sup>35</sup>.

## Wnioski

Analiza przedstawiona w niniejszym artykule pozwala stwierdzić, że spór o przedstawiłość Boga w tradycji prawosławnej nie jest ani kwestią marginalną, ani wyłącznie estetyczną. Jest jednym z fundamentalnych pól, na których ujawnia się głębia chrystologii, apofatyki i eklezjologii. Ikona staje się miejscem, gdzie spotykają się dogmat Wcielenia, duchowa pamięć Kościoła i historyczne zmagania o tożsamość wspólnoty. W tym sensie obraz nie jest dodatkiem do teologii, lecz jednym z jej najważniejszych języków: językiem, który mówi o tym, jak Bóg udziela się w materii, jak Kościół przechowuje prawdę i jak człowiek doświadcza obecności Niewidzialnego.

W świetle ikonodulii Soboru Nicejskiego II ikona jest przede wszystkim uczestnictwem w hipostazie Chrystusa, który w swoim człowieczeństwie stał się widzialny. Jej ontologiczny status wynika z Wcielenia, a więc z realnego i historycznego działania Boga. W tej perspektywie obraz nie jest próbą uchwycenia boskiej natury – która pozostaje niewidzialna i niepojęta – lecz jest widzialnym świadectwem tej jedynej chwili w historii, w której Bóg przyjął ciało i uczynił się obecnym w świecie poprzez materię. Sobór, odróżniając naturę od hipostazy, ustanowił zasadę, która do dziś stanowi fundament całej teologii ikony: że obraz odnosi czciciela nie do materii, lecz do osoby, i że jego prawdziwość wynika z dogmatu, a nie z kanonu artystycznego.

33. Русский рисованный лубок XVII–XIX веков. Ред. Е. И. Иткина. Москва: Изобразительное искусство 1992, s. 14 nn.

34. Sulikowska-Belczowska, Aleksandra. "The Cult of Old Believers' Domestic Icons and the Beginning of Old Belief in Russia in the 17th–18th Centuries." *Religions* 10 (2019): 574.

35. G. V. Golynets (red.), *Nev' janskaja ikona* (Ekaterinburg: Bank kul'turnoj informacii 1997), s. 9–28.

Staroobrzędowa hermeneutyka obrazu, choć w wielu punktach odmienna, nie jest zaprzeczeniem tej logiki, lecz jej radykalnym przemieszczeniem. Starowiercy nie odrzucają Wcielenia ani ontologicznego statusu ikony, lecz czynią z formy – *лик, чин*, dawny wzór – sakramentalny znak ciągłości Kościoła. Dla nich obraz jest nie tylko przestrzenią teofanią, lecz również pamięcią przodków, świadectwem nienaruszonego depozytu wiary. Zmiana formy staje się zmianą eklezjalnej tożsamości. Ten genealogiczny model ikonodulii ukazuje, że prawosławie nie jest jedynie zbiorem dogmatów, lecz także żywą tradycją, w której forma i treść pozostają nierozdzielne.

Zestawienie obu modeli pozwala dostrzec, że prawosławna teologia obrazu rozwija się w napięciu między ontologią a historią, między Wcieleniem a Tradycją, między hipostazą a formą. To napięcie nie jest sprzecznością, lecz przestrzenią interpretacji, która pozwala Kościołowi zachować to, co najistotniejsze: prawdę objawienia. Wcielenie chroni przed idolatrią formy, a tradycja chroni przed dowolnością w przedstawianiu. Właśnie dlatego prawdziwa ikonodulia musi uwzględniać oba te wymiary, odrzucając zarówno skrajny formalizm, jak i skrajny naturalizm.

Współczesna teologia prawosławna, jak wynika z analizowanych badań, kontynuuje tę drogę, starając się odczytać ikonę w sposób zintegrowany: jako uczestnictwo w bosko-ludzkiej rzeczywistości Chrystusa, jako przestrzeń liturgicznej obecności oraz jako świadectwo duchowej historii Kościoła. W XXI wieku teologia ikony nie ogranicza się do obrony tradycji, lecz staje się hermeneutyką rzeczywistości, w której światło, kolor, forma, przestrzeń i liturgia współtworzą doświadczenie spotkania z Bogiem.

W tym kontekście znaczenie staroobrzędowej ikonologii nie polega na jej literalnym powtórzeniu, lecz na jej profetycznej intuicji: że forma nie jest obojętna, że obraz posiada moc kształtowania wiary, że tradycja nie jest zbiorem martwych znaków, lecz żywą pamięcią, która strzeże prawdy objawienia. Dlatego dzisiaj – mimo różnic dogmatycznych i historycznych – teologia prawosławna może odnaleźć w staroobrzędowej surowości i wierności formie ważny punkt odniesienia w czasach, gdy ikona bywa redukowana do estetyki, a jej sakralny charakter bywa rozmywany w kulturze wizualnej.

Ostatecznie problem przedstawialności Boga prowadzi do pytania, które przenika całą chrześcijańską teologię: jak to możliwe, że Bóg niewidzialny staje się widzialny? Odpowiedź na to pytanie nie znajduje się ani w technice malowania, ani w stylistycznych kanonach, lecz w tajemnicy Wcielenia, w której pełnia boskości zamieszkała w ludzkim ciele. W tej tajemnicy zakorzeniona jest zarówno soborowa ontologia obrazu, jak i staroobrzędowa troska o czystość formy. Ikona nie jest zatem jedynie przedstawieniem; jest sakramentalnym świadectwem, że światło niewidzialnego Boga przenika materię i czyni ją miejscem spotkania.

Granice przedstawialności Boga nie są ograniczeniem, lecz darem – granicą, która chroni tajemnicę przed profanacją i przypomina, że każda ikona, nawet najdoskonalsza, pozostaje jedynie cieniem tej rzeczywistości, którą przedstawia. W ten sposób ikona pozostaje jednym z najbardziej przejmujących i głębokich wyrażen chrześcijańskiej nadziei: że Bóg, choć niewidzialny w swojej istocie, wciąż przychodzi do człowieka w formach widzialnych, by prowadzić go ku pełni, w której nie będzie już obrazu, lecz bezpośrednia kontemplacja – *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*.

## Bibliografia

- Acta Concilii Nicaeni II*, in: *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church*, ed. Henry R. Percival, w: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, vol. 14, ed. Philip Schaff and Henry Wace. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 1956.
- Avvakum, *Житие протопопа Аввакума, им самим написанное*, Иркутск: Восточно-Сибирское книжное издательство 1979.
- Avvakum, *Žitie protopopa Avvakuma, im samim napisannoe*, Irkutsk: Vostočno-Sibirskoe knižnoe izdatel'stvo 1979.
- Brubaker Leslie, Haldon John, *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850: A History*. Cambridge: Cambridge University Press 2011.
- Golynets, G. V. (red.). *Nev'janskaja ikona*. Ekaterinburg: Bank kul'turnoj informacii 1997.
- Ioannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, In: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, ed. Jacques-Paul Migne, vol. 94. Paris: Imprimerie Catholique 1864.
- Itkina, E. I. (red.), *Русский рисованный лубок XVII–XIX веков*, Москва: Изобразительное искусство 1992.
- Krause Karin, *Divine Inspiration in Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press 2022.
- Nečajeva Galina, *Vetkovskaja ikona*, Minsk 2002.
- Pentcheva Bissera V, *Hagia Sophia: Sound, Space and Spirit in Byzantium*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press 2020.
- Pseudo-Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, In: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, ed. Jacques-Paul Migne, vol. 3. Paris: Imprimerie Catholique 1857.
- Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, In: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, ed. Jacques-Paul Migne, vol. 3. Paris: Imprimerie Catholique 1857.

Sulikowska-Belczowska Aleksandra, "The Cult of Old Believers' Domestic Icons and the Beginning of Old Belief in Russia in the 17<sup>th</sup>-18th Centuries." *Religions* 10 (2019): 574.

Поморские ответы: напечатаны с подлинника, Москва: Типография П. П. Рябушинского 1911.

Пустозерская проза, Ред. В. М. Живов, М. Б. Плюханова, Москва: Московский рабочий 1989.

## Streszczenie

Artykuł podejmuje problem przedstawialności Boga w prawosławiu, analizując go w perspektywie sporów ikonoklastycznych, soborowej ikonodulii oraz staroobrzędowej hermeneutyki obrazu. Autor ukazuje, że spór o ikonę nie dotyczy estetyki, lecz ma charakter dogmatyczno-eklezjologiczny, wyrastający z napięcia między biblijną apofatyką a chrystologiczną widzialnością Wcielenia. Na podstawie akt Soboru Nicejskiego II przedstawiona zostaje ontologiczna koncepcja obrazu, oparta na relacji między hipostazą a jej widzialnym przedstawieniem. W konfrontacji z nią ukazana zostaje staroobrzędowa genealogia formy, w której prawdziwość ikony wynika nie z relacji do prototypu, lecz z wierności tradycji przodków. Artykuł bada także współczesną recepcję teologii obrazu, wskazując, że hermeneutyka ikony w XXI wieku rozwija się w napięciu między dogmatem Wcielenia a historyczną pamięcią formy. Wnioskiem pracy jest stwierdzenie, że prawosławna teologia obrazu stanowi dynamiczne pole, w którym spotykają się ontologia, liturgia i tradycja, a granice przedstawialności Boga wynikają nie z ograniczeń sztuki, lecz z tajemnicy Wcielenia.

**Słowa kluczowe:** ikona; ikonodulia; ikonoklazm; staroobrzędowcy; przedstawialność Boga; teologia prawosławna; Sobór Nicejski II; chrystologia; apofatyka; tradycja; prototyp; genealogia formy.

## ICONOCLASM, ICONODULY, AND THE OLD BELIEVERS: THE LIMITS OF THE REPRESENTABILITY OF GOD IN EASTERN ORTHODOXY

### Summary

The article examines the question of the representability of God in Eastern Orthodoxy through the lenses of Byzantine iconoclasm, the iconodulic theol-

ogy of the Second Council of Nicaea, and the Old Believer hermeneutics of the sacred image. It argues that the controversy over icons is not an aesthetic dispute but a theological and ecclesiological one, rooted in the tension between biblical apophaticism and the Christological visibility granted by the Incarnation. Drawing on the Acts of Nicaea II, the study outlines an ontological conception of the image grounded in the relationship between the hypostasis of Christ and its visible representation. This is contrasted with the Old Believer genealogy of form, in which the truth of the icon derives not from its relation to the prototype but from fidelity to ancestral tradition. The article also explores the contemporary reception of Orthodox icon theology, showing that modern hermeneutics of the image develop within the tension between the dogma of the Incarnation and the historical memory of form. The conclusion highlights the dynamic character of Orthodox image-theology, wherein ontology, liturgy, and tradition converge, and asserts that the limits of divine representability arise not from artistic constraints but from the mystery of the Incarnation.

**Keywords:** icon; iconoduly; iconoclasm; Old Believers; representability of God; Orthodox theology; Second Council of Nicaea; Christology; apophaticism; tradition; prototype; genealogy of form.





BEATA STYPUŁKOWSKA – CZĘSTOCHOWA

## ZACHODNI OJCOWIE KOŚCIOŁA W KATECHEZIE BIBLIJNEJ. ŚW. HIERONIM

Niniejszy artykuł należy do cyklu publikacji poświęconych Ojcom Kościoła w katechezie biblijnej<sup>1</sup>, należącym do wielkich doktorów Kościoła<sup>2</sup>. Przeznaczony jest on głównie dla katechetów pracujących z młodzieżą i katechistów posługujących wśród dorosłych.

BEATA STYPUŁKOWSKA – dr teologii, wykładowca katechetyki w Instytucie Wyższych Studiów Teologicznych w Częstochowie. Praca doktorska pt.: *Teoretyczne i praktyczne założenia przygotowania katechetów do poprawnej interpretacji tekstów biblijnych z uwzględnieniem form samokształcenia kierowanego*, napisana pod kierunkiem bpa dra hab. Antoniego Długosza, została obroniona na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie w grudniu 1998 roku. Członek Stowarzyszenia Katechetów Polskich, Stowarzyszenia Biblistów Polskich, Polskiego Towarzystwa Teologicznego – Oddział w Częstochowie. Od 2022 roku zastępca moderatora Dzieła Biblijnego w archidiecezji częstochowskiej. Autorka ponad dziewięćdziesięciu artykułów naukowych i trzech pozycji książkowych. ORCID: 0000-0002-8978-7190. Kontakt: stypulkowska.czyst@gmail.com

1. Do cyklu należą następujące artykuły drukowane w latach 2017-2023: *Wschodni Ojcowie Kościoła w katechezie biblijnej. Św. Atanazy Aleksandryjski*, „Veritati et Caritati”, 2017, nr 8, s. 337-373; *Wschodni Ojcowie Kościoła w katechezie biblijnej. Św. Grzegorz z Nazjanzu*, „Veritati et Caritati”, 2017, nr 9, s. 459-496; *Wschodni Ojcowie Kościoła w katechezie biblijnej. Św. Bazyli Wielki*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, XLV (2017), s. 135-158; *Wschodni Ojcowie Kościoła w katechezie biblijnej. Św. Jan Chryzostom*, „Veritati et Caritati”, 2018, nr 10, s. 419-447; *Zachodni Ojcowie Kościoła w katechezie biblijnej. Św. Ambroży*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej”, 27 (2020), s. 209-237; *Zachodni Ojcowie Kościoła w katechezie biblijnej. Św. Grzegorz Wielki*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, 49 (2022), s. 127-138; *Zachodni Ojcowie Kościoła w katechezie biblijnej. Św. Augustyn*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej”, 30 (2023), s. 161-176.
2. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1998, s. 9.

Głównym zagadnieniem jest przedłożenie propozycji dotyczących przekazywanych wiadomości o św. Hieronimie i jego pismach w celu wzbogacenia katechezy biblijnej. Postać św. Hieronima może być dobrym przykładem człowieka zakochanego w Biblii, podejmującego studium naukowe i żyjącego na co dzień słowem Bożym.

## 1. Teksty źródłowe

W nauce szkolnej niezaprzeczalną wartością dydaktyczną jest kontakt ucznia ze źródłami. Możliwe to jest na poziomie katechezy młodzieżowej również w odniesieniu do pism Ojców Kościoła. Katecheta może z nich korzystać na różne sposoby. Jakieś zdanie może posłużyć jako motto dla katechezy. Fragment biblijnego komentarza może być natomiast wykorzystany w katechetycznej interpretacji biblijnej.

W szkole warto wykorzystać komentarz św. Hieronima do Ewangelii według św. Mateusza<sup>3</sup>. Program nauczania religii poleca tę Ewangelię do realizacji zwłaszcza w klasie V szkoły podstawowej<sup>4</sup>. Wybrane zdania z komentarza św. Hieronima mogą wzbogacić katechetyczną interpretację biblijną. W swoim komentarzu św. Hieronim kładł nacisk przede wszystkim na dosłowną interpretację tekstu biblijnego, ale stosował też egzegezę alegoryczną<sup>5</sup>. Centralną myśl komentarza zajmowała nauka o jedynym Kościele powszechnym, zbudowanym na Chrystusie<sup>6</sup>.

Na drugim miejscu warto odwołać się do objaśnień psalmów, w których można znaleźć wiele cennych myśli. W swojej egzegezie biblijnej św. Hieronim dużo czerpał z Orygenesza, co zostało podkreślone przez współczesnych badaczy. Wydanie

3. Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, z języka łacińskiego przeł. J. Korczak, Kraków 2008.
4. Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach. Dokument przyjęty podczas posiedzenia Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski 19 września 2018 roku* (PN), Częstochowa 2019, s. 87.
5. Taka praktyka wyraźna jest również w innych dziełach egzegetycznych św. Hieronima. W czasach, gdy z jednej strony szkoła aleksandryjska, idąc w ślady swego nauczyciela Orygenesza, ograniczała rozumienie Pisma Świętego niemalże tylko do poziomu alegorii, a z drugiej strony szkoła antiocheńska uznawała wyłącznie interpretację dosłowną i moralną, św. Hieronim stosował oba podejścia, wykazując niezwykłą otwartość i pokorę wobec tekstu biblijnego – K. Bardski, *Wprowadzenie*, w: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Eklezjastesza*, przekł. K. Bardski, Kraków 1995, s. 10.
6. A. Bandura, *Wprowadzenie*, w: Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, s. II.

*Homilii o Księdze Psalmów* nosi dwóch autorów: Orygenes i Hieronima<sup>7</sup>, a we wstępie wytłumaczono się z tego zabiegu<sup>8</sup>. Korzystanie z psalmów w katechezie jest bardzo pożądane, dlatego też warto przybliżyć uczniom dzieło św. Hieronima przy wprowadzaniu w zrozumienie teologiczne biblijnych modlitw.

Ponadto na lekcji religii czy w katechezie parafialnej można uwzględnić teksty z liturgii godzin. Występują w niej cztery fragmenty z następujących dzieł św. Hieronima: *Komentarz do Księgi Eklezjastes*a, *Komentarz do Księgi Joela*, *Komentarz do Księgi Izajasza* oraz *Kazanie do nowo ochrzczonych na temat psalmu czterdziestego pierwszego*. Fragment z *Komentarza do Księgi Eklezjastes*a czytany jest w środę w 7 tygodniu okresu zwykłego. Został on zatytułowany: „Szukajcie tego, co w górze”<sup>9</sup>. Następnie w czwartek w 13 tygodniu okresu zwykłego czytany jest fragment *Kazania do nowo ochrzczonych na temat psalmu czterdziestego pierwszego*, zatytułowany: „Wejdę do Twojej cudownej świątyni”<sup>10</sup>. Fragment z *Komentarza do Księgi Joela* czytany jest w piątek w 21 tygodniu okresu zwykłego. Został on zatytułowany „Nawróćcie się do Mnie”<sup>11</sup>. Poza tym we wspomnienie św. Hieronima, w dniu 30 września, przewidziany jest fragment prologu z *Komentarza do Księgi Izajasza*, który został zatytułowany najczęściej chyba cytowanym stwierdzeniem św. Hieronima: „Nieznajomość Pisma Świętego jest nieznajomością Chrystusa”<sup>12</sup>.

Uczniom bardziej zainteresowanym św. Hieronimem i egzegezą patrystyczną można polecić *Komentarz do Księgi Jonasza*<sup>13</sup> oraz *Komentarz do Księgi Eklezjastes*a<sup>14</sup>. Na czas Wielkiego Postu można zaś uczniom zaproponować lekturę Listu 78 – *Księgi egzegetycznej do Fabiola o 42. postojach Izraelitów na pustyni*<sup>15</sup>.

7. Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 2004.

8. A. Bandura, Wstęp, w: Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, dz. cyt., s. I-XIII.

9. *Z komentarza św. Hieronima, kapłana, do Księgi Eklezjastes*a; w: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 3, Okres zwykły. Tygodnie I-XVII (LG 3), Poznań 1987, s. 197-198.

10. *Kazanie św. Hieronima do nowo ochrzczonych na temat psalmu czterdziestego pierwszego*, LG 3, s. 359-360.

11. *Z komentarza św. Hieronima, kapłana, do Księgi Joela* (PL 25, 967-968); w: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 4, Okres zwykły. Tygodnie XVIII-XXXIV (LG 4), Poznań 1988, s. 131-132.

12. *Z Prologu do komentarza Księgi Izajasza proroka św. Hieronima, kapłana* (nr 1, 2), LG 4, s. 1226-1227.

13. Święty Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, przekł. L. Gładyszewski, Kraków 1998. Komentarze do ksiąg prorockich stanowią najważniejszą część dorobku św. Hieronima – F. Drączkowski, *Patrologia*, s. 331; J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 190.

14. *Z komentarza św. Hieronima, kapłana, do Księgi Eklezjastes*a.

15. Hieronim ze Strydonu, *Listy II* (51-79), wstęp i opracowanie na podstawie tłumaczenia ks. Jana Czuja M. Ożóg, tekst łaciński przygotował H. Pietras, Kraków 2010, s. 205-234.

## 2. Przekaz dotyczący życia św. Hieronima

W dydaktyce szkolnej w odniesieniu do wiadomości stosuje się dwie kategorie celów: zapamiętanie wiadomości<sup>16</sup> i zrozumienie wiadomości<sup>17</sup>. W katechezie biblijnej wiadomości będą dotyczyły terminologii, faktów, zasad działania i metodologii badań. Takie same dane będą wykorzystywane w katechezie o Ojcach Kościoła.

Do szczegółowych celów dotyczących wiadomości (formacja teologiczna) będzie należało przekazanie informacji o dostępności materiałów dotyczących Ojców Kościoła w zasobach bibliotek i Internetu, charakterystyka dokumentów o Ojcach Kościoła oraz ich pism, przybliżenie postaci Ojców Kościoła z uwzględnieniem rodziny, z jakiej się wywodzą, zdobytego wykształcenia, działalności i nauczania, związków przyjaźni i powiązania z innymi osobami. W odniesieniu do katechezy biblijnej ważne będzie ukazanie stosunku Ojców Kościoła do Pisma Świętego i przeczytanie fragmentów z ich dzieł dotyczących wybranych tekstów biblijnych lub ksiąg biblijnych. Przez studium, słuchanie, oglądanie, stawianie pytań i szukanie odpowiedzi katechizowany będzie realizował cele dotyczące wiadomości.

W przekazie wiadomości o św. Hieronimie katecheta może posłużyć się nauczaniem papieskim. Benedykt XVI wygłosił dwie katechezy śródowe o św. Hie-

16. Zapamiętanie wiadomości oznacza gotowość ucznia do przypomnienia sobie potrzebnych danych i podania ich w poprawnej formie. Wiadomości mogą dotyczyć terminologii, faktów, praw i teorii naukowych, konwencji i klasyfikacji, kryteriów oceny, zasad działania, procedur i algorytmów, metodologii badań. W każdym przypadku uczeń uzyskuje gotową wiedzę, wymagającą co najwyżej pewnego przegrupowania dla powiązania z wiedzą poprzednio uzyskaną. Wiadomości są zapamiętane, gdy uczeń jest w stanie odszukać je w pamięci, sprawdzić kompletność i ewentualnie uzupełnić, przedstawić w formie ustnej lub pisemnej albo wykorzystać w praktycznym działaniu. Na szczególną uwagę zasługują wiadomości dotyczące działania. Uczeń powinien umieć powiedzieć lub pokazać, jak coś należy zrobić, ale niekoniecznie musi umieć daną czynność wykonać – B. Niemierko, *Między oceną szkolną a dydaktyką*, s. 86; B. Niemierko, *Ocenianie szkolne bez tajemnic*, s. 48; J. Świrko-Pilipczuk, *Wartości i cele kształcenia ogólnego*, w: F. Bereźnicki, *Dydaktyka kształcenia ogólnego*, Kraków 2004, s. 104.

17. Zrozumienie wiadomości oznacza, że uczeń potrafi przedstawić je w innej formie, niż je zapamiętał. Do wymaganych operacji należy: tłumaczenie (polegające na przedstawianiu wiadomości „swoimi słowami”), interpretacja (polegająca na umiejętności poprawnego streszczenia danych wiadomości i porównaniu ich z innymi) oraz ekstrapolacja (polegająca na „przedłużeniu” opisu zjawiska lub ciągu wydarzeń na inne sytuacje). Poziom wiadomości powinien być osiągnięty przez wszystkich uczniów w klasie. Zrozumienie wiadomości opiera się na zapamiętaniu a taksonomia jest hierarchiczna w zakresie dwu najniższych kategorii – B. Niemierko, *Między oceną szkolną a dydaktyką*, s. 86-87.

ronimie, w ramach swojego cyklu o Ojcach Kościoła (7 i 14 listopada 2007 r.)<sup>18</sup>. W pierwszej katechezie Papież przybliżył postać Świętego, w drugiej zaś scharakteryzował jego nauczanie. Benedykt XVI określił św. Hieronima jako człowieka, w którego życiu Biblia zajmowała centralne miejsce. Nie tylko przetłumaczył on ją na język łaciński i komentował w swoich dziełach, ale starał się konkretnie żyć według jej wskazań<sup>19</sup>. Z tego powodu św. Hieronim jest przykładem chrześcijanina, którego można naśladować. Drugą katechezę środową Benedykt XVI zaczął od przytoczenia wielu zachęt św. Hieronima odnoszących się do Pisma Świętego<sup>20</sup>.

W pierwszej katechezie środowej Benedykt XVI wspomniał ważniejsze fakty z życia św. Hieronima, jak jego narodzenie w Strydonie ok. 347 roku w rodzinie chrześcijańskiej, studia w Rzymie, przyjęcie chrztu ok. 366 roku i prowadzenie życia ascetycznego w Akwilei, w grupie gorliwych chrześcijan skupionych wokół biskupa Waleriana oraz jego życie pustelnicze na Wschodzie, powrót do Rzymu i pracę u boku papieża Damazego, a po jego śmierci pielgrzymkę do Ziemi Świętej i Egiptu oraz osiedlenie się na stałe w Betlejem, gdzie zmarł 30 września 419 lub 420 roku. Benedykt XVI zwrócił uwagę na jego własne gorliwe studium, naukę języka greckiego i hebrajskiego oraz jego niezwykle intensywną działalność, polegającą na komentowaniu słowa Bożego, bronienu wiary przed herezjami, napominanie mnichów, przyjmowanie pielgrzymów<sup>21</sup>.

Papież Damazy zachęcił św. Hieronima do dokonania nowego przekładu łacińskiego ksiąg biblijnych. Św. Hieronim, bazując na oryginalnych tekstach greckich i hebrajskich, dokonał korekty czterech Ewangelii w języku łacińskim, a następnie Psalterza i znacznej części Starego Testamentu. Jest twórcą, przy współpracy innych osób, „Wulgaty” – łacińskiego tłumaczenia Pisma Świętego, które przez Sobór Trydencki zostało uznane za oficjalny tekst Kościoła łacińskiego. W Rzymie św. Hieronim nawiązał kontakt z patrycjuszkami Paolą, Marcellą, Asellą i Leą i innymi, które prowadził do głębszej znajomości Pisma Świętego<sup>22</sup>. Św. Hieronim zwracał uwagę na oryginalny tekst biblijny. Wspomniane patrycjuszki nauczyły się greki i hebrajskiego. Św. Hieronim pisał komentarze do ksiąg biblijnych. Uważał, że powinny one przedstawiać różne opinie, aby czytelnik sam mógł wybrać najbardziej wiarygodną. Pisał również biografie autorów chrześcijańskich oraz mnichów, a także tłumaczył rozmaite dzieła teologiczne autorów greckich.

18. Benedykt XVI, Św. Hieronim (I). Audycja generalna 7 listopada 2007 r., „L'Osservatore Romano”, 29 (2008), nr 1, s. 50-51; Benedykt XVI, Św. Hieronim (II). Audycja generalna 14 listopada 2007 r., „L'Osservatore Romano”, 29 (2008), nr 1, s. 51-53.

19. Benedykt XVI, Św. Hieronim (I), s. 50.

20. Benedykt XVI, Św. Hieronim (II), s. 51-52.

21. Benedykt XVI, Św. Hieronim (I), s. 50.

22. Benedykt XVI, Św. Hieronim (I), s. 50.

Zostawił duży zbiór listów, w których ukazywał się jako człowiek wykształcony, asceta i kierownik duchowy<sup>23</sup>.

Benedykt XVI podkreślał, że od św. Hieronima można nauczyć się umiłowania słowa Bożego w Piśmie Świętym. Papież przytaczał zdanie Świętego, że „nieznajomość Pisma Świętego to nieznajomość Chrystusa”<sup>24</sup> i dodawał, że dlatego ważne jest, by każdy chrześcijanin żył w kontakcie i osobistym dialogu ze słowem Bożym przekazanym w Piśmie Świętym<sup>25</sup>. Benedykt XVI zwracał uwagę na dwa wymiary dialogu ze słowem Bożym. Pierwszy wymiar polega na tym, że dialog ten powinien być osobisty, a drugi wymiar odnosi się do wspólnoty Kościoła. Ojciec Święty mówi o tym, że miejscem sprzyjającym czytaniu i słuchaniu słowa Bożego jest liturgia, w czasie której słowo Boże się aktualizuje i jest obecne we wspólnocie wierzących<sup>26</sup>. Św. Hieronim za fundamentalne kryterium metody interpretacji Biblii uważał jej zgodność z Magisterium Kościoła, gdyż nie można nigdy samemu czytać Pisma Świętego w oderwaniu od wspólnoty. Pismo Święte zostało napisane przez lud Boży dla ludu Bożego, pod natchnieniem Ducha Świętego<sup>27</sup>. Św. Hieronim zwracał uwagę, że należy do słowa Bożego dostosowywać swoje życie, ponieważ tylko żyjąc nim, można je zrozumieć<sup>28</sup>.

W przedstawianiu osoby św. Hieronima można poprzestać na danych, które przekazał Benedykt XVI w swoich katechezach. Oczywiście, w ramach katechezy o św. Hieronimie, uczniowie mogą również poszerzać te wiadomości i samodzielnie docierać do innych źródeł, dokonywać selekcji zdobytych informacji, ich syntezy oraz wartościowania<sup>29</sup>. Dlatego też dla celów katechetycznych należy uczniom umożliwić własne poszukiwania w źródłach internetowych i zasobach bibliotek. Jednakże punktem wyjścia powinny być katechezy papieskie. Poszczególnych Ojców Kościoła można omawiać według jednego schematu, na który składać się będą informacje o rodzinie, wykształceniu, działalności, nauce głoszonej przez danego Ojca, związkach przyjaźni z innymi osobami, głównie świętymi, o któ-

23. Benedykt XVI, Św. Hieronim (I), s. 50-51.

24. Zdanie to Benedykt XVI przytacza dwa razy: Benedykt XVI, Św. Hieronim (I), dok. cyt., s. 51; Benedykt XVI, Św. Hieronim (II), s. 51.

25. Benedykt XVI, Św. Hieronim (I), s. 51.

26. Benedykt XVI, Św. Hieronim (I), s. 51.

27. Benedykt XVI, Św. Hieronim (II), s. 52.

28. Benedykt XVI, Św. Hieronim (II), s. 52.

29. *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 stycznia 2018 r. w sprawie podstawy programowej kształcenia ogólnego dla liceum ogólnokształcącego, technikum oraz branżowej szkoły II stopnia. Załącznik nr 1: Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla czteroletniego liceum ogólnokształcącego i pięcioletniego technikum*, w: „Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej”, Warszawa, dnia 2 marca 2018 r., poz. 467, s. 3.

rych będzie mowa w czasie innych katechez. Przybliżenie postaci św. Hieronima może dokonywać się zarówno w ramach lekcji religii, jak i katechez parafialnej.

Podstawowe informacje o św. Hieronimie umożliwią uczniom wejście w epokę chrześcijaństwa pierwszych wieków. Warto zachęcić uczniów do przeczytania interesującej biografii św. Hieronima pióra Johna Normana Davidsona Kelly'ego<sup>30</sup>. Czytanie biografii sławnych ludzi dostarcza wielu ciekawych informacji nie tylko o samych bohaterach, ale także o epoce, w której żyli<sup>31</sup>. W książce o św. Hieronimie znajduje się szereg informacji o prowadzonych dyskusjach teologicznych oraz o osobach znaczących, z którymi spotka się uczeń w ramach katechez odwołującej się do pierwszych wieków chrześcijaństwa: papież Damazy, spór o Orygenes, studia biblijne, korespondencja św. Augustyna ze św. Hieronimem, by wspomnieć tylko te tematy, które są istotne dla naszego cyklu o Ojcach Kościoła.

### 3. Przykład św. Hieronima jako miłośnika Biblii

Św. Hieronim może być przykładem chrześcijanina zakochanego w Biblii, który czyta ją we wspólnocie Kościoła i studiuje ją dla pożytku tej wspólnoty. Był do tego dobrze przygotowany. Św. Hieronim urodził się w Strydonie ok. 347 roku w rodzinie chrześcijańskiej, która zatroszczyła się o jego staranne wykształcenie, wysyłając go również do Rzymu, by tam dopełnił studiów<sup>32</sup>. Pod koniec studiów Hieronim przyjął chrzest, decydując się na nową, umysłową drogę, dokładając do literatury klasycznej zainteresowanie literaturą kościelno-teologiczną. Jako dwudziestolatek udał się w dłuższą podróż do Galii i tam w Trewirze dokonał się jego życiowy wybór, któremu był wierny: zrezygnował z kariery świeckiej i postanowił poświęcić się całkowicie życiu religijnemu, kontemplacji i pracy intelektualnej<sup>33</sup>. Ta decyzja spotkała się z niezrozumieniem ze strony rodziców i ciotki, z którą toczył długotrwały spór. Jedynie jego rodzeństwo, siostra i brat, z czasem znalazło się pod jego wpływem<sup>34</sup>. W życiu św. Hieronima można wyróżnić pewne elementy, które je charakteryzowały: wspólne uprawianie zainteresowań ascetycznych i teologicznych, wymiana myśli między przyjaciółmi o podobnych

---

30. J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, przeł. R. Wiśniewski, Warszawa 2003.

31. [www.mikom.com.pl/dlaczego-biografie-slawnych-ludzi-sa-tak-chetnie-czytane](http://www.mikom.com.pl/dlaczego-biografie-slawnych-ludzi-sa-tak-chetnie-czytane) [dostęp: 2020.02.17].

32. Benedykt XVI, Św. Hieronim (I), dok. cyt., s. 51; H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998, s. 238; F. Drączkowski, *Patrologia*, s. 328; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 519.

33. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, s. 238-239.

34. J.N.D. Kelly, *Hieronim*, s. 41.

zapatrywaniach, pobożny podziw dla religijnych kobiet oraz ciągłe spory i polemiki z przeciwnikami<sup>35</sup>. Św. Hieronim bardzo sobie cenił i próbował praktykować życie pustelnicze<sup>36</sup>, zachęcał młode kobiety do zachowania dziewictwa i ascezy, a także wskazywał na potrzebę studiowania Pisma Świętego. Te ostatnie uwagi, ze względu na charakter katechezy biblijnej, winny być wypunktowane. Św. Hieronim zmarł w 419 lub 420 roku w Betlejem, gdzie przebywał w prowadzonym przez siebie klasztorze od 386 roku, a więc przeszło trzydzieści lat, komentując słowo Boże, broniąc wiary, występując przeciw herezjom, napominając mnichów, prowadząc szkołę, przyjmując pielgrzymów<sup>37</sup>. W wielu listach zamieszczał uwagi dotyczące wędrówek po Ziemi Świętej, co więcej uważał, że każdy uczony chrześcijański powinien ją odwiedzić<sup>38</sup>.

Św. Hieronim wiele lat swojego życia poświęcił na pracę nad przekładem Pisma Świętego, pisząc również komentarze do poszczególnych ksiąg biblijnych. Należy podkreślić fakt, że początkowo św. Hieronima, miłośnika literatury klasycznej, odpychał styl literacki Biblii<sup>39</sup>. Studium Pisma Świętego było dla niego decyzją wiary. Gdy przybył drugi raz do Rzymu w 382 roku, uchodził już za znawcę Biblii, a humanistyczne przygotowanie oraz erudycja pozwoliły mu dokonać korekty i tłumaczenia wielu ksiąg biblijnych, które składają się na Wulgatę<sup>40</sup>.

W nauczaniu religii i w katechezie parafialnej warto zwrócić uwagę na kierowanie przez św. Hieronima grupą kobiet w Rzymie, które zajmowały się zgłębianiem Pisma Świętego<sup>41</sup>. Niektóre komentarze biblijne i listy, w których wyjaśniał kwestie egzegetyczne, powstały na skutek oczekiwań i pytań zanoszonych przez te pobożne osoby. W jednym z listów pisał: „Wiem Pryncypio, córko w Chrystusie, że wielu mnie krytykuje za to, że czasami piszę do kobiet i daję pierwszeństwo

35. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, s. 240.

36. Na ten temat zob.: V. Desprez, *Początki monastycyzmu, tom 2: Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efezkiego (431)*, przeł. J. Dembska, Kraków-Tyniec 1999, s. 259-265. Ten aspekt życia św. Hieronima został poruszony również: B. Stypułkowska, *Pustelnicy jako przedstawiciele indywidualnej formy życia konsekrowanego*, „*Analecta Cracoviensia*”, 50 (2018), s. 125-160.

37. Benedykt XVI, Św. Hieronim (I), dok. cyt., s. 50; F. Drączkowski, *Patrologia*, s. 328; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, s. 520; J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, s. 187-189.

38. M. Ożóg, *Podróże mnichów i duchownych w świetle pism świętego Hieronima*, „*Vox Patrum*”, 32 (2012), t. 57, s. 454 (całość 453-468); J. Huscenot, *Doktorzy Kościoła*, przeł. K. Wojtowicz, Częstochowa 2002, s. 115; L. Gładyszewski, *Wstęp patrystyczny*, w: Święty Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, s. 37-38 (całość 33-54).

39. J.N.D. Kelly, *Hieronim*, s. 53.

40. Benedykt XVI, Św. Hieronim (I), s. 50; F. Drączkowski, *Patrologia*, s. 330-331.

41. A. Stępniewska, *Żeński klub inteligencji chrześcijańskiej na rzymskim Awentynie IV wieku*, „*Vox Patrum*”, 22 (2002), nr 42-43, s. 261-292.



płci słabej przed mężczyznami (...) Gdyby mężczyźni pytali mnie w sprawach Pisma, nie mówiłbym do kobiet (...) jeśli nie było hańby dla apostoła być pouczanym przez kobietę<sup>42</sup>, dlaczego dla mnie miałoby być hańbą pouczać po mężczyznach także kobiety<sup>43</sup>. Patrologowie wskazują na dużą rolę, jaką odgrywały kobiety w pierwotnym chrześcijaństwie<sup>44</sup>, dlatego też w katechezie współczesnej należy podjąć również zagadnienie miejsca kobiety w Kościele, zwracając uwagę na możliwości związane ze studiami biblijnymi.

Omawiając postać św. Hieronima w katechezie, warto zwrócić uwagę na jego powiązanie z innymi osobami. Ważne jest tutaj spotkanie ze św. Grzegorzem z Nazjanzu, którego św. Hieronim niejednokrotnie nazywał swoim mistrzem, który mu udostępnił zrozumienie Pisma Świętego<sup>45</sup>. Od niego też przejął zainte-

42. Chodzi o Pryscyllę – Dz 18, 24.

43. List 65, 1, w: Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 2 (51-79), s. 117.

44. Ważna jest ich rola jako nauczycielek. Św. Bazyli początkowo zdobywał wiedzę pod kierunkiem swojej babki Makryny. Papież Grzegorz Wielki w młodym wieku zaczął czytać dzieła Ojców Kościoła pod wpływem swojej matki Sylwii. Gruntowne wykształcenie św. Janowi Chryzostomowi zapewniła również jego matka Antuza. Kobiety, z którymi współpracował św. Hieronim, oddawały się wybitnym studiom nad Pismem Świętym. Były to: Paula, Marcella, Eustochium i Fabiola (J. Grzywaczewski, *Porozmawiajmy o początkach chrześcijaństwa*, Warszawa 1999, s. 284). Kobiety były inspiratorkami dzieł wybitnych teologów. Orygenes swój traktat *O modlitwie* napisał na prośbę Tatiany i nieznanego bliżej Ambrożego. Dzieła Tertuliana: *Do żony*, *O klejnotach kobiet*, *O zasłonach dziewic* są odpowiedziami na pytania i potrzeby chrześcijanek. Listy św. Hieronima do Marcelli, Hedybii, Algecji, Demetriady, Celancji, Principii i Fabioli mają charakter rozpraw teologicznych. Do kobiet pisali także św. Grzegorz Wielki, Teodoret z Cyru, św. Augustyn (J. Grzywaczewski, *Porozmawiajmy o początkach chrześcijaństwa*, s. 285), św. Bazyli z Cezarei i św. Grzegorz z Nazjanzu (J. Dybała, *Listy Ojców Kapadockich do kobiet*, „Vox Patrum”, 33 (2013), t. 60, s. 123-146). Inni pisali o kobietach, zob. np. A. Stępniewska, *Św. Nonna – Matka Grzegorza z Nazjanzu w jego twórczości poetyckiej*, „Vox Patrum”, 28 (2008), t. 52, s. 1039-1047; A. Stępniewska, *Święta Emmelia – Matka Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy*, „Vox Patrum”, 25 (2005), t. 48, s. 67-77; A. Stępniewska, *Antuza – Matka św. Jana Chryzostoma w świetle starożytnych źródeł*, „Vox Patrum”, 32 (2012), t. 57, s. 587-600; J. Lachowicz, *Miejsce i rola kobiety w życiu i myśli św. Grzegorza Wielkiego. Od teorii biblijnej do praktyki codziennego życia VI*, „Vox Patrum”, 25 (2005), t. 48, s. 243-265; M. Szada, *Konstrukcja wizerunku Makryny w pismach Grzegorza z Nyssy na tle literackiej tradycji przedstawiania heroicznej kobiety*, „Vox Patrum”, 33 (2013), t. 60, s. 359-383. Z listów św. Grzegorza Wielkiego wyłania się obraz kobiety religijnej, oddanej modlitwie i ofiarnej, której nie jest obca lektura Biblii i pobożnych ksiąg, która pielgrzymuje do świętych miejsc, jest fundatorką klasztorów i kaplic, człowiekiem miłosierdzia, wspierającym ubogich (J. Lachowicz, *Miejsce i rola kobiety w życiu i myśli św. Grzegorza Wielkiego*, art. cyt., s. 263). Na temat przyjaźni między kobietami a Ojcami Kościoła zob.: M. L. Natali, *Przyjaźnie w antyku chrześcijańskim: Hieronim i Paula, Jan Chryzostom i Olimpia*, w: *Historie wielkich duchowych przyjaźni*, red. M. Chiaia, F. Incampo, przeł. A. Paleta, Kraków 2016, s. 21-44.

45. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, s. 249; J.N.D. Kelly, *Hieronim*, s. 85.

resowanie Orygenesem<sup>46</sup>. Obaj, zarówno Hieronim, jak i Grzegorz, byli ludźmi o wyostrejzonej wrażliwości, łatwo obrażającymi się, chorowitymi, ale podchodzącymi z entuzjazmem do ascezy i dziewictwa, rozmiłowanymi w pięknej prozie, którzy sami też byli mistrzami pióra, jeden w łacinie, drugi w grece<sup>47</sup>. Z innych wielkich Ojców Kościoła św. Hieronim w pewnym okresie życia cenił dzieła św. Ambrożego, uważał go nawet za swojego poprzednika i nazywał go jedną z kolumn Kościoła<sup>48</sup>, następnie zaś w późniejszych latach wypowiadał się o nim negatywnie. Gdy chodzi o żyjącego w tym czasie św. Augustyna, to zachowała się korespondencja między tymi dwoma Ojcami Kościoła<sup>49</sup>. Św. Augustyn, rozpoczynając wymianę listów ze św. Hieronimem, pisał w sprawach egzegetycznych<sup>50</sup>. Na katechezie można wykorzystać List 104, w którym św. Augustyn opowiadał się za tekstem Septuaginty i wyrażał obawy, że nowe tłumaczenie św. Hieronima bezpośrednio z języka hebrajskiego doprowadzi do podziału między chrześcijaństwem łacińskim i greckim, gdyż obie te części Kościoła będą posługiwały się różnymi tłumaczeniami. Dotyczyłoby to również liturgii, na co św. Augustyn patrzył jako biskup<sup>51</sup>. Św. Hieronim w odpowiedzi św. Augustynowi bronił swojego tłumaczenia i odwoływał się do innych swoich pism, w których poruszał kwestię tłumaczenia, jakie należy stosować przy Piśmie Świętym<sup>52</sup>. W liście 57 *Do Pammachiusza o najlepszym sposobie tłumaczenia* św. Hieronim podawał

46. F. Drączkowski, *Patrologia*, s. 330.

47. J.N.D. Kelly, *Hieronim*, s. 86.

48. Cyt. za: J. Sajdak, J. Wikarjak, *Przedmowa*, w: Święty Ambroży z Mediolanu, *Obowiązki duchownych*, Z oryginału łacińskiego przełożył K. Abgarowicz, Warszawa 1967, s. 17.

49. Listy Augustyna do Hieronima: 56, 67, 101, 104, 110, 116, 131, 132; Listy Hieronima do Augustyna: 102, 103, 105, 112, 115, 134, 141, 142; w: Hieronim ze Strydonu, *Listy I-V*, tekst łaciński i polski, Wstęp i opracowanie tłumaczenia ks. Jana Czuja M. Ożóg, tekst łaciński przygotował H. Pietras, Kraków 2010-2013.

50. W swoim pierwszym liście św. Augustyn pisał o nowym przekładzie Starego Testamentu po Septuagincie i poruszał kwestię nagany udzielonej Piotrowi w drugim rozdziale *Listu do Galatów*, dyskutując z interpretacją św. Hieronima – List 56, w: Hieronim ze Strydonu, *Listy II*, dz. cyt., s. 53-56.

51. List 104, 4-6; w: Hieronim ze Strydonu, *Listy III (80-115)*, s. 118-119; D. Spychała, *Św. Hieronim i św. Augustyn wobec tłumaczeń Biblii i literatury antycznej*, „Saeculum Christianum: pismo historyczno-społeczne”, 2008, nr 15/2, s. 8-9 (całość 5-13).

52. List 112, 20; w: Hieronim ze Strydonu, *Listy III*, s. 215; D. Spychała, *Św. Hieronim i św. Augustyn wobec tłumaczeń Biblii i literatury antycznej*, s. 9. U św. Hieronima można dostrzec pewną ewolucję poglądów. Na początku uznawał on Septuagintę za Biblię Apostołów, ale odkąd zaczął rewizję tekstu, coraz bardziej polegał na *veritas hebraica*, odrzucając księgi deuterokanoniczne. Następnie powrócił do Septuaginty, przyznając jej pewne znaczenie. Był to tekst, który czytano podczas liturgii w Betlejem. Tekst hebrajski zaś był dla św. Hieronima przedmiotem badań naukowych – B. Studer, *Biblia odczytywana w Kościele*, w: *Historia teologii. Tom I: Epoka patrystyczna*, red. A. di Berardino, B. Studer, Kraków 2003, s. 475.

różne przykłady problemów translatorskich, z jakimi spotykał się przy pracy nad Pismem Świętym i w których korzystanie z tekstu hebrajskiego umożliwiało dochowanie wierności<sup>53</sup>. Św. Hieronim zwracał też uwagę na to, że w „księgach autentycznych” nie ma wielu dopisków, które są w Septuagincie, a z kolei w Biblii Greckiej jest wiele opuszczeń względem tekstu hebrajskiego<sup>54</sup>. Św. Hieronim cenił Biblię Hebrajską, z niej dokonywał poprawek i na nią się powoływał w swoich komentarzach, choć też niejednokrotnie szedł za tekstem Septuaginty. Przywiązanie do tekstu oryginalnego Biblii należy uważać za coś bardzo znaczącego i ważnego w okresie, gdy Pismo Święte czytane było przede wszystkim w wersji łacińskiej, często skażonej przez kopistów lub źle przetłumaczonej. Początkowo tłumaczenie św. Hieronima zostało chłodno przyjęte przez chrześcijan. Krytykowano je za odejście od dotychczasowych tłumaczeń oraz za zerwanie z Septuagintą, gdy chodzi o Stary Testament<sup>55</sup>. Również w odniesieniu do Ewangelii poprawiony tekst łaciński nie zdobył szybkiej popularności. Czytelnicy oburzali się, że fałszuje on natchnione słowa, nie zdając sobie sprawy, że św. Hieronim poprawia nie słowa Pana, ale oczywiste błędy kodeksów łacińskich<sup>56</sup>. Proces przyjmowania Wulgaty na Zachodzie trwał od VI do IX wieku, kiedy stała się ona powszechnie używanym łacińskim tekstem Biblii<sup>57</sup>. Św. Hieronim był mocno przekonany o tym, że jedynym zadowalającym chrześcijańskim przekładem Biblii jest przekład, który dokładnie oddaje treść oryginału hebrajskiego. Z katechetycznego punktu widzenia istotne jest zwrócenie uwagi na pomoce biblijne i wydania interlinearne, które umożliwiają współczesnemu czytelnikowi kontakt z tekstem oryginalnym Pisma Świętego, który jest natchniony.

Formacja teologiczna w ramach katechezy biblijnej w odniesieniu do Ojców Kościoła może być realizowana na wszystkich etapach, w różnym stopniu w zależności od konkretnych uczniów. Gdy chodzi o lekcje religii stopień osiągnięcia celów dotyczących wiadomości podlega ocenie szkolnej, a katecheta w odniesieniu do nich powinien przedstawić wymagania programowe.

---

53. List 57; w: Hieronim ze Strydonu, *Listy II*, s. 57-68.

54. List 57, 11, s. 66.

55. D. Spychała, *Św. Hieronim i św. Augustyn wobec tłumaczeń Biblii i literatury antycznej*, s. 7.

56. List 27; J.N.D. Kelly, *Hieronim*, s. 106-107.

57. J.N.D. Kelly, *Hieronim*, s. 186.

#### 4. Propozycje dla katechezy biblijnej wynikające z realizacji celów dotyczących umiejętności i postaw

W odniesieniu do umiejętności stosuje się dwie kategorie: stosowanie wiadomości w sytuacjach typowych, czyli stosowanie wiadomości<sup>58</sup> oraz stosowanie wiadomości w sytuacjach problemowych, czyli rozwiązywanie problemów<sup>59</sup>.

Do celów dotyczących umiejętności (formacja praktyczna) będzie należało wykorzystanie wiedzy o Ojcach Kościoła w pracy z Biblią. Praca z Pismem Świętym ma miejsce zarówno w ramach lekcji religii, jak i katechezy parafialnej, zatem i cele dotyczące umiejętności będą realizowane w obu tych środowiskach. Nauczanie św. Hieronima ma charakter głęboko biblijny, dlatego warto korzystać w katechezie z jego dzieł, zwłaszcza, że nauczanie Ojców Kościoła należy do Tradycji i z tego względu jest cenne również jako źródło formalne katechezy.

Formacja praktyczna w ramach katechezy biblijnej w odniesieniu do Ojców Kościoła bardziej niż z etapami katechezy (ewangelizacja, katecheza wtajemniczająca, mistagogiczna, stała) związana jest z wiekiem uczniów. Polega na wykorzystaniu wiedzy o Ojcach Kościoła w interpretacji tekstów biblijnych. Na poziomie dzieci będzie chodziło o zilustrowanie konkretnego tekstu biblijnego zdaniem zaczerpniętym z pism Ojców Kościoła.

Cele dotyczące umiejętności związane są ściśle z celami dotyczącymi wiadomości, ponieważ polegają na tym, aby zastosować w praktyce zdobytą wiedzę. Gdy chodzi o lekcje religii, stopień osiągnięcia celów dotyczących umiejętności

58. Stosowanie wiadomości w sytuacjach typowych jest kategorią wyższą niż rozumienie wiadomości i oznacza, że uczeń potrafi posługiwać się przyswojonymi wiadomościami. Potrafi w sposób praktyczny wykorzystać swoje wiadomości według podanych mu uprzednio wzorów. Sytuacja, w której czynność jest wykonywana, nie powinna odbiegać od sytuacji, w jakiej była ćwiczona. Wydaje się, że i ta kategoria powinna być osiągnięta przez wszystkich uczniów w klasie. Uczniowie, którzy nie osiągną umiejętności wykorzystania zapamiętanych i zrozumianych wiadomości w sposób praktyczny będą stanowili wyjątek – B. Niemierko, *Między oceną szkolną a dydaktyką*, s. 87; B. Niemierko, *Ocenianie szkolne bez tajemnic*, s. 48.

59. Kategoria stosowania wiadomości w sytuacjach problemowych jest najwyższą kategorią celów poznawczych. Oznacza ona opanowanie przez ucznia umiejętności formułowania problemów, dokonywania analizy (polegającej na wyróżnieniu elementów składowych i związków między elementami jakiegoś stanu rzeczy lub jakiejś wypowiedzi oraz na przedstawieniu struktury tej całości), syntezy (polegającej na zbudowaniu modelu przeanalizowanej całości, ujęciu jej właściwości w sposób uporządkowany lub zaprojektowaniu systemu szczegółowych działań) i oceny (polegającej na wartościowaniu stanu rzeczy i wyniku działań przez porównanie ich z odpowiednimi modelami oraz odwołanie się do właściwych kryteriów teoretycznych) w oparciu o zdobyte uprzednio wiadomości i doświadczenie w wykorzystaniu ich w sytuacjach typowych. Ta kategoria winna być osiągnięta przez średnio zdolnych uczniów – B. Niemierko, *Między oceną szkolną a dydaktyką*, s. 87.

podlega ocenie szkolnej, a katecheta w odniesieniu do nich powinien przedstawić wymagania programowe.

Cele dotyczące działań i postaw należą do sfery wychowawczej, co w przypadku katechezy odnosi się do praktyk religijnych oraz szeroko pojętego zaangażowania chrześcijańskiego. W odniesieniu do działań stosuje się dwie kategorie: uczestnictwo w działaniu i podejmowanie działań. W odniesieniu do postaw stosuje się również dwie kategorie: nastawienie na działanie i system działań<sup>60</sup>.

Do celów dotyczących działań i postawy (formacja duchowa) będzie należało uwrażliwienie uczniów na praktyki religijne wynikające z prawdy o świętych obcowaniu, a w szczególności oddawanie czci Ojcom Kościoła przez wspomnienia liturgiczne, czytanie i rozważanie fragmentów dzieł Ojców Kościoła w ramach liturgii godzin oraz prywatna modlitwa do Ojców, którzy są świętymi Kościoła. Liturgiczne wspomnienie Ojców Kościoła staje się czasem duchowego spotkania z nimi. Modlitwy liturgiczne mogą zbliżyć wiernych do Świętego, a z tekstów liturgicznych można także poznać duchową sylwetkę Świętego, jego zasługi dla Kościoła oraz motyw przewodni nauczania<sup>61</sup>. W odniesieniu do katechezy biblijnej ważne będzie naśladowanie przez uczniów duchowości Ojców, która obficie czerpie z Pisma Świętego. Przez studium Pisma Świętego i komentarzy Ojców Kościoła, medytację, dyskusję, dzielenie się, praktykowanie modlitwy w oparciu o teksty biblijne katechizowany będzie realizował cele dotyczące postawy.

Św. Hieronim przez współczesnych teologów jest wymieniany wśród świętych pustelników, takich jak św. Antoni Pustelnik, św. Kasjan i św. Pachomiusz<sup>62</sup>, a szerzej w grupie ascetów, pustelników, mnichów, dziewic i wdów, których świadectwo traktowane było jako duchowe, codzienne męczeństwo<sup>63</sup>. Jako święty – Hieronim może być wspomóżycielem dla współczesnych uczniów. Edukacja religijna przybliżająca postać tego Ojca Kościoła winna uwrażliwiać na prawdę o świętych obcowaniu i przyczyniać się do nawiązywania więzi między katechizowanym a Świętym. Propozycje dla katechezy biblijnej wynikające z realizacji celów dotyczących działań i postawy będą odnosiły się do wspomnienia liturgicznego

---

60. B. Niemierko, *Ocenianie szkolne bez tajemnic*, s. 48.

61. J. Miazek, *Wielcy Ojcowie Kościoła Zachodu w liturgii Kościoła*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 20 (2007), s. 255 (całość 255-268).

62. A. Żądło, *Podstawy teologiczne kultu świętych w Kościele*, „Studia Pastoralne”, (2011) nr 7, s. 438.

63. Warto zauważyć, że pierwotnie kult świętych dotyczył męczenników, w których objawiało się i urzeczywistniało pełne upodobnienie do Chrystusa, który siebie złożył w ofierze. Męczennicy, tak jak Chrystus, przeszli przez etapy misterium paschalnego: niesłuszne oskarżenie, przelanie krwi oraz zwycięskie przejście do chwały, a w ich życiu zajaśniała tajemnica Krzyża – A. Żądło, *Podstawy teologiczne kultu świętych w Kościele*, s. 436-437.

św. Hieronima, prywatnej modlitwy do niego oraz jego naśladowaniu w odniesieniu do studiowania tekstów biblijnych.

Wspomnienie obowiązkowe św. Hieronima, kapłana i doktora Kościoła, przypada w dniu 30 września. Można w tym dniu urządzić „wieczór ze św. Hieronimem”, który może mieć formę modlitewną, studyjną lub mieszaną. Forma modlitewna może przybrać kształt nabożeństwa słowa Bożego, w którym będzie miało miejsce czytanie Pisma Świętego oraz fragmentu dzieła św. Hieronima. Forma studyjna może przybrać kształt spotkania biblijnego w małych grupach. Na takim spotkaniu wskazane jest czytanie Pisma Świętego, poznawanie interpretacji św. Hieronima, osobiste ustosunkowywanie się uczestników do tej interpretacji. Forma mieszana, modlitewno-studyjna może przebiegać w ramach dnia lub wieczoru biblijnego ze św. Hieronimem, na który składać się będzie czytanie Pisma Świętego, wykład w oparciu o dzieła św. Hieronima, medytacja indywidualna oraz dzielenie się w małych grupach.

Trudno pominąć też Mszę świętą we wspomnienie św. Hieronima, gdyż uczestniczenie we Mszy świętej jest najlepszym środkiem na obcowanie ze świętymi. W Mszału rzymskim przywoływane są w tym dniu dwa teksty biblijne, które wzywają do wytrwałego poznawania Pisma Świętego, nieustannego rozważania go, miłowania słowa Bożego i spełniania Bożych poleceń<sup>64</sup>. Antyfona na wejście zawiera słowa z Joz 1,8, a antyfona na Komunię z Jr 15,16<sup>65</sup>. Kolekta wspomina św. Hieronima, któremu Bóg dał żywe i głębokie umiłowanie Pisma Świętego<sup>66</sup>. Zawiera ona również prośbę, by lud Boży obficie karmił się słowem Bożym i znajdował w nim źródło życia, co jest częstym motywem biblijnym. Modlitwa nad darami znów przywołuje św. Hieronima, aby wierni za jego przykładem rozważali Boże słowa. Modlitwa dodaje, że uczestnicy liturgii oświeceni przez słowo będą z większą gorliwością składać Chrystusową ofiarę<sup>67</sup>. Słowo Boże bowiem prowadzi do udziału w tajemnicy paschalnej Chrystusa uobecnianej we Mszy świętej<sup>68</sup>. Modlitwa po Komunii znowu mówi o rozważaniu Pisma Świętego, które pozwala poznać właściwą drogę i dojść nią do życia wiecznego<sup>69</sup>. W Lekcjonarzu mszalnym na wspomnienie św. Hieronima przeznaczone są teksty biblijne wskazujące na wartość Pisma Świętego i jego przydatność do nauczania<sup>70</sup>. W pierwszym czytaniu

64. J. Miazek, *Wielcy Ojcowie Kościoła Zachodu w liturgii Kościoła*, s. 259.

65. *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, wydanie pierwsze, Poznań 1986, s. 194'.

66. *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, s. 194'; por. Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* (SC), n. 24.

67. *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, s. 194'.

68. J. Miazek, *Wielcy Ojcowie Kościoła Zachodu w liturgii Kościoła*, s. 259.

69. *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, s. 194'.

70. Pierwsze czytanie: 2 Tm 3,14-17; Psalm responsoryjny: Ps 119, 9-10.11-12.13-14; Ewangelia: Mt 13,47-52; <https://niezbednik.niedziela.pl/liturgia/2019-09-30> [dostęp: 2020.01.25].

zawarte są słowa: „Wszelkie Pismo jest przez Boga natchnione i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do wychowywania w sprawiedliwości” (2 Tm 3,16). Refren psalmu responsoryjnego, którym jest Ps 119 o słowie Bożym, brzmi: „Naucz mnie, Panie, mądrych ustaw swoich”<sup>71</sup>. Ewangelia natomiast przytacza słowa Jezusa o uczonym w Piśmie, który ze swego skarbca wydobywa rzeczy nowe i stare<sup>72</sup>. Śpiew przed Ewangelią występuje w formie modlitwy: „Otwórz, Panie, nasze serca, abyśmy uważnie słuchali słów Syna Twojego”<sup>73</sup>, które nawiązują do Dz 16,14b.

W liturgii godzin we wspomnienie św. Hieronima czytane są teksty wspólne o pasterzach albo doktorach Kościoła. Jutrznia i nieszpory mają własny hymn, którego zwrotki ukazują postać Świętego i jego dzieło. Św. Hieronim jaśniej mądrością i przykładem życia, zgłębiał wiarę zawartą w słowie objawionym, by jej uczyć innych, w karceniu napaści był podobny do lwa gniewnego – tak w poetyckim języku przedstawiono charakter św. Hieronima, który był porywczy. W końcu hymn wychwala jego pragnienie cichej samotności przy żłóbku Chrystusa, gdzie walczył z pokusami cielesnymi przez srogie umartwienie<sup>74</sup>. W godzinie czytań jako drugie czytanie występuje fragment z prologu do komentarza *Księgi Izajasza*, w którym na wstępie znajduje się zdanie, że „nieznajomość Pisma Świętego jest nieznajomością Chrystusa”<sup>75</sup>.

W ramach lekcji religii można wykorzystać słowa pochodzące z liturgii godzin podczas modlitwy wstępnej z mottem z fragmentu dzieła świętego lub można pomodlić za wstawiennictwem św. Hieronima. W katechezie parafialnej można przygotować formę modlitewną, a mianowicie uczestniczenie w liturgii eucharystycznej czy celebrację Godziny czytań.

Św. Hieronim winien być ukazany uczniom jako Ojciec Kościoła. Święty, który cieszy się autorytetem jako nauczyciel Kościoła. Można zaproponować uczniom włączenie tego świętego do prywatnej litanii do Wszystkich Świętych, którą uczniowie powinni tworzyć w ramach zajęć katechetycznych, idąc za własnym upodobaniem. Św. Hieronim może być wzorem dla uczniów, gdy chodzi o studiowanie tekstów biblijnych.

Cele dotyczące postawy związane są ściśle z celami dotyczącymi wiedzy oraz umiejętności, a także z zadaniami katechezy, o czym będzie mowa poniżej. Realizacja celów dotyczących postawy uzewnętrznia się w praktykach religijnych. Gdy chodzi o lekcje religii stopień osiągnięcia celów dotyczących postawy nie

71. <https://niezbednik.niedziela.pl/liturgia/2019-09-30> [dostęp: 2020.01.25].

72. Mk 13, 52.

73. <https://niezbednik.niedziela.pl/liturgia/2019-09-30> [dostęp: 2020.01.25].

74. LG 4, s. 1228.

75. *Z Prologu do komentarza Księgi Izajasza proroka św. Hieronima, kapłana (nr 1, 2)*, LG 4, s. 1226; J. Miazek, *Wielcy Ojcowie Kościoła Zachodu w liturgii Kościoła*, s. 260.

podlega ocenie szkolnej i w związku z tym, katecheta w odniesieniu do nich nie przedstawia wymagań programowych. Uczestniczenie w praktykach religijnych powinno być brane pod uwagę jedynie w związku z przygotowaniem i dopuszczeniem katechizowanego do przyjęcia sakramentów świętych (np. bierzmowania czy małżeństwa) oraz w związku z wystawieniem opinii dla kandydata do seminarium lub zakonu. W przypadku lekcji religii katecheta powinien skoncentrować się na wiadomościach i umiejętnościach ucznia podlegających ocenie szkolnej, a w przypadku katechezy parafialnej powinien zwrócić uwagę na postawę, która nie podlega ocenie szkolnej a wyraża się w praktykach religijnych i codziennym postępowaniu.

## 5. Uwagi końcowe

Wśród zadań katechezy biblijnej można wymienić poznanie Pisma Świętego (wiadomości), wdrożenie do poprawnej interpretacji tekstów biblijnych (umiejętności) oraz stosowanie słowa Bożego w życiu i praktykowanie modlitwy biblijnej (postawa). Ojcowie Kościoła mogą być skutecznymi patronami katechezy biblijnej, ponieważ realizowali oni te założenia, a ich dzieła mogą stanowić źródła formalne katechezy. Przybliżenie życiorysów Ojców Kościoła jest niezbędne do nawiązania relacji z tymi Świętymi, a także stanowi pomoc do poznawania historii Kościoła i Tradycji.

## Bibliografia

- Altaner B., Stuiber A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1990.
- Bandura A., *Wprowadzenie*, w: Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, z języka łacińskiego przeł. J. Korczak, Kraków 2008, s. I-IV.
- Bandura A., *Wstęp*, w: Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 2004, s. I-XIII.
- Bardski K., *Wprowadzenie*, w: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Eklezjastes*, przekł. K. Bardski, Kraków 1995, s. 5-20.
- Benedykt XVI, Św. Hieronim (I). Audycja generalna 7 listopada 2007 r., „L'Osservatore Romano”, 29 (2008), nr 1, s. 50-51.
- Benedykt XVI, Św. Hieronim (II). Audycja generalna 14 listopada 2007 r., „L'Osservatore Romano”, 29 (2008), nr 1, s. 51-53.
- Buczek J., *Pneumatologia eklezjologiczna czy eklezjologia pneumatologiczna*, „Res-sovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej”, s. 25-57.



- Campenhausen H. von, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998.
- Czaja A., *Podstawowe elementy eklezjologii communio*, „Teologia praktyczna”, t. 3 (2002), s. 44-58.
- Czaja A., *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, t. 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 291-543.
- Desprez V., *Początki monastycyzmu*, tom 2: *Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efezkiego (431)*, przeł. J. Dembska, Kraków-Tyńiec 1999.
- Drączkowski F., *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1998.
- Dybała J., *Listy Ojców Kapadockich do kobiet*, „Vox Patrum”, 33 (2013), t. 60, s. 123-146.
- Gładyszewski L., *Wstęp patrystyczny*, w: *Święty Hieronim, Komentarz do Księgi Jonasza*, s. 33-54.
- Grzywaczewski J., *Porozmawiajmy o początkach chrześcijaństwa*, Warszawa 1999.
- Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, z języka łacińskiego przeł. J. Korczak, Kraków 2008.
- Hieronim ze Strydonu, *Listy I-V*, tekst łaciński i polski, wstęp i opracowanie tłumaczenia ks. Jana Czuja M. Ożóg, tekst łaciński przygotował H. Pietras, Kraków 2010-2013.
- <https://niezbednik.niedziela.pl/liturgia/2019-09-30> [dostęp: 2020.01.25].
- Huscenot J., *Doktorzy Kościoła*, przeł. K. Wojtowicz, Częstochowa 2002.
- Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK)*, Poznań 1994.
- Kelly J.N.D., *Hieronim. Życie, pisma, spory*, przeł. R. Wiśniewski, Warszawa 2003.
- Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach. Dokument przyjęty podczas posiedzenia Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski 19 września 2018 roku* (PN), Częstochowa 2019.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce* (PDK), Kraków 2001.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce. Dokument przyjęty podczas 379. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski 8 czerwca 2018 roku* (PP), Częstochowa 2018.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (DOK), Poznań 1998.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია (Communio notio)*, (Cn) 1992; <https://ekai.pl/dokumenty/list-o-niektorych-aspektach-Kosciola-pojetego-jako-komunia> [dostęp: 2019.10.11].
- Lachowicz J., *Miejsce i rola kobiety w życiu i myśli św. Grzegorza Wielkiego. Od teorii biblijnej do praktyki codziennego życia VI*, „Vox Patrum”, 25 (2005), t. 48, s. 243-265.
- Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 3, *Okres zwykły. Tygodnie I-XVII* (LG 3), Poznań 1987.

- Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 4, Okres zwykły. Tygodnie XVIII-XXXIV (LG 4), Poznań 1988.
- Miazek J., *Wielcy Ojcowie Kościoła Zachodu w liturgii Kościoła*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 20 (2007), s. 255-268.
- Mszał rzymski dla diecezji polskich*, wydanie pierwsze, Poznań 1986.
- Natali M. L., *Przyjaźnie w antyku chrześcijańskim: Hieronim i Paula, Jan Chryzostom i Olimpia*, w: *Historie wielkich duchowych przyjaźni*, red. M. Chiaia, F. Incampo, przeł. A. Paleta, Kraków 2016, s. 21-44.
- Niemierko B., *Między oceną szkolną a dydaktyką. Bliżej dydaktyki*, Warszawa 1997.
- Niemierko B., *Ocenianie szkolne bez tajemnic*, Warszawa 2002.
- Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 2004.
- Ożóg M., *Podróże mnichów i duchownych w świetle pism świętego Hieronima*, „Vox Patrum”, 32 (2012) t. 57, s. 453-468.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 stycznia 2018 r. w sprawie podstawy programowej kształcenia ogólnego dla liceum ogólnokształcącego, technikum oraz branżowej szkoły II stopnia. Załącznik nr 1: Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla czteroletniego liceum ogólnokształcącego i pięcioletniego technikum*, w: „Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej”, Warszawa, dnia 2 marca 2018 r., poz. 467.
- Sajdak J., Wikarjak J., *Przedmowa*, w: *Święty Ambroży z Mediolanu, Obowiązki duchownych*, Z oryginału łacińskiego przełożył K. Abgarowicz, Warszawa 1967, s. 5-18.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (LG).
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* (SC).
- Spychała D., *Św. Hieronim i św. Augustyn wobec tłumaczeń Biblii i literatury antycznej*, „Saeculum Christianum: pismo historyczno-społeczne”, 2008, nr 15/2, s. 5-13.
- Stępniewska A., *Antuza – Matka św. Jana Chryzostoma w świetle starożytnych źródeł*, „Vox Patrum”, 32 (2012), t. 57, s. 587-600.
- Stępniewska A., *Św. Nonna – Matka Grzegorza z Nazjanzu w jego twórczości poetyckiej*, „Vox Patrum”, 28 (2008), t. 52, s. 1039-1047.
- Stępniewska A., *Święta Emmelia – Matka Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy*, „Vox Patrum”, 25 (2005), t. 48, s. 67-77.
- Stępniewska A., *Żeński klub inteligencji chrześcijańskiej na rzymskim Awentynie IV wieku*, „Vox Patrum”, 22 (2002), nr 42-43, s. 261-292.
- Studer B., *Biblia odczytywana w Kościele*, w: *Historia teologii. Tom I: Epoka patrystyczna*, red. A. di Berardino, B. Studer, Kraków 2003, s. 465-493.
- Stypułkowska B., *Pustelnicy jako przedstawiciele indywidualnej formy życia konsekrowanego*, „Analecta Cracoviensia”, 50 (2018), s. 125-160.

- Stypułkowska B., *Wschodni Ojcowie Kościoła w katechezie biblijnej. Św. Atanazy Aleksandryjski*, „Veritati et Caritati”, 2017, nr 8, s. 337-373.
- Stypułkowska B., *Wschodni Ojcowie Kościoła w katechezie biblijnej. Św. Grzegorz z Nazjanzu*, „Veritati et Caritati”, 2017, nr 9, s. 459-496.
- Stypułkowska B., *Wschodni Ojcowie Kościoła w katechezie biblijnej. Św. Bazyli Wielki*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, XLV (2017), s. 135-158.
- Stypułkowska B., *Wschodni Ojcowie Kościoła w katechezie biblijnej. Św. Jan Chryzostom*, „Veritati et Caritati”, 2018, nr 10, s. 419-447.
- Stypułkowska B., *Zachodni Ojcowie Kościoła w katechezie biblijnej. Św. Ambroży*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej”, 27 (2020), s. 209-237.
- Stypułkowska B., *Zachodni Ojcowie Kościoła w katechezie biblijnej. Św. Augustyn*, „Resovia Sacra”, 30 (2023), s. 161-176.
- Stypułkowska B., *Zachodni Ojcowie Kościoła w katechezie biblijnej. Św. Grzegorz Wielki*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, 49 (2022), s. 127-138.
- Szada M., *Konstrukcja wizerunku Makryny w pismach Grzegorza z Nyssy na tle literackiej tradycji przedstawiania heroicznej kobiety*, „Vox Patrum”, 33 (2013), t. 60, s. 359-383.
- Szymusiak J.M., Starowieyski M., *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971.
- Święty Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, przekł. L. Gładyszewski, Kraków 1998.
- Świrko-Pilipczuk J., *Wartości i cele kształcenia ogólnego*, w: F. Bereźnicki, *Dydaktyka kształcenia ogólnego*, Kraków 2004, s. 43-116.
- [www.mikom.com.pl/dlaczego-biografie-slawnych-ludzi-sa-tak-chetnie-czytane](http://www.mikom.com.pl/dlaczego-biografie-slawnych-ludzi-sa-tak-chetnie-czytane) [dostęp: 2020.02.17].
- Żądło A., *Podstawy teologiczne kultu świętych w Kościele*, „Studia Pastoralne”, 2011, nr 7, s. 430-446.

## Streszczenie

Niniejszy artykuł jest kolejną publikacją w cyklu tekstów poświęconych Ojcom Kościoła Wschodu i Zachodu w katechezie biblijnej. Zostali wybrani ci Ojcowie, których określamy tytułem wielkich doktorów Kościoła. Obszarem zainteresowania tego cyklu nie są badania patrystyczne ani też przedstawienie w katechezie całokształtu spraw odnoszących się do danego Ojca Kościoła, ale wydobycie z życia i dzieł Ojców praktycznego zastosowania dla katechezy biblijnej. Niniejszy artykuł poświęcony jest św. Hieronimowi, doktorowi Kościoła. Przedstawiono propozycje

dla katechezy biblijnej wynikające z realizacji celów dotyczących wiadomości, celów dotyczących umiejętności oraz celów dotyczących postawy.

**Słowa kluczowe:** katecheza biblijna, Ojcowie Kościoła, lekcja religii.

## WESTERN CHURCH FATHERS IN BIBLICAL CATECHESIS. ST. JEROME

### Summary

The present paper continues a series of publications on Eastern and Western Fathers of the Church in biblical catechesis. The Fathers who are recognized with the titles of the Great Doctors of the Church were selected for presentation. The series is neither focused on patristic research, nor concerned in presentation of the broad spectrum of topics related to a particular Father of the Church in catechesis, but it is intended to draw the practical application for biblical catechesis out of the life and works of Fathers. The present paper is dedicated to St. Jerome, the Church doctor. There were presented propositions for biblical catechesis resulting from the realization of purposes of gaining knowledge, acquiring skills and abilities, and building attitudes.

**Keywords:** biblical catechesis, Fathers of the Church, religion classes, parish catechesis.

DARIUSZ ŚLADECKI – LUBLIN

## SZTUKA SAKRALNA W KOPALNIACH SOLI W WAPNIE (1957-1977) I INOWROCŁAWIU (1947-1986)

W ośrodkach górnictwa salinarnego takich jak: Wieliczka, Bochnia, Inowrocław, Wapno i Kłodawa w wyniku wieloletniej eksploatacji złóż soli powstały podziemne wyrobiska złożone z komór połączonych ze sobą chodnikami (korytarzami) o długości dochodzącej do wielu kilometrów. Wyrobiska stanowiły swego rodzaju wielokondygnacyjne labirynty, które rozciągały się na dużej przestrzeni pod powierzchnią ziemi. Spośród komór powstałych w kopalniach soli szczególną formą architektoniczną, ukształtowaną według świadomej koncepcji artystycznej, odznaczały się jedynie kaplice oraz, w przypadku kopalni w Wieliczce, także Sala Balowa w komorze *Łętów* i *Dworzec Gołuchowski*. Zwyczaj tworzenia miejsc kultu w podziemiach kopalni, który został ukształtowany w ośrodkach górniczych w Bochni i Wieliczce<sup>1</sup>, dzięki kontaktom zawodowym i migracji górników

---

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. E. Windakiewicz, *Kaplice w kopalni wielickiej*, „Życie Techniczne”, z. 5 (1938), s. 188-191; K. Paluch-Staszkiel, *Kaplica bł. Kingi w kopalni Soli w Wieliczce*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce”, X (1981), s. 103-151; E. Kalwajtys, *Kaplica Św. Antoniego w kopalni soli w Wieliczce*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce”, XIX (1996), s. 47-110; tenże, *Kaplica Świętej Kunegundy w komorze Boczaniec*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce”, XXIII (2003), s. 37-52; tenże, *Kaplica pod wezwaniem św. Krzyża w komorze Lizak na poziomie I w Kopalni Soli w Wieliczce*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych

był przyjmowany w innych kopalniach soli, czego egzemplifikacją były obiekty sakralne w kopalniach w Wapnie (w Wielkopolsce) i w Inowrocławiu. Ponadto w 1981 r. rozpoczęto budowę kaplicy w kopalni soli w Kłodawie, jednak prace zostały przerwane i wznowione po kilku latach<sup>2</sup>. W wymienionych kopalniach przyjęte rozwiązania formalne w zakresie sztuki były ściśle uzależnione od budowy geologicznej złóż soli, jak też sposobu ich eksploatacji.

Sztuka sakralna w nieistniejącej od 1977 r. kopalni soli w Wapnie nie została zauważona przez większość badaczy dziejów górnictwa solarnego. W literaturze przedmiotu można odnotować tylko jeden artykuł ze wzmianką o kaplicy św. Kingi w Wapnie<sup>3</sup>. W publikacjach na temat nieistniejącej już kopalni w Inowrocławiu informacje o powstałej tam sztuce sakralnej ograniczają się jedynie do fotografii z podpisami<sup>4</sup>. Niniejszy artykuł stanowi pierwsze opracowanie obiektów sakralnych w kopalniach soli w Wapnie i Inowrocławiu. W przypadku kaplicy w Wapnie podstawę źródłową stanowi relacja ustna świadka historii: byłego naczelnego inżyniera w kopalni soli w Wapnie Adama Ślizowskiego (1921-1994), spisana przez autora w 1985 r., dokumenty sygnowane przez Prymasa Polski Stefana kardynała Wyszyńskiego (pismo z 21.09.1957 r.) i Sufragana Gnieźnieńskiego ks. Lucjana Bernackiego (pismo z 19.08.1957 r.) w zbiorach A. Ślizowskiego oraz dokumentacja fotograficzna z lat 1957-1966 licząca 22 zdjęcia. Są to fotografie głównie

---

w Polsce”, XXVII (2011), s. 269-299; J. Charkot, M. Skubisz, *Kaplice św. Krzyża w komorze Piżmowa i przy podłuzni Geramb w kopalni wielickiej*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce”, XXVI (2009), s. 65-92; D. Śladecki, *Funkcje religijne kaplicy w bocheńskiej kopalni soli*, „Currenda”, 1987, nr 4-6, s. 207-215; tenże, *Z dziejów kaplic w bocheńskiej kopalni soli*, „Currenda”, 1987, nr 7-9, s. 360-377; tenże, *Kaplica bł. Kingi w bocheńskiej kopalni soli*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce”, XV (1989), s. 103-140, tenże, *Podziemne miejsca kultu w tradycji bocheńskich górników*, „Rocznik Bocheński”, 5 (2001), s. 63-86; tenże, *Praktyki religijne górników w Wieliczce i Bochni w kontekście preferowanych wartości w okresie zarządu austriackiego w latach 1772-1918 (w świetle dokumentów solinarnych)*, „Resovia Sacra”, 28 (2021), s. 605-627; tenże, *Wizerunki malarskie i rzeźbiarskie św. Kingi z XVIII i XIX wieku z kopalni soli zachowane Bochni*, „Rocznik Kolbuszowski”, 23 (2023), s. 167-189; tenże, *Sztuka i władza w kopalni soli w Wieliczce w okresie zarządu austriackiego w latach 1772-1918*, „Resovia Sacra”, 30 (2023), s. 187-212; tenże, *Kaplica św. Barbary w kopalni soli w Bochni (1923-1946)*, „Resovia Sacra”, 31 (2024), s. 493-517; A. Wolańska, M. Skubisz, *Krzyż i sól. Dziedzictwo wiary wielickich górników*, Wieliczka 2016; A. Wolańska, *Wiara i patriotyzm w rzeźbach wielickich górników*, Kraków 2018.

2. Ostatecznie w późniejszym terminie powstała kaplica św. Kingi na poziomie 600 m (na trasie turystycznej udostępnionej do zwiedzania w 2004 r.).
3. D. Śladecki, *Podziemne miejsca kultu w tradycji bocheńskich górników*, „Rocznik Bocheński”, t. 5: 2001, s. 85.
4. *Kopalnia Soli „Solno”*, oprac. zbiorowe (Antoszkiewicz W., Hus M., Jabłoński S., Jasiński Z., Sikorski Cz., Szczepański T.), Łódź 1988, s. 65 (fot. steli z krzyżem w komorze Zwarycza), s. 104 (fot. obrazu św. Barbary).

z 1957 r., ze zbiorów A. Ślizowskiego oraz fotografie wykonane w 1966 r. przez krakowskiego geologa J. Köhslinga (obecnie w zbiorach autora). Do opracowania sztuki w kopalni soli w Inowrocławiu pomocne są relacje ustne inż. Tadeusza Szczepańskiego, spisane przez autora w 1987 r. i 1988 r. oraz materiały kartograficzne i fotografie obiektów wykonane w kopalni w latach 1981-1986 (ze zbiorów T. Szczepańskiego). Dużo informacji wnosi dokumentacja konserwatorska obrazu św. Barbary wykonana przez Jana Trochimowicza w 1987 r.<sup>5</sup>.

## Zarys dziejów kopalni i kaplicy w Wapnie

W ośrodkach górnictwa salinarnego w Wapnie i Inowrocławiu złoża soli mają formę wysadów. Każdy z takich wysadów stanowi jedną wielką bryłę soli rozciągającą się na przestrzeni wielu kilometrów w głąb ziemi. Stąd też podziemne wyrobiska w tych wysadach mają zupełnie inny układ niż w kopalniach Wieliczki i Bochni.

Nad wysadem solnym w Wapnie zalegają pokłady gipsu w postaci czapy. Począwszy od 1828 r. rozpoczęto wydobywanie skał gipsowych, które miejscowa ludność potocznie nazywała wapnem i stąd wzięła się nazwa tej miejscowości liczącej wówczas ok. 200 mieszkańców<sup>6</sup>. Na pocz. XX w. prace wydobywcze trwały na trzech poziomach: pierwszy powierzchniowy, drugi na głębokości 26 m, trzeci na głębokości 38 m<sup>7</sup>. Odkrycie solanki w 1869 r., stało się bodźcem do poszukiwań soli. W 1910 r. założono kopalnię soli, a w trzy lata później udostępniono szyb „Wapno II” sięgający do głębokości 406 m<sup>8</sup>. W 1911 r. osada liczyła już 1702 mieszkańców<sup>9</sup>. W okresie międzywojennym kopania w Wapnie była własnością koncernu belgijskiego „Solvay”<sup>10</sup>. W połowie lat 50. XX w. kopania posiadała już siedem poziomów, przy czym siódmy, najgłębszy, leżał na głębokości 480 m. Numerację poziomów nadawano zgodnie z przebiegiem ich eksploatacji, tj. od góry do dołu. W kopalni soli w Wapnie nie występował metan, dzięki czemu skały solne urabiano głównie przy użyciu materiałów wybuchowych (dynamitu). Sól wybierano metodą komór tworzonych w równych odstępach, a zarazem

5. Archiwum Kopalni Soli w Inowrocławiu, J. Trochimowicz, Dokumentacja konserwatorska. Transfer obrazu św. Barbary z tynku w kopalni pod ziemią na płytę paździerzową, Bydgoszcz 1987, mps.

6. *Kopalnia Soli w Wapnie. Rys historyczny*, praca zbiorowa pod red. S. Kopcia. Poznań 1963 r. s. 23, 60.

7. Tamże, s. 60-61.

8. Tamże, s. 68-70.

9. Tamże, s. 23.

10. Tamże, s. 79.

usytuowanych prostopadle do dwóch chodników: przewozowego i wentylacyjnego, pomiędzy którymi lokalizowano komory. Wszystkie te komory miały 50 m długości, ich szerokość wynosiła 15 m, zaś odstępy między ścianami, stanowiące filary ochronne, miały 15 m szerokości. Filary poziomu górnego były usytuowane dokładnie nad filarami poziomu niższego. Wysokość komór wynosiła 12 m, nad każdym poziomem (w tym komorami) pozostawiano półkę o grubości 13 m. Na osi przecinającej środek krótszych ścian każdej z komór znajdowały się niewielkie chodniki stanowiące połączenie z chodnikami: przewozowym i wentylacyjnym<sup>11</sup>.

Podczas wybierania soli w jednej z komór zlokalizowanych na poziomie VII najgłębszym, na głębokości 480 m górnicy przygotowali miejsce do urządzenia kaplicy św. Kingi. Prace architektoniczne rozpoczęto w grudniu 1954 r., a zakończono w lutym 1955 r.<sup>12</sup>. W wyniku tych prac powstała komora przeznaczona na kaplicę o następujących gabarytach: 50 m długości, 25 m szerokości i wys. 12 m, tj. była poszerzona, aż o 10 m w stosunku do typowych komór tworzonych w tej kopalni<sup>13</sup>. Ponadto w miejscu, gdzie powinno znajdować się przejście do chodnika wentylacyjnego (umożliwiający cyrkulację powietrza), pozostawiono pełną ścianę (bez otworu), w której następnie został wykuty ołtarz. Szerokość kaplicy w pobliżu ołtarza była o kilka metrów mniejsza od pozostałej części obiektu, dzięki czemu zostało wyodrębnione prezbiterium. Prawdopodobnie w kolejnym roku z lewej strony wnętrza (patrząc od wejścia do kaplicy) została wykuta kawerna, w której urządzono szopkę betlejemską. Ponadto z prawej strony (patrząc od wejścia do kaplicy) wewnątrz filara wykuto kawernę na planie prostokąta o pow. kilkunastu m kw., przeznaczoną na zakrystię oraz wykuto wewnątrz filara solnego chodnik wraz ze schodami prowadzącymi na ambonę.

W 1957 r. prymas Stefan Wyszyński wizytował kaplicę św. Barbary w Wapnie, zlokalizowaną na powierzchni, przy okazji na prośbę górników zjechał na VII poziom w kopalni i dokonał uroczystej konsekracji kaplicy św. Kingi<sup>14</sup>. W uroczystości wziął udział również Sufragan Gnieźnieński ks. Lucjan Bernacki<sup>15</sup>. Podczas mszy świętej, w czasie Podniesienia, górnicy zaprezentowali swój oryginalny sposób podkreślenia doniosłości chwili, wywołując w sąsiedniej komorze efekty

11. Tamże, s. 72-73.

12. Według relacji ustnej A. Ślizowskiego, spisanej przez autora w dn. 10.12.1985 r.

13. Tamże.

14. Na podstawie dokumentów i zdjęć udostępnionych autorowi przez A. Ślizowskiego.

15. Pismo Sufragana Gnieźnieńskiego ks. Lucjana Bernackiego z dn. 19.08.1957 r.: „Droży i Kochani Górnicy! Obrazy z fotografiami kościoła solnego nie tylko przypominały mi piękną uroczystość poświęcenia tej podziemnej świątyni, ale będą dla mnie zawsze miłym przypomnieniem głębokiej wiary i umiłowania Boga górniczych Waszych polskich serc. Korzystam z tej okazji, by jeszcze raz wszystkim Drogim Górnikom podziękować, którzy z tak świętym uporem wykuwali w skale solnej dom boży i tak ofiarnie współpracują ze swym duszpasterzem, by umożliwić mu normalną pracę apostolską i kapłańską”.



akustyczne za pomocą strzałów z dynamitu „na wolnym powietrzu”. W kolejnych latach, aż do 1964 r. w kaplicy św. Kingi były odprawiane msze św., jednak tylko raz w roku (2-go lutego)<sup>16</sup>.

W latach 70. XX w. kopalnia miała już trzynaście poziomów, a najniżej położony znajdował się na głębokości 537 m. Dwóch pierwszych poziomów (licząc od góry), które stanowiły dwustumetrową półkę ochronną, nigdy nie eksploatowano. Nawet w czasie II wojny światowej Niemcy nie zdecydowali się na wydobywanie soli z najwyższych poziomów kopalni. Zachowanie tej półki ochronnej było konieczne, ponieważ w czapie gipsowej nad wsadem solnym gromadziła się woda, która zagrażała zalaniem niższych poziomów. Złóża soli w Wapnie należały do najczystszych na świecie i czysta sól stanowiła aż 98 % urobku, co pozwalało ówczesnym władzom na znajdowanie odbiorców zagranicznych. W latach 70. XX w. sprzedawano sól m.in. do Szwecji, Finlandii, Danii, Holandii, Belgii. Władzom państwowym zależało na pozyskaniu większej ilości dewiz, w tym celu dążono do zwiększenia produkcji. Presja wywierana na kierownictwo kopalni doprowadziła do podjęcia przez nie ryzykownej decyzji o rozpoczęciu drążenia chodnika w półce ochronnej (z użyciem kombajnu sprowadzonego z kopani węgla), co przyczyniło się do gwałtownego dopływu wody. W dniu 5 sierpnia 1977 r. doszło do katastrofy. Wówczas w krótkim czasie cała kopalnia wraz pozostawionym w niej sprzętem została zalana wodą i przestała istnieć. Należy dodać, że w 1977 r. Wapno liczyło 2800 mieszkańców, z czego w kopalni pracowało aż 600 osób<sup>17</sup>. W wyniku katastrofy nikt nie zginął, ale powstały zapadliska i kilka budynków pochłonęła ziemia. Natomiast górnicy znaleźli zatrudnienie w innych kopalniach, m.in. w Inowrocławiu i Kłodawie<sup>18</sup>.

## Prezentacja kaplicy św. Kingi w Wapnie i jej twórcy

Kaplica św. Kingi w kopalni soli w Wapnie, została wykonana z inicjatywy i według projektu ówczesnego naczelnego inżyniera Adama Ślizowskiego (1921-1994), pochodzącego z Bochni, który pracował w kopalniach soli w takich ośrodkach górniczych jak: Bochnia, Wieliczka, Wapno, Kłodawa i Inowrocław. A. Ślizowski

16. Według relacji ustnej A. Ślizowskiego, 10.12.1985 r.

17. T. Torańska, H. Jabłonowski, *Śmierć kopalni*, w: *Ekspres Reporterów*, Warszawa 1977, s. 3-12, 19, 48.

18. Według relacji ustnej A. Ślizowskiego, 10.12.1985 r.

przyczynił się do wybudowania kaplicy św. Barbary na powierzchni<sup>19</sup>, ponadto pełnił funkcję kierownika chóru w Wapnie<sup>20</sup>.

Wejście do kaplicy było zlokalizowane od strony chodnika komunikacyjnego i stanowiła je okazała brama z żelazną kratą dwuskrzydłową, flankowana przez dwie latarnie. Otwór wejściowy zamykał łuk eliptyczny, pozorny (wykuty w caliznie). Czoło łuku zdobiły wycięte wąskie bruzdy naśladujące długie i wąskie klince oraz napis: „SZCZĘŚĆ BOŻE”, umieszczony pomiędzy dwoma emblematami górniczymi. Na obu skrzydłach kraty zostały wyeksponowane pojedyncze emblematy górnicze, od których rozchodziły się promieniście proste pręty żelazne, wzbogacone skromną dekoracją powyginanych krótkich prętów. Od strony wnętrza kaplicy nad wejściem znajdował się napis: „KRÓLOWO KORONY POLSKIEJ MÓDL SIĘ ZA NAMI”<sup>21</sup>.

Głównym elementem wyposażenia obiektu był monumentalny ołtarz wykuty w półprzezroczystej soli białej, zrealizowany w formie piramidalnie spiętrzonych w pięciu poziomach prostopadłościennych bloków soli i zwieńczonych krzyżem (według projektu inż. A. Ślizowskiego). Podczas mszy św. poszczególne bloki były oświetlane. W bloku zlokalizowanym w środkowej części ołtarza (retabulum) wykuto niszę, w której została umieszczona figura św. Kingi z soli szarej, przywieziona z Wieliczki<sup>22</sup>. Materiał użyty do wykonania tej figury był o wiele ciemniejszy i nie przepuszczał światła, dzięki czemu kontrastował na tle jasnej soli, po oświetleniu przypominającej bloki ze szkła. Święta Kinga została przedstawiona w postawie hieratycznej, z bryłą soli trzymaną przed sobą w dłoniach i mitrą książęcą na głowie. Strój świętej stanowił habit, długa mozetta spięta pod szyją, welon oraz bogato drapowany płaszcz. W treści tego przedstawienia św. Kingi można wyodrębnić kilka podstawowych wątków treściowych określanych przez oddzielne atrybuty. Są to: św. Kinga jako polska *księżna* – mitra książęca na głowie; św. Kinga jako *klaryska* – habit; św. Kinga jako *odkrywczyńa soli kamiennej* – bryła soli<sup>23</sup>. W pamięci górników w Wapnie autor rzeźby pozostał anonimowy, ale nie można wykluczyć, że był nim znakomity wielicki górnik-rzeźbiarz Antoni

19. Kaplicę św. Barbary wymurowano z cegły w kształcie parterowego budynku na planie prostokąta z dachem dwuspadowym z sygnaturką. Udział inż. A. Ślizowskiego w budowie i urządzeniu kaplicy św. Kingi w kopalni oraz kaplicy św. Barbary na powierzchni, potwierdza pismo Prymasa Polski Stefana kardynała Wyszyńskiego nr 8934/57/PR. z dn. 21.09. 1957 r. (fotokopia w zbiorach autora).

20. *Kopalnia Soli w Wapnie. Rys historyczny*, praca zbiorowa pod red. S. Kopcia. Poznań 1963 r., s.110

21. Na podstawie dokumentacji fot. ze zbiorów A. Ślizowskiego.

22. Według relacji ustnej projektanta kaplicy - A. Ślizowskiego, 10.12.1985 r.

23. D. Śladecki, *Ikonografia błogosławionej Kingi w sztuce na terenie diecezji tarnowskiej*, „Currenda”, 1989, nr 7-9, s. 378-382.

Wyrodek (1901-1992), który zasłynął realizacją w latach 1927-1963 wielu płasko-rzeźb w kaplicy św. Kingi w Wieliczce<sup>24</sup>. Drugim artystą-górnikiem, który mógł wykonać to zlecenie, był Mieczysław Kluzek (1926-1992), w 1956 r. zatrudniony w kopalni w Wieliczce jako górnik, a już od 1957 r., w charakterze rzeźbiarza<sup>25</sup>. Niewątpliwie inspiracją dla autora rzeźby w Wapnie była figura tej świętej dłuta Józefa Markowskiego (1860-1920) z ołtarza kaplicy św. Kingi w wielickiej kopalni soli. Niestety, niezbyt dobra jakość zachowanych zdjęć rzeźby św. Kingi w kaplicy w Wapnie, wykonanych z dużej odległości i w trudnych warunkach oświetleniowych, nie pozwala na szczegółową analizę stylistyczno-porównawczą. Ponadto nie znamy fundatora tego dzieła, ale z dużym prawdopodobieństwem można przyjąć, że rzeźba została ufundowana ze składek górników w Wapnie. Uzupełnieniem wyposażenia były ustawione na ołtarzu lichtarze, wykonane z odwiertów. Ponadto podczas nabożeństw mensę przykrywał obrus z napisem stanowiącym początek hymnu: „GLORIA IN EXCELSIS DEO”<sup>26</sup>.

Rozwinięcie planu kaplicy stanowiła zakrystia i chodnik ze schodami o dziesięciu stopniach wewnątrz filara solnego, prowadzącymi na wykutą w caliznie ambonę przyścienną. Korpus mównicy (na rzucie kolistym) znajdował się na wysokości ok. 1,4 m nad spągim<sup>27</sup>. Wyposażenie zakrystii było bardzo skromne, ograniczało się do drewnianego stołu, dwóch krzeseł oraz zawieszonych na caliznie: krucyfiksu, portretu Prymasa Wyszyńskiego i niezidentyfikowanego obrazu (oleodruku)<sup>28</sup>.

Po lewej stronie kaplicy (patrząc od wejścia) na wysokości ok. 1,20 m, wykuto kawernę, w której urządzono stajenkę betlejemską. Kształt kawerny o wymiarach otworu 2,7 m x 2,7 m był nieregularny i miał niewielkie zagłębienie tuż za ścianą kaplicy, skierowane w kierunku ołtarza. Wyposażenie szopki stanowiły makieta parterowego budynku mieszkalnego nakrytego dachem dwuspadowym i studnia z żurawiem – wykonane z drewna oraz kilkanaście figurek z suszonej i wypalanej gliny, przedstawiających Świętą Rodzinę w grocie i różne typy górników spieszących z darami<sup>29</sup>. Makieta budynku znajdowała się na pierwszym planie, po lewej stronie (od wejścia do kaplicy), figurki przedstawiające Świętą Rodzinę, umieszczono we wgłębieniu kawerny symbolizującym grootę (w kierunku ołtarza),

24. K. Paluch-Staszkiel, *Kaplica bł. Kingi w kopalni Soli w Wieliczce*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych”, t. X (1981), s. 140-146.

25. Tamże, s. 146.

26. Na podstawie dokumentacji fot. ze zbiorów A. Ślizowskiego.

27. Tamże.

28. Tamże.

29. Według relacji ustnej projektanta kaplicy – A. Ślizowskiego, 10.12.1985 r., dokumentacji fotograficznej z 1957 r. ze zbiorów A. Ślizowskiego i dokumentacji fotograficznej z 1966 r. przekazanej autorowi przez J. Köhslinga.

po prawej stronie. Figurki górników zostały rozmieszczone wzdłuż drogi z domu do grotty ze Świętą Rodziną. Autorką figurek była artystka ludowa Klara Prillowa z Kcyni<sup>30</sup>, która wykonała je bez użycia przyrządów, modelując glinę samymi palcami, zaś do dopracowywania szczegółów posługiwała się paznokciami<sup>31</sup>.

Wyposażenie dopełniały drewniane ławki ustawione po bokach kaplicy w dwóch rzędach – po sześć ławek w rzędzie oraz świecznik z nanizanymi na sznurek kryształami soli, zawieszony w centralnej części obiektu pod stropem<sup>32</sup>.

Idea realizacji artystycznej była osadzona w realiach przestrzennych kopalni. Ołtarz, który twórca projektował na zasadach kontrastu: biel i czerń, światło i mrok, symetria uporządkowanych brył geometrycznych i nierównomierności otaczających je ścian, dobrze komponuje się w przestrzeni wnętrza. Traktowanie zastanego wnętrza komory jako kompatybilnego elementu kompozycyjnego, ascetyzm i rezygnacja ze środków formalnych w projektowaniu tej architektury przybliżyła odbiorcę do ciszy i spokoju. W sposobie wykonania ambony (schody wewnątrz ściany) i stajenki betlejemskiej zlokalizowanej w kawernie wyraźnie widać inspiracje zaczerpnięte z kaplicy św. Kingi w bocheńskiej kopalni. W dniu 5 sierpnia 1977 r. ten unikalny obiekt architektoniczny został unicestwiony w wyniku niespodziewanej awarii i zatopienia kopalni.

## Dzieje i specyfika kopalni soli w Inowrocławiu

Początki kopalni soli w Inowrocławiu sięgają początku lat 70. XIX w., kiedy to rząd pruski zdecydował się na produkcję soli warzonej z solanki czerpanej z odwiertów w ramach przedsiębiorstwa państwowego i firm prywatnych. W latach 80. i 90. XIX w. w kopalni państwowej eksploatowano złożę systemem komorowym na głębokości 156 i 180 m. Jednocześnie właściciele kopalni prywatnej na poziomach 122 i 132 m prowadzili niebezpieczny proceder pozyskiwania gipsu z czapy nakrywającej wysad solny, co stwarzało niebezpieczeństwo gromadzenia

30. Klara Prillowa (1907-1991) z d. Gackowska, ur. w Bydgoszczy, od 1931 r. zamieszkała w Kcyni. rzeźbiarka pracująca w glinie. Działaczka społeczna; w 1955 r. założyła Regionalny Zespół Pieśni i Tańca „Pałuki”; w 1956 r. zorganizowała Świetlicę Regionalną z Izbą Muzealną, w której organizowała warsztaty hafciarskie i rzeźbiarskie. Etnografka amatorka, zajmowała się gromadzeniem i upowszechnianiem artefaktów kultury ludowej. W 1954 r. jej prace były eksponowane na Centralnej Wystawie Rolniczej w Lublinie. Por. M. Prokopek, *Atlas sztuki ludowej i folkloru w Polsce*, Warszawa 1978, s. 119.

31. Według relacji ustnej A. Ślizowskiego, 10.12.1985 r.

32. Na podstawie dokumentacji fotograficznej z 1957 r. ze zbiorów A. Ślizowskiego i fot. z 1966 r. J. Köhslinga.

się dużych ilości wody<sup>33</sup>. W maju 1907 r. nastąpił znaczny przybór wody w kopalni prywatnej, skutkiem czego w ciągu 6 tygodni woda zalała wszystkie poziomy, począwszy od najgłębszego (180 m) i obie kopalnie (prywatna i rządowa) zostały zatopione. W 1908 r. rozpoczęto czerpać solankę z zalanych pokładów, co spowodowało zachwianie statyki górnych warstw złoże i nasilenie zjawisk krasowych. W latach 1908-1917 w różnych częściach Inowrocławia zaczęły się tworzyć zapadliska o powierzchni od kilkuset do dwóch tysięcy m kw. W dniu 9 kwietnia 1909 r. do zapadliska runęła północna część transeptu kościoła Matki Boskiej (1898-1900), co wywołało panikę wśród mieszkańców miasta.<sup>34</sup> W 1924 r. belgijska spółka „Solvay” rozpoczęła budowę nowej kopalni „Solno”. Pierwszy poziom eksploatacyjny założono na głębokości 470 m, pozostawiając ponad nim półkę ochronną soli o grubości 200 m, powyżej której na starych poziomach kopalni były zlokalizowane wyrobiska zalane wodą<sup>35</sup>.

Do połowy lat 80. XX w. górotwór podzielono na 10 poziomów usytuowanych co 18 m. W inowrocławskiej kopalni soli stosowano eksploatację mokrą. Wszystkie wyrobiska przygotowawcze, takie jak: chodniki, szybiki, przecinki komorowe wykonywano za pomocą specjalnie do tego celu skonstruowanych natrysków ze słodką wodą. W dalszej kolejności ługowano komory, stosując solankę nienasyconą<sup>36</sup>. Proces nasycania trwał 3-6 tygodni. Solanka pozostająca w komorze rozpuszczała ściany boczne i nasycala się, na skutek czego powiększały się wymiary wyrobiska. Następnie solanka była spuszczana i rurociągami spływała do hali pomp, skąd była tłoczona na powierzchnię. Natomiast komorę napełniano solanką nienasyconą ponownie. Do wybrania całej soli zawartej w eksploatowanej komorze przeprowadzano ok. 30 cykli napełniania i opróżniania<sup>37</sup>. Złoże solne wybierano, tworząc komory zlokalizowane symetrycznie po obu stronach chodnika podłużnego i w jednej płaszczyźnie pionowej na wszystkich poziomach. Pod komorami pozostawiano półkę ochronną o wys. 9 m, zaś boki zabezpieczał filar ochronny o grubości 20 m. Wymiary wyrobisk komorowych wynosiły: 100 m dł., 20 m szerokości i 9 m wysokości<sup>38</sup>. Do 1986 r. wyługowano ok. 1500 komór, łączna długość wyrobisk w kopalni soli w Inowrocławiu wynosiła 200 km. Jednak w pamięci mieszkańców Inowrocławia wciąż była żywa pamięć o zapadliskach

33. J. Brzezichowa, *Przeobrażenia gospodarcze miasta w okresie zaboru pruskiego*, w: *Dzieje Inowrocławia*, pod red. M. Biskupa, t. 1 (do 1919), Warszawa-Poznań-Toruń 1978, s. 320-321.

34. Tamże, s. 323.

35. *Kopalnia Soli „Solno”*, oprac. zbiorowe (W. Antoszkiewicz, M. Hus, S. Jabłoński, Z. Jasiński, Cz. Sikorski, T. Szczepański), Łódź 1988, s. 23.

36. Cz. Cybulski, *100 lat Inowrocławskich Kopalń Soli im. Bolesława Krupińskiego 1873-1973*, Inowrocław 1973, s. 28.

37. Tamże, s. 30.

38. Tamże, s. 29.

powstających pod koniec rządów pruskich i katastrofie w kopalni soli w Wapnie (1977 r.). Ostatecznie ówczesne władze uznały, że realne jest zagrożenie wodne dla miasta i podjęto decyzję o likwidacji Kopalni Soli „Solno” w Inowrocławiu, która w dn. 1 kwietnia 1986 r. zakończyła działalność produkcyjną<sup>39</sup>. Proces likwidacji kopalni, realizowany poprzez zalewanie kopalni, trwał aż do 1991 r.<sup>40</sup>.

## Prezentacja sztuki w kopalni soli w Inowrocławiu

Obiekty w inowrocławskiej kopalni soli prezentują się już znacznie skromniej. Sposób eksploatacji soli metodą „mokrą” nie sprzyjał zapotrzebowaniu na sztukę w kopalni. Poza halą pomp górniczy nie wiązał się swoją pracą z konkretnym wyrobiskiem na dłużej. Jednocześnie wyrobiska w Inowrocławiu różniły się zdecydowanie od komór i chodników eksploatowanych metodą górniczą. W przeciwieństwie do kopalni w Wieliczce i Bochni wyrobiska w Inowrocławiu były widowiskowo barwne, przy czym półprzezroczyste ściany i stropy nie były płaskie, ale miały bardzo zróżnicowaną powierzchnię, w wielu przypadkach przypominającą zastygłe struktury lanego szkła. Wyrazem zapotrzebowania na sztukę sakralną i komemoratywną w kopalni były dwa obiekty zlokalizowane na poziomie V-tym (na głębokości 542 m): obraz św. Barbary oraz pomnik w formie steli z krzyżem. Obiekty te, ze względu na likwidację kopalni, wyniesiono na powierzchnię już pod koniec 1986 r.<sup>41</sup>.

Obraz św. Barbary został namalowany na tynku techniką *alla primo* w 1947 r. przez górnik B. Mikołajewskiego<sup>42</sup>. Do 1987 r. obraz ten znajdował się w hali pomp (pod szybem „Solno I”) na ścianie murowanej z czerwonej cegły i otynkowanej. Podobrazem malowidła był tynk piaskowo-wapienny o grubości 2,5-3 cm, pokryty cienką warstwą kredy (2-3 mm) i zagruntowany olejem lub pokostem. Na skutek pracy ściany w górnej części obrazu wystąpiły poprzeczne pęknięcia<sup>43</sup>. Artysta przedstawił św. Barbarę w koronie na głowie, ubraną w jasnozieloną suknię i czerwony płaszcz z ozdobną lamówką, spięty pod szyją. Święta w prawej dłoni

39. Z. Juchniewicz, *Kopalnia przed egzekucją*, „Fakty”, 1986, nr 15/1019, s. 1, 4.

40. Wielu pasjonatom historii i walorów przyrodniczych tej kopalni, przez znawców tematu nazywanej „najpiękniejszą kopalnią w Polsce”, trudno się było pogodzić z jej utratą. Do takich osób należy inż. Tadeusz Szczepański, który przez wiele lat podejmował się realizacji licznych przedsięwzięć popularyzujących wiedzę o inowrocławskiej kopani.

41. Według relacji ustnych sztygara kopani soli w Inowrocławiu inż. Tadeusza Szczepańskiego, spisanych przez autora w dn. 05.11.1987 r. i 14.06.1988 r.

42. Obraz jest sygnowany, w dolnej części namalowanej ramy po prawej stronie: „B. Mikołajewski, 1947”.

43. Archiwum Kopalni Soli w Inowrocławiu, J. Trochimowicz, Dokumentacja, s. 4.

trzyma nagi miecz skierowany gównią do dołu, lewą ręką podtrzymuje zamkniętą księgę w twardej oprawie, na której jest ustawiony kielich mszalny z hostią.

Patronka górników została ujęta frontalnie w postawie stojącej, pomiędzy skałami i na tle zabudowań z wieżą. Jej głowę otacza nimb, co ma obrazować przekaz artysty, że św. Barbara, zwrócona do patrzących górników twarzą w blasku świętości, czuwa nad ich pracą. Takie przedstawienie jest umotywowane legendą, według której święta Barbara, więziona w ciemnym pomieszczeniu, w wieży, rozumie los pracujących pod ziemią i opiekuje się nimi. Św. Barbara jest również patronką dobrej śmierci, o czym przypominają atrybuty takie jak miecz i kielich z hostią.

Źródłem inspiracji dla górnika artysty-amatora mogły być wizerunki św. Barbary na dwóch sztandarach górniczych przechowywanych w budynku naziemnym kopalni. Na sztandarze ufundowanym w 1945 r. przez Związek Zawodowy Górników Kopalni Soli „Solno” poniżej napisu „Szczęść Boże Górnictwu” znajdował się wizerunek Św. Barbary z atrybutami (mieczem, kielichem i wieżą w tle). Podobny wizerunek tej świętej umieszczono na drugim ze sztandarów z 1946 r. ufundowanym przez Inowrocławską Żupę Solną.

W październiku 1986 r. w celu ratowania dziedzictwa kultury górników salinarnych dyrekcja kopalni soli zleciła konserwatorowi dzieł sztuki Janowi Trochimowiczowi wykonanie transferu obrazu św. Barbary z tynku w kopalni pod ziemią na płytę paździerzową<sup>44</sup>. Obraz po wycięciu ze ściany i naklejeniu na płytę został wyniesiony na powierzchnię i poddany zabiegom konserwatorskim, które zostały ukończone w 1987 r.

Kolejny obiekt sztuki w inowrocławskiej kopalni stanowił pomnik w formie steli, który znajdował się na czole komory *Zwarycza*. Autorem tego dzieła, wykutego z bryły młodszej soli kamiennej drobnoziarnistej różowej (półprzezroczystej), był Edmund Chybicki, górnik strzałowy w inowrocławskiej kopalni „Solno”<sup>45</sup>. Stela miała formę płyty o nieregularnych bokach o wymiarach: wys.121 cm, szer.70 cm, gł. 18 cm<sup>46</sup>, z reliefem wypukłym krzyża łacińskiego, z frontem wyszlifowanym i stała na cokole o wys. 140 cm, wymurowanym z białej z cegły na podstawie

44. Przeprowadzone w kopalni prace konserwatorskie obejmowały m.in.: zabezpieczenie lica obrazu bibulką japońską z masą woskowo-żywniczną, naklejeniu gazy, płótna lnianego, odcięcie malowidła z tynkiem za pomocą piły taśmowej, przymocowanie odciętego tynku z malowidłem do płyty paździerzowej. Po przetransportowaniu na powierzchnię tynk został oddzielony od warstwy gruntu kredowego i warstwy malarskiej. Następnie usunięto bibulkę japońską, gazę i płótno. W dalszej kolejności obraz został naklejony na płytę z kratownicą z rurek aluminiowych. Por. Archiwum Kopalni Soli w Inowrocławiu, J. Trochimowicz, Dokumentacja, s. 5-11.

45. Według relacji ustnej T. Szczepańskiego, spisanej przez autora w dn. 05.11.1987 r.

46. Według pomiarów dokonanych przez autora w kopani soli w Inowrocławiu w dn. 05.11.1987 r.

z betonu. Zgodnie z intencją twórców stela miała upamiętniać wszystkich górników, którzy w różnych okolicznościach zginęli w kopalni. Stela ta została w dniu 9 listopada poświęcona przez Prymasa Polski Józefa kardynała Glempa (syna inowrocławskiego górnik<sup>47</sup>). Z powodu likwidacji kopalni, cokół pozostawiono pod ziemią, zaś stelę przeniesiono na powierzchnię.

Pomimo dużego zróżnicowania zachowanych przykładów, ich geograficznego rozrzutu, kaplice salinarne i inne obiekty sztuki sakralnej w kopalniach soli należy traktować jako niemal autonomiczne zjawisko, powiązane dość mocno z życiem zarówno gospodarczym, jak i kulturalnym polskich górników. Sztuka w kopalni pełniła rolę służebną, jednak ważność tematyki i cel, jakiemu służyła, sprawiały, że twórcą kierowało dążenie do piękna. Dzieła miały być piękne, ponieważ cel był podniosły, stąd odczuwalny nastrój wzniosłości, pełna godności powaga i głęboki spokój tej sztuki.

## Bibliografia

### Archiwalia

#### Archiwum Kopalni Soli w Inowrocławiu

Trochimowicz J., Dokumentacja konserwatorska. Transfer obrazu św. Barbary z tynku w kopalni pod ziemią na płytę paździerzową, Bydgoszcz 1987, mps.

### Opracowania

Banach R., *Grób i relikwie bł. Kingi w ciągu dziejów*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce”, t. XVIII (1994), s. 47- 52.

Boczkowski F., *O Wieliczce pod względem historyi naturalnej dziejów i kąpeli*, Bochnia 1843.

Budryk W., *Zapadliska na terenie miasta Inowrocławia*, „Przegląd Górniczo-Hutniczy”, 25 (1933), nr 8, s. 432.

Brzezichowa J., *Przeobrażenia gospodarcze miasta w okresie zaboru pruskiego*, w: *Dzieje Inowrocławia*, pod red. M. Biskupa, t. 1 (do 1919), Warszawa-Poznań-Toruń 1978, s. 301-435.

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”, t. XXVI (2009), s. 65-92.

47. Według relacji ustnej T. Szczepańskiego, spisanej przez autora w dn. 14.06.1988 r.



- Cybulski Cz., *100 lat Inowrocławskich Kopalń Soli im. Bolesława Krupńskiego 1873-1973*, Inowrocław 1973.
- Die Geschichte, die wirtschaftliche und die kulturelle Entwicklung des Kreises Hohensalza bis zum Jahre 1911*, Hohensalza (Inowrocław) 1911.
- Dobrowolska D., *Górnicy salinarni Wieliczki w latach 1880-1939. Studium historyczno-socjologiczne załogi robotniczej*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1965.
- 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.
- Juchniewicz Z., *Kopalnia przed egzekucją*, „Fakty”, 1986, nr 15/1019, s. 1, 4.
- 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), 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.
- Kopalnia Soli w Wapnie. Rys historyczny*, praca zbiorowa pod red. S. Kopecia, Poznań 1963 r.
- Kopalnia Soli „Solno”*, oprac. zbiorowe (Antoszkiewicz W., Hus M., Jabłoński S., Jasiński Z., Sikorski Cz., Szczepański T.), Łódź 1988.
- Kowalski L., Fischer S., *Żywot bł. Kingi i dzieje jej kultu*, Tarnów 1992.
- Paluch-Staszkiel K., *Kaplica bł. Kingi w kopalni Soli w Wieliczce*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych”, X (1981), s. 103-151.
- Prokopek M., *Atlas sztuki ludowej i folkloru w Polsce*, Warszawa 1978.
- Rochnowski H., *Zarys przemian społeczno-gospodarczych Inowrocławia w latach 1945-1977*, w: *Dzieje Inowrocławia*, pod red. M. Biskupa, t. 2 (1919-1979), Warszawa- Poznań- Toruń 1982, s. 231-288.
- Śladecki D., *Funkcje religijne kaplicy w bocheńskiej kopalni soli*, „Currenda”, 1987, nr 4-6, 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., *Ikonografia 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., *Wizerunki malarskie i rzeźbiarskie św. Kingi z XVIII i XIX wieku z kopalni soli zachowane Bochni*, „Rocznik Kolbuszowski”, 23 (2023), s. 167-189.
- Śladecki D., *Sztuka i władza w kopalni soli w Wieliczce w okresie zarządu austriackiego w latach 1772-1918*, „Resovia Sacra”, 30 (2023), s. 187-212.
- Śladecki D., *Kaplica św. Barbary w kopalni soli w Bochni (1923-1946)*, „Resovia Sacra”, 31 (2024), s. 493-517.
- Torańska T., Jabłonowski H., *Śmierć kopalni*, w: *Ekspres Reporterów*, Warszawa 1977, s. 3-50.
- Walczy Ł., *Kult bł. Kingi w małopolskich ośrodkach górnictwa solnego*, „Studia i Materiały do dziejów Żup Solnych w Polsce”, XVIII (1994), s. 27-36.
- 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 ośrodkach górniczych w Bochni i Wieliczce już XVII w. ukształtował się zwyczaj tworzenia miejsc kultu w podziemiach kopalni, który w drugiej poł. XX w. dzięki kontaktom zawodowym i migracji górników został przyjęty w kopalni soli w Wapnie (Wielkopolska) i w ograniczonej formie w kopalni soli w Inowrocławiu. Forma architektoniczna obiektów sakralnych była ściśle uzależniona od budowy geologicznej złóż soli, jak też sposobu ich eksploatacji. W latach 1955-1957 w kopalni soli w Wapnie, podczas prac górniczych w jednej z komór na poziomie VII (na głębokości 480 m) urządzono kaplicę św. Kingi o wymiarach 50 m długości, 25 m szerokości i wys. 12 m. Inicjatorem i kierownikiem budowy kaplicy był inż. Adam Ślizowski (1921-1994), pochodzący z Bochni. Według jego projektu wykuto w caliznie monumentalny ołtarz, zrealizowany w formie piramidalnie spiętrzonych w pięciu poziomach prostopadłościennych bloków półprzezroczystej soli białej z umieszczoną w niszy figurą św. Kingi z soli szarej, wyrzeźbioną w Wieliczce. Św. Kinga została przedstawiona w stroju zakonnym, z mitrą książęcą na głowie i bryłą soli trzymaną przed sobą w dłoniach. Wnętrze kaplicy było jednoprze-

strzenne, poszerzone o zakrystię ze schodami prowadzącymi na ambonę oraz kawernę, w której urządzono stajenkę betlejemską z kilkunastoma figurkami z wypalanej gliny. Figurki wykonała Klara Prillowa (1907-1991), artystka ludowa z Kcyni. W 1957 r. prymas Stefan Wyszyński dokonał uroczystej konsekracji kaplicy św. Kingi. W dniu 5 sierpnia 1977 r. doszło do katastrofy i zatopienia wodą całej kopalni wraz z kaplicą.

W kopalni soli w Inowrocławiu powstały dwa obiekty sztuki, które były zlokalizowane na poziomie V (na głębokości 542 m). W latach 1947-1986 na ścianie w hali pomp znajdował się obraz św. Barbary, namalowany na tynku przez górnika B. Mikołajewskiego. Patronka górników została przedstawiona w koronie na głowie z atrybutami trzymanymi w rękach: mieczem, księgą i kielichem z hostią oraz wieżą ukazaną w tle. W 1986 r., z powodu zagrożenia zalaniem przez wodę, podjęto decyzję o stopniowej likwidacji kopalni soli w Inowrocławiu. W 1986 r. po wycięciu z tynku obraz św. Barbary został wyniesiony z kopalni na powierzchnię. Drugim obiektem sztuki był pomnik w formie steli z płaskorzeźbą krzyża z soli różowej, ustawionej na wysokim cokole wymurowanym z białej cegły. Autorem tego dzieła był górnik Edmund Chybicki. Pomnik miał upamiętniać wszystkich górników, którzy zginęli w kopalni soli w Inowrocławiu. W dniu 9 listopada 1981 r. stela została poświęcona przez Prymasa Polski Józefa kardynała Glempa. Pięć lat później wyniesiono stelę na powierzchnię.

**Słowa kluczowe:** kaplica w kopalni soli w Wapnie, sztuka w kopani soli w Inowrocławiu, ikonografia św. Kingi, ikonografia św. Barbary.

## SACRED ART IN THE SALT MINES OF WAPNO (1957-1977) AND INOWROCŁAW (1947-1986)

### Summary

In the mining centres of Bochnia and Wieliczka, the practice of establishing places of worship within underground excavations developed as early as the seventeenth century. In the second half of the twentieth century, facilitated by professional contacts and the migration of miners, this tradition was adopted in the Wapno salt mine (Greater Poland) and, in a more limited form, in the Inowrocław salt mine. The architectural form of these sacred structures was closely determined by the geological configuration of the salt deposits as well as by the methods of their extraction. Between 1955 and 1957, during mining operations in one of the chambers on Level VII (480 m below ground), the Wapno mine created the Chapel of St Kinga. The chapel measured 50 m in length, 25 m

in width and 12 m in height. The initiator and director of the project was the engineer Adam Ślizowski (1921-1994), a native of Bochnia. According to his design, a monumental altar was carved in situ. It took the form of a pyramid-like composition consisting of five tiers of rectangular blocks of translucent white salt, with a niche containing a figure of St Kinga sculpted from grey salt in Wieliczka. The saint was portrayed in a nun's habit, wearing a ducal mitre and holding a block of salt in her hands. The interior of the chapel comprised a single hall, expanded by a sacristy with stairs leading to the pulpit, as well as a cavern in which a Nativity scene was arranged. The scene consisted of several fired-clay figurines crafted by Klara Prillowa (1907-1991), a folk artist from Kcynia. In 1957, Cardinal Stefan Wyszyński solemnly consecrated the Chapel of St Kinga. On 5 August 1977, a catastrophic event led to the flooding and complete destruction of the mine together with the chapel. In the Inowrocław salt mine, two works of art were created on Level V (542 m below ground). Between 1947 and 1986, the pump hall featured a mural of St Barbara, painted on plaster by the miner B. Mikołajewski. The patron saint of miners was depicted wearing a crown and holding her traditional attributes - a sword, a book and a chalice containing a host - with a tower shown in the background. In 1986, owing to the increasing threat of flooding, a decision was taken to begin the gradual decommissioning of the Inowrocław mine. In 1986, after being cut from the plaster, the mural of St Barbara was removed to the surface. The second artwork was a monument in the form of a stele bearing a bas-relief cross carved from pink salt and set upon a tall pedestal constructed of white brick. Its creator was the miner Edmund Chybicki. The monument was intended to commemorate all miners who had lost their lives in the Inowrocław salt mine. On 9 November 1981, the stele was blessed by the Primate of Poland, Cardinal Józef Glemp. Five years later, it too was brought to the surface.

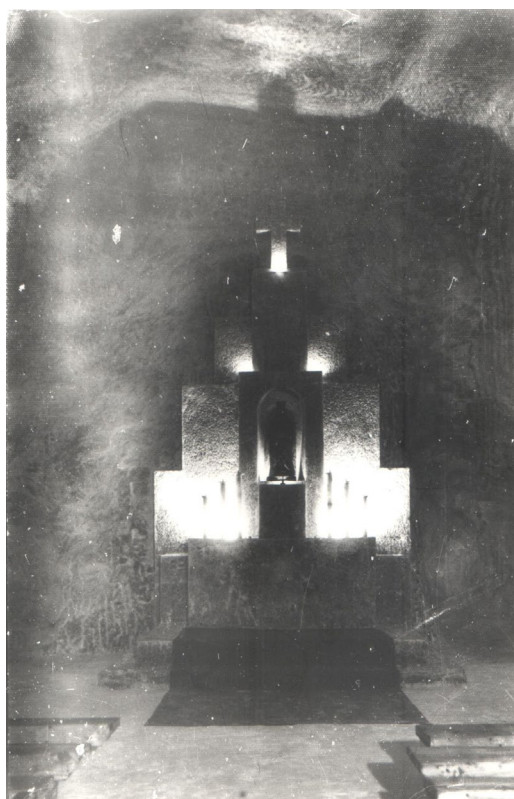
**Keywords:** Wapno salt mine chapel; sacred art in the Inowrocław salt mine; iconography of St Kinga; iconography of St Barbara.

### Spis ilustracji:

1. Kopalnia soli w Wapnie, widok z chodnika przewozowego na kaplicę św. Kingi, fot. 1957 r.
2. Kopalnia soli w Wapnie, Kaplica św. Kingi, po lewej kawerna ze stajenką betlejemską, fot. 1957 r.
3. Kopalnia soli w Wapnie, Ołtarz w kaplicy św. Kingi, fot. 1957 r.
4. Kopalnia soli w Wapnie, Ołtarz w kaplicy św. Kingi (retabulum), fot. J. Köhsling, 1966 r.

5. Kopalnia soli w Wapnie, Kawerna ze stajenką betlejemską w kaplicy św. Kingi, fot. 1957 r.
6. Kopalnia soli w Wapnie, Kawerna ze stajenką betlejemską w kaplicy św. Kingi, fot. J. Köhsling, 1966 r.
7. Kopalnia soli w Wapnie, Kapłan podczas sprawowania liturgii przed ołtarzem w kaplicy św. Kingi, fot. po 1957 r.
8. Kopalnia soli w Wapnie, Górnicy z duchownym w kaplicy św. Kingi, po prawej ambona, fot. po 1957 r.
9. Kopalnia soli w Wapnie, Prymas Stefan kardynał Wyszyński w chodniku przed kaplicą św. Kingi, pierwszy z prawej inż. A. Ślizowski, fot. 1957 r.
10. Pismo Prymasa Stefana kardynała Wyszyńskiego do inż. A. Ślizowskiego, 21.09.1957 r.
11. Kopalnia soli w Inowrocławiu, Obraz św. Barbary w hali pomp na poziomie V (gł. 542 m.), na pierwszym planie od lewej: inż. T. Szczepański i konserwator dzieł sztuki Jan Trochimowicz, fot. październik 1986 r.
12. Kopalnia soli w Inowrocławiu, Pomnik w formie steli na cokole w komorze *Zwarycza* na poziomie V, po lewej: inż. T. Szczepański, fot. ok. 1986 r.















PRYMAS POLSKI

Pan

Inżynier Adam Śliżowski

WAPNO

Dobremu Panu wyrażam moją głęboką radość i wdzięczność za pełną zapału pomoc i radę podczas wykuwania w kopalni soli w Wapnie kaplicy Bł. Kingi, za zbudowanie i urządzenie kaplicy św. Barbary w Wapnie oraz za przykładne, według nauki Boskiego Mistrza, życie chrześcijańskie.

Z całego serca udzielam Panu Inżynierowi i Jego rodzinie Prymasowskiego Błogosławieństwa.

GNIEZNO, dnia 21 września 1957 r.

Nr. 8934/57/PR.



*Stephan Karol Wyszyński*

Arcybiskup Metropolita Gnieński  
i Warszawski, Prymas Polski





KS. MIROSŁAW TWARDOWSKI – RZESZÓW

## GMF Z PERSPEKTYWY ISLAMU

### Wstęp

Obecne stulecie bywa określane mianem „wiek biotechnologii” lub „wiek genetyki”, ponieważ właśnie w tych dziedzinach obserwujemy od kilku dekad niezwykle dynamiczny rozwój. Jednym z jego rezultatów jest zastosowanie nowoczesnych technologii w przemyśle spożywczym, zwłaszcza metod umożliwiających wprowadzanie do organizmów żywych obcych genów, co prowadzi do modyfikacji ich materiału genetycznego i nadawania im nowych, pożądanych cech. Dzięki temu możliwe stało się tworzenie zmodyfikowanych odmian mikroorganizmów, roślin i zwierząt, a w konsekwencji także produkcja żywności genetycznie modyfikowanej (GMF – od ang. *genetically modified food*). Uzyskane w ten sposób właściwości nie są osiągalne za pomocą tradycyjnych metod hodowli.

W niniejszym artykule przedmiotem analiz jest recepcja GMF w świecie islamu. Dla muzułmanina religia stanowi nadrzędny punkt odniesienia wobec wszystkich innych aspektów życia. W świetle prawa muzułmańskiego (szaria-tu), które opiera się na dwóch podstawowych źródłach – Koranie oraz tradycji proroka (sunna) – kwestie moralne rozstrzyga się w pierwszej kolejności. Koran jest świętą księgą zawierającą wersety objawione prorokowi Mahometowi przez

---

KS. DR HAB. MIROSŁAW TWARDOWSKI, prof. UR – Wydział Technologiczno-Przyrodniczy, Uniwersytet Rzeszowski, Wyższe Seminarium Duchowne w Rzeszowie. ORCID: 0000-0003-3319-4633. Kontakt: mtwardowski@ur.edu.pl.

archanioła Gabriela w VII wieku, zaś sunna obejmuje relacje z życia proroka oraz szczegółowe wskazania dotyczące wiary i praktyki religijnej. Islam kładzie nacisk na ścisłe przestrzeganie prawa religijnego, które wyznacza granicę między tym, co dozwolone (halal), a tym, co zakazane (haram).

W świecie muzułmańskim nie istnieje jednak centralny, nadrzędny autorytet religijny (jak np. w Kościele rzymskokatolickim), który wydawałby jednolite i powszechnie obowiązujące rozstrzygnięcia moralne w kwestiach nieuregulowanych bezpośrednio przez Koran i sunnę. W praktyce ważną rolę odgrywają uczeni muzułmańscy – teolodzy i prawnicy – którzy, ciesząc się autorytetem, formułują opinie prawne (fatwy). Stanowią one wskazówkę dla wiernych w rozwiązywaniu złożonych problemów etycznych. Niekiedy opinie takie powstają także w trakcie konferencji naukowych, w których uczestniczą przedstawiciele czołowych muzułmańskich ośrodków badawczych. Ostatecznie jednak każdy muzułmanin zobowiązany jest kierować się własnym sumieniem w podejmowaniu decyzji o znaczeniu moralnym – w tym dotyczących zasad etyki żywności.

Refleksja etyczna towarzysząca postępowi technologicznemu rodzi pytanie o konsekwencje ingerencji w naturę dla zdrowia i życia człowieka oraz dla środowiska naturalnego. W odniesieniu do GMF rozpatruje się zarówno możliwe korzyści, jak i potencjalne zagrożenia. Z tego względu żywność genetycznie modyfikowana staje się źródłem poważnych dylematów moralnych, wobec których wierzący nie mogą pozostać obojętni. Dodatkowo muzułmanin przestrzegający zasad żywieniowych wynikających z prawa religijnego staje przed problemem, czy spożywanie produktów zawierających składniki pochodzące od zwierząt zakazanych w islamie jest dopuszczalne.

Podstawą niniejszego opracowania są opinie ekspertów reprezentujących środowisko muzułmańskie, publikowane w anglojęzycznych czasopismach naukowych. Tekst prezentuje i poddaje krytycznej analizie ich stanowiska wobec produkcji i konsumpcji GMF, a także uwzględnia toczący się dyskurs dotyczący potencjalnych problemów środowiskowych i ekologicznych związanych z tą formą żywności.

## **1. Islam wobec idei rozwoju nauki i ochrony środowiska**

Nie ma wątpliwości, że na przestrzeni wieków wielu muzułmańskich myślicieli nie tylko nie sprzeciwiało się postępowi nauki, lecz także wniosło cenny wkład w rozwój badań naukowych na wielu polach. Już w średniowieczu wśród wyznawców islamu znajdziemy licznych wybitnych przyrodników, medyków, filozofów i przedstawicieli innych kluczowych dziedzin wiedzy. Islamskie podejście do tego

zagadnienia ma jednak pewne cechy szczególne. Szczegółowo opisuje je Anke Iman Bouzenita. Można je streścić w kilku punktach<sup>1</sup>.

(i) Badania naukowe pomagają odkrywać i wykorzystywać potencjał ukryty przez Boga w stworzeniach, który może służyć zaspokojeniu godziwych potrzeb człowieka. Z islamskiego punktu widzenia wszelkie odkrycia naukowe zachęcają ludzi do wdzięczności wobec wszechmocy i dobroci Stwórcy.

(ii) Stwarzanie należy wyłącznie do prerogatyw Boga. Żaden uczony nie jest w stanie powołać czegośkolwiek do istnienia. Ludzie nie powinni manipulować dziełem stwórczym, ponieważ może to prowadzić do zgubnych konsekwencji – zarówno dla nich samych, jak i dla innych istot żywych oraz całego środowiska naturalnego.

(iii) Każda decyzja dotycząca życia i śmierci istoty żywej pozostaje w wyłącznej gestii Boga. Każde stworzenie, które się rodzi, ma zgodnie z Jego wolą określony czas życia, którego nie można ani skrócić, ani wydłużyć.

(iv) Naukowiec ponosi odpowiedzialność przed Stwórcą. W każdym działaniu musi liczyć się z Jego wolą, pamiętając, że sam jest jedynie stworzeniem i że pełni rolę zarządcy powierzonego mu świata. Choć człowiek otrzymał władzę nad stworzeniem, to eksploatacja jego zasobów ma wyznaczone granice.

Z przedstawionego podejścia jasno wynika, że zasady islamskiej etyki w tym obszarze są ściśle powiązane z normami prawa muzułmańskiego. Dla muzułmanina „postępować właściwie” oznacza działać zgodnie z zasadami i wartościami zawartymi w świętej księdze oraz naśladować przykład proroka Mahometa. Etyka islamska wyrasta więc bezpośrednio z tego systemu norm, które stanowią dyrektywę dla wszelkich decyzji moralnych.

Badacze muzułmańscy nie poprzestają na ogólnych wskazaniach, lecz podejmują również kwestie szczegółowe związane z ochroną środowiska. W tym obszarze muzułmańska wykładnia opiera się na jasno określonej hierarchii wartości: przyroda jest niezbędna do życia człowieka, dlatego jej ochrona stanowi religijny obowiązek<sup>2</sup>. Ze znaczenia samego słowa „islam” – oznaczającego pokój i harmonię – myśliciele wywodzą obowiązek życia w zgodzie i równowadze z naturą. Człowiekowi wolno korzystać z zasobów przyrody pod warunkiem, że nie wyrządza jej szkody. W przeciwnym razie konsekwencje mogą być zgubne dla obecnych i przyszłych pokoleń. Dlatego powinien on powstrzymać się od

- 
1. Por. A. Bouzenita, *Change of Creation or Harnessing Nature? The Reception of Biotechnology in the Islamic World*, „Islamic Studies”, 48 (2009), s. 501-502.
  2. Por. N. M. Isa, S. Man, „First Things First”: *Application of Islamic Principles of Priority in the Ethical Assessment of Genetically Modified Foods*, „Journal of agricultural and environmental ethics”, 27 (2014), s. 863-864.

działań prowadzących do degradacji środowiska i niezrównoważonej eksploatacji zasobów naturalnych.

Conrad G. Brunk i Harold Coward także podkreślają, że wdrażanie nowych technologii jest dopuszczalne jedynie po dokładnej ocenie – dokonanej w świetle zasad prawa muzułmańskiego – każdego aspektu ich oddziaływania na środowisko<sup>3</sup>. Jeśli da się naukowo wykazać, że dana technologia może potencjalnie wyrządzić szkodę środowisku naturalnemu, to z perspektywy islamskiej uznaje się ją za niedopuszczalną. Ponadto produkcja niezbędnych dóbr, takich jak środki farmaceutyczne, które uwalniają szkodliwe substancje do środowiska, również jest zakazana. Choć taki zakaz może przynieść poważne straty ekonomiczne, są one nieporównywalnie mniejsze od szkód wyrządzanych środowisku i pośrednio człowiekowi.

## 2. Fatwy o GMF

Na wstępie należy podkreślić znaczenie kontekstu religijnego w debatach etycznych, w tym również w dyskusjach nad GMF. Na ten element uwagę zwraca wielu współczesnych myślicieli muzułmańskich. Dla przykładu, przywoływani już Brunk i Coward stoją na stanowisku, że to właśnie tożsamość religijna człowieka odzwierciedla jego najgłębsze wartości, co sprawia, że dylematy moralne stają się dla niego jeszcze bardziej wyraźne<sup>4</sup>. Podobnego zdania jest Mariam al-Attar, która uważa, że współczesny dyskurs filozoficzny prowadzony w ramach etyki żywności w dużej mierze może być analizowany w perspektywie religijnej<sup>5</sup>. Uniwersalne zasady etyczne, takie jak „autonomia” czy „nieszkodliwość”, aby mogły zyskać szerszą akceptowalność społeczną, powinny odwoływać się do podstawowych wartości religijnych.

Chociaż istnieją obawy dotyczące możliwego negatywnego wpływu technologii i żywności genetycznie modyfikowanej na zdrowie człowieka i środowisko, to w islamie brak jest przepisów regulujących te kwestie w sposób jednolity i obowiązujący wszystkich wyznawców<sup>6</sup>. Nie ma również konsensusu wśród muzułmańskich ekspertów, czy akceptacja GMF jest sprzeczna z zasadami wyłożonymi w Koranie.

3. Por. tamże, s. 864-866.

4. Por. C. G. Brunk, H. Coward, *Introduction*, w: H. Coward, *Acceptable Genes? Religious Traditions and Genetically Modified Foods*, red. C. G. Brunk, New York 2009, s. 2.

5. Por. M. al-Attar, *Food Ethics: a Critique of Some Islamic Perspectives on Genetically Modified Food*, „Zygon”, 52 (2017), s. 55.

6. Por. E. B. Omobowale, P. A. Singer, A. S. Daar, *The Three Main Monotheistic Religions and Gm Food Technology: an Overview of Perspectives*, „BMC International Health and Human



Jak wspomniano we wstępie, ważną wskazówką dla muzułmanów są fatwy wydawane przez uczonych o niekwestionowanym autorytecie, a także opinie stanowiące rezultat szczególnie doniosłych konferencji naukowych z udziałem najbardziej wpływowych ekspertów muzułmańskich. Te opinie prawne wskazują zwłaszcza zasady określające, które produkty spożywcze są dozwolone, a które zakazane. W niektórych krajach muzułmańskich do realizacji tego zadania powołano specjalne instytucje.

Przykładem jest Narodowa Rada Fatwy w Malezji – instytucja, stanowiąca główny punkt odniesienia w zakresie islamskiej bioetyki, w tym także w kwestiach związanych z nowoczesnymi technologiami. Rada wydała dwie fatwy dotyczące GMF<sup>7</sup>.

Pierwsza z nich, ogłoszona 12 lipca 1999 r., stwierdza, że żywność i napoje powstałe w wyniku modyfikacji genetycznej obejmującej transfer genów ze świń do produktów spożywczych lub substancji roślinnych są uznawane za niezgodne z prawem muzułmańskim<sup>8</sup>. Świnia w islamie jest klasyfikowana jako zwierzę nieczyste, a muzułmanie unikają spożywania wszelkich produktów zawierających substancje pochodzenia świńskiego<sup>9</sup>. Do zakazanych należą również m.in. alkohol oraz składniki pochodzące od zwierząt domowych, padlinożernych i drapieżnych. Dlatego wykorzystanie DNA świń do produkcji GMF nie może zostać zaakceptowane przez społeczność muzułmańską. Zasady brane pod uwagę przy redagowaniu tej fatwy to m.in.: „zapobieganie szkodom ma pierwszeństwo przed zapewnianiem korzyści”, „wszystko jest dozwolone, chyba że udowodni się coś przeciwnego” oraz „gdy miesza się rzeczy dozwolone i zakazane, przeważa to, co zakazane”. Rada przeanalizowała także potencjalne korzyści GMF dla łagodzenia głodu w krajach Trzeciego Świata, ale uznała, że problemy te wynikają raczej z niesprawiedliwego podziału żywności niż z jej niedoboru i nie mogą stanowić wystarczającego uzasadnienia dla dopuszczenia GMF zawierającej substancje pochodzenia świńskiego. Ponadto, zdaniem Rady, muzułmanie mają dostęp do szerokiego wyboru produktów dozwolonych, dlatego nie można mówić o stanie wyższej konieczności.

Dwanaście lat później, w czerwcu 2011 roku, Narodowa Rada Fatwy w Malezji ogłosiła kolejną opinię prawną, w której za niedopuszczalne uznano także wykorzystywanie genów pochodzących od zwierząt czystych, a więc *halal*, jeśli

Rights”, 18 (2009), <https://bmcinthealthhumrights.biomedcentral.com/articles/10.1186/1472-698X-9-18> [dostęp: 24.10.2021 r.).

7. Por. N. M. Isa, A. Baharuddin, S. Man, L. W. Chang, *Bioethics in the Malay-Muslim Community in Malaysia: a Study on the Formulation of Fatwa on Genetically Modified Food by the National Fatwa Council*, 15 „Developing World Bioethics”, (2015), s. 149.

8. Por. tamże, s. 149.

9. Por. tamże, s. 150.

nie zostały one poddane ubojowi zgodnemu z prawem muzułmańskim<sup>10</sup>. Do kategorii halal zalicza się m.in. zwierzęta roślinożerne, drób (kury, kaczki, indyki) oraz gołębie<sup>11</sup>. Zgodny z szariatem ubój stanowi jedno z głównych kryteriów decydujących o dopuszczalności produktów pochodzenia zwierzęcego. Prawo muzułmańskie wymaga m.in., by zwierzę było halal, a ubój przeprowadzał zdrowy muzułmanin przeszkolony w odpowiednich metodach, który podczas czynności wymawia imię Allaha i przecina szyję zwierzęcia w sposób umożliwiający szybki odpływ krwi, powodując jego najszybszą śmierć. Zgodnie z tą fatwą zakazana jest również GMF, jeśli proces produkcji może stanowić zagrożenie dla zdrowia i życia człowieka lub środowiska naturalnego<sup>12</sup>. Wśród zasad, które posłużyły jako podstawa tego rozstrzygnięcia, znalazły się m.in.: „zapobieganie szkodom ma pierwszeństwo przed zapewnieniem korzyści” oraz „należy zezwalać na to, co przynosi dobro, i zakazywać tego, co jest szkodliwe”.

### 3. Współczesne dyskusje wokół GMF

W tej części rozważań przedstawiono głosy wybranych, reprezentatywnych autorów uczestniczących w intensywnej debacie toczącej się w świecie muzułmańskim na temat GMF. Zaprezentowano tu najważniejsze argumenty wysuwane przez badaczy na poparcie swoich tez. Chociaż wśród muzułmanów brakuje jednolitego stanowiska w tej kwestii, warto przyjrzeć się całemu spektrum poglądów związanych z tą dyskusją.

Mariam al-Attar podejmuje analizę niektórych kwestii etycznych dotyczących GMF w perspektywie islamskiej. Ważnym nurtem w etyce, na który wskazuje autorka, jest rozróżnienie żywności skażonej (wewnętrznie złej) i nieskażonej<sup>13</sup>. Na przykład konsument będący wegetarianinem uzna produkty mięsne za skażone głównie dlatego, że pochodzą od zwierząt, a nie ze względu na ich potencjalną szkodliwość zdrowotną. Z kolei muzułmanin zakwalifikuje produkty wieprzowe jako nieczyste, ponieważ pochodzą od świń – zwierząt zakazanych w islamie –

10. Por. tamże, s. 150.

11. Por. J. Z. K. Khattak, A. Mir, Z. Anwar, H. M. Wahedi, G. Abbas, H. Z. K. Khattak, H. Ismatullah, *Concept of Halal Food and Biotechnology*, „Advance Journal of Food Science and Technology”, 5 (2011), s. 386. Por. M. Dahlan-Taylor, *Beyond Barbarity and Concealment: Animal Sacrifice and Religious Slaughter in Islamic Responses to Postdomesticity*, „Culture and Religion. An Interdisciplinary Journal”, 17 (2016), s. 355-356.

12. Por. N. M. Isa, A. Baharuddin, S. Man, L. W. Chang, *Bioethics in the Malay-Muslim Community in Malaysia*, s. 150.

13. Por. M. al-Attar, *Food Ethics*, s. 54-55.

a ponadto wraz z pojawieniem się żywności modyfikowanej genetycznie pojawiły się nowe formy skażenia moralnego i religijnego.

Sama muzułmańska myślicielka koncentruje się przede wszystkim na argumentach „za” i „przeciw” GMF, opartych na tradycyjnym rozróżnieniu między tym, co religijnie lub prawnie dozwolone, a tym, co zakazane<sup>14</sup>. Aby w islamie coś mogło zostać uznane za religijnie lub prawnie dozwolone, musi być „dobre” (tayyib) – czyli nie tylko zdrowe i pożywne, ale także pochodzące z uczciwych i wiarygodnych źródeł, wolnych od niesprawiedliwych praktyk, takich jak lichwa, monopol, szkody dla środowiska czy zakłócanie równowagi ekologicznej. Ponadto produkt powinien być wolny od składników religijnie zakazanych.

Autorka zauważa, że większość islamskich badaczy nie sprzeciwia się GMF, pod warunkiem że nie zawiera ona składników zakazanych, takich jak wieprzowina czy alkohol<sup>15</sup>. Swoje stanowisko uzasadniając dwoma argumentami. Po pierwsze, w Koranie nie istnieje żadna podstawa do zakazu stosowania biotechnologii. Po drugie, korzyści płynące z biotechnologii przewyższają potencjalne szkody. Natomiast mniejszość przeciwników GMF przywołuje zasadę „pierwszeństwo życia przed korzyściami ekonomicznymi”<sup>16</sup>. Al-Attar deklaruje, że opowiada się za tym ostatnim stanowiskiem: sprzeciw wobec GMF wynika nie tylko z troski o zdrowie i środowisko, lecz także z przekonania, że jest ona narzędziem wykorzystywanym przez międzynarodowe korporacje do monopolizacji przemysłu spożywczego<sup>17</sup>. Zdaniem autorki jedynie taka etyka jest wewnętrznie spójna i sensowna. Brak akceptacji dla GMF może ponadto wzmocnić globalny sprzeciw wobec dominacji korporacji rządzących przemysłem spożywczym. „To, co naprawdę potrzebne – konkluduje autorka – to podejście, które będzie przemawiało do całej ludzkości, a nie tylko do wyznawców islamu. W Koranie jest bowiem mowa o człowieku jako zastępcy Boga na ziemi, a nie wyłącznie jako o członku określonej wspólnoty religijnej”<sup>18</sup>.

Z perspektywy islamu zagadnienia szkód i korzyści związanych z GMF analizują Noor Munirah Isa i Saadan Man. Na początku podkreślają, że życie ludzkie jest bezcenne i dlatego musi być bezwzględnie chronione<sup>19</sup>. Prawo muzułmańskie zakazuje wszystkiego, co mogłoby zagrozić zdrowiu lub życiu. W związku z tym, zdaniem autorów, wszystkie pokarmy określone w źródłach jako nieczyste i szkodliwe (arab. haram) powinny być bezwzględnie zakazane<sup>20</sup>. Do tej kategorii zalicza

14. Por. tamże, s. 54.

15. Por. tamże, s. 60.

16. Por. tamże, s. 68.

17. Por. tamże, s. 72.

18. Tamże, s. 72.

19. Por. N. M. Isa, S. Man, „*First Things First*”, s. 857-858.

20. Por. tamże, s. 866.

się m.in. padlinę, świnie i dziki, zwierzęta mięsożerne, ptaki drapieżne, alkohol oraz narkotyki<sup>21</sup>. Isa i Man podkreślają, że to sam Stwórca najlepiej wie, co jest dobre dla człowieka<sup>22</sup>. Jednocześnie wskazują, że współczesne odkrycia naukowe mogą potwierdzać zasadność zakazów, np. w odniesieniu do mięsa wieprzowego, którego szkodliwość zdrowotna była przedmiotem wielu badań.

Autorzy wyrażają otwartą dezaprobatę wobec GMF, podkreślając, że każda żywność mogąca zaszkodzić zdrowiu ludzkiemu lub środowisku jest niezgodna z prawem religijnym<sup>23</sup>. W szczególności produkty zawierające nawet niewielkie ilości substancji szkodliwych powinny być uznawane za zakazane. W tym miejscu powołują się na zasadę, zgodnie z którą „gdy miesza się to, co dozwolone, z tym, co zakazane, przeważa to, co zakazane”.

Isa i Man szczegółowo uzasadniają swoje stanowisko, wskazując na potencjalne zagrożenia GMF dla zdrowia i środowiska naturalnego<sup>24</sup>. Ich zdaniem żywność genetycznie modyfikowana, która może szkodzić ludziom i ekosystemom, nie może być traktowana jako rozwiązanie problemów przeludnienia czy braku bezpieczeństwa żywnościowego. Zachowanie życia ludzkiego jest jednym z celów szariatu, dlatego należy przedkładać ochronę życia nad zyski ekonomiczne. Jeśli istnieją sprzeczne dane naukowe co do szkodliwości GMF, badacze proponują przyjęcie zasady ostrożności i większe zaufanie do badań wskazujących na potencjalne zagrożenia.

Cytowani autorzy przypominają, że muzułmanie są zobowiązani do spożywania wyłącznie pokarmów zgodnych z prawem, z jednym wyjątkiem – stanem wyższej konieczności<sup>25</sup>. W sytuacji zagrożenia życia dopuszcza się spożywanie pokarmów zakazanych, jeśli nie ma innej możliwości przeżycia. Priorytetem musi być jednak zawsze zachowanie życia. Zdaniem Isa i Man współczesny problem głodu nie zawsze może stanowić usprawiedliwienie dla akceptacji GMF, gdyż w wielu państwach trudności wynikają nie z braku żywności, lecz z barier dystrybucyjnych i wysokich kosztów, które uniemożliwiają biednym dostęp do żywności.

Z kolei Abdul Kabir Hussain Solihu i Abdul Rauf Ambali podkreślają, że nawet produkty uznane za zakazane są częścią boskiego porządku natury<sup>26</sup>. Nie oznacza to jednak, że wszystkie są jadalne. Tylko te, które są pożywne, czyste,

21. Por. J. Z. K. Khattak, A. Mir, Z. Anwar, H. M. Wahedi, G. Abbas, H. Z. K. Khattak, H. Ismatullah, *Concept of Halal Food and Biotechnology*, s. 386.

22. Por. N. M. Isa, S. Man, „*First Things First*”, s. 866.

23. Por. tamże, s. 866.

24. Por. tamże, s. 867.

25. Por. tamże, s. 867.

26. Por. A. K. H. Solihu, A. R. Ambali, *Dissolving the Engineering Moral Dilemmas Within the Islamic Ethico-Legal Praxes*, „*Science and Engineering Ethics*”, 17 (2011), s. 138.

zdrowe i przyjazne środowisku (tayyib), należy uznać za zgodne z prawem i odpowiednie do spożycia.

Solihu i Ambali nie mają wątpliwości, że GMF również mieści się w boskim planie, ponieważ powstaje z naturalnych surowców<sup>27</sup>. Nie eliminuje to jednak dylematów moralnych. GMF może bowiem przynosić poważne konsekwencje dla ludzi, zwierząt i całych ekosystemów<sup>28</sup>. Kwestie bezpieczeństwa powinny być rozpatrywane nie tylko w odniesieniu do współczesnych konsumentów, lecz także z uwzględnieniem przyszłych pokoleń. Wśród potencjalnych zagrożeń autorzy wymieniają m.in. nieuzasadnione zadawanie cierpienia zwierzętom w badaniach i procesie produkcji GMF. Ich zdaniem szczególnej troski wymaga kwestia wpływu takich modyfikacji na środowisko, gdyż ma ono bezpośredni wpływ na jakość życia człowieka. Do potencjalnych zagrożeń dla ekosystemów zaliczają m.in. nieodwracalną degradację powietrza, wód i gleb, prowadzącą do katastrofy ekologicznej.

W ocenie Solihu i Ambali przy rozstrzyganiu dylematów moralnych kluczowe jest upewnienie się, że potencjalne korzyści przeważają nad możliwymi szkodami<sup>29</sup>. W omawianym kontekście oznacza to, że jeśli negatywny wpływ GMF na życie ludzkie przewyższa korzyści, to jej wprowadzenie do obrotu należy uznać za niemoralne. Ponadto interesy i zyski wąskiej grupy potężnych podmiotów przemysłu spożywczego nie mogą dominować nad dobrem wspólnoty, takim jak zdrowie i życie ludzi, zwierząt, a nawet całych ekosystemów<sup>30</sup>.

W opinii tych autorów istnieją jednak sytuacje, w których żywność modyfikowana genetycznie może być rozważana nawet wtedy, gdy potwierdzono jej negatywny wpływ na zdrowie<sup>31</sup>. Dotyczy to przypadków, gdy pomoc żywnościowa z wykorzystaniem GMF trafia do osób umierających z głodu. Powołując się na prawo islamskie, badacze przypominają, że nikt nie powinien wyrządzać szkody innym<sup>32</sup>. Skoro GMF może szkodzić, jej spożywanie w normalnych okolicznościach jest niezgodne z prawem religijnym. Jednak w sytuacji krytycznej (gdy człowiek umiera z głodu i nie ma innego pożywienia), celem staje się przetrwanie, wobec czego spożycie GMF staje się dopuszczalne – wyłącznie w tych szczególnych okolicznościach i w zakresie niezbędnym do podtrzymania życia. W takim przypadku GMF jest mniejszym złem niż głód.

27. Por. tamże, s. 138.

28. Por. tamże, s. 139.

29. Por. tamże, s. 139.

30. Por. tamże, s. 139-140.

31. Por. tamże, s. 140.

32. Por. tamże, s. 141.

Ebrahim Moosa postrzega konsumpcję żywności jako jeden z wymiarów „dobrego życia”<sup>33</sup>. Powołuje się przy tym na Koran: „O wy, posłańcy! Jedzcie wyśmienite rzeczy i czyńcie dobro!” (XXIII:51). „Jeść z tego, co wyśmienite” – czyli zdrowe i dobre – oznacza czerpać z tego, co zgodne z prawem (halal)<sup>34</sup>. To, co dobre, zdrowe i zgodne z prawem, zawiera komponent przyjemności. Wynika stąd, że troska o ciało obejmuje zarówno posłuszeństwo prawu, jak i dbałość o przyjemność oraz dobrostan ciała. W doktrynie muzułmańskiej ciało i dusza nie są ściśle rozdzielone, dlatego troska o ciało jest równocześnie troską o duszę, co tłumaczy – jak podkreśla Moosa – wysoką rangę właściwego odżywiania w islamie.

Badacz zauważa, że postęp technologiczny w wytwarzaniu żywności radykalnie zmienił jej skład i charakter<sup>35</sup>. Rewolucyjne innowacje inżynierii genetycznej umożliwiły wprowadzenie do obrotu roślin zawierających geny zwierzęce. Ziemniak wzbogacony genem świni może wzbudzić u muzułmanina zrozumiałą odrazę, gdyż spożywanie wieprzowiny jest zakazane.

Moosa przypomina, że choć źródła prawa muzułmańskiego precyzyjnie wskazują pokarmy zakazane, trudniej jednoznacznie uchwycić motywy tych zakazów<sup>36</sup>. Autor próbuje je zrekonstruować w perspektywie historycznej. Powołując się na badaczy dziejów, twierdzi, że w kulturach kananejsko-aramejskich świnie i niektóre drapieżniki postrzegano jako związane ze sferą piekielną, co mogło rzutować na późniejsze zakazy<sup>37</sup>. Być może dlatego w islamie za dozwolone uznano roślinnożerne zwierzęta domowe, podczas gdy zastrzeżenia dotyczyły padlinożerców i mięsożerców krwiożerczych. Zgodnie z tradycją muzułmańską wino ma pewne zalety, lecz jego wady przeważają; Moosa spekuluje, że stan upojenia może sprzyjać wynaturzonym zachowaniom seksualnym.

Przedmiotem jego zainteresowania jest także bezpieczeństwo żywności<sup>38</sup>. Moosa przypomina, że niedobór pożywienia stanowi ważny motyw koraniczny: Bóg jako suweren może ograniczyć dostęp do jedzenia poprzez ingerencję w porządek natury. W wielu miejscach świętej księgi znajdują się opisy głodu i lęku przed niedostatkiem. Dostarczanie pożywienia ubogim jest przedstawiane jako jeden z najwyższych aktów dobroci i współczucia, czyniący kogoś godnym boskiej łaski. Jedzenie bywa z kolei znakiem boskiej dobroczynności i miłosierdzia;

33. Por. E. Moosa, *Genetically Modified Foods and Muslim Ethics*, w: *Acceptable Genes? Religious Traditions and Genetically Modified Foods*, red. C. G. Brunk, H. Coward, New York 2009, s. 135.

34. Por. tamże, s. 136.

35. Por. tamże, s. 135.

36. Por. tamże, s. 136.

37. Por. tamże, s. 137.

38. Por. tamże, s. 137.

ludzie wyrażają wdzięczność Bogu poprzez szacunek dla pożywienia i jego źródeł. W tym kontekście autor zdecydowanie opowiada się za ochroną środowiska naturalnego: ochrona drzew, terenów rolniczych i źródeł wody to istotne elementy etyki muzułmańskiej. Jedną z naczelných zasad Moosa dostrzega w postulatcie zachowania naturalności<sup>39</sup>. Nieskażona przyroda połączona ze zdrowym stylem życia stanowi – w jego ocenie – ideał muzułmańskiej praktyki.

Mohammad Tariqur Rahman analizuje zasadnicze wymagania islamu wobec żywności dopuszczanej do spożycia. Na pierwszym miejscu wskazuje wymóg naturalności<sup>40</sup>. W jego opinii „poprawianie” natury może być odczytane jako przejaw nieposłuszeństwa wobec Stwórcy. Ponadto każdy produkt zawierający składniki pochodzące od zwierząt zakazanych przez prawo nie może zostać zaakceptowany przez muzułmanina. Oprócz tego produkt powinien być dobry, czysty, zdrowy, pożywny i przyjemny w smaku. GMF – zdaniem autora – nie w pełni spełnia te kryteria. Przy jej ocenie należy też uwzględnić możliwy negatywny wpływ na równowagę środowiskową. Bóg stworzył świat w doskonałych proporcjach i harmonii, a GMF może zaburzać ów porządek, co odbija się na zdrowiu człowieka. Rahman przywołuje w tym kontekście werset Koranu: „A ziemię rozpostarliśmy i rzuciliśmy na nią solidnie stojące; i sprawiliśmy, iż wyrosła na niej wszelka rzecz wyważona” (XV:19).

Z zaprezentowanego materiału wyłania się klarowny obraz muzułmańskiego podejścia do produkcji i konsumpcji GMF. Po pierwsze, decydujące znaczenie ma pochodzenie żywności: istnieje kategoria zwierząt nieczystych, których spożywanie jest zakazane, a produkty zawierające choćby śladowe ilości ich pochodnych nie mogą być wykorzystywane w żywności. Po drugie, istotną rolę odgrywa rytualny ubój zwierząt uznanych za czyste. Ponadto muzułmanie akcentują hierarchię wartości, na której szczycie stoi życie ludzkie; wszelkie próby jej naruszenia spotykają się z jednoznaczną odmową akceptacji. W skrajnych sytuacjach dylematu „trwać przy zasadach czy umrzeć z głodu” priorytetem pozostaje życie. Znaczące miejsce zajmuje również troska o środowisko naturalne – jego ochrona jest jednym z podstawowych obowiązków religijnych każdego muzułmanina.

Dwa pierwsze elementy tego podejścia budzą jednak poważne kontrowersje (także autora niniejszego opracowania). Podział zwierząt na „czyste” i „nieczyste” wielu badaczy uważa za pozbawiony racjonalnych podstaw. Szczególnie dyskusyjne jest uzasadnianie względami religijnymi praktyk powodujących silne cierpienie uśmiercanych zwierząt.

39. Por. tamże, s. 137.

40. Por. M. T. Rahman, *Production and Consumption of Genetically Modified Food: An Islamic Perspective*, „Revelation and Science”, 3 (2013), s. 9.

Poza tymi kwestiami spornymi muzułmańska perspektywa na GMF nie tylko nie musi budzić zastrzeżeń, lecz może inspirować do głębokiej refleksji nad tym aktualnym zagadnieniem.

## **Zakończenie**

Jedną z najbardziej odkrywczych, a zarazem najbardziej kontrowersyjnych współczesnych technologii pozostaje inżynieria genetyczna. Jej owocem jest GMF, która rodzi liczne – zarówno realne, jak i potencjalne – problemy i dylematy moralne. Identyfikacja z określoną tradycją religijną ma istotny wpływ na postawę wobec tych zagadnień, gdyż każde wyznanie inaczej odnosi się do produkcji i konsumpcji roślin oraz zwierząt modyfikowanych genetycznie.

W niniejszym artykule skoncentrowano się na stosunku środowisk muzułmańskich do GMF. Jak wynika z analizy, dla wyznawcy islamu jedzenie stanowi coś więcej niż tylko zaspokajanie głodu – ma wymiar duchowy i moralny. Nie dziwi więc, że myśliciele muzułmańscy wyrażają obawy wobec produkcji i konsumpcji nienaturalnie wytworzonych produktów spożywczych. Tego rodzaju żywność jawi się jako moralnie problematyczna, zwłaszcza jeśli zawiera DNA pochodzące od roślin lub zwierząt zakazanych w tej tradycji religijnej. Wielu ekspertów islamskich uważa, że ingerencja w komórki organizmów jest zakazana bądź z samej natury niewłaściwa (jako sprzeczna z porządkiem natury).

Jednak w sytuacji niedoboru żywności i głodu, gdy nie istnieją alternatywy, większość muzułmańskich badaczy zgodnie dopuszcza korzystanie z GMF w stanie wyższej konieczności. Nie oznacza to jednak rezygnacji z religijnych przekonań w tej kwestii, lecz raczej uznanie prymatu zasady zachowania życia nad innymi normami.

Warto zauważyć, że w zakresie podstawowych zasad dotyczących GMF islam wykazuje znaczące podobieństwa do judaizmu. Także ta tradycja religijna zakazuje spożywania wieprzowiny oraz innych produktów podobnego pochodzenia. Wiele z formułowanych przez obie religie zasad – zwłaszcza postulat ostrożnej i rozważnej oceny osiągnięć współczesnej biotechnologii – głęboko zakorzenionych w spójnym systemie wartości pielęgnowanych od stuleci, może okazać się cenną wskazówką przy rozwiązywaniu moralnych dylematów związanych z wprowadzaniem nowych technologii do środowiska.



## Bibliografia

- Al-Attar M., *Food Ethics: a Critique of Some Islamic Perspectives on Genetically Modified Food*, „Zygon”, 52 (2017), s. 53-75.
- Bouzenita A., *Change of Creation or Harnessing Nature? The Reception of Biotechnology in the Islamic World*, „Islamic Studies”, 48 (2009), s. 499-523.
- Acceptable Genes? Religious Traditions and Genetically Modified Foods*, red. C. G. Brunk, H. Coward, New York 2009.
- Brunk C. G., Coward H., *Introduction*, w: *Acceptable Genes? Religious Traditions and Genetically Modified Foods*, red. C. G. Brunk, H. Coward, New York 2009, s. 1-17.
- Dahlan-Taylor M., *Beyond Barbarity and Concealment: Animal Sacrifice and Religious Slaughter in Islamic Responses to Postdomesticity*, „Culture and Religion. An Interdisciplinary Journal”, 17 (2016), s. 352-365.
- Isa N. M., Baharuddin A., Man S., Chang L. W., *Bioethics in the Malay-Muslim Community in Malaysia: a Study on the Formulation of Fatwa on Genetically Modified Food by the National Fatwa Council*, „Developing World Bioethics”, 15 (2015), s. 143-151.
- Isa N. M., Man S., „First Things First”: *Application of Islamic Principles of Priority in the Ethical Assessment of Genetically Modified Foods*, „Journal of agricultural and environmental ethics”, 27 (2014), s. 857-870.
- Khattak J. Z. K., Mir A., Anwar Z., Wahedi H. M., Abbas G., Khattak H. Z. K., Ismatullah H., *Concept of Halal Food and Biotechnology*, „Advance Journal of Food Science and Technology”, 5 (2011), s. 385-389.
- Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.
- Moosa E., *Genetically Modified Foods and Muslim Ethics*, w: *Acceptable Genes? Religious Traditions and Genetically Modified Foods*, red. C. G. Brunk, H. Coward, New York 2009, s. 135-157.
- Omobowale E. B., Singer P. A., Daar A. S., *The Three Main Monotheistic Religions and Gm Food Technology: an Overview of Perspectives*, „BMC International Health and Human Rights”, 18 (2009), <https://bmcinthealthhumrights.biomed-central.com/articles/10.1186/1472-698X-9-18> [dostęp: 24.10.2021 r.].
- Rahman M. T., *Production and Consumption of Genetically Modified Food: An Islamic Perspective*, „Revelation and Science”, 3 (2013), s. 1-10.
- Solihu A. K. H., Ambali A. R., *Dissolving the Engineering Moral Dilemmas Within the Islamic Ethico-Legal Praxes*, „Science and Engineering Ethics”, 17 (2011), s. 133-147.

## Streszczenie

Na całym świecie od kilku dekad toczy się ożywiona dyskusja wokół żywności genetycznie modyfikowanej. W tę debatę włączają się przedstawiciele różnych tradycji religijnych, w tym muzułmanie. W kwestiach dotyczących takiej żywności muzułmańscy myśliciele rozważają możliwy bilans płynących korzyści i przewidywanych szkód. Zdecydowana większość z nich stoi na stanowisku, że żywność modyfikowana genetycznie jest zgodna z prawem islamskim pod warunkiem, że nie zawiera zakazanych składników oraz nie przynosi szkody ludziom i środowisku naturalnemu. Żywność, która może zaszkodzić zdrowiu i życiu ludzkiemu, pozostaje w konflikcie z jedną z najważniejszych wartości świata muzułmańskiego – ochroną życia ludzkiego. Podobna krytyczna ocena dotyczy żywności mającej potencjał wyrządzania szkód w środowisku. Stanie na straży środowiska jest obowiązkiem religijnym każdego muzułmanina. Mimo że żywność modyfikowana genetycznie ma wiele zalet i przynosi wiele korzyści, stanowisko muzułmańskie w tym temacie jest wyważone: priorytetem jest ochrona życia ludzkiego i środowiska przed wszelkim możliwym zagrożeniem.

**Słowa kluczowe:** islam, etyka środowiskowa, żywność modyfikowana genetycznie.

## GMF FROM THE PERSPECTIVE OF ISLAM

### Summary

There has been a lively discussion around genetically modified foods around the world for several decades. This debate involves representatives of various religious traditions, including Muslims. When it comes to such foods, Muslim thinkers are considering a possible balance of benefits and expected harm. The vast majority of them are of the opinion that genetically modified food is compliant with Islamic law, provided that it does not contain prohibited ingredients and does not harm people or the environment. Food that can harm human health and life is in conflict with one of the most important values of the Muslim world – the protection of human life. A similar critical assessment concerns food with the potential to cause environmental damage. Protecting the environment is the religious duty of every Muslim. Although genetically modified food has many advantages and benefits, the Muslim position on this subject is balanced: the priority is to protect human life and the environment from all possible dangers.

**Keywords:** Islam, environmental ethics, genetically modified foods.

BARTOSZ WALICKI – SOKOŁÓW MAŁOPOLSKI

**OBRAZ DEKANATU PRZEWORSKIEGO W 1882 ROKU  
W DRUKOWANYCH ŹRÓDŁACH KOŚCIELNYCH  
I ŚWIECKICH Z EPOKI**

Jednym z dekanatów diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego przez ponad dwa wieki pozostawał wikariat rejonowy w Przeworsku. Powstał on w roku 1787 z przekształcenia utworzonego dwa lata wcześniej dekanatu kańczuckiego. Na początku XIX wieku dekanat przeworski był jednym z dwudziestu dwóch wikariatów foralnych. Należało do niego wówczas piętnaście parafii i jedna filia, przez co był jednym z większych w całej diecezji. Taki stan utrzymywał się również w 1882 roku<sup>1</sup>.

---

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. G. Klebowicz, *Diecezja przemyska do końca XVIII wieku*, w: *Atlas historyczny metropolii przemyskiej. (Archi)diecezja przemyska, diecezja rzeszowska, diecezja zamojsko-lubaczowska ok. 1340-2018*, red. H. Gapski, Lublin [2019], s. 28; J. Kumor-Mielnik, *Diecezja przemyska w XIX wieku*, w: tamże, s. 32-34. W całym tekście w tytułach i cytatach zachowano pisownię oryginalną.

Stan dekanatu przeworskiego w omawianym okresie<sup>2</sup> można poznać, sięgając do schematyzmu diecezjalnego. Wiele informacji przynosi też analiza schematyzmu bernardyńskiego i szematyzmu galicyjskiego. Kolejnym źródłem pozostaje wielotomowy *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*. Interesujące ustalenia zawarto w nieznanych bliżej, obszernych sprawozdaniach z wizytacji kanonicznej przeworskiego wikariatu rejonowego, zamieszczonych na łamach prasy lwowskiej i krakowskiej. Warto tu podkreślić, że wizytacja ta, przeprowadzona przez biskupa przemyskiego Łukasza Soleckiego w początku jego posługi pasterskiej w Kościele przemyskim, była jednym z najważniejszych wydarzeń dekanalnych w drugiej połowie XIX wieku<sup>3</sup>. Wspomniane okoliczności w dużym stopniu wpłynęły na zaktywizowanie duszpasterskie duchowieństwa tego okręgu i pogłębienie życia religijnego mieszkających tam wiernych. Samo sprawozdanie nie tylko udokumentowało stan, charakter i specyfikę tej jednostki administracji kościelnej, ale także do dziś może stanowić ważne źródło do poznania dziejów tworzących ją parafii.

## Stan dekanatu przeworskiego w 1882 roku

W omawianym okresie dekanat przeworski był jednym z dwudziestu siedmiu dekanatów w diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego. Obejmował swoim za-

2. Okres ten nie został wybrany przypadkowo, ponieważ był właściwie początkiem rządów biskupich Łukasza Soleckiego. Zaznaczyć tu trzeba, że 27 maja 1881 r. zmarł biskup przemyski Maciej Hirschler. Jego następcą cesarz Franciszek Józef mianował bpa Łukasza Soleckiego. Nominację tę potwierdził papież Leon XIII 27 marca 1882 r. Konsekracja nowego pasterza łacińskiej diecezji przemyskiej nastąpiła 14 maja 1882 r. Biskup Solecki administrował diecezją przemyską do śmierci 2 marca 1900 r. W ciągu kilkunastu lat rządów odmienił jej oblicze, wznowiając działalność wizytacyjną i inspirując duchowieństwo do podejmowania działań społecznych i oświatowych. Zob. B. Kumor, *Solecki (Ostoja-Solecki) Łukasz*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. XL, red. H. Markiewicz i in., Warszawa-Kraków 2000-2001, s. 274-275; H. Borcz, *Solecki Łukasz*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XVIII, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2013, kol. 572; T. Śliwa, *Łukasz Solecki herbu Ostoja*, w: *Arcybiskupi i biskupi przemyscy. Słownik biograficzny*, red. A. Szal i in., Przemysł-Rzeszów 2021, s. 209.
3. Wizytacja ta trwała w dniach 9-17 lipca i 19-30 sierpnia; prócz dekanatu przeworskiego zwizytowane zostały również parafie Słocina i Tyczyn należące do dekanatu rzeszowskiego. Zob.: *Kronika. Ks. Biskup Solecki*, „San”, 5 (1882), nr 29, s. 3; toż, „San”, 5 (1882), nr 34, s. 1; *Kronika. Najprzew. ks. biskup Solecki*, „San”, 5 (1882), nr 30, s. 2; *Diecezja przemyska*, „Bonus Pastor”, 6 (1882), nr 13, s. 106; *Wiadomości diecezjalne*, „Bonus Pastor”, 6 (1882), nr 17, s. 137; toż, „Wiadomości Kościelne”, 10 (1882), nr 18, s. 143; W. P., *Korrespondencje*, „Wiadomości Kościelne”, 10 (1882), nr 19, s. 149-150; *Wizyty biskupie w dyec. przemyskiej*, „Wiadomości Katolickie”, 1 (1883), nr 15, s. 114.

sięciem piętnaście placówek duszpasterskich<sup>4</sup>. Znajdował się w środkowej części łacińskiej diecezji przemyskiej. Sąsiednimi dekanatami były: leżajski od północnego zachodu, jarosławski od północnego wschodu, pruchnicki od wschodu, brzozowski od południa i rzeszowski od zachodu<sup>5</sup>.

Obowiązki dziekana pełnił proboszcz w Siennowie ks. Tomasz Kowalski. Kapłan ten urodził się w dniu 11 grudnia 1818 r. w Samborze. Był synem strażnika więziennego Andrzeja Kowalskiego. W latach 1836-1838 odbył studia filozoficzne w Przemyśle jako konwiktor Seminarium Duchownego. W latach 1839-1843 odbył przygotowanie do kapłaństwa w Seminarium Duchownym w Przemyśle, studiując w tamtejszym Instytucie Teologicznym. Pierwszą tonsurę i cztery święcenia niższe przyjął 17 kwietnia 1843 r. W dniu 8 września tegoż roku przystąpił do święceń subdiakonatu. Dwa dni później otrzymał diakonat. Wszystkich święceń udzielił mu biskup przemyski Franciszek Ksawery Zachariasiewicz. Przez posługę tegoż hierarchy 14 września 1843 r. otrzymał święcenia prezbiteratu. Pierwszą placówką duszpasterską księdza Kowalskiego był wikariat w Radenicach, który zajmował do 20 marca 1846 r. Kolejno zajmował stanowisko komendarza w Laszkach koło Jarosławia. Z dniem 5 grudnia 1854 r. został instytuowany na probostwie w Siennowie. W roku 1872 został zamianowany dziekanem przeworskim. W styczniu następnego roku wyróżniono go przywilejem rokiety i mantoletu. Pełnił też obowiązki delegata biskupiego do Rady Szkolnej Powiatowej w Jarosławiu. W latach 1877-1882 piastował mandat poselski do Sejmu. O jego niepospolitych zdolnościach naukowych świadczyło, że był autorem dzieł z dziedziny matematyki i astronomii. Wśród jego publikacji wskazać można m.in. pozycje: *Gnomonika czyli nauka robienia zegarów słonecznych* (Przemyśl 1868), *Chronometria* (Jarosław 1886), *Helio-eklipsografia* (Jarosław 1889), a także podręcznik miernictwa dla rolników (1880) i elementarz z katechizmem (1888). Określano go jako „kapłana wielkich cnót, człowieka nieskazitelnego charakteru”. Ks. Tomasz Kowalski zmarł 26 sierpnia 1899 r. w Siennowie<sup>6</sup>. Sprawozdanie wizytacyjne z 1882 roku podkreśliło, że był „pięknym przymiotów kapłanem”. Podkreśliło zarazem: „Jemu też zawdzięczać

4. *Schematismus universi Venerabilis Cleri saecularis & regularis Dioecesis ritus latini Premisliensis pro anno Domini 1882*, Premisliae 1881, s. 139-147; *Schematismus universi Venerabilis Cleri saecularis & regularis Dioecesis rit. lat. Premisliensis pro anno Domini 1883*, Premisliae 1882, s. 148-156. Zaznaczyć trzeba, że w roku 1882 zniesiony został dekanat frysztacki, a należące do niego parafie włączono do dekanatów brzostockiego i strzyżowskiego.

5. *Mapy*, w: *Atlas historyczny metropolii*, s. 188-189.

6. AAPrz, Księga nr 250, Status Cleri 1875, s. 407; *Wiadomości dyecezyalne*, „Gazeta Kościelna”, 7 (1899), nr 35, s. 283; J. Dobrzycki, Kowalski Tomasz, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. XIV, Wrocław-Warszawa-Kraków 1968-1969, s. 572; A. Motyka, *Duszpasterze Diecezji Przemyskiej obrządku łacińskiego w okresie niewoli narodowej (1772-1918)*. Szkice biograficzne, cz. 15, „Zwiastowanie”, 32 (2023), nr 3, s. 180.

należy, że między duchowieństwem dekanalnym<sup>7</sup> nie daje się uczuwać to zimno i sztywność w wzajemnych stosunkach do siebie, ale że wszystkich łączy węzeł serdecznej przyjaźni i miłości”<sup>8</sup>.

Dekanat przeworski nosił numer XX. Jak wspomniano, należał do większych w całej diecezji przemyskiej, jeśli chodzi o ilość parafii i zaludnienie. Więcej od niego placówek duszpasterskich posiadały tylko wikariaty rejonowe rzeszowski, biecki i żmigrodzki; pierwszy liczył dziewiętnaście parafii i jedną ekspozyturę, drugi osiemnaście parafii i dwie kapelanie, a trzeci piętnaście parafii i jedną ekspozyturę. Zbliżony pod tym względem był dekanat leżajski obejmujący czternaście parafii i jedną ekspozyturę. Pod koniec 1881 roku przeworski wikariat foralny liczył według schematyzmu 41.085 wiernych, a rok później 42.229 wiernych. Plasował się jednocześnie na wysokim, szóstym miejscu pod względem zaludnienia. Wskazać można, że wyżej od niego sytuowały się rejony: leżajski (75.166 łacinników), rzeszowski (63.311 łacinników), głogowski (54.824 łacinników), rudnicki (51.915 łacinników) i biecki (50.279 łacinników)<sup>9</sup>.

Jak wspomniano, w skład dekanatu przeworskiego wchodziło piętnaście placówek duszpasterskich. Były to parafie: w Albigowej, Gaci, Gniewczynie, Handzlówce,

7. O integracji prezbiterium dekanalnego doskonale świadczy uroczyste pismo skierowane w 1880 roku przez kapłanów przeworskiego okręgu foralnego do bpa Macieja Hirschlera z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa. Zob.: *Adres kapłanów dekanatu przeworskiego*, „Bonus Pastor”, 4 (1880), nr 8, s. 59: „Z licznych adresów, jakie najprzew. ks. Biskup przemyski obrz. łać. otrzymał na dzień swego jubileuszu kapłańskiego (11go b. m.), jeden szczególniejszą na siebie zwrócił uwagę z powodu, iż w krótkich słowach wypowiada gorące uczucia hołdu, miłości i życzenia dla dostojnego Jubilata. Adres ten, łaskawie nam nadesłany, podajemy w dosłownem brzmieniu. Oto słowa jego: (...) Rok dziesiąty upływa od Twego wstąpienia na stolicę biskupią przemyską, a Bóg miłosierdzia dozwolił Ci doczekać wieńca jubileuszowego kapłaństwa świętego. My zaś dziękując Bogu, iż nam niemałej przyczynił pociechy i chluby, powołując dostojną osobę Twoję na stolicę biskupią, męża ducha apostołskiego, ojca ubogich i wielkiego jałmużnika, nie przestaniemy błagać najdobrotliwszego Ojca w niebiesiech, byś się na tej stolicy długo cieszył miłością i przywiązaniem naszym! Całem sercem pragnąłeś, Najdostojniejszy Pasterzu, przycisnąć nas w dniu uroczystym Twego jubileuszu do piersi ojcowskiej. O i my z niecierpliwością czekaliśmy tej błogiej chwili, której przez wysłanników naszych mieliśmy stanąć w szeregach szczerych i statecznych czcicieli dostojnego Ojca naszego dla odłożenia nie tylko tkliwych naszych życzeń, ale i hołdu, cnotom przezacnym należnego. Pragnęliśmy zbliżyć się do tego serca, które z ojcowskiej dobroci i łaski gorącą a żywą okazało miłość; że nam atoli odmówił Pan Bóg tej obopólnej pociechy, przeto przyjmij, Najprzewielebniejszy i Najdostojniejszy Pasterzu, choć pisemne zapewnienie naszej ku Tobie synowskiej miłości, najgłębszej czci i wdzięczności niewygasłej, a oraz gorących modłów, które nieustannie ślać będziemy do Pana Zastępów, by Cię w najdłuższe zachował lata ku chwale swego Imienia, ku naszej pociesze i dla utwierdzenia naszego w wierze, nadziei i miłości”.

8. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, „Bonus Pastor”, 6 (1882), nr 18, s. 139.

9. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 234; *Schematismus pro anno Domini 1883*, s. 248.

Husowie, Kańczudze, Manasterzu, Markowej, Nowosielcach, Ostrowie, Pantalowicach, Przeworsku, Siennowie, Sieteszy i Urzejowicach. Wszystkie posiadały swoich kolatorów. Patronem parafii albigowskiej i gniewczyńskiej pozostawał hrabia Alfred Józef Potocki. W Gaci, Markowej i Nowosielcach w ławach kolatorskich zasiadali spadkobiercy księcia Jerzego Lubomirskiego. Patronat parafii w Handzlówce zapewniał Ludwik Herold, w Husowie spadkobiercy Feliksa Jawornickiego, a w Kańczudze spadkobiercy Józefa Kellermanna. Prawami patronackimi parafii w Manasterzu dysponowali spadkobiercy Antoniego i Edwarda Kellermannów i Amalia Kellermann, w Ostrowie Józef Stojałowski, a w Pantalowicach Władysław Bzowski i Stefan Prek. W Siennowie obowiązek ten spełniał Zdzisław Wolski, w Sieteszy spadkobiercy Jana i Antoniego Łastawieckich, a w Urzejowicach Herman Turnau. W samym Przeworsku przywilejem kolatorskim cieszył się cesarz austriacki.

Dekanat obejmował swoim zasięgiem pięćdziesiąt pięć miejscowości. Były to: miasteczka Kańczuga i Przeworsk oraz pięćdziesiąt trzy wsie różnej wielkości. Wszystkie wchodziły w skład powiatu łańcuckiego. Mieszkańcy korzystali z urzędów pocztowych znajdujących się w Kańczudze, Łańcucie i Przeworsku. Zaludnienie poszczególnych parafii było zróżnicowane. Według informacji zawartych w schematyzmie z jesieni 1881 roku najliczniejszą placówką duszpasterską był Przeworsk, do którego należało aż 11.431 wiernych. Na drugim miejscu plasowała się Gniewczyna z 5.473 parafianami. O wiele mniejsze były Pantalowice, w których żyło 3.304 łacinników, a także Markowa i Kańczuga, liczące odpowiednio 3.045 i 2.461 parafian. Zbliżoną ilość katolików posiadały: Sietesz, Husów, Nowosielce, Manasterz, Siennów i Albigowa; było to kolejno: 1.915, 1.826, 1.824, 1.680, 1.679, i 1.604 osoby. Nieco mniej parafian posiadały: Gać, Urzejowice i Ostrów; wyliczano tam odpowiednio: 1.325, 1.314 i 1.252 osoby. Na ostatnim miejscu znajdowała się Handzlówka, gdzie mieszkało tylko 950 wiernych. Ogółem na terenie dekanatu mieszkało 41.085 katolików obrządku rzymskiego. W ciągu roku zaszły pewne zmiany ilościowe, skutkiem czego liczbę wiernych określano na 42.229 osób. Informacje o miejscowościach tworzących poszczególne parafie oraz o ilości wiernych w tych miejscowościach i parafiach zaczerpnięte ze schematyzmu diecezjalnego z lat 1881-1882 zawiera poniższa tabela<sup>10</sup>.

| Lp. | Parafia  | Miejscowości      | Zaludnienie |       |          |       |
|-----|----------|-------------------|-------------|-------|----------|-------|
|     |          |                   | 5 X 1881    |       | 5 X 1882 |       |
| 1.  | Albigowa | Albigowa          | 1.604       | 1.604 | 1.615    | 1.615 |
| 2.  | Gać      | Białoboki (część) | 14          | 1.325 | 14       | 1.325 |
|     |          | Gać               | 62          |       | 62       |       |
|     |          | Klin              | 1.249       |       | 1.249    |       |

10. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 139-147; *Schematismus pro anno Domini 1883*, s. 148-156.

| Lp. | Parafia     | Miejscowości      | Zaludnienie |                       |          |                       |
|-----|-------------|-------------------|-------------|-----------------------|----------|-----------------------|
|     |             |                   | 5 X 1881    |                       | 5 X 1882 |                       |
| 3.  | Gniewczyna  | Głogowiec         | 374         | 5.473                 | 400      | 6.195                 |
|     |             | Gniewczyna        | 1.706       |                       | 2.000    |                       |
|     |             | Gorzyce           | 480         |                       | 485      |                       |
|     |             | Jagiełła          | 742         |                       | 925      |                       |
|     |             | Tryńcza           | 790         |                       | 990      |                       |
|     |             | Ubieszyn          | 486         |                       | 500      |                       |
|     |             | Wólka Buchowska   | 478         |                       | 485      |                       |
|     |             | Wólka Małkowa     | 207         |                       | 207      |                       |
|     |             | Wólka Ogryzkowa   | 210         |                       | 203      |                       |
| 4.  | Handzlówka  | Handzlówka        | 950         | 950                   | 967      | 967                   |
| 5.  | Husów       | Husów             | 1.668       | 1.826                 | 1.826    | 2.016                 |
|     |             | Tarnawka          | 158         |                       | 190      |                       |
| 6.  | Kańczuga    | Kańczuga          | 1.236       | 2.461                 | 1.244    | 2.514                 |
|     |             | Nizatyce          | 251         |                       | 262      |                       |
|     |             | Siedlecza         | 974         |                       | 1.008    |                       |
| 7.  | Manasterz   | Hadle             | 445         | 1.680                 | 450      | 1.692                 |
|     |             | Manasterz         | 1.235       |                       | 1.242    |                       |
| 8.  | Markowa     | Markowa           | 3.045       | 3.045                 | 3.086    | 3.086                 |
| 9.  | Nowosielce  | Budy Łańcuckie    | 545         | 1.824                 | 550      | 1.854                 |
|     |             | Nowosielce        | 1.279       |                       | 1.304    |                       |
| 10. | Ostrów      | Białoboki (część) | 515         | 1.252                 | 522      | 1.266                 |
|     |             | Mikulińce         | 305         |                       | 308      |                       |
|     |             | Ostrów            | 432         |                       | 436      |                       |
| 11. | Pantalowice | Łopuszka Mała     | 241         | 3.304                 | 245      | 3.358 <sup>(b)</sup>  |
|     |             | Łopuszka Wielka   | 875         |                       | 891      |                       |
|     |             | Pantalowice       | 869         |                       | 879      |                       |
|     |             | Rączyna           | 904         |                       | 920      |                       |
|     |             | Zagórze           | 415         |                       | 414      |                       |
|     |             |                   |             |                       |          |                       |
| 12. | Przeworsk   | Budy Przeworskie  | 805         | 11.431 <sup>(a)</sup> | 805      | 11.358 <sup>(c)</sup> |
|     |             | Burdasz           | 165         |                       | 166      |                       |
|     |             | Chałupki          | 350         |                       | 357      |                       |
|     |             | Dębów             | 597         |                       | 591      |                       |
|     |             | Gorliczyna        | 1.234       |                       | 1.241    |                       |
|     |             | Grzęska           | 1.031       |                       | 1.033    |                       |
|     |             | Maćkówka          | 452         |                       | 453      |                       |
|     |             | Mirocin           | 497         |                       | 499      |                       |
|     |             | Mokra Strona      | 676         |                       | 679      |                       |
|     |             | Przeworsk         | 1.692       |                       | 1.695    |                       |
|     |             | Rozbórz           | 943         |                       | 958      |                       |
|     |             | Studzian          | 851         |                       | 857      |                       |
|     |             | Świętoniowa       | 689         |                       | 688      |                       |
|     |             | Ujezna            | 687         |                       | 682      |                       |
|     |             | Zurowiczki        | 662         |                       | 668      |                       |



| Lp. | Parafia    | Miejscowości | Zaludnienie |       |          |                      |
|-----|------------|--------------|-------------|-------|----------|----------------------|
|     |            |              | 5 X 1881    |       | 5 X 1882 |                      |
| 13. | Siennów    | Bóbrka       | 170         | 1.679 | 175      | 1.715                |
|     |            | Krzeczowice  | 353         |       | 360      |                      |
|     |            | Pełnatycze   | 266         |       | 270      |                      |
|     |            | Siennów      | 540         |       | 548      |                      |
|     |            | Żuklin       | 350         |       | 362      |                      |
| 14. | Sietesz    | Chodakówka   | 246         | 1.915 | 259      | 1.952 <sup>(d)</sup> |
|     |            | Sietesz      | 1.669       |       | 1.703    |                      |
| 15. | Urzejowice | Urzejowice   | 1.002       | 1.316 | 1.002    | 1.316                |
|     |            | Wolica       | 314         |       | 314      |                      |

Suma wiernych z poszczególnych miejscowości parafii wynosiła: (a) – 11.331 osób, (b) – 3.349 osób, (c) – 11.372 osoby, (d) – 1.962 osoby.

W każdej parafii odnotowano obecność Żydów; jesienią 1881 roku wymieniano ich łącznie 3.393. Ich liczba była zróżnicowana. Najwięcej, bo aż 1.724, czyli ponad połowa, żyło w Przeworsku. Drugim dużym skupiskiem żydowskim była Kańczuga, gdzie wyliczono 850 Żydów, czyli ponad 25 %. Ponad 100 Izraelitów mieszkało też w Gniewczynie (180) i Pantalowicach (140). Zdecydowanie mniej wyznawców religii mojżeszowej zasiedlało pozostałe parafie. Kilkudziesięcioosobowe wspólnoty istniały: w Siennowie (85), Nowosieltach (71), Manasterzu (69), Gaci (49), Albigowej (48), Husowie (46) i Urzejowicach (40). Najmniej osiadło: w Markowej (36), Sieteszy (27), Ostrowie (18) i Handzlówce (10). Rok później w dekanacie miało mieszkać ogółem tyle samo starozakonnych. Nieznaczną była natomiast liczba akatolików. W obu latach wykazano tylko 90 protestantów. W tym przypadku największym ośrodkiem był Manasterz, gdzie mieszkało ich 78. Śladową obecność akatolików zaznaczono w czterech parafiach: Przeworsku (6), Handzlówce (3), Kańczudze (2) i Pantalowicach (1)<sup>11</sup>.

## Prezentacja parafii dekanatu przeworskiego

Przywołać tu warto – niestety, dość skromne – informacje o placówkach duszpasterskich w omawianym dekanacie zawarte w drukowanych źródłach z epoki. Dotyczy to przede wszystkim sprawozdań z wizytacji kanonicznej w roku 1882, *Słownika Geograficznego Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, schematyzmu diecezjalnego i szematyzmu galicyjskiego. W pierwszym rzędzie należy zwrócić uwagę na sam Przeworsk. Relacja z pobytu biskupa Soleckiego nie przyniosła, niestety, wielu informacji na temat tego ośrodka. Lwowskie pismo

11. Tamże.

„Bonus Pastor” przekazało o mieszkańcach: „lud nasz polski, prawdziwe i szczerze katolicki, czego dowodem były głośne objawy czci, miłości i przywiązania do swego Biskupa, manifestujące się na każdym jego kroku”. Zaznaczyło też o nim: „w swojej prostocie okazywał Pasterzowi swemu na każdym kroku oznaki swej wdzięczności, cisnąc się tłumnie do całowania rąk jego i dziękując głośno za te trudy i łaski duchowne, które przez Jego ręce czcigodne odbierał. (...) dużo go leż kosztowało rozstanie się z ukochanym swym pasterzem, do którego całą mocą swego uczucia przylgnął. To też, kiedy przed odjazdem żegnał się ks. Biskup (w kościele przemową, bardzo serdeczną) powstał głośny płacz, a nikt z obecnych nie mógł się od leż powstrzymać”. Sam hierarcha „rozstał się z parafią przeworską, uwołąc miłe zapewne wrażenia, a z niemi serca, miłość i przywiązanie ku sobie parafian przeworskich”<sup>12</sup>. Korespondent krakowskiego „Czasu” w jednej z relacji zdradzał: „Miasto nasze od dawna nie było świadkiem podobnej uroczystości, jak dzisiejsza”<sup>13</sup>. W kolejnym doniesieniu informował: „Przez trzy dni swego pobytu w Przeworsku zbudował dostojny pasterz duchowieństwo i świeckich swoją prawdziwie apostołską gorliwością (...) wzruszony objawami wdzięczności, czci i miłości ze strony ludu na każdym kroku mu okazywanych”<sup>14</sup>.

Kilka lat po omawianym wydarzeniu na kartach publikacji słownikowej informowano o Przeworsku: „miasto, pow. łańcucki, niegdyś warowne i przemysłowe, w ziemi przemyskiej, dzisiaj drewniane i biedne; stoi na małym wzgórzu, 203 mt. n. p. m., nad rz. Mleczką, dopływ Wisłoka. Na płn. od miasta (o 2 klm.) st. kol. arc. Karola Ludwika (195 mt. wznies.), odl. od Krakowa 195 klm., a od Lwowa 150 klm. Miasto zajmuje obszar 180 ha; zbudowane na grzbiecie podłużnego wzgórzka, którego kraniec zachodni zajmuje kościół par. resztkami fortecznego muru otoczony, wschodni zaś starożytny klasztor bernardynów. Między tymi budynkami ciągną się wązkie uliczki, rynek i plac w miejscu, gdzie dawniej stał kościół św. Katarzyny. Rynek zabudowany w prostokąt domami parterowymi, drewnianymi, o wysokich gontowych dachach. We wschodniej połąci rynku murowany ratusz piętrowy, stary budynek z drewnianą wieżyczką. Za nim widać obszerną murowaną synagogę. Z miasta prowadzą, gościńce: na płn. od Sienawy, z boczną dojazdową drogą do dworca kolei; na zachód gościniec wiedeński do Łańcuta, na południowy wschód do Jarosławia i na południe do Kańczugi. W miejscu gdzie się te drogi krzyżują stoi piękny pałac i park ks. Lubomirskich a w stronie drogi dojazdowej zabudowania folwarczne, gorzelnia i młyn parowy. P. otaczają przedmieścia: na wschód Budy Przeworskie, za klasztorem bernardynskim i przedmieście Jarosławskie, na płd. przedmieście Kańczuckie i Mokra

12. *Galicja. Diecezja przemyska*, „Bonus Pastor”, 6 (1882), nr 14, s. 112-113.

13. *Kronika miejscowa i zagraniczna. Przeworsk*, „Czas”, 35 (1882), nr 156, s. 2.

14. Toż, „Czas”, 35 (1882), nr 157, s. 2.

Strona. Na zachód ciągną się nad Mleczką podmokłe błonia a na płn. łąki nad tą rzeczką, dzielącą się na kilka ramion. (...) w położeniu niższym niż miasto, wznosi się w parku pałac piętrowy ks. Lubomirskich w stylu włoskim, z kaplicą domową, biblioteką i zbrojownią, dalej zaś obszerna i pięknie rzeźbami ozdobiona oranżerya i cieplarnia. (...) W 1880 r. miał P. 333 dm. i 2926 mk. (1477 męż. i 1449 kob.), 1593 rz.-kat., 107 gr.-kat., 2 prot. i 1224 izrael.; 2819 Polaków, 90 Rusinów i 4 Niemców. W mieście znajduje się sąd powiatowy, urz. poczt. i tel., notaryat, szkoła ludowa 4 klasowa męska i 2 klasowa żeńska, lekarz, apteka, kilka sklepów korzennych i bławatnych i stale przebywa 172 żołnierzy. Majątek czynny wynosi 68,000 złr., bierny 1195 złr. a roczny dochód 12,566 złr. Kasa pożyczkowa gminna ma kapitału 8784 złr. Ludność izraelska trudni się przeważnie drobnym handlem a chrześcijańska rzemiosłami (szewctwem, garbarstwem i garncarstwem) i uprawą roli. Oprócz 26 mr. należących do pos. większej ks. Lubomirskich, zajętej przeważnie pod park i budynki, własn. mn. ma 118 mr. roli, 79 mr. łąk i ogr. i 30 mr. pastw. Gleba składa się z glinki urodzajnej. Do upadku miasta przyczyniło się częścią zniesienie komisji moderunkowej w Jarosławiu, dla której pracowało tu wiele warsztatów tkackich a także niemożność konkurencji ręcznych warsztatów tkackich z fabrykami szlaskimi. (...) Obecnie, o ile wiadomo, nie ma w mieście nikogo, zajmującego się tym przemysłem. Zubożałe miasto ożywia się tylko w dni targowe (poniedziałki, środy i piątki) i w jarmarki 2 stycznia, 19 marca, 1 maja, 25 lipca, 4 października i 19 listopada”<sup>15</sup>.

Źródło słownikowe przekazało zarazem ważne informacje dotyczące parafii przeworskiej: „Do 1340 r. był P. wsią ruską na pograniczu ziemi sandomierskiej, nadaną przez Kazimierza W. Janowi z Melsztyna Leliwicie. Nakielski pisze (Miechovia, 344), że w r. 1393 Jan, biskup lubuski, przywilejem wydanym w Fuerstenwaldze 28 kwiet. t. r., przychylając się do prośby Jana z Tarnowa woj. sandomierskiego, erygował w mieście P. parafię; biskupi lubuscy mieli bowiem przed Kazimierzem W. powierzoną sobie od papieża jurysdykcją nad katolikami Rusi i wykonywali ją jeszcze jakiś czas po dekrete Grzegorza XI z r. 1375. W następnym r. 1394 zatwierdził Maciej, biskup przemyski, akt fundacyjny i oddał parafię, miechowitom. Kościołem parafialnym był wówczas kościół św. Katarzyny, który stał do r. 1744, kiedy go wizytował bisk. Sierakowski Wacław. Zgorzał on w 1634 r. wraz z miastem i później miał drewniane sklepienie. Kiedy rozebrany niewiadomo. Uposażeniem parafii było «kniazie dworzyszczce». W r. 1428 powiększył Spytek z Tarnowa to uposażenie, poczem ks. miechowici rozpoczęli 1430 r. budowę teraźniejszego kościoła, którą ukończono 1473 (Miechovia, 441 i 533). Budowali go proboszczowie Dominik i Mikołaj. Ten ostatni powiększył znów uposażenie

15. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. IX, red. B. Chlebowski, W. Walewski, Warszawa 1888, s. 183-185.

parafii nabywając 1450 r. wieś Ujeźnę od Rafała Tarnowskiego. W tym czasie rozpoczęto budować kościół i klasztor bernardynów, których sprowadził Rafał Tarnowski, marszałek w. kor., około 1467 lub im tylko wznosił budynki, jeżeli założycielem był Spytek; byli to bowiem bracia. (...) Miechowici zarządzali parafią, do r. 1846, wtedy bowiem dopiero po śmierci ostatniego przełożonego Kaspra Mizerskiego, zamienił rząd parafią na świecką. Par. należy do dyec. przemyskiej, dek. przeworskiego i obejmuje: Budy Przeworskie, Burdasz, Chałupki, Dębów, Gorliczynę, Grzęskę, Maćkówkę, Mirocin, Mokłą Stronę, Rozbórz, Studzian, Świątniową, Ujeźnę i Żurawiczki<sup>16</sup>.

Wiedzę tę poszerza lektura szematyzmu galicyjskiego. Miasto Przeworsk podlegało C.K. Starostwie w Łańcucie. Zajmowało powierzchnię 180 ha. Posiadało 2.926 mieszkańców. Stan czynny majątku wynosił 68.000 zł, a bierny 1.195 zł. Dochód za 1881 rok wynosił 12.366 zł. Burmistrzem był dr Jan Końcowicz, jego zastępcą Stanisław Czajkowski, a sekretarzem Rudolf Kędzierzawski. Obsadę Urzędu Miejskiego stanowili też: kasjer Jan Świętecki, kontroler Jan Krogulecki, a także lekarz Teodor Dobiasz i akuszerka Katarzyna Strutyńska. C.K. Sądem Powiatowym w Przeworsku kierował sędzia Leon Sas-Hoszowski. Na stanowiskach adiunktów zatrudniano Jana Podsońskiego i Zygmunta Głębockiego, a jako kancelistów Jędrzeja Piotrowskiego i Alojzego Smolarskiego. Notariuszem pozostawał Jan Wodecki. Nadto obsadę systemizowaną stanowiło trzech woźnych sądowych<sup>17</sup>.

Niestety, w sprawozdaniu wizytacyjnym nie znalazły się żadne informacje na temat Albigowej. Wspomnieć można natomiast, że dwa lata wcześniej o wsi tej notowano: „Albigowa, ws, pow. łańcucki, rozl. 3160 n. a. morgów, dm. 223; według ostatniego obliczenia z r. 1870: 1312 mk. Obszar dworski należy do ordynacji łańcuckiej hr. Alfreda Potockiego; szkoła ludowa, parafia bardzo starożytna, dek. przeworskiego, istniała już w r. 1450; w okolicy przemysł tkacki. Ma to być dawna os. niemiecka zw. Helvigau”<sup>18</sup>.

Podobnie jak w przypadku Albigowej, tak i parafia gacka nie została osobno zaprezentowana w sprawozdaniu z odwiedzin biskupich. Hasło słownikowe brzmiało natomiast: „Gać, ws, dawniej Gacz niemiecki, prawdopodobnie Gatsch a w spisie dziesięcin biskupich z r. 1424 Gabrielowa Gacz, leży na zachód od Przeworska, w okolicy zaledwie 224 metr. nad poziom morza wzniesionej, w pow. łańcuckim. Mieszkańców 859. Gać ma szkołę ludową i kasę pożyczkową gminną z kapitałem

16. Tamże, s. 185-186.

17. *Szematyzm Królestwa Galicyi i Lodomeryi z Wielkiem Księstwem Krakowskiem na rok 1882*, Lwów 1882, s. 23, 126, 305.

18. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. I, red. F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Walowski, Warszawa 1880, s. 26.

500 zł. w. a. Większa posiadłość (ks. Lubomirski) wynosi 425 m. n. a roli i 41 morg łąk; mniejsza posiadł. 1384 mr. roli, 147 m. łąk i ogrodów i 61 m. pastwisk<sup>19</sup>.

Sprawozdawca podróży biskupiej nie opisał też Gniewczyny. Na innym miejscu można było jednak przeczytać; „Gniewczyna, ws w pow. łańcuckim nad ujściem Mleczy do Wisłoka, należy do sądu pow. i urzędu poczt. w Przeworsku, (...) szkołę ludową, kasę pożyczkową z kapitałem 817 zł. i liczy 1700 mieszk. Większa pos. (Alf. hr. Potocki) wynosi 429 mr. roli, 22 mr. łąk i ogr., 15 mr. pastw. i 205 m. lasu; mniejsza pos. 1767 mr. roli, 247 mr. łąk i ogrodów, 311 mr. pastw. i 240 mr. lasu<sup>20</sup>.

Placówka duszpasterska w Handzlówce została w 1882 roku ukazana tymi słowami: „Okolice Handzlówki tworzą najwyższy szczyt pomiędzy wysłannikami Karpat w tych stronach. Ztąd rozwija się cudownie piękny horoskop w dalekie strony; widać wiele miast galicyjskich aż po za Wisłą, leżących w promieniu do 10 mil długości. (...) Ciekawe zjawisko przedstawia folwark tamtejszego patrona probostwa Prusaka, pana de H. Gospodarka jednym słowem nie do pozazdroszczenia, a budynki w najgorszym stanie. Od tego folwarku prowadzi nader trudna do przebycia droga do wsi i do kościoła. Schludna wioska obrała sobie szczupłe, ale za to romantyczne miejsce w kotlinie, okolone wysokimi górami. Liczy ona 950 mieszkańców. Po górach zobaczyć można szałas owiec. Lud jest trzeźwy, pracowity, a przy tem serdeczny i miły<sup>21</sup>. Osobnej prezentacji dokonano w tym samym czasie w *Słowniku Geograficznym*: „Handzlówka, ws w okolicy pagórkowatej i lesistej, pow. łańcuckiego, ma parafią rzym. kat. i jest od urzędu poczt. w Łańcucie o 9 kil. odległa. Handzlówka ma 918 mk. rzym. kat., 3 akatol. i 12 wyzn. mojżeszowego. Większa pos. (Ludw. Herold) wynosi 318 m. n. a. roli, 23 mr. łąk i ogr., 31 mr. pastw. i 314 mr. lasu; mniejsza pos. 849 mr. roli, 179 mr. łąk i ogr., 87 mr. pastw. i 187 mr. lasu. Ta wieś powstała w r. 1381, w którym Otton z Pilczy wojewoda sandomierski nadał Janowi Lang (Hansk Lang) dyplom pozwalający mu założyć wieś, którejby był sołtysem. Lang nazwał nową osadę: Langenau lub Langenaw, ale ludność przezwala ją najprzód Hanselhoff, a potem spolszczywszy Handzlówką<sup>22</sup>.

Co ciekawe, niezbyt pozytywnie w oczach wizytatora przedstawiała się parafia husowska: „Graniczy ona bezpośrednio z Sieteszą, i prawie tyle, co Sietesz liczy mieszkańców, t. j. około 1.900 dusz, stanowi jednak w stosunku do niej uderzający kontrast. Sama wioska ciągnie się długim pasem, zachodzącym w półkole,

19. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. II, red. F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Walowski, Warszawa 1881, s. 433.

20. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. II, s. 626.

21. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, s. 142.

22. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. III, red. F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Walowski, Warszawa 1882, s. 26.

od wschodu ku zachodowi. Po obydwóch stronach piętrzą się dość wysokie góry; środkiem wrył się głęboko strumyk górski, a po jego bokach widać porozrzucane chaty wiejskie. (...) Dla miłośnika ustroni górskich miejscowość ta przypadłaby przynajmniej chwilowo do smaku. Ludność tu uboga, ulegająca nałogowi grubego pijaństwa, kradzieży i innym przywarom, dzika nadto i zupełnie zaniedbana, stąd brak ofiarności i poświęcenia się na dobre i szlachetne cele. (...) Pasterz zabrał głos, wyrażając żal swój z powodu takiej niedbałości parafian, przeciwstawił Sietesz, gdzie tak licznie, z taką wesołością i serdecznością przyjmowali swego Biskupa i tłumnie gromadzili się w kościele. Toż samo nazajutrz przy pożegnaniu parafii udzielił ponownie ks. Biskup napomnień i przestróg ludowi, by wypełniał przykazania boskie i kościelne, zachęcił do szanowania świąt, do słuchania rad i nauk swego proboszcza, wreszcie, aby się ocknął ze śprośnych nałogów i nie przywiązywał serca do rzeczy doczesnych, które prędko mijają<sup>23</sup>. Opis ten uzupełniał *Słownik Geograficzny*: „Hussów, wś w pow. łańcuckim, dawna kolonia niemiecka Huschau, Hussav lub Hussau, ma parafią rzym. kat., której ślady znajdują się już w r. 1450 ale dopiero w r. 1611 wydaje księżna Anna ze Stangenbergu Ostrogska dyplom potwierdzający wyposażenie parafii. (...) Ta wieś oddalona od Łańcuta o 13 kil. ma 1645 mieszk. rzym. kat. wyznania, kasę pożyczkową, z funduszem 1005 zł. wa., szkołę ludową i szpital ubogich utworzony przez księcia Józefa Lubomirskiego w r. 1752 dla dwu starców przeznaczonych do obsługi kościoła. Fundusz szpitala wynosi 856 zł. wa. Większa pos. wynosi 309 m. n. a. roli, 37 m. łąk i ogr., 21 m. past. i 1009 m. lasu; mniej. pos. 1695 m. roli, 258 m. łąk i ogr., 119 m. pastw. i 346 m. lasu. Parafia hussowska należy do dyecezyi przemyskiej, dekanatu przeworskiego, obejmuje także wś Tarnawkę i zamieszkuje w jej obrębie 1828 rzym. kat. i 47 żydów<sup>24</sup>.

Na temat parafii kańczuckiej notowano podczas wizytacji: „Sama Kańczuga, dość to poślednia miejscina, podrzędniejsze od Przeworska zajmuje miejsce. Liczy w obrębie swoim 1.200 mieszkańców, podczas gdy w całej parafii liczba ich wynosi około 3.000. Produkuje ona znaczny zastęp druciarzy, dla sąsiednich okolic zbyt wystarczający. Lud dobrze i wzorowo prowadzony przez swoich duszpasterzy, którym wszelkie pod tym względem należy się uznanie!”<sup>25</sup>. Na tym tle znacznie bogatsze było hasło słownikowe: „K., mko nad Mleczką, w pow. łańcuckim, w okolicy równej, 233 m. n. p. Mieszkańców 2292, z których 96 mieszka w zabudowaniach większej posiadł. Pod względem wyznań jest 1213 rzym. kat., 130 gr. kat. i 949 izraelitów. W miasteczku znajduje się (...) szkoła ludowa dwuklasowa i fundusz ubogich utworzony od niepamiętnych czasów dla wspierania podupadłych, do

23. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, s. 141.

24. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. III, s. 227.

25. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, s. 140.

pracy niezdolnych mieszkańców. Ten fundusz składa się z 40 mr. roli i 2000 zł. w. a. Urzędów prócz stacyi pocztowej niema żadnych, ale mieszka tu lekarz i znajduje się apteka. Mieszkańcy trudnią się rolnictwem i drutowaniem naczyń glinianych; za tym przemysłem odbywają dalekie podróże i są znani w odległych miasteczkach. Mały to zarobek a przecież utrzymywało się z niego już na początku naszego stulecia sto rodzin, jak opowiada Bohrer w swej podróży po Galicyi (...). Dawniej wyrabiano tutaj koszulki druciane dla towarzyszy pancernych, kolczugi, sakiewki, teraz jeszcze druciane sita i rachwy do przesiewania ziemi. Kańczuga jest starą osadą i w 1498 została zupełnie zniszczoną przez tatarów. Na zachód od miasteczka, na gruntach wsi Sietesz, stoi mogiła, pod którą według podania polegli mają być pochowani. Założenie parafii przypisują, Ottonowi Pileckiemu z Łańcuta; odnowienie parafii datuje się od r. 1612 (...). W końcu zeszłego wieku była Kańczuga własnością, ks. Sanguszków. Zabudowania większej posiadł. leżą w południowej stronie miasteczka. Większa posiadł. spadkobierców Ed. Kellermanna wynosi 444 mr. roli, 46 mr. łąk i ogr. i 35 mr. pastw.; posiadł. mniej. 581 mr. roli, 91 mr. łąk i ogr. i 67 mr. pastw. K. ma dziewięć jarmarków i dwa targi w tygodniu: co wtorek i piątek. Graniczy na wschód z Żuklinem, na północ z Niżanicami, na południe z Łopuszną a na zachód z Sieteszem<sup>26</sup>.

26. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. III, s. 802. Warto też sięgnąć do opublikowanego rękopisu ks. Jana Kudły, wikariusza kańczuckiego w latach 1885-1894. W barwnych i bogatych zapiskach umieścił on liczne informacje o przeszłości i współczesnych mu czasach, traktujące nie tylko o samej Kańczudze, ale i okolicznych miejscowościach. Zob. J. Kudła, *Historia Miasteczka Kańczugi pisana 1889 r.*, oprac. J. J. Fąfara, W. Wójtowicz, Rzeszów 2009, s. 25-28: „Jest w powiecie Łańcuckim niewielka miejscina Kańczuga. Wybrałszy sobie dosyć piękne miejsce w równinie nad rzeczką Mleczką, osiadło się tam to miasteczko w sąsiedztwie Łańcuta i Przeworska. (...) Miasteczko samo nie wiele przestrzeni zajęło, bo tylko w obwodzie wraz z ogrodami, ale popatrz na te rozległe łąny, co okoliły Kańczugę. Jedne mieszczańskie, drugie dworskie, inne plebańskie, lecz wszystkie to jedna i ta sama ziemia Kańczudzka. A urodzajna to ziemia i bogata, równie jak Przeworska. (...) Te zaś osady, co się wśród tych pól rozścieliły najczęściej długim szeregiem, to wsie niegdyś do Klucza Kańczudzkiego należące. Więc najpierw ta, co tuż pod stopami zstępuje ku Mleczce, to Żuklin. Niewielka wprawdzie, ale zgrabna; domki jej pouczepiały się wzgórz i rozpadlin, by zbiegnąć na dolinę, bo tam rezydencya dziedzica Kańczugi (...). Tam na prawo, za Mleczką w stronę Przeworska – to Niżatycze, wieś również niewielka, której mieszkańcy po części Polacy, w większej części Rusini, należą do parafii Kańczudzkiej. (...) Tam za Niżatycami przy gościńcu, który białą wstęgą połączył Kańczugę z Przeworskiem, zakryły się w cieniu drzew Mikulice, a na ich czele, tuż przy drodze dwór Mikulicki duma przy szumie lip okazałych o swojej przeszłości. Jeszcze dalej Urzejowice, wieś jak widać rozległa, a hen, już na krańcach widnokągu Przeworsk, rezydencya x. Lubomirskich, którym w spuściźnie po tyłu obszarach pozostało tylko jedno to miasteczko z okolicznymi wsiami. Miasto z daleka wspaniałe. (...) Ty zaś czytelniku spojrzysz jeszcze na lewo, ku południowi. Ta wieś, co w dolinie nad rzeką usiadła, to Łopuszka mała, A tamta, co od Mleczki ciągnie się ku zachodowi i kryje w wą-

Kolejną placówkę duszpasterską, w Manasterzu, scharakteryzowano przy okazji wizytacji obszernie: „Okolica tu górską i nieco odludną, przystęp (mianowicie w ciągu długotrwałej niepogody) zbyt utrudniony, ale z innej strony ma ona także swoje powaby, a w czasie pory wiosennej musi przedstawiać malowniczy krajobraz. Lud tamtejszy nie koniecznie zamożny. Parafia ma blisko 1.700 mieszkańców, a w jej obrębie żyją nie tylko katolicy i żydzi, ale także kalwini i lutrzy, a nawet cygani ukrywają się w wydrążeniach sąsiedniej góry. Niektórzy z nich przysyłali swe dzieci na nabożeństwo i katechizm, a nawet do spowiedzi i bierzmowania. Do św. Sakramentów przystępowali też niemieccy koloniści”<sup>27</sup>. Późniejsze o dwa lata hasło słownikowe głosiło: „M. z Nieważką i Rzekami, wś w pow. łańcuckim, leży nad Mleczką, dopływem Wisłoka, przy drodze z Kańczugi (6 kil.) na południowy zachód do Zagórza, w okolicy pagórkowatej 326 m. n.p.m., która podnosi się upłazem ku zachodowi. Z tej wyżyny spływa potok Hussowski wpadający w M. do Mleczki. Ta rzeka ma tutaj prawy brzeg niski i tworzy łąki podmokłe. W najniższym punkcie 293 m. n.p.m. zbudowana karczma nosi nazwę Mokra. Także ku wschodowi podnosi się okolica nieznacznie tworząc wzgórze 341 m. bezwzględnej wysokości. U północnego stoku tego wzgórza stoi folw. Zagórski, nazwany prawdopodobnie od pobliskiej wsi Zagórze. Na wschód od M. nad Hussakowskim pot. znajduje się przys. Rzeki, a na północ od niego drugi przys. Nieważka lub Niewaszka. Kilka chat oddzielnie stojących nazywają «Za oblaskiem». Te przysiółki otacza od wschodu las, noszący na północy nazwę Zapust (407 n.p.m.) i Niwa Górna, w środku Straszniak, a na południu Rzeżański las (384 m. n.p.m.). Ten las dzieli M. od Siedlaczk, leżącej w północnej stronie; dalej w stronie północno-wschodniej ciągną się nad rzeką ku Pantalowicom podmokłe łąki, a na wschód ku Łopusznie Wielkiej małe liściaste gaje. Na południe graniczy ta wieś z Zagórzem. M. należy do sądu pow. w Przeworsku i ma parafię rzym.-katol. Liczy 1379 mieszk. rzym. katol. Podług dokumentu wystawionego przez Spytkę z Tarnowa w r. 1428 nazywała się ta wieś pierwotnie Świętoniową Wolą, ale już w owym czasie zmieniono jej nazwę na Manasterz, z powodu, że tam był klasztor ruski. (...) M. ma 1379 mieszk., między tymi 1220 rzym.-katol.,

wozy, by podać dłoń Sieteszy, to Siedlecza. Wieś duża i piękna z tymi wzgórzami dokoła, należy do klucza Kańczudzkiego, a mieszkańcy jej po największej części Polacy do parafii Kańczudzkiej. Za nią ciągnie się jeszcze wieś Manasterz z przysiółkami, co milczące zdają się żyć tylko wonią i szumem ciągnących się za nimi lasów. Bo też lasy to poważne i rzecz można, że cała tamtejsza okolica Tarnawki, Hussowa, hen aż ku Jawornikowi, to kraina borów, co opuściwszy Kańczugę, zdają się patrzeć na nią z onych wyżyn i tęsknić za miasteczkiem, które tak bezlitośnie opuściły i ostawiły bez małego nawet lasku. (...) Jak okien rzucisz, wszędzie pola, bez końca, a za nimi wygląda z nizin przyjemna wioska Sietesz, a za Sieteszą znowu pola i lasy, co zdają się gonić za słońcem i poigrać w blaskach”.

27. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, s. 140.



89 akat. i 40 izr. Parafia dyec. przemyskiej dek. przeworskiego, obejmuje także Radle i ma w ogóle 1636 rzym.-kat., 89 akat. i 57 izrael. Pos. więk. spadkobierców Józefa Kellermanna ma obszar 140 mr. roli, 44 mr. łąk, 37 mr. pastw. i 347 mr. lasu; pos. mniej. 1203 mr. roli, 184 mr. łąk, 226 mr. pastw. i 110 mr. lasu<sup>28</sup>.

Specjalnej uwagi w relacji wizytacyjnej nie doczekała się Markowa. W przeciwieństwie do tego bogate informacje przynosi lektura *Słownika Geograficznego*: „Markowa, wś duża, zabudowana wzdłuż niewielkiego dopływu Wisłoka z praw. brz. po pld. stronie gościńca z Łańcuta (11 kil.) do Przeworska, w urodzajnej równinie 241 do 257 m. npm. Należy do pow. łańcuckiego, ma szkołę ludową o 2-ch nauczycielach, par. rz.-kat., 2 wiatraki (...). Liczy 3099 mk., z których 3074 rz.-kat. i 25 izrael. Więk. pos. jest attynencyą ordynacyi przeworskiej ks. Lubomirskich i ma 229 mr. roli; pos. mn. 4114 roli, 291 łąk i ogr., 188 past. i 85 mr. lasu. Była tu dawniej osada niemiecka zwana Markenhof, co później przekręcono na Markenhów, założona przez Pileckich, którzy także fundowali parafią. Jako Markenhof jest wymieniona w liście Eryka bisk. przemyskiego do kapituły z r. 1384, w którym nadaje kapitule dziesięciny z tej wsi. Aktu erekcyi nie ma, gdyż się spalił, ale w r. 1424 jest wymieniony z tej wsi pleban Jan, w aktach biskupich. W 1623 była własnością osiadłego w Polsce greczyzna Konstantego Korniakta de Białoboki, który był także fundatorem parafii w Ostrowie i na dokumencie erekcyjnym podpisał się greckimi głoskami: Konstantinos Korniatos. Ten odnowił i rozszerzył fundacyą parafii w M. w r. 1623, ale już następnego roku spalili Tatarzy wieś (...). Siarczyński pisze (Dykcyonarz geogr. rkp. Bibl. Ossol. Nr 1825), że włościanie do początku bieżącego stolecia zachowali ślady swej pierwotnej ojczyzny, mieszając wyrazy niemieckie do mowy polskiej. Śpiewają także na Boże Narodzenie i Wielkanoc pieśni w niezrozumiałym języku, może niemieckim popsutym. Na Wielkanoc po rezurekcyi witają się wyrazami «Krist is aufersztanda» (Christ ist auferstanden). Dopóki w Jarosławiu była komisya moderunkowa wojskowa, trudnili się wszyscy włościanie tkactwem i siali dużo lnu, sam obszar dworski po 25 korcy, dzisiaj jednak ten przemysł podupadł. Wspomnieć jeszcze należy że od r. 1760 do 1772 była tu parafia przyłączona do kanclerstwa kolegiaty jarosławskiej, którą bisk. Kierski rozwiązał i parafię usamowolnił. Par. należy do dyec. przemyskiej, dek. przeworskiego. M. graniczy na zach. z Albigową i Wysoką, na pln. z Kosiną, na zach. z Gaciem, z którym się domami styka a na pld. z Chodawką i Hussowem<sup>29</sup>.

Analogicznie do Markowej, również opis Nowosielec został pominięty w sprawozdaniu z wizytacji kanonicznej. Hasło słownikowe brzmiało natomiast: „Nowosielce al. Nowosielec, wś, pow. łańcucki przy gościńcu z Przeworska (8 klm.)

28. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. VI, red. B. Chlebowski, W. Walewski, Warszawa 1885, s. 89-90.

29. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. VI, s. 125-126.

do Łańcuta, w równinie (228 m.). Ma kościół par. rzym.-kat., szkołę ludową, dom ubogich i kasę pożyczkową, gminną z funduszem 530 zł. w. a. Ze wsi wychodzi gościniec do Kańczugi, z jej południowego końca, z miejsca bliskiego kościołowi i zabudowaniom więk. pos. N. mają, 1327 mk. rzym.-kat. Pos. więk. należy do ordynacyi przeworskiej ks. Lubomirskich i składa się z 520 mr. roli, 71 mr. łąk i ogrodów, 18 mr. past. i 18 mr. lasu; pos. mn. z 1532 mr. roli, 301 mr. łąk i 88 mr. past. Wś nazywała się poprzednio Nowym Siedlcem. Akt erekcyjny parafii z 1384 r. podaje, że ją założyła Katarzyna vidua Franconis de Nova Szedlecz. (...) Par. należy do dyec. przemyskiej, dek. przeworskiego i wraz z Budami Łańcuckimi ma 1848 dusz rzym.-kat. i 63 izraelitów. N. graniczą na zachód z Kosiną, na północ z Rogoźnem, na wschód z Grzyską, a na południe z Dębowem<sup>30</sup>.

Także i parafia ostrowska nie zasłużyła na osobną wzmiankę w kronice podróży biskupiej 1882 roku. W jednym ze źródeł z tego okresu przeczytać natomiast można było: „O. z Wolica, Mikulicami i Ksawerówką, wś, pow. łańcucki, leży nad Markówką, dopł. Mleczy z lew. brz. (203 mt. npm). Wolica nazywa się północna, Mikulicami wschodnia grupa chat a Ksawerówką folw. Położenie nierówne, nie ma jednak znacznych wzniesień, najwyższy punkt sięga 261 mt. Przez Mikulice wiedzie gościniec z Kańczugi (4 klm.) do Przeworska (6 klm.). Wszystkie części razem mają 1072 mk. Według wyznań O. i Wolica 400, Mikulice 289 rz.-kat. i 6 gr.-kat. (par. w Krzczowicach). (...) Parafią ufundował Konstanty Korniakt z Białoboków, Grek, który się po grecku na dokumencie fundacyjnym podpisał. Parafia (dyec. przemyska, dek. przeworski) obejmuje Białoboki, z ogólną liczbą 1800 rz.-kat., 6 gr.-kat. i 18 izrael. Pos. więk. ma 121 roli, 9 łąk i 23 mr. past.; mn. pos. 429 roli, 47 łąk i 4 mr. past. Kasa pożyczkowa gminna ma funduszu 1277 zł. w. a. O. graniczy na zach. z Białobokami, na płd. z Niziancami, na wsch. z Urzejowicami a na płn. z Dębowem<sup>31</sup>.

W skąpych słowach ukazało sprawozdanie wizytacyjne parafię pantalowicką: „dosyć obszerna, liczy w swoim obrębie 3.000 mieszkańców”<sup>32</sup>. Więcej uwagi poświęcił Pantalowicom *Słownik Geograficzny*: „Pantalowice, wś, pow. łańcucki, w okolicy podgórskiej (233 mt. npm.), nad pot. Pantalówką, tworzącą na płn. od tej wsi dwa duże stawy i uchodzącą do Mleczy z lew. brzegu, ma parafię rzym.-kat. i szkołę ludową, kasę pożycz. gminną z kapitałem 1047 zł. 41 ct. Posiadłość więk. składa się z dwóch folwarków, z których wschodni nazywa się Wyższy dwór. Na obu jest 8 dm. i 94 mk. (53 męż., 41 kob.), z tych 82 rzym.-kat., 1 gr.-kat. i 11 izrael. Wś ma 175 dm., 948 mk. (464 męż., 484 kob.), z tych 910 rzym.-kat., 4 gr.-kat.

30. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. VII, red. B. Chlebowski, W. Walewski, Warszawa 1886, s. 271.

31. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. VII, s. 705.

32. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, s. 140.

i 34 izrael. Pos. więk. (Stef. Prec) ma 368 mr. roli, 41 mr. łąk i ogr., 20 mr. pastw. i 73 mr. lasu; pos. mn. 1130 mr. roli, 139 mr. łąk, 84 mr. stw. i 16 mr. lasu. Odl. od Kańczugi 5 klm. Parafią (dyec. przemyskiej, dek. przeworskiego) ufundował Febroniusz z synem Spytkiem, według wątpliwej wiadomości Siarczyńskiego (rps. bib. Ossol. 1826) w r. 1383 a według szematyzmu duch. 1397 r. (por. Kaszyce). Długosz w Liber benef. nie wymienia tej parafii. (...). Do parafii należą: Łopuszka Mała i Wielka, Rączyna i Zagórze z ogólną liczbą mieszkańców: 3279 rzym.-kat. i 140 izr. Tę wieś dziedziczyli z kolei Siennowscy, Gorczyccy, Drohojowscy, Ruccy i Ulanieccy. Graniczy na płn. z Łopuszką Małą, na zach. z Łopuszką Wielką, na pld z Rączyną, a na wsch. z Siennowem<sup>33</sup>.

Zainteresować może garść informacji o parafii siennowskiej zachowana w relacji z pobytu biskupa Soleckiego: „Siennów, wioska, leżąca w górzystym nieco położeniu, liczy 1600 dusz. (...) Parafia siennowska jest dobra i wzorowa, cicha, przywiązana do kościoła i proboszcza”<sup>34</sup>. Na kartach *Słownika Geograficznego* zaznaczono ponadto: „Siennów, ws z kościołem paraf. rz.-kat., pow. łańcucki, st. p. Kańczuga (odl. 7 klm.). Leży w okolicy lekko sfalowanej, 244 mt. npm., ma par. rz.-kat. i szkołę ludową, par. gr.-kat. w Krzeczowicach. Ws gęsto zabudowana, składa się z 159 dm. (5 leży na obszarze więk. pos.) i 905 mk. (472 męż., 533 kob.); 283 rz.-kat., 583 gr.-kat. i 39 izrael. Obszar więk. pos. (Zdzisława Wolskiego) ma 566 roli, 109 łąk, 24 past. i 66 mr. lasu; pos. mn. 648 roli, 82 łąk, 16 past. i 11 mr. lasu. Do wsi należą dwa przysiołki: Podłęże, składające się z 3 dm. i 18 mk. i Szwaby, liczące 9 dm. i 37 mk. (...) Przywileju erekcyjnego parafia nie ma, ale według wizytacyi bisk. Sierakowskiego założył ją Jan Sienko, kasztelan lwowski, w r. 1390. W 1449 r. miał patronat Andrzej Sienko, kasztel. halicki. W XVI w. posiadali ws Piotr Gorajski z żoną Zofią z Pstrokońskich, którzy przyjąwszy wyznanie reformowane spalili przywileje parafialne i kościół zabrali. Oddała go w 1637 r. Katarzyna Słupecka z Wronowa katolikom i 1639 r. wydała nowy przywilej uposażający parafią. (...) Par. należy do dyec. przemyskiej, dek. przeworskiego, i obejmuje Bóbrkę, Krzeczowice, Pełnatycze i Żuklin. S. graniczy na zach. z Pantalowicami i Bóbrką, na płn. z Roźniatowem, na wschód z Pełnatyczami a na pld. z Rzeplinem i Rozborzem Długim”<sup>35</sup>.

Relacja wizytacyjna wspominała także o Sieteszy: „Jest to parafia trzeźwa i bogobojna. Lud, wyjątkowo o miłych wyrazach twarzy, zdradza dobroć serca”<sup>36</sup>. Informacje te uzupełniał *Słownik Geograficzny*: „Sietesz, ws, pow. łańcucki,

33. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. VII, s. 845-846.

34. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, s. 139.

35. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. X, red. B. Chlebowski, W. Walewski, Warszawa 1889, s. 570.

36. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, s. 141.

z kościołem par. rz.-kat., leży 5 klm. na zach. od Kańczugi, nad pot. Sieteszą (dopł. Markowskiego pot.). Gęsto zabudowana wieś wzdłuż potoku, ma w środku sadzawkę, kościół murowany i szkołę ludową. Obszar wsi tworzy równinę sięgającą do 266 mt. wznies., podnoszącą się ku płd. dosyć stromo w lesiste podgórze. Wieś wraz z wólką Lipnikiem (18 dm.), znacznie ku zach. wysuniętą, liczy 313 dm. (8 dm. na obszarze więk. pos.) i 1777 mk. (912 męż., 855 kob.), 1744 rz.-kat., 1 gr.-kat. i 32 izrael. Pos. więk. (J. Lastowieckiego) wynosi 602 roli, 71 łąk i ogr., 10 past. i 685 mr. lasu; pos. mn. 1613 roli, 262 łąk, 118 past. i 97 mr. lasu. Par. (dek. przeworski) obejmuje Chodakówkę. Aktu erekcyjnego parafii nie ma, lecz w dokumencie Piotra, bisk. przemyskiego, z r. 1450 znajduje się między świadkami Urban, proboszcz kościoła in Syethesza. Według wizytacyi bisk. Sierakowskiego założyli parafię Pileccy. Podczas napadu Turków w r. 1624 spustoszyli wieś Tatarzy a proboszcza Jana Suszkowskiego, uchodzącego do zamku, w Białobokach zabili. (...) S. graniczy na zach. z Chodakówką i Markową, na płn. z Gaciem, na wschód z Niziatyczami i Kańczugą a na płd. z Siedleczką<sup>37</sup>.

Sprawozdawca wizyty podróży biskupiej nie poświęcił osobnej uwagi Urzejowicom. Z innego źródła czytelnik mógł dowiedzieć się: „Urzejowice, wś, pow. łańcucki, na płd. od Przeworska, przy drodze z. tegoż miasta (6 klm.) do Kańczugi. Wznies. wsi wynosi 205 mt. Obszar skrapia pot. Mlecza i jej lewy dopływ Markówka. Jest tu par. rz.-katol. i szkoła ludowa. Gęsto zbudowana wś liczy 201 dm. i 953 mk.; obszar tabularny (Hermana i Genowefy Turnau'ów) 1 dm. i 28 mk. Co do wyznania jest 945 rz.-kat. i 36 żyd. Pos. więk. ma obszaru 620 roli, 42 łąk, 8 ogr., 14 past., 20 lasu, 4 mr. 502 sąż. stawów i moczarów, 13 mr. nieuż. i 2 mr. 502 sąż. parcel budowl.; pos. mn. 688 roli, 161 łąk i ogr., 18 past. i 4 mr. lasu. Parafia pochodzi z r. 1411; założyli ją we wsi dziedzicznej «Orzewicze» lub «Urzewice» Iwan i Mikołaj Sienkowie (Szenko) z matką Stachną. Za ich zgodą przydzielił ją bisk. przemyski Mateusz klasztorowi miechowitzów. W 1623 r. zajął plebanię Kantemir, han tatarski, poczem budynki kazał spalić. (...) Parafia należy do dek. przeworskiego, obejmuje wś Wolicę. U. graniczą na płn. z Mokrą Stroną, na wschód z Żurowiczkami Długiem, na płd. z Krzeczowicami i Żuklinem, na zach. z Mikulicami<sup>38</sup>.

Na koniec można przywołać pozytywną opinię, jaką o łacinnikach dekanatu przekazało lwowskie pismo „Bonus Pastor: „Miły widok i nadzwyczaj pouczający objaw moralnego życia w społeczeństwie naszym przedstawiały wszystkie stany, współzawodniczące w tem, by jak najświetniej uczcić osobę ks. Biskupa, by Mu uprzyjemnić pobyt w pośród siebie, obfitujący w błogie skutki i mnogie łaski. Tak ubodzy, jak bogaci, szlachta, mieszczaństwo i lud prosty garnęli się chętnie do

37. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. X, s. 601.

38. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. XII, red. B. Chlebowski, Warszawa 1892, s. 823.

konfesyonałów, do Stołu Pańskiego i św. Sakramentu Bierzmowania. (...) Wizyta ta ks. Biskupa pozostanie niezatartą w pamięci u naszego ludu w długie czasy, a spodziewać się należy, że i w skutkach swych okaże się bardzo zbawienną”<sup>39</sup>.

## Duchowieństwo w dekanacie

Pod względem liczby duchownych zaangażowanych w działalność duszpasterską przeworski wikariat foralny również przodował w diecezji. Pod koniec 1881 roku pracowało w nim dwudziestu jeden kapłanów, co plasowało go na czwartym miejscu w diecezji. Rok później ich liczba zmniejszyła się o jedną osobę. Wspomnieć można, że na pierwszym miejscu znajdował się rejon rzeszowski, gdzie prezbiterium dekanalne liczyło trzydziestu jeden księży, na drugim miejscu rejon biecki z dwudziestoma siedmioma księżmi, a na miejscu trzecim rejon leżajski z dwudziestoma trzema księżmi. W świetle schematyzmu jesienią 1881 roku w dekanacie przeworskim pracowało w duszpasterstwie piętnastu proboszczów i sześciu wikariuszów, zaś w kolejnym roku – czternastu proboszczów, jeden administrator i pięciu wikariuszów. Nie wyliczano tam natomiast żadnych kapelanów ani etatowych katechetów<sup>40</sup>.

Jeśli chodzi o parafię w Albigowej, stanowisko proboszcza zajmował ks. Marceli Misiągiewicz. Urodził się on w roku 1827 w Krzywcy. Wykształcenie średnie zdobył prawdopodobnie w Przemyślu. Przygotowanie do kapłaństwa zrealizował w Seminarium Duchownym w Przemyślu. Pierwszą tonsurę i cztery niższe święcenia otrzymał 11 stycznia 1852 r. Do subdiakonatu przystąpił 19 września tegoż roku, do diakonatu tydzień później, a do prezbiteratu po kolejnych trzech dniach; wszystkich udzielił mu bp Franciszek Ksawery Wierchlejski. Jako neoprezbiter został skierowany do Medyni, gdzie pracował do 31 sierpnia 1853 r. Następnie zajmował wikariaty: w Gniewczynie do 15 listopada 1856 r., w Przeworsku do 14 września 1858 r., w Święcanach do 31 sierpnia 1859 r., w Krośnie do 31 października 1860 r. i w Dobrzechowie. We wrześniu 1863 roku został kooperatorem, a później administratorem w Kobylance. Po dwóch latach, 18 października 1865 r., zamianowano go wikariuszem dirigensem w Domaradzu, a 5 maja następnego roku objął wikariat w Żołyni. W 1867 roku instytuował się na probostwie w Albigowej. W roku 1874 pozostawał *excurrento* administratorem w Wysokiej. Zmarł 2 stycznia 1886 r.<sup>41</sup>.

39. *Galicja (Diecezja przemyska)*, „Bonus Pastor”, 6 (1882), nr 15, s. 118-119.

40. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 235; *Schematismus pro anno Domini 1883*, s. 249.

41. A. Motyka, *Duszpasterze Diecezji Przemyskiej*, cz. 20, „Zwiastowanie”, 33 (2024), nr 4, s. 317.

Parafią w Gaci kierował ks. Marcin Karpisz. Przyszedł on na świat 9 listopada 1839 r. w Niedźwiedziu. Pochodził z rodziny chłopskiej, był synem Sebastiana Karpisza. Wykształcenie średnie zdobył w C.K. Gimnazjum w Tarnowie, gdzie był konwikturem tamtejszego Seminarium Duchownego. W 1861 roku został przyjęty do tegoż Seminarium. Po trzech latach przeniósł się do Seminarium Duchownego w Przemyślu. Pierwszą tonsurę i cztery święcenia niższe otrzymał w Tarnowie. Święcenia subdiakonu przyjął 24 czerwca 1865 r., diakonatu dzień później, a prezbiteratu po kolejnych czterech dniach; wszystkich udzielił mu bp Antoni Manastyrski. Pierwszą jego placówką duszpasterską był wikariat w Głogowie Małopolskim. 22 września 1866 r. podjął analogiczne obowiązki w Sokołowie Małopolskim. 19 września następnego roku został kooperatorem w Mrowli, gdzie 1 listopada 1874 r. objął tymczasowy zarząd parafii. Od 4 maja 1875 r. był kooperatorem w Radomyślu. 20 lipca tegoż roku został zamianowany ekspozytem w Gaci. W tym samym roku, 2 listopada, powierzono mu obowiązki duszpasterskie w Krzemienicy, a 20 listopada tegoż roku wikariusza dirigensa w Przeworsku. Z dniem 23 października 1877 r. instytuował się na probostwie w Gaci. W kwietniu 1888 roku przeniósł się na probostwo w Markowej. W roku 1894 otrzymał odznaczenie *Expositorium Canonice*. Zmarł 23 lipca 1900 r.<sup>42</sup>

Proboszczem w Gniewczynie był ks. Jan Biega. Urodził się on w 1832 roku w Mrzygłodzie. Wykształcenie średnie zdobył w C.K. Gimnazjum w Przemyślu. Po maturze wstąpił w 1853 roku do Seminarium Duchownego w Przemyślu. Pierwszą tonsurę i święcenia niższe otrzymał 27 lipca 1856 r. Do subdiakonu przystąpił 31 maja 1857 r., do diakonu po sześciu dniach, a do prezbiteratu dzień później; wszystkich udzielił mu bp Franciszek Ksawery Wierchlejski. Po święceniach pracował w Przeworsku. 10 sierpnia 1860 r. został wikariuszem w Leżajsku, w roku 1862 w Samborze, w październiku 1863 roku w Jaworowie, 1 marca 1865 r. w Raniżowie, a 1 października 1868 r. w Rzeszowie. Z dniem 26 czerwca 1869 r. instytuował się na probostwie w Zagórzcu. Podjął się tam organizacji szkoły. 11 sierpnia 1876 r. przeniósł się na probostwo w Gniewczynie, a 3 lutego 1891 r. w Stojańcach. Jako proboszcz gniewczyński od roku 1886 pełnił funkcję inspektora szkół ludowych. W Stojańcach zajął się rozbudową świątyni parafialnej. W roku 1880 został wyróżniony przywilejem rakiety i mantoletu. Zmarł 30 września 1906 r., został pochowany w Stojańcach<sup>43</sup>.

W Handzlówce stanowisko proboszcza zajmował ks. Wiktor Rondewald. Kapłan ten urodził się w roku 1831. Przygotowanie do kapłaństwa odbył w Semi-

42. AAPrz, Księga nr 250, Status Cleri 1875, s. 263; A. Motyka, *Duszpasterze Diecezji Przemyskiej*, cz. 12, „Zwiastowanie”, 31 (2022), nr 4, s. 276-277.

43. AAPrz, Księga nr 250, Status Cleri 1875, s. 51; A. Motyka, *Duszpasterze Diecezji Przemyskiej*, cz. 2, „Zwiastowanie”, 29 (2020), nr 2, s. 219-220.

narium Duchownym w Przemyślu. Świecenia kapłańskie otrzymał w roku 1844. Jako neoprezbiter został skierowany do Przeworska, gdzie pracował do 15 lutego 1847 r. Kolejno podejmował posługę duszpasterską w Jaworowie, a od 1856 roku w Mużyłowicach. Z dniem 1 września 1866 r. instytuował się na probostwie w Handzlówce. 1 listopada 1893 r. przeszedł na emeryturę. Zmarł 5 stycznia 1894 r. w Handzlówce<sup>44</sup>. Przy okazji wizytacji w 1882 roku opisano go następująco: „60 letni proboszcz, pełniący z wszelkiem poświęceniem trudny swój urząd pasterski rok już 25-ty, ks. Wiktor Rondewald, lubiany i kochany dla swoich pięknych przymiotów, nie tylko od własnych parafian ale i od całego okolicznego duchowieństwa. W gościnny też sposób, i o ile mógł, podejmował u siebie ks. Biskupa i całe jego otoczenie. Umiał ocenić ks. Biskup to poświęcenie jego, oświadczając, że już tu przebył czyścić”<sup>45</sup>.

Rządcą parafii husowskiej pozostawał ks. Leonard Piel. Urodził się 5 listopada 1844 roku w Sokołowie Małopolskim. Był synem mieszczan Bartłomieja Piel i Marianny z Nowaków. W roku 1868 został zaliczony w poczet alumnów Seminarium Duchownego w Przemyślu. Pierwszą tonsurę i święcenia niższe otrzymał 30 kwietnia 1871 r. Do subdiakonatu przystąpił 28 kwietnia 1872 r., do diakonatu trzy dni później, a do prezbyteratu po kolejnych czterech dniach; wszystkich udzielił mu bp Maciej Hirschler. Po święceniach, w dniu 17 lipca 1872 r. został skierowany do Kosiny. 7 stycznia 1875 r. objął na krótko wikariat w Krzemienicy, po czym 4 marca tegoż roku powrócił na analogiczne stanowisko do Kosiny. Z dniem 28 lipca 1880 r. instytuował się na probostwie w Husowie. Zmarł 14 sierpnia 1893 r.<sup>46</sup> W 1882 roku notowano o nim: „Rok dopiero drugi, jak zainstituował się na to beneficjum. Jest to kapłan ze wszechmiar sumienny, pełen gorliwości i najlepszych chęci, ale od razu zmienić parafii, to i najgorliwszy pasterz nie potrafi. On też na wstępie zaraz rozwinął całą energię, a skutek jego pasterskiej działalności dziś już jest widocznym. Miał on do przełamania nie małe trudności, które powoli znikać poczynają. W dobrym stanie nie zastał ni kościoła, ni budynków plebańskich, które miały pozór raczej jakiejś rudery żydowskiej, niżeli domu kapłana katolickiego. Za jego staraniem i kościółek wygląda dosyć czysto i schludnie, jak prawdziwy dom boży; na zewnątrz otoczył go parkanem,

44. AAPrz, Księga nr 250, Status Cleri 1875, s. 763; *Wiadomości dyecezyalne*, „Gazeta Kościelna”, 1 (1893), nr 43, s. 387; *Zmarli*, „Przegląd Polityczny, Społeczny i Literacki”, 10 (1894), nr 5, s. 3.

45. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, s. 142.

46. AAPrz, Księga nr 250, Status Cleri 1875, s. 631; A. Motyka, *Duszpasterze Diecezji Przemyskiej*, cz. 23, „Zwiastowanie”, 34 (2025), nr 3, s. 239-240; B. Walicki, *Ks. Leonard Piel (1844-1893)*, „Rocznik Kolbuszowski”, 25 (2025), s. 175-197; J. B., *Ś. p. ks. Leonard Piel. (Wspomnienie pośmiertne)*, „Gazeta Kościelna”, 1 (1893), nr 31, s. 269-270.

gontem pobił i oszalował, wybudował szpichlerz, plebanią i kuchnię, na co wiele z własnych ekspensował funduszów<sup>47</sup>.

Probostwo w Kańczudze zajmował ks. Władysław Prus Studziński. Urodził się on 25 czerwca 1827 r. w Ułazowie. Był synem plenipotentą dóbr ordynacji Zamoyskich Andrzeja Studzińskiego i Anieli z Pawłowskich. Wykształcenie średnie zdobył w Przemyślu. Przygotowanie do kapłaństwa odbył w Seminarium Duchownym w Przemyślu. Świecenia kapłańskie przyjął 7 sierpnia 1853 r. z rąk bpa Franciszka Ksawerego Wierchlejskiego. Jako neoprezbiter otrzymał aplikatę do Jaćmierza. Później otrzymał aplikatę do Rymanowa. Kolejno od 1856 roku duszpasterzował w Dobrzechowie. Od 1 września 1857 r. pracował jako katecheta gimnazjalny w Przemyślu. Z dniem 18 stycznia 1873 r. został instytuowany jako proboszcz w Kańczudze. Zajął się tam odnowieniem kościoła parafialnego. Po dziesięcioleciu, w dniu 1 marca 1883 r., przeniósł się na probostwo w Przeworsku. W 1870 roku został wyróżniony przywilejem rakiety i mantoletu. Zmarł 18 września 1896 r., został pochowany w Przeworsku<sup>48</sup>. W sprawozdaniu wizytacyjnym w roku 1882 podkreślono, że był „dla swojej gorliwości i cnót kapłańskich i obywatelskich powszechnie ceniony i szanowany”<sup>49</sup>. Podobnie w „Czasie” informowano: „imię X. Studzińskiego jest jednym z tych imion w dekanacie, szlachetnych i zacnych, któremu należy się miłość i poszanowanie”<sup>50</sup>.

Parafią w Manasterzu kierował ks. Antoni Dymnicki. Kapłan ten urodził się 4 grudnia 1833 r. w Brzostku. Był synem Grzegorza Dymnickiego i Marianny z Juskiewiczów. Kształcił się w szkole elementarnej w Przeworsku oraz C.K. Gimnazjach w Rzeszowie i Przemyślu. Po maturze w roku 1855 rozpoczął studia prawnicze na Uniwersytecie we Lwowie. W kolejnym roku wstąpił do Seminarium Duchownego w Przemyślu. Pierwszą tonsurę przyjął 12 stycznia 1858 r., a święcenia niższe 24 października tegoż roku. Subdiakoniat otrzymał 3 czerwca 1860 r., diakonat dzień później, a prezbiterat po kolejnych sześciu dniach; wszystkich udzielił mu bp Franciszek Ksawery Wierchlejski. Pierwsze kroki na drodze kapłańskiej postawił w Jeżowie, gdzie pracował od 14 czerwca 1860 r. do 12 października 1862 r. Kolejno był wikariuszem w Bieździedzy do 15 czerwca 1863 r. i w Moszczenicy do 9 września 1864 r. Później zajmował stanowisko kooperatora i katechety w Krośnie. Od 11 grudnia 1866 r. był wikariuszem w Kołaczycach, a od 5 kwietnia następnego roku w Kobylance. W dniu 29 lutego 1868 r. objął probostwo w Manasterzu. Zajął się tam restauracją starego kościoła, a w latach

47. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, s. 141.

48. AAPrz, Księga nr 250, Status Cleri 1875, s. 800; J. Balwierczak, *Ś. p. ks. Władysław Prus Studziński*, „Gazeta Kościelna”, 4 (1896), nr 43, s. 388-389.

49. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, s. 140.

50. *Kronika miejscowa i zagraniczna. Kańczuga*, „Czas”, 35 (1882), nr 196, s. 2.



1881-1882 budową nowej świątyni. Z dniem 7 czerwca 1883 r. przeniósł się na probostwo w Kańczudze. Pełnił funkcję delegata do Rady Powiatowej w Łańcucie, był członkiem powiatowej Komisji Szacunkowej. Należał do Towarzystwa Przyjaciół Sztuk Pięknych w Krakowie i Galicyjskiego Towarzystwa Gospodarskiego. Cieszył się przywilejem rakiety i mantoletu. Od roku 1898 pełnił obowiązki dziekana przeworskiego. Zmarł 15 września 1902 r., został pochowany w Kańczudze<sup>51</sup>. Podczas wizytacji w roku 1882 scharakteryzowano go: „będąc słabowitym od jakiegoś czasu, nie może sam z takim poświęceniem i gorliwością, jakby tego pragnął, zająć się sterownictwem dusz i poświęcić na usługi parafii”<sup>52</sup>.

Jako rządcę parafii w Markowej wymieniano ks. Stanisława Ziemiańskiego. Urodził się on 30 kwietnia 1844 r. w Brzozowie. Był synem Kazimierza Ziemiańskiego i Marianny z Góreckich. Wykształcenie średnie zdobył w latach 1857-1866 w C.K. Gimnazjum w Przemyślu. W roku 1863 zaangażował się w dzieło narodowyzwoleńcze powstania styczniowego. Po maturze rozpoczął formację ku kapłaństwu w Seminarium Duchownym w Przemyślu. Do święceń kapłańskich przystąpił 10 sierpnia 1870 r. Jako neoprezbiter trafił do parafii w Przeworsku. W dniu 11 lutego 1876 r. został zamianowany na probostwie w Markowej. Od sierpnia do października 1877 roku był *excurrento* administratorem parafii w Gaci. Był jednym z inicjatorów Kółka Rolniczego w Markowej i szkoły tkacko-sukienniczej w Łańcucie. Pełnił funkcję zastępcy prezesa Rady Powiatowej w Łańcucie, prezesa zarządu powiatowego Towarzystwa Kółek Rolniczych w Łańcucie i członka Rady Oddziału Łańcucko-Jarosławskiego Galicyjskiego Towarzystwa Gospodarskiego. Należał do Towarzystwa Przyjaciół Sztuk Pięknych w Krakowie. W lutym 1888 roku przeniósł się na probostwo w Bieczu. Kontynuował tam restaurację kościoła parafialnego rozpoczętą przez swego poprzednika. Cieszył się odznaczeniem *Expositorium Canoniale*. Zmarł 26 czerwca 1897 r., został pochowany w Bieczu<sup>53</sup>.

Wspólnocie parafialnej w Nowosielcach przewodził ks. Andrzej Gonet. Przyszedł on na świat 23 listopada 1829 r. w Korczynie. Był synem Jana Goneta i Katarzyny z Preisnerów. Elementarne wykształcenie zdobył w Korczynie, Krośnie i Jasle. Później uczęszczał do C.K. Gimnazjów w Rzeszowie i Przemyślu. W 1853 roku wstąpił do Seminarium Duchownego w Przemyślu. Pierwszą tonsurę i święcenia niższe przyjął 27 lipca 1856 r. Do subdiakonatu przystąpił 31 maja następnego roku, do diakonatu sześć dni później, a do prezbiteratu kolejnego dnia; wszystkich udzielił mu bp Franciszek Ksawery Wierchlejski. Pierwszą jego placówką duszpasterską był wikariat w Sieniawie, który zajmował od 8 czerwca 1857 r. Po pięciu latach,

51. AAPrz, Księga nr 250, Status Cleri 1875, s. 151; A. Motyka, *Duszpasterze Diecezji Przemyskiej*, cz. 6, „Zwiastowanie”, 30 (2021), nr 2, s. 231-232.

52. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, s. 140.

53. AAPrz, Księga nr 250, Status Cleri 1875, s. 975; K. Szopa K., *Księga bieccy*, Biecz 2008, s. 169.

13 lipca 1862 r., został wikariuszem w Rymanowie, gdzie 23 lipca następnego roku przejął parafię w tymczasowy zarząd. 10 lutego 1864 r. podjął analogiczne obowiązki w Jarosławiu. Od 3 października 1866 r. pracował jako kooperator katecheta szkoły głównej w Leżajsku. 8 listopada 1869 r. został wikariuszem dirigensem w Urzejowicach. 27 kwietnia 1870 r. otrzymał aplikatę na wikariat w Przeworsku, a 12 maja tegoż roku w Lubatowej. Po kilku miesiącach, 13 grudnia 1870 r. instytuował się na probostwie w Nowosielcach. Na przełomie lat 1873/1874 pozostawał *excurrendo* administratorem w Kosinie. Zajął się remontem kościoła parafialnego. W roku 1880 został odznaczony *Expositorium Canoniale*, a w maju 1885 roku wyróżniony przywilejem rakiety i mantoletu. 28 maja 1898 r. przyznano mu godność kanonika honorowego Kapituły Katedralnej w Przemyślu, a w roku 1907 honorowego asesora Konsystorza Biskupiego. Zmarł 4 grudnia 1910 r.<sup>54</sup>

Obowiązki proboszcza w Ostrowie pełnił ks. Jan Balwierczak. Urodził się on 15 sierpnia 1838 r. w Nowotańcu. Ukończył C.K. Gimnazjum w Samborze, choć nie uzyskał dyplomu maturalnego. Formację ku kapłaństwu odbył w Seminarium Duchownym w Przemyślu. Pierwszą tonsurę otrzymał 5 maja 1864 r., a święcenia niższe 14 maja następnego roku. Do subdiakonatu przystąpił 26 maja 1866 r., do diakonatu osiem dni później, zaś do prezbiteratu po kolejnym tygodniu; wszystkich udzielił mu bp Antoni Manastyrski. Pierwszą jego placówką duszpasterską była parafia w Krośnie, gdzie pracował jako kooperator oraz katecheta szkoły męskiej i żeńskiej od 14 czerwca 1866 r. Kolejno był wikariuszem: od 4 czerwca 1870 r. w Raclawicach, od 17 lipca 1871 r. w Pniowie i od 27 czerwca 1872 r. w Strzyżowie. 24 marca 1874 r. został kooperatorem i katechetą szkoły żeńskiej w Jaśle. Z dniem 13 września 1878 r. instytuował się na probostwie w Ostrowie. 21 marca 1889 r. został odznaczony *Expositorium Canoniale*. Był cenionym kaznodzieją. Opublikował pozycję *Dzwony jako przedmiot sztuki kościelnej* (Kraków 1887) i nekrologi kapłanów przemyskich w prasie lwowskiej, zamieszczał korespondencje na łamach pism lwowskich i krakowskich. Zmarł 29 marca 1903 r.<sup>55</sup>

Na probostwie pantalowickim instytuowany był ks. Roman Aleksander Olkiszewski. Przyszedł on na świat 25 lutego 1845 r. w Cewkowie koło Cieszanowa. Był synem dzierżawcy Juliana Olkiszewskiego. W latach 1858-1865 kształcił się w C.K. Gimnazjum w Przemyślu. Kolejno przygotowywał się do kapłaństwa w Seminarium Duchownym w Przemyślu. Pierwszą tonsurę otrzymał 5 maja 1867 r., a święcenia niższe 26 kwietnia 1868 r. Do subdiakonatu przystąpił 4 lipca

54. AAPrz, Księga nr 250, Status Cleri 1875, s. 237; X. J. F., *Ś. p. ks. Andrzej Gonet*, „Kronika Diecezyi Przemyskiej” [dalej: KDP], 10 (1910), z. 12, s. 693-702; A. Motyka, *Duszpasterze Diecezji Przemyskiej*, cz. 9, „Zwiastowanie”, 31 (2022), nr 1, s. 267; Z. Głowacki, *Biogramy zmarłych księży archidiecezji przemyskiej*, Przemyśl 2022, s. 38.

55. AAPrz, Księga nr 250, Status Cleri 1875, s. 23; A. Motyka, *Duszpasterze Diecezji Przemyskiej*, cz. 1, „Zwiastowanie”, 29 (2020), nr 1, s. 250.

następnego roku, do diakonatu tydzień później, a do prezbiteratu po kolejnych siedmiu dniach. Pierwszą jego placówką kapłańską był wikariat w Jaśle, który zajmował od 17 sierpnia 1869 r. Z dniem 29 maja 1872 r. został administratorem tamtejszej parafii. 15 listopada tegoż roku został kooperatorem w Samborze. 28 sierpnia następnego roku podjął analogiczne zadania w Przemyślu. W dniach 7-8 października 1874 r. zdał egzamin konkursowy na proboszcza. Umożliwiło mu to instytuowanie się na probostwie w Pantalowicach w dniu 23 grudnia 1874 r. Niemal ćwierć wieku później, 30 sierpnia 1899 r., przeniósł się na probostwo w Jaćmierzu. 15 marca 1880 r. otrzymał kościelne odznaczenie *Expositorium Canoniale*, a 11 maja 1903 r. przywilej rakiety i mantoletu. 30 lipca 1909 r. został zamianowany wicedziekanem sanockim, a 15 grudnia 1912 r. dziekanem jaćmierskim. Zmarł 5 grudnia 1920 r.<sup>56</sup> Korespondencja w „Czasie” z 1882 roku określiła go jako „znanego z gorliwości kapłańskiej”<sup>57</sup>.

Probostwo w Przeworsku zajmował początkowo ks. Ludwik Boczkowski herbu Gozdawa cieszący się tytułem prepozyta. Urodził się on w roku 1800 w Lubszy, w archidiecezji lwowskiej. Do święceń prezbiteratu przystąpił w roku 1824. Pierwsze lata kapłaństwa spędził w rodzinnej archidiecezji, pracując m.in. jako wikariusz w Janowie i Brzeżanach oraz proboszcz w Manasterzyskach. W czerwcu 1832 roku został zamianowany proboszczem w Rzeszowie. Zajął się tam odnowieniem i doposażeniem świątyni farnej. Pełnił też obowiązki wicedyrektora miejscowego C.K. Gimnazjum. W roku 1840 zrezygnował z probostwa i osiadł w Wiedniu. Podejmował tam zadania radcy Konsystorza Arcybiskupiego. Został też włączony do grona kanoników Kapituły Metropolitalnej w Wiedniu. Z dniem 18 kwietnia 1850 r. został instytuowany na probostwie w Przeworsku. Zmarł 2 lipca 1882 r.<sup>58</sup>

Po śmierci księdza Boczkowskiego, już w trakcie wizytacji kanonicznej, parafią przeworską zarządzał tymczasowo ks. Julian Gąsek<sup>59</sup>. Duchowny ten urodził się 25 lutego 1849 r. w Podzwierzyńcu koło Łańcuta. Był synem rolnika Walentego Gąska. Formację ku kapłaństwu rozpoczął w 1869 roku w Seminarium Duchownym we Lwowie. Tam 20 października 1870 r. otrzymał pierwszą tonsurę. Po dwuletnim pobycie we Lwowie przeniósł się do Seminarium przemyskiego. Święcenia niższe przyjął 8 czerwca 1872 r., subdiakon 7 czerwca następnego roku, diakonat dzień później, a prezbiterat po kolejnym tygodniu; wszystkich

56. AAPrz, Księga nr 250, Status Cleri 1875, s. 509; AAPrz, Akta Personalne Kapłanów. Tabele Służbowe [dalej: APK RS], Tabela służbowa ks. Romana Olkiszewskiego; A. Motyka, *Duszpasterze Diecezji Przemyskiej*, cz. 22, „Zwiastowanie”, 34 (2025), nr 2, s. 240.

57. *Kronika miejscowa i zagraniczna. Z Przeworskiego*, „Czas”, 35 (1882), nr 195, s. 3.

58. A. Motyka, *Duszpasterze Diecezji Przemyskiej*, cz. 3, „Zwiastowanie”, 29 (2020), nr 3, s. 330.

59. Konkurs na opróżnione beneficjum ogłoszono z terminem do 2 września 1882 r. *Wiadomości dyecezalne*, „Wiadomości Kościelne”, 10 (1882), nr 14, s. 112; toż, „Wiadomości Kościelne”, 10 (1882), nr 15, s. 120.

udzielił mu bp Maciej Hirschler. Pierwszą jego placówką duszpasterską był wikariat i katechetura w Samborze. Od 1874 roku angażował się też jako kapelan więzienny, a w okresie od listopada 1877 roku do października 1878 roku pełnił obowiązki administratora. W 1880 roku został przeniesiony do Przeworska. Pracował tam jako wikariusz dirigens, a od lipca 1882 roku do marca 1883 roku jako administrator. W latach 1882-1883 był też katechetą dwóch szkół żeńskich. Kolejno we wrześniu 1883 roku został administratorem w Tuligłowach, gdzie w grudniu tegoż roku instytuował się na probostwie. Zmarł 3 czerwca 1886 r.<sup>60</sup>

W Siennowie proboszczem był przedstawiony wyżej dziekan, ks. Tomasz Kowalski. W Sieteszy stanowisko to zajmował ks. Józef Górecki. Kapłan ten urodził się w roku 1812 w Kromanicach. Był synem nadzorcy leśnego Tadeusza Góreckiego. Wykształcenie gimnazjalne zdobył w Przemyślu. Przygotowanie do kapłaństwa rozpoczął w roku 1832 w Seminarium Duchownym w Przemyślu. Pierwszą tonsurę i święcenia niższe otrzymał 4 kwietnia 1835 r. Do subdiakonatu przystąpił 11 czerwca następnego roku, do diakonatu osiem dni później, a do prezbiteratu 31 lipca tegoż roku; wszystkich udzielił mu bp Michał Korczyński. Pierwsze kroki na drodze kapłańskiej postawił w Kańczudze. W 1841 roku został na krótko wikariuszem w Jaworniku. Jeszcze w tym samym roku instytuował się na probostwie w Sieteszy. W latach 1846-1848 pozostawał *excurrento* administratorem w Markowej. Należał do Towarzystwa Rolniczego w Krakowie. W roku 1880 uzyskał przywilej rokiety i mantoletu. Zmarł 4 listopada 1893 r.<sup>61</sup> W ocenie kronikarza podróży biskupiej w 1883 roku był to „staruszek 70 letni, dbały o swoją parafię, którą całem umiłował sercem, utrzymuje tak kościół jak budynki plebańskie w porządku i dobrym stanie. Wiele aparatów kościelnych nabył on własnym kosztem. (...) z jaką serdecznością i otwartością przemówił do ks. Biskupa, przedstawiając mu swoje owieczki przed kościołem, z taką go też dobrocią serca i gościnnością uraczał w domu wspólnie z całem jego otoczeniem<sup>62</sup>.

Wspólnota parafialna w Urzejowicach pozostawała pod pieczęcią ks. Karola Pawłowskiego. Przyszedł on na świat 30 sierpnia 1834 r. w Ostrowie koło Radymna. Wykształcenie średnie zdobył w latach 1847-1854 we Lwowie oraz (ostatni rok) w Przemyślu. Kolejno odbył formację w Seminarium Duchownym w Przemyślu. Pierwszą tonsurę otrzymał 27 lipca 1856 r., a święcenia niższe 17 stycznia 1858 r. Do subdiakonatu przystąpił 8 sierpnia 1858 r., do diakonatu sześć dni później, a do prezbiteratu po kolejnych ośmiu dniach. Po przyjęciu święceń został skierowany do Jasła, gdzie od 1 września 1858 r. do 10 czerwca 1864 r. pracował jako wikariusz

60. A. Motyka, *Duszpasterze Diecezji Przemyskiej*, cz. 8, „Zwiastowanie”, 30 (2021), nr 4, s. 273-274.

61. AAPrz, Księga nr 250, Status Cleri 1875, s. 239; *Wiadomości dyecezyalne*, „Gazeta Kościelna”, 1 (1893), nr 43, s. 387; A. Motyka, *Duszpasterze Diecezji Przemyskiej*, cz. 9, s. 273-274.

62. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, s. 141.

i katecheta w szkole dla dziewcząt. Później został zamianowany administratorem w Dębowcu. Od 30 marca 1865 r. był wikariuszem dirigensem w Sądowej Wiszni. W tym samym roku zdał egzamin konkursowy na proboszcza. Na tej podstawie został zainstalowany na probostwie w Harklowej. Pięć lat później objął probostwo w Urzejowicach. Zajął się tam m.in. renowacją starego kościoła i wzniesieniem nowej świątyni parafialnej. Założył oddział Związku Katolicko-Społecznego, współorganizował czytelną ludową Kółko Rolnicze i Kasę Raiffeisena. W dniu 17 grudnia 1879 r. odznaczono go *Expositorium Canoniale*, a 16 września 1895 r. wyróżniono przywilejem rakiety i mantoletu. Nadto 14 lutego 1908 r. przyznano mu tytuł tajnego podkomorzego Ojca Świętego *ad honores*. Prócz tego z dniem 5 czerwca 1886 r. został zamianowany wicedziekanem, zaś 10 października 1902 r. dziekanem przeworskim. W roku 1910 władze diecezjalne obdarzyły go godnością honorowego radcy Konsystorza Biskupiego. Zmarł 24 marca 1917 r., został pochowany w Urzejowicach<sup>63</sup>.

W dekanacie przeworskim pracowało też kilku wikariuszów. W parafii gniewczyńskiej na stanowisku tym pozostawał ks. Marcin Zajac. Urodził się on w roku 1850 w Warzycach. Pochodził z rodziny chłopskiej. Ukończył szkołę ludową w Jaśle i C.K. Gimnazjum w Rzeszowie. Przygotowanie do kapłaństwa odbył w Seminarium Duchownym w Przemyślu. Świecenia kapłańskie przyjął 11 czerwca 1876 r. Pierwszą jego placówką duszpasterską był wikariat w Odrzykoniu, gdzie pracował do 20 sierpnia 1879 r. Następnie podjął analogiczne obowiązki w Gniewczynie. Z dniem 15 kwietnia 1885 r. został kooperatorem w Moszczeni-cy. Podczas pobytu w tej parafii zmienił nazwisko na Sanokowski. W 1887 roku skierowano go w charakterze wikariusza do Krościenka. W kwietniu 1888 roku został zamianowany administratorem w Gaci, gdzie w czerwcu tegoż roku instytucował się na probostwie. Wybudował tam nowy kościół i przeprowadził remont plebanii. Założył w parafii Kasę Raiffeisena. Zmarł 9 marca 1911 r. w Krakowie, został pochowany w Warzycach<sup>64</sup>.

Wikariat w Kańczudze zajmował ks. Jan Moszkowicz. Kapłan ten urodził się 29 maja 1851 r. w Grodzisku. Był synem rolnika Andrzeja Moszkowicza. W roku 1873 wstąpił do Seminarium Duchownego w Przemyślu. Pierwszą tonsurę otrzymał 15 maja 1875 r., a święcenia niższe 7 maja następnego roku. Świecenia subdiakonatu przyjął 10 czerwca 1877 r., diakonatu trzy dni później, a prezbiteratu po kolejnych czterech dniach; wszystkich udzielił mu bp Maciej Hirschler.

63. AAPrz, Księga nr 250, Status Cleri 1875, s. 613; AAPrz, Akta Personalne Kapłanów. Tabele Służbowe [dalej: APK RS], Tabela służbowa ks. Karola Pawłowskiego; A. Motyka, *Duszpasterze Diecezji Przemyskiej*, cz. 23, s. 208.

64. AAPrz, Księga nr 250, Status Cleri 1875, s. 959; *Nekrologia*, „Głos Narodu”, 19 (1911), nr 58, s. 3; X. I. F., *Ks. Marcin Sanokowski*, KDP, 11 (1911), z. 4, s. 216-217; Z. Głowacki, *Biogramy zmarłych księży archidiecezji przemyskiej*, s. 114.

Na pierwszą placówkę duszpasterską został skierowany do Miechocina, gdzie pracował od 16 sierpnia 1877 r. Następnie 16 maja 1879 r. został kooperatorem w Kańczudze. W 1883 roku pełnił tymczasowo obowiązki administratora parafii. 18 września 1885 r. został skierowany na wikariat w Przeworsku. Na początku września 1887 roku zamianowano go administratorem w Kaszycach, a 16 września tegoż roku instytuował się na tamtejszym probostwie. Zmarł 26 marca 1894 r.<sup>65</sup>.

W Pantalowicach wikariuszem pozostawał ks. Leon Niebieszczański. Urodził się on 24 lutego 1851 r. w Rudkach. Był synem mieszczanina Wincentego Niebieszczańskiego. Po zdobyciu wykształcenia gimnazjalnego w Samborze w 1869 roku został przyjęty do Seminarium Duchownego w Przemyślu. Pierwszą tonsurę przyjął 30 kwietnia 1871 r., a święcenia niższe 8 czerwca następnego roku. Do subdiakonatu przystąpił 7 czerwca 1873 r., do diakonatu następnego dnia, do prezbiteratu 21 września 1873 r.; wszystkie otrzymał z rąk bpa Macieja Hirschlera. Na pierwszą placówkę duszpasterską został posłany 22 września 1873 r. do Sanoka. Przebywał tam do 18 lutego 1874 r. Kolejno był wikariuszem: w Odrzykoniu do 18 stycznia 1875 r., w Strzyżowie do 29 stycznia 1876 r., w Jasionowie do 3 kwietnia 1878 r., w Moszczenicy do 6 kwietnia 1881 r., w Pantalowicach do 10 lutego 1882 r., w Manasterzu do listopada tegoż roku, w Pysznicy do 4 września 1883 r., w Polanie do 3 listopada 1885 r., w Jaworowie do sierpnia 1888 roku, w Lubeni do listopada 1889 roku, w Czudcu do września 1891 roku i w Sędziszowie Małopolskim do 1896 roku. Następnie podjął pracę duszpasterską w diecezji Kurytyba, w Brazylii. Miejscem jego aktywności były: Abranches w latach 1896-1906, Santa Candida w latach 1906-1915, Kurytyba do roku 1917 i Irati. Zmarł 1 marca 1918 roku w Kurytybie<sup>66</sup>. Wspomnieć tu można, że gdy ksiądz Niebieszczański został skierowany do Manasterza „na czas słabości miejscowego proboszcza”<sup>67</sup>, na wikariacie pantalowickim odnotowywano wakaty.

Spośród grona wikariuszów kilku pełniło obowiązki w Przeworsku. Pierwszym był wspomniany ks. Julian Gąsek. Na wikariacie przeworskim pracował też ks. Szymon Bałaban. Duchowny ten urodził się 20 października 1845 r. w Trześniowie. Był synem rolnika Ignacego Bałabana. Wykształcenie średnie zdobył w C.K. Gimnazjach w Rzeszowie i Lwowie, gdzie zdał egzamin dojrzałości. Formację ku kapłaństwu rozpoczął w roku 1868 w Seminarium Duchownym w Przemyślu. Pierwszą tonsurę i święcenia niższe otrzymał 30 kwietnia 1871 r. Święcenia subdiakonatu otrzymał 28 kwietnia następnego roku, diakonatu trzy dni później,

65. AAPrz, Księga nr 250, Status Cleri 1875, s. 559; A. Motyka, *Duszpasterze Diecezji Przemyskiej*, cz. 20, s. 334-335.

66. AAPrz, Księga nr 250, Status Cleri 1875, s. 567; A. Motyka, *Duszpasterze Diecezji Przemyskiej*, cz. 21, „Zwiastowanie”, 34 (2025), nr 1, s. 272.

67. *Diecezja przemyska*, „Wiadomości Kościelne”, 10 (1882), nr 6, s. 48.

a prezbiteratu po kolejnych czterech dniach; wszystkich udzielił mu bp Maciej Hirschler. Pierwszą jego placówką duszpasterską był wikariat w Niewodnej, który zajmował od 16 sierpnia 1872 r. Kolejno 1 sierpnia 1874 r. został kooperatorem w Górnem. Od 9 grudnia 1876 r. pełnił obowiązki wikariuszowski w Gniewczynie, a od 26 maja 1879 r. w Przeworsku. Z dniem 12 marca 1882 r. instytuował się na probostwie w Kosienicach. W 1904 roku był *excurrento* administratorem w Kaszycach. 1 czerwca 1896 r. uzyskał odznaczenie *Expositorium Canoniale*, a w 1910 roku przywilej rakiety i mantoletu. W 1908 roku został pierwszym przewodniczącym Kasy Raiffeisena w Kosienicach. Zmarł 7 listopada 1919 r.<sup>68</sup>

Gdy ksiądz Bałaban opuścił wikariat przeworski, na jego miejsce skierowany został ks. Piotr Wenc<sup>69</sup>. Przyszedł on na świat w 1851 roku. Przygotowanie do kapłaństwa odbył w Seminarium Duchownym w Przemyślu. Do święceń prezbiteratu przystąpił w roku 1879. Pierwszą jego placówką duszpasterską był wikariat w Harcie. W czerwcu 1881 roku został skierowany do Krzemienicy. W marcu 1882 roku podjął obowiązki kooperatora w Przeworsku. W sierpniu 1893 roku został zamianowany administratorem w Husowie. Pod koniec tegoż roku instytuował się na tamtejszym probostwie. W latach 1893-1902 pełnił obowiązki wicedziekana przeworskiego. Został odznaczony ekspozytorium kanonickim. Zmarł 24 października 1905 r.<sup>70</sup>

Parafia przeworska była również polem pracy ks. Mikołaja Wróblewskiego. Przyszedł on na świat w roku 1850. Formację ku kapłaństwu odbył w Seminarium Duchownym w Przemyślu. Święcenia kapłańskie przyjął w roku 1876. Jako neoprezbiter trafił do parafii w Grodzisku, gdzie pracował do 15 stycznia 1880 r. Kolejno został wikariuszem w Przeworsku. 23 marca 1883 r. podjął obowiązki duszpasterskie w Górnem, a w styczniu 1886 r. w Głogowie Małopolskim. Później na krótko od października tegoż roku zajmował wikariat we Frysztaku. W dniu 25 stycznia 1887 r. instytuował się na probostwie w Górnem. Jesienią 1906 roku przeszedł na emeryturę. Zmarł w marcu 1915 roku w Tarnopolu<sup>71</sup>.

Zaznaczyć należy, że duchowieństwo dekanalne zostało bardzo dobrze ocenione przez sprawozdawców pobytu biskupa Soleckiego w 1882 roku. Znakiem tego może być zapis: „Gościnność też tak ze strony panów świeckich jak i duchowieństwa była widoczną. (...) Ks. Biskup, okazywaniem swej ojcowskiej względem

68. AAPrz, Księga nr 250, Status Cleri 1875, s. 24; A. Motyka, *Duszpasterze Diecezji Przemyskiej*, cz. 1, s. 251.

69. *Diecezja przemyska*, „Wiadomości Kościelne”, 10 (1882), nr 6, s. 48.

70. AAPrz, Księga nr 250, Status Cleri 1875, s. 899; M. Boratyn, *Dzieje parafii husowskiej do 1918 roku*, w: *Husów. Wieś na Pogórzu Dynowskim w ujęciu monograficznym*, red. A. Uchman, Husów 2010, s. 227 i in.

71. AAPrz, Księga nr 250, Status Cleri 1875, s. 949; K. Ożóg, *Dzieje parafii Górno 1599-1999*, Górno-Rzeszów 1999, s. 84 i nn.

duchowieństwa miłości, usposabiał kler względem siebie jak najlepiej i pozyskał jego serca<sup>72</sup>. Na innym miejscu pisano: „Już w czasie pierwszej swojej bytności (w miesiącu lipcu) w dekanacie przeworskim umiał ks. Biskup pozyskać sobie serca tak całego kleru dekanalnego, jak nie mniej serca ludu i obywatelstwa<sup>73</sup>.”

Kapłani diecezjalni nie byli jedynymi osobami duchownymi na terenie dekanatu rzeszowskiego. Wskazać tu należy konwent ojców bernardynów w Przeworsku. Klasztor ten uposażył Rafał Tarnowski z Jarosławia, a fundację przyjął wikariusz generalny zakonu Marek z Bolonii w roku 1465. Według świadectwa z jesieni 1881 roku Gwardianem był o. Maurycy Miętus, który przyszedł na świat w roku 1852, a do święceń przystąpił w roku 1876. Obsadę stanowiło dwóch kapłanów. Byli to: wikariusz o. Urban Błaszczyk, urodzony w roku 1838 i ordynowany w roku 1872 oraz o. Wiktor Serednicki, urodzony w roku 1841 i ordynowany w roku 1871. Prócz nich mieszkał tam kapłan z Królestwa Polskiego ks. Konstanty Pasek. W klasztorze przebywało też trzech braci laików. W ciągu roku nastąpiły pewne zmiany kadrowe. Obowiązki wikariusza pełnił o. Symforian Gdowski, który urodził się w roku 1852, a wyświęcony został w roku 1880. Trzecim kapłanem zakonny pozostał kaznodzieja o. Władysław Sojka, który urodził się roku 1852, a do święceń przystąpił w roku 1878. Niezmieniona pozostała liczba braci laików. Byli nimi: dozorca br. Damian Zurowetz, urodzony w roku 1804, krawiec br. Lucjan Supel, urodzony w roku 1846 i zakrystianin br. Dezydery Kabat, urodzony w roku 1822. Pierwszy z nich wstąpił do zakonu w roku 1836, drugi w roku 1872, a trzeci w roku 1862. Tylko pierwszy był po ślubach wieczystych złożonych w roku 1841; dwaj pozostali złożyli pierwszą profesję w roku 1882<sup>74</sup>. Dodatkowe informacje przynosi lektura *Słownika Geograficznego*: „Klasztor bernardynów, otoczony murem z basztami, jest piętrowym czworobocznym budynkiem. Dziedziniec wewnętrzny tworzy ogród kwiatowy, otoczony krytymi korytarzami. Dziedzińcyk ten nazywają, patelnią. Do klasztoru prowadzi furta z gotyckim napisem. (...) Klasztor tutejszy, jeden z najdawniejszych w Polsce, mieni swym założycielem Rafała Tarnowskiego lub jego brata Spytka. Według Niesieckiego (powołującego się na Wadinga Annal. Min. i napis w kościele) został zbudowany 1476 r. w miejsce drewnianego, założonego przez św. Jana. Kapistrana (przed 1453 r.). Obecnie w klasztorze przebywa 3 zakonników i 2 laików. W pierwszej połowie obecnego stulecia klasztor ten służył za więzienie dla duchownych<sup>75</sup>.”

72. *Galicja (Diecezja przemyska)*, s. 119.

73. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, s. 139.

74. *Schematismus Patrum et Fratrum Ordinis Minorum S. P. N. Francisci regularis observantiae vulgo Bernardinorum Provinciae Galicianae sub titulo Immaculae Conceptionis B. V. Mariae ad annum Christi 1883*, Leopoli [1882], s. 15. Zob. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 217; *Szematyzm na rok 1883*, s. 230.

75. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. IX, s. 184.



Na terenie dekanatu znajdowały się również dwa żeńskie domy zakonne. Pierwszym była placówka Sióstr Miłosierdzia (szarytek) w Przeworsku ufundowana w roku 1781 przez księcia Antoniego Lubomirskiego i jego żonę Zofię. Jesienią 1881 roku przełożoną była s. Tekla Jadwiga Remin, urodzona w roku 1844, która złożyła profesję zakonną w roku 1861. Wspólnotę tworzyło też siedem sióstr. Były to: ekonomka s. Franciszka Szlingiewiczówna, kuchenna s. Angela Żebrowska, infirmerka s. Maria Franciszka Wolff oraz s. Gabriela Cieplińska, s. Helena Salomea Witwicka, s. Stanisława Wiktorja Preis i s. Aleksandra Salomea Ćwietkowiczówna. W ciągu roku nastąpiły niewielkie zmiany w obsadzie: nową ekonomką została s. Melania Konowska, a dodatkowo przybyła s. Anna Józefa Misiakiewicz<sup>76</sup>. Według *Słownika Geograficznego* połączony z kościołem i szpitalem klasztor „Założył ks. Antoni Lubomirski, kaszt. krak., w 1781 lub 1785 r., prawdopodobnie na gruzach kościoła św. Michała, za bramą krakowską, przy którym także był szpital uposażony przez Rafała na Jarosławiu i Tarnowie Tarnowskiego. Uposażenie pomnożyła Elżbieta z ks. Czartoryskich ks. Lubomirska. W klasztorze tym przebywa zwykle 7 sióstr, które opatrują 30 chorych i wychowują 10 sierot”<sup>77</sup>.

Drugą żeńską placówką był dom filialny Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Najświętszej Panny Maryi w Rączynie należącej do parafii pantalowickiej. Był on podporządkowany domowi macierzystemu w Starej Wsi. Tamtejsza wspólnota była mniej liczna; tworzyły ją cztery siostry. Jesienią 1881 roku obowiązki przełożonej pełniła s. Anna Melania Gdula, urodzona w roku 1846, która złożyła profesję w roku 1874. Prócz niej mieszkaly tam: s. Anna Ulanowska, s. Maria Cecylia Piekluś i s. Anna Izydora Bobkówna. W ciągu następnego roku odnotowano spore zmiany kadrowe. Działalnością domu kierowała przełożona s. Zofia Prakseda Pelczar, urodzona w roku 1845, a pozostająca w zakonie od roku 1873. Wśród rezydentek wymieniano: s. Annę Mistak, s. Agnieszkę Pelc, s. Katarzynę Leonardę Dobrowolską i s. Annę Izydorę Bobkównę<sup>78</sup>.

## Miejsca święte

Szczególnymi miejscami na terenie dekanatu były świątynie. To właśnie tam kapłani szafowali sakramenty i głosili słowo Boże. Tam następowało uświęcenie wiernych i tam również skupiało się życie religijne lokalnych wspólnot. Najważniejszą rangę posiadały kościoły parafialne, które stanowiły ośrodki prowadzonego duszpasterstwa. Jak pisano w 1882 roku: „powiedzieć można niemal o wszystkich

76. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 223; *Schematismus pro anno Domini 1883*, s. 236.

77. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. IX, s. 184.

78. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 229; *Schematismus pro anno Domini 1883*, s. 243.

kościółach dekanatu przeworskiego, (...) albo przed nie dawnymi czasy zostały odnowione, albo też ich restauracja w dalszym toku bliską jest ukończenia”<sup>79</sup>. W analizowanym okresie większość placówek duszpasterskich na omawianym terenie dysponowała drewnianymi świątyniami. Murowane budowle będące ośrodkami kultu zlokalizowane były tylko w Kańczudze, Przeworsku i Sieteszy. Mieszany, drewniano-murowany charakter posiadał kościół w Ostrowie.

Szczegółne miejsce na mapie dekanatu zajmował Przeworsk. Pierwszy kościół pw. św. Katarzyny miał tu powstać w 1387 roku; sześć lat później erygowano przy nim parafię. Rozebrano go po roku 1793. W latach 1439-1473 prowadzący duszpasterstwo bożogrobcy zbudowali nową świątynię pw. Ducha Świętego. W roku 1627 dobudowano do niej dzwonnice, a w latach 1692-1718 kaplicę Bożego Grobu, konsekrowaną w roku 1727. W roku 1795 przebudowano szczyt wieży, a w 1845 roku obniżono dach<sup>80</sup>. O tamtejszej świątyni farnej *Słownik Geograficzny* informował: „Ozdobą miasta są trzy kościoły. Parafialny w stylu ostrołukowym, z trzema nawami. W prezbiterium jest płaskie ostrołukowe sklepienie, malowane w złote gwiazdy. Na ścianach wiszą portrety starożytne papieży, przeorów Miechowitów i członków rodziny ks. Lubomirskich. W głównym ołtarzu (toskański renesans) znajduje się Chrystus na krzyżu a nad ołtarzem godło Miechowitów. Ołtarzy jest 11. Po prawej stronie wielkiego ołtarza wisi na ścianie obraz M. B. z napisem gotyckim w otoku; jestto pomnik Rafała na Jarosławiu i Przeworsku Tarnowskiego († 1409). Jest to ciekawy zabytek dawnej sztuki, podobnie jak i spizowa chrzcielnica w kształcie kielicha, z gotyckim napisem i datą odlewu (1400 r.). Do kościoła przybudowano w pierwszej połowie XVII w. kaplicę Grobu Chrystusa, według rozmiarów kaplicy jerozolimskiej. Z tego samego czasu pochodzi dzwonnica (dzwon z r. 1627) i sygnaturka. Wieża kościelna nad wielkimi drzwiami, ośmiogranna, została dwukrotnie zniżaną. Z zakrystyi prowadzi kryty krużganek, wsparty na arkadach, do piętrowego domu, dawniej klasztoru miechowitów. Z kościoła i kaplicy prowadzą schody zamknięte płytami do krypty, w której się znajduje grobowiec ks. Lubomirskich”<sup>81</sup>. Przy okazji wizytacji w 1882 roku obiekt scharakteryzowano jako „wspaniała świątynia”<sup>82</sup>.

79. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, s. 139.

80. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 144-145. Zob.: *Rocznik archidiecezji przemyskiej 1997. Album*, Przemysł 1997, s. 364; S. Kozak, *Przeworsk*, w: *Encyklopedia Katolicka* [dalej: EK], t. XVI, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2012, kol. 718.

81. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. IX, s. 184.

82. *Galicja. Dycezya przemyska*, s. 113. Podczas wizytacji w roku 1910 odnotowano: „Kościół w Przeworsku imponuje starożytnością, stylem i rozmiarami. Jest pokryty blachą, pociągniętą pokostem. Obecny proboszcz ks. Leon Gondelowski, jakkolwiek niedługo jeszcze pasterzuje w Przeworsku, przecież już wiele dla tej świątyni uczynił. Kościół już w części odrestaurowano; obniżono teren podwórza kościelnego, osuszono mury i poprawiono je starannie.

Zatrzymać się tu należy nad innymi kościołami w dekanacie. Kościół w Albigowej wzniesiony został w roku 1542, w miejscu wcześniejszej budowli drewnianej z roku 1462. Konsekwował go w roku 1683 bp Jan Zbąski<sup>83</sup>. W przypadku tego ośrodka podczas wizytacji relacjonowano jedynie lakonicznie, że był „w kępie zielonych drzew”<sup>84</sup>.

Podstawowe informacje schematyzmowe o punkcie sakralnym w Gaci przekazywały, że pierwszy drewniany kościół został tam zbudowany w XVI wieku. Nową świątynię wzniesiono w roku 1692; była ona tylko benedykowna<sup>85</sup>. Autor hasła w *Słowniku Geograficznym* nadmienił jedynie: „Podczas napadu w r. 1624

---

Prostokątne drewniane ramy w oknach zastąpiono żelaznemi ostrołukowemi. (...) Wnętrze kościoła zdobi dziewięć ołtarzy. Lecz cztery dla starości muszą być koniecznie zastąpione nowymi. Uwagę zwraca starożytna spizowa chrzcielnica, której nakrywę kosztem 100 koron niedawno odnowiono. (...) Zakrystya, odmalowana czysto w roku bieżącym, jest obszerna i utrzymana porządnie. Ozdobą jej jest duży krzyż z wizerunkiem Zbawiciela z końca XVII wieku, bardzo misternie wykonany, Szat liturgicznych i naczyń kościelnych jest liczba dosyć pokaźna; wiele z nich świeżo odrestaurowano i do użytku przeznaczono. W schowku obok zakrystyi przechowane są stare portrety Miechowitów. Kościół otacza starożytny mur, wymagający jednak już dzisiaj gruntownej restauracy”; *Wizytacya kanoniczna J. E. Ks. Biskupa Józefa Sebastjana Pelczara, dokonana w maju 1910 r.*, KDP, 10 (1910), z. 9, s. 457.

83. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 139. Zob.: *Rocznik archidiecezji przemyskiej 1997*, s. 275; R. Brykowski, *Drewniana architektura kościelna diecezji przemyskiej*, „Nasza Przeszłość”, 46 (1976), s. 80; *Leksykon drewnianej architektury sakralnej województwa podkarpackiego*, red. K. Zieliński, Rzeszów 2015, s. 343.

84. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, s. 142. Obiekt został rozebrany w roku 1895. Przy okazji kanonicznej wizytacji dekanatu przeworskiego w 1910 roku notowano o nowej świątyni: „Kościół w Albigowej jest nowy, wybudowany z cegły w roku 1897. Stoi na miejscu dawnego drewnianego, który wystawiono jeszcze w r. 1462 pod wezwaniem N. M. P. Styl jego oryginalny, a zewnętrzna postać przypomina nieco budowlę stylu zakopiańskiego. Uwagę zwraca szczególnie oryginalna wieża i sygnatura na kościele. Kościół jest jednonawowy i dlatego może nie robi takiego wrażenia, jak inne świątynie. Prócz wielkiego ołtarza, w którym umieszczono piękny wizerunek Ukrzyżowanego, posiada dwa barokowe ołtarze boczne, wzięte z dawnego kościółka i ładnie odrestaurowane. Z dawnego kościoła przeniesiono do nowego także odnowioną charakterystyczną ambonę, ozdobioną posągami ewangelistów w stylu barokowym. W oryginalnych okrągłych oknach kościoła dano różnokolorowe oszklenie. Malowanie wewnętrzne przypomina secesję; w tym także stylu wymalowano w prezbiterium na ścianie po stronie ewangelii obraz Zwiastowania N. M. P. a obok niego już w nawie obraz Wniebowzięcia Maryi i obraz, przedstawiający powrót syna marnotrawnego do ojca. Wewnętrzną ozdobę kościoła stanowi kilka pięknych nowych sztandarów”; *Wizytacya kanoniczna*, KDP, 10 (1910), z. 9, s. 461.

85. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 140. Zob.: *Rocznik archidiecezji przemyskiej 1997*, s. 358; R. Brykowski, *Drewniana architektura kościelna*, s. 83; *Leksykon drewnianej architektury sakralnej*, s. 353.

zniszczyli tatarzy Gać i spalili dawny kościół<sup>86</sup>. O świątyni gackiej zapisy wizytacyjne właściwie milczały<sup>87</sup>.

Budowę drewnianej świątyni Gniewczyny datowano na 1725 rok. Wzniesiono ją w miejsce wcześniejszej, również drewnianej, datowanej na czas po roku 1340 i odbudowanej po zniszczeniu w XVII wieku. Nowy kościół konsekrowano w roku 1754. W omawianym okresie trwała budowa kolejnej, murowanej świątyni<sup>88</sup>. Inne źródło przekazało natomiast o Gniewczynie: „ma kościół parafialny rzym. kat. drewniany, zbudowany w r. 1725 w miejscu spalonego jeszcze w r. 1624 przez Tatarów”<sup>89</sup>. Podczas wizytacji w 1882 roku zaznaczono o parafii gniewczyńskiej jedynie, że „Postarano się o wymurowanie nowej świątyni”<sup>90</sup>.

Miejsce święte w Handzlówce zbudowano prawdopodobnie w połowie XVII wieku. Kościół ten zastąpił wcześniejszą świątynię spaloną podczas najazdu tatarskiego w roku 1624. Obiekt konsekrował w 1755 roku bp Wacław Hieronim Sierakowski<sup>91</sup>. Na temat tego domu Bożego informowano: „kościółek tuż przy drodze, drewniany, szczupły i ubogi, ale schludny, aparaty kościelne w czystości i porządku. Plebania, od kościoła paręset metrów odległa, stoi na wysokiej górze. Przystęp bardzo przykry. Przechodzi się przez trzy kładki, ponad potokami, które ręcze, acz nie wielkie, ale gdy gwałtowne deszcze spadną, w oczach rosną, srożą się, burzą, a na spienionym grzbiecie unoszą wszelkie stawiane im w biegu zapory. Komunikacja też w skutek tego między kościołem a plebanią utrudniona. Trafiło się raz, że w czasie odpustu na św. Piotra poszli księża na nieszpory i nie wrócili

86. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. II, s. 433.

87. Kościół gacki został rozebrany pod koniec XIX wieku. Na innym miejscu można było przeczytać o nowej świątyni: „Kościół nowy, murowany z cegieł, staraniem teraźniejszego ks. Proboszcza a kosztem parafian wzniesiony r. 1893, w następnym roku przez ś. p. bisk. Jakóba Głazera konsekrowany, o trzech nawach i trzech ołtarzach, z wieżą na froncie i sygnaturką, kryty blachą, otoczony sztachetami żelaznymi na podmurowaniu, ze słupkami z cegły czerwonej. Posadzka kościoła z kamienia sztucznego. Styl kościoła dokładnie oznaczyć się nie da; przeważają motywa romańskie i nowoczesne, prawie secesyjne. Wewnątrz wymalowany udatnie, tak, że malowanie łagodzi pewną ciężkość sklepień nad filarami. Ogółem tak zewnątrz, jak wewnątrz sprawia dobre wrażenie. Stary kościół drewniany nosił tytuł Wszystkich Świętych; nowy kościół konsekrowano pod tyt. Wniebowzięcia. N. P. Maryi. Organy nowe bardzo dobre i na zewnątrz wspaniałe. Zabytków starych tu niema”; *Wizytacje kanoniczne Najprzewiel. Księdza Biskupa Sufragana Karola Józefa Fischera w roku 1910*, KDP, 10 (1910), z. 12, s. 681.

88. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 140. Zob.: *Rocznik archidiecezji przemyskiej 1997*, s. 359; R. Brykowski, *Drewniana architektura kościelna*, s. 83; *Leksykon drewnianej architektury sakralnej*, s. 353.

89. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. II, s. 626.

90. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, s. 139.

91. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 141. Zob.: *Rocznik archidiecezji przemyskiej 1997*, s. 293; *Leksykon drewnianej architektury sakralnej*, s. 356.

do pomieszkania plebańskiego, bo woda kładki uniosła. Poza trzecią kładką pną się nieregularne schody, jakie sto kilkanaście w górę ku plebanii. (...) Najbardziej uderzyła ks. Biskupa ta trudna w czasie zimy po gołoledzi przeprawa. Trafiło się, odrzekł proboszcz, żem nieraz upadł, bo i kij, w ostrze zaopatrzony, nie zawsze się przyda<sup>92</sup>.

Według schematyzmu diecezjalnego data powstania pierwszego drewnianego kościoła husowskiego nie była znana. Wzmiankowano o nim w roku 1443. Po jego zniszczeniu podczas najazdu tatarskiego zbudowano nowy w roku 1633. Obiekt przebudowano w roku 1795. Nie zachowały się informacje dotyczące poświęcenia budowli<sup>93</sup>. *Słownik Geograficzny* podał tylko: „W r. 1624 spalili kościół Tatarzy, przyczem zabili proboszcza Jakuba Wanata”<sup>94</sup>. Prezentacja tej świątyni zajęła niewiele miejsca na kartach sprawozdania wizytacyjnego: „Kościółek, postawiony na dolinie, otoczony szumiącym strumyczkiem i lipami, plebania zaś na wzgórzu, dokąd przystęp bardzo przykry, czasami nawet utrudniony”. W odniesieniu do kołatora zaznaczono z kolei: „Nie małą pomoc w tym względzie przynosi proboszczowi patron probostwa, p. Oborski, poseł na sejm, a raczej dwie jego siostry, panny Oborskie. One są prawdziwemi dobrodziejkami tego kościoła. Wszystko, co tu widać, za ich przeważnie staraniem się stało. Nie mało zajęły ks. Biskupa antipendium i obrazy w kościele, malowane przez jedną z tychże panien”<sup>95</sup>.

92. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, s. 142. Kościół został rozebrany po wzniesieniu nowego na początku XX wieku. Warto tu przywołać relację z 1910 roku na temat nowej świątyni: „Kościół nowy, murowany z cegieł, kryty dachówką, o 3 nawach, z wieżą na froncie i sygnaturką, w stylu gotyckim, zbudowany w r. 1907 według planów p. archit. Stan. Majerskiego. Budowę rozpoczął ś. p. ks. Władysł. Krakowski, proboszcz tutejszy († 1907), skończył teraźniejszy ks. Proboszcz. Ołtarze dotychczas prowizoryczne, wyjąwszy menzę wielkiego ołtarza. Malowanie ma przyjść później. Ten kościół, dotąd tylko benedykowany, przypadło ks. Biskupowi konsekrować”; *Wizytacje kanoniczne*, KDP, 10 (1910), z. 12, s. 687.

93. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 141. Zob.: *Rocznik archidiecezji przemyskiej 1997*, s. 277; R. Brykowski, *Drewniana architektura kościelna*, s. 85; *Leksykon drewnianej architektury sakralnej*, s. 357. Kościół został rozebrany w roku 1922; wcześniej, w latach 1912-1916, wzniesiono kolejną, murowaną świątynię.

94. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. III, s. 227.

95. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, s. 141. Wiedzę tę poszerzał zapis z 1910 roku: „Kościół stoi w dolinie u stoku góry, plebania zaś wraz z budynkami gospodarskimi na górze; grunt drogi trochę gliniasty, błoto więc było wielkie i gęste. Kościół drewniany, postawiony zapewne po r. 1624, w którym, jak czytamy w szematyzmie, Tatarzy dawny kościół spalili, a proboszcza zabili. Czy konsekrowany, niewiadomo, Co do budowy, nie posiada wartości zabytku godnego zachowania, Trzy ołtarze małe, ale dosyć piękne. Ponieważ kościół jest stary i dla parafii liczącej przeszło 2600 dusz bardzo szczupły, parafianie zamierzają wznieść kościół nowy. Ks. Biskup konferując z nimi namawiał ich, by postawili kościół na górze, bliżej plebanii, czego oni sobie życzą”; *Wizytacje kanoniczne*, KDP, 10 (1910), z. 12, s. 685.

Świątynia w Kańczudze wzniesiona została prawdopodobnie przed rokiem 1391 w stylu gotyckim. Pierwotnie nosiła wezwanie Ducha Świętego. Po rozbudowie w roku 1605 obiekt zyskał styl renesansowy. Konsekrował go w roku 1611 bp Stanisław Sieciński, nadając jako patrona św. Michała Archanioła. Na początku XVII wieku dobudowano od południowej strony bezkopułową kaplicę św. Anny, a później do ściany północnej kopułową kaplicę Matki Bożej. Około roku 1730 przybudowano zakrystię, a w roku 1869 wieżę<sup>96</sup>. Hasło słownikowe z 1882 roku wspominało: „W miasteczku znajduje się kościół parafialny i kaplica murowana obrządku rzym. katol., cerkiew murowana gr. kat. przyłączona do parafii w Krzeczowicach (...) ks. Anna de Stangenberg Ostrogska, wojewodzina wołyńska, dziedziczka Jarosławia, utworzyła kolegium jałmużników a proboszczowi dała tytuł przełożonego. Rok przedtem powiększony kościół kosztem tej księżnej poświęcił biskup Stanisław Sieciński”<sup>97</sup>. O świątyni kańczuckiej pisano w sprawozdaniu wizytacyjnym: „Kościół, o stylu mieszanym, murowany w formie krzyża, obszerny, odnowiony, a na przybycie Pasterza dyecezyi pięknie kwiatami ubrany (...) niektóre ornaty drogiej ceny i rzadkiej piękności ławki, wytwornie rzeźbione jako zabytek sztuki z XVI wieku, pochodzące podobno ze szkoły Wita Stwosza; niemniej pięknej roboty stalle, rzeźbione przez tamtejszego utalentowanego mieszczanina Goszczyńskiego. (Szkoda, że się nigdzie nie kształcił!)”<sup>98</sup>. Dodatkowe informacje przyniosło doniesienie w krakowskim „Czasie”: „Kościół Kańczudzki dla 3000-nej parafii dosyć obszerny nie posiada w swojej strukturze jednolitego stylu, niedawno odnowiony a teraz w żywe kwiaty i zielen ubrany nader miły dla przybywających przedstawia widok. Co tu godnego uwagi, to niezawodnie 18 ławek w dwu ustawionych rzędach w nawie kościoła z twardego rzeźbione drzewa pochodzące z 16 wieku. Wykonanie ich artystyczne zdradza szkołę Wita Stwosza. Ich też płaskorzeźb pięknością uderzony pewien turysta

96. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 141. Zob.: *Rocznik archidiecezji przemyskiej 1997*, s. 177; M. Wrzeszcz, *Kańczuga*, w: EK, t. VIII, red. B. Migut i in., Lublin 2000, kol. 640; P. Nestorowicz, *Architektura i wyposażenie kościoła parafialnego pw. św. Michała Archanioła w Kańczudze. Zarys w: Kańczuga. Miasto i gmina. Dziedzictwo kulturowe*, red. J. J. Fąfara, Rzeszów 2006, s. 141-180.

97. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. III, s. 802.

98. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, s. 140-141. „Podczas wizytacji w 1910 roku pisano: „Kościół jest murowany, z dwoma kaplicami po bokach, a więc w kształcie krzyża, kryty blachą, konsekrowany w r. 1611 przez biskupa Stanisława Siecińskiego, wewnątrz wymalowany, bardzo dobrze utrzymany. Było tu niegdyś Kolegium Mansjonarzy, i w owym czasie rządcą kościoła nosił tytuł prepozyta. Ołtarze widocznie nie tak stare, jak sam kościół. Starożytna chrzcielnica marmurowa. Niektóre stare cenne przybory, n. p. ornat czerwony kosztowny (...). Parafianie dbają o ozdobę kościoła”; *Wizytacje kanoniczne*, KDP, 10 (1910), z. 11, s. 602.

francuski przed niedawnymi laty, decydował się nie tylko na nadesłanie w zamian podobnych faksymilów z Paryża, ale gotówby był dopłacić<sup>99</sup>.

Szczególna sytuacja miała miejsce w przypadku Manasterza. Tamtejsza drewniana budowla sakralna została wzniesiona najprawdopodobniej w połowie XV wieku. Konsekwował ją w roku 1755 bp Wacław Hieronim Sierakowski. W roku 1783 znajdowała się już w bardzo złym stanie technicznym. Ostatecznie obiekt rozebrano w roku 1881<sup>100</sup>. Jeden z autorów *Słownika Geograficznego* uznał za stosowne zaznaczyć o niej: „Podług aktu wizytacji bisk. Wacława Sierakowskiego, znaleziono przy przemalowywaniu kościoła w 1745, na siostrzanie po nad krzyżem dzielącym prezbiterium od nawy wyryty rok 1552, co by mogło oznaczać, że w tym roku ukończono budowę kościoła. W 1611 r. powiększyła ks. Ostrogska uposażenie parafii i dała nowy przywilej. Z nieznanego źródła podaje Siarczyński (Rkp. Bibl. Ossol. Nr 1825) rok budowy kościoła na 1650. R. 1881 położony kamień węgielny pod nowy kościół katolicki<sup>101</sup>. Podobnie jak w przypadku Gniewczyny, tak odnośnie do Manasterza relacja wizytacyjna wspominała o wybudowaniu nowej świątyni. Przytoczyć tu można fragment sprawozdania, w którym pisano o proboszczu księdzu Dymnickim: „dokonał wielkiego dzieła, gdyż na miejsce starego, brudnego i szczupłego kościoła wymurował kościół obszerny z kamienia i cegły o bardzo ładnej strukturze w stylu romańskim. Dzieła tego dokonał w niespełna dwóch latach, na co zbierał składki lat 8, już to drogą prywatnych ofiar, to znów w drodze konkurencji. Umiał też ocenić dost. Pasterz dobre chęci czcigodnego proboszcza i jego parafian, a widząc niedostatek na dalsze potrzeby (świątynia ta, prócz wielkiego ołtarza i podłogi, nic więcej w swoim wnętrzu nie posiada) ofiarował na ten cel 50 złr. Nabożeństwo odprawia się tymczasowo w drewnianej kapliczce, urządzonej obok kościoła<sup>102</sup>. Korespondencja w piśmie krakowskim wspominała z kolei, że zwiedził „X. Biskup parafię Manasterz, której pomimo odosobnienia i braku kościoła (nowy jeszcze niewykończony), pominąć nie chciał<sup>103</sup>. Dodać tu można, że nowa świątynia została konsekrowana podczas

99. *Kronika miejscowa i zagraniczna. Kańczuga*, s. 2.

100. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 142. Zob.: *Rocznik archidiecezji przemyskiej 1997*, s. 179; R. Brykowski, *Drewniana architektura kościelna*, s. 91; *Leksykon drewnianej architektury sakralnej*, s. 370.

101. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. VI, s. 90.

102. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, s. 139-140. Po trzech dekadach informowano: „Kościół nowy, murowany, kryty blachą, pojedynczy bez wybitnego stylu, postawiony około r. 1875 staraniem ówczesnego proboszcza ś. p. ks. Antoniego Dymnickiego, późniejszego proboszcza kańczudzkiego. Nie posiada sklepienia, tylko drewniany sufit; wewnątrz wymalowany staraniem ś. p. ks. proboszcza Wojciecha Białasa. Konsekrowany r. 1895 przez ś. p. biskupa Jakóba Głazera”; *Wizytacje kanoniczne*, KDP, 10 (1910), z. 11, s. 603.

103. *Kronika miejscowa i zagraniczna. Z Przeworskiego*, s. 3.

kolejnej wizytacji kanonicznej parafii. Obrzędu tego dokonał biskup pomocniczy z Przemyśla Jakub Glazer<sup>104</sup>.

Pierwszy dom Boży w Markowej powstał u schyłku XIV wieku. Kolejny wzniesiono z drewna w 1676 roku z fundacji Franciszka Korniakta. Rozbudowano go w 1827 roku<sup>105</sup>. W haśle słownikowym zaznaczono tylko, że w 1624 roku „spalili Tatarzy wieś i kościół. Korniakt zebrał rozproszonych osadników a może i sprowadził nowych z Niemiec i wybudował nowy kościół dotąd istniejący”<sup>106</sup>. Relacja wizytacyjna nie przekazała nic na temat świątyni markowskiej<sup>107</sup>.

Świątynia w Nowosielcach zaistniała prawdopodobnie pod koniec XIV wieku. Drugi drewniany kościół został konsekrowany 28 kwietnia 1595 r. przez bpa Jana Dymitra Solikowskiego. W latach 1871-1877 rozbudowano go i poddano gruntownemu remontowi. Budowla była jednonawowa, z trójkątnie zamkniętym prezbiterium i z wieżą frontową z izbicą. Z trzech stron otaczały ją soboty<sup>108</sup>. W *Słowniku Geograficznym* miejsce kultu przedstawiono następująco: „Kościół poświęcił w 1595 r. Jan Dymitr Solikowski, arcyb. lwowski. Jest tradycja, że w 1624 roku tak mężnie broniła ludność kościoła przed Tatarami, że musieli odstąpić”<sup>109</sup>. Tak samo jak w przypadku Gaci, i kościół nowosielecki nie został uwieczniony na kartach relacji wizytacyjnej<sup>110</sup>.

104. *Wiadomości diecezjalne*, „Przegląd Polityczny, Społeczny i Literacki”, 11 (1895), nr 132, s. 2.

105. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 142. Zob.: *Rocznik archidiecezji przemyskiej 1997*, s. 281-282; R. Brykowski, *Drewniana architektura kościelna*, s. 91; *Leksykon drewnianej architektury sakralnej*, s. 371.

106. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. VI, s. 126.

107. Kościół w Makowej został rozebrany w roku 1904, po wybudowaniu nowego, poświęconego rok później, a konsekrowanego w roku 1910. Można tu przywołać zapis ze sprawozdania wizytacyjnego z roku 1910 mówiący o nowej świątyni: „Kościół nowy, murowany z cegieł z ozdobami z ciosu, o trzech nawach, kryty dachówką, z wieżą na froncie i sygnaturką krytymi blachą miedzianą, w stylu gotyckim, według planów archit. p. Stanisł. Majerskiego, stanął w r. 1904 staraniem teraźniejszego ks. Proboszcza. Wewnątrz jeszcze nie jest pomalowany; ołtarz wielki i ambonę w stylu gotyckim wykonał rzeźbiarz p. Szajna z Jasła; ołtarze boczne dotąd prowizoryczne; okna w desenie kolorowe ze szkła grubego «Orientalglas». Kościół dotąd jeszcze nie jest otoczony murem lub sztachetami, co jednak ma przyjść z czasem”; *Wizytacje kanoniczne*, KDP, 10 (1910), z. 12, s. 682.

108. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 143. Zob.: *Rocznik archidiecezji przemyskiej 1997*, s. 363; M. Wrzeszcz, *Nowosielce Przeworskie*, w: EK, t. XIV, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2010, kol. 77-78; R. Brykowski, *Drewniana architektura kościelna*, s. 92; *Leksykon drewnianej architektury sakralnej*, s. 198-199.

109. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. VII, s. 271.

110. Cenny jest zapis ze sprawozdania wizytacji dekanatu przeworskiego z 1910 roku: „Kościółek drewniany konsekrował tu w roku 1395 [sic!] Jan Solikowski, arcybiskup lwowski. W roku 1624 chcieli go Tatarzy obyczajem swoim puścić z dymem, lecz lud bronił się tak dzielnie, że barbarzyńcy ze znaczną stratą musieli ustąpić. Jeszcze dzisiaj widać ślady okopów, które



Na rok 1627 datowano powstanie kościoła w Ostrowie, choć inne przekazy przesuwają ten czas na okres przed rokiem 1598. Budowlę konsekrował w roku 1708 sufragan przemyski bp Paweł Konstanty Dubrawski<sup>111</sup>. Ukazując Ostrów, *Słownik Geograficzny* przekazał: „Kościół paraf. drewniany zbudowano 1627 r.”<sup>112</sup>. Prezentacja tej świątyni została pominięta w sprawozdaniu z wizytacji kanonicznej w 1882 roku<sup>113</sup>. Kilka myśli zawierała natomiast korespondencja zamieszczona w „Czasie”. Obiekt sakralny określony został tam jako „kościółek”. Informowano również: „Najpoważniejszą zaś była chwila, gdy X. Biskup zwróciwszy się do obecnego ludu przemówił o potrzebie postawienia nowego domu Bożego w Ostrowie, prosząc parafian o pamięć dla kościoła i zachęcając do drobnych na ten cel ofiar by nowy dom Boży mógł stanąć choć za kilka lub i kilkanaście lat”<sup>114</sup>.

Zgodnie z zapisami w schematyzmie pierwsza świątynia w Pantalowicach istniała już przed erygowaniem parafii w 1397 roku. Przed rokiem 1646 wzniesiono nowy kościół, a w roku 1693 kolejny. Ten ostatni powstał z fundacji Eustachego z Goraja Gorayskiego; konsekrował go sufragan przemyski bp Paweł

---

niegdyś otaczały nowosielecki kościółek. (...) Kościółek nowosielecki jest utrzymany porządnie. Ma nawet niektóre cenne osobliwości. Oto w prezbiterium po stronie ewangelii wisi na ścianie obraz malowany na desce, a przedstawiający Niepokalane Poczęcie N. M. P. Hr. Mycielski, profesor uniwersytetu w Krakowie, orzekł, że obraz ten pochodzi z XIV wieku i posiada bardzo wielką wartość. Odnowiony w Berlinie jest ten obraz główną ozdobą kościoła. Na ścianie od strony epistoły przed prezbiterium widnieje tablica, poświęcona pamięci poprzedników obecnego ks. proboszcza. Wymienieni tu są proboszczowie nowosieleccy od roku 1664 aż po rok 1869. Uwagę zwracają także dwie starożytne skrzynie w grubych dębach wyłobione i żelazem okute, w których cenniejsze przybory kościelne przechowywano. (...) Mimo wszystko jednak kościółek chyli się już do upadku i długo służyć nie może”; *Wizytacya kanoniczna*, KDP, 10 (1910), z. 7-8, s. 393-395.

111. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 143. Zob.: *Rocznik archidiecezji przemyskiej 1997*, s. 180; R. Brykowski, *Drewniana architektura kościelna*, s. 93; *Leksykon drewnianej architektury sakralnej*, s. 375-376.

112. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. VII, s. 705.

113. Na innym miejscu notowano jednak: „Kościół w Ostrowie jest we większej części drewniany, lecz ściana południowa i zakrystya są murowane. Czy może chciano powoli ściany drewniane zamienić na mury? (...) Kościół wzniesiony r. 1627, konsekrowany r. 1708 przez Konstantego z Dubrawki Dubrawskiego, sufragana przemyskiego. Część murowana jest znacznie późniejszą. Kościół ubogi, z drewnianą podłogą, niejednokrotnie poprawiany, nie posiada wartości zabytku. Ponieważ zaś jest bardzo szczupły, parafianie zamierzają wkrótce wzniesić nowy murowany i obszerny. (...) We wielkim ołtarzu jest obraz św. Sebastjana, pędzla flamandzkiego, przez znawców bardzo wysoko ceniony. Dzwony są nowe, sprawione staraniem proboszcza tutejszego ś. p. ks. Jana Balwierczaka, zmarłego r. 1903”; *Wizytacye kanoniczne*, KDP, 10 (1910), z. 12, s. 679-680.

114. *Kronika miejscowa i zagraniczna. Z pod Przeworska*, „Czas”, 35 (1882), nr 161, s. 2. Kościół został rozebrany w roku 1940. Trwała wówczas budowa nowej, murowanej świątyni, rozpoczęta w roku 1937, a zakończona w roku 1946.

Konstanty Dubrawski w roku 1707<sup>115</sup>. *Słownik Geograficzny* dodawał jedynie, że „Teraźniejszy drewniany kościół zbudowano 1693 r.”<sup>116</sup>. O tym miejscu kultu sprawozdanie wizytacyjne informowało: „Drewniany kościół pantalowicki, nie dawno odmalowany, a teraz świeżemi girlandami i żywymi kwiatami ubrany, bardzo ładnie się prezentował, a czystość i schludność, panujące w domu bożym, tem większego dodawały mu uroku”<sup>117</sup>. Relacja w „Czasie” z 1882 roku dodała, że obiekt ten był „starym, lecz pięknie przed paru laty odnowionym, a nateraz gustownie przystrojonym kościółkiem”<sup>118</sup>.

XVIII-wieczną proveniencję posiadała świątynia w Siennowie. Wzniesiona została około 1896 roku. Od końca XVI stulecia wykorzystywano ją jako zbór protestancki. W 1637 roku kościół zwrócono katolikom, ale uległ zniszczeniu podczas najazdu tatarskiego w 1672 roku. W 1676 roku zastąpiła go nowa budowla ufundowana przez Marię z Gorajskich Ożarowską. Obiekt konsekrował w roku 1744 bp Wacław Hieronim Sierakowski. Kościół odremontowano w roku 1812, a przebudowano w roku 1841. W roku 1869 zlikwidowano podcienia, dobudowano zaś kruchtę<sup>119</sup>. Świątynię siennowską *Słownik Geograficzny* przybliżał czytelnikom następująco: „Kościół jest drewniany z 1676 r.” i „Nowy kościół zbudowała Marya Ożarowska”<sup>120</sup>. Jak odnotowano w trakcie podróży biskupiej: „Kościółek

115. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 143. Zob.: *Rocznik archidiecezji przemyskiej 1997*, s. 181; R. Brykowski, *Drewniana architektura kościelna*, s. 93; *Leksykon drewnianej architektury sakralnej*, s. 377.

116. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. VII, s. 845-846.

117. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, s. 140. Kościół spłonął wraz z wyposażeniem w 1900 roku. Pewnych informacji o nowej świątyni dostarcza relacja wizytacyjna z 1910 roku: „Kościół w Pantalowicach, stojący na wzgórzu, już zdala robi bardzo dobre wrażenie. Kościół to nowy, wzniesiony r. 1901 według planów p. archit. Stan. Majerskiego, a staraniem ks. Leona Gondelowskiego, proboszcza dawniej pantalowickiego, dziś przeworskiego. Murowany z cegły, kryty dachówką, o 3 nawach, w stylu gotyckim, pojedynczy, bez kosztownych ozdób architektonicznych ale symetryczny, zyskuje wiele przez swe szczęśliwe położenie. W nocy z 1 na 2 maja 1890 zgorzał doszczętnie stary drewniany kościół tutejszy; ponieważ był ubezpieczony, kwota dość znaczna wypłacona przez Floryankę dopomogła do tego, że w niespełna 2 latach stanął już kościół nowy. Wieży niema, jest tylko dzwonnica murowana na boku. Dawały się słyszeć głosy, by dobudować wieżę na froncie kościoła; trzeba się jednak bardzo zastanowić, czy to zrobić, by przypadkiem kościoła nie zeszpecić”; *Wizytacje kanoniczne*, KDP, 10 (1910), z. 11, s. 598-599.

118. *Kronika miejscowa i zagraniczna. Z Przeworskiego*, s. 3.

119. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 145-146. Zob.: *Rocznik archidiecezji przemyskiej 1997*, s. 374; S. Kozak, *Siennów*, w: EK, t. XVIII, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2013, kol. 169; R. Brykowski, *Drewniana architektura kościelna*, s. 95; *Leksykon drewnianej architektury sakralnej*, s. 252-253.

120. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. X, s. 570.

drewniany, w swych rozmiarach do wielkości parafii zastosowany, z gruntu rzecz można jest odrestaurowany<sup>121</sup>.

Jak informował schematyzm, pierwszy kościół w Sieteszy wzniesiono z drewna. Około 1605 roku zastąpiła go murowana świątynia ufundowana przez Annę Ostrońską z Jarosławia<sup>122</sup>. Na temat tego obiektu *Słownik Geograficzny* zaznaczył: „Według miejscowej tradycji zbudowała istniejący kościół ks. Anna Ostrońska około r. 1611”<sup>123</sup>. Relacja wizytacyjna z 1882 roku nie przekazała żadnych informacji mówiących o tym obiekcie<sup>124</sup>.

Czytelnik schematyzmu mógł dowiedzieć się o budowlu sakralnej w Urzejowicach, że przetrwała najazd tatarski na początku XVII stulecia. Na miejscu tego obiektu wzniesiono w późniejszym czasie nowy, drewniany. Data jego konsekracji nie była znana<sup>125</sup>. Hasło słownikowe wspominało jedynie, iż kościół urzejowski

121. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, s. 139. Podczas wizytacji kanonicznej w 1910 roku notowano: „Kościół w Siennowie drewniany, zbudowany 1576 przez Maryę Ożarówską, konsekrowany r. 1774 przez bisk. Wacł. Sierakowskiego. (...) Kościół bardzo stary i bardzo szczupły długo już parafii służyć nie może, zabytkiem zachowania godnym, może wskutek przebudowań, nie jest; ma się więc wnet stawiać kościół nowy murowany z datków konkurencyjnych; ks. Proboszcz gorliwie się około tego krząta. Jest kilka ornatów starych cennych, nowe ornaty są piękne”; *Wizytacje kanoniczne*, KDP, 10 (1910), z. 11, s. 597.

122. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 146. Zob.: *Rocznik archidiecezji przemyskiej 1997*, s. 184; S. Kozak, *Sietesz*, w: EK, t. XVIII, kol. 184.

123. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. X, s. 601.

124. Po rozebraniu kościoła, w latach 1906-1910 zbudowano na jego miejscu nową świątynię. Sprawozdanie wizytacyjne z roku 1910 informowało o niej: „Kościół nowy, w r. 1908 benedykowany, teraz ma być konsekrowany. Murowany z cegieł, z ozdobami z kamienia, tak zewnątrz, jak wewnątrz wapnem hydraulicznem wyprawiony, w stylu gotyckim z niektórymi szczegółami romańskimi, o trzech nawach, z okazałą wieżą na froncie i sygnaturką, wzniesiony według planów architekta p. Michała Kowalczuka. Na wieży zegar bardzo dobrze idący, z fabryki p. Michała Mięśowicza w Krośnie, unikat w okolicy. Wielki ołtarz w stylu gotyckim, wykonany w pracowni p. Majerskiego w Przemyśle. W nim obraz stary św. Antoniego Padewskiego, do którego lud okoliczny ma wielkie nabożeństwo, wyżej statua św. Mikołaja, patrona kościoła. Tabernakulum z marmuru kararyjskiego, roboty p. Majerskiego, fundacyi proboszcza miejscowego ks. Leopolda Mazurka. Stopnie ołtarza z marmuru krzeszowickiego. Balaski przed ołtarzem z tegoż marmuru, roboty p. Józefy Kuleszy z Krakowa, fundacyi pani Maryi Łastowieckiej. Boczne ołtarze i ambona dotąd prowizoryczne. Kościół wewnątrz domaga się polichromii, któraby uczyniła lżejszemi wysokie ściany nad wejściami do naw bocznych”; *Wizytacje kanoniczne*, KDP, 10 (1910), z. 12, s. 682-684.

125. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 146-147. Zob.: *Rocznik archidiecezji przemyskiej 1997*, s. 376; *Leksykon drewnianej architektury sakralnej*, s. 395.

ocalał podczas napadu tatarskiego w 1623 roku<sup>126</sup>. We fragmencie relacji wizytacyjnej dotyczącym Urzejowic zabrakło miejsca dla opisu tamtejszej świątyni<sup>127</sup>.

Interesujące jest zestawienie wezwań opisanych kościołów. Dwie świątynie wiązały się, bezpośrednio i pośrednio, z Osobami Boskimi. Kościół w Przeworsku nosił wezwanie Ducha Świętego, zaś w Nowosielcach Krzyża Świętego. Również dwa obiekty poświęcone zostały Bogarodzicy. Tajemnicy Narodzenia Najświętszej Maryi Panny dedykowana była świątynia w Albigowej, a tajemnicy Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny w Pantalowicach. Patrocinia pozostałych obiektów dotyczyły świętych patronów. Byli to: św. Michał Archanioł (Kańczuga), św. Piotr i św. Paweł Apostołowie (Handzlówka), św. Mateusz Apostoł (Gniewczyzna), św. Andrzej Apostoł (Husów), św. Fabian i św. Sebastian (Ostrów), św. Dorothea (Markowa), św. Mikołaj (Sietesz i Urzejowice) oraz Wszyscy Święci (Gać i Siennów). Wspomnieć należy, że patronką rozebranego kościoła w Manasterzu pozostawała św. Katarzyna. Oprócz tego drugorzędnymi patronami świątyni w Nowosielcach byli: Najświętsza Maryja Panna w tajemnicy Wniebowzięcia, św. Jan Apostoł, św. Maria Magdalena, św. Antoni, św. Katarzyna, św. Leonard i Wszyscy Święci<sup>128</sup>.

Na terenie dekanatu przeworskiego znajdowały się również dwa kościoły nie pełniące funkcji świątyń parafialnych. Oba zostały wzniesione w Przeworsku. Jako pierwszy należy wskazać obiekt bernardyński, o którym na kartach *Słownika Geograficznego* pisano: „Kościół obszerny w stylu romańskim, z ośmiogranną wieżą, nietynkowaną, jest dobrze utrzymany”<sup>129</sup>. Relacja z biskupich odwiedzin

126. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. XII, s. 823.

127. Kościół został rozebrany po wzniesieniu nowej świątyni w latach 1904-1906. Informacje o nowym kościele można znaleźć w sprawozdaniu wizytacyjnym z 1910 roku: „W roku 1624 gościł na plebanii han tatarski, Kantymir. Ustępując, kazał pod budynek podłożyć ogień. Wszystko spłonęło; ocalał tylko dziwnym sposobem sam kościół. Dziś niema już śladu z tego kościoła. Na jego miejscu stanął nowy murowany, w stylu gotyckim. Koszta budowy, którą ukończono w r. 1906, wyniosły przeszło 100.000 koron, a złożyli je w znacznej części pp. kolatorowie tutejsi: śp. Herman i Genowefa Turnauowie i resztę dali parafianie. Kościół jest piękny. Posiada wieżę na froncie – ma sklepienie i kamienną posadzkę. Wewnątrz są trzy ołtarze. W ołtarzu wielkim umieszczono na tle ciemno purpurowym obraz Ukrzyżowanego. W ołtarzu bocznym po stronie lewej znajduje się obraz Niepokalanego Poczęcia, a w ołtarzu po stronie prawej piękny obraz św. Mikołaja. Ozdobą kościoła są trzy pająki i nowe stalle z herbami Turnaów. Lekko strzelającą w górę i pięknie ozdobiona rzeźbą ambona musi zwrócić uwagę każdego. Na ścianach umieszczono dwie pamiątkowe tablice. Konfesyonałów jest trzy – zakrystya dość obszerna i zaopatrzona dobrze w przybory kościelne”; *Wizytacya kanoniczna*, KDP, 10 (1910), z. 7-8, s. 396.

128. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 139-147.

129. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. IX, s. 184.

w 1883 roku pominęła prezentację tej świątyni. Wspomniał go natomiast schematyzm diecezjalny<sup>130</sup>.

Autor sprawozdania wizytacyjnego nie zainteresował się też bliżej drugą świątynią zakonną. Zresztą w haśle słownikowym zapisano jedynie: „kościół sióstr miłosierdzia stoi przy drodze sieniawskiej. Jestto skromna budowa z końca XVIII w., łącząca się z piętrowym budynkiem służącym za klasztor i szpital”<sup>131</sup>. Wskazać natomiast należy, że szczególnie obiektem kultu był tam uważany za cudowny wizerunek Matki Bożej. O wyobrażeniu tym przekazywano: „Obr. M. B. z Dz. J. na lewym ręku w koronach. Z pod korony M. B. spada na ramiona osłona, jakby taśma, której końce z dwóch stron trzymają aniołowie. W prawym ręku M. B. berło. Dz. J. prawą rączką błogosławi, w lewej co trzyma? Trudno poznać – zda się ptaszka. Obrazek okryty sukienką, więc dokładnie nie da się poznać”<sup>132</sup>.

Kościół nie były jedynymi obiektami kultu katolickiego w obrządku łacińskim. Poza Przeworskiem na terenie dekanatu schematyzm diecezjalny wskazywał dwie kaplice. Pierwsza znajdowała się w Kańczudze. Była to niewielka, murowana budowla, w której czasami były odprawiane nabożeństwa. Druga kaplica, przystosowana do celebr liturgicznych, istniała przy kościele w Sieteszy. Pozostawała ona pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny<sup>133</sup>. Wiadomo także, że ziemia przeworska i kańczucka były usiane licznymi krzyżami i kapliczkami przydrożnymi. Jako taki obiekt małej architektury sakralnej można wskazać słupową kapliczkę trójkondygnacyjną w Pantalowicach, wzniesioną z cegły na kamiennej podmurówce. Powstała ona w pierwszej połowie XIX wieku lub w jeszcze wcześniejszym okresie. Innym przykładem może być kapliczka w formie obelisku w Rąszynie z XVII lub XVIII wieku. Wybudowano ją z cegły na prostopadłościennym cokole; główna część bryły przybrała postać graniastosłupa o rzucie ośmioboku. W tej samej wsi w omawianym okresie istniała datowana na XIX wiek kapliczka wybudowana z cegły i kamienia na planie prostokąta zamkniętego półkoliście w części prezbiterialnej. W Siedleczce około połowy XIX stulecia pojawiły się dwie okazałe kapliczki w typie domkowym, zbudowane z cegły na podmurówce. W tym samym okresie zbudowano ceglano-kamienną kapliczkę w miejscu dawnego cmentarza lub kościoła w Sieteszy. Ustawiono ją na

130. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 145.

131. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. IX, s. 184.

132. E. Nowakowski, *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej wiadomości historyczne, bibliograficzne i ikonograficzne*, Kraków 1902, s. 551-552. Na temat wizerunku milczały katalogi o. Sadoka Barącza (*Cudowne Obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, [Lwów] 1891) i ks. Alojzego Fridricha TJ (*Historie cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*, t. II, Kraków 1904).

133. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 142, 146; *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. III, s. 802.

planie prostokąta zamkniętego trójkątnie w części prezbiterialnej. Nieco później w tejże wsi wzniesiono ceglaną kapliczkę domkową na planie kwadratu<sup>134</sup>.

## Instytucje oświatowe i opiekuńcze. Zrzeszenia pobożne

Sieć placówek oświatowych na terenie dekanatu była zróżnicowana. Nie powinno dziwić, że najlepszą ofertę edukacyjną posiadał sam Przeworsk z uwagi na jego znaczenie w regionie. W mieście tym funkcjonowały dwie szkoły: 4-klasowa męska i 2-klasowa żeńska. Kierownikiem pierwszej pozostawał Franciszek Szczurka. Grono pedagogiczne tworzyli też nauczyciele: Jan Reyman, Antoni Osada, Piotr Latawiec i Zygmunt Miarkowski. Katechizacją zajmowało się miejscowe duchowieństwo. W szkole żeńskiej kierowniczką była Julia Kosobudzka; nadto pracowała tam nauczycielka Maria Szczurka. Drugim ważniejszym ośrodkiem oświatowym w dekanacie była Kańczuga. Działała tam etatowa szkoła 2-klasowa. Kierował nią Karol Marciak, a jako nauczycielka była zatrudniona Henryka Gawlikowska<sup>135</sup>.

Relacja wizytacyjna nie zajęła się w specjalny sposób kwestiami oświaty. Więcej na ten temat można dowiedzieć się z lektury schematyzmu diecezjalnego. Oto najwięcej placówek edukacyjnych, bo aż dziesięć, funkcjonowało na terenie parafii przeworskiej. Na drugim miejscu plasowała się parafia gniewczyńska z sześcioma szkołami. Cztery ośrodki oświatowe istniały w parafii siennowskiej, trzy w pantalowickiej, a dwie w kańczudzkiej. W dwóch przypadkach – Handzlówki i Manasterza – nie wymieniano żadnej szkoły. Pozostałe parafie dysponowały tylko po jednym punkcie edukacyjnym<sup>136</sup>. Informacje o szkołach wiejskich w dekanacie zaczerpnięte z szematyzmu galicyjskiego zawiera poniższa tabela<sup>137</sup>.

| Lp. | Miejscowość | Szkoła    | Nauczyciele       |
|-----|-------------|-----------|-------------------|
| 1.  | Albigowa    | 1-klasowa | Michał Jemiolo    |
| 2.  | Dębów       | 1-klasowa | Szymon Bukowski   |
| 3.  | Gać         | 1-klasowa | Antoni Folwarczny |
| 4.  | Gniewczyna  | 1-klasowa | Jan Zawadzki      |
| 5.  | Gorliczyna  | 1-klasowa | Józef Kawa        |
| 6.  | Grzęska     | 1-klasowa | Kazimierz Fuss    |

134. I. Kunysz, *Kapliczki i figury przydrożne w gminie Kańczuga*, w: *Kańczuga. Miasto i gmina*, s. 226-229, 232-234, 236-237, 139-140. Liczne obiekty sakralne – kapliczki i krzyże – powstały w drugiej połowie XIX wieku, ale trudno określić ich dokładną datację.

135. *Schematyzm na rok 1882*, s. 417-418.

136. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 139-147.

137. *Schematyzm na rok 1882*, s. 418.

| Lp. | Miejscowość     | Szkoła             | Nauczyciele                           |
|-----|-----------------|--------------------|---------------------------------------|
| 7.  | Jagięła         | niezreorganizowana | Jakub Chmura                          |
| 8.  | Krzeczowice     | 1-klasowa          | Franciszek Marszycki                  |
| 9.  | Łopuszka Wielka | niezreorganizowana | Józef Szczpanowicz                    |
| 10. | Markowa         | 1-klasowa          | Józef Jędrzejowski, Leopoldyna Kaspar |
| 11. | Mirocin         | 1-klasowa          | Wojciech Stanisławczyk                |
| 12. | Nowosielce      | 1-klasowa          | Stanisław Opioła                      |
| 13. | Ostrów          | 1-klasowa          | Edward Dudek                          |
| 14. | Pantalowice     | 1-klasowa          | Jan Ptaszyk                           |
| 15. | Rozbórz         | 1-klasowa          | Roman Gablankowski                    |
| 16. | Siennów         | 1-klasowa          | Józef Łabaj                           |
| 17. | Sietesz         | 1-klasowa          | Amalia Głogowska                      |
| 18. | Studzian        | 1-klasowa          | Adolf Kropiwnicki                     |
| 19. | Tryńcza         | niezreorganizowana | Tomasz Mendralski                     |
| 20. | Ubieszyn        | niezreorganizowana | Józef Zieliński                       |
| 21. | Urzejowice      | 1-klasowa          | Michał Pelc                           |
| 22. | Żuklin          | filialna           | Teofil Saloni                         |

Kolejne informacje dotyczące poziomu katechizacji zaczerpnąć można ze sprawozdania wizytacyjnego. Wiązało się to z faktem, że katechizacja dzieci stanowiła jeden z punktów pobytu biskupa w parafii. Miała ona miejsce zazwyczaj w drugim dniu pobytu hierarchy, po porannej Mszy św. i udzielaniu konfirmacji. Interesujący zapis przekazał: „Katechizował sam najprzew. Pasterz od półtorej godziny do dwu godzin; przechodził prawie cały katechizm dokładnie i gruntownie, rozpoczynając od pacierza i przebiegając kolejno przykazania Boskie i kościelne i naukę o 7 św. sakramentach; egzaminował ks. Biskup z wielkiem zajęciem, darząc przy tem uważne i pilne dzieci pamiątkami, które stanowiły obrazki lub książeczki, koronki, medaliki i krzyżyki”<sup>138</sup>.

Zazwyczaj hierarcha sam podejmował to zadanie. Przykładowo w samym Przeworsku „pracę [wizytatora] stanowiło już to udzielanie sakr. Bierzmowania, już to katechizowanie dzieci, które sam ks. Biskup odprawiał”<sup>139</sup>. Podobnie było w Manasterzu<sup>140</sup>. W odniesieniu do niektórych odwiedzonych parafii ten element wizytacji specjalnie akcentowano w sprawozdaniu. Oto w Sieteszy „Śmiała odpowiedź dzieci przy katechizowaniu i pewność siebie podobały się ks. Biskupowi”. W sąsiedniej Kańczudze, jak donosiła relacja wizytacyjna, „Położony napis z tyarą biskupią o złotych promieniach na szkole miejskiej: *Pozwólcie dziatkom przyjść do*

138. *Galicja (Diecezja przemyska)*, s. 118.

139. *Galicja. Diecezja przemyska*, s. 113.

140. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, s. 140.

*mnie*<sup>141</sup>, zdawał się być wiernym odbiciem życzeń ks. Biskupa, pragnącego zawsze i wszędzie przy katechizacji otaczać się młodzieżą, która się tu licznie zgromadziła. Blisko dwie godziny trwała ta św. rozmowa; ks. Biskup wyraził swoje zadowolenie, poczem dziatwa otrzymała miłe upominki w książeczkach, koronkach, obrazkach, medalikach i t. d.<sup>142</sup>. Dodatkowo korespondencja w „Czasie” przekazała o posłudze wizytatora: „dwie blisko godziny z szczególniejszem zamięłowaniem katechizował jak wszędzie tak i tu sam dziatwę [z] najważniejszych prawd wiary i artykułów naszej wiary św. Działwa widząc ojcowską dobroć i szczerść jego serca, pozbywała się wszelkiej obawy a nabierała odwagi i śmiałości łącząc z nią synowską miłość i wdzięczność dla swojego Biskupa. Dała tego dowody i w Kańczudze, gdzie siedzącemu na tronie rzucała pod stopy bukiety i wieńce z kwiatów”<sup>143</sup>.

Wspomnieć też należy o licznych instytucjach o charakterze charytatywnym. Jedną z nich był zakład miejscowy dla chorych zlokalizowany w klasztorze Sióstr Miłosierdzia w Przeworsku. Miał go założyć w roku 1768 książę Antoni Lubomirski „w celu pomieszczenia chorych bez pomocy zostających i sierót”. Majątek zakładowy wynosił 23.000 zł, a dochód z roku 1882 – 2.105 zł. Zakładem kierowała przełożona domu zakonnego<sup>144</sup>. Nadmienić można, że podczas wizytacji kanonicznej biskup Solecki wstąpił w progi tego ośrodka. Jak pisano: „Siostry Miłosierdzia zrobiły świetle przyjęcie ks. Biskupowi. We wspaniale i gustownie ubranej sali urządzony był tron prześliczny, na którym usiadł najprzew. Pasterz, a w obec Niego popisywały się uczennice zakładu melodyjnym śpiewem, który prawdziwe każdego zachwycił i deklamacyami”<sup>145</sup>.

Poza tym w dekanacie istniało kilka chrześcijańskich zakładów dla ubogich. Co prawda o istnieniu takich ośrodków milczał schematyzm diecezjalny. Wiedzę na ten temat można jednak pogłębić przez sięgnięcie do innych źródeł. Według *Słownika Geograficznego* jeden z zakładów opiekuńczych istniał w Markowej. Prezentowano go: „dom ubogich dla utrzymania niezdolnych do pracy kalek lub starców, niewiadomej fundacyi, posiadający 2 mr. roli i zostający pod zarządem zwierzchności gminnej”<sup>146</sup>. Wspominano też o przytułku w Nowosielskach: „Dom ubogich, obowiązanych do posługi kościoła, założył w 1667 r. ks. Janicki, proboszcz; ma funduszu 500 zł. i dom z ogrodem”<sup>147</sup>. Informacje o chrześcijańskich zakładach ubogich w dekanacie zaczerpnięte z schematyzmu galicyjskiego zawiera poniższa tabela<sup>148</sup>.

141. Zob. Mk 10,14; Mt 19,12.

142. *Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, s. 141.

143. *Kronika miejscowa i zagraniczna. Kańczuga*, s. 2.

144. *Schematyzm na rok 1882*, s. 601.

145. *Galicya. Diecezja przemyska*, s. 113.

146. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. VI, s. 125-126.

147. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego*, t. VII, s. 271.

148. *Schematyzm na rok 1882*, s. 629-631.



| Lp. | Miejscowość                | Ośrodek            | Cel                                                                                                        | Majątek<br>zakładowy                                                                                             | Dochód<br>z 1882 r. | Przełożony                                  |
|-----|----------------------------|--------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------|---------------------------------------------|
| 1.  | Gać <sup>(a)</sup>         | Fundusz<br>ubogich | wspieranie ubogich                                                                                         | obligacje<br>i książeczki kasy<br>oszczędności na<br>1.050 zł                                                    | 46 zł 98 ct.        | miejscowa<br>zwierzchność<br>gminna         |
| 2.  | Gniewczyzna <sup>(b)</sup> | Fundusz<br>ubogich | wspomożenie ubogich nie-<br>zdolnych do pracy                                                              | kapitał 500 zł<br>w obligacjach,<br>dom drewnia-<br>ny z ogrodem<br>i naturalia                                  | 206 zł              | miejscowa<br>zwierzchność<br>gminna         |
| 3.  | Husów <sup>(c)</sup>       | Szpital<br>ubogich | utrzymanie dwóch osób płci<br>męskiej do posług kościel-<br>nych                                           | 850 zł w obliga-<br>cjach                                                                                        | 35 zł 70 ct.        | miejscowy<br>pleban                         |
| 4.  | Kańczuga <sup>(d)</sup>    | Fundusz<br>ubogich | wsparcie miejscowych ubo-<br>gich niezdolnych do pracy,<br>zobowiązanych do modłów<br>i posług kościelnych | dom, ogródek<br>oraz 40 morgów<br>796 sążni gruntu<br>o wartości 8.450<br>zł, a także obli-<br>gacje na 2.179 zł | 513 zł 67 ct.       | miejscowa<br>zwierzchność<br>gminna         |
| 5.  | Markowa <sup>(e)</sup>     | Szpital<br>ubogich | umieszczenie miejscowych<br>ubogich                                                                        | budynek i 2<br>morgi gruntu                                                                                      | 8 zł 30 ct.         | miejscowa<br>zwierzchność<br>gminna         |
| 6.  | Nowosielce <sup>(f)</sup>  | Fundusz<br>ubogich | wspieranie miejscowych<br>ubogich niezdolnych do<br>pracy, zobowiązanych do<br>posług kościelnych          | dom z grodem<br>i obligacje na<br>500 zł                                                                         | 21 zł 3 ct.         | miejscowy<br>pleban                         |
| 7.  | Ostrów <sup>(g)</sup>      | Fundusz<br>ubogich | utrzymanie ubogich<br>i zobowiązanych do posług<br>kościelnych                                             | obligacje<br>i książeczka kasy<br>oszczędności na<br>275 zł                                                      | 11 zł 50 ct.        | miejscowa<br>zwierzchność<br>gminna         |
| 8.  | Przeworsk <sup>(h)</sup>   | Dom<br>przytułku   | pomieszczenie 20 osób<br>z podupadłych mieszczan<br>przeworskich                                           | 7.100 zł                                                                                                         | 286 zł              | prowizor<br>wybrany<br>przez Radę<br>Gminną |
| 9.  | Sietesz <sup>(i)</sup>     | Fundusz<br>ubogich | utrzymanie miejscowych<br>ubogich, zobowiązanych do<br>posług kościelnych                                  | grunt i obligacje<br>na 200 zł                                                                                   | 162 zł 50 ct.       | miejscowa<br>zwierzchność<br>gminna         |

<sup>(a)</sup> – „Założony od niepamiętnych czasów przez nieznanego dobroczyńcę”. <sup>(b)</sup> – Założony przez księcia Teodora Lubomirskiego. <sup>(c)</sup> – Założony w 1752 roku przez ks. Jerzego Lubomirskiego. <sup>(d)</sup> – „Założony od niepamiętnych czasów przez kuratorów i proboszczów niewiadomych nazwisk”. <sup>(e)</sup> – „Niewiadomo przez kogo i kiedy założony”. <sup>(f)</sup> – Założony w 1667 roku przez księdza Janickiego. <sup>(g)</sup> – Założony przez księdza Anzelma Urbańskiego i księdza Feliksa Kamińskiego „w niewiadomych czasach”. <sup>(h)</sup> – „Założony przez gminę od niepamiętnych czasów”. <sup>(i)</sup> – Założony w 1662 roku przez księcia Michała Lubomirskiego.

Nadmienić też należy o instytucjach wspomagających rzemieślników i rolników. W Przeworsku istniał Fundusz Pożyczkowy dla Przemysłowców i Rękodzielników założony przez gminę w roku 1867. Jego celem było udzielanie zapomóg uboższym rzemieślnikom za pomocą pożyczek. Fundusz zakładowy był dość duży, bowiem wynosił 3.766 zł 85 ct. W wielu wsiach działały również gminne kasy pożyczkowe. Miały one za zadanie wspierać zapomogami gospodarzy dotkniętych różnymi nieszczęściami. Wykaz tych zawiera poniższa tabela<sup>149</sup>.

| Lp. | Miejscowość      | Fundusz gminnej kasy pożyczkowej |
|-----|------------------|----------------------------------|
| 1.  | Budy Łańcuckie   | 1.029 zł 75 ct.                  |
| 2.  | Budy Przeworskie | 2.046 zł 7 ct.                   |
| 3.  | Dębów            | 1.033 zł 18 ct.                  |
| 4.  | Gać              | 1.230 zł 60 ct.                  |
| 5.  | Gniewczyna       | 1.468 zł                         |
| 6.  | Gorliczyna       | 2.157 zł 97 ct.                  |
| 7.  | Grzęska          | 2.672 zł 69 ct.                  |
| 8.  | Husów            | 1.464 zł 90 ct.                  |
| 9.  | Krzeczowice      | 312 zł 33 ct.                    |
| 10. | Mirocin          | 1.251 zł 98 ct.                  |
| 11. | Mokra Strona     | 1.339 zł 88 ct.                  |
| 12. | Niżatyce         | 600 zł 65 ct.                    |
| 13. | Nowosielce       | 450 zł                           |
| 14. | Ostrów           | 1.091 zł 96 ct.                  |
| 15. | Pantalowice      | 972 zł 20 ct.                    |
| 16. | Przeworsk        | 6.164 zł                         |
| 17. | Rozbórz          | 1.842 zł 17 ct.                  |
| 18. | Sietesz          | 1.617 zł 98 ct.                  |
| 19. | Studzian         | 911 zł 43 ct.                    |
| 20. | Świętoniowa      | 702 zł 47 ct.                    |
| 21. | Tryńcza          | 77 zł 28 ct.                     |
| 22. | Ubieszyn         | 496 zł 69 ct.                    |
| 23. | Ujezna           | 496 zł 69 ct.                    |
| 24. | Urzejowice       | 821 zł 15 ct.                    |

Źródła proveniencji kościelnej zwracały z kolei uwagę na aktywność religijną katolików. Przejawiała się ona w działalności rozlicznych zrzeszeń pobożnych. Niestety, milczało na ten temat sprawozdanie wizytacyjne. Z kolei według schematyzmu diecezjalnego w każdej parafii odnotowywano istnienia przynajmniej jednego zrzeszenia kościelnego. We wszystkich placówkach duszpasterskich

149. Tamże, s. 543, 582.

prócz Albigowej, Handzlówki i Manasterza działało Bractwo Wstrzemięźliwości propagujące trzeźwość wśród osób dorosłych. Oprócz tego w Nowosielskach i Przeworsku istniało podejmujące podobną aktywność stowarzyszenie dzieci pod opieką Świętych Aniołów Stróżów. Szczególną popularnością cieszyło się Bractwo Różańcowe istniejące w Gaci, Gniewczynie, Handzlówce, Kańczudze, Markowej, Nowosielskach, Przeworsku, Siennowie i Sieteszy. Modlitwę różańcową propagował też Żywy Różaniec obecny w trzech parafiach: albigowskiej, husowskiej i pantalowickiej. Do konfraterni maryjnych dodać trzeba Bractwo Szkaplerzne w Ostrowie i Przeworsku. Manasterz i Przeworsk mogły poszczycić się Bractwem Trójcy Przenajświętszej. Konfraternia poświęcona Najświętszemu Sercu Pana Jezusa rozwijała działalność w Ostrowie i Siennowie. Nadto wierni z Gaci, Gniewczyny, Markowej, Nowosielec, Pantalowic i Przeworska mogli zrzeszać się w Apostolstwie Modlitwy określanym niekiedy Apostolstwem Serca Jezusowego. Wskazać też można Bractwo Świętej Rodziny w Przeworsku<sup>150</sup>.

## Bibliografia

### Archiwalia

*Archiwum Archidiecezji Przemyskiej*

- Akta Personalne Kapłanów. Tabele Służbowe, Tabele służbowe: ks. Romana Olkiszewskiego i ks. Karola Pawłowskiego.
- Księga nr 250, Status Cleri 1875.

### Źródła drukowane

- Adres kapłanów dekanatu przeworskiego*, „Bonus Pastor”, 4 (1880), nr 8, s. 59.
- Dalsza wizyta kan. najp. ks. bisk. Ł. Soleckiego*, „Bonus Pastor”, 6 (1882), nr 18, s. 139-143.
- Galicja. Dyecezya przemyska*, „Bonus Pastor”, 6 (1882), nr 14, s. 112-113.
- Galicja (Dyecezya przemyska)*, „Bonus Pastor”, 6 (1882), nr 15, s. 118-119.
- Kronika miejscowa i zagraniczna. Kańczuga*, „Czas”, 35 (1882), nr 196, s. 2.
- Kronika miejscowa i zagraniczna. Przeworsk*, „Czas”, 35 (1882), nr 156, s. 2; toż, „Czas”, 35 (1882), nr 157, s. 2.
- Kronika miejscowa i zagraniczna. Z pod Przeworska*, „Czas”, 35 (1882), nr 161, s. 2.
- Kronika miejscowa i zagraniczna. Z Przeworskiego*, „Czas”, 35 (1882), nr 195, s. 3.

150. *Schematismus pro anno Domini 1882*, s. 139-147.

- Kudła J., *Historia Miasteczka Kańczugi pisana 1889 r.*, oprac. J. J. Fąfara, W. Wójtowicz, Rzeszów 2009.
- Rocznik archidiecezji przemyskiej 1997. Album, Przemyśl 1997.
- Schematismus Patrum et Fratrum Ordinis Minorum S. P. N. Francisci regularis observantiae vulgo Bernardinorum Provinciae Galicianae sub titulo Immaculatae Conceptionis B. V. Mariae ad annum Christi 1883*, Leopoli [1882].
- Schematismus universi Venerabilis Cleri saecularis & regularis Dioecesis rit. lat. Premisliensis pro anno Domini 1883*, Premislae 1882.
- Schematismus universi Venerabilis Cleri saecularis & regularis Dioecesis ritus latini Premisliensis pro anno Domini 1882*, Premislae 1881.
- Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. I-III, red. F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Walewski, Warszawa 1880-1882; t. VI-VII, IX-X, red. B. Chlebowski, W. Walewski, Warszawa 1885-1886, 1888-1889; t. XII, red. B. Chlebowski, Warszawa 1892.
- Szematyzm Królestwa Galicyi i Lodomeryi z Wielkiem Księstwem Krakowskiem na rok 1882*, Lwów 1882.
- W. P., *Korrespondencye*, „Wiadomości Kościelne”, 10 (1882), nr 19, s. 149-150.
- Wizytacya kanoniczna J. E. Ks. Biskupa Józefa Sebastyana Pelczara, dokonana w maju 1910 r.*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 10 (1910), z. 7-8, s. 390-398; toż, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 10 (1910), z. 9, s. 454-471.
- Wizytacye kanoniczne Najprzewiel. Księdza Biskupa Sufragana Karola Józefa Fischera w roku 1910*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 10 (1910), z. 11, s. 596-604; toż, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 10 (1910), z. 12, s. 679-689.
- Wizyty biskupie w dyec. przemyskiej*, „Wiadomości Katolickie”, 1 (1883), nr 15, s. 113-116.

## Opracowania

- Boratyn M., *Dzieje parafii husowskiej do 1918 roku*, w: *Husów. Wieś na Pogórzu Dynowskim w ujęciu monograficznym*, red. A. Uchman, Husów 2010, s. 214-230.
- Borcz H., *Solecki Łukasz*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XVIII, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2013, kol. 571-572.
- Brykowski R., *Drewniana architektura kościelna diecezji przemyskiej*, „Nasza Przyszłość”, 46 (1976), s. 53-100.
- Dobrzycki J., *Kowalski Tomasz*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. XIV, Wrocław-Warszawa-Kraków 1968-1969, s. 572.
- Głowacki Z., *Biogramy zmarłych księży archidiecezji przemyskiej*, Przemyśl 2022.
- Klebowicz G., *Diecezja przemyska do końca XVIII wieku*, w: *Atlas historyczny metropolii przemyskiej. (Archi)diecezja przemyska, diecezja rzeszowska, diecezja zamojsko-lubaczowska ok. 1340-2018*, red. H. Gapski, Lublin [2019], s. 19-28.

- Kozak S., *Przeworsk*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XVI, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2012, kol. 717-719.
- Kozak S., *Siennów*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XVIII, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2013, kol. 169.
- Kozak S., *Sietesz*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XVIII, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2013, kol. 184-185.
- Kumor B., *Solecki (Ostoja-Solecki) Łukasz*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. XL, red. H. Markiewicz i in., Warszawa-Kraków 2000-2001, s. 273-276.
- Kumor-Mielnik J., *Diecezja przemyska w XIX wieku*, w: *Atlas historyczny metropolii przemyskiej. (Archi)diecezja przemyska, diecezja rzeszowska, diecezja zamojsko-lubaczowska ok. 1340-2018*, red. H. Gapski, Lublin [2019], s. 29-36.
- Kunysz I., *Kapliczki i figury przydrożne w gminie Kańczuga*, w: *Kańczuga. Miasto i gmina. Dziedzictwo kulturowe*, red. J. J. Fąfara, Rzeszów 2006, s. 215-248.
- Leksykon drewnianej architektury sakralnej województwa podkarpackiego*, red. K. Zieliński, Rzeszów 2015.
- Mapy*, w: *Atlas historyczny metropolii przemyskiej. (Archi)diecezja przemyska, diecezja rzeszowska, diecezja zamojsko-lubaczowska ok. 1340-2018*, red. H. Gapski, Lublin [2019], s. 143-283.
- Motyka A., *Duszpasterze Diecezji Przemyskiej obrządku łacińskiego w okresie niewoli narodowej (1772-1918). Szkice biograficzne*, cz. 1, „Zwiastowanie”, 29 (2020), nr 1, s. 229-253; toż, cz. 2, „Zwiastowanie”, 29 (2020), nr 2, s. 187-220; toż, cz. 3, „Zwiastowanie”, 29 (2020), nr 3, s. 299-332; toż, cz. 6, „Zwiastowanie”, 30 (2021), nr 2, s. 175-233; toż, cz. 8, „Zwiastowanie”, 30 (2021), nr 4, s. 247-284; toż, cz. 9, „Zwiastowanie”, 31 (2022), nr 1, s. 247-289; toż, cz. 12, „Zwiastowanie”, 31 (2022), nr 4, s. 237-282; toż, cz. 15, „Zwiastowanie”, 32 (2023), nr 3, s. 159-205; toż, cz. 20, „Zwiastowanie”, 33 (2024), nr 4, s. 297-348; toż, cz. 21, „Zwiastowanie”, 34 (2025), nr 1, s. 262-309; toż, cz. 22, „Zwiastowanie”, 34 (2025), nr 2, s. 235-285; toż, cz. 23, „Zwiastowanie”, 34 (2025), nr 3, s. 199-248.
- Nestorowicz P., *Architektura i wyposażenie kościoła parafialnego pw. św. Michała Archanioła w Kańczudze. Zarys* w: *Kańczuga. Miasto i gmina. Dziedzictwo kulturowe*, red. J. J. Fąfara, Rzeszów 2006, s. 141-180.
- Ożóg K., *Dzieje parafii Górno 1599-1999*, Górno-Rzeszów 1999.
- Nowakowski E., *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej wiadomości historyczne, bibliograficzne i ikonograficzne*, Kraków 1902, s. 60-61.
- Śliwa T., *Łukasz Solecki herbu Ostoja*, w: *Arcybiskupi i biskupi przemyscy. Słownik biograficzny*, red. A. Szal i in., Przemyśl-Rzeszów 2021, s. 208-2011.
- Szopa K., *Księża bieccy*, Biecz 2008.
- Walicki B., *Ks. Leonard Pielą (1844-1893)*, „Rocznik Kolbuszowski”, 25 (2025), s. 175-197.

- Wrzeszcz M., *Kańczuga*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. VIII, red. B. Migut i in., Lublin 2000, kol. 640.
- Wrzeszcz M., *Nowosielce Przeworskie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XIV, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2010, kol. 77-78.
- X. I. F., Ks. *Marcin Sanokowski*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 11 (1911), z. 4, s. 216-217.
- X. J. F., Ś. p. ks. *Andrzej Gonet*, „Kronika Dyecezyi Przemyskiej”, 10 (1910), z. 12, s. 693-702.

## Prasa

- Balwierczak J., Ś. p. ks. *Władysław Prus Studziński*, „Gazeta Kościelna”, 4 (1896), nr 43, s. 388-389.
- J. B., Ś. p. ks. *Leonard Piel*. (*Wspomnienie pośmiertne*), „Gazeta Kościelna”, 1 (1893), nr 31, s. 269-270.
- Dyecezya przemyska*, „Bonus Pastor”, 6 (1882), nr 13, s. 106; toż, „Wiadomości Kościelne”, 10 (1882), nr 6, s. 48.
- Kronika*. Ks. *Biskup Solecki*, „San”, 5 (1882), nr 29, s. 3; toż, „San”, 5 (1882), nr 34, s. 1.
- Kronika*. *Najprzew. ks. biskup Solecki*, „San”, 5 (1882), nr 30, s. 2.
- Nekrologia*, „Głos Narodu”, 19 (1911), nr 58, s. 3.
- Wiadomości dyecezyalne*, „Bonus Pastor”, 6 (1882), nr 17, s. 137-138; toż, „Wiadomości Kościelne”, 10 (1882), nr 14, s. 112; toż, „Wiadomości Kościelne”, 10 (1882), nr 15, s. 120; toż, „Wiadomości Kościelne”, 10 (1882), nr 18, s. 143-144.
- Wiadomości dyecezyalne*, „Gazeta Kościelna”, 1 (1893), nr 43, s. 387; toż, „Gazeta Kościelna”, 7 (1899), nr 35, s. 283; toż, „Przegląd Polityczny, Społeczny i Literacki”, 11 (1895), nr 132, s. 2.
- Zmarli*, „Przegląd Polityczny, Społeczny i Literacki”, 10 (1894), nr 5, s. 3.

## Streszczenie

Artykuł ukazuje obraz dekanatu przeworskiego w roku 1882 w świetle źródeł drukowanych proveniencji kościelnej i świeckiej. Dekanat ten był wówczas jednym z największych w diecezji przemyskiej. W jego skład wchodziło piętnaście placówek duszpasterskich. Były to parafie w Albogowej, Gaci, Gniewczynie, Handzlówce, Husowie, Kańczudze, Manasterzu, Markowej, Nowosielcach, Ostrowie, Pantalowicach, Przeworsku, Siennowie, Sieteszy i Urzejowicach. Informacje o nich znaleźć można przede wszystkim w sprawozdaniu z wizytacji kanonicznej w roku 1882, *Słowniku Geograficznym Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*,

schematyzmie diecezjalnym i szematyzmie galicyjskim. Dekanat obejmował swoim zasięgiem 55 miejscowości. Mieszkało tam 42.229 wiernych. Obowiązki dziekana pełnił proboszcz w Siennowie ks. Tomasz Kowalski. W dekanacie pracowało czternastu proboszczów, administrator i pięciu wikariuszów. Większość parafii dysponowała drewnianymi świątyniami. Były tam także dwa kościoły nieposiadające rangi parafialnej. Sieć placówek oświatowych na terenie dekanatu była zróżnicowana. Najwięcej szkół działało w parafii w Przeworsku. Istniało poza tym kilka przytułków dla osób ubogich. Aktywność religijna katolików przejawiała się w działalności licznych zrzeszeń pobożnych.

**Słowa kluczowe:** dekanat przeworski, diecezja przemyska, duchowieństwo, kościoły, rok 1882, schematyzmy, sprawozdanie wizytacyjne, życie religijne, źródła drukowane.

## THE IMAGE OF THE PRZEWORSK DEANERY IN 1882 IN PRINTED CHURCH AND SECULAR SOURCES FROM THE ERA

### Summary

The article presents the image of the Przeworsk Deanery in 1882 in the light of printed sources of ecclesiastical and secular provenance. At that time, this deanery was one of the largest in the Przemyśl diocese. It comprised fifteen pastoral centers. These included parishes in Albigowa, Gać, Gniewczyna, Handzlówka, Husów, Kańczuga, Manasterz, Markowa, Nowosielce, Ostrów, Pantalowice, Przeworsk, Siennów, Sietesz i Urzejowice. Information about them can be found primarily in the report of the 1882 canonical visitation, *The Geographical Dictionary of the Kingdom of Poland and other Slavic countries*, the diocesan schematism and the Galician schematism. The deanery encompassed 55 localities and had a population of 42,229. The parish priest in Siennów, Rev. Tomasz Kowalski, served as dean. The deanery employed fourteen parish priests, an administrator and five vicars. Most parishes had wooden churches. There were also two churches without parish status. The network of educational institutions within the deanery was diverse. The largest number of schools operated in the parish of Przeworsk. There were also several shelters for the poor. Catholic religious activity was reflected in the activities of numerous pious associations.

**Keywords:** Deanery of Przeworsk, Diocese of Przemyśl, priesthood, churches, year 1882, schematisms, visitation's report, religious life, printed sources.





KS. ANDRZEJ WIDAK – RZESZÓW

**DZIAŁALNOŚĆ MUZYCZNA  
KS. TEOFIŁA GÓRNICKIEGO (1890-1971).  
PRZYSZYNEK DO BADAŃ****Wprowadzenie**

Na przełomie XIX i XX wieku ważne miejsce na polu rozwoju muzyki kościelnej w Polsce zajmowali kapłani pochodzący z różnych diecezji czy zgromadzeń zakonnych. Wśród nich z pewnością należy wymienić takich jak: ks. A. Chlondowski SDB, ks. W. Gieburowski, ks. H. Feicht CM, ks. W. Lewkowicz, ks. K. Mrowiec CM, ks. Z. Piasecki, ks. W. Świerczek CM<sup>1</sup>. Nie można również pominąć księży

---

KS. ANDRZEJ WIDAK – ur. 1969, mgr teologii, dr muzykologii. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu w latach 1988-1994, studia muzykologiczne w 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 oraz referentem ds. muzyki kościelnej i diecezjalnym duszpasterzem organistów diecezji rzeszowskiej, a także 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.

będących pierwszymi absolwentami utworzonego przez ks. H. Feichta Instytutu Muzykologii Kościelnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim<sup>2</sup>.

W wymiarze o charakterze duszpasterskim, wychowawczym czy popularyzatorskim odznaczyło się wielu księży być może mniej znanych, działających niejako „w terenie”. Wśród właśnie takich kapłanów wskazać można postać ks. Teofila Górnickiego, duszpasterza, katechety, wychowawcy młodzieży i muzyka, wywodzącego się, podobnie jak ks. Lewkowicz, z diecezji przemyskiej.

Niniejszy artykuł jest próbą przybliżenia tej postaci, a przede wszystkim działalności na polu muzyki kościelnej jako kompozytora i autora wielu opracowań. Ks. Górnicki być może mniej znany jest w diecezji przemyskiej czy w obecnej diecezji rzeszowskiej z racji tego, że pracował od 1924 r. w Gorlicach, które po reorganizacji diecezji w Polsce w 1925 r. znalazły się w granicach diecezji tarnowskiej. W Gorlicach pozostał do końca swojego życia. Niemniej jednak wydaje się, że sylwetka tego kapłana warta jest przypomnienia, a być może także szerszego opracowania.

## Życie i działalność

Ks. Teofil Górnicki urodził się 8 marca 1890 r. w Niebylcu jako syn Wojciecha i Marianny z d. Klimkiewicz. Brat Roman był burmistrzem Niebylca w latach 20. XX wieku. Uczęszczał do szkoły powszechnej, a następnie do gimnazjum w Rzeszowie (1904-1908) oraz w Przemyśle (1908-1912). W 1912 r. wstąpił do Seminarium Duchownego w Przemyśle, a święcenia kapłańskie przyjął w 1917 r. z rąk biskupa J. S. Pelczara. Warto nadmienić, że Teofil był jednym ze słuchaczy wykładów błogosławionego ks. Jana Balickiego. Po święceniach rozpoczął pracę jako wikariusz w Samborze, ale 1 października 1917 r. otrzymał urlop zdrowotny. Po jego zakończeniu 1 września 1918 r. został zamianowany wikariuszem w Albigowej. Funkcję tę pełnił do 19 kwietnia 1921 r., kiedy został zamianowany katechetą w Gimnazjum w Samborze, a następnie od 1 września 1921 r. kapłanem bpa Józefa Sebastiana Pelczara. W tym samym czasie był ekspozytem w Przemyśle-Błoniach<sup>3</sup>.

1. T. Bratkowski, *Muzyka. Teoria i historia XIV-XX w.*, t. 1, Przemyśl 2011, s. 86-93.
2. *Artificium Ars Scientia. Księga Jubileuszowa w 80. rocznicę urodzin Ks. Profesora Jana Chwałka*, red. M. Szymanowicz, Lublin 2010, s. 91.
3. Archiwum Diecezji Tarnowskiej [dalej: ADT], Zesp. PG, sygn. VIII/15, Diecezja przemyska – Kwestionariusz; A. Chuchła, *Koncert z okazji 42 rocznicy śmierci ks. prałata Teofila Górnickiego*, „Rocznik Niebylecki”, 2 (2014), s. 252-254; A. Motyka, *Duszpasterze diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w okresie niewoli narodowej (1772-1918). Szkice biograficzne* (cz. 9: Glazer-Grochowski), „Zwiastowanie”, 2022, nr 1, s. 276-277.

Od 1 września 1924 r. rozpoczął pracę w parafii gorlickiej. Pracował w Państwowym Gimnazjum (prefekt, katecheta), później Gimnazjum i Liceum im. Marcina Kromera. Uczył takich przedmiotów jak: psychologia (1925/26-1932/33), religia (1925/26-1938/1939; 1945-1951) oraz śpiew. Był dyrygentem chóru (1928/29-1938/1939)<sup>4</sup>. W 1939 r. ks. Górnicki poprosił o zmniejszenie liczby godzin religii w szkole. Prośba ta była podyktowana stanem zdrowia ks. Teofoła<sup>5</sup>. Jego prośba została pozytywnie rozpatrzona<sup>6</sup>. Był długoletnim dyrektorem Bursy Polskiej dla gimnazjalistów. Założył także chór chłopięcy, a następnie chór mieszany. O poziomie chóru świadczy zajęcie II miejsca w ogólnopolskim konkursie zespołów śpiewających chórów młodzieżowych w Krakowie (1937 r.), a także występ „na żywo” na antenie Polskiego Radia w Krakowie. W repertuarze chórów znalazły się utwory m. in. S. Moniuszki, F. Nowowiejskiego i innych<sup>7</sup>. Ks. Górnicki jako katecheta bardzo solidnie przygotowywał się do „każdej lekcji” w trosce o wychowanie powierzonej mu młodzieży. Z tej racji podjął się także uczenia psychologii w gimnazjum. Troską otaczał także młodzież mieszkającą w bursie. Starał się o przebudowę bursy i zbierał fundusze na urządzenie w niej kaplicy. Naukę śpiewu traktował jako ważny element w wychowaniu, także religijnym, młodego pokolenia. Chór gimnazjalny brał częsty udział w nabożeństwach pozaszkolnych<sup>8</sup>. Warto także nadmienić, że ks. Górnicki przed wojną pełnił funkcję spowiednika nadzwyczajnego Sióstr Felicjanek pracujących w Gorlicach<sup>9</sup>.

Podczas wojny ks. Górnicki przebywał w Niebylcu. W 1945 r. powrócił do Gorlic i na nowo podjął pracę katechety w liceum aż do roku 1951. Do swojej śmierci pracował w Gorlicach, pomagając w duszpasterstwie. Nadal był związany ze swoją rodzinną parafią. Pomagał w czasie budowy nowej świątyni oraz gromadził materiały do opracowania historii parafii w Niebylcu<sup>10</sup>. Od 18 lipca 1962 r. był członkiem diecezjalnej Komisji ds. organistowskich. Od tegoż samego roku pełnił funkcję dziekana dekanatu gorlickiego. W 1965 r. został odznaczony

4. *Księga pamiątkowa – 90 lat Gimnazjum i Liceum im[ienia] Marcina Kromera w Gorlicach: 1906-1996*, red. S. Przybyłowicz, Gorlice 1996, s. 99-101.

5. ADT, Zesp. PG, sygn. VIII/15, Pismo ks. T. Górnickiego do Kurii Biskupiej w Tarnowie, Gorlice 29.VI. 1939 r.

6. Tamże, Pismo Kurii Biskupiej do ks. T. Górnickiego, Tarnów 7.VII.1939 r.

7. A. Chuchla, *Koncert z okazji 42 rocznicy śmierci ks. prałata Teofoła Górnickiego* s. 252.

8. ADT, Zesp. PG, sygn. VIII/15, Pismo ks. K. Litwina do Ks. Bp Ordynariusza, Gorlice, brak daty, (nadesłano: Tarnów, 14.12.1938 r.).

9. Tamże, Pismo Matki Teodory Chruślińskiej do Kurii Biskupiej w Tarnowie, Kraków, 12.VIII.1927 r.

10. A. Chuchla, *Koncert z okazji 42 rocznicy śmierci ks. prałata Teofoła Górnickiego* s. 252.

godnością szambelana papieskiego. Swoją działalnością muzyczną wywarł duży wpływ na kulturę muzyczną zarówno parafii, jak i miasta<sup>11</sup>.

Zmarł 30 września 1971 r. w Gorlicach i został pochowany na tamtejszym cmentarzu. W kronice parafialnej zanotowano, że pogrzeb „odbył się przy licznych udziale księży i parafian i był prawdziwą manifestacją uczuć i czci i przywiązania społeczeństwa gorlickiego i duchowieństwa diecezji tarnowskiej”<sup>12</sup>. Był to wyraz wdzięczności nie tylko za jego działalność muzyczną czy wychowawczą, ale przede wszystkim za jego postawę kapłańską. Sylwetkę ks. Górnickiego jako kapłana i wychowawcy dobrze oddają dwa krótkie opisy z kroniki parafialnej: „Po przejściu na emeryturę pozostał nadal w Gorlicach, pracując przy kościele, najczęściej w konfesjonale. Nigdy nie odmawiał pomocy finansowej tym, którzy o nią prosili, a nawet wychodził sam naprzeciw (...)” oraz „Cieszył się zaufaniem i czcią młodzieży, która dawała tego dowody nawet po opuszczeniu szkoły, po dojściu do samodzielnych stanowisk korespondowała z nim i odwiedzała”<sup>13</sup>.

## Twórczość kompozytorska

Jedną z pasji ks. Górnickiego, oprócz historii, była muzyka<sup>14</sup>. Brak jednakże danych na temat samego wykształcenia muzycznego ks. Teofila. Prawdopodobnie był samoukiem obdarzonym muzycznym talentem, a przede wszystkim zamiłowaniem do muzyki. Z zachowanych kompozycji i opracowań muzycznych wynika, że posiadał wiedzę nie tylko teoretyczną, ale i praktyczną z zakresu zasad muzyki, harmonii czy dyrygentury, a także umiejętność gry na organach. Jak wspomniano wyżej, muzykę traktował jako ważny element wychowania młodego człowieka.

W zbiorze repertuaru chóru parafialnego Narodzenia NMP w Gorlicach znajduje się kilkanaście kompozycji, w tym opracowań muzycznych autorstwa ks. Górnickiego. Wśród nich są kompozycje cyklu mszalnego, opracowania kolęd, pieśni i psalmów. Część z nich zachowała się w oryginalnych rękopisach autorstwa ks. Górnickiego, pozostałe w odpisach oryginałów. Przy niektórych z nich podana jest data czy okoliczności powstania. Ks. Górnicki był także autorem opracowania *Pasji* na głosy solowe oraz chór mieszany. Partytura tego opracowania zaginęła. Poniżej zostaną omówione wszystkie z zachowanych kompozycji i opracowań, których autorem jest ks. T. Górnicki.

11. A. Nowak, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786-1985*, t. 2. A-J, Tarnów 2000, s. 242; J. Wilk, *Kościół parafialny w Gorlicach*, wyd. 2, Gorlice 2000, s. 132.

12. Archiwum parafialne Narodzenia NMP w Gorlicach, Kronika parafialna, s. 213.

13. Tamże, s. 212.

14. A. Chuchla, *Koncert z okazji 42 rocznicy śmierci ks. prałata Teofila Górnickiego*, s. 252-253.

## Cykle mszalne

Pod pojęciem mszy czy cyklu mszalnego rozumiemy tutaj śpiewane części *ordinarium*, do których należą: *Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei*<sup>15</sup>. Zachowały się dwa takie cykle mszalne autorstwa ks. Górnickiego. Pierwszy zainspirowany został pieśniami maryjnymi, a drugi kolędami.

- *Msza „Echo wieków”*

Jest ona liturgiczną mszą w języku polskim opartą na najstarszych melodiach maryjnych. Jest to msza jednogłosowa z towarzyszeniem organów, z przeznaczeniem do wykonywania w święta maryjne. Jak sam autor zaznaczył we wstępie do wydania nutowego, motywem do napisania tej kompozycji były dwa ważne wydarzenia: Sobór Watykański II oraz Tysiąclecie Chrztu Polski: „W obecnej chwili dziejowej dwa wielkie wydarzenia spotkały się na ziemiach polskich. Jedno – w skali światowej – Sobór Watykański II, który dzięki swym daleko idącym reformom dopuścił język polski do udziału w liturgii św. Drugie – w skali polskiej – Tysiąclecie chrześcijaństwa w Polsce. Ten spłot wydarzeń podsunął mi myśl dostosowania najstarszych melodii maryjnych – dawniej u nas popularnych, dziś prawie już nie używanych – do liturgii Mszy św. celebrowanej uroczystie z udziałem ludu w języku polskim. Niech to «Echo wieków» wielbi Boga w Trójcy jedynego, zwłaszcza w liczne święta maryjne”<sup>16</sup> (Fot. 2). Kompozycja obejmuje cały cykl mszalny a więc: *Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus* i *Agnus Dei*. Wszystkie części z tekstem w języku polskim oprócz *Kyrie*, gdzie został zachowany tekst grecki.

*I. Kyrie* utrzymane w tonacji d-moll, w tempie *Moderato*, oparto na motywach pieśni *Bogurodzica*. Poprzedzone jest dwutaktowym wstępem organowym. Wezwania *Kyrie eleison* oraz *Christe eleison* powtarzane trzykrotnie. Brak dodatkowych uwag wykonawczych.

*II. Chwała* w tonacji B-dur rozpoczyna się incipitem z Mszy IX *In Festis B. Mariae Virginis* w tempie *Allegretto*. Środkowa część od słów: „Który gładzisz grzechy świata, zmiłuj się nad nami. Który gładzisz grzechy świata, przyjm błaganie nasze. Który siedzisz po prawicy Ojca, zmiłuj się nad nami” w tonacji c-moll z dodatkową uwagą „wolniej”. Ten środkowy fragment oparty jest na melodii hymnu z *Godzinek ku czci NMP*. Od słów: „Albowiem tylko Tyś jest święty” do końca hymnu, powraca tonacja B-dur i *Tempo I*.

15. Por.: I. H. Siekierka, *Muzyka a liturgia. Zagadnienia wybrane*, Wrocław 2005, s. 121. Zagadnienie twórczości mszalnej kompozytorów polskich XX wieku szczegółowo omawia: S. Dąbek, *Twórczość mszalna kompozytorów polskich XX wieku*, Warszawa 1996.

16. Ks. T. Górnicki, *Msza liturgiczna w języku polskim*, [b.r., b.m].

III. *Wierzę* w tonacji F-dur, incipit „Wierzę w jednego Boga” zaczerpnięty z gregoriańskiego Credo III, całość oparta na melodii wezwania z *Godzinek ku czci NMP*.

IV. *Święty* w tonacji d-moll, poprzedzone jednotaktowym wstępem organowym, oparte na temacie *Bogurodzicy*. Pierwsza część w tempie *Maestoso*. Od słów „Błogosławiony...” do końca aklamacji tempo *Piu mosso*.

V. *Baranku Boży* w tonacji d-moll, w tempie *Adagio*, ostatnie wezwanie zakończone w tonacji D-dur. Melodia tej części oparta na motywach pieśni *Zawitaj ranna jutrzeńko*.

W 42. rocznicę śmierci ks. T. Górnickiego została odprawiona Msza święta w kościele parafialnym w Niebylcu, podczas której Chór Katedry Siedleckiej pod dyktando ks. prof. dr. hab. Michała Szulika wykonał wszystkie części mszy „Echo wieków”.

- *Msza na okres Bożego Narodzenia*

Drugi z zachowanych cykli mszalnych to Msza święta na okres Bożego Narodzenia opatrzona tytułem *Hej Kolęda – Kolęda* z dopiskiem *Na okres Bożego Narodzenia*. Obejmuje ona trzy części cyklu mszalnego: *Kyrie*, *Sanctus* i *Agnus Dei*, z tekstem w języku polskim, oparta na melodiach kolęd. Brak daty powstania tej mszy. Z pewnością została napisana w dobie twórczości posoborowej, jak większość tego typu kompozycji. Przeznaczona dla śpiewu wiernych z towarzyszeniem organów. Zachowała się kserokopia oryginalnego zapisu.

I. *Panie, zmiłuj się* utrzymane w tonacji F-dur, w metrum 3/4, w tempie *umiarowanie*, oparte na kolędzie *Anioł pasterzom mówił*.

II. *Święty* w tonacji C-dur, w metrum 4/4, oparte na melodii *Gdy się Chrystus rodzi*, z uwagą co do tempa: *Żywo – radośnie*.

III. *Baranku Boży* w tonacji F-dur, metrum 3/4, oparte na kolędzie *A wczora z wieczora*. Ta część powinna być wykonana „Poważnie ale nie rozwlekle”.

Trudno jednoznacznie określić, na ile ten cykl mszalny się przyjął i był wykonywany.

## Opracowania kolęd

Zachowały się cztery kolędy w opracowaniu ks. Górnickiego w oryginalnym zapisie. Oprócz kolęd *Nowy rok bieży* i *Judzką krainę* w przypadku dwóch pozostałych brak daty czy okoliczności ich powstania.

- *Nowy rok bieży*

Kolęda została napisana w 1947 r. w Niebylcu i zadedykowana ks. Kazimierzowi Litwinowi, ówczesnemu proboszczowi w Gorlicach<sup>17</sup>. Na dole partytury

17. Ks. Kazimierz Litwin (1884-1961) pracujący w Gorlicach od 1911 r. najpierw jako katecheta, a od 1924 r. jako proboszcz do 1961 r. Por.: J. Wilk, *Kościół parafialny w Gorlicach*, s. 131.

dopisek: *Najprzewielebniejszemu Ks. Prałatowi Litwinowi z życzeniami szczęśliwego Nowego Roku (1948), Niebylec 26.XII.1947*” (Fot. 3). Obejmuje ona 36 taktów. Napisana na chór mieszany, w tonacji A-dur, w metrum 3/8. Opracowany został jeden z wariantów tej kolędy, prawdopodobnie typowy dla rodzinnych stron ks. Górnickiego. Całość składa się z dwóch części. Pierwszą część odpowiadającą pierwszej zwrotce rozpoczyna sopran i alt w dwugłosie (t. 1-4), na słowa *A kto, kto* wchodzi głosy męskie tenor i bas. Drugą część, związaną z drugą zwrotką, rozpoczynają tenory i basy (t. 17-20), a następnie głosy żeńskie sopran i alt. Całość utrzymana w tempie *Andante*. Pierwsza zwrotka w dynamice *mf*, zaś druga w dynamice *p*.

- *Mizerna cicha*

Kolęda liczy 31 taktów, przeznaczona na chór mieszany, w metrum 3/8, w tonacji B-dur, w tempie *Moderato*. Napisana do melodii autorstwa ks. Jakuba Wrzeciono. Ta wersja melodii kolędy zamieszczona jest również w *Śpiewniku parafialnym* ks. W. Lewkowicza<sup>18</sup>.

- *Judzką krainę*

Kolęda została opracowana 24 stycznia 1924 r. Obejmuje 32 takty, przeznaczona na chór męski, w tonacji As-dur, w metrum 4/4. Ks. Górnicki zmienił metrum z 2/4 na 4/4. Opracowana została tylko pierwsza zwrotka.

- *Pójdźmy wszyscy do stajenki*

Kolęda liczy 36 taktów, przeznaczona jest na chór męski, w tonacji D-dur, w metrum 4/4. Kompozytor umieszcza oznaczenie tempa: *Allegro Moderato*. Zostały opracowane trzy zwrotki. W zwrotce pierwszej melodia w tenorach pierwszych, w drugiej zwrotce melodię w refrenie przejmuje bas z barytonem, a następnie prowadzi sam baryton. Zaś w trzeciej zwrotce melodię prowadzą barytony, do których w kilku fragmentach dołączają się basy w unisonie.

## Utwory maryjne

Z utworów do Matki Bożej zachowało się opracowanie pieśni *Po górach dolinach* oraz kompozycja *Do Dziewicy Matki*.

18. W. Lewkowicz, *Śpiewnik parafialny czyli zbiór pieśni kościelnych oraz modlitw dla użytku wiernych w kościołach rzymsko-katolickich*, wyd. XI, Olsztyn 1982, s. 195. Błędnie podane imię Jan zamiast Jakub.

- *Po górach dolinach*

Opracowanie liczy 16 taktów, napisane na chór mieszany wraz z akompaniamentem organowym, w tonacji F-dur, w metrum 3/4. Zachował się ręczny odpis opracowania ze wskazaniem na autora akompaniamentu: „ks. Górnicki organ”. Opracowanie na chór zapisane na trzech pięcioliniach, melodia z drobnymi zmianami w refrenie związanymi z opracowaniem czterogłosu dla chóru. Z zachowanej kopii trudno wywnioskować, czy opracowanie na chór jest także autorstwa ks. Górnickiego. Akompaniament organowy o fakturze homofonicznej. Linia melodyczna w akompaniamentcie nie zawsze pokrywa się z melodią w sopranie, ale uzupełnia ją harmonicznie. W lewej ręce akompaniamentu charakterystyczne kwinty i seksty. W refrenie akompaniament rozdrobniony na wartości ósemkowe z prowadzeniem melodii w tenorze.

- *Do Dziewicy Matki*

Pieśń *Do Dziewicy Matki*<sup>19</sup> została napisana dla ks. bpa Jerzego Ablewicza. Na drugiej stronie partytury u dołu dedykacja: *Jego Ekszelencji Ks. B[iskup]owi Ordynariuszowi Jerzemu Ablewiczowi tę pieśń do Matki Bożej Dziewicy poświęca autor*. Brak daty i okoliczności powstania tej kompozycji. Zachował się jej rękopis. Melodię ks. Górnicki skomponował do tekstu Macieja Kazimierza Sarbiewskiego, w tłumaczeniu ks. L. Świdra. Kompozycja liczy 24 takty, dwie zwrotki z refrenem, przeznaczona na głos solowy z towarzyszeniem organów, w tonacji As-dur, metrum 4/4. Całość kompozycji poprzedzona organowym wstępem (t. 1-2), krótkim dwutaktowym łącznikiem między zwrotkami a refrenem (t. 11-12) oraz zakończeniem (t. 21-24).

## Utwory pasyjne

Do utworów o tematyce pasyjnej należy pieśń *Kiedy przed Tobą* oraz hymn na Niedzielę Palmową *Wjeżdża Król nasz*. Ks. Górnicki, jak już wspomniano wyżej, jest także autorem opracowania *Pasji* na głosy solowe i chór mieszany<sup>20</sup>. Nie udało się jednak odnaleźć partytury tej kompozycji.

- *Kiedy przed Tobą*

Pieśń *Kiedy przed Tobą* powstała w związku z odnowieniem figury „Pana Jezusa w Więzieniu” pochodzącej z XVII lub XVIII w. oraz poświęceniem nowego

19. Rękopis zapisu nutowego znajduje się w zbiorach ADT, Zesp. PG, sygn. VIII/15.

20. Informacja uzyskana od organisty J. Wlazełko.



ołtarza<sup>21</sup>. Autorem tekstu był wikariusz parafii gorlickiej ks. W. Wójtowicz<sup>22</sup>, a melodię napisał ks. T. Górnicki. Pieśń jest wykonywana w parafii gorlickiej od roku 1963 podczas nabożeństwa do „Pana Jezusa w Więzieniu” w każdy wtorek, a także podczas innych nabożeństw o charakterze pasyjnym. Jest to pieśń licząca 16 taktów, trzy zwrotki bez refrenu, napisana w tonacji c-moll, w metrum 4/4. Przeznaczona dla śpiewu wiernych. Harmonizację do pieśni napisał Stanisław Wlazełko, długoletni organista parafii Narodzenia NMP w Gorlicach.

- *Wjeżdża Król nasz*

*Wjeżdża Król nasz Jezus cichy* to hymn przeznaczony na Niedzielę Palmową, wykonywany podczas procesji z palmami. Tekst i melodię skomponował już wcześniej ks. W. Lewkowicz i umieścił w *Śpiewniku parafialnym*<sup>23</sup>. Ks. Górnicki skomponował nową melodię do tekstu ks. Lewkowicza i na tę melodię hymn ten jest wykonywany w diecezji tarnowskiej<sup>24</sup>. Kompozycja liczy 16 taktów, pięć zwrotek z refrenem, w tonacji D-dur, w metrum 4/4. Dodatkowo autor melodii przy zwrotce podaje tempo *Maestoso*, zaś przy refrenie *Piu vivo*.

## Utwory okolicznościowe i przygodne

Do utworów okolicznościowych i przygodnych możemy zaliczyć trzy kompozycje: *Jubilato Deo*, *Kantatę Jubileuszową* oraz *Veni sequere me*.

- *Jubilato Deo*

*Jubilato Deo* to kompozycja napisana do tekstu *Psalmu 100* (99), powstała w latach 1966/1967. Brak informacji dotyczących okoliczności jej powstania,

21. J. Wilk, *Kościół parafialny w Gorlicach*, s. 55-58; J. Pikul, *Gorlice, Pan Jezus w więzieniu*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, IX (1983), s. 110-112.

22. Kwestia autorstwa tekstu pieśni pozostaje do wyjaśnienia. Ks. J. Wilk podaje „ulożoną przez tutejszego kiedyś wikariusza, ks. W. Wójtowicza”. Ks. J. Pikul podaje „ulożoną przez ks. W. Wójtowicza”. M. Bodak w artykule „Jezu w Więzieniu – przebac mi, przebac” jako autora tekstu podaje „słowa napisał jezuita ks. Władysław Wójtowicz”. Por.: M. Bodak, „Jezu w Więzieniu – przebac mi, przebac”. <https://czestochowa.niedziela.pl/artykul/58991/nd/Jezu-w-Wiezieniu---przebac-mi> [dostęp 18.11.2025 r.]

23. Por.: W. Lewkowicz, *Śpiewnik parafialny*, s. 278-279; A. Sokołowska, *Działalność muzyczna i pedagogiczna księdza Wojciecha Ignacego Lewkowicza*, Rzeszów 2012, s. 85.

24. *Cantate Deo. Śpiewnik seminaryjny*. red. ks. A. Zając, ks. S. Garnczarski, Tarnów 1999, wyd. 3 poprawione i poszerzone, s. 73; S. Barszcz, *Pieśni kościelne z akompaniamentem organowym*, Tarnów 2023, s. 87. Autor podaje, że tekst i melodia zostały napisane przez ks. T. Górnickiego. Śpiewniki: *Śpiewnik kościelny ks. J. Siedleckiego*, *Zwycięzca śmierci* jako autora tekstu podają ks. W. Lewkowicza.

ale można przypuszczać, że była związana z przeżywanym w Polsce Millenium Chrztu Polskiego. Przeznaczona na tenor solo, chór mieszany, chór męski, organy. Kompozycja obejmuje 37 taktów, napisana w tonacji C-dur, w metrum 4/4. Oparta na tekście *Psalmu 100* (99) w języku łacińskim. Wersety psalmu są wykonywane naprzemiennie przez chór mieszany lub męski przeplecione dwoma partiami solowymi tenoru.

*Jubilare Deo* – incipit intonują basy (t. 1)<sup>25</sup>

*omnis terra: servite Domino in laetitia* – chór mieszany (t. 2-6)

*Introite in conspectu eius in exultatione* – chór męski (t. 7-10)

*Scitote Dominum esse Deum ipse fecit nos ipsius sumus* – chór mieszany (t. 11-14)

*Populus ejus, et oves pascuae ejus introite portas eius cum laude* – tenor solo (t. 15-18)

*Atria eius cum hymno* – chór mieszany (t. 19-20)

*Celebrate eum* – chór męski (t. 21)

*benedicite nomini eius* – chór mieszany (t. 22-23)

*Nam bonus est Dominus in aeternum misericordia eius* – chór męski (t. 23-26)

*Et in generationem fidelitas eius* – chór mieszany (t. 27-29)

*Gloria Patri et Filio* – tenor solo (t. 30)

*Et Spiritui sancto* – chór męski (t. 31)

*Sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen* – chór mieszany (t. 32-37).

- *Kantata Jubileuszowa*

Drugą z kompozycji opartych na tekście psalmu jest *Kantata Jubileuszowa*. Okoliczności jej powstania wyjaśnia podtytuł: *Na 25-lecie święceń kapłańskich J.E. Ks. Biskupa Piotra Bednarczyka*<sup>26</sup> – czerwiec 1969 (do słów *psalmu 99*). Kantata liczy 42 takty, napisana została na chór męski z towarzyszeniem organów. Utrzymana w tonacji C-dur, w dynamice *f*, napisana do tekstu *Psalmu 100* (99) w języku polskim. Co do sposobu wykonania – w partyturze od słów *Wiedźcie, że Pan jest Bogiem* do końca utworu znajduje się jedyna uwaga co do wykonania: *Cantabile*.

- *Veni sequere me*

*Veni sequere me* to pieśń zwrotkowa z refrenem, przeznaczona na chór męski, o tematyce powołaniowej. Liczy 32 takty, w tonacji D-dur. Harmonizację do niej napisał ks. Górnicki. Trudno określić, czy on jest również autorem tekstu. Kom-

25. Zachowano oryginalną pisownię.

26. Bp Piotr Bednarczyk (1914-2001), biskup pomocniczy diecezji tarnowskiej. Święcenia kapłańskie przyjął w 1944 r., sakrę biskupią w 1968 r. Por.: P. Nitecki, *Biskupi kościoła w Polsce w latach 965-1999. Słownik biograficzny*, wyd. 2, Warszawa 2000, s. 23.

pozycja rozpoczyna się dwutakowym wolnym wstępem w tempie *Lento* z tekstem *Pójdź za mną pójdź, młodzieńcze ty mój!* (t. 1-2), następnie refren *Bracia, to Chrystus nas woła, serca gorące i jasne czoła znaczy wybraństwem na pracy znój!* w tempie *Allegro moderato* (t. 3-8). Pierwsza zwrotka (t. 9-16) utrzymana w tempie *Piu lento* bez oznaczenia dynamicznego. Druga i trzecia zwrotka (t. 17-32) z własną melodią utrzymaną w tempie *Moderato* w dynamice od *mf* do *f*.

## Zakończenie

Muzykę kościelną możemy rozpatrywać i badać na wiele różnych sposobów. Jednym z nich jest badanie jej w konkretnych ośrodkach i na przykładzie konkretnych osób tworzących ją bądź wykonujących<sup>27</sup>. Jedną z takich osób był ks. T. Górnicki, dla którego muzyka kościelna była nie tylko życiową pasją, ale również stała się ważnym elementem w pracy wychowawczej. Oprócz tego można śmiało powiedzieć, że cała działalność muzyczna ks. T. Górnickiego jako kompozytora i autora wielu opracowań wpisuje się w pewnym sensie w nurt twórczości muzyki kościelnej, zarówno *Ruchu Cecylińskiego*, jak i doby po Soborze Watykańskim II, ale również w tworzenie muzycznej kultury parafii Narodzenia NMP oraz miasta Gorlic. Artykuł jest zaledwie próbą pokazania sylwetki ks. Górnickiego przede wszystkim jako muzyka i kompozytora. Z pewnością jego działalność jako dyrygenta, która została w artykule jedynie zasygnalizowana, może stać się przedmiotem dalszych poszukiwań i badań.

## Bibliografia

### Źródła

#### Archiwum Diecezjalne w Tarnowie

Zesp. PG, sygn. VIII/15.

#### Archiwum parafialne Narodzenia NMP w Gorlicach

Kronika parafialna, b. sygn.

### Zbiory autora (nuty kompozycji i opracowań)

*Echo wieków. Msza liturgiczna w języku polskim.*

*Hej Kolęda – Kolęda. Msza św. na okres Bożego Narodzenia.*

27. M. R. Szulik, *Kultura muzyczna Katedry Siedleckiej. Ludzie i muzyka*, Lublin 2008, s. 9.

*Hymn na Niedzielę Palmową – Wjeżdża Król nasz.*  
*Jubilate Deo.*  
*Judzką krainę.*  
*Kantata Jubileuszowa.*  
*Kiedy przed Tobą.*  
*Mizerna cicha.*  
*Nowy rok bieży.*  
*Po górach dolinach.*  
*Pójdźmy wszyscy do stajenki.*  
*Veni sequere me.*

## Opracowania

- Artificium Ars Scientia. Księga Jubileuszowa w 80. rocznicę urodzin Ks. Profesora Jana Chwałka*, red. M. Szymanowicz, Lublin 2010.
- Barszcz S., *Pieśni kościelne z akompaniamentem organowym*, Tarnów 2023.
- Bratkowski T., *Muzyka. Teoria i historia XIV-XX w.*, t. 1, Przemyśl 2011.
- Cantate Deo. Śpiewnik seminaryjny*. red. Ks. A. Zając, ks. S. Garnczarski, wyd. 3 poprawione i poszerzone, Tarnów 1999.
- Chuchła A., *Koncert z okazji 42 rocznicy śmierci ks. prałata Teofila Górnickiego*, „Rocznik Niebylecki”, 2 (2014), s. 251-254.
- Dąbek S., *Twórczość mszalna kompozytorów polskich XX wieku*, Warszawa 1996.
- Gorlicki *Informator Biograficzny*, Gorlice 2009.
- Księga pamiątkowa – 90 lat Gimnazjum i Liceum im[ienia] Marcina Kromera w Gorlicach: 1906-1996*, red. S. Przybyłowicz, Gorlice 1996.
- Lewkowicz W., *Śpiewnik parafialny czyli zbiór pieśni kościelnych oraz modlitw dla użytku wiernych w kościołach rzymsko-katolickich*, wyd. XI, Olsztyn 1982.
- Motyka A., *Duszpasterze diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w okresie niewoli narodowej (1772-1918). Szkice biograficzne* (cz. 9: Glazer-Grochowski), „Zwiastowanie”, 2022, nr 1.
- Nitecki B., *Biskupi kościoła w Polsce w latach 965-1999. Słownik biograficzny*, wyd. 2, Warszawa 2000.
- Nowak A., *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786-1985*, t. 2: A-J, Tarnów 2000.
- Pikul J., *Gorlice, Pan Jezus w więzieniu*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, IX (1983), s. 110-112.
- Siekierka I. H., *Muzyka a liturgia. Zagadnienia wybrane*, Wrocław 2005.
- Sokołowska A., *Działalność muzyczna i pedagogiczna księdza Wojciecha Ignacego Lewkowicza*, Rzeszów 2012.

Szulik M. R., *Kultura muzyczna Katedry Siedleckiej. Ludzie i muzyka*, Lublin 2008.  
Wilk J., *Kościół parafialny w Gorlicach*, wyd. 2, Gorlice 2000.

## Netografia

Bodak M., „Jezu w Więzieniu – przebacz mi, przebacz”, <https://czestochowa.niedziela.pl/artukul/58991/nd/Jezu-w-Wiezieniu---przebacz-mi> [dostęp: 18.11.2025 r.]

## Streszczenie

Dokumenty Kościoła jednoznacznie podkreślają, że muzyka w liturgii ma służyć chwale Bożej i uświęceniu wiernych. Może stać się również pasją w życiu i ważnym elementem w wychowaniu człowieka. Wydaje się, że taką właśnie rolę pełniła w życiu ks. Teofila Górnickiego (1890-1971), kapłana najpierw diecezji przemyskiej, a następnie diecezji tarnowskiej. Ks. Górnicki przez ponad 40 lat był związany z parafią Narodzenia NMP w Gorlicach, a także samym miastem. W Gorlicach pracował jako duszpasterz, katecheta, wychowawca młodzieży, nauczyciel śpiewu, dyrygent. Niniejszy artykuł jest próbą przybliżenia działalności muzycznej ks. Teofila Górnickiego przede wszystkim jako muzyka, kompozytora i autora opracowań cykli mszalnych, pieśni, kolęd czy psalmów. Są to utwory przeznaczone do wykonywania jednogłosowo przez wiernych, a także opracowania na chór mieszany lub męski. W artykule została zasygnalizowana także jego działalność jako dyrygenta i chórmistrza. Autorowi udało się dotrzeć do dwunastu jego kompozycji i opracowań, które w artykule zostały krótko omówione. Kilka z nich zachowało się w oryginalnym zapisie. Można śmiało powiedzieć, że działalność ks. Górnickiego na polu muzyki kościelnej wpisuje się w troskę o szeroko rozumianą kulturę muzyczną Kościoła.

**Słowa kluczowe:** ks. Teofil Górnicki, Gorlice, katecheta, muzyk, kompozytor, muzyka kościelna.

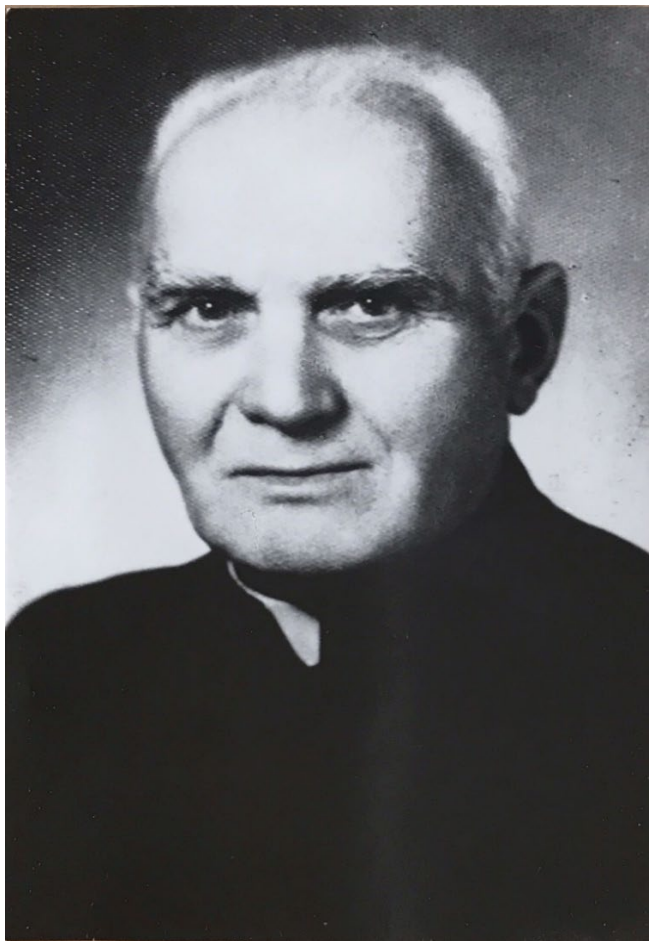
## THE MUSICAL ACTIVITY OF FR. TEOFIL GÓRNICKI (1890-1971) A CONTRIBUTION TO RESEARCH

### Summary

Church documents clearly emphasize that music in the liturgy is meant to serve the glory of God and the sanctification of the faithful. It can also become a passion in life and an important element in a person's formation. It seems that music played precisely such a role in the life of Fr. Teofil Górnicki (1890-1971), a priest first of the Diocese of Przemyśl and later of the Diocese of Tarnów. For over 40 years, Fr. Górnicki was associated with the Parish of the Nativity of the Blessed Virgin Mary in Gorlice, as well as with the town itself. In Gorlice, he worked as a pastor, catechist, youth educator, singing teacher, and conductor. This article attempts to present the musical activity of Fr. Teofil Górnicki, primarily as a musician, composer, and author of arrangements of Mass cycles, hymns, carols, and psalms. These works were intended both for unison singing by the faithful and as arrangements for mixed or male choir. The article also outlines his activity as a conductor and choirmaster. The author managed to locate twelve of his compositions and arrangements, which are briefly discussed in the article. Several of them have survived in their original notation. It can be confidently stated that Fr. T. Górnicki's work in the field of church music reflects a broader concern for the musical culture of the Church.

**Keywords:** Fr. Teofil Górnicki, Gorlice, catechist, musician, composer, church music.

## ANEKS



Fot. 1. Ks. Teofil Górnicki (1890-1971).



Fot. 2. Strona tytułowa Mszy „Echo wieków”.



*Nowy rok bieży* *har x i Górnicy*

*trudnie* *opresca* *do*

*I* *mf* *Nowy rok bieży w jasnych kin* *któ* *któ* *do*

*decrecen* *do*

*o nicie stró* *maie* *daie* *nu* *clonit* *na* *id* *ni*

*na* *to* *ni* *tu* *tu* *ni* *ni*

*II.* *po* *deij* *dmastio* *jako* *jasmistio* *af* *deij* *dm* *istio* *gajco* *ja* *gmistio*

*deij* *jako* *deij* *dmastio* *ja* *ro*

*głoni* *a* *głoni* *a* *głoni* *ti* *głoni* *W* *Netto* *em* *imiecu* *Ag* *ni* *fr* *tracica*

*a* *głoni* *głoni* *?*

*renaj* *chci* *cie*

*dam* *je* *renaj* *ma* *olui* *cie*

*dam* *je* *renaj* *dm* *ca*

*decrecen* *do*

*Najprzewielebniejemu ks. Praszewskiemu L. Łomni*  
*w upamiętnieniu świętego Nowego Roku (1948.)*

*Niechaj 26.XII 1947* *XT Górnicy*

Fot. 3. Kolęda Nowy rok bieży w opracowaniu ks. T. Górnickiego wraz z dedykacją dla ks. K. Litwina.



JERZY WÓJCIK – LUBLIN

## PSALM 50 IN (EARLY) MODERN ENGLISH CATHOLIC DEVOTIONAL BOOKS: APPLYING TEXT SIMILARITY MEASURES TO THE ANALYSIS OF TEXTUAL TRADITION

### 1. Introduction

The history of Bible translations into English is a turbulent and complex one, marked by religious, political, and social upheavals. While the circumstances of the English Reformation and the resulting proliferation of English Bible translations in the early modern period are well-studied and understood (see, for example, Daniel 2003 or Norton 2005), the history of Catholic Bible translations into English in the 16th and 17th centuries is less well-researched and less known. For one thing, the policy of the Catholic Church going back to the Arundel's Constitutions<sup>1</sup> of 1409 made the translation of biblical material into English virtually illegal. Secondly, the Revolution of 1688 and the exile of the English Catholic King James II Stuart and the prevailing anti-Catholic sentiment meant that, once the Catholic

---

DR JERZY WÓJCIK – adiunkt w Katedrze Językoznawstwa porównawczego Angielsko-Polskiego Wydziału Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. ORCID: 0000-0001-5283-9017. Kontakt: jwojcik@kul.pl.

1. Arundel's Constitutions, also known as the Constitutions of Oxford, were published by the Archbishop of Canterbury, Thomas Arundel in 1409 as a reaction to Wycliffe's translation of the Bible and the spread of the Lollard movement. Wycliffe's writings and teachings were banned and any unauthorised Bible translation was deemed heretical (Hamlin 2024: 4).

translations of biblical texts did appear, they were first illegal, and subsequently largely neglected and did not receive a lot of scholarly attention.

The sole example of the Catholic translation of the Bible in the Early Modern period is the translation known as the Douay-Rheims Bible, which was the work of English Catholic exiles who set up a College in Douay in 1568. The Douay-Rheims translation was meant to be 'the reply of the Catholic Church to the popular and tendencious Protestant versions' (Isaacs 1954: 190) and an attempt to address the Catholic concerns that the Protestant versions were 'the corruptions whereby the heretics have so long lamentably deluded almost the whole of our countrymen' (Bobrick 2001: 189). The New Testament of this translation was published in Rheims in 1582, while the Old Testament, due to financial difficulties experienced by the Douay College, was printed in two volumes in Douay much later – in 1609 (volume I) and in 1610 (volume II), with the Psalter opening the second volume (Charzyńska-Wójcik in prep).

The Douay-Rheims translation of the Bible was made from the Vulgate<sup>2</sup>. As explained by the translators in the *Preface* to the 1609 edition, this followed from adopting the position expressed by the Council of Trent (1545-1563) which declared the Vulgate to be better than all other Latin translations and also better than the Greek text itself. The *Preface* further expands that the ancient Hebrew and Greek texts which Protestants prefer were 'impure' and 'foully corrupted by Jews and Heretics' (Edgar 1889: 238-239). As mentioned by Charzyńska-Wójcik (in prep), the Douay-Rheims New Testament was reprinted in 1600, 1621, 1630, and 1633, while the Old Testament received only one reprint in 1635. The Douay-Rheims translation functioned as the only Catholic version of the Bible in English for more than a hundred and fifty years when it received a thorough revision prepared by Richard Challoner. His version of the New Testament appeared in 1749, while the entire Bible (Old Testament and the second edition of the New Testament) was published in 1750 (Burton 1909: 286). Challoner's revision of the Douay-Rheims Bible remained the standard version of the Bible for all English-speaking Catholics well into the 20th century (Burton 1909: 288).

As indicated above, the Douay-Rheims Bible was meant to provide English-speaking Catholics with an authoritative, Catholic version of the Bible that would be free from 'the corruptions of the heretics'. At the same time, as stated by Burton (1909: 286-7), 'frequent complaint had been made of the inconvenient bulk of the

---

2. Note that the Douay-Rheims translation was prepared before the authoritative Catholic version of the Vulgate, known as *Vulgata Sixto-Clementina*, appeared in 1590/1592. This meant that, as stated in the *Preface* to the Douay-Rheims Bible, the translation of the Old Testament had to be revised in accordance with *Sixto-Clementina* before appearing in print in 1609/1610.

folio and quarto volumes,' which made the Douay-Rheims Bible both awkward and expensive to use for an average believer. However, starting in 1599, when Richard Verstegen published the first English translation of the post-Tridentine *Officium Beatae Mariae Virginis* (referred to as the primer when translated into English), the English Roman Catholic community acquired the book that would become one of the most popular works of Catholic private devotion for more than two centuries (Bloom 1979: 1). During the period 1599 to 1800 more than forty editions of the English primer were published. In the course of these two centuries, the primer was 'revised many times and new translations were made of the material it contained' (Bloom 1979: 1). Primers, like their medieval predecessors (i.e. books of hours), contained a collection of psalms, prayers, and readings from the Bible. In particular, when it comes to Biblical texts, they contained 60 different psalms (Charzyńska-Wójcik 2023: 32) – and among these 60 psalms the Gradual and Penitential Psalms were always present. It is important to remember, however, that the primer was not the only book of private devotion available to English-speaking Catholics. As noted by Blom (1979: 13), apart from the primer, the manual, defined as a post-Reformation compilation of prayers, instructions, and devotions for laymen, was among other very popular prayer books used by English Catholics for the purpose of private devotions. The major difference between the primer and the manual was that the primer contained English translation of the *Officium Beatae Mariae Virginis* authorised by the Vatican, while the manual was 'best described as variations on a particular theme. The several editions [of the manual] differ in the amount of matter they contain, and in the number of prayers for each particular occasion; they also differ in the importance each edition assigns to either instructions or devotions' (Blom 1979: 113). According to Blom (1979: 114), the manual originated from the Latin prayerbook by Simon Verepaeus, entitled *Precationes Liturgicae in Dies Septem Digestae*, which was printed for the first time at Antwerp in 1574. Nevertheless, the manual was not a straightforward translation of the Latin original and the successive editions added also material from other sources, reflecting its less rigid composition. Quite importantly, some of these additions involved the text of selected psalms as indicated, for example, in the editor's preface to the 1614 Rouen edition of the manual, which states that the editor added the Seven Penitential Psalms taken out of the primer (Blom 1979: 121).

What transpires from the above is that selected biblical material, including a number of psalms, circulated in Catholic primers and manuals used by English-speaking Catholics starting from the end of the 16th century. This raises the question concerning the source of the biblical material contained in these primers and manuals, especially in view of the fact that the Douay-Rheims Old Testament, being the first English translation officially recognised by the Catholic Church,

appeared in 1609 and the second volume containing the Book of Psalms in 1610. At the same time, we know that beginning in 1599, when Richard Verstegen published the English version of the primer, an English translation of the psalms began to circulate in numerous editions of both the primer and the manual. The question, then, is which translation of the psalms appeared in these Catholic devotional books printed prior to the publication of the Douay-Rheims Bible, and whether its appearance influenced the versions of the psalms found in later primers and manuals. A related question concerns the relationship between Challoner's 1750 revision of the Douay-Rheims Bible and the biblical texts found in the primers and manuals printed during the 17th and 18th centuries.

In what follows, I will offer some tentative answers to the questions posed above. Due to space limitations, my focus will be on Psalm 50. As one of the Seven Penitential Psalms, it appears in all editions of the primer as well as in those editions of the manual that include the penitential psalms. While conclusions based on the examination of a single psalm must necessarily remain tentative, they nonetheless provide valuable insight into the textual transmission of the biblical text contained in the sources under consideration. In the ensuing discussion, I will employ a methodological approach that has been shown effective for examining such textual relationships, as developed in a number of recent studies, for example, Charzyńska-Wójcik (2021), Charzyńska-Wójcik and Wójcik (2022), Wójcik (2023, 2024), Lis and Wójcik (2023), where different versions of historical texts have been compared and their mutual dependencies studied using cosine similarity measurements. The paper is organised as follows: Section 2 provides an overview of text comparison methodology using cosine similarity between texts, Section 3 presents the results of similarity calculations, and finally Section 4 offers some conclusions.

## 2. Cosine similarity measurements

The cosine measure is among the most widely used methods for computing similarity between documents (Steinbach et al. 2000: 5) and is well established across a broad range of textual datamining<sup>3</sup> applications. As noted above, its application to the study of textual traditions, particularly in the context of the dissemination of different versions and translations of the same original, is a relatively recent development. As Charzyńska-Wójcik and Wójcik (2022: 213) observe, the principal advantage of cosine similarity measurements lies in their capacity

---

3. For an overview of text data-mining techniques see, for example, Manning et al. (2008), Han et al. (2012), and Aggarwal (2015).

to analyse large datasets (the number of text versions that can be compared is theoretically unlimited) and, more importantly, to express the results in precise numerical terms, thereby eliminating the scope for subjective judgement. This represents a significant improvement over traditional philological approaches to comparing different text versions, which have too often relied on inherently subjective and impressionistic labels. For instance, researchers examining the same biblical translation might variously describe it as a *revision*, a *deep revision*, or *practically a new translation*. Likewise, some texts are described by certain scholars as identical, while others regard them as the same text with only minor modifications (CharzyńskaWójcik and Wójcik 2022: 212).

Performing cosine similarity measurements<sup>4</sup> involves, first of all, representing the text in a way which makes the computation of similarity possible. Typically, a document is viewed as a collection of words (also referred to as *terms*) accompanied by their frequency (the number of their occurrences) in a text. This is known in the literature as the bag-of-words model, in which the exact ordering of the terms in a document is ignored but the number of occurrences of each term is material (Manning et al. 2008: 107 and Aggarwal 2015: 430). The resulting representation is referred to as the vector space representation of text<sup>5</sup>. The vector space representation of a document is a multidimensional vector that contains a frequency associated with each word (dimension) in the document (Aggarwal 2015: 430). The overall dimensionality of the collection of documents is equal to the number of distinct words in the documents in question. The words present in the collection of documents that are absent from a given document are assigned a frequency of 0. In effect, the set of documents in a collection may be viewed as a set of vectors in a vector space.

As indicated above, an important feature of the bag-of-words model representation is that word-order information is not preserved. This is potentially problematic as the aim of the analysis performed here is to discover a potentially complex set of mutual textual dependencies and disregarding word-order information means leaving an important aspect of a text completely out of sight. The situation can

---

4. A detailed presentation of the methodology involving cosine similarity measurements can be found in Wójcik (2024).

5. In text-mining, turning texts into vectors involves some text modification steps, e.g. stop-word removal or stemming, in order to strip the document of words that are deemed semantically irrelevant (Aggarwal 2015: 431). While these steps are necessary in text-mining as they reduce the computational load without impacting the semantic content of a document, neither stop-word removal, nor stemming are performed here because that would eliminate relevant linguistic features of the analysed texts. Also, function words, singular and plural forms or the choice of grammatical tenses, disregarded in typical text-mining applications, are all retained here as important aspects of textual comparison of different psalm versions.

be remedied, however, by modifying the basic unit of textual representation (i.e. the terms of a term-frequency vectors) so that word-order information is still taken into account in the analysis. This is done by utilising *n-grams*. Vinson et al. (2016: 910) define an *n-gram* as a sequence of *n* consecutive items from a given text. In the case of *n*=1, we are dealing with a 1-gram (unigram); if *n*=2, a 2-gram (or bigram) is created; if *n*=3, we have a trigram, and so on<sup>6</sup>. Crucially, when we take the basic textual unit to be an *n-gram* (where *n* > 1), word-order information will be preserved (Russel and Norvig 2021) since word ordering is directly encoded in an *n-gram*. All calculations undertaken for the purposes of this study were based on bigrams.

The final point to note is that working with historical data requires a systematic treatment of spelling variation characteristic of texts created before spelling standardisation. This is achieved by means of spelling normalisation, which removes irrelevant spelling differences and ensures that words (or *n-grams*) that show up in compared texts with more than one spelling are spelled consistently in one way only.

Once the texts are represented as vectors, similarity calculations can be performed. As noted by Feldman and Sanger (2007: 85), while calculating similarity between texts (represented as vectors), the similarity function is usually based on the distance between the vectors in some metric (Feldman and Sanger 2007: 85). The standard measure of quantifying the similarity between vectors is the cosine similarity<sup>7</sup>, which calculates the cosine of the angle between vectors (see, for example, Manning et al. 2008: 111; Han et al. 2012: 78; Aggarwal 2015: 76; Cichosz 2015: 323). Since the vectors' dimensions are expressed by non-negative numbers (recall that this follows from the fact that these dimensions correspond to word/*n-gram* frequencies that can only be non-negative), the cosine of the angle between two vectors representing texts will be expressed by a value between 0 and 1, where 1 indicates complete identity of the two texts, while 0 results from the two texts sharing no features.

6. *N-grams* are typically classified into two categories: character-based, when individual letters are used to build an *n-gram* and word-based, when words are used in the construction of an *n-gram* (Mohan et al. 2010: 2).

7. Cosine similarity is calculated using the following formula:

$$\text{similarity}(x, y) = \cos(\theta) = \frac{x \cdot y}{\|x\| \|y\|} = \frac{\sum_{i=1}^n A_i B_i}{\sqrt{\sum_{i=1}^n A_i^2} \sqrt{\sum_{i=1}^n B_i^2}}$$

where *x* and *y* are *n*-dimensional vectors (representing documents),  $\theta$  is an angle between vectors *x* and *y*, while *A<sub>i</sub>* and *B<sub>i</sub>* are components (frequencies of terms) of vectors *x* and *y*.



The texts selected for analysis comprise primers and manuals published between 1599 and 1732. The list<sup>8</sup> begins with the first English primer published by Verstegen in 1599 and includes primers from 1604, 1650, 1669, 1672, 1684, 1685, 1687, 1699, and 1732, yielding a total of ten primers for analysis. In addition, the list includes four manuals from 1658, 1686, 1692, and 1696. The text of Psalm 50 in these Catholic devotional publications was compared with that found in the two Douay-Reims Bible editions from 1610 and 1635 and in Richard Challoner's 1750 revision. For additional context, the analysis also includes the 1611 King James Version, enabling a comparison with a Protestant Bible. The inclusion of the King James Version will allow the verification of the claims made in the literature (e.g. Newton 1940: 218) that in Challoner's translation 'The elements of his text break up into three categories: one being the Douay version, another the King James, a third Challoner himself'. The results of the cosine similarity calculations performed on this collection of texts are presented in section 3 below.

### 3. Results

Table 1 presents the raw results of the cosine similarity calculations<sup>9</sup>. The grey cells indicate the similarity of each text with itself, which is naturally 1 in every case. The cells above and below the grey diagonal are mirror images of one another, as the similarity between text A and text B is identical to that between text B and text A.

- 
8. Full bibliographic details of the analysed texts are provided in the *Primary Sources* section of the References.
  9. All calculations were performed using RStudio (RStudio Team 2023), an integrated development environment for the R programming language (R Core Team 2023). Cosine similarities were computed using the *quanteda* package (Benoit et al. 2018), hierarchical trees were generated with the base R function *hclust()*, and dendrograms were visualised using the *factoextra* package (Kassambara and Mundt 2020).

Table 1. Results of cosine similarity calculations

|                                 |                                 |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |
|---------------------------------|---------------------------------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|
|                                 | Psalm_50_Primer-1732            | 0,88  | 0,863 | 0,858 | 0,532 | 0,909 | 0,882 | 0,882 | 0,882 | 0,904 | 0,9   | 0,904 |
|                                 | Psalm_50_Primer-1699            | 0,889 | 0,865 | 0,861 | 0,538 | 0,9   | 0,896 | 0,896 | 0,896 | 0,902 | 0,898 | 0,902 |
|                                 | Psalm_50_Primer-1687            | 0,884 | 0,816 | 0,811 | 0,539 | 0,878 | 0,994 | 0,994 | 0,994 | 0,873 | 0,869 | 0,873 |
|                                 | Psalm_50_Primer-1685            | 0,833 | 0,967 | 0,962 | 0,505 | 0,892 | 0,823 | 0,823 | 0,823 | 0,904 | 0,899 | 0,904 |
|                                 | Psalm_50_Primer-1684            | 0,857 | 0,877 | 0,872 | 0,526 | 0,949 | 0,873 | 0,873 | 0,873 | 0,958 | 0,954 | 0,958 |
|                                 | Psalm_50_Primer-1672            | 0,833 | 0,967 | 0,962 | 0,505 | 0,892 | 0,823 | 0,823 | 0,823 | 0,904 | 0,899 | 0,904 |
|                                 | Psalm_50_Primer-1669            | 0,857 | 0,877 | 0,872 | 0,526 | 0,954 | 0,873 | 0,873 | 0,873 | 0,963 | 0,958 | 0,963 |
|                                 | Psalm_50_Primer-1650            | 0,863 | 0,895 | 0,89  | 0,52  | 0,979 | 0,879 | 0,879 | 0,879 | 1     | 0,995 | 1     |
|                                 | Psalm_50_Primer-1604            | 0,859 | 0,89  | 0,886 | 0,52  | 0,974 | 0,875 | 0,875 | 0,875 | 0,995 | 1     | 0,995 |
|                                 | Psalm_50_Primer-1599            | 0,863 | 0,895 | 0,89  | 0,52  | 0,979 | 0,879 | 0,879 | 0,879 | 1     | 0,995 | 1     |
|                                 | Psalm_50_Manual-1696            | 0,889 | 0,822 | 0,817 | 0,538 | 0,884 | 1     | 1     | 1     | 0,879 | 0,875 | 0,879 |
|                                 | Psalm_50_Manual-1692            | 0,889 | 0,822 | 0,817 | 0,538 | 0,884 | 1     | 1     | 1     | 0,879 | 0,875 | 0,879 |
|                                 | Psalm_50_Manual-1686            | 0,889 | 0,822 | 0,817 | 0,538 | 0,884 | 1     | 1     | 1     | 0,879 | 0,875 | 0,879 |
|                                 | Psalm_50_Manual-1658            | 0,861 | 0,893 | 0,888 | 0,511 | 1     | 0,884 | 0,884 | 0,884 | 0,979 | 0,974 | 0,979 |
|                                 | Psalm_50_KJV-1611               | 0,555 | 0,496 | 0,496 | 1     | 0,511 | 0,538 | 0,538 | 0,538 | 0,52  | 0,52  | 0,52  |
|                                 | Psalm_50_D-R-Bible-1635         | 0,838 | 0,995 | 1     | 0,496 | 0,888 | 0,817 | 0,817 | 0,817 | 0,89  | 0,886 | 0,89  |
|                                 | Psalm_50_D-R-Bible-1610         | 0,843 | 1     | 0,995 | 0,496 | 0,893 | 0,822 | 0,822 | 0,822 | 0,895 | 0,89  | 0,895 |
|                                 | Psalm_50_Challoner's-Bible-1750 | 1     | 0,843 | 0,838 | 0,555 | 0,861 | 0,889 | 0,889 | 0,889 | 0,863 | 0,859 | 0,863 |
| Psalm_50_Challoner's-Bible-1750 |                                 |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |
| Psalm_50_D-R-Bible-1610         |                                 |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |
| Psalm_50_D-R-Bible-1635         |                                 |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |
| Psalm_50_KJV-1611               |                                 |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |
| Psalm_50_Manual-1658            |                                 |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |
| Psalm_50_Manual-1686            |                                 |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |
| Psalm_50_Manual-1692            |                                 |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |
| Psalm_50_Manual-1696            |                                 |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |
| Psalm_50_Primer-1599            |                                 |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |
| Psalm_50_Primer-1604            |                                 |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |
| Psalm_50_Primer-1650            |                                 |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |       |

|                                     |       |       |       |       |       |       |       |
|-------------------------------------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|
| Psalm_50_Pri-<br>mer-1732           | 0,907 | 0,867 | 0,905 | 0,867 | 0,876 | 0,973 | 1     |
| Psalm_50_Pri-<br>mer-1699           | 0,917 | 0,876 | 0,917 | 0,876 | 0,89  | 1     | 0,973 |
| Psalm_50_Pri-<br>mer-1687           | 0,867 | 0,817 | 0,867 | 0,817 | 1     | 0,89  | 0,876 |
| Psalm_50_Pri-<br>mer-1685           | 0,888 | 1     | 0,888 | 1     | 0,817 | 0,876 | 0,867 |
| Psalm_50_Pri-<br>mer-1684           | 0,995 | 0,888 | 1     | 0,888 | 0,867 | 0,917 | 0,905 |
| Psalm_50_Pri-<br>mer-1672           | 0,888 | 1     | 0,888 | 1     | 0,817 | 0,876 | 0,867 |
| Psalm_50_Pri-<br>mer-1669           | 1     | 0,888 | 0,995 | 0,888 | 0,867 | 0,917 | 0,907 |
| Psalm_50_Pri-<br>mer-1650           | 0,963 | 0,904 | 0,958 | 0,904 | 0,873 | 0,902 | 0,904 |
| Psalm_50_Pri-<br>mer-1604           | 0,958 | 0,899 | 0,954 | 0,899 | 0,869 | 0,898 | 0,9   |
| Psalm_50_Pri-<br>mer-1599           | 0,963 | 0,904 | 0,958 | 0,904 | 0,873 | 0,902 | 0,904 |
| Psalm_50_Man-<br>ual-1696           | 0,873 | 0,823 | 0,873 | 0,823 | 0,994 | 0,896 | 0,882 |
| Psalm_50_Man-<br>ual-1692           | 0,873 | 0,823 | 0,873 | 0,823 | 0,994 | 0,896 | 0,882 |
| Psalm_50_Man-<br>ual-1686           | 0,873 | 0,823 | 0,873 | 0,823 | 0,994 | 0,896 | 0,882 |
| Psalm_50_Man-<br>ual-1658           | 0,954 | 0,892 | 0,949 | 0,892 | 0,878 | 0,9   | 0,909 |
| Psalm_50_KJV-1611                   | 0,526 | 0,505 | 0,526 | 0,505 | 0,539 | 0,538 | 0,532 |
| Psalm_50_D-R-<br>-Bible-1635        | 0,872 | 0,962 | 0,872 | 0,962 | 0,811 | 0,861 | 0,858 |
| Psalm_50_D-R-<br>-Bible-1610        | 0,877 | 0,967 | 0,877 | 0,967 | 0,816 | 0,865 | 0,863 |
| Psalm_50_<br>Challoner's-Bible-1750 | 0,857 | 0,833 | 0,857 | 0,833 | 0,884 | 0,889 | 0,88  |
| Psalm_50_Pri-<br>mer-1669           |       |       |       |       |       |       |       |
| Psalm_50_Pri-<br>mer-1672           |       |       |       |       |       |       |       |
| Psalm_50_Pri-<br>mer-1684           |       |       |       |       |       |       |       |
| Psalm_50_Pri-<br>mer-1685           |       |       |       |       |       |       |       |
| Psalm_50_Pri-<br>mer-1687           |       |       |       |       |       |       |       |
| Psalm_50_Pri-<br>mer-1699           |       |       |       |       |       |       |       |
| Psalm_50_Pri-<br>mer-1732           |       |       |       |       |       |       |       |

Examination of the data in Table 1 allows one to make several interesting observations. First, the text most distinct from all others in the collection is the King James Version from 1611, with similarity scores between it and the remaining texts in the set ranging from 0,496 to 0,555. This result is unsurprising, as the text of the Protestant version based on a different source would be expected to differ markedly from that found in Catholic publications. The second point to note is the level of similarity between the 1610 DouayRheims Bible and its 1635 reprint, which stands at 0.995 – a result that is somewhat unexpected. Since the 1635 edition is a reprint, complete identity would normally be anticipated. Nevertheless, the high score of 0.995 indicates a near complete correspondence between the two. The sole difference lies in the presence of *words* (in 50.6) in the 1610 edition and *word* in the 1635 edition. The Latin text reads *sermonibus* at this point, which is a plural form, suggesting that the variation is likely a printer's error.

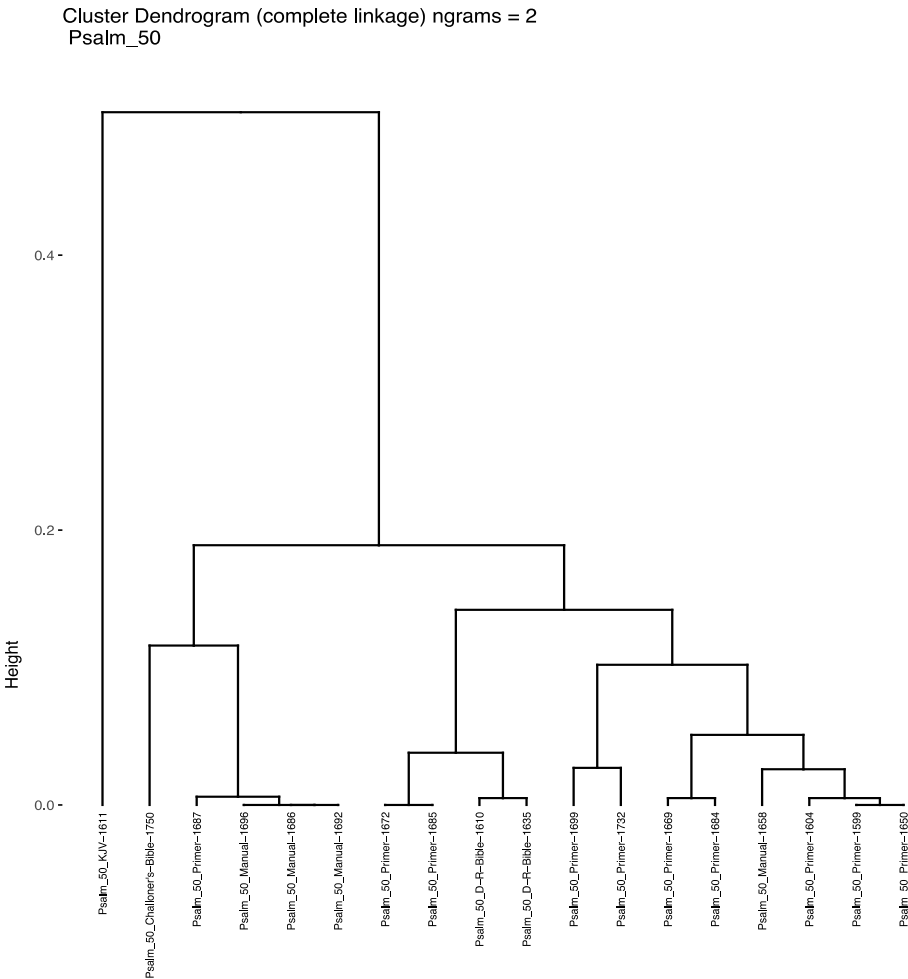
The next observation concerns the similarity between the DouayRheims text and the versions found in the examined primers and manuals. It ranges from a low of 0,811 (in the case of 1687 primer) to a high of 0,967 (in the case of 1672 and 1685 primers, which print the same text). While the range of similarity scores (0,811 – 0,967) indicates an overall close resemblance between the text of Psalm 50 in the primers and manuals and that of the DouayRheims Bible, the number of texts involved makes it difficult to observe and analyse finer distinctions. This is where cluster analysis<sup>10</sup> (or clustering) may prove useful as it partitions a set of data objects into subsets (i.e. clusters) such that objects within a cluster exhibit high internal similarity<sup>11</sup>, while being dissimilar from those in other clusters. Similarities and dissimilarities are assessed based on attribute values describing the objects and often involve similarity measures (Han *et al.* 2012: 443). The clustering method applied here is agglomerative hierarchical clustering (Moisl 2015: 213). Hierarchical clustering groups data objects – in this case, the text of Psalm 50 from various sources – into a hierarchy of clusters and the agglomerative type uses a bottom-up strategy, initially treating each data object as a cluster of its own and iteratively merging the most similar clusters into larger ones until a single cluster containing all objects is formed. Various algorithms were proposed in the literature that can be used to perform this merging process; in

10. For a detailed discussion of different clustering methods see Han *et al.* (2012: Ch. 10 and Ch.11), Moisl (2015: 156ff). Comprehensive accounts of cluster analysis can be found in numerous handbooks on the subject, e.g. Duda *et al.* (2001) or Everitt *et al.* (2001).

11. The internal similarity of a cluster is typically calculated based on the distance between data points. When using cosine similarity, the relationship between cosine similarity and cosine distance is expressed by the formula: *cosine distance* = 1 – *cosine similarity*. This means that identical texts (cosine similarity = 1) will have a cosine distance of 0.

this study, the complete linkage<sup>12</sup> method was employed. The output of hierarchical clustering is a tree-like structure known as a *dendrogram*, which visually represents the hierarchical relationships among the clustered texts. The results are presented in Figure 1.

Figure 1. Cluster Dendrogram based on cosine similarity measures for the text of Psalm 50



12. A thorough discussion of the various cluster agglomeration methods (also known as linkage methods) used at successive steps in a tree-building process can be found in, for example, Moisl (2015: 208ff).

In the hierarchical dendrogram shown in Figure 1, the distance (or dissimilarity) between texts (or between clusters of texts) is represented by the length of the vertical lines connecting them. In other words, the height at which two elements are joined in the dendrogram reflects their degree of difference. A connection at height 0, for example, indicates that the grouped texts are identical, with a *dissimilarity* score of 0.

As noted above, dendrogram visualisation enables the identification of finer relationships among the analysed texts. To begin the discussion of what can be inferred from the dendrogram in Figure 1, it is useful to repeat the three questions posed above. What was the source of the biblical material in Catholic devotional books? Which translation of the psalms appeared in Catholic devotional works published prior to the printing of the DouayRheims Bible? And to what extent does Challoner's revision diverge from the DouayRheims Bible, and how does it relate to the biblical texts found in the primers and manuals?

In relation to the first two questions, which are interconnected, an inspection of the relations depicted in Figure 1 shows clearly that all the analysed Catholic texts belong to the same tradition based on the Douay-Rheims translation. The only outlier that is most unlike the rest of the texts is the Protestant KJV version, a conclusion that we were able to infer quite easily from the raw data. All the remaining texts, although they do display some differences that I will return to below, show high levels of similarity. The horizontal level at which all the Catholic texts are joined is slightly below 0,2. This means that even the most dissimilar texts (among the Catholic ones) display a high level of similarity, i.e. 0,811, which is the score between primer from 1687 and the Douay-Rheims Bible. Although the two texts are most dissimilar, the primer from 1687 clearly represents the Douay-Rheims translation. To quote just two examples of differences between these texts which nicely illustrate the general closeness between these versions: 1687 *because I know my iniquity* vs. 1635 *because I do know my iniquity*, or 1687 *and my sin is always against me* vs. 1635 *and my sin is before me always*.

A more intriguing question is the one regarding the biblical text version which appeared in Catholic books of devotion prior to the publication of the Douay-Rheims Bible. Recall that the first Catholic English primer was published by Richard Verstegen in 1599 – eleven years before the volume of the Douay-Rheims Bible containing the Book of Psalms appeared. The scholarly views on the source of biblical translations in Verstegen's primer are ambiguous. In a recent publication (Hamlin 2024: 356), it is claimed that the author of the English psalm translation in the first Catholic primer from 1599 is Richard Verstegen himself. The claim is repeated several pages later (Hamlin 2024: 360), where the author states that 'Verstegen's Psalm translations were published along with other paraphrases of devotional texts' clearly attributing the translated psalm texts to Verstegen. This

is in stark contrast to what is claimed by Blom (1979: 16), where it is maintained that ‘the primer of 1599 does contain the Douay translation, albeit with some insignificant variants’. As was noted above, the translators of the Douay-Rheims Bible published the New Testament in 1582, while the Old Testament was published only in 1609/1610 due to financial difficulties, although the translation was ready. As further explained by Blom (1979: 16), ‘[t]he editor of the primer must have had at his disposal Martin’s [i.e. the translator of Douay-Rheims Bible] manuscript translation and fortunately the biography of the man responsible for the primer edition yields abundant evidence of his connection with Gregory Martin and the people who assisted him with the Bible translation’. The analysis of the textual dependencies between versions of Psalm 50 depicted in the dendrogram in Figure 1 makes it possible to establish that Verstegen’s version is almost identical to the one contained in the Douay-Rheims translation, thus corroborating Blom’s views on the matter.

The dendrogram further shows the first Catholic English primer from 1599 is identical or almost identical to the primers from 1650 and 1604, and the manual from 1658. This near perfect equivalence between Verstegen’s primer and the other texts in this group can be explained if we consider their place of publication. All were published in Antwerp. The 1604 edition was issued by Arnold Conings, the printer of Verstegen’s original 1599 primer and it is in fact a reprint of the first English Catholic primer, while the 1650 and 1658 editions – although produced by different Antwerp printers – clearly draw on the same text as that found in Verstegen’s 1599 publication. The two almost identical<sup>13</sup> primers from 1684 and 1669 were published in Rouen in France and their level of similarity to the previous four publications shows clearly that they essentially contain the same text of Verstegen’s publication. The same can be said about primers 1699 (place of publication unknown – likely London as Catholic publications issued in England often lacked publication details) and 1732 (with a London imprint). Note further that the text of the Douay-Rheims Bible in its two editions is repeated almost without change in two primers from 1672 and 1685 forming together a coherent group of twelve publications of Psalm 50 that contain essentially the same text. It is quite clear, then, that the first Catholic primer by Richard Verstegen (and a succession of primers and manuals that followed it) is based (in its biblical material) on the translation associated with the Douay-Rheims Bible.

The final point to be discussed concerns the nature of Challoner’s revision of the Douay-Rheims Bible. As indicated above, it is claimed in the literature that

13. The difference in similarity between them is just 0,005. This result is the same as that observed between the two editions of Douay-Rheims Bible, which as was noted above followed from a single word difference – likely a printer’s mistake.

Challoner's revision drew from the original Douay-Rheims version, King James Version from 1611, and contained original Challoner's elements (Newton 1940: 218). Note as well that the primary motivation behind Challoner's work was to provide an updated version of the Douay-Rheims Bible since 'the only Catholic version of the Sacred Scriptures in English was 150 years old, difficult to procure, and hard to understand by reason of its antique style' (Burton 1909: 271). What follows from the inspection of the dendrogram is that Challoner's version exhibits relatively low similarity scores (0,843/0,838) when compared with the original DouayRheims text as printed in the two editions of the Bible (1610 and 1635). These are among the lowest similarity scores between Challoner's version and any of the other texts analysed (with the exception of the King James Version). Notably, the lowest score occurs in comparison with the primers from 1672 and 1685, which are themselves closely aligned with the DouayRheims version. This suggests that while the primers and manuals generally adhered to the DouayRheims text, Challoner's version represents a genuine revision and, as expected, diverges most significantly from the DouayRheims original<sup>14</sup>. Challoner's revision is, in fact, most similar to a group of identical texts: manuals from 1686, 1692, and 1696, as well as a primer from 1687. The identical nature of the texts in this group can be explained by considering their place of publication. The manual from 1686 and the primer from 1687 were both printed in London by the prominent Catholic printer Henry Hills, during the reign of the Catholic monarch James II. Although the two manuals (from 1692 and 1696) do not disclose a printer, one of them (i.e. the one from 1692) shows Paris as its place of publication. It is hardly surprising that a version identical to the one printed in London under a Catholic king would appear in Paris in 1692, as the area became the seat of James II's exiled court following his departure from England in 1688. It is clear that the printers of the 1692 Paris edition and the 1696 edition (whose place of publication is unknown) drew directly on Henry Hills's London<sup>15</sup> publication. When it comes to the alleged similarity of Challoner's revision to the King James Bible, it is interesting to note

- 
14. There exists an intriguing possibility that Challoner's revision was influenced by a little-known and largely overlooked English translation of the Psalms, produced at Saint-Germain-en-Laye, where King James II established his exiled court following the events of 1688. This translation was published anonymously in 1700 under the title *The Psalms of David, translated from the Vulgat*. For a comprehensive discussion of this version, see Charzyńska-Wójcik (2023). The relationship between this translation and the texts within the Douay-Rheims tradition remains an open and promising subject for future research.
  15. Henry Hills fled England after an anti-Catholic mob attacked his printing house in Blackfriars in December 1688. He took refuge in St. Omer, France, where he died shortly thereafter in 1689, although some Victorian-era sources claim that he continued his printing activities in London in the early 18th century (Caswell 2016: 72).



that the similarity scores between KJV and the remaining texts in the dataset, although generally low (as expected of a distinct textual tradition) seem to reflect that affinity. In particular, the text that KJV is most similar to (or perhaps least dissimilar to) is Challoner's revision, at 0,555.

## 4. Conclusion

The aim of this paper was to analyse the textual relationships between versions of Psalm 50 found in selected primers and manuals printed between 1599 (the first edition of Verstegen's primer) and 1732 (the latest of the analysed texts), and to compare these texts with the authorised Catholic translation of the Bible, the DouayRheims editions of 1610 and 1635, as well as Challoner's 1750 revision. This study demonstrates the usefulness of a methodological approach based on cosine similarity measures, enabling objective comparison across large sets of historical data. The approach is particularly well suited to the analysis of texts that are inherently similar (translation versions of the same original, for example) where differences are often subtle and difficult to assess by means of traditional methods.

Several observations emerge from the analysis. First, the data demonstrate beyond any doubt that Richard Verstegen's first edition of the English primer (1599), contrary to even very recent claims, such as Hamlin (2024), contains the text of the Douay-Rheims translation. Second, the differences in the text of Psalm 50 found in the primers and manuals, although not pronounced, as they all belong to the Douay-Rheims tradition, follow a clear pattern in which the place of publication determines the specific version used in each edition. Finally, Challoner's 1750 revision shows a striking affinity with versions published in France after 1688 that reproduce the text of London editions associated with the printer Henry Hills. It should be noted, however, that these conclusions are based on the analysis of a single penitential psalm and that further research on the remaining biblical material contained in primers and manuals is needed to confirm the observations presented here.

## References

### Primary sources in chronological order

1599 = *The primer, or, Office of the Blessed Virgin Marie in Latin and English, according to the reformed Latin, and vvith lyke graces priuileged*. Bibliographic name/number: STC (2nd ed.) / 16094. Antwerp: By Arnold Conings, 1599.

- 1604 = *The primer, or Office of the Blessed Virgin Marie in Latin and English: according to the reformed Latin, and vvith lyke graces priuileged.* Bibliographic name/number: STC (2nd ed.) / 16095. Antwerp: by Arnold Conings, 1604.
- 1610 = *The holie Bible faithfully translated into English, out of the authentical Latin. Diligently conferred with the Hebrew, Greeke, and other editions in diuers languages. With arguments of the bookes, and chapters: annotations. tables: and other helps ... By the English College of Doway.* Bibliographic name/number: Darlow & Moule (Rev. 1968), 300; STC (2nd ed.) / 2207. Douai: By Laurence Kellam, at the signe of the holie Lambe, 1609-1610.
- 1611 = *The Holy Bible conteyning the Old Testament, and the New: newly translated out of the originall tongues: & with the former translations diligently compared and reuised, by his Maiesties speciall co[m]mandement. Appointed to be read in churches.* Bibliographic name/number: Darlow & Moule (Rev. 1968), 309; STC (2nd ed.) / 2216. London: By Robert Barker, printer to the Kings most excellent Maiestie, 1611.
- 1635 = *The Holy Bible faithfully translated into English out of the authentical Latin diligently conferred with the Hebrew, Greek, & other editions in diuers languages: with arguments of the bookes and chapters, annotations, tables, & other helps, for better vnderstanding of the text: for discouerie of corruptions in some late translations, and for clearing some controuersies in religion / by the English Colledge of Dovvay.* Bibliographic name/number: STC (2nd ed.) / 2321. 2 v. Rouen: Printed by Iohn Covstvier, 1635.
- 1650 = *The primer, or, Office of the Blessed Virgin Marie, in Latin and English. According to the reformed Latin and with lyke graces priuileged.* Bibliographic name/number: Wing (2nd ed.) / P3464. Antwerp: By the widow of John Cnobbaert, for James Thompson, 1650.
- 1658 = *A Manual of prayers and litanies: distributed according to the days of the week. With other excellent devotions, fitted for all persons and occasions.* Bibliographic name/number: Wing (2nd ed.) / M544G. Antwerp: Printed by Michael Cnobbart, 1658.
- 1669 = *The primer more ample and in a new order containing the three offices of the B. Virgin Mary in Latin and English, and al[l] offices and devotions which were in former primers.* Bibliographic name/number: Wing / P3461. Rouen: Printed by David Mavrry, 1669.
- 1672 = *The primer or, Office of the Blessed Virgin Mary in English: exactly revised, and the new hymnes and prayers added, according to the Reformation of Pope Urban. 8.* Bibliographic name/number: Wing (2nd ed.) / P3466. Saint-Omer: [s.n.], 1672.
- 1684 = *The primer more ample, and in a new order containing the three offices of the B. Virgin Mary, in Latin and English, and al[l] offices and dévotions, which*

- were in former primers. In this last edition the hymne are in a better verse, and six offices newly added, I. Of the Holy Trinity II. Of the B. Sacrament. III. Of the holy name of Iesus, with a lotany. IV. Of the Immaculate Conception of our B. Lady, with a letany. V, of the angel-guardian. VI. Of S. Joseph. And sundry sweet devotions, and instructions taken out of the Holy Scripture for to live a devout Christian life. A large and short examen of conscience. To the calendar are annexed many English and Irish saints. Bibliographic name/number: Wing (2nd ed.) / P3462. Rouen: by Nicolas le Tourneur, ruë S. Lovis-à-vis la porte du Palais, au tourneur. VVith permission, 1684.
- 1685 = *The primer or, office of the Blessed Virgin Mary in English: exactly revised, and the new hymns and prayers added, according to the Reformation of Pope Urbans*. Bibliographic name/number: Wing (2nd ed.) / P3467. Antwerp: for T.D, 1685.
- 1686 = *A Manual of prayers and other Christian devotions*. Bibliographic name/number: Wing / M544O. Printed by Henry Hills Printer to the King's Most Excellent Majesty for his houshold and chapel, 1686.
- 1687 = *The office of the B.V. Mary in English. To which is added the vespers, or even-song, in Latin and English, as it is sung in the Catholic Church upon all Sundays and principal holy-days throughout the whole year. With the compline, rosary, hymn and prayers that are sung at the benediction of the b. sacrament. The prayers for the King, Queen, &c. The ordinary of the Holy Mass; the sequence, dies iræ, dies illa, that is sung at solemn Mass for the dead, and the libera that is sung after Mass for the dead: all in Latin and English. Together with several other devout prayers in English*. Bibliographic name/number: Wing (2nd ed.) / O149. London: printed by Henry Hills, printer to the King's most Excellent Majesty for his houshold and chappel; and are to be sold at his printing-house on the Ditch side in Black Fryars, 1687.
- 1692 = *Manual of prayers and other Christian devotions*. Bibliographic name/number: Wing / M544P. Paris: [s.n.], 1692.
- 1696 = *A manuel of devout prayers and other Christian devotions fitted for all persons and occasions*. Bibliographic name/number: Wing / M544B. s.l.: s.n., 1696.
- 1699 = *The primer, or, office of the Blessed Virgin Mary*. Bibliographic name/number: Wing (2nd ed.) / P3467A. s.l.: s.n., 1699.
- 1732 = *The primer; or, office of the B. Virgin Mary, with a new and approv'd version of the Church-Hymns. To which are added the remaining hymns of the Roman breviary*. Bibliographic name/number: ESTC Number T125400. [London?]: Printed for T. Meighan in the year, M.DCC.XXXII. [1732].
- 1750 = *The Holy Bible translated from the Latin Vulgat: ... first published by the English College at Doway, Anno 1609. Newly revised, and corrected, according*

to the Clementin edition of the Scriptures. With annotations ... Bibliographic name/number: ESTC Number T107533. [Dublin?]: Printed in the year, 1750.

## Secondary sources

- Aggarwal, C. C. 2015. *Data Mining: The Textbook*. Springer Publishing Company.
- Benoit, K., K. Watanabe, H. Wang, P. Nulty, A. Obeng, S. Müller, and A. Matsuo. 2018. "Quanteda: An R Package for the Quantitative Analysis of Textual Data." *Journal of Open Source Software* 3 (30): 774. <https://doi.org/10.21105/joss.00774>.
- Blom, J. M. 1979. *The Post-Tridentine English Primer*. Krips Repro B.V.
- Bobrick, B. 2001. *The Making of the English Bible*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Burton, E. H. 1909. *The Life and Times of Bishop Challoner, 1691-1781*. London and New York: Longmans, Green.
- Caswell, V. 2016. "Meeting Henry Hills: Printer to the King's Most Excellent Majesty." *Elements* 12 (2). <https://doi.org/10.6017/eurj.v12i2.9435>.
- Charzyńska-Wójcik, M. 2021. "Familiarity and Favour: Towards Assessing Psalm Translations." *Linguistica Silesiana* 42: 43–77. <https://doi.org/10.24425/lin-si.2021.137231>.
- Charzyńska-Wójcik, M. 2023. "Too Good Is Bad: On a Forgotten Translation of the Book of Psalms from 1700." *Roczniki Humanistyczne* 71 (6sp): 15–43. <https://doi.org/10.18290/rh237106.2s>.
- Charzyńska-Wójcik, M. in preparation. *Seven Penitential Psalms in a Manuscript of the Exilic Poor Clares: Translation, Tradition, and Transmission*.
- Charzyńska-Wójcik, M. and J. Wójcik. 2022. "Similarity Measurements in Tracing Textual Affinities. A Study of Psalm 129 in 16th-Century Devotional Manuals", *Token* 14, 191–220.
- Cichosz, P. 2015. *Data Mining Algorithms: Explained Using R*. John Wiley & Sons.
- Duda, R., P. Hart, and D. Stork. 2001. *Pattern Classification*. 2nd ed. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- Daniell, D. 2003. *The Bible in English: Its History and Influence*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Edgar, A. 1889. *Bibles of England*. London.
- Everitt, B., S. Landau, and M. Leese. 2001. *Cluster Analysis*. 5th ed. Hoboken, NJ: Wiley.
- Feldman, R., and J. Sanger. 2007. *The Text Mining Handbook*. Cambridge University Press.
- Han, J., M. Kamber, and J. Pei. 2012. *Data Mining: Concepts and Techniques*. 3rd ed. Waltham, MA: Morgan Kaufmann Publishers.

- Hamlin, H., ed. 2024. *The Psalms in English 1530–1633*. Tudor and Stuart Translations 19. MHRA. <https://doi.org/10.2307/jj.19341356.8>.
- Isaacs, J. 1954. “The Sixteenth-Century English Versions.” In *The Bible in Its Ancient and English Versions*, edited by H. W. Robinson, 146–95. Oxford: Clarendon Press.
- Kassambara, A., and F. Mundt. 2020. *Factoextra: Extract and Visualize the Results of Multivariate Data Analyses*. R package version 1.0.7. <https://CRAN.R-project.org/package=factoextra>.
- Lis, K., and J. Wójcik. 2023. “French and English Texts of the Laws of Oléron: Assessing Proximity between Copies and Editions by Means of Cosine Similarity.” *Bulletin of the John Rylands Library* 99 (2): 103–26. <https://manchester-universitypress.co.uk/9781526178503/>.
- Manning, C., P. Raghavan, and H. Schütze. 2008. *Introduction to Information Retrieval*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mohan, A., I. M. Baggili, and M. K. Rogers. 2010. “Authorship Attribution of SMS Messages Using an N-Grams Approach.” *Proceedings of CERIAS Tech Report 2010–11*, Center for Education and Research in Information Assurance and Security, Purdue University, USA: 1–12.
- Moisl, H. 2015. *Cluster Analysis for Corpus Linguistics*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Newton, W., L. 1940. “Bishop Challoner’s Revision of the Old Testament.” *The Catholic Biblical Quarterly*, 2 (3): 215–228.
- Norton, D. 2005. *A Textual History of the King James Bible*. Cambridge: Cambridge University Press.
- R Core Team. 2023. *R: A Language and Environment for Statistical Computing*. Vienna: R Foundation for Statistical Computing. <https://www.R-project.org/>.
- RStudio Team. 2023. *RStudio: Integrated Development Environment for R*. Version 2023.06. Boston: Posit Software, PBC. <https://www.posit.co/>.
- Russell, S., and P. Norvig. 2021. *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. Global ed. Pearson Higher Education.
- Steinbach, M., G. Karypis, and V. Kumar. 2000. “A Comparison of Document Clustering Techniques.” University of Minnesota Digital Conservancy. <https://hdl.handle.net/11299/215421>.
- Vinson, D. W., J. K. Davis, S. Sindi, and R. Dale. 2016. “Efficient N-Gram Analysis in R with Cmscu.” *Behavior Research Methods* 48 (3): 909–21. <https://doi.org/10.3758/s13428-016-0766-5>.
- Wójcik, J. 2023. “Cluster Analysis in Tracing Textual Dependencies – A Case of Psalm 6 in 16th-Century English Devotional Manuals.” *Digital Humanities Quarterly* 17 (3): 1–16. <http://www.digitalhumanities.org/dhq/vol/17/3/000694/000694.html>.

Wójcik, J. 2024. "On Measuring Psalm Similarity: A Case for Word-Level N-Grams." *Roczniki Humanistyczne* 72 (5), special issue PSALMICA 1: 185-208. <https://doi.org/10.18290/rh24725.2>.

## Summary

The paper investigates textual affinities among English versions of Psalm 50 found in (Early) Modern Catholic materials. It compares eighteen renditions of Psalm 50 appearing in primers and manuals of devotion with those in the official Catholic Douay-Rheims Bible (1609-10 and 1635) and its revision prepared by Richard Challoner in 1750. Psalm 50 from the King James Bible (1611) is also added to the comparison on account of the claims concerning Challoner's reliance on this version in preparing his revision. Using cosine similarity measures to assess textual similarity, the study uncovers patterns of textual dependence in Catholic publications from the (Early) Modern English period.

**Keywords:** Douay-Rheims Bible Psalms, Catholic devotional books, text similarity, cosine similarity, digital humanities.

## Streszczenie

Artykuł analizuje pokrewieństwa tekstowe pomiędzy angielskimi wersjami Psalmu 50 występującymi we (wczesno) nowoangielskich publikacjach katolickich, porównując osiemnaście wersji Psalmu 50 pochodzących z modlitewników z tekstami zawartymi w oficjalnym katolickim przekładzie Biblii Douay-Rheims (1609-1610 i 1635) oraz w jego rewizji dokonanej przez Richarda Challonera w 1750 roku. Do porównania włączono również Psalm 50 z Biblii Króla Jakuba (1611), z uwagi na pojawiające się w literaturze sugestie dotyczące korzystania z tej wersji przez Challonera podczas przygotowywania rewizji. Wykorzystując miarę podobieństwa cosinusowego, badanie ujawnia zależności tekstowe w katolickich publikacjach z okresu (wczesno) nowoangielskiego.

**Słowa kluczowe:** Psalmy Biblii Douay-Rheims, katolickie księgi modlitewne, podobieństwo tekstów, podobieństwo cosinusowe, humanistyka cyfrowa.

MATEUSZ ZIAJA – LUBLIN

## OPODATKOWANIE USŁUG ŚWIADCZONYCH PRZEZ ADWOKATA KOŚCIELNEGO

### Wstęp

Adwokaci kościelni, korzystając z konstytucyjnej<sup>1</sup> zasady wolności działalności gospodarczej, stanowią grupę przedsiębiorców świadczących usługi<sup>2</sup>. Podobnie zresztą o wolności działalności gospodarczej stanowi ustawa *Prawo przedsiębiorców*<sup>3</sup>. W art. 2 tejże ustawy czytamy: podejmowanie, wykonywanie i zakończenie działalności gospodarczej jest wolne dla każdego na równych prawach. Co do zasady każdy, kto prowadzi jakąś działalność i uzyskuje z niej dochód, zobowiązany jest do płacenia podatków.

Właściwe sklasyfikowanie usług świadczonych przez przedsiębiorcę ma kluczowe znaczenie dla praktyki, gdyż prawidłowe jej ustalenie pozwala na identyfikację obowiązków wynikających z ustaw podatkowych, a także zastosowanie właściwej stawki podatku. Pomocna w tym celu jest Polska Klasyfikacja Wyrobów i Usług

---

MATEUSZ ZIAJA – mgr lic., doktorant w Szkole Doktorskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w dyscyplinie prawo kanoniczne. ORCID: 0009-0004-0717-3366. Kontakt: mateusz.ziaja@opoczta.pl.

1. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r., Nr 78, poz. 483 z późn. zm.
2. Art. 22 Konstytucji stanowi, że ograniczenie wolności działalności gospodarczej jest dopuszczalne tylko w drodze ustawy i tylko ze względu na ważny interes publiczny
3. Ustawa z dnia 6 marca 2018 r. - Prawo przedsiębiorców, t.j. Dz. U. z 2024 r. poz. 236 z późn. zm.

(PKWiU)<sup>4</sup> wprowadzona we wrześniu 2014 r. Podstawowym jej przeznaczeniem jest zapewnienie ujednoliconego grupowania produktów i usług w celu jednolitej agregacji danych źródłowych na potrzeby statystyki, co wymaga uwzględnienia jej w ewidencji podstawowej jednostek gospodarczych. PKWiU należy rozróżnić od innego systemu klasyfikacji, jakim jest Polska Klasyfikacja Działalności (PKD)<sup>5</sup> wprowadzona 24 grudnia 2007 r. Kody PKD służą usystematyzowaniu działalności gospodarczej w celach ewidencyjnych, statystyki publicznej oraz są pomocne w rachunkowości. Do określenia kodu PKD zobowiązani są przedsiębiorcy ubiegający się o wpis w odpowiednim rejestrze przedsiębiorców, zarówno CEiDG, co wynika z art. 5 ust. 1 pkt 8 ustawy z dnia 6 marca 2018 r. o Centralnej Ewidencji i Informacji o Działalności Gospodarczej i Punkcie Informacji dla Przedsiębiorcy<sup>6</sup>, jak również KRS, co wynika z art. 40 pkt 1 ustawy z dnia 20 sierpnia 1997 r. o Krajowym Rejestrze Sądowym<sup>7</sup>. Ze względu na jednolitość i uniwersalność do PKWiU natomiast odwołują się niektóre ustawy podatkowe<sup>8</sup>.

Pojawia się zatem pytanie, jaki charakter mają świadczenia dostarczane przez adwokata kościelnego? Odpowiedź na to pytanie konsekwentnie pomoże ustalić właściwe stawki podatków.

## 1. Adwokat kościelny

Proces kanoniczny zgodnie z kanonem 1481 CIC/83<sup>9</sup> przewiduje prawo strony do uczestnictwa w procesie bądź to osobiście, bądź za pośrednictwem pełnomocnika lub adwokata ustanowionego co do zasady przez siebie. Wyjątek stanowią sprawy karne, w których oskarżony musi mieć zawsze adwokata, albo ustanowionego

4. Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 4 września 2015 r. w sprawie Polskiej Klasyfikacji Wyrobów i Usług (PKWiU), Dz. U. poz. 1676 z późn. zm.
5. Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 24 grudnia 2007 r. w sprawie Polskiej Klasyfikacji Działalności (PKD), Dz. U. z 2007 r., Nr 251, poz. 1885 z późn. zm.
6. Ustawa z dnia 6 marca 2018 r. o Centralnej Ewidencji i Informacji o Działalności Gospodarczej i Punkcie Informacji dla Przedsiębiorcy, t.j. Dz. U. z 2022 r., poz. 541.
7. Ustawa z dnia 20 sierpnia 1997 r. o Krajowym Rejestrze Sądowym, t.j. Dz. U. z 2023 r., poz. 685 z późn. zm.
8. Zob. art. 5a ustawy z dnia 11 marca 2004 r. o podatku od towarów i usług, t.j. Dz. U. z 2023 r., poz. 1570 z późn. zm. [dalej: „ustawa VAT”], w zw. z art. 40 ustawy z dnia 29 czerwca 1995 r. o statystyce publicznej, t.j. Dz. U. z 2023 r., poz. 773; oraz art. 4 ust. 1 ustawy z dnia 20 listopada 1998 r. o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne, t.j. Dz. U. z 2022 r., poz. 2540 z późn. zm., [dalej: „ustawa ryczałtowa”].
9. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, AAS 1983, Pars II; tekst polski w: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 2022.



przez siebie, albo przez sędziego, oraz sprawy sporne, gdy chodzi o małoletnich, lub gdy dotyczą one dobra publicznego. W sprawach tych sędzia ma obowiązek mianować z urzędu obrońcę osobie małoletniej oraz stronie, która obrońcy nie posiada. W literaturze przedmiotu przedstawia się adwokata jako pomagającego radą w sądzie tym, którzy dochodzą swych praw<sup>10</sup>, osobę, która udziela stronie rady, broni ją przed sądem i asystuje jej<sup>11</sup>.

Adwokat udzielający pomocy poza sądem jest jedynie doradcą prawnym (*iuris consultus*). Wówczas jego zadania obejmują udzielanie porad i konsultacji, sporządzanie opinii prawnych, służy ochronie prawnej interesów osób, na rzecz których pomoc ta jest świadczona<sup>12</sup>. Sprawy, jakimi zajmuje się adwokat kościelny, nie są sprawami do wygrania za wszelką cenę, jak zauważa R. Kamiński, a adwokat kościelny powinien działać uczciwie, z poszanowaniem obiektywnej prawdy<sup>13</sup>.

Do obowiązków wynikających z posługi adwokata kościelnego zaliczyć można: dostępność adwokata dla reprezentowanej strony; działanie w interesie strony (jednak nie za wszelką cenę); uczciwe prowadzenie sprawy; troskę o sprawny przebieg procesu; świadczenie stronie pomocy za godziwą, ale nie wygórowaną zapłatę; dostępność dla trybunału; utrzymywanie z trybunałem kontaktu; okazywanie szacunku trybunałowi; obowiązek zachowania w tajemnicy oraz zabezpieczenia przed ujawnieniem lub niepożądanym wykorzystaniem wszystkiego, o czym adwokat dowiedział się w związku z wykonywaniem obowiązków zawodowych<sup>14</sup>. Adwokat powinien służyć swojemu mocodawcy doradztwem przedprocesowym, by wyjaśnić możliwe tryby procesu, wskazać właściwy dla strony trybunał, ocenić przesłanki nieważności małżeństwa, a także, na co zwraca uwagę R. Kamiński, jeśli adwokat ma do czynienia z małżeństwem znajdującym się w kryzysie, który jest ich motywacją do wszczęcia procesu, należy dążyć za pomocą alternatywnych metod rozwiązywania sporów do ugodowego pojednania ich ze sobą<sup>15</sup>. Należy zwrócić uwagę również na obowiązki związane z poszczególnymi etapami procesu, na samym początku adwokat ma obowiązek dostarczenia do sądu zlecenia i potwierdzenia przyjęcia funkcji adwokata w procesie; adwokat występujący *ad casum* ma obowiązek złożenia przysięgi o dochowaniu tajemnicy.

10. I. Grabowski, *Prawo kanoniczne według nowego kodeksu*, Lwów 1927, s. 593.

11. J. Krukowski, *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. V, księga VII Procesy*, Poznań 2007, s. 104.

12. J. Krzywkowska, R. Szttychmiller, *Adwokat w sprawach o nieważność małżeństwa rozwiązania ustawodawcze i ich stosowanie w sądach kościelnych (1983-2018)*, Olsztyn 2018, s. 21.

13. R. Kamiński, *Deontologia adwokata kościelnego w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, „*Ius Matrimoniale*”, 31 (2020), nr 1, s. 96.

14. Tamże, s. 100.

15. Tamże, s. 101.

Prawo kanoniczne nie tylko nakłada na adwokata obowiązki, ale również pewne prawa. Należą do nich: prawo do bycia powiadamianym przez trybunał o czynnościach, w których może brać udział; uzgadnianie przez trybunał terminów czynności z jego udziałem; prawo wglądu do akt przez cały proces; prawo do otrzymania repliki akt; prawo do obecności przy przesłuchaniu stron, biegłych, świadków co wiąże się z możliwością przedłożenia za pośrednictwem sędziego zagadnień na przesłuchanie<sup>16</sup>; ważnym uprawnieniem adwokata jest prawo do wymiany głosów obrończych oraz odpowiedzi na uwagi obrońcy węzła małżeńskiego.

## 2. Czy adwokat kościelny świadczy usługi prawne w rozumieniu prawa państwowego?

Określenie „adwokat kościelny” słusznie rodzi skojarzenie, że mamy do czynienia z osobą świadczącą usługi prawne. Nie jest to do końca błędne skojarzenie, ponieważ zgodnie z art. 2 Ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego<sup>17</sup>, Kościół we własnych sprawach rządzi się własnym prawem. Jednakże należy mieć na uwadze, że adwokat kościelny jest prawnikiem jedynie na forum kanonicznym. Katalog źródeł prawa określony w art. 87 Konstytucji nie zawiera norm prawa kanonicznego. Prawo kanoniczne może wywoływać skutki w polskim porządku prawnym jedynie wówczas, gdy zezwala na to prawo państwowe, i tylko w zakresie tym zezwoleniem objętym. Zdaniem P. Stanisza skuteczności prawa kanonicznego na forum państwowym nie można upatrywać ani w art. 2 Ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, ani w art. 5 Konkordatu<sup>18</sup>. Podstaw tejsze skuteczności należy szukać w przepisach odnoszących się do konkretnych instytucji prawnych<sup>19</sup>. Przyznanie skuteczności nie może pozostawać w sprzeczności z innymi uregulowaniami, w szczególności dotyczącymi źródeł prawa<sup>20</sup>. Skuteczność kościelnych aktów administracyjnych może być zarówno warunkowa,

16. R. Sztuchmiller, *Dynamiczna posługa adwokata w zreformowanym procesie małżeńskim*. W *Reforma procesowa papieża Franciszka – pierwsze doświadczenie. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 12-13 czerwca 2017 roku*, Tarnów 2018, s. 100.

17. Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 1966 z późn. zm.

18. Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

19. P. Stanisza, *Proboszcz jako reprezentant parafii w stosunkach majątkowych*, w: *Prawo państwowe a prawo wewnętrzne związków wyznaniowych*, Poznań 2010, s. 199.

20. W. Chrzanowski, *Zawarcie umowy przez publiczną kościelną osobę prawną bez wymaganej zgody i związane z tym skutki w prawie krajowym*, Kraków 2022, s. 55.

jak i bezwarunkowa<sup>21</sup>. Bezwarunkowa skuteczność zachodzi, gdy ustawodawca państwowy wskazuje na czynności z zakresu prawa kanonicznego jednocześnie nie uzależniając jej od spełnienia dodatkowych wymagań<sup>22</sup>. Warunkowe uznanie natomiast zachodzi, gdy wymagane jest spełnienie dodatkowych wymagań, by kościelne akty administracyjne były skuteczne.

Należy również zwrócić uwagę na umiejscowienie nauki prawa kanonicznego w osobnej dyscyplinie nauk. Zgodnie z załącznikiem do rozporządzenia Ministra Edukacji i Nauki w sprawie dziedzin nauki i dyscyplin naukowych oraz dyscyplin artystycznych<sup>23</sup> prawo kanoniczne nie tylko jest odrębną dyscypliną naukową, ale obok nauk prawnych zawiera się w dziedzinie nauk społecznych. Prawo kanoniczne, zgodnie z § 8 rozporządzenia Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 27 września 2018 r. w sprawie studiów<sup>24</sup>, jest też nauczane w ramach jednolitych pięcioletnich studiów magisterskich.

To nie jedyna różnica w zakresie wykształcenia między prawnikiem świeckim a kanonicznym. Poza ukończeniem studiów na kierunku prawo kanoniczne oraz uzyskaniem tytułu magistra zgodnie z art. 76 ust. 1 ustawy Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce<sup>25</sup>, do świadczenia usług z zakresu prawa kanonicznego wymagane jest uzyskanie tytułu licencjata w prawie kanonicznym. Jest to stopień akademicki nadawany przez wydziały kościelne zgodnie z art. 46 §1 Konstytucji Apostolskiej *Veritatis Gaudium* z dnia 8.12.2017r<sup>26</sup>. Program kształcenia na wydziałach prawa kanonicznego zgodnie z VG został podzielony na 3 cykle:

- cykl pierwszy, trwający dwa lata lub cztery semestry, dla tych, którzy nie posiadają wymaganej formacji filozoficzno-teologicznej, nie wyłączając tych, którzy uzyskali stopień akademicki z prawa świeckiego; cykl ten poświęcony jest studium instytucji prawa kanonicznego oraz tych dyscyplin

21. M. Sitarz, *Skuteczność kościelnych aktów administracyjnych w polskim porządku prawnym: zarys problematyki*, w: *Servabo legem tuam in toto corde meo : księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Józefowi Krzywdzie CM, dyrektorowi Instytutu Prawa Kanonicznego UPJPII z okazji 70. rocznicy urodzin*, Kraków 2013 s. 457.

22. Tamże.

23. Rozporządzenie Ministra Edukacji i Nauki z dnia 11 października 2022 r. w sprawie dziedzin nauki i dyscyplin naukowych oraz dyscyplin artystycznych, Dz. U. poz. 2202 z późn. zm.

24. Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 27 września 2018 r. w sprawie studiów, t.j. Dz. U. z 2023 r., poz. 2787.

25. Ustawa z dnia 20 lipca 2018 r. Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 742 z późn. zm.

26. Franciscus PP., *Constitutio apostolica Veritatis Gaudium de universatibus et facultatibus ecclesiasticis* (8.12.2017), AAS 110 (2018), s. 1-34; tekst polski: [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_constitutions/documents/papa-francesco\\_costituzione-ap\\_20171208\\_veritatis-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html) [dostęp: 9.05.2024], [dalej: „VG”].

filozoficznych i teologicznych, które są wymagane do dalszej formacji kanonistycznej;

- cykl drugi, trwający trzy lata, czyli sześć semestrów, poświęcony jest bardziej pogłębionemu studium całego porządku kanonicznego we wszystkich jego aspektach: normatywnym, orzecznictwym, doktrynalnym i praktycznym, a przede wszystkim kodeksów Kościoła łacińskiego lub Kościołów wschodnich poprzez całościowe omówienie ich źródeł, zarówno doktrynalnych jak i dyscyplinarnych, do czego należy dołączyć studium dyscyplin pokrewnych;
- cykl trzeci, obejmujący odpowiedni czas, w którym doskonali się formację naukową, zwłaszcza poprzez przygotowanie rozprawy doktorskiej.

Zgodnie z art. 79 § 2 VG licencjat można uzyskać po zakończeniu drugiego cyklu kształcenia na wydziale prawa kanonicznego, wcześniej jednak należy przeprowadzić, przewidziany w art. 63 Zarządzeń Wykonawczych Kongregacji ds. Edukacji Katolickiej dla wiernej realizacji konstytucji apostolskiej *Veritatis Gaudium*<sup>27</sup>, egzamin całościowy, który ma wykazać, że student w pełni uzyskał formację naukową wymaganą na drugim cyklu.

Adwokat kościelny nie podlega ustawie z dnia 26 maja 1982 r. – Prawo o adwokaturze<sup>28</sup>. W tejże ustawie w art. 4 zdefiniowano zakres kompetencji w następujący sposób: zawód adwokata polega na świadczeniu pomocy prawnej, a w szczególności na udzielaniu porad prawnych, sporządzaniu opinii prawnych, opracowywaniu projektów aktów prawnych oraz występowaniu przed sądami i urzędami. Zgodnie z art. 175 Konstytucji wymiar sprawiedliwości w Rzeczypospolitej Polskiej sprawują Sąd Najwyższy, sądy powszechne, sądy administracyjne oraz sądy wojskowe. Sądy diecezjalne nie są organami wymiaru sprawiedliwości ani tym bardziej nie są urzędami.

Ponadto, od adwokata kościelnego zgodnie z kanonem 1483 CIC/83 wymaga się, poza wspomnianym wyżej wykształceniem, które kanon precyzyjniej dookreśla, by adwokat kościelny był doktorem prawa kanonicznego lub skądinąd prawdziwie biegłym, także by był pełnoletni, cieszył się dobrą opinią, w znaczeniu wysokiej postawy moralnej, gdyż w procesie występuje jako obrońca prawdy i sprawiedliwości<sup>29</sup> oraz by był katolikiem, chyba że biskup diecezjalny zezwoli na podjęcie tej funkcji przez niekatolika, oraz by posiadał aprobatę biskupa diecezjalnego<sup>30</sup>.

27. Congregatio de Institutione Catholica, *Ordinationes ad Constitutionem Apostolicam Veritatis Gaudium Fideliter Exsequendam*, AAS 110 (2018) s. 137-156., tekst polski: [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_constitutions/documents/papa-francesco\\_costituzione-ap\\_20171208\\_veritatis-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html) [dostęp: 09.05.2024].

28. Ustawa z dnia 26 maja 1982 r. Prawo o adwokaturze, t.j. Dz. U. z 2022 r., poz. 1184 z późn. zm.

29. T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Dobra doczesne Kościoła, Sankcje w Kościele, Procesy*, t. IV, Olsztyn 2016, s. 224.

30. Chodzi o zatwierdzenie przy danym sędzie biskupim do konkretnej sprawy *ad casum* albo na stałe.

Ze względu na to, że katalog źródeł prawa nie zawiera w swoim zestawieniu norm prawa kanonicznego, a nauka prawa kanonicznego stanowi osobną dyscyplinę naukową, adwokat kościelny nie jest prawnikiem w rozumieniu prawa państwowego. Prowadzi to zatem do negatywnej odpowiedzi na pytanie postawione w intytulacji tegoż punktu, czyli do wniosku, że usługi przez niego świadczone nie są usługami prawnymi.

### 3. Czy adwokat kościelny świadczy usługi doradcze w rozumieniu prawa państwowego?

Kolejną z możliwości jest sformułowanie hipotezy, że adwokat kościelny świadczy usługi doradcze. Argumentem stojącym za taką klasyfikacją jest uznanie, że adwokat kościelny wskazuje swojemu mocodawcy sposób postępowania bądź udziela innych porad prawno-kanonicznych, nie będąc jednocześnie prawnikiem w rozumieniu przepisów prawa państwowego.

Wobec braku definicji usług doradczych na gruncie ustaw podatkowych konieczne jest zastosowanie wykładni językowej. Zgodnie ze słownikiem języka polskiego pod terminem „doradztwo” należy rozumieć udzielanie fachowych porad<sup>31</sup>; „doradzić – doradzać” to udzielić porady, wskazać sposób postępowania w jakiejś sprawie<sup>32</sup>; natomiast „doradcą” jest osoba, która: udziela porad bądź też wywiera na kogoś dobry lub zły wpływ<sup>33</sup>. W związku z powyższym należy zauważyć, że czynności doradcze polegać będą na udzielaniu fachowych porad lub wskazywaniu sposobu postępowania w jakiejś sprawie, zaś sam doradca jest osobą posiadającą fachową wiedzę oraz wykorzystuje ją, udzielając porad.

W podobnym tonie wypowiedział się Dyrektor Krajowej Informacji Skarbowej [dalej „Dyrektor KIS”], w interpretacji indywidualnej z dnia 26 listopada 2020 r.<sup>34</sup>. Wniosek o wydanie interpretacji indywidualnej złożył adwokat kościelny chcący w ramach działalności nieewidencjonowanej świadczyć usługi związane z prawem kanonicznym równoległe do pracy świadczonej na podstawie umowy o pracę. We wniosku zadano pytanie o możliwość korzystania ze zwolnienia zawartego w art. 113 ust. 1 i ust. 9 ustawy VAT. Działalność adwokata kościel-

31. Słownik Języka Polskiego PWN, *doradztwo*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/doradztwo;2453545.html> [dostęp: 10.05.2024].

32. Słownik Języka Polskiego PWN, *doradzić*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/doradzic;2453544.html> [dostęp: 10.05.2024].

33. Słownik Języka Polskiego PWN, *doradca*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/doradca;2453542.html> [dostęp: 10.05.2024].

34. Zob. Interpretacja Indywidualna Dyrektora KIS z dnia 26.11.2020 r., sygn. 0112-KDIL1-1.4012.368.2020.2.JKU.

nego we wniosku wyjaśniono jako usługi polegające na doradztwie w sprawach związanych ze stwierdzeniem nieważności małżeństwa (małżeństwo rozumiane jako związek sakramentalny zawarty w Kościele katolickim); reprezentacji przed sądem kościelnym; sporządzaniem pism procesowych. Wobec tego organ uznał, że czynności wykonywane w ramach prowadzonej działalności będą polegały na udzielaniu „porad, opinii i wyjaśnień” charakterystycznych dla usług doradztwa, wobec czego adwokat kościelny w ramach prowadzonej działalności nieewidencjonowanej będzie czynnym podatnikiem podatku od towarów i usług, a ponadto świadczone usługi adwokata kościelnego są usługami doradczymi, o których mowa w art. 113 ust. 13 pkt 2b ustawy VAT, i z tego względu wnioskodawca nie będzie mógł korzystać ze zwolnienia na podstawie art. 113 ustawy VAT.

Należy zwrócić uwagę, że w ramach polskiej klasyfikacji działalności usługi doradcze nie stanowią jednej pozycji. Zostały one zróżnicowane pod względem przedmiotu doradztwa (podatkowe, ubezpieczeniowe, usługi doradztwa i bezpośredniej pomocy dla podmiotów gospodarczych i innych jednostek w zakresie planowania strategicznego i organizacyjnego, prowadzenia rachunkowości i kontroli wydatków, planowania, organizacji pracy, efektywności zarządzania oraz strategii i działalności marketingowej, itp.). Brak jest w nich jednak kategorii doradztwa kanonicznego czy prawno-kanonicznego. Dlatego taka klasyfikacja, pomimo tego, że jest najbliższa charakterowi usług, jakie świadczy adwokat kościelny, nie określa go w pełni. Adwokat bowiem, poza świadczeniem usług *stricto* adwokackich, może podjąć się działania jako pełnomocnik strony w postępowaniach kanonicznych, tak więc będzie jej reprezentantem, a pojęcie reprezentacji nie mieści się w doradztwie. Mając na uwadze powyższe rozważania, należy uznać, że hipoteza nie została potwierdzona.

#### **4. Czy adwokat kościelny świadczy pozostałe usługi profesjonalne w rozumieniu przepisów państwowych?**

Istnieje także pogląd, wedle którego usługi świadczone przez adwokata kościelnego mają charakter pozostałych usług profesjonalnych. Podstawą takiej klasyfikacji jest uznanie, że usługi adwokata nie polegają na udzielaniu porad czy wskazywaniu konkretnego sposobu postępowania, a także nie muszą być wykonywane przez prawników.

Pogląd taki znalazł swoje odzwierciedlenie w kilku interpretacjach podatkowych<sup>35</sup>. Na uwagę zasługuje m.in. interpretacja indywidualna Dyrektora KIS

35. Zob. Interpretacja Indywidualna Dyrektora KIS z dnia 14 stycznia 2022 r., sygn. 0111-KDIB3-3.4012.589.2021.2.JSU; Interpretacja Indywidualna Dyrektora KIS z dnia 17 lutego 2022 r. sygn. 0114-KDIP1-3.4012.765.2021.2.KF.

z dnia 15 września 2023 r.<sup>36</sup>. Wnioskodawcą była osoba fizyczna, prowadząca jednoosobową działalność gospodarczą, której przedmiotem działalności jest świadczenie usług kanonicznych. Wnioskodawca wskazała, że w ramach świadczonych usług zajmuje się „pracą na rzecz wiernych Kościoła katolickiego i pomocą w osiągnięciu stwierdzenia nieważności sakramentu małżeństwa, tj. dojściem do prawdy moralnej co do ważności sakramentu”<sup>37</sup>. Wskazując dalej, wyjaśnił, że praca ta polega na „weryfikacji wstępnej, czy dany sakrament może być uznany przez Kościół za nieważnie zawarty, a w dalszych etapach na podejmowaniu działań (przygotowanie pism, czy rozmowy z przedstawicielami Kościoła), które mogą pomóc wiernym w osiągnięciu korzystnego rozstrzygnięcia w organach działających przy danym biskupie diecezjalnym”<sup>38</sup>.

Warto zauważyć, że formułując wniosek o wydanie interpretacji, wnioskodawca skorzystał z wyrażenia „usługa rekomendacji kanonicznej”. Według podatnika istotnym jest wskazanie, iż „podczas wstępnej weryfikacji, jak i całego procesu orzeczenia nieważności nie ma miejsca jakikolwiek element doradztwa, lecz rekomendacja czy dany sakrament jako rzeczywistość nadprzyrodzona może być uznany za nieważnie zawarty, tj. czy można dotrzeć do prawdy moralnej o istnieniu danego małżeństwa”<sup>39</sup>. Zdaniem wnioskodawcy należy wyraźnie podkreślić, że „adwokat kościelny w sądzie kościelnym asystuje tylko stronie prowadzącej spór, nie występuje jednak w jej imieniu”<sup>40</sup>. Wnioskodawca stwierdził również, że „w sądzie kościelnym adwokat kanoniczny jest tylko rzecznikiem strony”, zaś dalej „w szerokiej literaturze przedmiotu zakazuje się i przestrzega adwokatów kościelnych przed prokurowaniem, doradzaniem wiernym, przedstawianiem linii zaskarżenia sakramentu małżeństwa”<sup>41</sup>.

Odwołując się do wykładni językowej, zgodnie ze *Słownikiem Języka Polskiego* słowo „rekomendacja” oznacza pozytywną opinię wydaną o kimś, o czymś<sup>42</sup>. Mając na uwadze powyższe, należy stwierdzić że usługi rekomendacji kanonicznej polegałyby na opiniowaniu nieważności sakramentów. Gdyby adwokat kościelny rzeczywiście zajmował się jedynie sprawami o nieważność małżeństwa, twierdzenie to byłoby prawdziwe. Niestety, mimo że sprawy nieważności sakramentów stanowią większość spraw rozpatrywanych przez sądy kościelne, nie są one jedynymi.

36. Zob. Interpretacja Indywidualna Dyrektora KIS z dnia 15.09.2023 r. sygn. 0111-KDIB3-3.4012.260.2023.1.JSU.

37. Zob. tamże.

38. Zob. tamże.

39. Zob. tamże.

40. Zob. tamże.

41. Tamże.

42. *Słownik Języka Polskiego PWN, rekomendacja*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/rekomendacja;2573787.html> [dostęp: 11.05.2024].

Adwokaci kościelni bronią również oskarżonych w sprawach karnych<sup>43</sup>, a także służą pomocą przy rozpatrywaniu spraw administracyjnych.

Wyjątkowo zastanawiający jest fakt powoływania się przez podatnika na szeroką literaturę przedmiotu, w której zakazuje się i przestrzega adwokatów kościelnych przed prokurowaniem, doradzaniem wiernym, przedstawianiu linii zaskarżenia sakramentu małżeństwa. Zgodnie z nią bowiem adwokat kościelny, jak już wspomniano, służy radą, udziela jej stronie, a także jest doradcą prawnym (*iuris consultus*).

Zgodnie z PKWiU Pozostałe usługi profesjonalne zostały sklasyfikowane w Dziale 74. Zgodnie z wyjaśnieniami do PKWiU<sup>44</sup>, dział ten obejmuje: usługi w zakresie specjalistycznego projektowania, usługi fotograficzne, usługi związane z tłumaczeniami, pozostałe usługi profesjonalne, naukowe i techniczne, gdzie indziej niesklasyfikowane. Podkategoria 74.90.20 dotycząca pozostałych usług profesjonalnych, technicznych i handlowych, gdzie indziej niesklasyfikowanych zawiera pozycje: usługi doradztwa specjalistycznego inne niż związane z nieruchomościami, ubezpieczeniami czy inżynierskie, np. usługi doradztwa specjalistycznego: w dziedzinie sztuki, sądowego itp. usługi zarządzania prawami autorskimi i związanymi z nimi dochodami, z wyłączeniem zarządzania prawami związanymi z filmami i twórczością artystyczną, usługi zarządzania prawami do własności przemysłowej (patenty, licencje, znaki towarowe, franszyza itp.), usługi doradztwa ślubnego, usługi świadczone przez agencje i agentów w imieniu indywidualnych osób poszukujących zatrudnienia w filmie, teatrze lub innej działalności rozrywkowej lub sportowej, wydawania książek, sztuk, dzieł sztuki, fotografii itp. przez wydawców, producentów itp. Nie dotyczy to w żaden sposób działalności adwokata kościelnego.

## 5. Kwestie stawkowe

W przypadku świadczenia przez adwokata kościelnego usług w ramach działalności gospodarczej, co do zasady podlega ona opodatkowaniu na zasadach ogólnych. Podobnie, jeśli zdecyduje się na świadczenie usług w formie działalności nieewidencjonowanej, to w związku z tym, że działalność nieewidencjonowana nie została wymieniona w żadnym spośród wyszczególnionych ustawą źródeł przychodów, pochodzące z niej środki stanowiąc będą przychód z innych źródeł.

43. G. A. Miziński, *Adwokat kościelny w aktualnych przepisach prawa kanonicznego*, „Teka komisji prawniczej Oddział Lubelski PAN”, 2012, s. 111.

44. Główny Urząd Statystyczny, *Wyjaśnienia do Polskiej Klasyfikacji Wyrobów i Usług (PKWiU 2015)*, Warszawa 2016, s. 494.



Dochód uzyskany po dokonaniu odliczeń od przychodu będzie podlegał opodatkowaniu według skali podatkowej.

Inną możliwością pozostawioną do wyboru dla przedsiębiorcy, jest opodatkowanie na zasadach ryczałtu od przychodów ewidencjonowanych. Wówczas stawka podatku dla pozostałych usług, nie wymienionych w sposób szczególny przez ustawodawcę w przepisach wynosi 8,5 % zgodnie z art. 12 ust. 1 pkt 5 lit. a ustawy ryczałtowej. Stanowisko to zostało również potwierdzone przez Dyrektora KIS w interpretacji indywidualnej z dnia 16 lutego 2022 r.<sup>45</sup>.

Usługi świadczone przez adwokata kościelnego co do zasady podlegać będą 23 % stawce VAT. Istnieje jednak możliwość zwolnienia z art. 113 ustawy VAT, jednakże aby je zastosować, to sprzedaż usług adwokata kościelnego nie może przekroczyć łącznie w poprzedzającym zwolnienie roku podatkowym 200 000 zł, bądź też jeśli dopiero rozpoczyna działalność przewidywana wartość sprzedaży nie może przekroczyć 200 000 zł. Oczywiście należy mieć na uwadze, że działalność ta nie może być zgodnie z art. 113 ust. 13 pkt. 2 ustawy VAT usługą prawniczą bądź w zakresie doradztwa.

## Zakończenie

Mając na uwadze przeprowadzoną analizę, należy zauważyć, że usługi świadczone przez adwokata kościelnego mają wyjątkowy charakter, nie mieszczący się w żadnym z grupowań przewidzianych przez PKWiU. Trudno jest zatem ustalić stawkę na gruncie ustaw podatkowych, jakim podlegają. Równie problematyczne jest określenie, czy adwokaci kościelni świadczący usługi mogą korzystać ze zwolnienia przewidzianego w ustawie VAT.

Interpretacje prawa podatkowego wydane przez Dyrektora Krajowej Informacji Skarbowej również pozostają niejednolite. Wynika to z faktu obowiązku przedstawienia przez zainteresowanego stanu faktycznego, co w połączeniu z brakiem odpowiedniej klasyfikacji usług adwokata kościelnego daje niejednoznaczny obraz charakteru tych usług. Nietrudno wyobrazić sobie sytuację, w której podatnik, chcąc uzyskać zwolnienie przewidziane na gruncie ustawy VAT, tak opíše stan faktyczny, by Dyrektor KIS potwierdził, że podatnik ma rację.

Wnioskiem z przeprowadzonej analizy jest konieczność dostosowania klasyfikacji o odpowiednie ramy dla działalności adwokata kościelnego. Konieczne staje się również uregulowanie kwestii podatkowej osób świadczących usługi

45. Interpretacja Indywidualna Dyrektora KIS z dnia 16.02.2022 r., sygn. 0114-KDIP3-2.4011.1177.2021.2.AC.

kanoniczne w szerszym kontekście, gdyż adwokat kościelny nie jest jedynym zawodem, jaki wykonywać mogą absolwenci prawa kanonicznego.

## Bibliografia

### Źródła prawa kościelnego

*Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, AAS 1983, Pars II; tekst polski w: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 2022.

Franciscus PP., *Constitutio apostolica Veritatis Gaudium de universatibus et facultatibus ecclesiasticis* (8.12.2017), AAS 110 (2018), s. 1-34; tekst polski: [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_constitutions/documents/papa-francesco\\_costituzione-ap\\_20171208\\_veritatis-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html) [dostęp: 9.05.2024].

Congregatio de Institutione Catholica, *Ordinationes ad Constitutionem Apostolicam Veritatis Gaudium Fideliter Exsequendam*, AAS 110 (2018) s. 137 – 156., tekst polski: [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_constitutions/documents/papa-francesco\\_costituzione-ap\\_20171208\\_veritatis-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html) [dostęp: 09.05.2024].

### Źródła prawa państwowego

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r., Nr 78, poz. 483 z późn. zm.

Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

Ustawa z dnia 26 maja 1982 r. Prawo o adwokaturze, t.j. Dz. U. z 2022 r., poz. 1184 z późn. zm.

Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 1966 z późn. zm.

Ustawa z dnia 29 czerwca 1995 r. o statystyce publicznej, t.j. Dz. U. z 2023 r., poz. 773;

Ustawa z dnia 20 sierpnia 1997 r. o Krajowym Rejestrze Sądowym, t.j. Dz. U. z 2023 r., poz. 685 z późn. zm.

Ustawa z dnia 20 listopada 1998 r. o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne, t.j. Dz. U. z 2022 r., poz. 2540 z późn. zm.,

- Ustawa z dnia 11 marca 2004 r. o podatku od towarów i usług, t.j. Dz. U. z 2023 r., poz. 1570 z późn. zm,
- Ustawa z dnia 6 marca 2018 r. o Centralnej Ewidencji i Informacji o Działalności Gospodarczej i Punkcie Informacji dla Przedsiębiorcy, t.j. Dz. U. z 2022 r., poz. 541.
- Ustawa z dnia 6 marca 2018 r. - Prawo przedsiębiorców t.j. Dz. U. z 2024 r. poz. 236 z późn. zm.
- Ustawa z dnia 20 lipca 2018 r. Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 742 z późn. zm.
- Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 24 grudnia 2007 r. w sprawie Polskiej Klasyfikacji Działalności (PKD), Dz. U. z 2007 r., Nr 251, poz. 1885 z późn. zm.
- Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 4 września 2015 r. w sprawie Polskiej Klasyfikacji Wyrobów i Usług (PKWiU), Dz. U. poz. 1676 z późn. zm.
- Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 27 września 2018 r. w sprawie studiów, t.j. Dz. U. z 2023 r., poz. 2787.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji i Nauki z dnia 11 października 2022 r. w sprawie dziedzin nauki i dyscyplin naukowych oraz dyscyplin artystycznych, Dz. U. poz. 2202 z późn. zm.

### **Interpretacje indywidualne Dyrektora KIS**

- Interpretacja Indywidualna Dyrektora KIS z dnia 26.11.2020 r., sygn. 0112-KDIL1-1.4012.368.2020.2.JKU, LEX/el.
- Interpretacja Indywidualna Dyrektora KIS z dnia 14 stycznia 2022 r. sygn. 0111-KDIB3-3.4012.589.2021.2.JSU, LEX/el.
- Interpretacja Indywidualna Dyrektora KIS z dnia 16.02.2022 r., sygn. 0114-KDIP3-2.4011.1177.2021.2.AC, LEX/el.
- Interpretacja Indywidualna Dyrektora KIS z dnia 17 lutego 2022 r. sygn. 0114-KDIP1-3.4012.765.2021.2.KF, LEX/el.
- Interpretacja Indywidualna Dyrektora KIS z dnia 15.09.2023 r., sygn. 0111-KDIB3-3.4012.260.2023.1.JSU, LEX/el.

### **Literatura**

- Chrzanowski W., *Zawarcie umowy przez publiczną kościelną osobę prawną bez wymaganej zgody i związane z tym skutki w prawie krajowym*, Kraków 2022.
- Grabowski I., *Prawo kanoniczne według nowego kodeksu*, Lwów 1927.

- Kamiński R., *Deontologia adwokata kościelnego w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, „Ius Matrimoniale”, 31 (2020), nr 1.
- Krukowski J., *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. V, księga VII Procesy*, Poznań 2007.
- Krzywkowska J., Sztymchmiller R., *Adwokat w sprawach o nieważność małżeństwa rozwiązania ustawodawcze i ich stosowanie w sądach kościelnych (1983-2018)*, Olsztyn 2018.
- Miziński G.A., *Adwokat kościelny w aktualnych przepisach prawa kanonicznego*, „Teka komisji prawniczej Oddział Lubelski PAN”, 2012, s. 102-121.
- Pawluk T., *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Dobra doczesne Kościoła, Sankcje w Kościele, Procesy, t. IV*, Olsztyn 2016.
- Sitarz M., *Skuteczność kościelnych aktów administracyjnych w polskim porządku prawnym: zarys problematyki*, w: *Servabo legem tuam in toto corde meo. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Józefowi Krzywdzie CM, dyrektorowi Instytutu Prawa Kanonicznego UPJPII z okazji 70. rocznicy urodzin*, Kraków 2013.
- Słownik Języka Polskiego PWN, *doradztwo*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/doradztwo;2453545.html> [dostęp: 10.05.2024].
- Słownik Języka Polskiego PWN, *doradzić*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/doradzc;2453544.html> [dostęp: 10.05.2024].
- Słownik Języka Polskiego PWN, *doradca*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/doradca;2453542.html> [dostęp: 10.05.2024].
- Słownik Języka Polskiego PWN, *rekomendacja*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/rekomendacja;2573787.html> [dostęp: 11.05.2024].
- Stanisz P., *Proboszcz jako reprezentant parafii w stosunkach majątkowych*, w: *Prawo państwowe a prawo wewnętrzne związków wyznaniowych*, Poznań 2010.
- Sztymchmiller R., *Dynamiczna posługa adwokata w zreformowanym procesie małżeńskim*, w: *Reforma procesowa papieża Franciszka – pierwsze doświadczenie. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 12-13 czerwca 2017 roku*, Tarnów 2018.
- Główny Urząd Statystyczny, *Wyjaśnienia do Polskiej Klasyfikacji Wyrobnów i Usług (PKWiU 2015)*, Warszawa 2016.

## Streszczenie

Celem artykułu jest analiza przepisów prawa polskiego, prawa kanonicznego oraz interpretacji indywidualnych wydanych przez Dyrektora Krajowej Informacji Skarbowej w kontekście opodatkowania osób świadczących usługi adwokata kościelnego. Rozważania koncentrują się na zadaniach i czynnościach podejmo-

wanych przez adwokatów kościelnych oraz osadzeniu wniosków z przeprowadzonych rozważań o naturze pracy adwokata kościelnego w kontekście ustaw podatkowych oraz przytoczonych interpretacji indywidualnych. Przeprowadzone badania prowadzą do wniosku, że usługi świadczone przez adwokata kościelnego mają wyjątkowy charakter nie mieszczący się w żadnym z grupowań określonych Polską Klasyfikacją Wyrobów i Usług.

**Słowa kluczowe:** Prawo kanoniczne, prawo podatkowe, adwokat kościelny, usługi adwokata kościelnego.

## TAXATION OF SERVICES PROVIDED BY A CHURCH LAWYER

### Summary

The purpose of the article is to analyze the regulations of Polish law, canon law and individual interpretations issued by the Director of National Tax Information in the context of taxation of persons providing services of a church attorney. The considerations focus on the tasks and activities undertaken by church attorneys and embedding the conclusions of the conducted considerations about the nature of the work of a church attorney in the context of tax laws and the cited individual interpretations. The research conducted leads to the conclusion that the services provided by a church attorney are of a unique nature that does not fit into any of the groupings defined by the Polish Classification of Goods and Services.

**Keywords:** Canon law, tax law, church lawyer, church lawyer services.



S. DR HAB. MARIA OPIELA, PROF. KUL – LUBLIN

**RECENZJA NAUKOWA PUBLIKACJI  
BOCHENEK K., PASTERNAK I., SZKUTNIK D. A.,  
*ETOS NAUCZYCIELA. ROZWAŻANIA O WARTOŚCIOWEJ  
EDUKACJI*, VOL. I. RZESZÓW: WYDAWNICTWO  
UNIwersYTETU RZESZOWSKIEGO (2025).**

**BOCHENEK K., PASTERNAK I., SZKUTNIK D. A.,  
*THE TEACHER'S ETHOS. REFLECTIONS ON VALUABLE  
EDUCATION WITH SELECTED SUMMARIES*,  
VOL. II. RZESZÓW: RZESZÓW UNIVERSITY PRESS(2025).**

Najważniejszą rolę w procesie nauczania i wychowania młodego pokolenia, realizując funkcję pomocniczą wobec rodziny, pełni osoba nauczyciela, który wspiera i oddziałuje przede wszystkim swym własnym przykładem. Dlatego zainteresowanie pojęciem etosu nauczyciela – kategorią, która opisuje najistotniejsze i najtrudniejsze do uchwycenia obszary pracy zawodowej nauczycieli, jest konieczne i bardzo ważne. W kontekście współczesnych wyzwań społecznych i kulturowych podejmowane są badania i analizy przemian w zawodzie nauczycielskim oraz próby zdefiniowania pojęcia etosu.

Wskazuje się na „osłabienie prestiżu zawodu nauczyciela w przestrzeni publicznej, połączone z kwestionowaniem godności wykonujących ten zawód. Niekiedy

nauczyciele sami są temu winni”<sup>1</sup>. Zatem w badaniach i analizach pedagogicznych wskazuje się aspekty osobowe dotyczące rozumienia istoty i przyczyn aktualnych wyzwań oraz poszukiwania sposobu odpowiedzi na nie. Wanda Dróżka, analizując przemiany etosu i roli społecznej nauczyciela, wskazała, iż „Nauczyciel wychowawca nie może zachowywać się obojętnie i bezrefleksyjnie wobec wielu nowych, niespotykanych wcześniej w takim natężeniu zjawisk i tendencji w kulturze i życiu społecznym, gdy następuje przesunięcie społecznych wartości (patriotycznych, rodzinnych, pracy) w kierunku skrajnego indywidualizmu (tylko ja), gdy na rzecz indywidualizmu i egoistycznej autokreacji zanikają wartości wspólnotowe i społeczno-kulturowe, gdy tradycyjne nauczanie ustępuje miejsca praktycznej samoedukacji informacyjno-cyfrowej, gdy wykształcenie wyższe nie jest już domeną li tylko elit, gdy wartości (etyka, autorytet, prestiż) oraz ogólnodostępna wiedza (o charakterze bardziej eksperckim, działaniowym niż formacyjnym) podlegają nieustannemu kwestionowaniu, weryfikacji i relatywizacji, gdy władza zyskuje charakter relacyjny i współzależny (demokracja sieciowa, bezpośrednia) – gdy nowoczesność z jednej strony niesie postęp, z drugiej zaś – wyklucza, marginalizuje, pozbawia perspektyw życia, pracy i rozwoju”<sup>2</sup>.

Ten kontekst ukazuje, jak ważnym dla właściwego ukazania istoty etosu nauczyciela i wartościowej edukacji, u podstaw której leży przyjęta koncepcja człowieka i jego działania, jest filozofia człowieka i etyka. Zaangażowanie Instytutu Filozofii UR w realizację projektu i redakcję recenzowanej publikacji dało możliwość wykorzystania filozofii dla opracowania istotnych wskazań dla kształtowania i promowania etosu nauczyciela adekwatnego do współczesnych wyzwań i oczekiwań. Treści zawarte w publikacji są zatem niezwykle cenne dla współczesnej teorii i praktyki edukacji, odpowiadając na jej potrzeby w wymiarze podmiotowym. Dwutomowa publikacja tekstów opartych na interdyscyplinarnych analizach naukowych w synergii teorii i praktyki zawiera bogactwo treści zaprezentowanych na międzynarodowej konferencji naukowej oraz w cyklu kolejnych debat wokół zagadnienia etosu nauczyciela.

Pierwszy tom zawiera 10 artykułów naukowych będących efektem refleksji zaprezentowanych podczas konferencji naukowej oraz transkrypcje wygłoszonych wystąpień podczas 6 debat o etosie nauczyciela. Tom drugi natomiast zawiera transkrypcje fragmentów wygłoszonych wystąpień przetłumaczonych na język

1. B. Wykowski, *Warsztat pracy, autorytet i etos nauczyciela we współczesnej edukacji szkolnej*, „Studia Elbląskie”, XXIV (2023), s. 406.
2. W. Dróżka, *Przemiany etosu i roli społecznej nauczyciela w świetle badań biograficznych*, „Studia Pedagogiczne. Problemy społeczne, edukacyjne i artystyczne”, 2022, t. 41, DOI 10.25951/9565, s.13.



angielski. Publikacja tych treści daje możliwości dla kształtowania i promowania etosu nauczyciela w kontekście współczesnych wyzwań i oczekiwań.

Zgromadzone w I tomie teksty artykułów w języku polskim i obcych ujmują zagadnienie etosu nauczyciela zarówno w kontekście jego zawodu, moralności, organizacji edukacji na różnych etapach oraz społecznym, historycznym i międzynarodowym. Ze względu na złożoność wyzwań wynikających z różnych niepokojących tendencji ideowych, wskazanych na bazie filozoficznego podejścia. Redakcja zalicza do nich „m.in.: kryzys tożsamości osobowej i wspólnotowej, procesy laicyzacyjne, kształtującą się wyraźnie «aksjologię» konsumpcjonizmu, deprecjację sensu pracy, a wreszcie irracjonalizm i kryzys sensu życia” (s. 6-7). Ukazanie zatem różnych kontekstów dzięki interdyscyplinarnym poszukiwaniom, „filozofia jako dyscyplina penetrująca i syntetyzująca wszystkie obszary ludzkiej aktywności” (s. 8) daje możliwość adekwatnej odpowiedzi na te wyzwania.

W pierwszym artykule prof. dr hab. Vasil Gluchman, podejmując temat *Etyka akademicka jako etyka pracy i etyka relacji*, wskazuje, że w szerokim sensie znaczenie etyki akademickiej polega na jej skupieniu na wszystkich istotnych procesach dotyczących życia akademickiego. Odnosząc się zatem do badaczy zajmujących się tym zagadnieniem, ukazuje wkład filozofii w formułowanie etycznej podstawy wartości profesji akademickiej. Wyjaśnia filozoficzne podstawy pracy akademickiej i jej związek z dobrem wspólnym społeczeństwa oraz znaczenia pracy akademickiej w kontekście sensu życia akademików, którego integralną częścią jest tworzenie i przekaz wiedzy. Podkreśla także znaczenie filozofii dla etyki profesji akademickiej, co polega na formułowaniu adekwatnych wartości etycznych dla relacji zawodowych w pracy akademickiej.

Prof. dr hab. Elżbieta Osewska w artykule *Nauczyciel na miarę współczesnych wyzwań społeczno-kulturowych* podejmuje kwestie związane z rolą współczesnego nauczyciela w procesie wsparcia ucznia w formowaniu dojrzałości osobowej w sytuacji narastających wyzwań ponowoczesności. Po analizie znaczenia i wyzwań kontekstu współczesnego nauczania i wychowania podkreśla, że „w tej sytuacji nauczyciel nie może być tylko przekazywaczem wiedzy, ale musi być wychowawcą prowadzącym swojego wychowanka do pełni człowieczeństwa” (s. 37). Wskazuje więc, że na miarę wyzwań ponowoczesności nauczyciel musi powrócić do klasycznej antropologii, szczególnie realistycznej i integralnej koncepcji człowieka w antropologii chrześcijańskiej. Współczesny nauczyciel, aby cieszyć się autorytetem wśród uczniów, musi realizować podstawowe założenia wynikające z ukształtowanych przez polską tradycję oraz kulturową społeczność norm moralnych na rzecz ich rozwoju i odpowiedzialnego wychowania.

W kolejnym artykule *Nauczyciel szkoły powszechnej w czasach II Rzeczypospolitej* prof. dr hab. Roman Pelczar, nawiązując do tradycji dwudziestolecia międzywojennego, omawia realizację celów wychowania i wymogi etyczno-moralne zawodu

nauczycielskiego. Ukazuje status prawno-zawodowy nauczycieli, sytuację materialną, formy kształcenia i doskonalenia zawodowego, uwarunkowania społeczne oraz ważną rolę nauczycieli w utrzymaniu tożsamości narodowej społeczeństwa.

W artykule *Nauczyciel w świecie paradoksów* dr Magdalena Parzyszek analizuje niektóre paradoksy wpisujące się w edukację, pracę nauczycieli czy podejmowany w przestrzeni publicznej dyskurs, odnosząc się do widocznego obecnie chaosu aksjologicznego oraz ideologicznej prawdy na temat człowieka, zakorzenionej w indywidualizmie i odrzucania obiektywnego porządku moralnego, a przyjmowania subiektywizmu. Wybrane przez Autorkę paradoksy w pracy nauczyciela to: dużo nauki – mało mądrości, dużo techniki – mało moralności, dużo działania – mało czynów, dużo humanizmu – mało człowieczeństwa. Ważnym efektem analizy zagrożeń oraz propozycji rozwiązań w duchu personalizmu chrześcijańskiego jest wskazanie, by nie odrzucać czy redukować tego, co sprawdzone, ale doskonalić i pielęgnować, aby przynosiło większe owoce w edukacji.

Ph.D. Brice Cantrell w artykule *Ethics and Teaching. Literature and Language in the Classroom* analizuje powiązania między literaturą a etyką, ilustruje użyteczność literatury zarówno jako artefaktu kulturowego, jak i narzędzia pedagogicznego. Wykazując, że literatura jest istotnym narzędziem do poszukiwania etyki, sugeruje, że opierając dyskusje etyczne na kulturowej i narracyjnej specyfice tekstów literackich, nauczyciele mogą pogłębiać zrozumienie moralności w wymiarze osobistym i zbiorowym. Klasa staje się etyczną przestrzenią, w której uczniowie mogą dojrzewać do roli podmiotów moralnych, a następnie rozwinąć umiejętności niezbędne do poruszania się po złożonym, coraz bardziej zróżnicowanym świecie.

W kolejnym artykule *Trendy edukacyjne – co zrobić, żeby edukacja była bardziej efektywna?* dr Mariola Kinal, poszukując odpowiedzi na postawione w tytule pytanie, odnosi się do dominujących w szkołach paradygmatów, zasad i wartości wynikających z modelu dydaktyki, zwracając uwagę na rolę nauczyciela oraz samodzielność i odpowiedzialność uczniów w procesie zdobywania wiedzy i umiejętności. Na bazie wybranej literatury wskazuje, jak oceniać, żeby rozwijać strategię uczenia się? Podejmuje zagadnienie indywidualizacji nauczania jako formy organizacji procesu dydaktycznego w celu wzmocnienia motywacji uczniów do nauki. W związku z rozwojem cyfrowym podejmuje pytanie, w jaki sposób wykorzystywać nowe media, aby edukacja była efektywna oraz jak w sposób kreatywny wdrażać innowacje w praktyce.

Grażyna Tereskiewicz, podejmując temat *Wartości w edukacji*, prezentuje kontekst dla analizy praktycznych rozwiązań ważny dla integralnego rozwoju i edukacji uczniów i samego nauczyciela. Nawiązując do swoich doświadczeń z pracy jako nauczyciel, szkoleniowiec, wizytator, omawia wychowanie oparte na wartościach i do wartości w budowaniu wspólnoty i integralnego rozwoju

każdego ucznia i jego kluczowych kompetencji w integralnej edukacji. Wskazuje na rolę nauczyciela w tym procesie jako wzoru postawy i wartości oraz znaczenie wartości w organizacji pracy i relacji w szkole. Wartości są fundamentem współpracy między nauczycielami, rodzicami i uczniami, by służyły ich integralnemu rozwojowi i nadawały kierunek ich życiu.

W kolejnych dwóch artykułach autorzy odnoszą się do kontekstu historycznego. Prof. dr hab. Roman Pelczar w artykule *Pozycja zawodowa i status społeczny nauczycieli szkół ludowych w polskich wsiach w Galicji (do powołania Rady Szkolnej Krajowej)* – *wybrane zagadnienia* prezentuje ważne dla refleksji współcześnie wymagania stawiane przed kadrami pedagogicznymi wynikające ze statusu zawodowego i społecznego nauczycieli wiejskich. Natomiast dr Jan Svoboda w artykule *Masarykovo filosofické pojetí výchovy a vzdělání* analizuje filozoficzną koncepcję wychowania i edukacji T. G. Masaryka, który na przełomie XIX i XX w. rozważał kwestię wychowania i edukacji w szerokim kontekście kulturowo-politycznym i historycznym, a jako filozof i socjolog nadał jej głębsze podstawy filozoficzne. Szukał on realnej drogi, którą mógłby podążać współczesny człowiek, aby przywrócić naturalną równowagę między rozumem a uczuciami, między nauką a wiarą tak, aby ponownie osiągnąć harmonijną spójność, gdyż w świecie, w którym panuje chaos i niepewność, potrzebujemy harmonii.

Powyższe treści stanowią ważny kontekst dla ukazania przez Katarzynę Wiśniarek tematu *Sprawczość ucznia w kulturze myślenia – droga do aktywnego i zaangażowanego uczenia się*. Prezentując rolę i zadania nauczyciela w rozwijaniu sprawczości uczniów, omawia ona 10 kroków do rozwoju sprawczości uczniów w kulturze myślenia. Korzyścią jest to, że nauka staje się procesem głębszym, autentycznym i trwałym, większe staje się zaangażowanie uczniów w rozwój umiejętności rozwiązywania problemów i krytycznego myślenia. Rozwijanie sprawczości uczniów buduje pewność siebie i poczucie własnej wartości, a dla nauczyciela oznacza także tworzenie kultury współpracy i wzajemnego zaufania w klasie.

Druga część recenzowanej publikacji zawiera transkrypcje wystąpień wygłoszonych podczas sześciu debat o etosie nauczyciela, które w tomie drugim zostały opublikowane w języku angielskim. Debaty zorganizował Instytut Filozofii UR we współpracy z Podkarpackim Kuratorem Oświaty w ramach projektu *Etos nauczyciela. Rozmowy o wartościowej edukacji*, który wpisany został w ramy obszaru Społeczna Odpowiedzialność Nauki. Jako prelegenci i w panelach brali udział naukowcy z Instytutów Filozofii i Pedagogiki UR, przedstawiciele kuratorium oświaty, dyrektorzy przedszkoli i szkół różnego stopnia oraz poradni psychologiczno-pedagogicznych z Podkarpacia.

Podjęmowana tematyka debat jest spójna z teoretycznymi refleksjami nad istotą etosu nauczyciela, współczesnymi wyzwaniem oraz możliwościami zadbania o wartościową edukację. W pierwszej debacie podjęto prelekcje i refleksje

nad kwestiami: *Czym są wartości w edukacji? Czy istnieje edukacja dla wartości? Wyzwania dla etosu nauczyciela we współczesnym świecie w kontekście ponowoczesności.* Tematem drugiej debaty było pytanie: *Jak wzmocnić autorytet nauczyciela we współczesnym świecie?* Debata trzecia obejmowała temat: *Szkoła jako instytucja integrująca społeczność lokalną czy jedynie instytucja usługowa?* Prelekcje i wygłoszone opinie pozwoliły od strony teoretycznej i w odniesieniu do praktycznych doświadczeń, działań organizacyjnych, edukacyjnych konkretnych placówek i kuratorium zastanowić się, w jaki sposób wartości w edukacji, praca nauczyciela i etos związany z tym zawodem są postrzegane i obecne w rzeczywistości szkół wszelkiego rodzaju. Pozwoliły również na wskazanie wyzwań, ale też tego, co i w jaki sposób poprawić oraz wykorzystać, by adekwatnie na nie odpowiadać, skutecznie wspierając integralny rozwój uczniów przez wartościową edukację w zintegrowanym środowisku szkolnym. Uwzględniając specyfikę środowiska lokalnego, tak funkcjonująca szkoła staje się ważną instytucją nie tylko usługową, ale też integrującą społeczność lokalną, w sposób twórczy angażując uczniów.

W kolejnych debatach podjęto tematykę związaną z etycznym wymiarem pracy nauczyciela i współczesnej edukacji. W debacie czwartej (*Czy nowe technologie zmieniają etos pracy nauczyciela?*) i szóstej (*Nowoczesne formy kształcenia a ich stosowanie praktyczne. Etyka nowych technologii*) wskazano, że nowe technologie stwarzają dla szkoły ogromne wyzwanie, ale też szanse. Natomiast tradycyjne wartości etosu nauczyciela są ponadczasowe i muszą być pielęgnowane również w erze cyfrowej, a proces kształcenia nie może być oparty tylko na technologii. „To musi być kształcenie tradycyjne wsparte technologią” (s. 247). Ważne są w tym kontekście opinie wyrażone przez uczestników debaty piątej: *Wychowanie do patriotyzmu – mit czy konieczność?* Po teoretycznym wprowadzeniu podjęto dyskusję, jak w obecnej sytuacji kulturowej, w której dominuje kultura singli i relacji opartych na partnerstwie, skąd wynika kryzys małżeństwa, rodziny, tradycyjnych związków, rozumieć patriotyzm i przygotowywać do głębszej i szerszej wspólnotowej tożsamości? W refleksji nad rolą i działaniami szkół, samorządu w kształtowaniu postaw patriotycznych, w budowaniu patriotyzmu lokalnego w trzeciej dekadzie XXI w. wskazano na znaczenie symboliki, tradycji, do której współczesny polski patriotyzm może się odwołać. Ta debata otworzyła drogę do refleksji, jak kształtować w przyszłości poczucie odpowiedzialności, bycia patriotą i bycia obywatelem.

Po wprowadzeniu na temat edukacji adaptacyjnej oraz szansach i wyzwaniach związanych z wdrożeniem jej do praktyki dydaktycznej w wykładzie wskazano, że w stosowaniu nowoczesnych form kształcenia, metod nauczania i metod aktywizujących, czy metod kształcenia twórczego i krytycznego myślenia, zawsze będzie kluczowa postawa nauczyciela. W tym kontekście podkreślono, że wartościowa edukacja jest skierowana przede wszystkim na integralny rozwój ucznia

i jego przygotowanie do dorosłego życia przez rozwijanie jego sprawczości ucznia, wdrażanie kultury myślenia, odpowiedzialności, współpracy w grupie, budowanie relacji. Podstawą debaty było także odniesienie do praktyki szkolnej, budowania nowoczesnej szkoły i kształcenia, opartego na doświadczeniach nauczycieli gdyż „za sukcesem ucznia stoi nauczyciel” (s. 299). Wskazano propozycje, jak tworzyć dobrą, nowoczesną szkołę, w której empatia i budowanie relacji są podstawą wsparcia ucznia w rozwoju, przekazywania wiedzy i umiejętności, a wtedy realizuje się w pełni etos zawodu nauczyciela.

Udostępnienie transkrypcji również w języku angielskim może stać się inspiracją do szerszych badań i debat dotyczących etosu nauczyciela i wartościowej edukacji opartych na jasnych podstawach filozoficznych w specyfice współczesnej epoki. „Rozpoznanie etosu i respektowanie go warunkuje osobową i moralną dojrzałość poszczególnych nauczycieli oraz instytucji edukacyjno-wychowawczych.” (s. 8). Przyjmując integralne spojrzenie na człowieka, nauczyciel przez animację konkretnych sytuacji, ważnych w całym procesie edukacji będzie stwarzał uczniom kontekst do ich pełnego i harmonijnego rozwoju, co jest bezcenne w dobie cyfrowej transformacji.

Udostępnione artykuły i transkrypcje debat dotyczą kwestii teoretycznie interesującej i bardzo ważnej społecznie ze względu na niezwykle potrzebne dla pedagogów, zarówno dla teoretyków jak i praktyków, uwzględnianie odpowiedniej perspektywy historycznej oraz znaczenia duchowego wymiaru człowieka w procesie integralnej edukacji. Mogą bowiem zainspirować badaczy oraz wspomóc w zakresie doskonalenia metodyki i kompetencji pedagogów w pracy z dziećmi i młodzieżą. Wskazane przez Redaktorów aspekty perspektywy historycznej oraz tendencje ideowe ponowoczesności podejmowane w kolejnych artykułach i debatach wykorzystane w praktyce mogą być skutecznym wsparciem dla kształtowania etosu nauczyciela i jego autorytetu. Stąd publikacja i zachęta do interdyscyplinarnej debaty jest bardzo potrzebna, a ujęcie zagadnienia jest godne uwagi i wykorzystania w praktyce edukacyjnej.



KS. ANDRZEJ WIDAK – RZESZÓW

**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI DIECEZJALNEGO  
STUDIU ORGANISTOWSKIEGO W RZESZOWIE  
ZA ROK SZKOLNY 2024/2025**

Nowy rok szkolny 2024/2025 rozpoczął się 21 września 2024 r. Tydzień wcześniej, 14 września, odbyły się rozmowy rekrutacyjne do studium. O przyjęcie ubiegało się 18 słuchaczy, a zostało przyjętych 17, jeden z kandydatów nie podjął nauki i ostatecznie zostało przyjętych 16 nowych kandydatów. Rok szkolny 2024/2025 w I semestrze rozpoczęło 53 słuchaczy na 5 rocznikach: na roku „0” – 8 słuchaczy, I – 12, II – 12, III – 9 i na roku IV – 12. Na rocznych urloпах było 3 uczniów. Na początku roku decyzję o rezygnacji z dalszego kształcenia w studium podjęło 3 uczniów i naukę w studium w I semestrze podjęło 50 uczniów. W semestrze II naukę kontynuowało 48 uczniów: na roku „0” – 8 słuchaczy, rok I – 8, rok II – 11, rok III – 9, rok IV – 12.

Kształcenie w studium jest prowadzone według *Podstaw programowych dla diecezjalnych instytucji kształcenia muzyków kościelnych oraz Regulaminu Diecezjalnego Studium Organistowskiego w Rzeszowie*. Tym samym działalność studium wpisuje się w szeroki proces edukacji i formacji muzyków kościelnych w Polsce zgodnie z *Instrukcją Konferencji Episkopatu Polski o muzyce kościelnej* (nr 51-59). Studium prowadziło kształcenie na dwóch kierunkach: organistowskim oraz kierunku kantora, dyrygenta, animatora muzycznego. W tym roku na drugim kierunku rozpoczęło kształcenie dwóch słuchaczy. Ważną częścią programu nauczania w studium na obydwu kierunkach oprócz zajęć (wykłady i ćwiczenia) są praktyki, które odbywają się pod kierunkiem pedagogów. Praktyki

dla roku IV z akompaniamentu mszalnego, akompaniamentu do liturgii godzin oraz posługi kantora były prowadzone w kościele św. Józefa Sebastiana Pelczara i św. Józefa w Rzeszowie-Zwierzycy. Praktyki roku III z akompaniamentu mszalnego odbywały się w kaplicy seminaryjnej. Egzaminy dyplomowe dla uczniów IV roku tradycyjnie odbędą się we wrześniu. W roku sprawozdawczym o dyplom ukończenia studium będzie się ubiegać 11 absolwentów.

Grono pedagogiczne stanowiło 8 nauczycieli: ks. dr T. Bać (liturgika), ks. dr L. Dyka (fortepian, chorał gregoriański, psalmodia gregoriańska, harmonia modalna, prawodawstwo muzyczno-liturgiczne, praktyka muzyczno-liturgiczna), mgr B. Pyziak (formy muzyczne, fortepian, historia muzyki, kształcenie słuchu, zasady muzyki), mgr K. Peszko-Rzym (fortepian), dr J. Szela-Adamska (chór, emisja głosu, dyrygowanie), mgr A. Walicka (fortepian, kształcenie słuchu, śpiew liturgiczny, zasady muzyki), ks. dr A. Widak (fortepian, organy, harmonia teoretyczna, harmonia praktyczna, organoznawstwo, praktyka muzyczno-liturgiczna), dr hab. T. Zając, prof. UR (organy).

Studium oprócz działalności dydaktycznej prowadziło również inne formy działalności muzycznej, ważne nie tylko dla edukacji, ale także formacji przyszłego muzyka kościelnego. W I semestrze uczniowie uczestniczyli w XV Ogólnopolskiej Pielgrzymce Muzyków Kościelnych na Jasną Górę w Częstochowie 9 listopada 2024 r. Pielgrzymka, jak co roku, była zorganizowana przez Krajowe Duszpasterstwo Muzyków Kościelnych, Stowarzyszenie Polskich Muzyków Kościelnych, Federację Caecilianum, Polską Federację Pueri Cantores. Pielgrzymka odbywała się pod hasłem: *Uczestniczę we Wspólnocie Kościoła*. Stronę muzyczną pielgrzymki przygotowali muzycy kościelni Archidiecezji Łódzkiej.

23 listopada 2024 r. odbyło się XIV Seminarium Organowe dla muzyków kościelnych, organistów i dyrygentów organizowane przez Instytut Teologiczno-Pastoralny, Diecezjalne Studium Organistowskie oraz Instytut Muzyki Uniwersytetu Rzeszowskiego. Wykład i warsztaty *Analiza literatury organowej pod kątem improwizacji* przeprowadził mgr Paweł Moszkowicz, organista parafii Świętej Rodziny na Zaciszu w Warszawie. W dzień poprzedzający seminarium w kościele św. Krzyża w Rzeszowie zostały odprawione uroczyste Nieszpory ku czci św. Cecylii. Nieszpory zostały przygotowane przez słuchaczy, absolwentów studium oraz kleryków Wyższego Seminarium Duchownego w Rzeszowie. Seminarium organowe było połączone z Adwentowym Dniem Skupienia dla Organistów Diecezji Rzeszowskiej. Wydarzenie to odbyło się pod patronatem Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych.

14 grudnia 2024 r. została odprawiona Msza święta za zmarłą Annę Śliwę, długoletnią nauczycielkę, która pracowała w studium od początku jego powstania przez 26 lat (1993-2019). We Mszy świętej uczestniczyli także absolwenci studium, zwłaszcza uczniowie klasy fortepianu mgr A. Śliwy.



Uczniowie studium wzięli także udział w projekcie *Skarbiec pieśni* prowadzonym przez mgr. Kamila Frąsia, organistę Archiopactwa OO. Cystersów w Jędrzejowie. W ramach projektu należało przygotować harmonizację wyznaczonej pieśni, krótką improwizację na jej temat oraz wykonać ją jednogłosowo solowo lub zespołowo. Uczniowie z roku IV wykonali pastorałkę *Słyszę z nieba muzykę*. Harmonizację pastorałki opracował ks. dr A. Widak, zaś improwizację na jej temat zagrał mgr B. Pyziak.

W II semestrze uczniowie uczestniczyli w Wielkopostnym Dniu Skupienia dla Organistów Diecezji Rzeszowskiej, który odbył się 22 marca 2025 r. Wykład i warsztaty *Rola scholi w liturgii (historia, sposób organizacji, sugestie repertuarowe)* poprowadził mgr Maciej Lamm, organista Katedry Opolskiej. W dzień skupienia wpisała się także *Droga Krzyżowa malowana muzyką* w wykonaniu M. Lamma. Droga Krzyżowa odbyła się w Katedrze Rzeszowskiej. To wydarzenie zostało również objęte patronatem Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych.

15 marca zostały zorganizowane warsztaty *Uwolnij swój głos według Kristin Linklater*. Warsztaty przeprowadziła Joanna Kurzyńska (Designated Linklater Teacher). W warsztatach wzięli udział uczniowie studium.

Uczniowie studium wraz z absolwentami studium i alumnami WSD w Rzeszowie przygotowali stronę muzyczną liturgii podczas Mszy świętej w Wigilię Zesłania Ducha Świętego, która odbyła się w kościele farnym w Rzeszowie. W ciągu roku szkolnego uczniowie uczestniczyli także w Mszach świętych na rozpoczęcie roku szkolnego i zakończenie obydwu semestrów. Te Msze święte są ważnym wymiarem formacji duchowej przyszłych muzyków kościelnych.

15 sierpnia 2025 r. w kościele św. Rocha w Rzeszowie został przygotowany i wykonany przez uczniów studium koncert organowy. W programie znalazły się utwory kompozytorów: J. S. Bacha, L. Böellmanna, D. Buxtehudego, C. Francka, J. P. Swellincka. Koncert odbył się po raz drugi i został przygotowany wraz z parafią św. Rocha w Rzeszowie pod patronatem Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych.

Na zakończenie pragnę w imieniu wszystkich nauczycieli i słuchaczy studium wyrazić podziękowanie, które kieruję w stronę Dyrektora Instytutu ks. mgr lic. Andrzeja Cyprysia i Rektora Wyższego Seminarium Duchownego ks. dr hab. Adama Kubisia za wszelką pomoc i życzliwość. Podziękowanie kieruję również wobec wszystkich pracowników Instytutu Teologiczno-Pastoralnego w Rzeszowie, zarówno duchownych, jak i świeckich.



## SPIS TREŚCI

## CONTENTS

### ARTYKUŁY

### ARTICLES

MAREK BOSAK

Idea postępu. Zawiedziona nadzieja czy paląca potrzeba? ..... 5

RAFAŁ CZUPRYK

Społeczna misja szkół katolickich we współczesnej kulturze (szkic retrospektywny).... 21

KS. DANIEL FRĄC CM

Struktura, miejsce i znaczenie tematów teologicznych

w *Księdze Proroka Jeremiasza* ..... 43

PAWEŁ GLUGLA

Władza „ludowa” wobec Kościoła katolickiego na pierwszej konferencji

wojewódzkiej PZPR w Rzeszowie w 1949 roku ..... 61

KS. MARIAN HOFMAN

Opis parafii Żurawica wykonany na podstawie wizytacji dziekańskiej

przeprowadzonej w dniu 5 października w 1816 roku. .... 85

NICETAS KARDASZ

Rozwój i zachowanie samoświadomości litewskiej wśród szlachty dawnego

państwa litewskiego i jej potomków od końca XIV do XX wieku jako część

tradycji starej Litwy ..... 105

KS. DOMINIK KIEŁB

Pomiędzy teorią a praktyką paradygmat empiryczno-prakseologiczny

w teologii pastoralnej..... 125

KS. MATEUSZ KOWALSKI

Duszpasterze polonijni diecezji rzeszowskiej w latach 1992-2024. .... 143

KS. KAROL KRUPA

Tożsamość i posłannictwo prezbitera w świetle listów św. Jana Pawła II

do kapłanów na Wielki Czwartek ..... 163

|                                                                                                                                                                                         |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| KS. JÓZEF MANDZIUK<br>Św. Zygmunt Gorazdowski (1845-1920), lwowski apostoł miłosierdzia<br>i zakonodawca. ....                                                                          | 191 |
| MICHAŁ MARTYSZ<br>Początki reformacji na Polskim Pomorzu Gdańskim, do 1548 roku .....                                                                                                   | 219 |
| REV. ADRIAN MĘTEL<br>A Critical Analysis of the Ethiopic Manuscript of 1 Enoch (Kebrān 9) and<br>the Theological Implications of Textual Variants in 1 Enoch 1:9, 14:2, and 15:11 ..... | 249 |
| KS. RAFAŁ PRZĘDZIK<br>Kwestia wychowania do trzeźwości w świetle postanowień trzech przemyskich<br>synodów diecezjalnych z początku XX wieku. ....                                      | 273 |
| BERENIKA SERYSZYŃSKA, TOMASZ DUDA<br>Camino de Santiago – droga wolności i prawdy o sobie. ....                                                                                         | 299 |
| WOJCIECH SŁOMSKI<br>Ikonoklazm, ikonodulia i staroobrzędowcy: granice przedstawialności Boga<br>w prawosławiu. ....                                                                     | 313 |
| BEATA STYPUŁKOWSKA<br>Zachodni Ojcowie Kościoła w katechezie biblijnej. Św. Hieronim .....                                                                                              | 341 |
| DARIUSZ ŚLADECKI<br>Sztuka sakralna w kopalniach soli w Wapnie (1957-1977)<br>i Inowrocławiu (1947-1986). ....                                                                          | 361 |
| KS. MIROSŁAW TWARDOWSKI<br>GMF z perspektywy Islamu .....                                                                                                                               | 385 |
| BARTOSZ WALICKI<br>Obraz dekanatu przeworskiego w 1882 roku w drukowanych źródłach<br>kościelnych i świeckich z epoki .....                                                             | 399 |
| KS. ANDRZEJ WIDAK<br>Działalność muzyczna ks. Teofila Górnickiego (1890-1971). Przyczynek do badań ....                                                                                 | 453 |
| JERZY WÓJCIK<br>Psalm 50 in (Early) Modern English Catholic Devotional Books: Applying Text<br>Similarity Measures to the Analysis of Textual Tradition .....                           | 471 |

MATEUSZ ZIAJA

Opodatkowanie usług świadczonych przez adwokata kościelnego . . . . . 491

## SPRAWOZDANIA I RECENZJE

### REPORTS AND REVIEWS

S. DR HAB. MARIA OPIELA, PROF. KUL

Recenzja naukowa publikacji Bochenek K., Pasternak I., Szkutnik D. A.,

*Etos nauczyciela. Rozważania o wartościowej edukacji*, Vol. I. Rzeszów:

Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego (2025). . . . . 507

KS. ANDRZEJ WIDAK

Sprawozdanie z działalności Diecezjalnego Studium Organistowskiego

w Rzeszowie za rok szkolny 2024/2025 . . . . . 515



## CONTENTS

### ARTICLES

|                                                                                                                                                                                                                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| MAREK BOSAK<br>THE IDEA OF PROGRESS. THE FAILED HOPE<br>OR BASIC NEED. ....                                                                                                                                                                                       | 5   |
| RAFAŁ CZUPRYK<br>THE SOCIAL MISSION OF CATHOLIC SCHOOLS<br>IN CONTEMPORARY CULTURE (RETROSPECTIVE SKETCH).....                                                                                                                                                    | 21  |
| KS. DANIEL FRĄC CM<br>THE STRUCTURE, DISTRIBUTION, AND THEOLOGICAL SIGNIFICANCE<br>OF THEMES IN THE BOOK OF JEREMIAH .....                                                                                                                                        | 43  |
| PAWEŁ GLUGLA<br>PEOPLE'S POWER VIS-À-VIS THE CATHOLIC CHURCH<br>AT THE FIRST PZPR PROVINCIAL CONFERENCE<br>IN RZESZÓW IN 1949.....                                                                                                                                | 61  |
| KS. MARIAN HOFMAN<br>DESCRIPTION OF THE ŻURAWICA PARISH BASED ON THE DEAN'S<br>VISIT CARRIED OUT ON OCTOBER 5, 1816 .....                                                                                                                                         | 85  |
| NICETAS KARDASZ<br>THE TRADITION OF OLD LITHUANIA: THE DEVELOPMENT<br>AND PRESERVATION OF "OLD LITHUANIAN" SELF-CONSCIOUSNESS<br>AMONG THE NOBILITY OF THE ANCIENT LITHUANIAN STATE<br>AND THEIR DESCENDANTS FROM THE END OF THE 14TH<br>TO THE 20TH CENTURY..... | 105 |
| KS. DOMINIK KIEŁB<br>BETWEEN THEORY AND PRACTICE THE EMPIRICAL-PRAXELOGICAL<br>PARADIGM IN PASTORAL THEOLOGY .....                                                                                                                                                | 125 |
| KS. MATEUSZ KOWALSKI<br>PRIESTS OF THE DIOCESE OF RZESZÓW MINISTERING TO POLISH<br>COMMUNITES ABROAD FROM 1992 TO 2024 .....                                                                                                                                      | 143 |

|                                                                                                                                                                                            |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| KS. KAROL KRUPA<br>THE IDENTITY AND MISSION OF THE PRIEST IN LIGHT<br>OF ST. JOHN PAUL II'S LETTERS TO PRIESTS<br>ON HOLY THURSDAY .....                                                   | 163 |
| KS. JÓZEF MANDZIUK<br>SAINT ZYGMUNT GORAZDOWSKI (1845–1920), PASTOR FROM LVIV,<br>ALMSGIVER AND A LEGISLATOR .....                                                                         | 191 |
| MICHAŁ MARTYSZ<br>THE BEGINNIS OF THE REFORMATION IN POLISH<br>POMERANIA OF 1548 .....                                                                                                     | 219 |
| REV. ADRIAN MĘTEL<br>A CRITICAL ANALYSIS OF THE ETHIOPIC MANUSCRIPT OF 1 ENOCH<br>(KEBRĀN 9) AND THE THEOLOGICAL IMPLICATIONS OF TEXTUAL<br>VARIANTS IN 1 ENOCH 1:9, 14:2, AND 15:11 ..... | 249 |
| KS. RAFAŁ PRZĘDZIK<br>THE ISSUE OF EDUCATION FOR SOBRIETY IN THE LIGHT<br>OF THE FINDINGS OF THREE PRZEMYŚL DIOCESAN<br>SYNODS FROM THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY.....                 | 273 |
| BERENIKA SERYCZYŃSKA, TOMASZ DUDA<br>THE CAMINO DE SANTIAGO: A JOURNEY TOWARD<br>FREEDOM AND THE TRUTH OF THE SELF .....                                                                   | 299 |
| WOJCIECH SŁOMSKI<br>ICONOCLASM, ICONODULY, AND THE OLD BELIEVERS: THE LIMITS<br>OF THE REPRESENTABILITY OF GOD IN EASTERN ORTHODOXY .....                                                  | 313 |
| BEATA STYPUŁKOWSKA<br>WESTERN CHURCH FATHERS IN BIBLICAL CATECHESIS. ST. JEROME.....                                                                                                       | 341 |
| DARIUSZ ŚLADECKI<br>SACRED ART IN THE SALT MINES OF WAPNO (1957-1977)<br>AND INOWROCŁAW (1947-1986) .....                                                                                  | 361 |
| KS. MIROSŁAW TWARDOWSKI<br>GMF FROM THE PERSPECTIVE OF ISLAM .....                                                                                                                         | 385 |



|                                                                                                                                                                 |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| BARTOSZ WALICKI<br>THE IMAGE OF THE PRZEWORSK DEANERY IN 1882 IN PRINTED<br>CHURCH AND SECULAR SOURCES FROM THE ERA .....                                       | 399 |
| KS. ANDRZEJ WIDAK<br>THE MUSICAL ACTIVITY OF FR. TEOFIL GÓRNICKI (1890-1971)<br>A CONTRIBUTION TO RESEARCH.....                                                 | 453 |
| JERZY WÓJCIK<br>PSALM 50 IN (EARLY) MODERN ENGLISH CATHOLIC DEVOTIONAL<br>BOOKS: APPLYING TEXT SIMILARITY MEASURES TO THE ANALYSIS<br>OF TEXTUAL TRADITION..... | 471 |
| MATEUSZ ZIAJA<br>TAXATION OF SERVICES PROVIDED BY A CHURCH LAWYER .....                                                                                         | 491 |
| REPORTS AND REVIEWS.....                                                                                                                                        | 507 |