

**Studia Włocławskie**

**T. 10**



TEOLOGICZNE TOWARZYSTWO NAUKOWE  
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO  
WE WŁOCŁAWKU

# WŁOCŁAWSKIE STUDIA

T. 10



WŁOCŁAWSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE  
WŁOCŁAWEK 2007

Zespół redakcyjny

ks. Krzysztof Graczyk, ks. Wojciech Hanc, ks. Tomasz Kaczmarek,  
ks. Waldemar Karasiński, ks. Lech Król, ks. Jan Nowaczyk,  
ks. Zdzisław Pawlak, ks. Kazimierz Rulka, ks. Ireneusz Werbiński

Recenzenci tomu

ks. prof. dr hab. Czesław Rychlicki, UMK  
ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski, UKSW

Sponsorem X tomu „Studiów Włocławskich  
jest zespół redakcyjny

Za pozwoleniem władzy kościelnej

Projekt okładki

ks. Kazimierz Rulka

Korekta

Iwona Tomczakowa

ISSN 1506-5316

Łamanie komputerowe

Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne

Nakład 300 egz.

Druk i oprawa

EXPOL

ul. Brzeska 4, 87-800 Włocławek  
tel./fax (0 54) 232 37 23; (0 54) 232 48 73  
e-mail: sekretariat@expol.home.pl



Dla upamiętnienia

Księdza prof. dr. hab.

STANISŁAWA LIBROWSKIEGO

wybitnego i zasłużonego archiwisty  
współtwórcy Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych  
założyciela i pierwszego redaktora  
czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”  
wieloletniego profesora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego  
i profesora Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku  
byłego więźnia Dachau

w 5. rocznicę jego śmierci

redakcja i współpracownicy




## Słowo wstępne Biskupa Włocławskiego Wiesława Meringa

Osobiście nigdy Księdza Profesora Stanisława Librowskiego nie spotkałem. Bywają jednak sytuacje w życiu, że cenimy i podziwiamy ludzi, z którymi los nie zetknął nas bezpośrednio. Tylko z opowiadań swoich uniwersyteckich Kolegów znałem barwną sylwetkę Uczzonego z Włocławka: był profesorem KUL w czasie kiedy kończyłem na Uniwersytecie historię filozofii. Nigdy nie przypuszczałem, że kiedyś będę tak blisko „Małej Ojczyzny” ks. Stanisława Librowskiego. W czasie studiów dowiedziałem się, że jest znakomitym erudytą, wysokiej klasy archiwistą, twórcą przynajmniej kilku naukowych instytucji; upamiętnia je dedykacja, życiorys Księdza Profesora zamieszczony w niniejszej pozycji, a także liczne teksty poświęcone Osobie bohatera książki.

Kiedy, w 2004 r., ukazały się R. Kapuścińskiego *Podróże z Herodotem*, prawie zobaczyłem ks. Librowskiego w następującym zdaniu tej ciekawej pracy: „Herodot przyznaje, że opanowany był obsesją pamięci – miał świadomość, że pamięć jest czymś ułomnym, kruchym, nietrwałym, nawet – złudnym. Że to, co w niej było, co w sobie przechowywała, może ulotnić się, zniknąć, nie pozostawiając śladu. Całe jego pokolenie, wszyscy ludzie żyjący wówczas na świecie ogarnięci są tym samym lękiem. Bez pamięci nie można żyć, ona przecież wynosi człowieka ponad świat zwierząt, stanowi postać jego duszy, a zarazem jest zawodna, nieuchwytna, zdradliwa.” (s. 76).

Jestem przekonany, że praca Księdza Profesora służyła ocaleniu pamięci o ludziach, wydarzeniach, dziejach – a niniejsze dzieło stanowi próbę zachowania pamięci o Jego naukowych dokonaniach. Dziękuję za to Autorom w imieniu Czytelników – najgłębiej przekonany, że ks. prof. Librowski na to zasłużył.

+ WMe z   
+ Wiesław Mering  
Biskup Włocławski



## ŻYCIORYS KSIĘDZA PROFESORA STANISŁAWA LIBROWSKIEGO

Do lapidarnego scharakteryzowania uczonego, którego krótkie *curriculum vitae* zamierzamy przedstawić, wystarczy zasadniczo odwołanie się do jego nazwiska. On sam uważał, że to ono predysponowało go niejako do przyszłych dokonań, wszak „librowski” ma w sobie łaciński rzeczownik „liber”, którego Rzymianie używali na określenie książki. Inni uważają, że można się tu dopatrywać łacińskiego przymiotnika „liber”, który ma kilka znaczeń: wolny, swobodny, śmiały, otwarty, niezależny i jeszcze wiele temu podobnych. I rzeczywiście można te cechy charakteru zauważyć w osobowości i działalności naszego uczonego, który z wioszczyzny położonej w ziemi piotrkowskiej, poprzez Włocławek i Lublin, wszedł przebojem na arenę naukową ogólnopolską, a może jeszcze nieco wyżej.

Urodził się 26 kwietnia 1914 r. w Krzemieniewicach, w parafii Gorzkowice. Do szkoły średniej uczęszczał najpierw w Piotrkowie Trybunalskim, a następnie w Liceum im. Piusa X (Niższe Seminarium Duchowne) we Włocławku, gdzie w maju 1935 r. uzyskał maturę. Tego samego roku wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

Jako alumn kursu V, dnia 7 listopada 1939 r., został przez Niemców aresztowany, wraz z profesorami seminarium oraz pozostałymi alumnami, i był więziony we Włocławku, a następnie w Łądzie nad Wartą. Z Łądu został przewieziony do obozu koncentracyjnego w Sachsenhausen, a potem do Dachau, gdzie przebywał aż do wyzwolenia 29 kwietnia 1945 r.

Po wyzwoleniu udał się do Francji, gdzie wraz z kolegami otrzymał święcenia kapłańskie 29 lipca 1945 r. Dnia 29 maja 1946 r. powrócił do swojej macierzystej diecezji włocławskiej. Przyszło mu podjąć obowiązki duszpasterskie najpierw w Zgłowiączce (1946), a potem w Michelinie (1946–1956), prace w bibliotece seminaryjnej i archiwum diecezjalnym.

Jednocześnie w 1946 r. podjął studia historyczne na Uniwersytecie Warszawskim. Uczestniczył w seminarium naukowym prowadzonym przez ks. prof. Józefa Umińskiego. Jednak pracę magisterską pt. „Kapi-

tuła katedralna we Włocławku” napisał pod kierunkiem ks. prof. Zdzisława Obertyńskiego (1948).

Szczególnie pociągał go zasób archiwalny, który po wywiezieniu przez Niemców, szczęśliwie powrócił na swoje miejsce do Włocławka. Od 1947 r. ks. Librowski był dyrektorem archiwum wówczas nazywanego kapitulnym, które przemianował na Archiwum Diecezjalne we Włocławku; reindykował wywiezione w czasie wojny zbiory, przygotował dla nich pomieszczenia w katedrze włocławskiej, uporządkował je i udostępnił badaczom.

W 1949 r. (10 X) otrzymał ponadto nominację na profesora historii Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. Wykładał całość dziejów Kościoła na kursach II i III, potem na kursach I, II i III w wymiarze trzech godzin tygodniowo (wykłady łączone) oraz prowadził seminarium naukowe z historii Kościoła dla seminarzystów z kursów IV–VI po jednej godzinie tygodniowo. W tym czasie (w 1956 r.) uzyskał doktorat na Uniwersytecie Warszawskim na podstawie pracy „Hieronim Rozrażewski, biskup kujawski i pomorski”.

Ponieważ przybywało mu innych zajęć, wymagających częstego opuszczenia Włocławka, od 1965 r. większość wykładów przekazał młodemu historykowi włocławskiemu, ks. mgr. Stefanowi Szczeblewskiemu. Sobie zostawił tylko prowadzenie seminarium naukowego z historii Kościoła, na którym seminarzyści podejmowali głównie tematy związane z historią diecezji włocławskiej (zrezygnował z tego w 1967 r.) oraz jedną godzinę na kursie VI, przeznaczoną początkowo na wykłady z dziejów diecezji włocławskiej, a później także na informacje o archiwum, bibliotece i muzeum parafialnym oraz uczenie zasad pisania kroniki parafialnej i monografii parafii. Od 1968 r. ograniczył się już tylko do kilku obowiązkowych dla wszystkich kleryków odczytów w ciągu roku, a w 1969 r. zakończył ostatecznie (po 20 latach) pracę dydaktyczną w seminarium włocławskim.

Tytuł docenta uzyskał w 1965 r., profesora nadzwyczajnego w 1970 r., profesora zwyczajnego w 1975 r. Od 1958 r. był pracownikiem naukowo-dydaktycznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego jako: adiunkt (1958–1965), docent (1966–1970), profesor nadzwyczajny (1970–1975) i wreszcie profesor zwyczajny (od 1975). Jako pracownik etatowy KUL funkcjonował do 30 września 1984 r. i 1 X 1984 r. przeszedł na emeryturę. Następnie jeszcze przez kilka lat prowadził wykłady zlecone w Instytucie Historii Kościoła KUL (do 1992 r.). Wypromował dziewięciu magistrów i pięciu doktorów. Napisał 77 recenzji oceniających prace pisane przez innych w celu uzyskania stopnia naukowego.

Wiele czasu i wysiłku włożył ks. Librowski w pracę w Ośrodku Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych, jaki powstał w Lublinie w 1956 r., najpierw przy tamtejszej Bibliotece Uniwersyteckiej KUL, a potem został związany z samym uniwersytetem.

Umiłowanym zajęciem ks. Librowskiego było redagowanie organu Ośrodka, półrocznika „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”. Jego staraniem pierwszy tom ukazał się w 1959 r., przyjęty z uznaniem, zwłaszcza wśród historyków świeckich. Dzięki jego energii i umiejętnościom redakcyjnym pismo to zasłynęło nie tylko wysokim poziomem redakcyjnym i naukowym, sporym, jak na owe czasy nakładem, ale też zyskało wielkie uznanie i było bardzo cenione wśród historyków nie tylko w Polsce, ale także daleko poza jej granicami.

Ks. Librowski wkładał wiele wysiłku w przygotowanie nadsyłanych materiałów do druku. Niektórzy autorzy, także ci utytułowani, doceniali ten wysiłek i nawet ślali pisemne podziękowania. Ale nie wszyscy. Sam redaktor z pewną nutą żalu pisze, że „autorzy i wydawcy, którym [...] udzielił najwięcej miejsca w czasopiśmie oraz poświęcił czasu, dość często mieli do niego pretensje”.

Był także pionierem reformy, organizacji oraz pracy metodycznej w archiwach kościelnych w Polsce. Bardzo aktywnie uczestniczył w wielu zjazdach i sympozjach w Lublinie, Poznaniu, Toruniu, Warszawie i Wrocławiu, zapraszany chętnie jako jeden z najwybitniejszych archiwistów kościelnych – teoretyk, a także praktyk.

Ksiądz Librowski był redaktorem „Kroniki Diecezji Włocławskiej” (1949–1950), wchodził w skład komitetów redakcyjnych: „Ateneum Kapłańskiego”, „Roczników Teologiczno-Kanonicznych” (z. 4: Historia Kościoła). W latach 1960–1964 był postulatorem beatyfikacji i kanonizacji bpa Michała Kozala.

Jako warsztat pracy naukowej i dydaktycznej zgromadził znaczący księgozbiór z zakresu szeroko rozumianej problematyki historycznej. Liczył on około 4600 woluminów. Przekazał go w testamencie Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

Zasadnicze kierunki badań ks. Librowskiego to: historia, archiwistyka, bibliografia, źródłoznawstwo. Powstały w wyniku tych badań jego publikowany dorobek naukowy obejmuje ponad 170 drukowanych opracowań i edycji źródeł, w tym około 50 większych prac, m.in.: *Ofiary zbrodni niemieckiej pośród duchowieństwa diecezji włocławskiej* (1947); *Kapituła katedralna włocławska* (1949); *Archiwum Diecezjalne we Włocławku 1945–1958* (1958); *Wizytacje diecezji włocławskiej*, cz. 1, z. 1–2 (1964–



1965); *Katalog rubrycel i schematyzmów diecezji i zakonów historycznej Polski*, cz. 1–2 (1971–1973); *Repertorium akt wizytacji kanonicznych dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej*, cz. 1–4 (1975–1978); *Materiały do dziejów diecezji wrocławskiej czasu wojny 1939–1945* (1979). Ostatnim dziełem, *opus vitae*, ks. Librowskiego jest liczący 18 tomów *Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Wrocławku* (Wrocław 1994–2002). Niemal do końca życia – jeszcze na trzy dni przed śmiercią – ksiądz profesor opracowywał kolejny tom *Inwentarza*.

Jedynie pierwsze i ostatnie prace ks. Librowskiego ukazały się jako publikacje samoistne lub także jako publikacje samoistne. Większość jego opracowań, także bardzo obszernych, zostało opublikowanych w odcinkach lub w całości w czasopismach, przede wszystkim w „Archiwach, Bibliotekach i Muzeach Kościelnych”, nie zyskując przez to należytej im renomy i popularności wśród odbiorców. Sam autor zapewne zdawał sobie z tego sprawę i w miarę możliwości wykonywał z tych prac nadbitki, polecał im dawać twardą oprawę i gratisowo rozsyłał do znaczniejszych bibliotek w Polsce. Nie mogło to jednak równać się z rangą publikacji samoistnej.

Ks. prof. Librowski był członkiem kilku towarzystw naukowych, m.in.: Towarzystwa Naukowego KUL, Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft (Köln), The International Biographical Centre (Cambridge), The American Biographical Institute Research Association. Należał do Rady Instytutu Geografii Historycznej Kościoła w Polsce, a w PAN-ie w Warszawie był współpracownikiem Instytutu Badań Literackich i Sekcji Demografii Historycznej.

Otrzymał następujące odznaczenia: godność szambelana papieskiego (1963), nagrodę specjalną Rektora KUL z racji wydania 25 tomów czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (1972), Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski (1974) w uznaniu za pracę dydaktyczną w szkolnictwie wyższym, złoty pierścień od Episkopatu Polski za zasługi dla archiwistyki kościelnej (1975), nagrodę specjalną im. Włodzimierza Pietrzaka „za twórczą pracę w zakresie archiwistyki polskiej” (20 XI 1976).

W 1993 r. powrócił do diecezji wrocławskiej, podejmując tutaj samodzielnie pracę badawczą i wydawniczą. Zmarł dnia 23 listopada 2002 roku, przeżywszy lat 88, w kapłaństwie lat 57. Uroczystości pogrzebowe odbyły się we Wrocławku 28 listopada, po czym nastąpiło wyprowadzenie ciała na Cmentarz Komunalny (kwatery kapłańska) we Wrocławku.

## **BIBLIOGRAFIA DOROBKU NAUKOWEGO KS. PROF. DR. HAB. STANISŁAWA LIBROWSKIEGO**

Zestawienie niniejsze obejmuje wszystkie opracowania związane z osobą ks. prof. Stanisława Librowskiego. Przedstawia ono w układzie tematycznym zasadniczo jego bibliografię podmiotową i przedmiotową. W bibliografii podmiotowej przyjęto układ, który ma przede wszystkim ukazać zestaw tematów podejmowanych przez ks. Stanisława Librowskiego. Poza tym dołączono wykaz prac, w których występuje on jako promotor. Odnosnie do recenzji prac na stopień naukowy odsyła się do jego *Inwentarza spuścizny*. Pozycje, które być może są tym samym lub nieco innym ujęciem tego samego tematu, umieszczono bezpośrednio po sobie.

### **Skróty:**

- ABMK – „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (Lublin)
- AK – „Ateneum Kapłańskie” (Włocławek)
- EK – *Encyklopedia katolicka* (Lublin)
- HD – „Homo Dei” (Warszawa)
- KDWł – „Kronika Diecezji Włocławskiej” (Włocławek)
- ŁB – „Ład Boży” (Włocławek)
- PS – „Polonia Sacra” (Kraków)
- PSB – *Polski słownik biograficzny* (Kraków – Wrocław)
- RTK – „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (Lublin)
- ZH – „Zapiski Historyczne” (Toruń)
- ZN KUL – „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” (Lublin)

### **I. Bibliografia podmiotowa**

#### **Bibliografie**

1. Bibliografie osobowe pracowników nauki oraz ich przygotowanie, ABMK 36(1978), s. 5–16. – Nadb., 12 s.

2. Bibliografia adnotowana ks. prof. dra hab. Stanisława Librowskiego. (W 60-lecie urodzin i 35-lecie pracy naukowej), ABMK 30(1975), s. 321–347. – Nadb., 27 s.

[Nie podp.]

3. Chronologiczna bibliografia adnotowana ks. prof. dra hab. Stanisława Librowskiego z lat 1939–1983, ABMK 47(1983), s. 363–386. – Nadb., 24 s.

[Nie podp.]

4. Bibliografia prac opublikowanych ks. prof. dra Mariana Rechowicza, zestawiał... przy udz. Witolda Nowodworskiego, ABMK 21(1970) s. 9–20. – Nadb., 12 s.

5. Bibliografia prac opublikowanych biskupa prof. dra Mariana Rechowicza, RTK 24(1977), z. 4, s. 11–24.

Zob. także poz. 57, 58.

### Sumariusze, repertoria, inwentarze, katalogi

6. Sumariusz wpisów kopiariusza kapituły kolegiackiej w Łowiczu z przełomu XVIII i XIX wieku (z kontynuacją do roku 1961), ABMK 34(1977), s. 191–291. – Nadb., **101 s.**

7. Repertorium akt wizytacji kanonicznych dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej, cz. 1–4, ABMK 28(1974), s. 41–219; 29(1974), s. 5–156; 30(1975), s. 5–131; 31(1975), s. 5–200; 32(1976), s. 5–157; 33(1976) s. 71–218; 34(1977), s. 5–150; 37(1978) s. 53–174. – Nadb., **664 , 307, 146, 122 s.**

8. Archiwum Diecezjalne we Włocławku. Dział I: Dokumenty. Ser. I: Inwentarz realny, z. 1–4, oprac..., ABMK 47(1983), s. 5–106. – Nadb., 102 s.; ABMK 55(1987), s. 5–99; 56(1988), s. 7–94; 57(1988), s. 7–57.

9. Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku. Dokumenty samoistne, t. 1–7, Włocławek 1994–1999 (Druk „Expol”). – **287, 295, 331, 320, 320, 256, 408 s.** ; 23,5 cm. (Wydawnictwo ks. Librowskiego ; Ser. 2. Inwentarze i katalogi ; Dział I: Dokumenty samoistne ; t. 1–7).

Rec.: [t. 1–7] K. Rulka, AK 124(1995), s. 154–156; 125(1995), s. 148–150; 126(1996), s. 156, 303–305; 127(1996), s. 474–476; 129(1997), s. 144–146, 290–292; 133(1999) s. 165–167; [t. 1–3] J. Kopiec, „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 2(1996) nr 1(3), s. 69–70; [t. 1–2] D. Karczewski, „Archeion” 96(1996), s. 195–198; [t. 1] A. Gaś[iorowski], „Studia Źródłoznawcze” 36(1997), s. 160; A. Radziwiński, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie” 9(1995), s. 331–333.

10. Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku. Dział II. Dokumenty w kopiariuszach, t. 1–11, Włocławek 1999–

2002 (Druk. „Expol”). – **66, 63, 78, 108, 136, 132, 100, 120, 148, 200, 188** s. ; 23,5 cm. (Wydawnictwo ks. Librowskiego ; Ser. 2. Inwentarze i katalogi ; Dział II: Dokumenty w kopiaruszach ; t. 1–11).

Rec.: [t. 1–11]: K. Rulka, AK 134(2000), s. 180–183, 552–553; 135(2000), s. 360–361; 136(2001), s. 192–194, 393–394; 137(2001), s. 169–171, 367–368; 138(2002), s. 217–219, 640–642; 139(2002), s. 404–405.

11. Inwentarz spuścizny rękopiśmiennej księdza Stanisława Librowskiego. (Teki Librowskiego), ABMK 60(1991), s. **5–562**.

12. Katalog rubrycel i schematyzmów diecezji i zakonów historycznej Polski znajdujących się w księgozbiore podręcznym Archiwum Diecezjalnego we Włocławku, cz. 1–2, ABMK 23(1971), s. 213–310; 24(1971), s. 5–94; 25(1972), s. 39–113; 26(1972), s. 89–197; 27(1973), s. 57–130. – Nadb. całości, **448 s.**

M.L. Jędrzejczak, Wykaz instytucji naukowych, które weszły w posiadanie dzieła ks. prof. dra hab. Stanisława Librowskiego pt. Katalog rubrycel i schematyzmów diecezji i zakonów historycznej Polski..., ABMK 29(1974), s. 301–303.

### **Archiwa, biblioteki, muzea**

13. Potrzeba i projekt stałej informacji o ruchu naukowym istniejącym w kulturalnych zbiorach kościelnych Polski, ABMK 21(1970), s. 21–32. – Nadb., 12 s.

14. [Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych], AK 55(1957), s. 311–312.

15. Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych (Ośrodek ABMK), ABMK 1(1959), z. 1, s. 10–17; summ. s. 190–191.

Wspóln. z Witoldem Nowodworskim, nie podp.

16. Statut Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, ABMK 1(1960), z. 2, s. 5–7; summ. s. 205. – Odb., 4 s. (Odbitki Prac Metodycznych z czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” ; 2).

Ułożony przez komisję w składzie: ks. M. Rechowicz, rektor KUL – przewodniczący, ks. S. Librowski, W. Nowodworski, ks. J. Rybzyk i ks. W. Smoleń, a zatwierdzony uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 czerwca 1959 r.

17. Sprawozdanie z działalności Ośrodka ABMK za lata 1958/59, ABMK 1(1960), z. 2, s. 131–132; summ. s. 207.

18. Osiem prac metodycznych Ośrodka ABMK oraz zastosowanie ich w zbiorach kościelnych, ABMK 4(1962), s. 343–351. – Nadb., 8 s.

[Podp. pseud.] ks. Stanisław Karliński.

19. [Zjazd archiwistów, bibliotekarzy i muzeologów kościelnych], AK 55(1957), s. 312–313.

20. Pierwszy zjazd archiwistów, bibliotekarzy i muzeologów kościelnych (1: Przebieg zjazdu, 3: Rezolucje zjazdu), ABMK 1(1959), z. 1, s. 18–20, 56–59; summ. s. 191.

W Częstochowie na Jasnej Górze 26–27 VI 1957. Sprawozd. nie podp.

21. Archiwa Kościoła katolickiego w Polsce, w: EK, t. I, Lublin 1973, kol. 877–886.

22. Archiwum, w: EK, t. I, Lublin 1973, kol. 886–887.

23. Archiwa, biblioteki i muzea kościelne. Podobieństwa i różnice. Próba rozgraniczenia, ABMK 16(1968), s. 5–18. – Nadb., 14 s.

24. Stan i potrzeby archiwów kościelnych oraz program pracy na najbliższy okres, ABMK 1(1959), z. 1, s. 20–33; summ. s. 191. – Odb., 16 s. [Odbitki Prac Metodycznych z Czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” ; I].

25. Dotychczasowe osiągnięcia w dziedzinie reformy organizacji archiwów kościelnych w Polsce, ABMK 3(1961), z. 1/2, s. 3–24. – Nadb., 22 s.

26. Stan udostępniania zasobu w archiwach kościelnych, w: Materiały sesji „Archiwa warsztatem pracy historyka”, cz. 2, Toruń 1972, s. 51–67.

27. Aktualny stan udostępnienia zasobu przechowywanego w archiwach kościelnych, ABMK 28(1973), s. 5–19. – Nadb., 15 s.

28. Podejmowanie i załatwianie kwerend w archiwach kościelnych, ABMK 27(1973), s. 5–55. – Nadb., 51 s.

29. Projekt statutu i regulaminu archiwum diecezjalnego, ABMK 1(1960), z. 2, s. 8–15; summ. s. 205. – Odb., 10 s. (Odbitki Prac Metodycznych z Czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” ; 3).

30. Kształcenie archiwistów przez Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych, ABMK 58(1989), s. 11–24.

31. Pierwszy kurs archiwalny dla pracowników archiwów kościelnych, przeprowadzony w Lublinie w roku 1956, „Archeion” 27(1957), s. 325–333.

32. Pierwszy kurs dla pracowników archiwów kościelnych, AK 54(1957), s. 117–121.

33. Program prac katedry nauk podstawowych i metodologii Instytutu Historii Kościoła Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego nad polskimi medalami religijnymi i medalikami, ABMK 36(1978), s. 61–78. – Nadb., 18 s.

### **Archiwum Diecezjalne we Włocławku**

34. Archiwum Diecezji Włocławskiej, „Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 13(1947), s. 85–88. – Nadb., 4 s.

35. Archiwum Diecezjalne we Włocławku, w: Archiwa diecezjalne w Polsce w powojennym czterdziestoleciu (1945–1985), ABMK 53(1986), s. 87–102.

36. Statut i regulamin Archiwum Diecezjalnego we Włocławku, [nadał] Antoni Pawłowski, biskup włocławski, KDWi 43(1960), s. 383–391.

Przygot. ks. Stanisław Librowski.

37. Archiwum Diecezjalne we Włocławku w latach 1945–1958, KDWi 41(1958), s. 241–256, 271–288, 339–345; 42(1959), s. 26–32, 63–64. – Odb. Włocławek 1958, 52 s.; toż, nieco zmien. pt. Sprawozdanie z działalności Archiwum Diecezjalnego we Włocławku [za lata] 1945–1958, ABMK 1(1959), z. 1, s. 137–159.

Rec.: L. Żytkowicz, ZH 25(1960), z. 1, s. 128–129.

38. Rejestracja archiwaliów i starych druków na terenie diecezji włocławskiej w latach 1960–1962, ABMK 5(1962), s. 347–359; 6(1963), s. 269–278. – Nadb., 13, 10 s.

[O. Walenty Surmacz OFM Conv.] OWS, Archiwalia w parafiach diecezji włocławskiej, KDWi 46(1963), s. 293–297.

39. Rejestracja archiwaliów i starych druków na terenie diecezji włocławskiej w roku 1960, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych oraz Kronika Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 13(1963), s. 104–106.

40. Ocalałe i pomnażane pomoce ewidencyjno-inwentaryzacyjne archiwum, biblioteki, skarbca i zakrystii katedry włocławskiej z lat 1516–1983, ABMK 52(1986), s. 57–155.

41. Kwerenda Adama Naruszewicza w 1784 roku do dzieła *Historia narodu polskiego* w Archiwum Diecezji Włocławskiej, Lublin 1982, 8°, 10 s. (Okruchy ze skarbca kultury i nauki, nr 1).

Pomiędzy s. 4 i 5 nlb. faksymile listu Naruszewicza do kapituły włocławskiej.

Zob. poz. 8–10, 12.

## **Źródłoznawstwo**

42. Źródła do wewnętrznych dziejów Kościoła w Polsce w rękopiśmiennych zbiorach kościelnych, ABMK 7(1963), s. 77–94. – Nadb., 18 s.

43. O poszerzenie bazy źródłowej w badaniach historyczno-kościelnych, ABMK 35(1977), s. 5–18. – Nadb., 14 s.

44. Problem przybliżenia badaczom zasobów historycznych dotyczących Kościoła w Polsce, przechowywanych w zbiorach obcych, w: *Polonika kościelne w zbiorach zagranicznych...*, ABMK 37(1978), s. 275–281.

45. Seminarium naukowe poświęcone archiwalnym polonikom kościelnym w zbiorach zagranicznych, w: *Polonika kościelne w zbiorach zagranicznych...*, ABMK 37(1978), s. 273–274.

46. Źródła do zabytkoznawstwa w archiwach kościelnych, ABMK 6(1963), s. 211–225. –Nadb., 15 s.

47. Wizytacje kanoniczne dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej oraz zachowana po nich dokumentacja, „Summarium” nr 3(1973), s. 104–110.

48. Wizytacje diecezji wrocławskiej, cz. 1: Wizytacje diecezji kujawskiej i pomorskiej, t. 1: Opracowanie archiwalno-źródłoznawcze. z. 1–2, ABMK 8(1964), s. 5–186; 10(1965), s. 33–206. – Nadb., Lublin, 8°, **182, 174 s.**

A. Tomczak, Czy nowy rodzaj monografii „archiwalno-źródłoznawczej?” (W związku z pracą ks. Stanisława Librowskiego *Wizytacje diecezji wrocławskiej*), ZH 32(1967), z. 2, s. 43–53.

49. Zachowane kroniki parafialne z terenu diecezji wrocławskiej z lat 1901–1939 oraz ich wartość jako źródła historycznego, ABMK 18(1969), s. 5–46. – Nadb., 42 s.

Parafie: Dembe, Grzegorzew, Kalisz (św. Mikołaja), Korczew, Koźminek, Wrząca Wielka.

50. Ankieta strat wojennych (1939–1945) diecezji wrocławskiej, ABMK 36(1978), s. 387–404. – Nadb., 18 s.

51. Materiały do dziejów diecezji wrocławskiej czasu wojny 1939–1945. Seria I – ogólna, ABMK 38(1979) s. 189–400; 39(1979) s. 279–400. – Nadb., **334 s.**

Diecezja w ogólności oraz dekanaty wrocławski, brzeski, izbicki.

52. Wiadomość o nie wydany zbiórce Adama Chodyńskiego pt. „Przywileje, prawa i wilkury cechów i bractw rzemieślniczych oraz przemysłu i handlu w dawnym Kaliszu”, „Ziemia Kaliska” 2(1958), nr 4, s. 4.

53. Wiadomość o zbiorze prawnym pt. „Przywileje, prawa i wilkury cechów i bractw rzemieślniczych oraz przemysłu i handlu w dawnym Kaliszu”, ABMK 1(1960), z. 2, s. 173–176; summ. s. 208.

## Czasopisma

54. Od Redakcji, ABMK 1(1959), z. 1, s. 7–9.

Wspóln. z Witoldem Nowodworskim, nie podp.

55. Dwadzieścia pięć tomów czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, ABMK 25(1972), s. 5–38. – Nadb., 34 s.

56. To już czterdzieści! [tomów czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”], ABMK 40(1980), s. 7–8. – Nadb., 2 s.

57. Bibliografia zawartości czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”. Tomy 1–50, ABMK 52(1986), s. 175–256.

58. Bibliografia zawartości czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, tomy 51–60, ABMK 60(1991), s. 586–592.



59. Wykaz instytucji krajowych posiadających (w całości lub w części) czasopismo *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*. Zest. ..., ABMK 30(1975), s. 297–319. – Nadb., 23 s.

60. Wykaz instytucji krajowych posiadających w całości lub w większej części czasopismo „*Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*”, wyd. 2 zmien., ABMK 53(1986), s. 5–31.

61. Pięćdziesiąt tomów czasopisma „*Archeion*”, ABMK 21(1970) s. 277–294. – Nadb., 18 s.

62. Odezwa redaktora „*Kroniki Diecezji Włocławskiej*” do przewielebnego duchowieństwa diecezji, KDWł 44(1950), s. 69–73.

63. *Rocznik Diecezji Włocławskiej [na rok] 1949*. Włocławek : Kuria Dec., 16°, 355 s.

[Podp.] redaktor – archiwariusz diecezjalny (s. 3).

### **Bibliotekoznawstwo, biblioteki**

64. Biblioteka kapituły włocławskiej, oprac. ks. Stanisław Chodyński, uzup. rozdziałem o katalogach i wyd. ks. Stanisław Librowski, KDWł 43(1949), s. 169–216, 233–280; 44(1950), s. 33–68. – Nadb., Włocławek 1949, 8°, 130, [1] s (Monumenta Historica Dioecesis Vladislaviensis, 26).

Rec. T. Glermma, PS 4(1951), z. 2, s. 163; W. Urban, AK 53(1950), s. 79.

65. [Wypowiedzi w dyskusji:] Ogólnopolska konferencja dla kadry kierowniczej bibliotek teologicznych w Polsce, zorganizowana przez Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniach 15 i 16 września 1981 roku w Lublinie, na temat: Problemy biblioteki teologicznej, ABMK 44(1982), s. 33, 37, 38, 46, 47, 57, 81.

### **Historia Kościoła w Polsce**

66. *Księża w walce o wolność Polski*, Toruń : Wyd. Marjańskiego Inst. Różańcowego w Toruniu 1939 (Zakł. Graf. J. Karolczak) 16°, 78, [2] s. [Podp.] S. L.

67. Kim był i pozostał św. Wojciech dla Polski, ŁB 3(1947), nr 17, s. 2.

68. Konferencje biskupów XVIII wieku jako instytucja zastępująca synody prowincjonalne, cz. 1–2, ABMK 47(1983), s. 239–311; 48(1984) s. 181–357. – Nadb., **73, 175 s.**

69. Podział obecnej diecezji chełmińskiej na komisariaty, czyli delegatury biskupie, ABMK 29(1973), s. 281–299. – Nadb., 19 s.

70. Ostatni wielki jubileusz w Polsce niepodległej (1776) na przykładzie diecezji płockiej, RTK 23(1976), z. 4, s. 25–34.

71. Dekret Soboru Trydenckiego o seminariach i pierwsze semina-  
ria diecezjalne w Polsce, AK 72(1969), s. 204–236.

72. Właściwie które seminarium diecezjalne w Polsce jest najstarsze?,  
ABMK 17(1968), s. 185–189. – Nadb., 5 s.

### **Diecezja włocławska**

73. Plan dwutomowej monografii historycznej diecezji włocławskiej,  
ABMK 16(1967), s. 285–294. – Nadb., 10 s.

W załączeniu do art. M.L. Jędrzejczak, Z Archiwum Diecezjalnego we Włocław-  
ku. Pierwsza sesja naukowa poświęcona opracowaniu dziejów diecezji włocławskiej, tam-  
że, s. 282–284.

74. Diecezja włocławska oraz jej wkład w życie Kościoła i Narodu,  
KDWi 49(1966), s. 265–274.

75. Zmagania o katolicyzm i polskość ziemi bytowskiej i lęborskiej,  
„Nasza Przeszłość” 8(1958), s. 181–201. – Nadb., Kraków, 8°, 21 s.

Rec.: A. Tomczak, ZH 25(1960), z. 1, s. 111.

76. Rola Kruszwicy w dziejach Narodu i Kościoła polskiego, KDWi  
49(1966), s. 218–230.

77. Diecezja włocławska, w: Życie religijne w Polsce pod okupacją  
hitlerowską 1939–1945, Warszawa 1982, s. 111–131. – Nadb., 21 s.

78. Na śladach wczesnośredniowiecznej kolegiaty i kapituły zamkowej  
św. Michała w Gdańsku, ABMK 14(1967), s. 231–245. – Nadb., 15 s.

Rec: A. Zbiński, W sprawie kolegiaty na grodzie gdańskim w XI–XIII wieku. Na mar-  
ginesie pracy Stanisława Librowskiego: Na śladach... „Rocznik Gdański” 28(1969), s. 261–265.

79. Z dziejów katedry, a następnie kolegiaty św. Wita w Kruszwicy.  
I: Katedra, potem kolegiata św. Wita do roku 1428, ABMK 15(1967),  
s. 251–269. – Nadb., 19 s.

80. Kapituła katedralna włocławska. Zarys dziejów i organizacji,  
KDWi 42(1948), s. 181–210, 231–280, 306–312, 326–344, 353–376;  
43(1949) s. 16–32, 58–64, 82–89, 112–128. – Toż, w osobn. odb., Warsza-  
wa 1949, 8°, **XXVI, 175 s.** (Studia Historico-Ecclesiastica, 5).

Rec.: J. Fiałkowski, PS 4(1951), z. 2, s. 163–167; tenże, *Une nouvelle étape de recher-  
ches concernant l'histoire des chapitres en Pologne*, „Collectanea Theologica” 22(1950/51),  
f. 1/4 167–172; T. Glemma, „Kwartalnik Historyczny” 57(1949), z. 1/4, s. 300–301; W. Kara-  
siewicz, „Roczniki Historyczne” 19(1950), s. 228–231; J. Rostworowski, „Przegląd Powszechny”  
231(1951), nr 2, s. 135; A. Sabisch, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte” 10(1952),  
s. 288; W. Szoldrski, HD 19(1950), s. 302–303; J. Szymański, *Piętnaście lat badań nad dziejami  
polskich kapituł katedralnych i kolegiackich (1945–1960)*, ZN KUL 5(1962), nr 1, s. 89, 98–99;  
W. Urban, AK 52(1950), s. 162–164.

81. Sprawa rzekomych synodów diecezji włocławskiej po 1641 roku,  
ABMK 2(1961), z. 1/2, s. 345–352. – Nadb., 8 s.

82. Synody diecezji włocławskiej, KDWi 50(1967), s. 82–94.

83. Kronika kościelna Kalisza [z lat] 1901–1938 i jej autor [ks. J.N. Sobczyński], KDWi 42(1959), s. 88–96.

84. Andrzej z Opatowca i Benedykt z Budziszławia – święci polscy z przełomu X i XI wieku. Stan badań i kultu, KDWi 46(1963), s. 154–157.

85. Sługa Boży biskup Wojciech Stanisław Owczarek (1875–1938) i jego dzieło. (Referat wygłoszony w Włocławku 1 X 1988 na pięćdziesięciolecie jego śmierci i w dniu rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego), ABMK 57(1988), s. 323–329.

86. Biskup Hieronim Rozrażewski jako humanista i mecenas, ABMK 11(1965), s. 201–263. – Nadb., 63 s.

87. Nieco wiadomości o grobie i szczątkach pośmiertnych prymasa Karnkowskiego, KDWi 46(1963), s. 202–204.

88. Tryptyk Włocławski, AK 45(1946), s. 402–408.

Zob. także poz. 48–51.

### **Seminarium Duchowne we Włocławku**

89. Czterechsetlecie fundacji Seminarium Włocławskiego (1568–1968), ABMK 17(1968), s. 179–185. – Nadb., 6 s.

Posiada okładkę kart. współn. z poz. 72 i 155, zatyt. *Trzy artykuły*.

90. Czterechsetlecie erekcji Seminarium Włocławskiego 1569–1969, ABMK 18(1969), s. 125–132. – Nadb., 8 s.

91. Włocławskie Seminarium Duchowne na przestrzeni czterech stuleci, KDWi 52(1969), s. 176–188; toż, rozsz., ABMK 20(1970), s. 203–216. – Nadb., 14 s.

92. Wystawa „Czterysta lat istnienia i działalności Seminarium Duchownego we Włocławku (1568/69–1968/69)”, ABMK 22(1971), s. 223–288. – Nadb., 66 s.

### **Biografie, biogramy, hasła**

93. Ofiary zbrodni niemieckiej (diecezja włocławska), ŁB 3(1947), nr 14–52; 4(1948), nr 1–9 [wydrukowano 97 biogramów: ks. Stanisław Adamczyk – ks. Klemens Kuczyński]; toż, pt. Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji włocławskiej, KDWi 41(1947), s. 147–168, 184–208, 222–253, 278–304, 328–352; 42(1948), s. 26–47, 67–92; toż, w osobn. odb., pt. Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji włocławskiej 1939–1945. Włocławek : Księg. Powsz. i Druk. Diec. 1947, 8°, 181, [1] s.

Rec.: S. Biskupski, AK 48(1948), s. 291–292; W. Szoldrski, HD 17(1948), s. 125.

94. Bereśniewicz Aleksander Kazimierz (1823–1902) – biskup włocławski, w: EK, t. 2. Lublin 1976, kol. 282–283.

95. Książd Waclaw Bliziński twórca wzorowej wsi polskiej Lisków, KDWi 44(1961), s. 36–39.

96. Bogdański Antoni (1891–1938) – ksiądz, działacz religijny, w: EK, t. 2, Lublin 1976, kol. 712.

97. Bromski Józef (1872–1937) – ksiądz, asyrolog, w: EK, t. 2, Lublin 1976, kol. 1088–1089.

98. Brzeziński Aleksander (1878–1941) – ksiądz, redaktor i wydawca, w: EK, t. 2, Lublin 1976, kol. 1133.

99. Charszewski Ignacy (1869–1940) – ksiądz, pisarz, publicysta, w: EK, t. 3, Lublin 1979, kol. 85.

100. Chodyński Adam Antoni (1832–1902) – historyk, poeta, w: EK, t. 3, Lublin 1979, kol. 207.

101. Chodyński Stanisław (1836–1919) – ksiądz, kanonista, historyk, liturgista, w: EK, t. 3, Lublin 1979, kol. 207–208.

102. Chodyński Zenon (1836–1887) – ksiądz, kanonista i historyk, w: EK, t. 3, Lublin 1979, kol. 208.

103. Chyliczkowski Jan (1830–1902) – ksiądz, sybirak, etnograf, w: EK, t. 3, Lublin 1979, kol. 437–438.

104. Cieśliński Karol (1890 – ok. 1941) – ksiądz, biblista, w: EK, t. 3, Lublin 1979, kol. 489.

105. Czapla Piotr (1868–1928) – ksiądz, teolog, w: EK, t. 3, Lublin 1979, kol. 753.

106. Czartoryski Kazimierz Florian (ok. 1614 – 1674) – biskup poznański, wrocławski, arcybiskup gnieźnieński, w: EK, t. 3, Lublin 1979, kol. 764.

107. Gniewosz Mikołaj Wojciech (Olbracht) h. Rawicz z Oleksowa (kon. XVI w. – 1654) – biskup kujawski, w: PSB, t. 8, Wrocław 1959–1960, s. 146–148.

[Podp.] Red. – materiały ks. S. Librowskiego i uwagi W. Czaplńskiego.

108. Górzyński Władysław (1856–1920) – historyk sztuki, ksiądz, w: PSB, t. 8, Wrocław 1959–1960, s. 459–460.

Uzup. Ignacego Trybowskiego.

109. Grabowski Adam Stanisław h. Zbiświcz (1698–1766), kolejno biskup chełmiński, wrocławski i warmiński, w: PSB, t. 8, Wrocław 1959–1960, s. 478–480.

110. Gruchalski Stanisław (1872–1936) – ksiądz, prof. filozofii w Seminarium Duch. we Włocławku, w: PSB, t. 9, Wrocław 1960–1961, s. 39–40.

111. Korszyński (dawniej Krupa) Franciszek Salezy (1893–1962) – biskup sufragan wrocławski, więzień niemieckich obozów koncentracyjnych, w: PSB, t. 14, Wrocław 1968–1969, s. 118–119.

112. Kremer Piotr (1878–1951) – ksiądz, teolog, w: PSB, t. 15, Wrocław 1970, s. 272–273.

113. Kruszyński Józef (1877–1953) – ksiądz, profesor i rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, bibliista, w: PSB, t. 15, Wrocław 1970, s. 442–443.

114. Krynicki Władysław Paweł (1861–1928) – biskup wrocławski, teolog, w: PSB, t. 15, Wrocław 1970, s. 464–465.

115. Ksiądz Konstanty Księski, apostoł Kalisza i sprawa jego beatyfikacji. ABMK 19(1969), s. 215–232. – Nadb., Lublin, 8°, 18 s.

116. Księski Konstanty (1841–1904) – ksiądz, działacz charytatywny na terenie Kalisza, w: PSB, t. 15, Wrocław 1970, s. 631.

117. Kubicki Władysław (1869–1937) – ksiądz, historyk, kolekcjoner, w: PSB, t. 16, Wrocław 1971, s. 24–25.

118. Kalendarium życia, cierpień, działalności i uznania księdza Stanisława Librowskiego, ABMK 58(1989), s. 269–549; 59(1990), s. **405–599**, **1 tabl.**

119. Miaskowski Baltazar h. Leliwa (1562–1632) – sufragan wrocławski, w: PSB, t. 20, Wrocław 1975, s. 536–537.

120. Miloniusz (Milonius, Mylonius) Mikołaj (ok. 1545–1611), ofiçał gdański, działacz kontrreformacji na Pomorzu, w: PSB, t. 21, Wrocław 1976, s. 239–240.

121. Myszczyński (z Myszczyzna, Myszczyn) Aleksander h. Pierzchała (zm. 1540) – sufragan wrocławski, w: PSB, t. 22, Wrocław 1977, s. 364.

122. Nawrocki Stanisław Ignacy (1879–1958) – ksiądz, poseł na Sejm RP, w: PSB, t. 22, Wrocław 1977, s. 630.

123. Nowak Edmund (1891– po 1939), ksiądz, historyk, duszpasterz wojskowy, w: PSB, t. 23, Wrocław 1978, s. 257–258.

124. Ksiądz profesor doktor Marian Rechowicz, ABMK 21(1970), s. 3–7. – Nadb., 5 s.

[Podp.] Redakcja.

125. Ksiądz Jan Nepomucen Sobczyński (1861–1942). W stulecie urodzin, ABMK 2(1961), z. 1/2, s. 323–330. Nadb., 8 s.

126. Charyści, w: EK, t. 3, Lublin 1979, kol. 89.

### **Bp Michał Kozal**

127. Ofiary zbrodni niemieckiej. W rocznicę śmierci biskupa Michała Kozala, ŁB 4(1948), nr 4, s. 2–3.

128. Źródła do biografii biskupa Michała Kozala, AK 55(1957), s. 289–294.

129. Życiorys sługi Bożego [biskupa Michała Kozala], KDWi 43(1960), s. 368.

[Podp.] ks. postulator.

130. Kozal Michał (1893–1943) – biskup sufragan wrocławski, więzień obozu koncentracyjnego w Dachau, w: PSB, t. 14, Wrocław 1968–1969, s. 601–602.

131. Prace przygotowawcze do biografii sługi Bożego biskupa Michała Kozala (1893–1943). I: Wykaz prac drukowanych o biskupie Michale Kozalu, ABMK 19(1969), s. 253–270. – Nadb., 18 s.

132. Kozal Michał, w: Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny, t. I, Poznań 1971, s. 849–863. – Nadb., 15 s.

133. Poszerzona baza źródłowa do biografii błogosławionego Michała Kozala, biskupa i męczennika (1893–1943), odc. pierwszy, ABMK 57(1988), s. 313–321.

134. Wypowiedzi współczesnych o księdzu biskupie Michale Kozalu (1893–1943), z własnych tek postulatora oprac. i wyd... towarzysz więzienia i obozowy, ABMK 56(1988), s. 311–381.

135. Kwestionariusz wypełniony dotyczący życia, działalności, przesładowań, śmierci i cnót sługi Bożego biskupa Michała Kozala (1893–1943), rozesłany w 1960 roku przez postulatora jego beatyfikacji, oprac. i wyd... b. postulator, ABMK 57(1988), s. 273–312.

136. Katalog łask otrzymanych od Pana Boga za przyczyną bł. Michała Kozala, Włocławek 1994. – **371 s., [1] tabl.** : il. ; 19 cm. (Wydawnictwo ks. Librowskiego ; Ser. 2. Inwentarze i katalogi ; t. 1).

Rec.: K. Rulka, AK 123(1994), s. 343–344.

## Publikacje źródeł

137. Statuty kapituł kolegiackich dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej, wyd. ... Wstęp ogólny: Kapituły kolegiackie dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej. ABMK 1(1959), z. 1, s. 167–189; summ. s. 192. – Odb. Lublin, 25 s.

Rec.: B. Kumor, *Nowe czasopismo*, ZN KUL 2(1959) nr 4, s. 91–93; Józef Szymański, *Piętnaście lat badań nad dziejami polskich kapituł katedralnych i kolegiackich* (1945–1960), ZN KUL 5(1962), nr 1, s. 89, 91–92.

138. Statuty kapituł kolegiackich dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej, zebr. oprac. i wyd..., z. 2: Statuty świetnej kapituły w Łowiczu, ABMK 42(1980), s. 345–400; 43(1981), s. 343–400; 44(1982), s. 341–400; 46(1983), s. 203–369. – Nadb., 1983, 341 s.

139. Wypisy z akt kapituły w Łowiczu do zakrystii, skarbcza, biblioteki, archiwum i kancelarii miejscowej kolegiaty i kapituły z lat 1525–1818,



oprac. i wyd..., ABMK 52(1986), s. 257–400; 53(1986), s. 275–393; 54(1987), s. 299–404.

140. Zbiór ważniejszych dokumentów natury kościelnej archidiecezji gnieźnieńskiej do lat 1818/1821. Oprac. i wyd. ... cz. 3: Ośrodek Łowicz, ABMK 35(1977), s. 285–400. – Nadb., 116 s.

141. Zeznania, o otrzymanych łaskach w parafiach Czerniewice i Chichów (w archidiaconacie łowickim archidiecezji gnieźnieńskiej, od roku 1818 na terytorium archidiecezji warszawskiej) z lat 1731–1763. Nieznane przekazy do dziejów religijności czasów saskich, oprac. i wyd..., ABMK 34(1977), s. 373–386. – Nadb., 14 s.

142. Biskup Wojciech Owczarek. Pisma i listy duchowne, z. 1: Muszę zostać świętym! (Postanowienia rekolekcyjne), oprac. i wyd..., ABMK 40(1980), s. 203–288. – Nadb., 86 s.

Rec.: M.L. Jędrzejczak, Postanowienia rekolekcyjne kleryka – kapłana – biskupa, AK 76(1984), s. 157–159.

143. Statuty kapituły metropolitalnej w Gnieźnie. Dekrety reformacyjne i ordynacje arcybiskupów z lat 1613–1810, oprac. i wyd..., ABMK 41(1980), s. 247–350. – Nadb., 104 s.

144. Cztery dokumenty wystawione przez arcybiskupa Jakuba w latach 1285–1298, oprac. i wyd..., ABMK 49(1984), s. 361–367. – Nadb., 7 s.

145. Szesnaście nie drukowanych dokumentów wystawionych przez arcybiskupa Janisława w latach 1319–1341, oprac. i wyd..., ABMK 51(1985) s. 347–372. – Nadb., 26 s.

146. Czterdzieści cztery nie drukowane dokumenty arcybiskupa Jarosława z lat 1343–1372, oprac. i wyd..., ABMK 52(1986), s. 175–256.

147. Jeszcze szesnaście nie drukowanych dokumentów arcybiskupów gnieźnieńskich z XIV wieku, wyd..., ABMK 55(1987), s. 101–128.

148. Korespondencja Prymasa i Senatu z czerwca – listopada 1648 roku: Bezkrólewie, Chmielnicki, Elekcja, wyd..., ABMK 55(1987), s. 203–301.

149. Trzydzieści nie drukowanych oryginałów pergaminowych Archiwum Diecezjalnego we Włocławku z lat 1300–1400, wyd..., ABMK 55(1987), s. 129–153.

150. Zbiór dokumentów miasta Łowicza ujętych około 1780 roku w punkty, ekscerpty i regesty, wyd..., ABMK 55(1987) s. 303–349. – Przedr. w: *Łowicz*, [t. 1] *Statuty miasta Łowicza*, Bydgoszcz 1998, s. 5–65.

Noty o przedr.: Paweł Kolas, *Książka o Łowiczu*, „Gazeta Łowicka” 5(1998) nr 29, s. 8; Marek Wojtylak, *Schab po łowicku*, „Nowy Łowiczanie” 9(1998) nr 29, s. 9.

151. Trzydzieści osiem nie drukowanych oryginałów pergaminowych Archiwum Diecezjalnego we Włocławku z pierwszej połowy XV wieku, wyd..., ABMK 56(1988) s. 189–309.



152. Trzydzieści jeden nie drukowanych oryginałów pergaminowych Archiwum Diecezjalnego w Włocławku z drugiej połowy XV wieku. Trzecie ćwierćwiecze, wyd..., ABMK 57(1988), s. 201–272.

### **Recenzje, omówienia**

153. Stulecie *Albumu Kaliskiego*, „Ziemia Kaliska” 2(1958), nr 2, s. 5, 14. Edward Stawecki, *Album Kaliskie*, Warszawa 1858.

154. [Rec.:] „Nasza Przeszłość”. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce, 1–2(1946–1947); AK 47(1947), s. 100–101.

[Podp.] ks St. L.

155. Książka o kancelarii i aktach biskupów kujawskich i pomorskich [rec.: Andrzej Tomczak, *Kancelaria biskupów włocławskich w okresie księgi wpisów (XV–XVIII w.)*, Toruń 1964], ABMK 17(1968), s. 190–220. – Nadb., 31 s.

156. Najnowszy polski skrypt nauk pomocniczych historii [rec. Józef Szymański, *Nauki pomocnicze historii*, Lublin 1968], ABMK 21(1970), s. 255–276. – Nadb., 22 s.

Własna okł. kart. wspóln. z poz. 61, zatył. *Dwie recenzje*.

157. Dwadzieścia zeszytów wykazu kwerend polihistorycznych przeprowadzanych w archiwach i bibliotekach polskich, [rec.: *Wykaz tematów opracowywanych na podstawie rękopiśmiennych źródeł archiwalnych i bibliotecznych*, z. 1–20, Warszawa 1957–1967], ABMK 18(1969), s. 159–166. – Nadb., 8 s.

### **Komunikaty, dedykacje, przedmowy**

158. Odezwa do księży byłych więźniów w Dachau, HD 17(1947), s. 65. – Toż, KDW 41(1947), s. 323–324.

[Podp.] † Franciszek Korszyński, prezes; ks. St. Librowski, sekretarz.

159. Komunikat Komitetu Pielgrzymki b. Więźniów Dachau do Św. Józefa w Kaliszu, KDW 42(1948), s. 116–117. – Toż pt. Pielgrzymka księży b. więźniów Dachau do Kalisza, ŁB 4(1948) nr 13/14, s. 11.

[Podp.] † ks. bp Fr. Korszyński, prezes; ks. St. Librowski, sekretarz.

160. Do archiwów i bibliotek kościelnych w Polsce. Komunikat, ABMK 4(1962) s. 399–400.

[Wspóln. z ks. Bolesławem Kumorem. Podp.] Kierownictwo Ośrodka ABMK.

161. [Adres dedykacyjny dla ks. prof. dra Mariana Rechowicza], ABMK 21(1970), wkładka pomiędzy s. 2 i 3.

[Podp.] Redakcja i współpracownicy.

162. [Adres dedykacyjny dla o. doc. dra Romualda Gustawa OFM], ABMK 23(1971), wkładka pomiędzy s. 2 i 3.

[Podp.] Redakcja i współpracownicy.

163. Przedmowa [do pracy s. Marii Laurencji Jędrzejczak, *Wojciech Stanisław Owczarek, biskup tyt. Askaloński, sufragan włocławski, założyciel Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi*], ABMK 54(1987), s. 155–156.

164. Przedmowa [do: M. Teofila Kudryk, *Inwentarz Archiwum Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej*. Stara Wieś], ABMK 50(1985), s. 5–6.

165. Człowiek ośmiu błogosławieństw [przedmowa], w: *Dzieło jego trwa. Sługa Boży biskup Wojciech Owczarek*, oprac. L. Jędrzejczak, Włocławek 1997, s. 5–7.

## Różne

166. Historia Kościoła (streszczenie wykładów [zasadniczo wg podręcznika Józefa Umińskiego]), cz. 1–3, [Włocławek 1957–1960], kilka liczbowań ; 30 cm. (odb. powielacz. i mps; Bibl. Sem. Włocł., sygnat.: W 25).

Skrypt dla alumnów Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

167. Krótki zarys historii diecezji włocławskiej, [Włocławek ok. 1960], 37 s. ; 30 cm (odb. powielacz.; Bibl. Sem. Włocł., sygnat.: v 3.8)

Skrypt dla alumnów Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

168. Archiwa, biblioteki i muzea kościelne. [Na temat zbiorów i czasopisma z...] rozmawiał Romuald Szpor, „Życie i Myśl” 26(1976), nr 11, s. 67–75.

169. U źródeł historii, [wywiad], rozmawiał R. Kieraciński, WTK 1977, nr 3(16 I), s. 1, 4, il.

170. Ks. prof. dr Stanisław Librowski – „archiwista jest jak poeta”, [wywiad], rozmawiał B. Rodziewicz, „Zorza” 1977, nr 3(16 I), s. 6, fot.

171. Przemówienie... [z okazji przyznania Nagrody im. W. Pietrzaka], w: *Księga o Nagrodzie im. Włodzimierza Pietrzaka (1973–1977)*, pod kier. Z. Lichniaka, Warszawa 1981, s. 126–127.

172. Myśli na Święto Zmarłych, „Polska Wierna” 1945, nr 44.

## Prace przygotowane pod kierunkiem

1. Kudryk Teofila, Podział rzeczowy akt i częściowy inwentarz Archiwum Głównego Sióstr Służebniczek NMP NP w Starej Wsi, oprac. pod kier... ABMK 33(1976), s. 53–69. – Nadb., 17 s.

2. Podziały rzeczowe akt archiwów sześciu zakonów żeńskich, pod kier... oprac. miejscowe archivistki – Monika Tarczyja Więzik i in., ABMK 34(1977), s. 387–400. – Nadb., 14 s.

3. Szachno Jadwiga Wianeja, Wykazy dziesiętne akt Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża w Warszawie, oprac. pod kier... ABMK 35(1977), s. 19–28. – Nadb., 10 s.

4. Dobkowska Jadwiga Zbigniewa, Wykaz akt Archiwum Polskiej Prowincji Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego w Ołtarzewie, oprac. pod kier... ABMK 36(1977), s. 17–20. – Nadb., 4 s.

5. Jędrzejczak Maria Laurencja, Plan akt Archiwum Generalnego Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi we Włocławku, oprac. pod kier... ABMK 37(1978), s. 7–16. – Nadb., 10 s.

## **Redaktor i członek redakcji**

### **a) Redaktor**

1. „Exsul” [czasopismo podziemne wydawane przez kapłanów i kleryków internowanych w Łądzie n. Wartą, powielane na maszynie do pisania], 1940, nr 1–7.

2. „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”. Organ Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, 1–60(1959–1991).

3. „Kronika Diecezji Włocławskiej”. Czasopismo poświęcone sprawom diecezji. [Mies.]. R. 43, Włocławek : Kuria Diec. 1949, 8°, nr 9/10–11/12; R. 44, Włocławek : Kuria Diec. 1950, 8°, nr 1/2–3/4. [Podp.:] Archiwariusz diec.

### **b) Członek redakcji**

1. „Ateneum Kapłańskie”. Czasopismo teologiczne założone w 1909 roku. [Dwumies.]. R. 49, Włocławek : Seminarium Duch., t. 54–55(1957).

2. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”. T. 20, 21, 23, 25, z. 4: Historia Kościoła, Lublin : Towarzystwo Nauk. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1973, 8°.

## **II. Bibliografia przedmiotowa**

Kto jest kim w Polsce 1984, Warszawa 1984, s. 531; toż, edycja 2, Warszawa 1989, s. 720–721; Współcześni uczeni w Polsce. Słownik biograficzny, t. 2, Warszawa 1999, s. 661–662; M. Zahajkiewicz, Librowski Stanisław, w: EK, t. 10, Lublin 2004, kol. 985–986; W. Kujawski, Librowski Stanisław, w: Słownik polskich teologów katolickich, t. 9, red. J. Mandziuk, Warszawa 2006, s. 372–378; W. Kujawski, Librowski Stanisław, w: Włocławski słownik biograficzny, red. S. Kunikowski, t. 1, Włocławek 2004, s. 95–97;

■ Kalendarium życia cierpień, działalności i uznania księdza Stanisława Librowskiego, ABMK 58(1989), s. 269–249, 59(1990), s. 405–599; Inwentarz spuścizny rękopiśmiennej księdza Stanisława Librowskiego (Teki Librowskiego), ABMK 60(1991), s. 5–562; [S. Librowski], Chronologiczna bibliografia adnotowana ks. prof. dra hab. Stanisława Librowskiego z lat 1939–1983, ABMK 47(1983), s. 363–386; M.L. Jędrzejczak, Bibliografia opublikowanych prac księdza profesora dra Stanisława Librowskiego, RTK 31(1984), z. 4, s. 11–30; [K. Rulka], Bibliografia opublikowanych prac ks. prof. dra hab. Stanisława Librowskiego, „Studia Włocławskie” 2(1999), s. 18–30; ■ B. Kumor, Ksiądz Profesor Stanisław Librowski, RTK 31(1984), z. 4, s. 5–9; W. Kujawski, Ks. prof. Stanisław Librowski – archiwista, historyk, redaktor, „Studia Włocławskie” 2(1999), s. 7–17; W. Kujawski, Ks. prof. dr hab. Stanisław Librowski, archiwista, historyk, wydawca, „Kościół w Polsce. Dzieje i kultura” 2(2003), s. 137–150; M.T. Zahajkiewicz, Ks. prof. dr hab. Stanisław Librowski (1914–2002). Badacz przeszłości i uczony zasłużony dla archiwistyki kościelnej, ABMK 79(2003), s. 13–18; G. Karolewicz, Instytut Historii Kościoła 1964–2004, Lublin 2005, s. 219–229 (fot.); M. Dębowska, Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II 1956–2006, Lublin 2006, wg indeksu; K. Rulka, Ks. profesor Stanisław Librowski – były administrator i członek redakcji „Ateneum Kapłańskiego”, AK 140(2003), s. 158–161; K. R[ulka], Informacja o księgozbiorze ks. Stanisława Librowskiego, „Studia Włocławskie” 7(2004), s. 482–484; ■ F. Korczyński, *Jasne promienie w Dachau*, Poznań – Warszawa 1985, s. 32–33; Z. Borkowski, Chroniąc pomniki przeszłości [o ks. S. Librowskim z okazji przyznania nagrody im. Włodzimierza Pietrzaka], „Kierunki” 21(1976), nr 50(12 XII), s. 1, 3, fot.; R. Kieraciński, Ks. Prof. dr Stanisław Librowski – Za pokolenia i dla pokoleń, „Słowo Powszechne”, wyd. B, 30(1976), nr 282(11–12 XII), s. 7, fot.; M. Śledzińska, M. Szczepański, Nagroda im. Włodzimierza Pietrzaka, wręczona po raz XXIX, „Słowo Powszechne”, wyd. A, 30(1976), nr 283(13 XII), s. 1–2, fot.; R. Kieraciński (rozm.), U źródeł historii [rzecz o ks. Librowskim i jego pracach], WTK. Tygodnik Katolików 1977, nr 3(16 I), s. 1, 4, il.; B. Rodziewicz (rozm.), Ks. prof. dr Stanisław Librowski – „archiwista jest jak poeta”, „Zorza” 1977, nr 3(16 I), s. 6, fot.; Księga o Nagrodzie imienia Włodzimierza Pietrzaka (1973–1977), red. Z. Lichniak, Warszawa 1981, s. 99–101, fot.; Zmarł ks. prof. Stanisław Librowski, „Gość Niedzielny” 79(2002), nr 49(8 XII), s. 19; M. Piecyk, Jego czyny idą za nim [relacja z pogrzebu], „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 2002, nr 50, s. II, IV (fot.); L. Jędrzejczak, Pracował „za pokolenia i dla

pokoleń”, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 2003, nr 3, s. III (fot.), nr 4, s. II, IV; Ś.p. ks. prof. Stanisław Librowski, KDWi 85(2002), s. 873–675; J. Kopiec, Homilia pogrzebowa, KDWi 85(2002), s. 675–678; A. Weiss, Pożegnanie i podziękowanie w imieniu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, KDWi 85(2002), s. 678–680; toż pt. Pożegnanie i podziękowanie ks. prof. Stanisławowi Librowskiemu za jego obecność i prace w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, ABMK 79(2003), s. 19–21.

### **III. Promotor prac magisterskich i doktorskich**

#### **Prace magisterskie**

1. Ks. Feliks **L e n o r t**, Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu. Zarys dziejów i charakterystyka zasobu. Lublin 1966.

Druk.: ABMK 15(1967), s. 5–90. Nadb., 86 s.

2. Ks. Ludwik **G r z e b i e ń**, Biblioteka biskupa Hieronima Rozrązewskiego (1542–1600), Lublin 1970.

Druk.: ABMK 22(1971), s. 61–168, il. 3. Nadb., 108 s.

3. Ks. Tadeusz **K r a h e l**, Schematyzmy diecezji wileńskiej jako źródło historyczne, Lublin 1971.

Druk.: ABMK 38(1979), s. 109–149; 39(1979), s. 191–235. Nadb., 87 s.

4. Ks. Janusz (Henryk) **Z b u d n i e w e k**, Kopiarz dokumentów Konwentu Paulinów w Wieruszowie, Lublin 1971.

Druk.: ABMK 26(1973), s. 199–261; t. 27(1973), s. 207–260. Nadb., 118 s.

5. Ks. Kazimierz **R u l k a**, Stan badań nad księgozbiorami diecezji wrocławskiej oraz postulaty badawcze na przyszłość, Lublin 1972.

Druk.: ABMK 26(1973), s. 5–57. Nadb., 53 s.

6. Ks. Czesław **M a c i a s z e k**, Biblioteki parafialne w diecezji płockiej na przełomie XVI i XVII wieku, Lublin 1973.

7. Ks. Józef **Ż e l a z e k**, Kult bł. Bogumiła, arcybiskupa gnieźnieńskiego, w Polsce, Lublin 1973.

8. S. Maria (Laurencja) **J ę d r z e j c z a k**, Medaliki Matki Boskiej Częstochowskiej (ze zbioru ks. S. Lirowskiego), Lublin 1978.

Druk.: ABMK 36(1978), s. 267–348, tabl. X. Nadb., 82 s.

9. Ks. Jan **S t a c h o w i a k**, Motywy maryjne na monetach europejskich od IX do XX wieku, Lublin 1979.

Druk.: ABMK 43(1981), s. 97–180, tab., tabl. XVI. Nadb., 84 s.

#### **Prace doktorskie**

1. Ks. Ludwik **G r z e b i e ń**, Organizacja bibliotek jezuickich w Polsce od XVI do XVIII wieku, Lublin 1971.

Druk.: ABMK 30(1975), s. 223–278; 31(1975), s. 225–281. Nadb., 113 s.

2. Ks. Roman N i r, Naukowe biblioteki kościelne w Polsce po 1945 roku, Lublin 1974.

3. Ks. Janusz Z b u d n i e w e k, Kopiarze dokumentów Zakonu Paulinów w Polsce do końca XVII wieku, Lublin 1974.

Druk.: ABMK 34(1977), s. 293–344, tabl. 6; 35(1977), s. 145–194, tabl. 7–10. Nadb., 102 s.

4. S. Maria (Laurencja) J ę d r z e j c z a k, Zgromadzenie Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi w latach wojny 1939–1945, Lublin 1982.

Druk.: ABMK 44(1982), s. 85–340, tabl. 38, mapa. Nadb., 256 s.

5. Ks. Jan K o p i e c, Historiografia diecezji wrocławskiej do roku 1821. Lublin 1982.

Druk.: ABMK 45(1982), s. 203–396. Nadb., 194 s.

#### **IV. Recenzje prac pisanych na stopień naukowy (77 pozycje)**

Zob. ABMK 60(1991), s. 92–104.







**KSIEŻA  
W WALCE O WOLNOŚĆ  
POLSKI**



WYDAWNICTWO  
MARJAŃSKIEGO  
INSTYTUTU  
KOZARCOWEGO  
W TORUNIU

[ks. Stanisław Librowski]

SI...  
SIASTICA... 5

**OFIARY ZBRODNI NIEMIECKIEJ**

spośród  
duchowieństwa diecezji włocławskiej

1939-1945

*Przebiegiem do Księża  
prof. dr. Stanisław Librowski  
prof. dr. Stanisław Librowski  
prof. dr. Stanisław Librowski  
Kolegium i innych  
Kolegium i innych*

*Pomocodawcom  
ku doświadczeniu  
Kolegium i innych  
Kolegium i innych*

**X STANISŁAW LIBROWSKI  
KAPITAŁ KATEDRALNA  
WŁOCŁAWKA**

9817

WŁOCŁAWEK  
KSIĘGARNIA Powszechna i Drukarnia Diecezjalna  
1947

KS. STANISŁAW LIBROWSKI

Tom 49

KS. STANISŁAW LIBROWSKI

**WIZYTACJE  
DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ**

część 1

**WIZYTACJE  
DIECEZJI KUJAŃSKIEJ I POMORSKIEJ**

TOM 1

OPRACOWANIE ARCHIWALNO-ZRÓDŁOZNAWCZE



**ARCHIWUM BIBLIOTEKI  
I  
MUZEA  
KOŚCIELNE**



**REPERTORIUM  
AKT WIZYTACJI KANONICZNYCH  
DAWNEJ  
ARCHIDIECEZJI GNIEŹNIEŃSKIEJ**

część 1

AKTA PRZECHOWYWANE  
W ARCHIWUM DIECEZJALNYM  
WE WŁOCŁAWKU

LUBLIN 1964

NADTYTUŁ Z POMOCENIKI ARCHIWUM, BIBLIOTEKI I MUZEA KOŚCIELNE, T. 1

ARCHIWUM, BIBLIOTEKI I MUZEA KOŚCIELNE, T. 38



LUBLIN 1975

NADTYTUŁ Z POMOCENIKI ARCHIWUM, BIBLIOTEKI I MUZEA KOŚCIELNE, T. 10-11

KS. STANISŁAW LIBROWSKI

**MATERIAŁY DO DZIEJÓW  
DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ  
CZASU WOJNY 1939-1945  
SERIA 1 - OGÓLNA**

[półrocznik] *Archiwum Biblioteki i Muzea Kościelne*  
Tom 58 s. 269-548

**KALENDARIUM  
ŻYCIA, CIERPIEŃ, DZIAŁALNOŚCI,  
TWÓRCZOŚCI I UZNANIA  
KSIĘDZA STANISŁAWA LIBROWSKIEGO**

KS. STANISŁAW LIBROWSKI

**INWENTARZ REALNY DOKUMENTÓW  
ARCHIWUM DIECEZJALNEGO  
WE WŁOCŁAWKU  
TOM PIERWSZY: LATA 1232-1550**

KS. STANISŁAW LIBROWSKI

**INWENTARZ  
SPUŚCIZNY RĘKOPIŚMIENNEJ  
KSIĘDZA STANISŁAWA LIBROWSKIEGO  
(TEKI LIBROWSKIEGO)**

KS. STANISŁAW LIBROWSKI

**INWENTARZ REALNY DOKUMENTÓW  
ARCHIWUM DIECEZJALNEGO  
WE WŁOCŁAWKU.**

**DZIAŁ II. DOKUMENTY W KOPIARIUSZACH.  
TOM 1. KOPIARIUSZ OGÓLNY DRZEWICKIEGO**

*Biblioteka Seminarium Włocławskiego  
składa autor i wydawca, 1. X. 1994.*

Za pokolenia  
i dla pokoleń



LUBLIN 1971-1973

NADTYTUŁ Z CZASOPISMI ARCHIWUM, BIBLIOTEKI I MUZEA KOŚCIELNE, T. 34-37

WŁOCŁAWEK 1994



BP JAN KOPIEC

### **DZIAŁALNOŚĆ DYDAKTYCZNA KSIĘDZA PROFESORA STANISŁAWA LIBROWSKIEGO**

Wszeczhronna aktywność ks. Stanisława Librowskiego w ramach posługi kapłańskiej, nade wszystko zaś w dziedzinie naukowej, w sposób szczególnie kompetentny uwidoczniła się w zakresie dydaktyki. Dla każdego uczonego bowiem zaangażowanie w akademickiej uczelni wyższej stanowi jakby wejście na szczyt własnych możliwości w sprawdzeniu swej przydatności do samodzielnej pracy naukowej. Prowadzenie zajęć ze studentami, kształtowanie własnego seminarium naukowego, na którym kieruje się przygotowaniem do prac dyplomowych – magisterskich, licencjackich i doktorskich, nadto uczestnictwo w życiu uczelni poprzez udział w posiedzeniach Rady Wydziału, podejmowanie się recenzji magisterskich oraz czynne włączenie się w trakcie przewodów doktorskich i habilitacyjnych, nie zapominając o sympozjach i zjazdach naukowych, zwłaszcza z przygotowanymi własnymi wystąpieniami – to ramy kompetencji i zakresu włączenia się w promowanie nauki. Ks. S. Librowski nigdy nie ukrywał chęci poświęcenia się takiej właśnie drodze realizacji swego życia, a do podjęcia takich obowiązków przygotowywał się jakby w naturalny sposób. Po ustabilizowaniu swojej aktywności we Włocławku, gdzie wnet po powrocie do kraju z obozu koncentracyjnego otrzymał nominację na dyrektora Archiwum Diecezjalnego, oraz od 1949 r. profesora historii Kościoła w tamtejszym Wyższym Seminarium Duchownym, zdążył najpierw energicznie do zdobycia doktoratu. Potem przyszedł czas na zaangażowanie się w ośrodkach akademickich, by już zmierzać konsekwentnie do zdobywania kolejnych awansów naukowych oraz tym samym włączyć się w nurt życia naukowego na szerszym forum uczelnianym. Związał się z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim oraz na krótki czas z Akademią Teologii Katolickiej w Warszawie. W dziekanatach wydziałów teologicznych oraz referatach personalnych obu tych uczelni znajduje się dokumentacja potwierdzająca zaangażowanie ks. S. Librow-

skiego jako pracownika dydaktycznego. Natomiast dla bardziej wnikliwego poznania tego aspektu jego życia ewenement stanowią bardzo obszerne osobiste opracowania samego ks. S. Librowskiego, *Kalendarium życia, cierpień, działalności, twórczości i uznania księdza Stanisława Librowskiego* – „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (ABMK) 58(1989), s. 269–550; 59(1990), s. 405–599 – które zostały ujęte w 2189 punktów, bardzo łatwych do odszukania (dalej cyt.: *Kalendarium* i nr); także tegoż, *Inwentarz spuścizny rękopiśmiennej księdza Stanisława Librowskiego (Teki Librowskiego)*, ABMK 60(1991), s. 5–562 – ukazujący dokumenty ułożone w 110 tekach (dalej cyt.: *Inwentarz* i nr teki). Na podstawie tej autobiograficznej dokumentacji można zrekonstruować w miarę precyzyjnie przebieg zatrudnienia na wyższych uczelniach.

\* \* \*

Właściwie jeszcze w czasie studiów promotor pracy magisterskiej i doktorskiej, ks. prof. Z. Obertyński, proponował mu asystenturę na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego w 1948 r., ale sprawa nie doszła do skutku ze względu na brak zgody biskupa wrocławskiego Karola Radońskiego. Powtórnie zamyślał o zaangażowaniu w 1957 r. już w Akademii Teologii Katolickiej, ale z podobnym skutkiem<sup>1</sup>.

Na stałe wreszcie w 1958 r. został zaangażowany na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego<sup>2</sup>. Dnia 30 IX 1958 r. biskup wrocławski Antoni Pawłowski powiadamiał rektora KUL ks. Mariana Rechowicza o swej zgodzie na podjęcie przez ks. S. Librowskiego zajęć dydaktycznych oraz kierownictwa Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych. Odtąd, zachowując nadal ustalony wymiar zajęć we Wrocławku, dojeżdżał do Lublina, prowadząc zajęcia z paleografii, dyplomatyki i edytorstwa źródeł historycznych. Ten zakres zajęć będzie wyznaczał mu pole działalności dydaktycznej na Wydziale Teologicznym, a od 1964 r. w nowo zorganizowanym Instytucie Historii Kościoła w ramach tegoż Wydziału. Od tego też momentu prowadził własne seminarium naukowe.

Ks. S. Librowski został zatrudniony w 1958 r. jako adiunkt na Wydziale Teologii KUL przy Katedrze Historii Kościoła w Średniowieczu, kierowanej przez ks. prof. M. Rechowicza. Zajęcia ks. S. Librowskiego miały dotyczyć szerokiego zakresu nauk pomocniczych historii. Po M. Polaków<sup>3</sup> trwała bowiem dwuletnia przerwa i właśnie ks. S. Librowski podjął je w rozszerzonym wymiarze, wykładając do roku 1964/1965 paleografię, dyplomatykę, chronologię, źródłoznawstwo i archiwoznawstwo oraz metodologię historyczną. Od wspomnianego wyżej roku doszedł jeszcze wykład

z edytorstwa źródeł średniowiecznych (bowiem w roku akademickim 1966/1967 wyodrębniono nauki pomocnicze historii nowożytnej)<sup>4</sup>. Zajęcia prowadził na kursie wyższym (tzw. B) z nauk pomocniczych historii w wymiarze 2 godzin tygodniowo, w tym samym wymiarze metodologię historii oraz na kursie niższym (tzw. A) dwie godziny kursoryczne z historii Kościoła powszechnego. Podobnie było w roku następnym 1958/1959, z tym, że od drugiego semestru odstąpił on kursoryczny wykład ks. B. Kumorowi (list do dziekana Wydziału z 4 II 1960 r.) i już nigdy go nie podjął, pozostając tylko *stricto* przy naukach pomocniczych. W następnych więc latach prowadził zajęcia po 2 godziny nauk pomocniczych, tyleż metodologii historii oraz 1 godzinę edytorstwa.

W tym miejscu chronologicznie należy też wspomnieć, że już mając kilkuletnie doświadczenie w prowadzeniu zajęć w Lublinie, w międzyczasie starał się jednak znowu o angaż w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, ze względu na bardziej sprzyjający dojazd z Włocławka, lecz trudno mu było ponownie uzyskać aprobatę Prymasa S. Wyszyńskiego<sup>5</sup>. Po raz kolejny podjął je w 1961 r. za sugestią o. prof. Hieronima Wyczawskiego, jedyne go wówczas samodzielnego pracownika na kierunku historycznym Wydziału Teologicznego, wykorzystując nadarżającą się okazję ze względu na nieobsadzoną katedrę historii Kościoła powszechnego – również wtedy Ksiądz Prymas nie zaaprobował tych kroków z uwagi na obawy, by ks. S. Librowski nie opuścił KUL. Wreszcie po wyrażeniu zgody przez biskupa A. Pawłowskiego, także i Ksiądz Prymas pismem z 3 I 1962 r. udzielił swego zezwolenia wymaganego do prowadzenia wykładów z historii Kościoła powszechnego w Akademii, z obowiązkiem utrzymania związków z uczelnią lubelską. Podjął więc w Warszawie zajęcia w wymiarze 4 godzin tygodniowo z historii Kościoła powszechnego oraz 2 godz. konsultacji. Dnia 13 II 1962 r. otrzymał stanowisko adiunkta. Jako adiunkt oprócz pierwotnie przyznanych mu zajęć otrzymał jeszcze metodologię historii (2 godz.) i nauki pomocnicze (1 godz.), także na kursie niższym dla zakonnic i świeckich 2 godziny historii. Liczył na swe ściślejsze związanie z warszawską uczelnią, prosząc o skomasowanie zajęć co dwa tygodnie oraz o przydzielenie stałego pokoju do zatrzymywania się. Jak sam pisze, brak pozytywnej odpowiedzi na owe postulaty oraz narastająca niechęć między nim a o. prof. H. Wyczawskim spowodowały, że już 10 X 1964 r. zrezygnował z dalszego prowadzenia zajęć w Akademii<sup>6</sup>.

Niemniej podjęcie współpracy z Akademią Teologii Katolickiej w Warszawie stało się powodem, że w roku akademickim 1962/1963 zrezygnował z adiunktury na KUL. W myśl przepisów państwowych zabra-

niających zajmowania dwóch etatów, mógł w Lublinie zachować tylko zajęcia zlecone. Tym sposobem kontynuował na kursie wyższym nauki pomocnicze i metodologię historii – oba wykłady w wymiarze 4 godz. tygodniowo, prowadzone kursorycznie i przerabiane w cyklu dwuletnim. Gdy w 1964 r. odszedł z Akademii, wznowił swoje stanowisko jako adiunkt w KUL, otrzymując następujący wymiar zajęć: 2 godz. nauk pomocniczych, 2 godz. wstępu do badań historycznych, 1 godz. edytorstwa oraz 1 godz. proseminarium, a od przeprowadzenia przewodu habilitacyjnego w Uniwersytecie Warszawskim w 1965 r. (zatwierdzenie nastąpiło decyzją Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego rok później) od początku roku akad. 1965/1966 firmował własne seminarium z nauk pomocniczych historii. Odtąd właściwie zakres zajęć został ustabilizowany aż do jego przejścia na emeryturę w 1984 r. W 1967 r. powierzona mu została Katedra Nauk Podstawowych i Metodologii Historii Kościoła, przemianowana następnie na Katedrę Metodologii i Nauk Pomocniczych Historii Kościoła. Co do nazwy katedry on sam w piśmie do Rady Wydziału Teologicznego z 1 VI 1966 r. zaproponował nazwę „Katedra nauk pomocniczych i metodologii historii”, ale Rada na posiedzeniu 11 VI t.r. nazwała ją „Katedra nauk pomocniczych historii Kościoła”, a w 1978 r. członkowie Instytutu Historii ustalili jej nazwę jako „Katedra Metodologii i Nauk Pomocniczych Historii”<sup>7</sup>. W latach 1967–1971 prowadził jeszcze dla I roku całego Wydziału zajęcia z bibliografii stosowanej w wymiarze 1 godz. tygodniowo. Po przejściu na emeryturę z końcem roku akademickiego 1983/1984, prowadził jeszcze zajęcia zlecone, najpierw przez trzy lata w wymiarze: archiwistyka 1 godz. tygodniowo dla roku I i II, edytorstwo na roku III również 1 godzina tygodniowo, a w latach 1987–1991 już tylko edytorstwo na kursie III w wymiarze 1 godzina tygodniowo. Tak określone ramy dydaktycznych zajęć stanowiły dla Profesora zrab jego akademickiego zaangażowania.

\* \* \*

Już w 1949 r. w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku musiał zadbać o pomoce do nauczania. Wykłady swoje oparł na dwutomowym podręczniku ks. J. Umińskiego *Historia Kościoła*, przez kilka dziesięcioleci obowiązującego ujęcia podręcznikowego dla teologicznych szkół wyższych<sup>8</sup>. Niezależnie od wspomagania się tym podręcznikiem, od początku ks. S. Librowski przygotowywał własny skrypt, sukcesywnie go potem uzupełniał i udostępniał kolejnym rocznikom studentów, przepisywany na maszynie do pisania lub odbijany na powielaczu. Opracował



także trzy krótkie skrypty jako uzupełnienie wykładów dziejów Kościoła: 1) ogólne wiadomości z historii, 2) nauki pomocnicze historii, 3) dzieje diecezji włocławskiej. Te doświadczenia wykorzystał potem w czasie prowadzenia – krótkotrwałego wprawdzie – kursu historii Kościoła w Lublinie i Warszawie. Natomiast z momentem powierzenia mu zajęć z metodologii historii i nauk pomocniczych, musiał opracować program swych zajęć oraz przygotować pomoc w postaci skryptu. Taki powstał już z początkiem podjęcia zajęć w 1958 r. Zawierał on na 18 stronach maszynopisu: naukę o archiwach, bibliotekarstwo, muzealnictwo, źródłoznawstwo. W następnych latach sukcesywnie go uzupełniał i poszerzał<sup>9</sup>. Osobno opracował w roku akad. 1959/1960 6-stronicowy zarys: „Rozwój nauk pomocniczych historii w Polsce” dla prowadzenia zajęć w Lublinie<sup>10</sup>. Na potrzeby metodologii historii również przygotował skrypt z wiadomościami teoretycznymi na podstawie znanych ujęć M. Handelsmana, *Historyka* (wyd. 2, Warszawa 1928) oraz S. Kościałkowskiego, *Historyka* (Londyn 1954)<sup>11</sup>. Ponieważ zajęcia odbywały się w cyklu dwuletnim, więc i skrypt mógł przygotowywać bez większego pośpiechu, dlatego w 1959 r. mógł opracować z zakresu nauk pomocniczych: paleografię, dyplomatykę, sfragistykę, chronologię, genealogię, heraldykę, numizmatykę, metrologię, statystykę. W 1962/1963 opracował skrypt „Źródłoznawstwo” (stron 34)<sup>12</sup>. Podobnie przedstawiała się kwestia z materiałem praktycznym dla zajęć z metodologii historii, dając w roku akad. 1960/1961 skrypt „Wstęp do badań historycznych”, w maszynopisie liczący stron 77, uzupełniany z biegiem lat, nawiązujący do dawnego skryptu z 1949 r. dla kleryków we Włocławku „Wstęp do nauczania historii”<sup>13</sup>. Z biegiem lat, powracając przecież wielokrotnie do tych samych partii materiału, mógł skrypty uzupełniać i poszerzać, uwzględniając narastające piśmiennictwo naukowe w tym zakresie. Sam podał, że na przykład skrypt z metodologii historii poszerzył o nowszą pozycję W. Moszczeńskiej *Wstęp do badań historycznych* (Warszawa 1960, wyd. powielacz.)<sup>14</sup>, w 1963 r. uwzględnił kolejne podręczniki: B. Miśkiewicza *Wstęp do badań historycznych* (Poznań 1963) i J. Serczyka *Podstawy badań historycznych* (Toruń 1963)<sup>15</sup>, a w 1966 r. ubogacił jeszcze dziełem J. Topolskiego *Metodologia historii* (Warszawa 1966)<sup>16</sup>. Jeszcze w 1969 r. śledził na bieżąco nowości, i zdołał wykorzystać kolejne dzieło W. Moszczeńskiej *Metodologii historii zarys krytyczny* (Warszawa 1968)<sup>17</sup>. Kiedy zaś przybyły – od 1964/65 – zajęcia z edytorstwa, również przystąpił do redakcji skryptu z tej dziedziny, kiedy nauczał teoretycznie i praktycznie wydawać źródła średniowieczne. Skomponował skrypt z podręcznika M. Friedberga



*Wydawanie drukiem źródeł archiwalnych. Metoda i technika pracy edytorskiej* (Warszawa 1963), dalej *Instrukcję wydawniczą dla średniowiecznych źródeł historycznych*, oprac. przez Komisję Historyczną PAU (Kraków 1930) oraz A. Wolffa *Projekt instrukcji wydawniczej dla pisanych źródeł historycznych do połowy XVI w.* („*Studia Źródłoznawcze*” 1957) oraz *Instrukcję wydawniczą dla źródeł historycznych od XVI do połowy XIX w.*, red. K. Lepszy (Wrocław 1953)<sup>18</sup>. Dla potrzeb prowadzonych w latach 1967–1971 zajęć z zakresu bibliografii wykorzystał najważniejsze podręczniki krajowe, normy przepisów bibliograficznych wydawane przez Polski Komitet Normalizacyjny oraz prace Instytutu Bibliograficznego Biblioteki Narodowej w Warszawie, nadto mógł też odwołać się do własnej praktyki<sup>19</sup>. Później już tylko sięgał do sprawdzonych i wypróbowanych także przez siebie metod. Wszystkie skrypty opracowywane od 1949 r. ks. Librowski przygotowywał osobiście, pisząc je na maszynie, które potem powielał; najpierw do 1960 r. czynił to również sam, potem z egzemplarza autorskiego powielała s. L. Jędrzejczak, której pomagała od 1962 r. s. K. Sobul. Warto nadmienić, że początkowo każdy egzemplarz skryptu był oprawiany w karton i mógł bardziej trwale służyć studentom<sup>20</sup>. Piszący te słowa, uczęszczający na wykłady ks. S. Librowskiego w latach 1978–1982, już nie doświadczył operowania przez niego skryptami, lecz raczej był pełen podziwu dla wydobywanych z pamięci i bogatej erudycji szczegółowych wątków, mogących się przydać w przyszłej pracy historycznej.

\* \* \*

Z pracą dydaktyczną nieodłącznie związane jest zawsze w biografii każdego nauczyciela akademickiego prowadzone przezeń seminarium naukowe. Takowe ks. prof. S. Librowski prowadził w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim od 1965 r.<sup>21</sup> Nie należało ono nigdy do tłumnie uczęszczanych, chociaż zdołało na nim przygotować wymagane prace i uzyskać: doktoreaty 5 osób, licencjaty 6 osób, a 3 osoby magisteria. Nie jest to może dorobek imponujący jako promotora, niemniej osoby te włączyły się następnie w uprawianie historii Kościoła wraz ze szlifowaniem zagadnień z zakresu archiwistyki, znajomości i sposobów opracowywania księgozbiorów staropolskich, a także zagadnień z muzealnictwa<sup>22</sup>.

Tematyka prac doktorskich przygotowanych na tym seminarium koncentrowała się wokół fundamentalnych spraw warsztatowych dla historyka Kościoła, jak organizacja bibliotek jezuickich w Polsce od XVI do XVIII wieku (L. Grzebień), kopiarze dokumentów Zakonu Paulinów w Polsce do końca XVII wieku (J. Zbudniewek), naukowe biblioteki ko-

ścielne w Polsce po 1945 roku (R. Nir), historiografia diecezji wrocławskiej do 1821 roku (J. Kopiec), czy nawet problematyka zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi w latach wojny 1939–1945 (M.L. Jędrzejczak).

Prace licencjackie poświęcono: schematyzmowi diecezji wileńskiej jako źródłom historycznym (T. Krahel), dziejom i charakterystyce zasobu Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu (F. Lenort), bibliotece biskupa H. Rozrażewskiego (L. Grzebień), refleksji nad stanem badań nad księgozbiorami diecezji wrocławskiej (K. Rulka), kopiarzowi dokumentów konwentu paulinów w Wieruszowie (J. Zbudniewek),

Magisteria dotyczyły następujących tematów: medaliki Matki Boskiej Częstochowskiej (M.L. Jędrzejczak, uznana następnie jako licencjacka), motywy maryjne na monetach europejskich od IX do XX wieku (J. Stachowiak), biblioteki parafialne w diecezji płockiej na przełomie XVI i XVII wieku (C. Maciaszek), czy kult bł. Bogumiła arcybiskupa gnieźnieńskiego w Polsce (J. Żelazek).

Wyraźnie uwidacznia się poprzez analizę tematyki prac przygotowanych na seminarium ks. S. Librowskiego pozostawanie w kręgu szeroko rozumianych zagadnień archiwistyki, bibliotekoznawstwa i muzealnictwa, chociaż i inne tematy znalazły przychylną merytoryczną ks. prof. S. Librowskiego jako promotora tych prac. Warto dodać, że większość tych prac została opublikowana na łamach czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, redagowanego przez Profesora.

Naukowe kompetencje ks. S. Librowskiego ujawniały się również poprzez czynny udział w recenzjach habilitacyjnych i doktorskich, o które zwracały się do niego władze uczelni, zasadniczo Katolicki Uniwersytet Lubelski, kilka razy także Akademia Teologii Katolickiej. Napisał w sumie 3 recenzje habilitacyjne, 14 doktorskich (w tym 4 na ATK), oraz 50 magisterskich i licencjackich (w tym jedna na ATK)<sup>23</sup>. Bywał w tym zajęciu niekonwencjonalny, zachowując pozytywne nastawienie do recenzowanych prac i ich autorów, natomiast w czasie przewodów doktorskich czy kolokwii habilitacyjnych pozwalał sobie na nietuzinkowe uwagi (zwłaszcza do promotorów prac doktorskich), co zresztą było powodem ściągania liczniejszego audytorium na te wydarzenia.

\* \* \*

Kompetencje naukowe ks. S. Librowskiego powodowały, że włączany był do kilku ważnych towarzystw naukowych. Już w 1959 r. został członkiem-korespondentem Instytutu Geografii Historycznej Kościoła w Polsce

przy KUL, a od 1967 r. należał do Towarzystwa Naukowego KUL w ramach jego Wydziału Teologiczno-Kanonicznego. W 1963 r. do swego grona zaprosiło go Stowarzyszenie Historyków Sztuki, a w dwa lata później Sekcja Demografii Historycznej Komitetu Nauk Demograficznych PAN. Szczególnie zabiegało o jego członkostwo Lubelskie Towarzystwo Naukowe, które zaliczyło go jako członka-korespondenta w 1969 r., a status członka czynnego otrzymał w 1973 r. Szczególnie w ramach posiedzeń lubelskich towarzystw udzielał się chętnie i wygłaszał swoje referaty, poświęcone w przeważającej mierze problematyce archiwalnej. W bardziej aktywnych swych latach odpowiadał na zaproszenia także innych ośrodków. Dla przykładu można podać, że w 1962 r. w Instytucie Geografii Historycznej KUL wygłosił wykład pt. „Rejestracja archiwaliów i starodruków na terenie diecezji wrocławskiej”, w 1963 r. w Stowarzyszeniu Historyków Sztuki mówił na temat: „Źródła do zabytkoznawstwa w archiwach kościelnych”, w 1966 r. na ogólnopolskim zjeździe historyków Kościoła podjął temat: „Zadania i program pracy historyków i archiwistów kościelnych na progu drugiego Tysiąclecia”, na zaproszenie Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Historycznego w Radomiu w 1972 r. wygłosił koreferat pt. „Stan udostępniania zasobu w archiwach kościelnych”, a na Zjeździe Historyków Polskich w Toruniu w 1974 r. rozważał na temat „Rozwój form kancelaryjnych w Polsce”. W ramach posiedzeń Towarzystwa Naukowego KUL poruszał m. in. zagadnienia rubrycel i schematyzmów (gościnnie w Łomży w 1975 r.), zagadnienia opracowywania bibliografii osobowych (1976), badań kopiańskich dokumentów i metod ich sumaryzowania, akt wizytacyjnych dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej i wrocławskiej. Nie unikał wystąpień okolicznościowych, jak np. w ramach prelekcji ekumenicznych zorganizowanych przez Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie w 1963 r. („Sobory unijne i unie w Kościele” – 17 X 1963), czy w czasie obchodów Milenium Chrztu Polski w Kruszwicy („Rola Kruszwicy w dziejach Narodu i Kościoła Polskiego” – 29 VI 1966) i we Wrocławku („Diecezja wrocławska oraz jej wkład w życie Kościoła i Narodu” – 9 X 1966)<sup>24</sup>. Niektóre z tych wystąpień przygotował później do druku i najczęściej umieszczał je w „swoim” czasopiśmie „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”.

\* \* \*

Dla całości wykładu z pewnością trzeba jeszcze wspomnieć o sprawach z pozoru niewiele znaczących, ale na pewno odbijających się na kondycji fizycznej i psychicznej Profesora – chodzi o zamieszkanie i przemieszczanie się z zajęciami. Otóż stałym miejscem jego pobytu był Wło-

clawek, gdzie – nawet po ustabilizowaniu się w Lublinie – nadal posiadał miejsce zatrzymania się w Wyższym Seminarium Duchownym, następnie u sióstr „Wspólnej Pracy”. Do Lublina i Warszawy w latach 1958–1966 dojeżdżał on pociągiem z Włocławka – wiadoma rzecz, w latach 1962–1964 z zatrzymywaniem się po drodze w Warszawie. Dopiero w marcu 1966 r. ks. S. Librowski zamieszkał w Lublinie w konwiktzie księży studentów w pokoju 129, by w listopadzie 1975 r. przenieść się do własnościowego mieszkania M-6 na nowym osiedlu przy ul. Faraona 6 m. 15. W tym wygodnym pomieszczeniu mieszkał przez 16 lat. W 1991 r., po zakończeniu dydaktyki na Uniwersytecie, powrócił na stałe do Włocławka, otrzymując wygodne mieszkanie w Wyższym Seminarium Duchownym z pięknym widokiem na katedrę i warunkami do pracy naukowej. Tutaj jeszcze przez niemal 11 lat prowadził aktywną własną pracę pisarską i tutaj zmarł w 2002 r.

Na podstawie przytoczonych informacji ukazuje się bez wątpienia hart woli ks. S. Librowskiego, którego aktywność skierowana była nade wszystko na własną pracę naukową oraz redagowanie półrocznika (o czym w innym miejscu). Sama dydaktyka nie koncentrowała wszystkich jego sił. Zresztą kursoryczny wymiar tych zajęć powodował, że po przygotowaniu sobie koncepcji prowadzonych zajęć, właściwie niewiele zostawało w późniejszym czasie do gruntownego przebudowywania ich zawartości. Dzięki temu mógł owocnie prowadzić wiele wątków swej samodzielnej działalności badawczej i pisarskiej.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Por. S. Librowski, *Kalendarium*, nr 527, 579 i 895. Przytacza on też swą rozmowę z ks. T. Glemmą w 1954 r., gdy po likwidacji przez władze państwowe Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Jagiellońskim, wspomniany ks. Glemma liczył na zaangażowanie go w nowo powstającą Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie i proponował mu stanowisko adiunkta w swojej katedrze; ze względu na niezatrudnienie ks. Glemmy w Warszawie, także angaż ks. Librowskiego nie doszedł do skutku – tamże, nr 778.

<sup>2</sup> Por. Z. Zieliński, *Historia Kościoła na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1918–1968*, 15(1968), z. 4, s. 5–52 – o ks. S. Librowskim s. 23–25, 37; G. Karolewicz, *Instytut Historii Kościoła 1964–2004*, Lublin 2005 – o ks. S. Librowskim s. 12–14, 24, 25, 28–30, 34, 219–229. Nade wszystko o zatrudnieniu na KUL wraz z całą korespondencją z Dziekanatem i Referatem Personalnym w porządku chronologicznym zob. *Kalendarium*, oraz *Inwentarz*, teka 13.

<sup>3</sup> Marzena Pollakówna (1926–1971), historyk mediewista, badaczka dziejów Prus; związana z KUL do 1960 r., ale władze państwowe odmawiały zatwierdzenia jej habilitacji.

<sup>4</sup> Z. Zieliński, *Historia Kościoła na Wydziale Teologicznym...*, art. cyt., s. 37.

<sup>5</sup> Dokumentacja znajduje się w Dziekanacie Wydziału Teologicznego ATK; por. *Kalendarium*, nr 1049–1054; *Inwentarz*, teka 17 (s. 206–208).

<sup>6</sup> Por. *Kalendarium*, nr 1191.

<sup>7</sup> *Kalendarium*, nr 1282 i 1789. W tym ostatnim zapisie zanotował, że „on sam używał (częściowo za Lelewelem) nazwy poważniejszej, tj. Katedra Nauk Podstawowych i Metodologii Historii”.

<sup>8</sup> J. Umiński, *Historia Kościoła. Podręcznik dla szkół akademickich*, t. 1–2, Lwów 1933–1934; wydanie drugie ukazało się w 1939 r. warto dodać, że w 1949 r. wznowiono je jako wyd. 3 w Wyd. św. Krzyża w Opolu, ale ukazał się tylko 1 tom. Jeszcze po raz czwarty wznowiono go w dwóch tomach również w Opolu (1959–1960), po przygotowaniu go do druku przez bpa W. Urbana.

<sup>9</sup> Egzemplarz zachowany w spuściźnie ks. Librowskiego, por. *Inwentarz*, teka 30, nr 1; dublet w: teka 86, nr 15.

<sup>10</sup> *Inwentarz*, teka 30, nr 2.

<sup>11</sup> Por. *Kalendarium*, nr 911.

<sup>12</sup> Zachowany w spuściźnie ks. Librowskiego, por. *Inwentarz*, teka 31, nr 56.

<sup>13</sup> Tamże, teka 33, nr 28–30.

<sup>14</sup> *Kalendarium*, nr 1009.

<sup>15</sup> Tamże, nr 1147.

<sup>16</sup> Tamże, nr 1280.

<sup>17</sup> Tamże, nr 1378.

<sup>18</sup> Tamże, nr 1188.

<sup>19</sup> Tamże, nr 1334.

<sup>20</sup> Informację o tym zamieścił w *Kalendarium*, nr 1055.

<sup>21</sup> Dodać należy, że prowadził takowe już we Włocławku, które obowiązywały w tym seminarium od 1928 r.; każdy alumn musiał uczestniczyć w jednym z seminariów i opracować pracę dyplomową, niezbędną do otrzymania święceń kapłańskich, por. *Kalendarium*, nr 622. W działalności swej do 1966 r. 37 alumnów oddało gotowe prace dyplomowe, ukończone pod kierunkiem ks. S. Librowskiego.

<sup>22</sup> Wykaz tych osób i tematów ich prac zawiera *Inwentarz*, teka 13, dział 17: Seminarzyści ks. Librowskiego.

<sup>23</sup> Wykaz wszystkich recenzji w *Inwentarz*, teka 13, dział 9–16. Nadto w 1947 r. zanotował o wręcz kuriozalnej sprawie powierzenia mu – nielegalnie – przez ks. J. Umińskiego w Warszawie recenzji pracy magisterskiej ks. J. Wieteski, zob. *Kalendarium*, nr 480, kiedy on sam nie był jeszcze doktorem.

<sup>24</sup> Bardzo szczegółowe informacje o wszystkich wystąpieniach na sesjach i zjazdach naukowych z dokładnymi datami wystąpień zawiera *Kalendarium*.

MARIA DEBOWSKA

**WKŁAD  
KSIĘDZA PROFESORA STANISŁAWA LIBROWSKIEGO  
W POWSTANIE, ORGANIZACJĘ  
I REALIZACJĘ ZADAŃ STATUTOWYCH  
OŚRODKA  
ARCHIWÓW, BIBLIOTEK I MUZEÓW KOŚCIELNYCH**

W latach pięćdziesiątych XX wieku w powołanie do życia Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych (ABMK)<sup>1</sup> włączyło się wiele osób, którym leżała na sercu ochrona kulturowych dóbr Kościoła katolickiego w Polsce ocalałych ze zniszczeń drugiej wojny światowej. Jedną z tych osób, które – mimo traumatycznych przeżyć okresu okupacji – włączyły się czynnie wkrótce po zakończeniu wojny w dzieło zabezpieczenia materiałów archiwalnych dla badań naukowych, był ks. Stanisław Librowski. W połowie lat pięćdziesiątych – jak sam stwierdził – nie był jeszcze znany na arenie ogólnopolskiej. Natomiast w środowisku wrocławskim był już ceniony jako organizator i kierownik archiwum diecezjalnego.

**Wśród twórców Ośrodka**

Przed powołaniem do życia Ośrodka ABMK jego pomysłodawca, o. Romuald Gustaw, dyrektor Biblioteki Uniwersyteckiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, zorganizował – za wiedzą i akceptacją Episkopatu Polski – kilka sesji naukowych dla pracowników bibliotek i archiwów kościelnych. Miały one służyć między innymi zapoznaniu uczestników konferencji z ideą „ośrodka informacyjnego dla bibliotek i archiwów kościelnych”.

Pierwszy kurs dla pracowników archiwów diecezjalnych i zakonnych odbył się w dniach od 3 do 15 września 1956 r. w gmachu Biblioteki Uniwersyteckiej KUL. Celem jego było zapoznanie uczestników z zasadami organizowania nowoczesnych archiwów i porządkowania zasó-



bów archiwalnych. Archiwum Diecezjalne we Włocławku reprezentował jego kierownik, ks. dr Stanisław Librowski. Dał się wtedy poznać jako jeden z bardzo aktywnych uczestników tej konferencji. Uwidoczniło się to szczególnie w jego zaangażowaniu w sprawę utworzenia „ośrodka informacyjnego dla archiwów kościelnych”. On był autorem pisma, które z datą 6 września 1956 r., podpisane przez uczestników kursu, zostało skierowane do organizatora konferencji, o. Romualda Gustawa, z propozycją zorganizowania spotkania dyskusyjnego poświęconego żywotnym problemom archiwów kościelnych. Punkt trzeci propozycji do dyskusji dotyczył projektowanego ośrodka i brzmiał następująco: „omówienie projektu powstania przy Sekretariacie Episkopatu Polski (na wzór Naczelnej Dyrekcji Archiwów Państwowych) Referatu Archiwów Kościelnych, którego zadaniem np. byłoby: a) kontakty z archiwami diecezjalnymi i zakonnymi i udzielanie im pomocy w dziedzinie inwentaryzacji i mikrofilmowania, b) kontakty z Naczelną Dyrekcją Archiwów Państwowych i załatwianie wzajemnych potrzeb i nieporozumień, c) planowanie na przyszłość: kursów, prac archiwalnych, mikrofilmowania, wydawnictw”<sup>2</sup>. W dniu 12 września zostało zorganizowane trzygodzinne zebranie uczestników kursu, na którym przedyskutowano tę sprawę. Najwięcej kontrowersji wzbudziła lokalizacja ośrodka. Proponowano na jego siedzibę Warszawę, Lublin, a nawet Kraków. Ksiądz Librowski był przywódcą grupy, która widziała jego miejsce nie w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL, ba, nawet nie w „dalekim Lublinie”, ale raczej w stolicy państwa, blisko siedziby Episkopatu Polski. Zwolennicy tej opcji zostali przegłosowani, bowiem większość uczestników kursu opowiedziała się za koncepcją o. Gustawa, to jest za umiejscowieniem Ośrodka w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL i związaniem go nie z Sekretariatem Episkopatu Polski, lecz z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim<sup>3</sup>. Ksiądz Librowski samokrytycznie przyznał po latach: „opponent dopiero później się przekonał, że w bliższej Włocławkowi Warszawie nie miałyby takiego poparcia swej działalności, jak w odległym Lublinie”<sup>4</sup>.

Jednym z ogniw zapoczątkowanej w 1955 r. przez Katolicki Uniwersytet Lubelski akcji, mającej na celu podniesienie stanu prac nad zabezpieczeniem, opracowywaniem i udostępnianiem kulturowych zasobów Kościoła katolickiego w Polsce, był zjazd archiwistów, bibliotekarzy i pracowników muzeów kościelnych, zorganizowany przez Ośrodek ABMK na życzenie prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego w dniach 26 i 27 czerwca 1957 r. na Jasnej Górze w Częstochowie<sup>5</sup>. Jego celem

była ocena dorobku archiwistyki, bibliotekarstwa i muzealnictwa kościelnego oraz wytyczenie kierunków pracy nad dorobkiem kulturowym Kościoła. Jednym z głównych referentów był wówczas ks. Stanisław Librowski, który przedstawił „Stan i potrzeby archiwów kościelnych oraz program pracy na najbliższy okres”<sup>6</sup>. Tym wystąpieniem ks. Librowski wpisał się do grona osób wytyczających kierunki aktywności Ośrodka ABMK. Stało się ono kolejnym etapem na drodze krystalizowania się programu Ośrodka ABMK w dziedzinie opieki nad archiwami kościelnymi w Polsce.

### **W składzie komisji opracowującej statut Ośrodka**

Włączenie się ks. Librowskiego w prace nad opracowaniem statutu Ośrodka ABMK nastąpiło po zatrudnieniu go w KUL-u na stanowisku pełniącego obowiązki kierownika tego zakładu. Należał on do ścisłego grona osób, dzięki którym Ośrodkowi przyznano w ramach Uniwersytetu status, jakim ta jednostka cieszy się do dnia dzisiejszego. Ksiądz Librowski był wierny koncepcji funkcjonowania Ośrodka jako instytucji w miarę samodzielnej, a to wiązało się z jego wydzieleniem z ram organizacyjnych Biblioteki Uniwersyteckiej, czemu przeciwstawiał się twórca tej placówki, o. Romuald Gustaw.

Do 1958 roku podstawą działalności Ośrodka był „Regulamin” autorstwa o. Gustawa. Cały czas trwały jednak prace nad opracowaniem statutu tej jednostki. Komisja prawników powołana przez Senat KUL odrzuciła propozycję statutu przygotowaną przez ks. Eugeniusza Reczka TJ, pierwszego kierownika tej jednostki. Przerwa w pracach nad opracowaniem statutu Ośrodka trwała do drugiej połowy 1958 roku. W dniu 22 października 1958 r. z inicjatywy rektora KUL, ks. prof. dra hab. Mariana Rechowicza, i pod jego przewodnictwem, zorganizowano spotkanie osób najbardziej zainteresowanych w kwestii przygotowania statutu Ośrodka ABMK. Należeli do nich: o. Romuald Gustaw, ks. Władysław Smoleń, ks. Stanisław Librowski i Witold Nowodworski. Zwolennikami koncepcji wydzielenia Ośrodka z ram organizacyjnych Biblioteki Uniwersyteckiej byli w tym gronie: rektor – ks. Marian Rechowicz, ks. Stanisław Librowski i ks. Władysław Smoleń. Opcję pozostawienia tej instytucji w Bibliotece Uniwersyteckiej reprezentowali obydwaj przedstawiciele Biblioteki – dyrektor o. Romuald Gustaw oraz kustosz Witold Nowodworski. Zwolennicy nowego rozwiązania stanowili liczącą przewagę w gronie zaproszonych osób. Ksiądz Stanisław Librowski odnotował w swoim *Kalendarium*, iż „o. Romuald Gustaw, przewidując swoją przegraną, nie



przybył na posiedzenie”<sup>7</sup>. Punktem wyjścia do dyskusji stała się, przygotowana przez Witolda Nowodworskiego, nowa wersja „Regulaminu” o. Gustawa. Jej autor nie wprowadził zasadniczych zmian w organizacji Ośrodka. Po burzliwej dyskusji, zwyciężyła koncepcja uniezależnienia tej instytucji od Biblioteki Uniwersyteckiej. W rezultacie takiego obrotu sprawy rektor zlecił uczestnikom spotkania przygotowanie nowego projektu statutu Ośrodka ABMK. W dniach 22, 23 i 29 października powstał projekt, który członkowie komisji przedłożyli rektorowi i Senatowi Akademickiemu. W nowym projekcie statutu zapisano, że Ośrodek ABMK ma podlegać bezpośrednio rektorowi i Senatowi Akademickiemu KUL. Ta sama komisja prawników, która opiniowała statut przygotowany przez ks. Reczka, na posiedzeniu w dniu 19 listopada 1958 r. odrzuciła również ten nowy projekt, co znowu wstrzymało prace nad reorganizacją Ośrodka. Zdecydowana postawa księży Librowskiego i Smolenia w kwestii wyłączenia Ośrodka ABMK z Biblioteki Uniwersyteckiej KUL sprawiła, że projekt statutu, przygotowany w październiku 1958 r., został dopracowany przez komisję pod przewodnictwem rektora, ks. Mariana Rechowicza, z udziałem: ks. Stanisława Librowskiego, Witolda Nowodworskiego, ks. Józefa Rybczyka i ks. Władysława Smolenia. Prace nad nim ukończono w styczniu 1959 r.<sup>8</sup> W dniu 15 stycznia 1959 r. przedstawiono statut rektorowi KUL. To pozwoliło władzom uniwersyteckim podjąć ostateczną decyzję o przekształceniu Ośrodka w uniwersytecki zakład międzywydziałowy. Statut zatwierdził Senat Akademicki na posiedzeniu w dniu 25 czerwca 1959 r.; obowiązuje on do dnia dzisiejszego. Decyzją Senatu został zakończony długi, bo trwający kilka lat, proces reorganizacji Ośrodka<sup>9</sup>.

W początkach lat osiemdziesiątych ówczesny dyrektor Ośrodka, ks. Zygmunt Zieliński, uznał za konieczne związanie tej instytucji z Instytutem Historii Kościoła na Wydziale Teologii KUL. Na zebraniu w dniu 3 marca 1981 r., w którym wzięli udział: ks. Zygmunt Zieliński, ks. Stanisław Librowski, ks. Bolesław Kumor oraz ks. Janusz Kania – sekretarz naukowy Ośrodka, zapadła decyzja o wszczęciu starań mających na celu wprowadzenie odpowiednich zmian w statucie. Zwolennikami zmian byli księża profesorowie Bolesław Kumor – ówczesny kierownik Instytutu Historii Kościoła i Zygmunt Zieliński – dyrektor Ośrodka ABMK. Ksiądz Stanisław Librowski – jak sam zaznaczył – przyjął postawę neutralną<sup>10</sup>. Jak się wydaje, miał on wówczas już ugruntowaną pozycję w Ośrodku jako samodzielny redaktor „Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych”. Na wydawanie tego czasopisma zmiany w strukturze

organizacyjnej Ośrodka nie miałyby większego wpływu. Stąd nie zależało mu na zbytnim angażowaniu się w tę inicjatywę<sup>11</sup>.

### **Funkcje spełniane w Ośrodku ABMK**

#### **a) p.o. kierownika**

Rektor KUL ks. Marian Rechowicz, pismem z dnia 15 października 1958 r.<sup>12</sup>, mianował ks. Stanisława Librowskiego pełniącym obowiązki kierownika Ośrodka ABMK<sup>13</sup>. Tą decyzją rektor przypuszczalnie chciał przyspieszyć przeprowadzenie zmian w organizacji Ośrodka, zwłaszcza że byli nią także zainteresowani muzealnicy; od roku akademickiego 1957/1958 Katedrą Historii Sztuki Kościelnej KUL kierował ks. dr Władysław Smoleń, dyrektor Muzeum Uniwersyteckiego KUL oraz Muzeum Diecezjalnego w Tarnowie<sup>14</sup>. Decyzja rektora KUL o zaangażowaniu ks. Librowskiego w Ośrodku spotkała się z uznaniem środowisk kościelnych. Ksiądz Antoni Liedtke z Pelplina, gratulując ks. S. Librowskiemu objęcia wykładów z nauk pomocniczych historii Kościoła, wyraził także swoje zadowolenie z powierzenia mu obowiązków kierownika Ośrodka: „o ruchliwości Księdza Profesora na polu archiwalno-biblioteczno-muzealnym mówił mi niejedno z zjazdów i kursów nasz kustosz ks. mgr Kowalkowski. Toteż nie dziwię się, że właśnie Czcigodności Waszej powierzono prowadzenie Ośrodka A.B. i M.K.”<sup>15</sup>. Ksiądz Jan Obłąk z Olsztyna napisał: „gratuluje nowego stanowiska i wyrażam swoją wielką radość”<sup>16</sup>. Funkcję tę ks. S. Librowski pełnił do końca 1959 roku, to jest do czasu dokonania zmian w obsadzie personalnej Ośrodka, które nastąpiły w wyniku reorganizacji tego zakładu.

Zasadniczą przeszkodą w całkowitym poświęceniu się ks. Librowskiego w prace powierzonej mu placówki było jego miejsce zamieszkania. Nowy kierownik przebywał na stałe we Włocławku, a do Lublina dojeżdżał co dwa tygodnie na zajęcia dydaktyczne, gdyż od roku akademickiego 1958/1959 został zaangażowany na Wydziale Teologii KUL w Katedrze Historii Kościoła w Średniowieczu, którą kierował ks. prof. Marian Rechowicz. Stąd sprawami powierzonej sobie placówki ks. Librowski zajmował się tylko dorywczo. Głównym jego zadaniem – poza opracowaniem statutu – było dokończenie prac nad przygotowaniem pierwszego zeszytu „Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych” i jego opublikowanie. Zajęcia te nie wymagały jednak stałego pobytu w Lublinie.

W 1978 roku – po rezygnacji ks. Bolesław Kumora z funkcji kierownika Ośrodka – rektor KUL o. Mieczysław Krąpiec zaproponował ks. Li-

browskiemu objęcie tego stanowiska. Ten wysunął jednak kilka postulatów, od spełnienia których uzależnił swoją zgodę. Domagał się zatrudnienia w Ośrodku – już nie społecznie, ale na etatach pracowników naukowych – trzech asystentów przygotowanych do prowadzenia prac na polach archiwalnym, bibliotecznym i muzealnym<sup>17</sup>. Władze uniwersyteckie nie były jednak skłonne wówczas zrealizować – bardzo zresztą słusznych – żądań ks. Librowskiego.

## **b) referent sekcji archiwalnej**

Po reorganizacji Ośrodka ABMK w 1959 roku i uzyskaniu przez niego statusu uniwersyteckiego zakładu międzywydziałowego, zasadniczej zmianie uległ zarząd tej jednostki. Na jej czele został postawiony dyrektor wybierany spośród księży profesorów lub docentów KUL oraz jego zastępcy – referenci sekcji: archiwalnej, bibliotekarskiej, muzealnej i bibliograficznej. Członkowie zarządu Ośrodka nie byli pracownikami etatowymi tego zakładu, lecz pełnili swoje obowiązki społecznie.

Nowy zarząd Ośrodka ABMK otrzymał nominacje z datą 31 grudnia 1959 r. Ksiądz Stanisław Librowski, wówczas adiunkt w Katedrze Historii Kościoła w Średniowieczu i kierownik Archiwum Diecezjalnego we Włocławku, objął kierownictwo sekcji archiwów<sup>18</sup>. Kierował tym działem Ośrodka najdłużej ze wszystkich referentów, bo aż do rezygnacji w 1993 roku. Jego wkład w funkcjonowanie referatu archiwów uwidocznił się głównie w organizowaniu kursów i konferencji dla archiwistów diecezjalnych i zakonnych. Ksiądz Librowski odpowiadał za ich stronę merytoryczną. Ostatnią, której program przygotował, była konferencja dla kierowników archiwów diecezjalnych zorganizowana w 1984 roku. Za jego kadencji odbyło się w sumie siedem zjazdów archiwistów kościelnych.

Pierwsza w kolejności konferencja dla archiwistów kościelnych została przeprowadzona w dniach od 3 do 8 lipca 1961 r.<sup>19</sup> Miała ona charakter powtórki z roku 1956, z małym wyjątkiem: tym razem zaproszono także przedstawicielki zakonów i zgromadzeń zakonnych żeńskich. Podobne było także grono prelegentów. Zaproszono Marię Bielińską, Jadwigę Karwasińską, Piotra Bańkowskiego, Tadeusza Mencla, Adama Stobelskiego. Marię Husarską, która nie mogła przybyć, zastąpiła Irena Sadurska. Poszerzyło się nieznacznie grono wykładowców ze środowiska kościelnego. Być może było to skutkiem apelu ks. Librowskiego skierowanego w 1956 r. do archiwistów kościelnych o „coraz większe postępowanie w wiedzy archiwalnej tak, ażeby kierownictwo przyszłych kursów mogło znaleźć więcej wykładowców spośród osób duchownych. Wstyd

nam, których poprzednicy przez wieki całe prowadzili kancelarie nie tylko biskupie i zakonne ale także książęce i królewskie oraz porządkowali archiwa państwowe, że w ostatnich dziesiątkach lat pozwoliliśmy tak bardzo na tym polu wyprzedzić się świeckim, iż od nich dzisiaj potrzebujemy w sztuce archiwalnej pomocy”<sup>20</sup>. Obok ponownie zaproszonego z wykładami ks. Bolesława Przybyszewskiego, referaty wygłosili: ks. Stanisław Librowski, ks. Bolesław Kumor i o. Kornel Gadacz. Odmówił przybycia o. Hieronim Wyczawski, gdyż uznał, że z powodu braku literatury o organizacji władz, kancelarii i archiwów zakonnych, musiałby na gruntowne studium poświęcić wiele czasu, którym nie dysponował, a jak się wyraził „mówić na ten temat ot tak aby się nazywało potrafi każdy historyk kościelny”<sup>21</sup>.

Pod wpływem ks. Librowskiego, organizatorzy konferencji postanowili zrezygnować na kolejnych kursach dla archiwistów z prezentowania wykładów ogólnych na korzyść ćwiczeń praktycznych. Duża liczba uczestników skłoniła ich także do planowania na przyszłość odrębnych spotkań dla pracowników archiwów diecezjalnych, archiwów zakonnych męskich i archiwów zakonnych żeńskich.

Mimo tych zamierzeń, jeszcze w 1967 roku w dniach 26–30 czerwca ponownie zebrał się na kursie dla kościelnej służby archiwalnej przedstawiciele archiwów ze wszystkich środowisk kościelnych. Tym razem przybyło aż 147 osób, reprezentujących diecezje oraz zakony i zgromadzenia zakonne męskie i żeńskie. Program zajęć przygotował i w całości je przeprowadził ks. Stanisław Librowski. Seminarium zostało poświęcone porządkowaniu i inwentaryzacji zasobów archiwów kościelnych. Tylko pierwszy dzień ks. Librowski przeznaczył na omówienie zagadnień teoretycznych, natomiast w czasie pozostałych czterech dni uczył wypełniania kart i formularzy inwentarzowych. Po zakończeniu kursu ks. Librowski uznał, że „seminarium to bardzo się udało m.in. dlatego, że zarówno wykłady, jak i ćwiczenia prowadził jeden prelegent. Dzięki temu uniknęło się powtarzań oraz jednakowy był poziom nauczania”<sup>22</sup>.

Doświadczenia z konferencji przeprowadzonej w 1967 roku wpłynęły na to, że dwie kolejne w 1969 i 1972 r., zorganizowane wyłącznie dla sióstr zakonnych, miały też tylko jednego prowadzącego – ks. Librowskiego.

Pierwsza z nich odbyła się w dniach 25–27 czerwca 1969 r. Poświęcono ją kancelariom i składnicom akt zakonów i zgromadzeń zakonnych żeńskich. Do udziału w seminarium „jego moderator zaprosił wyłącznie «elitę» zakonną w tym względzie, a więc sekretarki generalne i archiwistki domów generalnych, centralnych, głównych, macierzystych, prowincjal-

nych i dawnych opactw”<sup>23</sup>. Poprosił je, by przysłały wcześniej bądź przyniosły ze sobą plany akt swoich kancelarii i registrarur celem poprawienia i zatwierdzenia w czasie trwania seminarium. Na zakończenie kursu jego uczestniczki „niemal jednogłośnie prosiły o kolejne seminarium dla nich, na co wyraził zgodę ich nauczyciel”<sup>24</sup>.

Spełniając prośbę uczestniczek konferencji archiwalnej z 1969 r., kierownictwo Ośrodka zorganizowało po trzech latach, w 1972 r. (w dniach od 27 do 29 czerwca) trzydniowe seminarium dla kierowniczek archiwów zakonów i zgromadzeń zakonnych żeńskich reprezentujących domy generalne, główne, macierzyste i prowincjalne. Seminarium nosiło tytuł „Aktualne potrzeby naszych archiwów”, a zostało przeprowadzone w formie dyskusji i konsultacji. Ksiądz Stanisław Librowski poprosił, by siostry zakonne przygotowały się do dyskusji na temat problemów dotyczących organizacji archiwów i ich funkcjonowania<sup>25</sup>. Rezultatem dwóch ostatnich spotkań archiwistek zakonnych były opublikowane na łamach organu Ośrodka plany i wykazy akt kilku archiwów zakonnych, wszystkie pod kierunkiem ks. S. Librowskiego<sup>26</sup>.

Kolejna konferencja archiwalna odbyła się dopiero po dwunastu latach – w 1984 roku. Było to już ostatnie spotkanie archiwistów zorganizowane przez zarząd Ośrodka ABMK, w czasie którego zrealizowano program w całości przygotowany przez ks. Librowskiego. W pierwszym terminie zaplanowanym na 14 i 15 maja 1984 r. konferencja nie odbyła się ze względu na sprzeciw Episkopatu Polski, który na 199 Konferencji Plenarnej wypowiedział się „przeciw zwoływaniu zebrania dyrektorów archiwów diecezjalnych, organizowanego przez Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych, przez Ks. Prof. Librowskiego”<sup>27</sup>. Sprzeciw wzbudził podpis ks. Stanisława Librowskiego złożony – obok podpisu dyrektora Ośrodka ABMK, ks. Zygmunta Zielińskiego – na piśmie zapraszającym kierowników archiwów diecezjalnych na sesję. W odwołaniu od tej decyzji, zawartym w piśmie z dnia 14 kwietnia 1984 r. skierowanym do prymasa Polski abpa Józefa Glempa, dyrektor Ośrodka wyjaśnił, że ks. Librowski nie był organizatorem konferencji, lecz na jego życzenie podpisał zaproszenie jako referent Ośrodka odpowiedzialny za program konferencji<sup>28</sup>. Odpowiedź prymasa skierowana na ręce dyrektora Ośrodka i zawierająca życzenia „owocnej pracy w dziedzinie kościelnej archiwistyki, działań zabezpieczających przeszłość Kościoła – zgodnie z przepisami Statutu Ośrodka Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”<sup>29</sup>, dała możliwość przeprowadzenia zawieszanej konferencji dla archiwistów jeszcze w tym samym roku. Odbyła się w dniach 27–28 listopada 1984 r.

Wzięli w niej udział dyrektorzy archiwów diecezjalnych, którzy starali się podsumować powojenne osiągnięcia kierowanych przez siebie instytucji. Listopadowa konferencja zgromadziła siedemnastu uczestników. Kilku dyrektorów archiwów diecezjalnych nie mogło przybyć ze względu na zakaz swoich zwierzchników<sup>30</sup>.

### c) redaktor półrocznika „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”

W funkcjonowaniu redakcji i administracji tego półrocznika można wymienić dwa zasadnicze okresy: pierwszy przypada na lata redagowania pisma przez ks. Stanisława Librowskiego (tomy 1–60), drugi rozpoczął się po zakończeniu przez niego pracy w redakcji<sup>31</sup>. Należy podkreślić, że redagowanie półrocznika „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” było dla ks. Librowskiego zajęciem ważniejszym od innych. Czasopismo to dało mu możliwość prezentacji jego koncepcji organizacji i funkcjonowania archiwów kościelnych. Na jego łamach ks. Librowski opublikował swoje najważniejsze prace z tej dziedziny.

Wszystko zaczęło się w 1957 roku, kiedy to ks. Librowski jako dyrektor Archiwum Diecezjalnego we Włocławku podjął w Głównym Urzędzie Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk w Warszawie starania o pozwolenie na wydawanie półrocznika pod nazwą „Archiwa Kościelne”. Jego pismo z datą 31 maja 1957 r. zostało złożone w tej instytucji niemal równocześnie z wnioskiem kierownictwa Ośrodka ABMK o zezwolenie na wydawanie dwumiesięcznika pod nazwą „Biuletyn Informacyjny Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych”. Okazało się wkrótce, że kierownictwa obu tych instytucji kościelnych musiały dojść ze sobą do porozumienia, gdyż GUKPPiW wyraził zgodę na ukazywanie się tylko jednego pisma. Wnioskodawcy ustalili między sobą, że czasopismo pod tytułem „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” będzie organem Ośrodka ABMK. Ksiądz Librowski zastrzegł sobie jednak redagowanie w nim działu poświęconego archiwom kościelnym. W rezultacie tych uzgodnień Ośrodek ABMK – jako dział Biblioteki Uniwersyteckiej KUL – otrzymał 28 czerwca 1957 r. pozwolenie na wydawanie kwartalnika w formacie B5, objętości 200 stron i nakładzie 650 egzemplarzy<sup>32</sup>.

Do czasu objęcia w 1958 r. funkcji redaktora przez ks. Stanisława Librowskiego, przygotowanie do druku pierwszego numeru kwartalnika należało do obowiązków wcześniejszego kierownictwa Ośrodka. Do chwili swego wyjazdu za granicę w grudniu 1957 r. ks. Eugeniusz Reczek – jego pierwszy kierownik – nie zdołał jednak wywiązać się z tego zadania. Od



początku roku 1958 gromadzeniem materiałów i przygotowaniem pierwszego zeszytu czasopisma zajął się więc – na polecenie rektora KUL – Witold Nowodworski, mianowany 1 marca 1958 r. pełniącym obowiązki kierownika. Problemem było znalezienie drukarni, która zechciałaby przyjąć zamówienie prywatnego wydawcy<sup>33</sup>. Ksiądz Librowski musiał być niezadowolony z przeciągających się prac nad wydaniem pierwszego zeszytu czasopisma, gdyż w jego piśmie z dnia 4 września 1958 r. skierowanym do o. Romualda Gustawa daje się wyczuć wyraźne zniecierpliwienie: „niniejszym przesyłam swoje sprawozdanie pt. Archiwum Diecezjalne we Włocławku w latach 1945–1958. Ukończyłem je już przed 10 dniami, ale nie mogłem zdecydować się na wysłanie do Lublina. Powód jest taki, że tu od razu mam możliwość drukowania w czasopiśmie diecezjalnym, podczas gdy kwartalnik Ośrodka nie wiadomo kiedy wyjdzie. Ci, którzy nim obecnie rządzą, strasznie wydawnictwo czasopisma przedłużyli”<sup>34</sup>.

Wobec wciąż odkładanego terminu oddania kwartalnika do drukarni, rektor KUL powierzył – z dniem 15 października 1958 r. – pełnienie obowiązków kierownika Ośrodka ks. Stanisławowi Librowskiemu. W dniu 22 października 1958 r., na zebraniu w sprawie statutu Ośrodka, ks. Librowski został zatwierdzony na stanowisku naczelnego redaktora organu wydawniczego tego zakładu<sup>35</sup>. Miał on przyspieszyć jego druk, gdyż Ośrodkowi groziła utrata licencji wydawniczej. Być może decyzję o powierzeniu obowiązków redaktora ks. Librowskiemu przyspieszyły jego kontakty z drukarnią Włocławskich Zakładów Przemysłu Terenowego we Włocławku (dawna drukarnia diecezjalna). Już we wrześniu ks. Librowski zaproponował dyrektorowi BU KUL drukowanie tam organu Ośrodka<sup>36</sup>. Nowy redaktor zapisał w swoim *Kalendarium*, że „po skompletowaniu i zadiustowaniu materiałów mających wejść do zeszytu 1 w tomie 1, ks. redaktor Librowski w czwartek 30 października 1958 r. oddał je do składu” w drukarni Włocławskich Zakładów Przemysłu Terenowego<sup>37</sup>. W pierwszych miesiącach 1959 roku zastanawiano się nad wyglądem okładki nowego czasopisma. Autorem ostatecznej jej wersji został Jan Przełomiec z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego<sup>38</sup>. Druk pierwszego numeru został ukończony w czerwcu 1959 r., a więc dopiero po dwóch latach od otrzymania przez Ośrodek pozwolenia na jego wydanie.

Bezpośrednio przed odebraniem z drukarni pierwszego numeru czasopisma w połowie czerwca 1959 r., ks. Librowski polecił wydrukować w nakładzie dwóch tysięcy egzemplarzy i rozesać „do wybranych przez siebie kandydatów na prenumeratorów czasopisma” druk informujący o mającym wkrótce opuścić drukarnię pierwszym zeszycie „Archiwów, Bi-

bliotek i Muzeów Kościelnych”, podający jego charakterystykę, układ treści, warunki prenumeraty, zachęcając ich tym samym do nabywania czasopisma<sup>39</sup>. Rozesłano go do wszystkich biskupów diecezjalnych, kurii diecezjalnych i zakonnych, kapituł katedralnych i kolegiackich, opactw i większych klasztorów męskich i żeńskich, archiwów, bibliotek i muzeów kościelnych (w pionie diecezjalnym i zakonnym), wykładowców historii Kościoła, „światlejszych” dziekanów i proboszczów. Do nabywania pisma zachęcono także w ten sposób instytucje i osoby świeckie: archiwa, biblioteki i muzea, kierowników uniwersyteckich katedr historii Polski, nauk pomocniczych historii, historii państwa i prawa. Druk otrzymały także wydziały kultury i sztuki oraz konserwatorzy przy wojewódzkich radach narodowych<sup>40</sup>. Wybranim osobom i instytucjom, jeszcze przed ich zgłoszeniem się, został wysłany pierwszy numer czasopisma. Metoda narzucenia okazała się skuteczna, gdyż stopniowo liczba prenumeratorów (instytucje i osoby indywidualne) doszła do ośmiuset. Sekretarka Ośrodka, Helena Grabowska, w lipcu 1959 r. poinformowała redaktora naczelnego, że „zwrotów jest stosunkowo mało”<sup>41</sup>. Książd Librowski dwa razy publikował na łamach redagowanego przez siebie czasopisma listę jego odbiorców krajowych<sup>42</sup>. Instytucje zagraniczne otrzymują półrocznik za pośrednictwem Biblioteki Uniwersyteckiej KUL<sup>43</sup>.

Przyjęcie czasopisma w kręgach naukowych najlepiej oddają słowa gratulacji przesłane redaktorowi czasopisma przez prof. Henryka Barycza „z powodu powołania do życia i postawienia na tak wysokim poziomie od razu wydawnictwa ogromnie potrzebnego. W ogólności pomysł takiego źródłoznawczego organu jest niezwykle szczęśliwy i pożyteczny. Prowadzony z równoległym porządkowaniem i naukowym opracowaniem źródeł kościelnych, do których daje i stwarza silne bodźce, wyda niewątpliwie piękne owoce. Przyznam się, że nieraz odczuwałem dotkliwie niższość stanu badań nad zabytkami kościelnymi i, co tu mówić, niedocenywania, a nawet kompletnego zaniedbania – zbiorów kościelnych. Jestem przekonany, że nastał obecnie, dzięki właśnie akcji Waszego wydawnictwa, okres przełomowy dla zbiorów kościelnych, kryjących tyle drogich nam pamiątek przeszłości”<sup>44</sup>.

W początkowych latach istnienia czasopisma przysparzało redakcji wielu kłopotów znalezienie odpowiedniej liczby współpracowników, dzięki którym można byłoby zapełnić łamy pisma wartościowymi artykułami. Specyfika czasopisma zadecydowała o tym, że początkowo trudno było znaleźć odpowiednich autorów. W początkach 1959 r. przygotowano odezwę do potencjalnych współpracowników czasopisma. Rozesłano ją



do wszystkich niemal wykładowców historii Kościoła w Polsce (w uniwersytetach oraz seminariach diecezjalnych i zakonnych), do kierownictwa archiwów, bibliotek i muzeów kościelnych, „światlejszych kapłanów i historyków-amatorów”, jak i do niektórych historyków świeckich. Ksiądz Stanisław Librowski i Witold Nowodworski wystosowali własnoręcznie napisane pisma do wybranych przez siebie osób. Zdaniem ks. Librowskiego, „pisarze duchowni w naszym kraju nie byli przygotowani do tak specjalistycznej tematyki. Uczniowie świeccy już po dwóch latach od tzw. Października bali się drukować w organie kościelnym, nawet [...] prof. Tadeusz Manteuffel”<sup>45</sup>. W okresie PRL-u z czasopismem współpracowali więc przede wszystkim duchowni. Autorzy świeccy rekrutowali się głównie z grona wykładowców Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i pracowników Biblioteki Uniwersyteckiej KUL oraz nielicznych odważniejszych pracowników instytucji państwowych, wśród których znaleźli się: Piotr Bańkowski, Karol Górski, Tadeusz Grygier, Kazimierz Kaczmarczyk, Aleksander Kossowski, Marian Rehorowski.

Podczas kadencji ks. Librowskiego redakcja czasopisma była praktycznie jednoosobowa. Tylko on decydował o kształcie czasopisma. Czasem nazywał siebie redaktorem naczelnym, co niewtajemniczonym sugerowałoby, że stał on jedynie na czele redakcji czasopisma. „W teorii redakcja ABMK jest zespołowa, lecz w praktyce, jak to bywa nieraz gdzie indziej – zasadniczo jednoosobowa, tzn. że redaktor naczelny pisma jest zarazem jego redaktorem naukowym i technicznym, adiustatorem i odpowiedzialnym korektorem, zaopatrzeniowcem oraz nadrzędnym administratorem wydawnictwa” – napisał sam redaktor w 1972 r.<sup>46</sup> W pierwszych latach istnienia czasopisma inni członkowie redakcji mieli znacznie ograniczone pole działania. W adiustowaniu materiałów do kilkunastu pierwszych tomów uczestniczył Witold Nowodworski oraz sporadycznie ks. Władysław Smoleń, opiniujący materiały z zakresu muzealnictwa. Ksiądz Bolesław Kumor troszczył się o pozyskiwanie nowych odbiorców czasopisma, a ks. Józef Rybczyk dbał o zapewnienie potrzebnych funduszy<sup>47</sup>. W latach siedemdziesiątych całkowitą odpowiedzialność za wszystkie sprawy – także adiustację – związane z ukazywaniem się czasopisma przejął na siebie redaktor.

Od tomu 38 ks. Librowski tytułował siebie redaktorem założycielem. W 37 tomie półrocznika z 1978 roku redaktor – z nikim tego nie uzgadniając – zmienił podtytuł wydawanego przez siebie czasopisma z „Organ Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim” na „Organ Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów przy Ka-

tolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz Archiwum Diecezjalnego we Włocławku” (wówczas jeszcze był dyrektorem tegoż archiwum – do 1982 roku). Kontynuacja tej praktyki w następnych tomach spotkała się z protestem ks. Zygmunta Zielińskiego, dyrektora Ośrodka ABMK od 1979 roku. W piśmie do rektora KUL z 19 listopada 1981 r. nalegał on na „skłonienie Księdza Profesora Librowskiego do zaniechania w dalszych tomach tej mistyfikacji, bowiem Organ Ośrodka ABMK nigdy nie był związany formalnie z Archiwum Diecezjalnym we Włocławku”<sup>48</sup>. Interwencja dyrektora Ośrodka ABMK nie odniosła skutku. Dopiero w tomie 58 redaktor sam zaprzestał stosowania tej praktyki.

Do zespołu służącego pomocą w dokonywaniu korekt, administracji (ekspedycja, prowadzenie kartoteki odbiorców, korespondencji itp.) i tłumaczeniu streszczeń publikacji na język łaciński ks. Librowski zaangażował kilka osób z Włocławka. Żadna z nich początkowo nie należała do etatowych pracowników Ośrodka ABMK. Siostra Maria Laurencja Jędrzejczak od 1961 r. zajmowała się przede wszystkim korektą materiałów przeznaczonych do druku, a administrację czasopisma i częściowo korektę materiałów objęła w 1964 roku s. Krystyna Józefa Sobul – obydwie ze Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy. Siostra Sobul, od 1966 r. mieszkająca w Lublinie, została pracownikiem etatowym Ośrodka na stanowisku referenta dopiero w 1968 r. Jako pracownik etatowy zajmowała się administracją i korektą czasopisma do czasu przejścia na emeryturę w 1973 r. Jej miejsce na tym stanowisku zajęła s. Laurencja Jędrzejczak, która przeniosła się do Lublina. Pełniąc funkcje administratora i korektora czasopisma, s. Jędrzejczak pracowała z ks. Librowskim do czasu wydania tomu 60; na emeryturę odeszła w 1993 r. Tłumaczeniem tekstów streszczeń na język łaciński zajmował się do 1971 r. ks. Jan Oświeciński, wykładowca w seminarium duchownym we Włocławku. Od tomu 23 prace te wykonywał jego uczeń, ks. Roman Andrzejewski, także wykładowca seminarium włocławskiego. Od tomu 27 za rok 1973 redaktor przestał zamieszczać nazwisko tłumacza streszczeń łacińskich, co znaczyło, że spis treści w języku łacińskim był jego dziełem.

Przez ponad trzydzieści lat, w okresie kiedy czasopismo redagował ks. S. Librowski, „wbrew adresom urzędowym, umieszczanym od początku na 2 stronie czasopisma, jego redakcja i administracja w rzeczywistości zawsze znajdowały się w mieszkaniu redaktora”<sup>49</sup>. Do połowy lat siedemdziesiątych ks. Librowski mieszkał we Włocławku, początkowo w budynku Wyższego Seminarium Duchownego (ul. Seminaryjska 3), potem wynajmował mieszkanie u Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy (ul. Bucz-

ka 9). Do Lublina dojeżdżał z wykładami raz na dwa tygodnie. Zatrzymywał się w konwiktzie księży studentów (ul. Nowotki 7). Stąd podawał zawsze dwa adresy redakcji: wrocławski i lubelski. Po przeprowadzeniu się do Lublina zamieszkał przy ul. Faraona 6/15. Od tego też czasu zmienił się lubelski adres redakcji.

Praktycznie aż do lat dziewięćdziesiątych redakcja półrocznika nie miała własnego pomieszczenia. W okresie, kiedy redaktorem półrocznika był ks. Librowski, ta nienormalna sytuacja lokalowa była jednym z powodów bardzo luźnego związku czasopisma z instytucją będącą jego wydawcą. W styczniu 1967 r., po długich staraniach dyrektora Ośrodka ks. Rybczyka i samego redaktora, dyrektor administracyjny KUL przydzielił dla redakcji i administracji pisma „dość obszerne, ale prymitywne pomieszczenie w starym murowanym baraku przy Alejach Racławickich 16. Urządzono je starymi i nowymi meblami. Na redakcję nie nadawało się z powodu zagrzybienia oraz nieustannego warkotu samochodów i maszyn małej poligrafii. Służyło tylko za składnicę papierów i paczkarnię do masowej ekspedycji półrocznika na pobliskiej poczcie nr 9”<sup>50</sup>.

Adres administracji czasopisma aż do tomu 57 z 1988 r. był adresem Biblioteki Uniwersyteckiej KUL (ul. Chopina 27), gdzie do 1979 r. znajdowała się siedziba biura Ośrodka ABMK. W dniu 23 października 1990 r. Wydział Cywilny Sądu Wojewódzkiego w Lublinie na życzenie ks. Librowskiego zatwierdził jego lubelski adres zamieszkania jako siedzibę nie tylko redakcji, ale i administracji pisma. Stąd w redagowanych przez ks. Librowskiego ostatnich trzech tomach czasopisma (58–60) adres redakcji i administracji „Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych” był adresem jego prywatnego mieszkania.

W PRL wszystkie działania związane z wydawaniem czasopism zależały od decyzji odpowiednich urzędów państwowych. Główny Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk w Warszawie udzielał pozwolenia na wydawanie pism, które to pozwolenia co pewien czas podlegały wymianie. Do tego urzędu należała decyzja o zatwierdzeniu wysokości nakładu, objętości pisma itp. On też czuwał nad treścią wszelkich wydawnictw.

Pismem z dnia 12 listopada 1958 r. ks. S. Librowski jako kierownik Ośrodka ABMK wystąpił do Wojewódzkiego Urzędu Kontroli Prasy w Lublinie o zgodę na podwyższenie nakładu czasopisma o 250 egzemplarzy, gdyż „Redakcja i Współpracownicy doszli do przekonania, że nakład 650 egzemplarzy jest zbyt mały”<sup>51</sup>. Główny Urząd Kontroli Prasy wydał w dniu 27 listopada 1958 r. pozwolenie na wydawanie przez Bibliotekę Uniwersytecką KUL – Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów

Kościelnych kwartalnika „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” w objętości 200 stron i nakładzie 900 egzemplarzy<sup>52</sup>.

Po wydzieleniu Ośrodka ABMK z Biblioteki Uniwersyteckiej pojawiła się konieczność wymiany zezwolenia na wydawanie pisma, tak by otrzymał je Ośrodek ABMK przy KUL, a nie Biblioteka Uniwersytecka KUL – Ośrodek ABMK. W piśmie z dnia 14 lutego 1961 r. skierowanym do Wojewódzkiego Urzędu Kontroli Prasy i Widowisk w Lublinie redaktor kwartalnika wykorzystał tę okazję, by prosić o podwyższenie nakładu do 1000 egzemplarzy<sup>53</sup>. W nowym pozwoleniu na wydawanie czasopisma, wystawionym przez GUKPPiW w Warszawie w dniu 28 lutego 1961 r. (nr 347) nie było jednak zgody na podwyższenie nakładu do 1000 egzemplarzy<sup>54</sup>.

Do tomu trzeciego włącznie czasopismo „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” ukazywało się jako kwartalnik; tomy drugi i trzeci o objętości około 400 stron, zawierały po dwa zeszyty. Redaktor zdawał sobie jednak sprawę z tego, że wydawanie kwartalnika w ówczesnej rzeczywistości politycznej pochłaniało zbyt wiele czasu, którego on – z powodu wielu innych zajęć – nie miał za wiele. Po wydaniu trzeciego tomu zapadła więc decyzja o zmianie częstotliwości wydawania czasopisma – z kwartalnika na półrocznik. Zmiana ta wymagała uzyskania pozwolenia Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk w Warszawie. Na swoją pisemną prośbę z dnia 20 grudnia 1961 r., przedstawioną osobiście w Warszawie, redaktor uzyskał pozwolenie na wydawanie od 1 stycznia 1962 r. półrocznika o objętości 400 stron druku<sup>55</sup>. Kolejna wymiana pozwolenia na wydawanie czasopisma nastąpiła w 1963 r. Pismem z dnia 15 marca 1963 r. GUKPPiW obniżył objętość pisma do 300 stron druku. Jeszcze tom szósty półrocznika z 1963 roku ukazał się w objętości 395 stron, ale już kilkanaście następnych miało zmniejszoną objętość. Z tego powodu redaktor zastosował w wymienionych tomach zmniejszoną czcionkę (borgis, parel i nonparel), aby „szybciej przetrawić materiały naukowe licznie już napływające do redakcji”<sup>56</sup>. Pismem z dnia 15 listopada 1967 r. kierownik Ośrodka ABMK ks. Józef Rybczyk i redaktor ks. Stanisław Librowski zwrócili się do GUKPPiW o zwiększenie nakładu pisma z 900 do 1000 egzemplarzy oraz przywrócenie jego objętości do 400 stron. Decyzją z dnia 8 grudnia tego roku uzyskano tylko zgodę na nakład 1000 egzemplarzy począwszy od 1 stycznia 1968 r. Tom 16, którego druk ukończono wiosną 1968 r., ukazał się już w zwiększonym nakładzie 1000 egzemplarzy. Na kolejną prośbę kierownika Ośrodka i redaktora wniesioną pismem z dnia 11 października 1968 r., GUKPPiW

– decyzją z dnia 26 listopada tego roku – zdecydował o zwiększeniu objętości pisma tylko do 350 stron. Pomimo oporu wymienionego urzędu państwowego, odpowiedzialnego za decyzje w sprawach czasopism, redaktor nie ustawał w podejmowaniu starań o zwiększenie objętości organu Ośrodka ABMK. W dniu 25 października 1969 r. ponowiono próbę odzyskania dawnej objętości czasopisma. Odpowiednią prośbę, skierowaną jak zawsze do GUKPPIW w Warszawie (ul. Mysia 5), podpisali: kierownik Ośrodka – ks. J. Rybczyk, sekretarz generalny – ks. B. Kumor i redaktor – ks. S. Librowski. Tym razem celowo poproszono o zwiększenie objętości nie do 400, ale do 450 stron druku. Decyzja wspomnianego urzędu z dnia 4 marca 1970 r. okazała się korzystna – przywrócono dawną objętość pisma w wysokości 400 stron. Kolejny, chyba już ostatni raz, w 1984 roku redaktor złożył w GUKPPIW dokumenty w celu uaktualniania pozwolenia na ukazywanie się organu Ośrodka ABMK. Pismem z dnia 31 października 1986 r. prezes tego urzędu zezwolił Ośrodkowi ABMK na wydawanie półrocznika „w jednorazowym nakładzie do 1000 egzemplarzy, objętości do 400 stron druku, w formacie B-5, bez ograniczenia zasięgu rozpowszechniania”<sup>57</sup>.

Rezultatem wydania dekretu Rady Państwa PRL o stanie wojennym z 13 grudnia 1981 r. było zarządzenie prezesa GUKPPIW (noszące tę samą datę) o zawieszeniu wydawania wszystkich pism. Dotyczyło ono także półrocznika „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”. Jednak redaktor już 13 stycznia 1982 r. – zjawiwszy się osobiście w GUKPPIW w Warszawie – złożył prośbę o przywrócenie pisma. Decyzją z dnia 13 marca tego roku prezes wymienionego urzędu, Stanisław Kosicki, wydał pozwolenie na wydawanie organu Ośrodka ABMK w niezmiennym nakładzie i objętości. Pozwoliło to na ukazanie się jeszcze w tym samym roku 44 tomu czasopisma.

Ówczesne przepisy państwowe nie ograniczały się do konieczności uaktualniania co pewien czas pozwolenia na wydawanie pism. Zmorą wszystkich wydawców była przede wszystkim „surowa cenzura państwowa, buńczuczna, nagradzana za poczynione ingerencje, chociaż mająca jedną wspaniałą cechę, że w systemie tak sprzedajnym nie udało się jej ani razu przekupić”<sup>58</sup>. Samemu redaktorowi cenzor „zdjął” z przełamanego już 20 tomu czasopisma kilkunastostronicowy artykuł *Dwadzieścia tomów czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”*. Ta osławiona instytucja zakończyła swoją działalność w 1990 roku. Ostatnim ocenionym tomem „Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych” był tom 57, oddany do druku 3 lipca 1989 r.

Jednym z wielu problemów, z którymi redaktor musiał się borykać w rzeczywistości peerelowskiej, była konieczność częstej zmiany drukarni, co nie było sprawą prostą, gdyż nie zależało to od decyzji samej redakcji. We Włocławku wydrukowano dwa pierwsze numery kwartalnika. Tom trzeci o podwójnej objętości (404 strony) nie mógł być tam wydrukowany z tej racji, że zakład włocławski miał trudności z wykonaniem pozycji o tak dużej objętości. Ze względu na brak odpowiedzi ze Zjednoczenia Przemysłu Poligraficznego w Warszawie, do którego zwrócił się redaktor z prośbą o przydział czasopisma do drukarni w Toruniu lub Bydgoszczy (bez tego drukarnie w tych miastach nie przyjęłyby zamówienia), zaistniała konieczność poszukiwania drukarni, która nie musiała mieć przydziału ze Zjednoczenia i której kierownictwo byłoby skłonne przyjąć zamówienie na druk „Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych”. Redaktorowi udało się nawiązać wówczas współpracę z Drukarnią Związkową w Krakowie (ul. Mikołajska 13), w której wydano drukiem tomy 4–9, 11–12, 14. Tom 10 wydrukowano we Włocławku. Większość tomów (13 i 15–51) drukowano już w Lubelskich Zakładach Graficznych im. PKWN przy ul. Unickiej 4 w Lublinie. Względy natury politycznej zadecydowały jednak o tym, że w 1984 r. dyrekcja Lubelskich Zakładów Graficznych odmówiła dalszej współpracy. Tylko upór redaktora i jego zdolność przekonywania sprawiły, iż czasopismo mogło się dalej ukazywać, gdyż zamówienie na jego druk zgodziły się przyjąć (od 52 do 60 tomu) Zakłady Graficzne w dalekim Toruniu. Dziewięć tomów wykonanych w Toruniu ma twardą oprawę obciążoną szarym płótnem (poprzednie 51 ukazały się w oprawie miękkiej – kartonowej). Obwoluta z papieru kredowanego, wykonana na wzór poprzedniej kartonowej oprawy, pozwoliła zachować jednolity wygląd całości wydawnictwa.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> W 2006 roku minęła pięćdziesiąta rocznica powołania do życia Ośrodka ABMK. Jego dzieje zostały zaprezentowane w opracowaniu M. Dębowskiej, *Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II 1956–2006*, Lublin 2006. Od 1 IX 2006 r. Ośrodek ABMK funkcjonuje jako Instytut Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

<sup>2</sup> Archiwum Instytutu Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych (ArIABMK), t. Kurs dla archiwistów w 1956 r., Protokół z dyskusji.

<sup>3</sup> M. Dębowska, *Ośrodek...*, dz. cyt., s. 20.

<sup>4</sup> *Kalendarium życia, cierpienia, działalności, twórczości i uznania księdza Stanisława Librowskiego*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (ABMK), 58(1989), s. 456.

<sup>5</sup> ArIABMK, t. Zjazd archiwistów, bibliotekarzy i muzeologów kościelnych, Sprawozdanie.



<sup>6</sup> Referat ten ukazał się drukiem w ABMK 1(1959/1960), z. 1, s. 20–33. Opracowania na temat bibliotek i muzeów zaprezentowali: ks. Władysław Smoleń (dyrektor Muzeum Diecezjalnego w Tarnowie) – *Stan i potrzeby muzeów kościelnych oraz program pracy na najbliższy okres*, tamże, s. 43–56; o. Romuald Gustaw (dyrektor Biblioteki Uniwersyteckiej KUL) – *Stan i potrzeby bibliotek kościelnych oraz program pracy na najbliższy okres*, tamże, s. 34–43.

<sup>7</sup> *Kalendarium...*, poz. cyt., s. 476.

<sup>8</sup> *Statut Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, ABMK 1(1959/1960), z. 2, s. 5–7. Statut został „ulożony przez komisję w składzie: Ks. M. Rechowicz, rektor KUL – przewodniczący, ks. St. Librowski, W. Nowodworski, ks. J. Rybczyk i ks. Wł. Smoleń”, tamże, s. 5.

<sup>9</sup> M. Dębowska, *Ośrodek...*, dz. cyt., s. 27–29.

<sup>10</sup> *Kalendarium życia, cierpień, działalności, twórczości i uznania księdza Stanisława Librowskiego. Dokończenie*, ABMK 59(1990), s. 540.

<sup>11</sup> Zmiany w statucie Ośrodka ABMK zostały odrzucone przez Senat Akademicki KUL.

<sup>12</sup> Nominacja z dnia 15 X 1958 r. (L. 1149/58/P) brzmiała następująco: „niniejszym mianuję Księdza Doktora p.o. kierownikiem Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych przy KUL do odwołania. Nadmieniam, że począwszy od 15 października 1958 Ksiądz Doktor otrzymywać będzie wynagrodzenie w wysokości 1200 zł [...] miesięcznie”, ArIABMK, t. Akta personalne ks. S. Librowskiego. Powołując się na to samo pismo, ks. Librowski napisał w *Kalendarium...*, poz. cyt., s. 475, że „w dniu 15 października 1958 r. rektor KUL ks. prof. Rechowicz p.o. kierownikiem [...] Ośrodka, z połową etatu i wynagrodzeniem miesięcznym 600 zł, mianował (L. 1149/P) ks. dra Librowskiego”. Nie ma w tym sprzeczności, gdyż etat został podzielony po połowie: 1/2 w Ośrodku ABMK i 1/2 w Katedrze Historii Kościoła w Średniowieczu (6 godzin wykładowych).

<sup>13</sup> Przebywający za granicą ks. Eugeniusz Reczek był formalnie kierownikiem Ośrodka ABMK do czasu reorganizacji tego zakładu w 1959 r.

<sup>14</sup> *Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych*, ABMK 1(1959/1960), z. 1, s. 15.

<sup>15</sup> ArIABMK, t. Materiały redakcyjne, ks. A. Liedtke do ks. S. Librowskiego 3 XI 1958 r.

<sup>16</sup> Tamże, ks. J. Obłąk do ks. S. Librowskiego 9 XI 1958 r.

<sup>17</sup> *Kalendarium .... Dokończenie*, poz. cyt., s. 529.

<sup>18</sup> Dyrektorem Ośrodka ABMK został ks. doc. dr Józef Rybczyk, prorektor KUL i pracownik Wydziału Prawa Kanonicznego, a kierownictwo pozostałych sekcji – poza archiwalną – objęli: o. Romuald Gustaw, dyrektor BU KUL – sekcja bibliotek, ks. dr Władysław Smoleń, kierownik Katedry Historii Sztuki Kościelnej na Wydziale Humanistycznym KUL oraz dyrektor Muzeum Uniwersyteckiego KUL i Muzeum Diecezjalnego w Tarnowie – dział muzeów, mgr Witold Nowodworski, kustosz BU KUL – dział bibliograficzny. M. Dębowska, *Ośrodek...*, dz. cyt., s. 43–44.

<sup>19</sup> Sprawozdanie z niej napisał B. Kumor, *Sprawozdanie z kursu dla pracowników archiwów kościelnych, zorganizowanego przez Ośrodek ABMK w dniach 3–8 lipca 1961 r.*, ABMK 3(1961), z. 1/2, s. 103–110.

<sup>20</sup> S. Librowski, *Pierwszy kurs archiwalny dla pracowników archiwów kościelnych, przeprowadzony w Lublinie w r. 1956*, „Archeion” 27(1957), s. 332. Ks. Librowski w 1956 r. ubolewał, że „z powodu braku wyboru wśród archiwistów kościelnych, organizator kursu był zmuszony zaprosić z wykładami przeważnie archiwistów i profesorów świeckich, którzy też na wykładach, seminariach i ćwiczeniach byli skłonni raczej powoływać się na przykłady zaczerpnięte z kancelaryj panujących i archiwów państwowych, aniżeli z kancelaryj i archiwów kościelnych”, tamże, s. 331.

<sup>21</sup> ArIABMK, t. Kurs dla pracowników archiwów kościelnych 1961, o. H. Wyczawski do ks. B. Kumora 22 IV 1961 r.

<sup>22</sup> S. Librowski, *Kształcenie archiwistów przez Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych*, ABMK 58(1989), s. 18. Sprawozdanie z kursu opublikowała K. Sobul, *Sprawozdanie z seminarium archiwistyki kościelnej, przeprowadzonego na KUL w roku 1967*, ABMK 16(1968), s. 279–282. Nabyta wówczas wiedza nie okazała się zbyt trwałą. Dwa lata później, na prośbę Głównej Komisji Badania Zbrodni Hitlerowskich w Polsce, pracownicy Ośrodka zbierali materiały dotyczące okresu okupacji 1939–1945, w celu uzyskania niezbędnych in-

formacji poprosili o wypełnienie kart inwentaryzacyjnych jednostki archiwalnej. Wypełnienie tej karty okazało się jednak za trudne dla pracowników archiwów kościelnych. Ani jedna karta nie została wypełniona poprawnie. Niektórzy nie próbowali nawet tego zrobić, tłumacząc się brakiem wiedzy niezbędnej do ich wypełnienia. M. Dębowska, *Ośrodek...*, dz. cyt., s. 87–88.

<sup>23</sup> S. Librowski, *Kształcenie archiwistów...*, art. cyt., s. 19.

<sup>24</sup> Tamże, s. 20. Sprawozdanie z kursu opublikowała K. Sobul, *Sprawozdanie z seminarium archiwistyki kościelnej, poświęconego aktualnym potrzebom archiwów zakonów i zgromadzeń żeńskich w Polsce*, ABMK 20(1970), s. 195–202.

<sup>25</sup> Sprawozdanie z kursu opublikowała M.L. Jędrzejczak, *Sprawozdanie z seminarium archiwistyki kościelnej, poświęconego aktualnym potrzebom archiwów zakonów i zgromadzeń żeńskich w Polsce, przeprowadzonego na KUL w Lublinie w dniach 27–29 VI 1972*, ABMK 28(1974), s. 333–338.

<sup>26</sup> *Plan akt Archiwum Generalnego Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi we Włocławku*, oprac. M.L. Jędrzejczak, ABMK 37(1978), s. 7–16; *Podział rzeczowy akt i częściowy inwentarz Archiwum Głównego Sióstr Służebniczek NMP NP. w Starej Wsi*, oprac. T. Kudryk, ABMK 33(1976), s. 53–69; *Podziały rzeczowe akt archiwów sześciu zakonów żeńskich*, oprac. M.T. Więzik, Z.A. Studniacka, H. Skorupska, S.M. Wicińska, M.J. Staniszevska, L.D. Dopierała, ABMK 34(1977), s. 387–400; *Wykaz akt Archiwum Polskiej Prowincji Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego w Ołtarzewie*, oprac. J.Z. Dobkowska, ABMK 36(1978), s. 17–20; *Wykazy dziesiętne akt Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża w Warszawie*, oprac. J.W. Szachno, ABMK 35(1977), s. 19–28.

<sup>27</sup> Materiały ks. prof. Z. Zielińskiego, pismo Sekretarza Episkopatu, abpa Bronisława Dąbrowskiego do rektora KUL, bpa Piotra Hemperka z 2 IV 1984 r.

<sup>28</sup> Materiały ks. prof. Z. Zielińskiego, ks. prof. Z. Zieliński do Prymasa Polski 14 IV 1984 r.

<sup>29</sup> Archiwum Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Kancelaria Rektorska, Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych (ArKUL, KR. OABMK), pismo Sekretariatu Prymasa Polski do ks. prof. Zygmunta Zielińskiego, dyrektora Ośrodka ABMK z dnia 19 VI 1984 r.

<sup>30</sup> M. Dębowska, *Ośrodek...*, dz. cyt., s. 94–95.

<sup>31</sup> W pierwszej połowie 2007 r. ukazał się 86 tom „Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych”.

<sup>32</sup> M. Dębowska, *Ośrodek...*, dz. cyt., s. 103–104.

<sup>33</sup> Ksiądz Librowski sam także potem wielokrotnie doświadczył, że „drukarnie, już prawie wszystkie państwowe, przeładowane zamówieniami świeckimi i partyjnymi, raczej niechętnie rozmawiały z klientami kościelnymi czy prywatnymi”. *Kalendarium...*, poz. cyt., s. 477.

<sup>34</sup> ArIABMK, t. Sprawy Redakcji, ks. S. Librowski do o. R. Gustawa 4 IX 1958 r.

<sup>35</sup> Ksiądz Librowski jako redaktor organu Ośrodka ABMK nie był pracownikiem etatowym zakładu, którego organ redagował. Otrzymywał za swoją pracę jedynie dodatek do uposażenia początkowo adiunkta w Katedrze Historii Kościoła w Średniowieczu, a od 1966 r. kierownika Katedry Nauk Podstawowych i Metodologii Historii Kościoła (przemianowana w 1978 r. na Katedrę Metodologii i Nauk Pomocniczych Historii) w Instytucie Historii Kościoła Wydziału Teologii KUL.

<sup>36</sup> „Jeżeli Ojciec [Romuald Gustaw – M.D.] posiada papier, proponuję, ażeby kwartalnik był drukowany we Włocławku. Już omówiłem te sprawy z kierownikiem drukarni, która zaraz przystąpi do składania”. ArIABMK, t. Sprawy Redakcji, ks. S. Librowski do o. R. Gustawa 4 IX 1958 r.

<sup>37</sup> *Kalendarium...*, poz. cyt., s. 477.

<sup>38</sup> Tamże, s. 480.

<sup>39</sup> S. Librowski, *Dwadzieścia pięć tomów czasopisma Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, ABMK 25(1972), s. 21.

<sup>40</sup> M. Dębowska, *Ośrodek...*, dz. cyt., s. 115–116.

<sup>41</sup> ArIABMK. Nie zgodziło się na „narzucenie” sobie czasopisma Zgromadzenie Służebnic Matki Dobrego Pasterza z Piaseczna: „Ponieważ Zgromadzenie nie posiada archiwów i bibliotek i nie zaprenumerowało czasopisma «Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne», uprzej-



mie prosimy o skreślenie nas z listy członków prenumeraty. Przy niniejszym zwracamy egzemplarz czasopisma”.

<sup>42</sup> S. Librowski, *Wykaz instytucji krajowych posiadających (w całości lub w części) czasopismo Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, ABMK 30(1975), s. 297–319; tenże, *Wykaz instytucji krajowych posiadających w całości lub w większej części czasopismo Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne. Wydanie drugie, zmien.*, ABMK 53(1986), s. 5–31.

<sup>43</sup> I. Sudrawska, *Wykaz instytucji zagranicznych, które weszły w posiadanie (całości lub części) czasopisma Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne drogą wymiany z Biblioteką Uniwersytecką KUL*, ABMK 60(1991), s. 579–585.

<sup>44</sup> *Kalendarium...*, poz. cyt., s. 510–511.

<sup>45</sup> Tamże, s. 477.

<sup>46</sup> S. Librowski, *Dwadzieścia pięć tomów czasopisma Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, ABMK 25(1972), s. 15.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Materiały ks. prof. Z. Zielińskiego, ks. Z. Zieliński do rektora KUL, ks. M. Krąpca 19 XI 1981 r.

<sup>49</sup> *Kalendarium ... Dokończenie*, poz. cyt., s. 414.

<sup>50</sup> Tamże, s. 415. Budynek ten już nie istnieje. Na jego miejscu zostało wybudowane Kolegium Jana Pawła II.

<sup>51</sup> ArIABMK, t. Pozwolenia na wydawanie czasopisma, ks. S. Librowski do Wojewódzkiego Urzędu Kontroli Prasy w Lublinie 12 XI 1958 r.

<sup>52</sup> Tamże, ks. S. Librowski do Wojewódzkiego Urzędu Kontroli Prasy w Lublinie 14 II 1961 r.; *Kalendarium...*, poz. cyt., s. 478.

<sup>53</sup> ArIABMK, t. Pozwolenia na wydawanie czasopisma, ks. S. Librowski do Wojewódzkiego Urzędu Kontroli Prasy w Lublinie 14 II 1961 r.

<sup>54</sup> *Kalendarium...*, poz. cyt., s. 502.

<sup>55</sup> M. Dębowska, *Ośrodek...*, dz. cyt., s. 107.

<sup>56</sup> S. Librowski, *Dwadzieścia pięć tomów czasopisma...*, art. cyt., s. 11.

<sup>57</sup> *Kalendarium... Dokończenie*, poz. cyt., s. 578.

<sup>58</sup> Tamże, s. 477.

KS. WITOLD KUJAWSKI

**KSIĄDZ STANISŁAW LIBROWSKI  
WŁOCŁAWSKI HISTORYK I ARCHIWISTA**

O księdzu Librowskim napisano już dużo. Ale, zwłaszcza dla tych, którzy go znali, pozostanie przede wszystkim w pamięci jego sylwetka, opisywana przy różnych okazjach, jako kleryka i więźnia niemieckich obozów koncentracyjnych, potem krótko duszpasterza, a następnie przez długie lata jako uczonego historyka, łączącego działalność dydaktyczną i badawczą, a nade wszystko archiwisty. Nie zajmujemy się tu jego biografią, a właściwie tym, co się o nim pamięta.

Jakim więc go pamięta starsze już pokolenie tych kapłanów, których uczył we Włocławku historii Kościoła, przychodząc z ulicy Seminaryjnej, gdzie mieszkał, do gmachu przy ulicy Łęgska 26, gdzie uczyły się dwa pierwsze kursy alumnów seminarium duchownego? Pamiętamy, że przynosił nieraz dwie teczki, z pewnością dosyć ciężkie, zawierające ciekawe książki z jego biblioteki o tematyce historycznej, a nieraz nawet księgi archiwalne, aby je nam pokazać, a przez to rozbudzać zamiłowania do historii, szczególnie zaś dziejów diecezji włocławskiej.

Przy każdej sposobności mówił o Archiwum Diecezjalnym we Włocławku, bo było ono w centrum jego zainteresowania, a nawet pewnego rodzaju jego obsesją. Zainteresowania historyczne miał od swojej młodości, co widać z opublikowanych przez niego materiałów dotyczących jego życia i działalności.

Jak sam wspominał, już w seminarium uważano go za historyka. Pozwolono mu też zapisać się na seminarium naukowe z historii Kościoła prowadzone przez ks. Michała Morawskiego. Z tego też czasu pochodzi pierwsza drukowana praca kleryka Librowskiego pt. *Księża w walce o wolność Polski*.

Nic dziwnego, że po zakończeniu wojny, kiedy przez rok przebywał na terenie Francji, nie wyraził ochoty na studiowanie na jakiejś zagranicznej uczelni, co mu proponowano. Ciągnęło go do Polski, do której po-

wrócił w maju 1946 r. Ciągnęło go szczególnie do zasobu archiwum – wówczas nazywanego się jeszcze archiwum kapitulnym we Włocławku – powoli rewindykowanego z wojennej tułaczki. Po powrocie do Polski, wobec braku kapłanów w diecezji, których ponad 200 zginęło jako ofiary zbrodni niemieckiej (ks. Librowski upamiętnił ich w dziele *Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji włocławskiej*, Włocławek 1947), przez pewien czas musiał ze swoimi zainteresowaniami łączyć pracę duszpasterską, najpierw krótko w parafii Zgłowiączka, a następnie dłużej w podwłocławskim osiedlu Michelin, gdzie właściwie organizowała się nowa parafia. Jednak ci, co znali młodego kapłana Stanisława Librowskiego, jak chociażby rektor seminarium włocławskiego, bp Franciszek Korszyński, wiedzieli, że jego miejsce jest we Włocławku, że jego powołaniem jest praca nad książką i nad archiwaliami, zgłębianie wiedzy historycznej, zwłaszcza swojej diecezji. Zdaje się, że nie wszyscy rozumieli potrzebę poświęcenia się młodego księdza nauce, skoro nawet jakiś poważny kapłan wypominał ordynariuszowi Karolowi Radońskiemu: „dusze giną, a tu młody ksiądz Librowski grzebie się w katedrze w szpargałach”.

A miał co robić, gdy idzie o porządkowanie tego, co pozostało po dawnym archiwum i bibliotece kapituły włocławskiej. Zasoby te, przed wojną przechowywane w pomieszczeniach w katedrze, a mianowicie w dwóch salach dawnego kapitulnara i w salach nad nim oraz nad kaplicami po stronie południowej katedry, zostały w 1942 r. wywiezione przez Niemców do Poznania.

Zapewne dużo wysiłku fizycznego kosztowało ks. Librowskiego najpierw porządkowanie tego, co zostało przywiezione z wojennej tułaczki z akt archiwum kapituły katedralnej włocławskiej i druków biblioteki seminarium włocławskiego. Ksiądz Librowski był przecież jednocześnie duszpasterzem.

Przez czas pewien porządkował zasób biblioteczny, pewnie i dlatego, że dla normalnego funkcjonowania uczelni seminaryjnej konieczny był dostęp do książek i zorganizowana pracownia biblioteczna, ale więcej myślał o archiwum i o pomieszczeniach jego w katedrze.

Ponieważ o swojej pracy myślał poważnie, dlatego już we wrześniu 1946 r. zapisał się na studia historyczne na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego i prosił władzę diecezjalną, żeby został zwolniony od zajęć w bibliotece.

Od tego czasu, nie zaniedbując studiów, zajął się porządkowaniem pomieszczeń archiwalnych w katedrze. Oprócz dużej ilości śmieci i resz-

tek po częściowo porąbanych na opał regałach, Niemcy pozostawili w tych pomieszczeniach dużo druków z biblioteki kapituły włocławskiej, których nie zdążyli wywieźć. Ponieważ było do przewidzenia, że zasobu archiwalnego w przyszłości przybędzie, czy to w drodze następnych rewindykacji, czy też w miarę koncentracji akt z terenu diecezji, ksiądz Librowski prosił, aby znajdujące się tu jeszcze księgi biblioteki kapitulnej przenieść do biblioteki seminaryjnej. Za porozumieniem dziekana kapituły katedralnej, bpa Franciszka Korszyńskiego, i bibliotekarza, ks. Jana Adameckiego, księgi te miałyby być w bibliotece seminaryjnej w depozycie jako zbiór wydzielony.

Tym sposobem pomieszczenia w katedrze, nad kaplicami i dawnym kapitularem, zostały przeznaczone całkowicie na archiwum diecezjalne. Księgi biblioteczne, które nie zostały zaraz przeniesione do seminarium, przez czas pewien znajdowały się w dolnych salach w dawnym kapitularku, do czasu, gdy te pomieszczenia zostały przeznaczone na sale katechetyczne. Później włączono te księgi do ogólnego zasobu biblioteki seminarium duchownego i tak przestała istnieć osobna biblioteka kapituły włocławskiej.

Dotychczas archiwum to nazywało się Archiwum Kapituły Włocławskiej. Nazwa ta w nowej sytuacji nie odpowiadała już prawdzie, ponieważ sam zasób dotyczący kapituły, w porównaniu z resztą archiwaliów, był stosunkowo mały, bo według szacunku samego archiwisty księdza Librowskiego stanowił zaledwie ósmą część zasobu. Ponadto słusznie przewidywano, że zasób będzie się powiększał, bowiem rzeczą oczywistą była konieczność centralizacji archiwaliów z terenu diecezji. Ponadto praktyka dyrekcji centralnych archiwów państwowych, zmierzająca do tworzenia osobnych archiwów akt dawnych i osobnych archiwów akt nowych wymagała, aby to, co znajdowało się już w katedrze, zostało potraktowane jako archiwum akt dawnych diecezji włocławskiej, zaś narastający zasób w Kurii Diecezjalnej Włocławskiej traktować jako archiwum akt nowych. Takiej nazwy (Archiwum Akt Dawnych Diecezji Włocławskiej) używano od 1947 r., ale później, od 1952 r. przyjęła się dla instytucji przechowującej akta znajdujące się w katedrze oficjalna nazwa: Archiwum Diecezjalne we Włocławku.

W międzyczasie, aż do 1950 r., powracały do Archiwum materiały znajdujące się w Łodzi, Gostyniu czy w Poznaniu, w których rewindykacji w dużym stopniu zaangażowany był archiwista ks. Librowski. Przy nadarzających się okazjach nie omieszkało także przejmować niektóre materiały z parafii.

Z tego okresu należy przypomnieć dwa znaczące posunięcia podjęte przez kierownika Archiwum i dobrze zapowiadającego się historyka. A mianowicie, porządkując w 1946 r. pomieszczenia archiwalne, natknął się na resztki korespondencji ks. Stanisława Chodyńskiego z Akademią Umiejętności w Krakowie w sprawie druku obszernej pracy tegoż poświęconej składowi osobowemu kapituły wrocławskiej. Szczęśliwie udało się odkryć w Krakowie ten cenny rękopis i w 1949 r. go odzyskać. Wprawdzie przez całe życie rękopis ten pozostawał w ręku tego, który go odzyskał, ale teraz znajduje się w zasobie Archiwum. Drugim znaczącym posunięciem było opracowanie i przeprowadzenie ankiety strat wojennych (1939–1945) diecezji wrocławskiej; ankieta ta obecnie stanowi jedno z głównych źródeł wiadomości o stanie diecezji w czasie okupacji niemieckiej.

Ważnym momentem było dlań przejście w 1949 r. wykładów z historii Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku. Właściwie to od początku było wiadomym, że tylko ksiądz Librowski może pretendować na to stanowisko.

Nie ma jednak wątpliwości co do jego umiłowania historii i źródeł historycznych gromadzonych w archiwach. Dlatego najpierw był zainteresowany rewindykacją archiwaliów wrocławskich wywiezionych przez okupantów niemieckich. Ale nie tylko.

Koncentracja akt z całej diecezji w jednym archiwum przechowywującym stanowiła jedno z pragnień księdza Librowskiego. Wprawdzie nie było mu danym osobiście zbadać zawartości wszystkich archiwów parafialnych, jednak myślał o tym, a nawet uzyskał od władzy diecezjalnej upoważnienie do wglądu w zawartość kancelarii parafialnych i przejmowania tych materiałów, które uzna za właściwe, celem ich zabezpieczenia i przekazania do Archiwum Diecezjalnego we Wrocławku, jako przechowującego. Czynił to przy różnych okazjach. Szczególnym przedmiotem jego zainteresowania zawsze się cieszył Kalisz, ponieważ tam znajdowało się wiele archiwaliów i nie tylko.

Ks. Librowski wiedział także dobrze, ile ważnych źródeł do dziejów Kościoła kryje się w kancelariach parafialnych. To pewne, że zasoby tych archiwów parafialnych znacznie ucierpiały podczas wojny, ale wiadomym było także, że nie zawsze to, co pozostało, było należycie zabezpieczone i przechowywane. Jego zasługą i staraniem była przeprowadzona przy pomocy alumnów seminarium w okresie wakacji w 1960 i 1962 r. rejestracja zasobów parafialnych akt.

Zebrane przez alumnów spisy akt znajdujących się w kancelariach parafialnych zostały przez księdza Librowskiego uporządkowane w tom

zatytułowany: „Rejestracja archiwaliów i starych druków na terenie diecezji włocławskiej, przeprowadzona pod protektoratem ks. bpa Antoniego Pawłowskiego przez ks. prof. Stanisława Librowskiego przy pomocy studentów Seminarium Duchownego we Włocławku w latach 1960–1962 (przedstawiająca stan aktualny zasobów)”. Materiały te bardzo się przydały, gdy w 1978 r. podpisany, składając wizytę prawie we wszystkich parafiach, tam gdzie były archiwalia, przejmował je i gromadził w Archiwum Diecezjalnym jako przechowującym. Okazało się, że w okresie od czasu prowadzonej rejestracji do chwili przejmowania ich w 1978 r. w wielu parafiach wiele cennych materiałów albo uległo zniszczeniu, albo przez niefrasobliwych opiekunów zostało wydane rozmaitym nieuczciwym kolekcjonerom.

Osobny i niełatwy do realizowania był problem udostępniania akt kwerendzistom. Po pierwsze przez długie lata nie było dla nich pracowni z prawdziwego zdarzenia. Ale to nie było przeszkodą nie do pokonania. Jak wspominał sam ksiądz Librowski, kwerendziści, którym przynosił akta do seminarium, pracowali w pracowni biblioteki seminaryjnej, niekiedy na korytarzu czy w rozmównicy. Bliższe jemu i znaczniejsze osoby korzystały nawet z jego mieszkania. Jak sam wspominał piszącemu te słowa, kiedyś księdza doktora Henryka Rybusa, przyszłego profesora Akademii Teologicznej w Warszawie, zostawił samego w magazynach archiwalnych, umożliwiając pracę nad aktami, naturalnie zamknawszy go na klucz. Takie to były trudne warunki powojenne. Kiedy profesor Librowski zaczął dojeżdżać z wykładami do Warszawy, a potem zamieszkał w Lublinie, drobniejsze kwerendy załatwiała któraś z siostr zakonnych pracujących u niego albo w Kurii Diecezjalnej.

Piszący te słowa wyjeżdżał często z księdzem profesorem Librowskim dla odwiedzenia niektórych profesorów i archiwistów w Polsce. Zapamiętał jeden charakterystyczny szczegół z mieszkania księdza Walentego Patykiewicza. W kącie jego mieszkania, okryty kotarą, znajdował się cały ułożony stos materiałów archiwalnych. Tak wielkie było umiłowanie ks. Patykiewicza do tych źródeł, że wołał mieć je zawsze przy sobie. Zdaje się, że była to, czy nawet jest, cecha wielkich, przez dużą literę, archiwistów dawnej daty.

Nie dziwi więc nawet, że kiedy ksiądz Librowski zamieszkał w Lublinie, zabrał ze sobą wiele różnych akt, nie mówiąc już o swojej bibliotece. Niektórzy nawet przestrzegali, że lata upływają, Profesor ma niedługo przejść na emeryturę i zachodzi pewne niebezpieczeństwo, aby jego zbiory, nie tylko biblioteczne, a głównie inne, u niego się znajdujące, nie

zagięły dla diecezji wrocławskiej. Jedną z osób zwracających na to uwagę piszącemu te słowa był ksiądz profesor Bolesław Kumor.

Przez wiele lat Archiwum i jego zasób były w pewien sposób pieczołowicie strzeżone, a nawet można powiedzieć zarezerwowane księdzu Librowskiemu. Składało się na to wiele przyczyn. Aż do roku 1980 właściwie nie było pracowni naukowej, gdzie kwerendziści mogliby korzystać z archiwaliów.

Jak każdemu, tak i księdzu Librowskiemu, można stawiać takie czy inne zarzuty, ale on o diecezji nie zapomniał. Przyszedł czas, że znalazł się ze swoimi skarbami we Wrocławku i to, co u siebie posiadał, dla seminarium i diecezji zostawił.

Kiedy więc pod koniec swojego pracowitego żywota ksiądz profesor Stanisław Librowski sprowadził się do Wrocławka, w jego pracowni, na środku, znajdował się, jak sam powiadał, „sarkofag” z najróżnorodniejszymi materiałami.

Spodziewano się, że jest tam bardzo wiele materiałów archiwalnych. I rzeczywiście wielokroć udawano się do niego z prośbą, czy zapytaniem o jakieś materiały, których nie znajdowano w Archiwum, często tam je znajdowano. Najczęściej życzliwie je okazywał. Niekiedy wracały już na półkę w Archiwum.

Miał zresztą nie tylko archiwalia, ale i rękopisy biblioteczne, których strzegł jak przysłowiowej źrenicy oka. Wiadomym było, że znajduje się u niego rękopis bardzo przydatnej pracy ks. Stanisława Chodyńskiego o prałatach i kanonikach wrocławskich, o czym wyżej wspomniano. Strzegł go i tylko niekiedy pokazywał niektóre karty z biogramami tam się znajdującymi. A nawet i wówczas, gdy zgodził się, na wiele jeszcze lat przed swoją śmiercią, na skopiowanie tej pracy, mówił: niech jeszcze się nacieszę tym rękopisem. Potem weźmiecie go do Archiwum.

Przypuszczenia jednak co do spodziewanej wielkiej ilości archiwaliów rzekomo znajdujących się u niego, spełniły się tylko w niewielkim stopniu. Obok stosunkowo niewielkiej ilości archiwaliów w ścisłym znaczeniu, w owym „sarkofagu” znajdowały się różne rękopisy, zapasowy papier i tym podobne rzeczy.

Ksiądz profesor był do końca czynny naukowo i miał wiele pomysłów na przyszłość. Mawiał, że jeżeli nie przyjdzie niepotrzebna śmierć, to opublikuje jeszcze wiele źródeł. Trzeba powiedzieć, że ostatnie lata jego życia, spędzone we Wrocławku, przyniosły szereg publikacji źródeł znajdujących się w Archiwum Diecezjalnym we Wrocławku. Kiedy umarł, w maszynie do pisania wkręcona była kolejna strona opracowania doty-



czącego kolejnego tomu *Inwentarza dokumentów w kopiariuszach*. Można powiedzieć, że najbardziej owocne i przydatne dla opracowania zasobu archiwalnego wrocławskiego były ostatnie lata profesora. Przyniosły one nieoceniony *Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Wrocławku*, zaplanowany na dwie części: *Dokumenty samoistne* (t. 1–7, Wrocław 1994–1999) i wspomniany *Inwentarz dokumentów zawartych w kopiariuszach*. Pewnie nieprędko znajdzie się ktoś, kto pociągnie dalej dzieło przybliżania zwykłym kwerendzistom ogromu wiedzy zawartej w nieprzebranych dotąd księgach konsystorskich, aktach biskupich, kapitulnych czy innych. Bo on znał i język łaciński, i paleografię, i dzieje diecezji i Kościoła w Polsce, których te źródła dotyczą.

To było powodem, że gromadził to, co w przyszłości miało być wykorzystane. Stąd gromadził najróżnorodniejsze i różnego pochodzenia odpisy dokumentów, które chciał w przyszłości drukować. Szkoda, że nie prowadził specjalnego seminarium naukowego w tym kierunku, żeby przygotować ewentualnych następców swoich prac edytorskich.

To, co dotyczyło archiwum i co zostało przez Archiwum Diecezjalne przejęte, zawiera poniższy wykaz. Zaznaczyć tu trzeba, że niektóre pozycje od razu zostały postawione tam, gdzie powinny się być znaleźć.

### **Spis materiałów przejętych po księdzu Librowskim**

#### **Akta działalności biskupów kujawsko-pomorskich**

1. Wyciągi z różnych ksiąg działalności biskupów wrocławskich, m.in. Wawrzyńca Gembickiego, Jana Karnkowskiego, Macieja Łubieńskiego i Hieronima Rozdrażewskiego.

2. Wizytacja kanoniczna katedry wrocławskiej odbyta przez bpa Antoniego Kazimierza Ostrowskiego w 1760 r. *Visitatio generalis ecclesiae cathedralis Vladislaviensis per Illustrissimum et Reverendissimum D. Antonium Casimirum de Ostrow Ostrowski, episcopum Livoniae et episcopum Vladislaviensem et Pomieraniae coadiutorem anno Domini 1760 peracta.*

Księgę wstawiono na swoje miejsce pod sygn. ABKP Wiz. 21<sup>o</sup>.

3. Teczka materiałów różnych (stare papiery) dotyczące biskupstwa wrocławskiego. Do uporządkowania. Zawiera takie działy ułożone przez ks. Librowskiego:

Sumariusze dokumentów biskupstwa i biskupów, komentarze i opracowania.

Sumariusze dotyczące kapituły i katedry.

Sumariusze dotyczące się wikariuszów katedry i rektora szkoły katedralnej.

Sumariusze dotyczące się mansjonarzy katedralnych.

Materiały dotyczące różnych parafii diecezji kujawsko-pomorskiej.

Sumariusz akt dotyczących miast, parafii i klasztorów w archidiecezji gnieźnieńskiej.

4. Korespondencja bpa Macieja Łubieńskiego. Składa się z trzech, nierównej objętości poszytów:

Poszyt I – to silva rerum z okresu wrocławskiego. Paginowany – stron 1–78.

Poszyt II z lat 1643–1645. Paginacja zawiera strony 79–102. Korespondencja z papieżem, kardynałami, epitafia, sprawy związane z synodem warszawskim 1649 r.

Poszyt III. Paginacja zawiera strony 103–171. Zawiera listy bpa Łubieńskiego z lat 1648–1649.

5. Spis dokumentów odnoszących się do dóbr biskupstwa kujawskiego (kopia-rusz) sporządzony w 1635 r. *Essentialia juriumet privilegiorum Ecclesia et mensam episcopalem Vladislaviensem concernentium... Opera admodum reverendi Domini Anselmi Raciborski, kancelarii Posnaniensis eiusdemque Ecclesiae Vladislaviensis canonici collecta et conscripra anno salutis NDCXXXV.*

6. „Indeksy do rękopisów”, bez identyfikacji z jakich są ksiąg, ale przeważnie z akt kapituły. Na niektórych są notatki księdza Librowskiego.

### **Akta kapituły wrocławskiej**

1. Księga testamentów prałatów i kanoników wrocławskich. 1752–1790. Tytuł oryginalny: *Testamenta capitularium ab a. 1760.* Dawna sygn.: 200.

Księgę wstawiono pod sygn. AKWł., Ogólne 8(200).

2. Akta instalacji nowych prałatów i kanoników wrocławskich z lat 1725–1778(1857). Dawna sygn.: 190.

Księgę wstawiono pod sygn.: AKWł., Ogólne 5(190).

3. Akta instalacji i przyjmowania nowych członków do kapituły wrocławskiej – spisane przez notariusza Waleriana Czachorowskiego od 1578 do 1623. Dawna sygn.: 192.

Księgę wstawiono pod sygn.: AKWł., Ogólne 6(192).

4. Kopiarz dokumentów dla kapituły wrocławskiej sporządzony w 1746 r. (dotyczy kolegium wikariuszy). „*Kompedium munimentorum ac privilegiorum a Serenissimis regibus Poloniae tum Serenissima Republica Polona illustrissimorum et reverendissimorum episcoporum Vladislaviensium totiusque reverendissimi Capituli Vladislaviensis Collegio Cathedrali Vladislaviensi AA. RR. VV. servientium compillatum Anno Domini 1746, die –ma Maii*”. Dawna sygn.: 477.

Księgę tę włączono do akt wikariuszy pod sygn. 4(477).

5. „Akta Kolegium XX Wikariuszy katedry Kujawsko-Kaliskiej tyżące się połowy cła na Wiśle, tudzież w miejsce tegoż wyznaczanej do rządu kompetencji”

Włączono do akt wikariuszy sygn.: 12.

6. Akta notariusza publicznego, Łukasza Krajewskiego, wikariusza katedralnego, „*Acta notariatu publici Lucae Krajewski Ecclesia Cathedralis Vladislaviensis vicarii, Sancta Apostolice Auctoritate notarii, inhoate 1770*”.

7. Ks. Stanisław Chodyński: *Wypisy do Katalogu biskupów, prałatów i kanoników wrocławskich.*

Cz. I – biogramy biskupów od Jana Karnkowskiego, ale także niektórych członków kapituły.

Cz. II – biogramy członków kapituły.

Cz. III – biogramy członków kapituły oraz niektórych biskupów.

Cz. IV – brak.

Cz. V – biogramy członków kapituły i niektórych biskupów.

Cz. VI – biogramy członków kapituły.

W tekstach zaznaczono przekreśleniem, przez samego autora, fragmenty wykorzystane w pracach o biskupach oraz o prałatach i kanonikach wrocławskich.

8. Ks. Stanisław Chodyński: *Katalog prałatów i kanoników wrocławskich*. Załączona notatka księdza Librowskiego: „Dzieło ks. inf. Stanisława Chodyńskiego pod projektowanym tytułem *Katalog prałatów i kanoników wrocławskich*, ukończone w 1914 r., i doręczone do druku Akademii Umiejętności w Krakowie w 1915 r. Nie wydrukowany rękopis dzieła odszukał tamże w latach 1947–1947 i rewindykował do Wrocławka ks. Stanisław Librowski”.

9. Brudnopis (wyżej wspomnianej) pracy ks. Stanisława Chodyńskiego, *Katalog prałatów i kanoników wrocławskich*.

10. Ks. Stanisław Chodyński: *Kapituła Włocławska – materiały historyczne*. Czystopis. Zapis autorstwa ks. Librowskiego: Dzieło na luźnych arkuszach, niecałe, rewindykowałem je z Poznania w kilka lat po napisaniu swej pracy na tenże temat. Zatem nie korzystałem z niej.

11. Ks. Stanisław Chodyński: Rękopis zatytułowany *Kapituła. Brulion i załączniki*. Są to różne notatki zbierane przez autora do wyżej wymienionej pracy o kapitule.

12. Ks. Stanisław Chodyński: *Archiwum Kapituły Włocławskiej*. Jest spis akt nie tylko powstałych we Wrocławku, ale tych, które rozmaitymi drogami znalazły się w Archiwum Kapituły Włocławskiej za czasów księdza Stanisława Chodyńskiego. Zdaje się, że autor myślał o druku tego „Katalogu”.

13. Ks. Stanisław Chodyński: Brulion zawierający niewielką ilość materiału dotyczącego biogramów biskupów, prałatów i kanoników wrocławskich.

### **Akta różnych kapituł**

1. Księga przywilejów kolegiaty w Łasku.

Księgę tę włączono do akt kapituły w Łasku.

2. Materiały do fundacji i erekcji kolegiaty w Choczcu – zebrane przez Baltazara Poraj Pstrokońskiego w 1779 r.

Księgę tę włączono do akt kolegiaty w Choczcu.

3. Akta kapituły żmudzkiej 1613–1622 (k. 71). Prawdopodobnie przywieziona do Wrocławka przez biskupa Bereśniewicza.

Księgę tę włączono do zespołu akt obcych kapituł jako akta kapituły żmudzkiej.

4. Wizytacja kolegiaty kaliskiej przez abpa Wojciecha Baranowskiego w 1610 r. i dekret reformacyjny abpa Szembeka dla kolegiaty kaliskiej z 1719 r.

Księgę tę włączono do zespołu akt kapituły kaliskiej.

### **Akta dotyczące parafii**

1. Kopiariusz dokumentów dotyczących parafii Służewo 1477–1868. Opis parafii Służewo.

2. Materiały różne, dotyczące różnych parafii, szkolnictwa, duchowieństwa itp. (Teczka akt luźnych, do przyszłego rozłożenia).

3. Materiały różne dotyczące różnych miejscowości, parafii i inne, także spoza diecezji. (Teczka akt luźnych do przyszłego rozłożenia).

4. Sieradz – dokumenty różne dotyczące kościoła parafialnego, kolegium mansjonarzy, klasztoru dominikanów i inne (do przyszłego rozłożenia i uporządkowa-

nia). Prawdopodobnie zebrane przez ks. Walerego Pogorzelskiego, proboszcza i dziekana sieradzkiego.

5. Wycinki z gazet dotyczące Włocławka. Zebrane najprawdopodobniej przez księdza Librowskiego.

6. Akta parafii Błenna. Akta Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej 1931–1936.

7. Porządek nabożeństw w kościołach włocławskich w 1939 r.

### **Akta związane z zakonami**

1. „Rękopisma Xiędza Łukasza Marszałkowskiego, kanonika reg. Lateraneńskiego, plebana mixstadzkiego, niegdyś kustosa, kaznodziei i sekretarza kapituły, a dalej przeora Zgromadzenia Kanoników Regularnych Laterańskich w Kaliszu. T. III – pisane w Mixstadtzie, od roku 1818 do roku 1821”. Należy w przyszłości włączyć do akt zakonnych.

2. Akta różne dotyczące klasztoru bernardynów w Kazimierzu Biskupim 1519–1798. Należy w przyszłości włączyć do akt zakonnych.

3. Privilegia Monasterii Ordinis Cisterciensisi in Łąd (Landa) 1145–1637. Należy w przyszłości włączyć do akt zakonnych.

4. Akta Kościelnej Wsi (pod Kaliszem) dotyczące będących tam dawniej benedyktynów. Odpisy z akt grodzkich kaliskich z lat 1557–1758.

5. Kopiarz dokumentów dotyczących Lubrańca i będących tam dawniej zakonników kanoników regularnych z lat 1591–1796.

6. Kopiarz dokumentów dotyczących Lubrańca i będących tam dawniej zakonników kanoników regularnych z lat 1490–1811.

7. Kopiarz dokumentów dotyczących Milejowa i kanoników regularnych z Witowa, do których parafia milejowska należała. Kopiarz ten spisany przed 1763 r. Obejmuje lata 1282–1819.

### **Akta dotyczące czasów powojennych diecezji**

1. Księga zaświadczeń wydawanych przez Kurię Diecezjalną we Włocławku w latach 1945–1946.

2. Nominacje dla księży w diecezji włocławskiej od dnia 17 II 1945 r. wydawane przez ówczesnego rządcę diecezji, księdza prałata Antoniego Borowskiego.

3. Akta Kurii Diecezjalnej we Włocławku – różne administracyjne z pierwszych lat powojennych 1945–1955. Ważne, bo mówią o uprawnieniach księdza Borowskiego.

4. Akta Kurii Diecezjalnej we Włocławku – Statystyka strat wojennych 1939–1945 (personalia i rzeczowe. Teczka zdekompletowana).

5. Akta Kurii Diecezjalnej we Włocławku – rewindykacja dzwonów (dwie części).

6. Akta Kurii Diecezjalnej we Włocławku – pokwitowania z odbioru dzwonów.

7. Akta Kurii Diecezjalnej we Włocławku – rewindykacja naczyń liturgicznych.

8. Akta Kurii Diecezjalnej we Włocławku – dotyczące odbudowy zniszczonych kościołów w diecezji. (Teczka nie jest kompletna).

9. Akta różne – parafialne i personalne – należy je rozłożyć.

10. Sprawa uczczenia ofiar zbrodni niemieckiej np. list doktora Bazylego Bilewicza-Stankiewicza z Izbicy Kujawskiej do ks. Jana Świderskiego w sprawie Komitetu budowy Pomnika nagrobka bpa Kozala.

11. Akta Kurii Diecezjalnej we Włocławku – materiały dotyczące „precjozów” – naczyń liturgicznych zrabowanych przez Niemców i rewindykowanych. Spisy i zdjęcia.

12. Ankieta strat wojennych diecezji włocławskiej w latach 1939–1945, przeprowadzona przez archiwariusza włocławskiego w r. 1947. T. I. – dekanaty od włocławskiego do konińskiego.

13. Ankieta strat wojennych diecezji włocławskiej w latach 1939–1945, przeprowadzona przez archiwariusza włocławskiego w r. 1947. T. II. – dekanaty od lipnowskiego do złoczewskiego.

14. Obszerny materiał do „Rocznika Diecezji Włocławskiej” 1949 – dekanaty lipnowski do złoczewskiego. (Zebrany przez ks. Librowskiego, który ten rocznik opracował. Nie wiadomo, gdzie podziła się część pierwsza, która powinna zawierać dekanaty od włocławskiego do konińskiego).

### **Akta różnych świątyn**

1. Akta dotyczące się funduszów prebendy [i kościoła] św. Wojciecha we Włocławku z lat 1622–1815. (są tu i inne akta – ogólne – dotyczące miasta Włocławka).

2. Materiały do dziejów Żydów sieradzkich – różne z lat 1436–1844.

### **Akta związane z konkretnymi osobami**

1. Kopiarz akt związanych z rodziną Męcińskich (starostwo ostrzeszowskie) z lat 1723–1752.

2. Kopiarz dokumentów dotyczących rodziny Stadnickich, h. Szreniawa z 1552 r.

3. Materiały ks. Wojciecha Micińskiego, doktora obojga praw, notariusza Konsystorza Generalnego Krakowskiego, proboszcza parafii Koniusza z lat 1752–1775.

4. Listy Polaków do kard. Czackiego w Rzymie, z lat 1877–1884, dotyczące położenia Kościoła w zaborze rosyjskim. (Z archiwum Czackich w Porycku odpisał ks. Starnawski).

5. Listy ks. Władysława Hozakowskiego do księdza Michała Lorentowicza (1891–1898).

### **Akta różne – obce**

1. Kopiarz akt różnych, wziętych głównie z akt grodzkich piotrkowskich.

2. Dekrety Trybunału królewskiego od 1578. (księga prowadzona z dwóch stron, a druga rozpoczęta od 1577).

3. Akta dotyczące Zamościa i Szczebrzeszyna.

4. Statuty kościoła katedralnego płockiego (statuty kapituły Michała Poniatowskiego).

5. Odpis nieznanego synodyku płockiego.

6. Statuty kapituły poznańskiej wydane przez Tymoteusza Gorzeńskiego 1810.

7. Materiały dotyczące błogosławionego Bogumiła w związku z planowaniem monografii naukowej o nim.

8. Odpisy różnych dokumentów – różnych wystawców i odbiorców, z różnego czasu.

9. Materiały do katalogu dokumentów. (Pewnie do dokumentów samoistnych).

10. Odpisy różnych dokumentów, częściowo sporządzonych przez ks. Jana Nepomucena Sobczyńskiego z Kalisza, a częściowo przez inne osoby.

11. Materiały do dziejów diecezji liwońskiej, czyli inflanckiej. Proweniencja nieznana. Możliwe, że przywiózł je do Włocławka bp Bereśniewicz, ale możliwe iż zawieruszyły się z aktami włocławskimi, gdy po drugiej wojnie światowej rewindykowano je z różnych miejsc.

12. Komisja Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego – materiały i rozporządzenia różne z 1863 r.

13. Kronika Chrześcijańskiego Towarzystwa Ochrony Kobiet. Oddział w Kaliszu Polskiego Katolickiego Towarzystwa Opieki nad Dziewczętami. Oddział w Kaliszu 1926–1938.

### **Akta i materiały dotyczące osoby ks. Librowskiego**

1. Korespondencja zagraniczna ks. Librowskiego.

2. Korespondencja księdza Librowskiego zatytułowana „Tekę Librowskiego 111”.

3. Ks. Stanisław Librowski: „Biskup Hieronim Rozrażewski”. Początek pracy.

4. Ks. Stanisław Librowski: „Biskup Hieronim Rozrażewski”. Początek pracy.

5. Fotografie pieczęci i incipitów. Pewnie materiały pomocnicze do wykładów prowadzonych przez księdza Librowskiego.

6. Zbiór różnych map i planów gromadzonych przez księdza Librowskiego.

7. Mapy diecezji włocławskiej (uzupełnienie do pozycji poprzedniej. Fotografie map).

8. Polska norma – skrócony opis bibliograficzny.

9. Zbiór map województw historycznej Polski – 21 map w kartonowym pudle z dedykacją dla Archiwum Diecezjalnego we Włocławku.

### **Sprawy archiwalne**

1. Akta dekanatu kaliskiego w przedmiocie archiwów (1819–1875). Pewnie księga wzięta z zespołu Konsystorza Generalnego Kaliskiego.

2. Tekę XXXIX – akta własne Urzędu Archiwalnego.

3. Bibliografia pracowników Instytutu Historii Kościoła KUL.

KS. WOJCIECH FRĄCZAK

**KS. STANISŁAW LIBROWSKI  
JAKO ŚWIADEK I DOKUMENTALISTA  
MARTYROLOGII DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ**

Diecezja wrocławska poniosła w czasie II wojny światowej największe straty pośród innych diecezji polskich. Stało się to z powodu włączenia jej terytorium w granice Rzeszy Niemieckiej, a ściślej do Kraju Warty, okręgu, który w zamyśle jego rządcy, Artura Greisera, miał być okręgiem wzorowym, w którym w niedługim czasie nie będzie ani Żydów, ani Polaków. Z terenów tych Niemcy usunęli większości księży i zamknęli wszystkie instytucje kościelne, za wyjątkiem jednej parafii na powiat. Większość zamkniętych świątyń zamieniono na magazyny, niszcząc ich wewnętrzne wyposażenie.

Na 246 kościołów parafialnych diecezji wrocławskiej zniszczono całkowicie 17, większych uszkodzeń doznało 35 świątyń. Zniszczono także 30 świątyń nieparafialnych i kaplic oraz wszystkie kaplice zakonne (kilkadziesiąt), 5 kaplic prywatnych i 10 innych (szpitalnych, więziennych, cmentarnych).

W chwili wybuchu wojny na terenie diecezji wrocławskiej pracowało 453 księży, z których formalnie inkardynowanych do diecezji było 432<sup>1</sup>. Z pozostałych 21 – siedmiu na pewno nie należało do duchowieństwa diecezji wrocławskiej, bo byli to duchowni zakonni, dwóch kapelanów wojskowych i emeryt z diecezji tarnowskiej. Pozostałych czternastu to duchowni, którzy choć formalnie nie należeli do diecezji wrocławskiej, to pracowali w niej z zamiarem pozostania na zawsze; wielu z nich nie zdążyło się inkardynować albo – jak księża pochodzący z diecezji mohylewskiej i łuckiej – nie chcieli tego uczynić, choć powszechnie byli uważani za swoich. Z tych czternastu sześciu zginęło, a los dwóch jest nieznanym i należy ich uważać za zabitych.

Ostateczny bilans strat duchowieństwa diecezji w czasie II wojny światowej jest następujący: zginęło 210 księży z grupy formalnie inkar-



dynowanych, plus owych sześciu formalnie nie inkardynowanych. Ponadto dziewięciu było zaginionych, co należy także uznać za bezwzględną stratę diecezji. W sumie straty duchowieństwa diecezji to 225 księży oraz biskup pomocniczy Michał Kozal i 7 kleryków<sup>2</sup>.

Pierwszym, i dotąd najbardziej zasłużonym, dokumentalistą tego bezprzykładnego wyniszczenia duchowieństwa diecezji wrocławskiej był ks. prof. Stanisław Librowski. Dokumentował on nie tylko wyniszczenie duchowieństwa, ale także wszelkie straty poniesione przez diecezję wrocławską w czasie II wojny światowej, a więc straty w wiernych i ich martyrologię, straty w świątyniach, zabytkach itp.

*Verba volant, scripta manent.* Słowa ulatują, pismo pozostaje. Słowa tego łacińskiego przysłowia nigdy nie sprawdziły się tak wyraziście jak dziś. W ostatnich latach jesteśmy świadkami kolejnych roszczeń Niemców, którzy żądają zadośćuczynienia za domniemane lub faktyczne krzywdy. Niemcy, którzy wywołali najkrwawszą wojnę w dziejach ludzkości, przez wiele lat po wojnie nie wysuwali żadnych roszczeń wobec państw zwycięskich. Zbrodnie niemieckie – które komuniści nazywali hitlerowskimi, aby nie obciążać nimi tzw. „dobrych” Niemców z DDR-u – były zbyt żywe i żyło wielu świadków barbarzyństwa niemieckiego. Niemcy jednak, nic nie mówiąc, spisywali wszystkie swoje domniemane i faktyczne krzywdy. Dziś jesteśmy świadkami, gdy zmarła większość świadków barbarzyństwa niemieckiego, że próbują odwrócić rolę kata i ofiary. Mają niezliczone relacje Niemców, którzy doznali jakiś krzywd, a po naszej stronie – ofiar mamy często tylko niejasne wspomnienia. To wskazuje, jak wielkie znaczenie ma dokumentowanie wszelkich wydarzeń. To, co napisane, pozostaje i następne pokolenia będą się na tym opierały.

Przykładem fałszowania historii przez obecne państwo niemieckie jest obóz niemiecki w Dachau, który pozostał jako pamiątka po III Rzeszy Niemieckiej chyba tylko dlatego, że po dojściu do władzy Hitlera był od 1933 r. obozem dla Niemców, jego przeciwników. Dziś jego wygląd i istniejące przy nim muzeum nie ma nic wspólnego z obozem w czasie II wojny światowej. Muzeum wstydliwie ukrywa to, co się działo tam w czasie II wojny światowej albo stara się to umniejszyć, przybrać w mniej drastyczny wygląd. Nawet odbudowany barak więzienny przedstawia stan raczej z lat trzydziestych. Z mistyfikacją obecną srogo rozprawił się więzień tego obozu, ks. W. Jacewicz<sup>3</sup>. Niestety, z więźniów tego obozu już prawie nikt nie żyje i tylko pozostawione po nich pamiątki i prace mogą oddać ówczesną prawdę o obozie.

Jednym z tych, którzy zrozumieli jak ważne jest dokumentowanie martyrologii zwłaszcza dotyczącej II wojny światowej, był ks. prof. Stanisław Librowski. Sam był więźniem obozów koncentracyjnych, którego ciężkie przeżycia pozostały w jego pamięci przez całe życie. Niewiele o tym chciał mówić, nie chciał po wojnie odwiedzić obozu w Dachau, sam niewiele pisał, bo – jak mówił – to jest zbyt bolesne dla niego. Kiedy rozpoczynałem pisanie pracy o bpie Michale Kozalu, zwróciłem się do niego z pytaniem, czy mogę rozpocząć to dzieło, bo przecież on jest postulatorem jego procesu i zestawiał już bibliografię Biskupa. Wtedy powiedział: proszę pisać spokojnie, ja już o tym nie będę pisał, to dla mnie są zbyt bolesne wspomnienia.

Sam zbyt wiele nie napisał o czasie wojny, ale zostawił przyszłym pokoleniom wiele materiałów, które są źródłami do pracy nad wieloma aspektami dotyczącymi II wojny światowej.

W trosce o uchwycenie wszystkich możliwie aspektów strat poniesionych przez diecezję w wyniku najazdu niemieckiego na Polskę ks. Librowski opracował w październiku 1946 r. bardzo szczegółową ankietę, którą następnie rozesłano do parafii i klasztorów z prośbą o skrupulatne jej wypełnienie<sup>4</sup>.

Ankieta ta zawiera 11 części, obejmujących całokształt dziejów okupacji w parafiach. Dotyczy ona: 1) losów duchowieństwa w czasie wojny, 2) losów wiernych, a więc ilości rodzin wysiedlonych, aresztowanych, zabitych, kalek itp., 3) kościoła parafialnego, kaplic, cmentarza, 4) informacji o stanie wyposażenia kościoła, a zwłaszcza zabytków, precjozów, a także archiwów i bibliotek parafialnych, 5) duszpasterstwa w czasie wojny, a zwłaszcza czasów zamknięcia i otwarcia kościoła, 6) zniszczonych krzyży, figurek i pomników, 7) szkolnictwa, 8) zgromadzeń zakonnych, 9) bractw i organizacji parafialnych, 10) zarządzeń wydanych przeciw Kościołowi i religii na terenie parafii, 11) egzekucji i ich dat na terenie parafii.

Podobne w zasadzie pytania postawiono w mutacji tej ankiety dotyczącej domów zakonnych istniejących na terenie diecezji w 1939 r., pomijając oczywiście pytania dotyczące wiernych czy stanu parafii.

Jak z powyższego widać, ankieta ta obejmowała całokształt życia religijnego w diecezji włocławskiej w czasie II wojny światowej. Dokładnie wypełniona, byłaby nieocenionym źródłem dla badaczy. Niestety jakość wypełnienia była różna. Wartość danych wpisanych do formularza ankiety była zależna od inteligencji księdza, który ją wypełniał, jego zrozumienia dla nauki i chęci uczciwego załatwienia sprawy. Trzeba pamię-

tać, że ankietę tę wypełniali księża w większości napływowi. Diecezja utraciła 52% swoich kapłanów<sup>5</sup>. Ci, którzy po wojnie pracowali w diecezji, w znacznej części pochodzili z innych diecezji, najczęściej ze wschodnich, a i ci, którzy należeli do diecezji wrocławskiej także przed wojną, to także w czasie wojny często byli w niej nieobecni. Stanowiło to znaczną trudność w wypełnianiu ankiety. Wśród respondentów byli jednak i tacy rzetelni kapłani, którzy przeprowadzili kwerendę wśród ludności i spisali wszystko możliwie najdokładniej, często wykraczając daleko poza pytania. Inni szli na łatwiznę i woleli napisać zdawkowo lub niekompetentnie „nie wiadomo”, ogólnikowo „wielu” lub „bardzo dużo”. Ogólnie należy stwierdzić, że księża bywali zawałani, także wówczas, stosami najrozmaitszych ankiet i sprawozdań i na każdą nową, zwłaszcza wymagającą wielkiego zaangażowania, patrzyli jako niepotrzebny dodatkowy trud<sup>6</sup>. Mimo wszystko ankietę tę, dobrze wypełnioną, stanowi najlepsze źródło poznania losów poszczególnych parafii, natomiast w jej oparciu trudno jest dokładnie ocenić wielkość strat w całej diecezji.

Ankieta objęła wszystkie 247 parafii, ale odpowiedzi – mimo upomnienia – nie nadeszło 17 parafii, 9 klasztorów kleryckich i żaden z trzech zgromadzeń laickich. Jeszcze gorzej było ze zgromadzeniami żeńskimi, gdzie na 54 domy ankiety przysłała jedynie mniejszość<sup>7</sup>.

Szkoda, że bogactwo tej ankiety przez z górą 50 lat nie ujrzało w zasadzie światła dziennego. Do wydania jej drukiem przystąpił ks. Librowski dopiero w 1979 r., ale opublikował jedynie dwa odcinki, kończąc na dekanacie wrocławskim<sup>8</sup>. Wbrew pozorom publikacja tej ankiety w „Archiwach, Bibliotekach i Muzeach Kościelnych” pt. *Materiały do dziejów diecezji wrocławskiej czasu wojny 1939–1945*, daleko wybiegała poza pierwotną jej zawartość. Wydawca uzupełniał dane wpisane do ankiety aktami i okruciami akt zachowanymi z tamtych czasów, a także powstałymi do tego czasu opracowaniami<sup>9</sup>. Autor o wielu sprawach i wydarzeniach pisał jako świadek; często posługiwał się zwrotem: osoba lub rzecz zna mi osobiście. Dziś, niestety, nikt już nie jest w stanie kontynuować tego dzieła ks. Librowskiego.

Drugim nieoszacowanej wartości dziełem ks. Stanisława Librowskiego, dokumentującym cierpienia i wyniszczenie duchownych diecezji wrocławskiej, są *Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji wrocławskiej 1939–1945* (Wrocław 1947). Wydrukowane najpierw częściowo w tygodniku diecezji wrocławskiej „Ład Boży”, następnie w całości w organie urzędowym diecezji „Kronika Diecezji Wrocławskiej” w latach 1947–1948, a następnie szeroko rozpowszechnione jako osob-

na publikacja. Dzieło to zawiera 225 biogramów, w tym jeden biskupa Michała Kozala, sześciu kleryków oraz 218 księży, którzy zginęli w czasie wojny. Praca nie obejmuje 34 duchownych zmarłych na tzw. wolności w czasie okupacji<sup>10</sup>. Jej wartość wynika z tego, że jest napisana nie tylko w oparciu o źródła archiwalne, ale także w oparciu o informacje i relacje zebrane zaraz po zakończeniu działań wojennych. Autor spisywał wszelkie dostępne wieści, jakie dotyczyły duchownych, aby – jak sam pisze – ułatwić pracę przyszłym badaczom, wskazać im kierunki ewentualnych poszukiwań nawet. W biogramach – jak sam pisze – nie należy „szukać ładnych czy wzruszających obrazów gdyż pragnę tylko podać suche fakty niezabarwione subiektywnym ujęciem”<sup>11</sup>. Dlatego jedne biogramy są „całkowicie wykończone, inne stanowią materiał historyczny”. W wielu wypadkach ostatnie chwile wielu duchownych opisywał sam jako świadek – współwięzień w obozie koncentracyjnym w Dachau. Tych dramatycznych opisów ostatnich chwil nigdy byśmy nie poznali, gdyby nie zostały one spisane wówczas na gorąco.

Zacytujmy przykładowo. Ks. Leon Adamski „zmarł jako pomocnik murarski przy budowie nowego krematorium” (a Niemcy mówią, że wystawili je Amerykanie po wyzwoleniu)<sup>12</sup>. Ks. Dominik Jędrzejewski „pracował przy kopaniu łąk na plantacjach, w drużynie Erdbewegung, na Liebhoffie. Pogodny uśmiech nie schodził mu z twarzy, nigdy słowo skargi nie wyszło z jego ust. W wolnych i bezpieczniejszych chwilach zbierał wokół siebie młodzież duchowną, którą wrogowie odstręczali od kapłaństwa, i barwnym opowiadaniem malował piękno duszpasterskiego życia. **Umarł z głodu**”<sup>13</sup>. Ks. Konstanty Penkala „wyczerpany pracą, głodem i złym traktowaniem, zmarł jak nie człowiek, ale zwierzę, pod płótnem z kolczastego drutu, na głównej ulicy obozowej, podczas południowego apelu”<sup>14</sup>.

Któżby dziś o tym wiedział, gdyby nie te opisy męczeństwa spisane wówczas, na gorąco, gdy żyło tylu świadków tamtego barbarzyństwa. W pracy tej ukazywał postawę polskich księży, życie obozowe więźniów, a także ich złudnych nadziei, podsycanych przez oprawców. Takim cynicznym chwytem niemieckim było zapisywanie na wywóz w transportach inwalidzkich, o których Niemcy głosili, że to wyjazdy do sanatorium. Wielu w to wierzyło, a nawet starało się o wpisanie na listę takich transportów, np. ks. Franciszek Rawicki<sup>15</sup>. Wielu jednak nie miało złudzeń co do tego, co ich czeka, i przed odjazdem żegnało się, wiedząc, że idą na śmierć.

W swoich opracowaniach, nie mając nieraz pewnych danych co do dalszych losów zaginionych księży, podawał także przypuszczenia i wszel-

kie informacje, a nawet pogłoski, jakie mu się udało zebrać, aby dalszym badaczom ułatwić poszukiwania. Odnoszą się one na przykład do: ks. Jana Sołtysiaka, proboszcza z Łowiczka; ks. Wacława Waleckiego, proboszcza z Aleksandrowa Kujawskiego; ks. Karola Guzendy, prefekta<sup>16</sup>.

Pokłosiem obydwóch wyżej wymienionych prac ks. Librowskiego jest artykuł dotyczący duszpasterstwa w diecezji włocławskiej w latach II wojny światowej<sup>17</sup>. Autor przedstawił w nim rzeczywisty obraz duszpasterstwa w czasie wojny, gdy garstka duchownych za wszelką cenę starała się podtrzymać wiarę wśród ludzi. Wymienił kapłanów pracujących w niezwykle trudnych warunkach, czynne kościoły, a także przedstawił zarys duszpasterstwa dla katolików niemieckich. Było to pierwsze i jedyne opracowanie dotyczące tego zagadnienia.

Ks. prof. Stanisław Librowski wydał także *Kalendarium życia, cierpień, działalności, twórczości i uznania księdza Stanisława Librowskiego*<sup>18</sup>. Ta obszerna, ponad 500-stronicowa praca stanowi rodzaj kroniki, czy raczej pamiętnika jego życia. Autor wprawdzie we wstępie upiera się, że jest to tylko kalendarium, ale w rzeczywistości dzieło to jest bliższe pamiętnikowi<sup>19</sup>. Niemniej, jakkolwiek byśmy je nazwali, zawiera w porządku chronologicznym wszystkie najważniejsze wydarzenia z jego życia opatrzone obszernymi nieraz komentarzami. Jak każdego rodzaju praca pamiętnikarska, jest trochę subiektywna, ale wprowadza nas w atmosferę tamtych czasów, pozwala lepiej je zrozumieć poprzez poznanie mentalności, poglądów, sposobów myślenia ówczesnych ludzi.

Często nie zdajemy sobie sprawy, jak wielu było wówczas ludzi nie zdających sobie sprawy z grożącego im niebezpieczeństwa, wręcz naiwnych. Świadczy choćby przykład ks. prof. Henryka Brzuskiego, który gdy zauważył, że pominięto go przy aresztowaniu profesorów i alumnów Seminarium, prosił gestapowców, aby zaczekali, aby mógł się ubrać i dołączyć do aresztowanych<sup>20</sup>. Podobnie sam Librowski, jako ówczesny alumn, którego żandarm zaprowadził do lekarza i sam zasnął w poczekalni, zamiast uciekać obudził go, aby ten odprowadził go do więzienia<sup>21</sup>.

Dla nas najbardziej interesujące są te fragmenty *Kalendarium*, które dotyczą okresu wojny i okupacji. Obejmują one strony 316–356 i szczegółowo opisują wojenną niedolę kleroika Librowskiego, jednak na szerokim tle losów Seminarium Duchownego we Włocławku, w powiązaniu z losem kolegów i profesorów<sup>22</sup>. Opisy te stanowią cenne uzupełnienie dla dwóch poprzednich pozycji.

Ks. profesor Librowski wziął też czynny i znaczny udział w procesie beatyfikacyjnym ofiary obozu koncentracyjnego w Dachau – bpa Mi-

chała Kozala, jako jego postulator na szczeblu diecezjalnym w latach 1960–1964. Ze znaną powszechnie pieczołowitością gromadził wszystkie dokumenty i publikacje dotyczące osoby bpa Kozala oraz wyszukiwał świadków jego życia i męczeństwa<sup>23</sup>. Sam przecież też był towarzyszem jego niedoli w obozie koncentracyjnym w Dachau. Uczestniczył z tej racji w licznych sesjach na miejscu jak i wyjazdowych Trybunału Beatyfikacyjnego<sup>24</sup>. Z racji swego zaangażowania w proces beatyfikacyjny przystąpił też do przygotowywania monografii o jego życiu. Wstępem do niej było wydanie drukiem publikacji *Źródła do biografii biskupa Kozala*, a następnie biogramu w *Hagiografii polskiej* i *Polskim słowniku biograficznym*<sup>25</sup>. Wydał też pełną bibliografię na temat osoby sługi Bożego biskupa Kozala<sup>26</sup>. Natomiast po beatyfikacji Kozala opracował i wydał drukiem wszystkie doniesienia na temat łask uzyskanych za jego wstawiennictwem<sup>27</sup>.

Niezwykle ważnym elementem działalności dokumentacyjnej ks. prof. S. Librowskiego było gromadzenie wszelkich archiwaliów i wydawnictw dotyczących diecezji, a zwłaszcza czasu wojny. Profesor zgromadził imponującą bibliotekę, która w większości zasilila zbiory biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego i księgozbiór podręczny Archiwum Diecezjalnego we Włocławku. Trzeba wiedzieć, że miał znakomity instynkt archiwisty i historyka. Pierwszy zwrócił uwagę na zbiory i wydawnictwa, które w owych czasach były uważane za niewiele znaczące, np. zebrał wspaniałą kolekcję schematyzmów diecezjalnych, dziś nieocenione źródło dla badaczy. Po wojnie zgromadził wiele wydawnictw niemieckich, które wówczas niszczone jako pozostałość po okupancie. Do takich należał *Ortsverzeichnis des Reichsgaues Wartheland*, Stand vom 1. Oktober 1941. Jest to spis nazw, na jakie zmienił okupant nazwy polskich miejscowości. We Włocławku jest to jedyny egzemplarz tak bardzo przydatnego dzieła przy poszukiwaniach, o jaką miejscowość z czasu okupacji chodzi. Podobnym dziełem wówczas pozornie bezużytecznym było *Verzeichnis der fernsprechentnehmer Leslau. Leslau im Oktober 1941*. Była to po prostu niemiecka książka telefoniczna Włocławka, która po opuszczeniu Niemców szła do kosza jako makulatura. Dziś nieocenione źródło o istnieniu i o adresach wielu instytucji niemieckich w czasie okupacji. Podobnie jak broszura *Alphabetisches Strassenerzeichnis der Stadt Leslau* wraz z planem miasta. Praca ta ułatwia szybkie odnalezienie właściwej ulicy, bez względu jaką nazwą się dysponuje – niemiecką czy polską. Ta niestrudzona pasja zbierania sprawiła, że dziś dysponujemy znacznymi zbiorami prac ułatwiającymi badanie dziejów diecezji w czasie II wojny światowej.



## PRZYPISY

<sup>1</sup> W. Frątczak, *Straty personalne diecezji wrocławskiej w czasie II wojny światowej*, „Kronika Diecezji Wrocławskiej” 1992, s. 171–172.

<sup>2</sup> Tamże, s. 173–174. Autor podaje liczbę 226, ponieważ wówczas uważano, że zaginiony ks. Mieczysław Saboczyński, pracujący w Związku Radzieckim, zginął w czasie wojny. Faktycznie został zamordowany już po zakończeniu wojny.

<sup>3</sup> W. Jacewicz, *Uwagi nad obozem koncentracyjnym w Dachau*, w: *Kościół katolicki na ziemiach polskich w czasie II wojny światowej*, t. 3, z. 2, Warszawa 1978, s. 394–411.

<sup>4</sup> S. Librowski, *Ankieta strat wojennych (1939–1945) diecezji wrocławskiej*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (ABMK) 36(1978), s. 387.

<sup>5</sup> Tamże, s. 389.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Tamże, s. 388.

<sup>8</sup> S. Librowski, *Materiały do dziejów diecezji wrocławskiej czasu wojny 1939–1945*, ABMK 38(1979), s. 189–400; 39(1979), s. 279–400.

<sup>9</sup> Tamże, 38(1979), s. 191.

<sup>10</sup> S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji wrocławskiej 1939–1945*, Wrocław 1947, s. 178.

<sup>11</sup> Tamże, s. 3.

<sup>12</sup> W. Jacewicz, *Uwagi nad obozem koncentracyjnym w Dachau*, art. cyt., s. 394–411; S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej...*, dz. cyt., s. 4–5.

<sup>13</sup> Tamże, dz. cyt., s. 52–53.

<sup>14</sup> Tamże, s. 119.

<sup>15</sup> Tamże, s. 127.

<sup>16</sup> Tamże, s. 46, 137, 159.

<sup>17</sup> S. Librowski, *Diecezja wrocławska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, red. Z. Zieliński, Warszawa 1982, s. 111–131.

<sup>18</sup> ABMK 58(1989), s. 269–550; 59(1990), s. 405–600.

<sup>19</sup> Tamże, 58(1979), s. 271.

<sup>20</sup> Tamże, s. 320.

<sup>21</sup> Tamże s. 321.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> S. Librowski, *Kwestionariusz wypełniony dotyczący życia, działalności, prześladowań, śmierci i cnót sługi Bożego biskupa Michała Kozala (1893–1943)*, ABMK 57(1988), s. 273–312.

<sup>24</sup> Tenże, *Kalendarium...*, poz. cyt., ABMK 58(1979), s. 509.

<sup>25</sup> Tenże, *Źródła do biografii biskupa Kozala*, „Ateneum Kapłańskie” 55(1957), s. 289–294; tenże, *Kozal Michał*, w: *Hagiografia polska*, t. 1, Poznań 1971, s. 849–861; tenże, *Kozal Michał (1893–1943) – biskup sufragan wrocławski, więzień obozu koncentracyjnego w Dachau*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 14, Wrocław 1968–1969, s. 601–602.

<sup>26</sup> Tenże, *Prace przygotowawcze do biografii sługi Bożego biskupa Michała Kozala (1893–1943)*, I. *Wykaz prac drukowanych o biskupie Michale Kozalu*, ABMK 19(1969), s. 253–270.

<sup>27</sup> *Wypowiedzi współczesnych o księdzu i biskupie Michale Kozalu (1893–1943)*. Z własnych tek postulatora oprac. i wyd. ks. Ś. Librowski..., ABMK 56(1988) s. 311–381.



KS. TOMASZ KACZMAREK

### WKŁAD KS. LIBROWSKIEGO W PROCES BEATYFIKACYJNY BPA MICHAŁA KOZALA

Szeroka panorama działalności ks. prof. Stanisława Librowskiego obejmuje także jego prace jako postulatora sprawy beatyfikacji bł. Michała Kozala, biskupa i męczennika (1893–1943), jakie prowadził ze szczególną ofiarnością i kompetencją w latach 1960–1964. Tę problematykę pragnie przybliżyć niniejsze opracowanie. Tytuł ku temu daje autorowi bezpośrednio uczestniczenie w tychże pracach w ostatnim ich etapie, w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, kiedy z urzędu przypadło mu dokonywać szczegółowego wglądu również do owoców trudów postulatora.

#### 1. Przedmiot i ramy czasowe procesu

Przedmiotem procesu beatyfikacyjnego była świętość życia i męczeństwo bpa Michała Kozala, od 1939 r. biskupa pomocniczego diecezji wrocławskiej, przedtem kapłana archidiecezji gnieźnieńskiej, gdzie pracował najpierw jako duszpasterz i katecheta, a kolejno jako ojciec duchowny i rektor Seminarium Duchownego w Gnieźnie. Jako biskup, w listopadzie 1939 r., razem z kapłanami i alumunami seminarium wrocławskiego, został aresztowany przez gestapo. Ostatnim miejscem jego uwięzienia i dotkliwego prześladowania za wiarę był obóz koncentracyjny w Dachau, gdzie zakończył życie w opinii świętości i męczeństwa. Jego proces beatyfikacyjny, rozpoczęty w 1960 r. we Wrocławku o „życiu, cnotach i sławie świętości”, w 1986 r. otrzymał nową kwalifikację jako proces o męczeństwie za wiarę. Zwieńczeniem tych prac była beatyfikacja bpa Michała Kozala jako męczennika, dokonana w dniu 14 czerwca 1987 r. w Warszawie przez Jana Pawła II, na zakończenie Krajowego Kongresu Eucharystycznego.

Ks. prof. Stanisław Librowski uczestniczył w pracach procesowych, kiedy były prowadzone w pierwszym ich etapie, tj. jako proces informacyjny diecezjalny (*inquisitio dioecesana*).

Chociaż od momentu swej śmierci biskup Kozal był uważany powszechnie przez współwziewniów za męczennika za wiarę i był otaczany z upływem czasu bardzo żywą sławą męczeństwa, mimo wszystko postępowanie procesowe od początku było prowadzone pod kątem rozpatrzenia świętości życia, a nie męczeństwa. Przyczyna tkwiła w tym, że w kręgach kanonistów i teologów rzymskich wtedy jeszcze nie dojrzała kwestia, by traktować nazizm hitlerowski jednoznacznie jako ateistyczny system prześladowający chrześcijaństwo z motywu *odium fidei*, mimo starań polskich kanonistów podejmowanych w tym kierunku, w powiązaniu z prowadzonym wtedy procesem beatyfikacyjnym ojca Maksymiliana Kolbego<sup>1</sup>.

Zgodnie z obowiązującym wówczas prawem kanonizacyjnym, określonym w Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 r. w kanonach nr 1999–2141, postępowanie na terenie diecezji miało służyć wprowadzeniu sprawy na forum Kongregacji i obejmowało trzy części: 1) proces informacyjny na temat opinii świętości życia, cnót i cudów w ogólności lub męczeństwa (*processus informativus*), 2) proces zbierania pism kandydata do chwały ołtarzy (*processus super scriptis*), 3) proces o nieistnieniu kultu publicznego (*processus de non cultu*)<sup>2</sup>. W rzeczywistości okazało się, że zanim sprawa beatyfikacji została doprowadzona do końca, prawodawstwo kanonizacyjne poddane zostało jeszcze dwukrotnie zmianom: najpierw w oparciu o *motu proprio* Pawła VI *Sanctitatis clarior* z 19 III 1969 r., które m.in. przygotowywało do utworzenia oddzielnej kongregacji watykańskiej – Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych (*Congregatio de Causis Sanctorum*)<sup>3</sup>, a następnie prawodawstwo Jana Pawła II, w oparciu o konstytucję apostołską *Divinus perfectionis Magister* z 25 I 1983 r.

## 2. Przygotowania do rozpoczęcia procesu

W przypadku śmierci biskupa Kozala można było mówić o spontanicznym zaistnieniu sławy świętości i męczeństwa, która utrwałała się nieprzerwanie w kolejnych latach. Pogłębiało ją doświadczenie wstawiennictwa u Boga, jakie owocowało upraszaniem łaskami i cudami<sup>4</sup>. Można dodać, że pierwszym liczącym się głosem, wyrażającym szerokie przekonanie świadków jego życia i prześladowania za wiarę o stosowności rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego, było opracowanie życiorysu Biskupa przez ks. Bolesława Kunę, wkrótce po wyzwoleniu z obozu w Dachau, który po przetłumaczeniu na język łaciński<sup>5</sup>, przez pośrednictwo bpa polowego Józefa Gawliny został przesłany do Kongregacji Obrzędów w Rzymie<sup>6</sup>. Do zapoznania się z postacią Biskupa i pogłębiania przekonania o potrzebie

jego beatyfikacji bardzo przyczyniła się poczytna broszura *Męczeńskie biskupstwo księdza Michała Kozala* autorstwa ks. Stefana Biskupskiego<sup>7</sup>. Na podjęcie jednak oficjalnych kroków w kierunku beatyfikacji trzeba było poczekać do roku 1956, kiedy w następstwie częściowych zmian politycznych w kraju, przywrócona została w znacznym stopniu swoboda działalności wewnętrznej Kościoła w Polsce<sup>8</sup>.

Z wypowiedzi ówczesnego ordynariusza diecezji, bpa Antoniego Pawłowskiego, można wnioskować, że pierwsze kroki z jego strony pod kątem otworzenia procesu beatyfikacyjnego miały miejsce zaraz w roku 1956<sup>9</sup>. Prośba biskupa do Kongregacji o otworzenie postępowania procesowego została skierowana dn. 28 stycznia 1957 r., tj. 14 lat po śmierci Biskupa Męczennika. Wprawdzie, zgodnie z obowiązującym przepisem kan. 2039 § 1 KPK, kompetentnym dla rozpoczęcia procesu był biskup miejsca śmierci Sługi Bożego, czyli biskup diecezji Freising-München, ale problem ten rozwiązano poprzez decyzję Prymasa Polski, który na podstawie specjalnych uprawnień udzielonych mu przez Stolicę Apostolską, udzielił dekretem z 10 IV 1957 r. indultu pozwalającego na rozpoczęcie procesu informacyjnego we Włocławku. Brak jednak przygotowanych odpowiednio do tego rodzaju prac księży zaważył na tym, że proces faktycznie mógł zostać otworzony dopiero po trzech latach, w październiku 1960 r.<sup>10</sup>

Zgodnie z prawem kanonizacyjnym, osobą, która z ramienia biskupa diecezji prowadzi bezpośrednio sprawę beatyfikacji, jest postulator. Do niego należy przede wszystkim przeprowadzenie pogłębionego rozeznania podstaw do rozpoczęcia sprawy, zebranie wiadomości na temat opinii świętości życia kandydata do chwały ołtarzy, ocena aktualności danej sprawy dla Kościoła lokalnego i ewentualnych przeszkód. Jest osobą w pierwszym rzędzie najbardziej zainteresowaną szukaniem pełnej prawdy o słudze Bożym, co w rzeczywistości wyznacza mu rolę głównego promotora całej sprawy. Tę odpowiedzialną funkcję powierzono ks. Stanisławowi Librowskiemu, wówczas archiwariuszowi diecezjalnemu i profesorowi historii Kościoła we włocławskim Wyższym Seminarium Duchownym oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Ks. Librowski był już postacią znaną ze swoich rozlicznych studiów nad problematyką martyrologii diecezji włocławskiej z czasu II wojny światowej, a dodatkowym atutem była jego bezpośrednia znajomość drogi męczeństwa Biskupa, jako współwięźnia i osobiste zainteresowanie, by przygotować naukową monografię o Biskupie Męczenniku. Sam o sobie zapisał, że jeszcze jako kleryk współwięzień gromadził materiały do okresu wojennego diecezji (1939–1945), a w szczególności odnośnie do oso-

by biskupa Kozala. Takie zapiski prowadził w czasie swojego pobytu we więzieniu wrocławskim od listopada 1939 do stycznia 1940 r., a później w czasie internowania w klasztorze salezjańskim w Łądzie, do sierpnia 1940 r. Materiały te jednak zaginęły w czasie dalszych etapów jego więziennej drogi<sup>11</sup>. Po wyzwoleniu z obozu koncentracyjnego i powrocie do diecezji, ks. Librowski powrócił do tej tematyki w formie opracowań o ofiarach zbrodni hitlerowskich spośród duchowieństwa diecezji wrocławskiej<sup>12</sup>, a zwłaszcza o biskupie Kozalu<sup>13</sup>. Informacji o tych zainteresowaniach dostarcza sam w artykule na temat swoich prac przygotowawczych do opracowania rzeczowej monografii biskupa Kozala, opublikowanym na łamach czasopisma „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne”<sup>14</sup>.

W jego zamiarze, taką monografię miał poprzedzić szereg publikacji przygotowawczych, które by objęły następujące pozycje: 1) Wykaz prac drukowanych o biskupie Kozalu; 2) spis własnych prac ks. Kozala ogłoszonych drukiem i zachowanych w rękopisach; 3) wybór wspomnień różnych osób o Biskupie; 4) listy Biskupa z Dachy do kraju; 5) ogólna informacja o aktach postulatora; 6) rejestry ważniejszych dokumentów, akt i materiałów tegoż postulatora; 7) artykuły, czyli twierdzenia złożone przez postulatora dla świadków badanych w procesie beatyfikacyjnym<sup>15</sup>. Z tych zamiarów ks. prof. Librowski zdołał urzeczywistnić punkt pierwszy<sup>16</sup> i trzeci<sup>17</sup> oraz jedną pozycję, jakiej wtedy jeszcze nie przewidywał. Był nią *Katalog list otrzymanych od Pana Boga za przyczyną bł. Michała Kozala*, liczący 663 pozycje, wydany tak dla celów informacyjnych o zakresie wstawiennictwa Błogosławionego, jak i dla oddania osobistego hołdu tej postaci<sup>18</sup>.

### 3. Nominacja na postulatora

Oficjalnie punktem wyjściowym dla prac procesowych była nominacja na postulatora procesu, jaka została wystawiona przez biskupa ordynariusza, Antoniego Pawłowskiego, dla ks. prof. Librowskiego w dniu 21 września 1960 r. Dokument zredagowany w języku łacińskim, ujęty według formuły wypracowanej przez Kongregację Obrzędów, mówił najpierw o stosowności powierzenia ks. Librowskiemu prowadzenia z ramienia biskupa sprawy beatyfikacji bpa Michała Kozala, następnie o udzieleniu mu pełnomocnictwa dla tego zadania w pełnym zakresie, jakiego domaga się dzieło, kolejno o uprawnieniu do powoływania wicepostulatorów, o ile zajdzie ku temu potrzeba i wreszcie zachętę do niezwolecznego i wytrwałego podejmowania zadań, bez zważania na jakiegokolwiek przeszkody<sup>19</sup>.

Chociaż nominacja jest datowana na dzień 21 IX 1960 r., podjęcie faktyczne uciążliwych prac przygotowawczych postulatora nastąpiło we wcześniejszym terminie. W grę wchodziło bowiem nie tylko wyszukanie świadków, ale przygotowanie także bardzo obszernego dokumentu, który jest przedstawiany przez postulatora na pierwszej sesji procesu, zwanego *articuli vel positiones postulatoris*, czyli bardzo szczegółowych twierdzeń o życiu i cnotach Sługi Bożego. W oparciu o nie promotor wiary będzie mógł sporządzić kolejno pytania dla świadków. Te artykuły, jakie postulator wtedy przedstawił trybunałowi, liczyły aż 293 pozycje.

Oddzielną sprawą było zgromadzenie akt dotyczących biskupa Kozala, w których posiadanie postulator mógł wejść dopiero od dekretu nominacji. Ks. Librowski sam informuje, że w dniu otrzymania nominacji na postulatora procesu nie posiadał prawie żadnych akt dotyczących Biskupa. Gromadzenie ich rozpoczęło się dopiero od tej nominacji. W krótkim czasie doprowadził do przekazania mu z Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie skoroszytu akt personalnych Biskupa. Z Kurii Diecezjalnej we Włocławku pochodziły jedynie nieliczne dokumenty z jego obecności w diecezji w roku 1939 i wytworzone o nim po wojnie. Akta personalne Biskupa jako odbiorcy oraz korespondencję kierowaną do niego przekazała postulacji Ludwika Lubińska, która prowadziła gospodarstwo domowe Biskupa we Włocławku, natomiast krewna Biskupa, Jadwiga Chmielarz, dostarczyła na prośbę postulacji nieuporządkowane rękopisy jego wykładów prowadzonych w Seminarium Duchownym w Gnieźnie<sup>20</sup>.

Po zakończeniu wstępnych prac nad zgromadzeniem materiałów dowodowych do procesu i ocenie zakresu możliwości zeznań świadków, najistotniejszą sprawą dotyczącą postulatora było przedłożenie oficjalnej relacji biskupowi o zasadności podjęcia prac beatyfikacyjnych oraz prośby o ukonstytuowanie trybunału beatyfikacyjnego. Taką prośbę (*supplex libellus postulatoris*) ks. Librowski przedłożył biskupowi ordynariuszowi 23 września 1960 r. W dokumencie tym postulator zapewniał, że: „*Servus Dei Michaël Kozal, [...] qui die 26 m. Ianuarii 1943 a. in campo concentrationis in Dachau obiit et eam sibi, dum viveret, sanctitatis famam comparasse, ob omnium christianorum virtutum in gradu heroico exercitium, eamque adhuc vigere constantem famam, immo auctam, ut plures pii fideles eius patrocinium apud Deum invocent, pluresque docti prudentesque viri dignum illum existiment qui, accedente S. Apostolicae Sedes iudicio, beatificationis et canonizationis honoribus decoretur, praesertim quo, eo intercedente, plura mirabilia patrata ferantur*”<sup>21</sup>.

W odpowiedzi na powyższe pismo, dekretem z dnia 24 września tegoż roku, biskup ordynariusz powołał Trybunał beatyfikacyjny, w skład którego weszli: sędzia delegat biskupi, ks. Władysław Szafranski, oficjał Sądu biskupiego; dwaj sędziowie pomocniczy: ks. Jan Adamecki i ks. Jan Oświęcimski, profesorowie Seminarium Duchownego; promotor wiary: ks. Leon Andrzejewski, rektor Seminarium; wicepromotor: ks. Kazimierz Majdański, profesor Seminarium; notariusze: ks. Tadeusz Gutowski i ks. Władysław Olejniczak<sup>22</sup>; woźny: Andrzej Twardy, portier Kurii Biskupiej.

Jako miejsce pierwszej, publicznej sesji, na której miało dokonać się zaprzysiężenie Trybunału i objęcie funkcji, wskazany został kościół seminaryjny św. Witalista, a termin – dzień 8 października tegoż roku o godzinie 11.00<sup>23</sup>.

#### 4. Prace procesowe

Uroczysta sesja inauguracyjna otworzyła cykl trzech procesów: informacyjnego, oceny pism oraz nieistnienia kultu publicznego, z których najbardziej istotnym i pracochłonnym był pierwszy, gromadzący materiał dowodowy z zaprzysiężonych zeznań świadków o życiu, sławie świętości i cudach przypisywanych wstawiennictwu u Boga Sługi Bożego.

##### a. Proces informacyjny

Dla postulatora pierwsza sesja procesowa, określana jako *sessio de primordialibus*, jest jednym z najistotniejszych momentów jego udziału w pracach beatyfikacyjnych. Do niego należało wystąpienie w charakterze promotora sprawy i organizatora przedmiotu prac Trybunału.

Redaktor „Kroniki Diecezji Włocławskiej” informuje, że sesja ta była zorganizowana na sposób bardzo uroczysty, jako wydarzenie niezwyklej rangi dla diecezji włocławskiej. Poza osobami najbardziej zainteresowanymi uczestniczyli w niej: bp Franciszek Korszyński, członkowie Kapituły Katedralnej i Kapituły Kaliskiej, profesorowie Seminarium, pracownicy Kurii Biskupiej, przedstawiciele księży dziekanów, proboszczów, wikariuszy, alumni Seminarium i trzy osoby z najbliższej rodziny biskupa Kozala<sup>24</sup>.

W czasie tej sesji, po zaprzysiężeniu członków Trybunału i oficjalnym podjęciu przez nich swych funkcji, postulator przedłożył wspomniane wyżej 293 *articuli*, które w trakcie prac poszerzone zostały jeszcze o kolejne pięć. On również przedłożył listę 43 świadków, którą w miarę rozwoju przesłuchań poszerzył o dalsze 24 osoby. Do tego doszło jeszcze powołanie kolejnych czterech świadków przez Trybunał *ex officio*. Należy stwierdzić, że w sumie ich liczba była imponująca, gdy weźmiemy pod



uwagę, że prawo kanonizacyjne (kan. 2020 KPK) wymagało jako wystarczająca liczbę ośmiu świadków.

Pośród zeznających świadków było pięciu biskupów, 24 kapłanów diecezjalnych i zakonnych, cztery siostry zakonne oraz 37 osób świeckich. Gdy chodzi o biskupów, byli to: bp Kazimierz Kowalski, ordynariusz diecezji pelplińskiej, i biskupi pomocniczy: Franciszek Korszyński z Włocławka, Franciszek Jedwabski z Poznania, Tadeusz Zakrzewski z Łomży – współkonsekrator M. Kozala oraz Andrzej Wronka z Wrocławia. Świadkowie w czasie zeznań przedstawili także 44 przypadki nadzwyczajnych łask i cudów przypisywanych wstawiennictwu Biskupa<sup>25</sup>. W sumie prace Trybunału związane z przesłuchaniem świadków liczyły 71 sesji i zakończyły się w dniu 14 kwietnia 1963 r.<sup>26</sup>

Ksiądz postulator skrzętnie gromadził w swoim archiwum prywatnym wszelkie materiały i informacje o przedmiocie tych prac. Nie sposób nie podzielać jego zdania, że dają one pełniejszy obraz całokształtu tegoż dzieła. Odnośnie do prac postulatorskich – odwołując się do jego sformułowania – ilustrują one „zorganizowanie [procesu], trzykrotne występowanie do Ordynariusza z prośbą o ukonstytuowanie Trybunału Beatyfikacyjnego, zaopatrzenie jego członków i siebie w odpowiednie pieczęcie, korespondencja z potencjalnymi i ustalonymi świadkami procesu, wprowadzanie ich, zwykle po jednym dziennie, na zeznania, uprzednie pouczenie każdego o sposobie dawania świadectwa, głównie przez przygotowanie dla nich tzw. twierdzeń o życiu i cnotach kandydata na ołtarze, na podstawie których sędziowie będą ich pytać, ułożenie dla Trybunału wykazu świadków (*notula testium*), z komentarzem dla tegoż o poszczególnych z nich, pisemne zameldowanie Trybunałowi każdego wprowadzonego świadka, troska o przyjazd i posiłek kolejnych świadczących, zebranie pism Sługi Bożego, po uprzednim ogłoszeniu o tym w prasie katolickiej, a następnie przekazanie ich Trybunałowi, szerzenie prywatnego kultu beatyfikowanego, np. przez obrazki z modlitwami, kazania itp., przy równoczesnym udowodnieniu, że nie doznaje on kultu publicznego, zbieranie wiadomości o jego życiu prywatnym, heroicznosci cnot, o łaskach doznanych za jego wstawiennictwem, o zdziałanych cudach, przygotowanie potrzebnych życiorysów Sługi Bożego i drukowanie ich, a w dalszej przyszłości myślenie o obszerniejszej biografii kandydata na ołtarze”<sup>27</sup>.

## **b. Proces o pismach Sługi Bożego**

W trakcie zaawansowanych już prac pierwszego procesu, zgodnie z wymogami obowiązującego prawodawstwa, paralelnie otworzony zo-



stał kolejny, który miał za zadanie zebranie pism Sługi Bożego (*super perquisitione scriptorum*). Rozpoczęto go uroczystą sesją w siedzibie biskupa w dn. 10 lutego 1962, po czynnościach analogicznych, jak przy pierwszym procesie, tj. po zwróceniu się oficjalnym postulatorem do biskupa ordynariusza o wyznaczenie trybunału<sup>28</sup>. Skład Trybunału był zasadniczo ten sam, co w „procesie informacyjnym”. Głównym punktem sesji było ogłoszenie przez biskupa edyktu publicznego z powiadomieniem wiernych, aby każdy, kto posiada jakiegokolwiek pisma bpa Kozala, złożył je w ciągu czterech miesięcy w trybunale beatyfikacyjnym<sup>29</sup>. Na kolejnej sesji Trybunał podjął decyzję o konieczności zwrócenia się do kurii diecezjalnych w Warszawie, Poznaniu, Krakowie, Gnieźnie i Pelplinie z prośbą o ogłoszenie tegoż dekretu w tamtejszych oficjalnych organach kościelnych.

W trakcie prac tegoż Trybunału postulator na dwóch sesjach przekazał sukcesywnie materiały, jakie były w jego posiadaniu. W dniu 2 maja 1963 r. przedłożył pisma Sługi Bożego: nieliczne drukowane oraz rękopisy zebrane w kilku paczkach. Były to kazania, przemówienia, konferencje do kleryków, nauki rekolekcyjne, skrypty z prowadzonych przez niego wykładów, listy. Oddzielną grupę przekazanych wtedy dokumentów stanowiły opisy ważniejszych łask doznanych za wstawiennictwem Sługi Bożego. W sumie spis skatalogowanych, przedłożonych dokumentów liczył siedem stron maszynopisu<sup>30</sup>.

Na piątą z kolei sesji Trybunału w procesie *super scriptis*, 29 czerwca 1963 r., postulator przedłożył pozostałą zgromadzoną przez siebie dokumentację przedmiotu, jaka wchodziła w skład 35 jednostek jego archiwum postulatorskiego. Akta te obejmowały akta personalne ks. Michała Kozala z lat 1905–1938, życzenia przesyłane mu przy okazji różnych nominacji, zachowaną korespondencję z lat 1931–1943, akta personalne przejęte z kurii w Gnieźnie i Włocławku, oraz akta związane z ufundowaniem latami 1952–1954 w katedrze włocławskiej pomnika ku czci Biskupa<sup>31</sup>.

Sesja zamykająca tę sekcję procesu beatyfikacyjnego odbyła się w dniu 22 czerwca 1964 r.<sup>32</sup>

### **c. Proces o nieistnieniu kultu publicznego**

Pozostała, trzecia sekcja diecezjalnego procesu beatyfikacyjnego, o nieistnieniu kultu publicznego Sługi Bożego, rozpoczęła się w końcowej fazie prac Trybunału od pisma postulatorem z dn. 20 kwietnia 1963 r. do biskupa ordynariusza, aby ten zwyczajną władzą takie postępowanie

przeprowadził poprzez delegowanego sędziego<sup>33</sup>. Przeprowadził go Trybunał w identycznym jak poprzednio składzie. Na pierwszej sesji tegoż procesu, 3 maja 1963 r., postulator przedłożył Trybunałowi 6 artykułów, że Sługa Boży nie odbierał żadnego kultu publicznego, na dowód czego przedstawił listę czterech świadków. Prace w tym sektorze dochodzenia diecezjalnego zakończyły się na 12 sesji w dniu 30 maja 1964 r.<sup>34</sup> To pozwoliło na zamknięcie procesowego postępowania diecezjalnego podczas uroczystej sesji końcowej z udziałem biskupa ordynariusza w dniu 29 lipca 1964 r. Po przewidzianych prawem wielu czynnościach, akta procesu zamknięto i opieczętowano, postanawiając transumpt procesu liczący 10 tomów, tj. oficjalny odpis akt, przekazać do ówczesnej Kongregacji Obrzędów.<sup>35</sup>

To wszystko otwierało kolejną fazę prac procesowych, tym razem w Rzymie, określaną wówczas jako Proces Apostolski. Tym samym praca postulatora, ks. prof. Librowskiego, dobiegła końca, a funkcję postulatora tej sprawy przy Kongregacji objął, po nominacji z 10 lipca 1964 r., rektor Papieskiego Instytutu Polskiego w Rzymie, ks. inf. Franciszek Mączyński, świadek więziennej drogi i prześladowania biskupa Kozala<sup>36</sup>. Ks. prof. Librowski został 8 sierpnia 1964 r., na prośbę biskupa, mianowany przez niego wicepostulatorem w kraju dla sprawy szerezenia kultu<sup>37</sup>.

\* \* \*

Choć mianowanie postulatora przy Kongregacji oznaczało zakończenie prac postulatora na etapie diecezjalnym, nie oznaczało to, że ks. Librowski odsunął się od sprawy. Nosił się nadal z zamiarem opracowania monografii o biskupie Kozalu, od czego odstąpił dopiero po 1984 r., po opracowaniu jej przez ks. Wojciecha Frątczaka<sup>38</sup>. Nie odstępował jednak od planu przygotowania, na miarę możliwości czasowych, wspomnianej wyżej serii publikacji pomocniczych. Ich zwieńczeniem był *Katalog łask otrzymanych od Pana Boga za przyczyną bł. Michała Kozala*, opublikowany w 1994 r.

Piszący te słowa chciałby wyrazić nadzieję, że materiały o biskupie Kozalu, zgromadzone przez ks. prof. S. Librowskiego i skatalogowane w jego osobistym archiwum, przejęte po jego śmierci przez Archiwum Diecezjalne we Włocławku, staną się dla przyszłych biografów bpa Kozala cenną pomocą do opracowania bardziej wyczerpującej monografii, poszerzonej tak o studium wspomnianych źródeł oraz nie uwzględnianych do tej pory istotnych materiałów z archiwów watykańskich, jak i tych,

które zostały opublikowane w tomach *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*<sup>39</sup>. Takie studium z pewnością będzie mogło ukazać pełniejszy obraz życia, heroicznej świętości, duchowego piękna i kultu Biskupa, który otrzymał przy beatyfikacji zaszczytny tytuł „Mistrza Męczenników”<sup>40</sup>.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Zob. m.in. J. Bar, *Śmierć o. Maksymiliana Kolbe w świetle prawa kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 11(1968), s. 81–154; G. Bartoszewski, *Geneza i przebieg procesu beatyfikacyjnego Męczenników II wojny światowej*, AK 548 (2000), s. 8–13.

<sup>2</sup> H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne. Instytucje prawa materialnego – Zarys historii – Procedura*, Lublin 2003, s. 176.

<sup>3</sup> Dotychczas sprawami kanonizacyjnymi zajmowała się Kongregacja Obrzędów (*Congregatio de Ritis*), utworzona wraz z innymi Kongregacjami w 1588 r. przez Sykstusa V.

<sup>4</sup> Por. *Positio super martyrio. Vladislavien. Beatificationis seu declarationis martyrii Servi Dei Michaelis Kozal, Episcopi Auxiliaris Vladislaviensis († 1943)*, opr. M. Machejek, T. Kaczmarek, G. Dante, Roma 1986, s. 197–203.

<sup>5</sup> Tłumaczenie dokonane przez ks. Wojciecha Olecha, kanclerza kurii diecezji lubelskiej.  
<sup>6</sup> Por. S. Librowski, *Prace przygotowawcze do biografii sługi Bożego biskupa Michała Kozala*, ABiMK 19(1969), s. 260.

<sup>7</sup> S. Biskupski, *Męczeńskie biskupstwo księdza Michała Kozala*, Włocławek 1946.

<sup>8</sup> Por. B. Cieślak, *Ku beatyfikacji*, AK 472 (1987), s. 548.

<sup>9</sup> Zob. Przemówienie biskupa A. Pawłowskiego na uroczystej sesji rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego: KDWi. 43(1960), s. 369.

<sup>10</sup> Por. B. Cieślak, *Ku beatyfikacji*, art. cyt., s. 549.

<sup>11</sup> Zob. S. Librowski, *Prace przygotowawcze...*, art. cyt., s. 253n.

<sup>12</sup> S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji włocławskiej*, Włocławek 1947.

<sup>13</sup> Tenże, *Źródła do biografii biskupa Michała Kozala*, AK 55 (1957), s. 289–294.

<sup>14</sup> Tenże, *Prace przygotowawcze...*, art. cyt., s. 253–269.

<sup>15</sup> Tamże, 255.

<sup>16</sup> Tamże, s. 255–267.

<sup>17</sup> S. Librowski, *Wypowiedzi współczesnych o księdzu i biskupie Kozalu (1893–1943)*, ABiMK 56(1988), s. 311–381; tenże, *Kwestionariusz wypełniony dotyczący życia, działalności, prześladowań, śmierci i cnót Sługi Bożego bpa Michała Kozala (1893–1943) rozesłany w 1960 roku przez postulatora jego beatyfikacji*, ABiMK 57(1988), s. 273–329.

<sup>18</sup> Tenże, *Katalog łask otrzymanych od Pana Boga za przyczyną bł. Michała Kozala*, Włocławek 1994.

<sup>19</sup> Zob. dokument opublikowany w: S. Librowski, *Wypowiedzi współczesnych...*, poz. cyt., s. 314.

<sup>20</sup> Por. S. Librowski, *Kwestionariusz...*, poz. cyt., s. 280.

<sup>21</sup> Zob. *Supplex libellus postulatoris*, w: S. Librowski, *Wypowiedzi współczesnych...*, poz. cyt., s. 315.

<sup>22</sup> Wyłączony w październiku 1961 r. z prac procesowych. Na jego miejsce został wprowadzony ks. Bolesław Perzyna (B. Cieślak, *Ku beatyfikacji*, art. cyt., s. 552).

<sup>23</sup> Por. S. Librowski, *Wypowiedzi współczesnych...*, poz. cyt., s. 315; B. Cieślak, *Ku beatyfikacji*, art. cyt., s. 550n.

<sup>24</sup> Zob. A. P[alka], *Proces beatyfikacyjny biskupa Michała Kozala*, KDWi. 43(1960), s. 366n.

<sup>25</sup> Panorama problematyki zeznań, zob. *Positio super martyrio*, poz. cyt.

- <sup>26</sup> Por. B. Cieślak, *Ku beatyfikacji*, art. cyt., s. 551.
- <sup>27</sup> S. Librowski, *Wypowiedzi współczesnych...*, s. 318n.
- <sup>28</sup> Tamże, s. 316. Relacja o przebiegu sesji: [B. Lewandowski] X. B. L., *Sprawozdanie z sesji Trybunału w sprawie zbierania pism Sługi Bożego ks. bpa Michała Kozala*, KDWi 45(1962), s. 105–106.
- <sup>29</sup> Tekst dekretu, zob. KDWi 45(1962), s. 105–106.
- <sup>30</sup> Zob. S. Librowski, *Wypowiedzi współczesnych...*, s. 317–318.
- <sup>31</sup> Tamże, s. 318.
- <sup>32</sup> Por. B. Cieślak, *Ku beatyfikacji*, art. cyt., s. 553.
- <sup>33</sup> Zob. S. Librowski, *Wypowiedzi współczesnych...*, s. 318.
- <sup>34</sup> Por. *W sprawie beatyfikacji Sługi Bożego biskupa M. Kozala*, KDWi 46(1964), s. 200.
- <sup>35</sup> Por. Zamknięcie procesu informacyjnego w sprawie beatyfikacji biskupa Michała Kozala, KDWi 47(1964), s. 276n.; B. Cieślak, *Ku beatyfikacji*, art. cyt., s. 554n.
- <sup>36</sup> Por. B. Cieślak, *Ku beatyfikacji*, art. cyt., s. 554.
- <sup>37</sup> Por. tamże, s. 556.
- <sup>38</sup> W. Frątczak, *Biskup Michał Kozal (1893–1943)*, w: *Chrześcijananie*, t. 12, Warszawa 1984, s. 9–92.
- <sup>39</sup> Chodzi zwłaszcza o t. 3 z tej publikacji *Le Saint Siège e la situation religieuse en Pologne et dans les Pays Baltes 1939–1945*, Città del Vaticano 1967.
- <sup>40</sup> Zob. Dekret beatyfikacji czyli deklaracji męczeństwa Sługi Bożego Michała Kozala, AK 473 (1988), s. 68.

KS. KAZIMIERZ RULKA

### **KSIĘGOZBIÓR KS. STANISŁAWA LIBROWSKIEGO JAKO ELEMENT WARSZTATU NAUKOWEGO HISTORYKA**

Ks. Stanisław Librowski, znany polski historyk, przede wszystkim zaś archiwista i wydawca źródeł historycznych, w ciągu całego swego życia gromadził własny księgozbiór w sposób przemyślany i metodyczny<sup>1</sup>, tworząc zeń warsztat naukowy dla swoich badań<sup>2</sup>, badań historyka zajmującego się przede wszystkim naukami pomocniczymi. W rezultacie takich zabiegów powstał księgozbiór liczący w całości około 4600 woluminów, o szeroko rozumianej tematyce historycznej, a także z pogranicza historii. Posiadał też ks. Librowski publikacje z innych dziedzin, ale takie, które miały jakiś związek z historią (aspekty historyczne różnych zagadnień). Inne publikacje obecne w tym księgozbiorze znalazły się w nim przypadkowo. Nie zabiegał nawet o zdobycie starych druków. Te, które znalazły się w jego księgozbiorze, zostały włączone ze względu na treść (np. zbiory ustaw synodalnych), a nie ze względu na ich wartość zabytkową.

Ks. Librowski bardzo staranie układał swój księgozbiór i dlatego świetnie się w nim orientował. W ostatnim okresie swego życia, a prawdopodobnie także poprzednio, stosował on swoisty układ rzeczowy, zbliżony do przedmiotowego. Działy te, a było ich kilkadziesiąt, zaznaczał wkładanymi między książki kartonikami z odpowiednimi napisami. Najbardziej rozwinięty był dział nauk pomocniczych historii, który podzielony był z kolei na ponad 20 poddziałów. Precyzyjnie i drobiazgowo przemyślanego układu nigdy nie udawało się jednak odbudować po kolejnych przeprowadzkach. Stąd w ostatecznym układzie księgozbioru ks. Librowskiego we Włocławku zauważało się pewne niekonsekwencje. Wynikają one także z subiektywnego podejścia przy kompletowaniu poszczególnych działów. Ale ponieważ był to jego księgozbiór osobisty, nie można mu z tego powodu stawiać zarzutu.

Początkowo ks. Librowski nie posiadał spisanego katalogu swej biblioteki podręcznej, ponieważ nie było to mu potrzebne. Dopiero w la-

tach siedemdziesiątych w Lublinie siostra Laurencja Jędrzejczak spisywała ręcznie kartkowy katalog księgozbioru ks. Librowskiego.

W ostatnich latach przed śmiercią ks. Stanisław Librowski przymierzał się do opublikowania drukiem katalogu swego księgozbioru. Zastanawiał się, czy ma go opracować sam, na co nie bardzo miał czas, czy zlecić to komuś innemu, na co też niełatwo było mu się zdecydować, ponieważ niczyje opracowanie nie potrafiłoby zadowolić całkowicie Księdza Profesora. Przemysliwał też wielokrotnie nad formą (wiadomo mi, że miał być to katalog z szerokimi adnotacjami) i układem tego katalogu<sup>3</sup>.

Ponieważ księgozbiór ks. Librowskiego w niniejszym artykule ma być ukazany jako element jego warsztatu naukowego, omówiony zostanie zasadniczo w takiej formie, w jakiej był ukształtowany za życia posiadacza; wprowadzone zostaną jedynie niezbędne korekty i zostaną połączone niektóre zbyt rozbudowane działy.

Po przejrzeniu ustawienia księgozbioru na półkach (naruszonego już częściowo przez wcześniejsze przekazanie niektórych pozycji do biblioteki seminaryjnej, a także wypożyczanie książek innym osobom) udało się ustalić w przybliżeniu następujący stan ilościowy woluminów w poszczególnych działach: encyklopedie i słowniki (200), bibliografie (100), naukoznawstwo (30), bibliotekoznawstwo łącznie z katalogami bibliotecznymi (150), wydawnictwa źródłowe (500), nauki pomocnicze historii (400), historia powszechna (35), historia Polski, w tym poszczególnych regionów (320), historia Kościoła (210), historia gospodarcza (60), historia literatury i filologia (120), historia sztuki (80), dzieje szkolnictwa (130), nauka i kultura (120), etnografia i ludoznawstwo (50), prawo polskie (50), prawo kościelne (27), biografie (250); dział regionalny (900); czasopisma (700); publikacje różne (170).

W zbiorze ks. Stanisława Librowskiego znalazło się także sporo wydawnictw kartograficznych, przede wszystkim dotyczących diecezji włocławskiej, a także pokaźny zbiór muzealny, w tym pieczęci, odlewów pieczęci (zbiór odlewów pieczęci gnieźnieńskich ks. Librowski odstąpił archidiecezji gnieźnieńskiej po 1992 r.), monet, medali i medalików<sup>4</sup>. Osobną kolekcją (nieuporządkowaną) było kilka woreczków znaczków pocztowych (te ostatnie nie miały jednak, poza kilkudziesięcioma okazami, większej wartości filatelistycznej). Poza tym posiadał znaczny zbiór rękopisów i maszynopisów, własnych i cudzych, wyodrębnionych w tzw. Teki Librowskiego<sup>5</sup>, które są przedmiotem osobnego opracowania.



## Zasób księgozbioru

Ks. Librowski gromadził swój księgozbiór systematycznie od powrotu po wojnie do Polski w 1946 r., zarówno dla użytku codziennego, jak również w aspekcie planowanych w przyszłości prac naukowych, na wiele lat przed ich rozpoczęciem.

Następujące działy księgozbioru były traktowane przez niego szczególnie pieczołowicie: 1) bibliografie, katalogi bibliotek i inwentarze archiwów, 2) nauki pomocnicze historii, 3) wydawnictwa źródeł, 4) druki regionalne, 5) historia nauki, szkolnictwa, oświaty i kultury, 6) historia gospodarcza, 7) biografie.

### Encyklopedie i słowniki

Na pierwszym miejscu w swoim zbiorze ks. Librowski wydzielił osobno encyklopedie i słowniki, niezależnie od ich treści. Potrzebne one mu były jako informatory do użytku codziennego.

Z encyklopedii powszechnych posiadał czterotomową *Encyklopedię powszechną PWN* (Warszawa 1973–1976). Z pewnym trudem skompletował z różnych źródeł *Encyklopedię kościelną*, wydawaną przez M. Nowodworskiego (t. 1–33, Warszawa – Włocławek 1873–1933, ostatnie tomy z defektami), a także rozpoczął gromadzić *Encyklopedię katolicką* wydawaną przez KUL (t. 1–5, brak następnych tomów). Poza tym miał encyklopedie polskie z różnych dziedzin wiedzy, np. *Podręczną encyklopedię biblijną*, pod red. E. Dąbrowskiego (t. 1–2, Poznań 1959–1960), *Encyklopedię wiedzy o książce* (Warszawa 1971), a także kilka małych encyklopedii popularnonaukowych. Znajdują się w tym dziale także informatory odbiegające od głównych zainteresowań ks. Librowskiego, ale przydatne każdemu wykształconemu człowiekowi w codziennej pracy pisarskiej.

Na drugim miejscu w tym dziale umieszczone zostały słowniki filologiczne. Ks. Librowski posiadał przede wszystkim obszerne słowniki języków klasycznych: czterotomowy słownik grecko-polski i pięciotomowy łacińsko-polski (brak t. 5). Poza tym duże słowniki języków nowożytnych: niemiecko-polski i polsko-niemiecki, angielsko-polski i polsko-angielski, rosyjsko-polski i polsko-rosyjski, a także mniejsze słowniki innych języków europejskich. Ze specjalistycznych słowników filologicznych posiadał *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce* (t. 1–3, Wrocław 1953–, brak kolejnych tomów), *Słownik staropolski* t. 1–6, Warszawa 1953–1970, brak kolejnych tomów), *Słownik staropolskich nazw osobowych* pod red. W. Taszyckiego (t. 1–7, Wrocław 1968–1984, komplet).

Tu też znalazła się *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich* (t. 1–4, Warszawa 1969–1978). Poza tym znajdujemy tu inne słowniki języka polskiego, języków obcych, etymologiczne, frazeologiczne, wyrazów obcych, wyrazów i zwrotów bliskoznacznych itp.

Należy zauważyć także *Słownik pseudonimów i kryptonimów pisarzy polskich oraz Polski dotyczących*, opracowany przez Adama Bara (t. 1–3, Kraków 1936–1938).

### **Wydawnictwa o tematyce bibliograficznej i bibliografii**

Z wielkim zaangażowaniem i nakładem środków gromadził ks. Librowski w swoim księgozborze wydawnictwa o tematyce bibliograficznej i bibliografii, i to nie tylko historyczne, ale także inne, niemal ze wszystkich dziedzin wiedzy.

Na pierwszym miejscu w tym dziale znajdują się opracowania dotyczące teorii i metodyki bibliografii – np. K. Budzyka *Studia z zakresu bibliografii i księgoznawstwa* (Warszawa 1948), J. Grycza i E. Kurdychachy *Bibliografia w teorii i praktyce* (Warszawa 1953), S. Vrteła-Wierczyńskiego *Teoria bibliografii w zarysie* (Wrocław 1951), M. Burbianki *Wstęp do bibliografii* (wyd. 4, Warszawa 1974), *Metodyka bibliograficzna. Poradnik dla autorów bibliografii specjalnych* (Warszawa 1963), *Z problemów bibliografii* (Warszawa 1970) – oraz dziejów tej dziedziny wiedzy, np. J. Korpały *Dzieje bibliografii w Polsce* (Warszawa 1969).

Z samych zestawień bibliograficznych na pierwszym miejscu należy wymienić *Bibliografię bibliografii polskich* w opracowaniu W. Hahna do 1950 roku (wyd. 3, Wrocław 1966) i jej kontynuację za lata 1951–1960 autorstwa H. Sawoniaka (Wrocław 1967).

Bibliografii ogólnej reprezentuje w księgozborze ks. Librowskiego przede wszystkim niekompletna *Bibliografia polska* Karola Estreichera (og. zbioru t. 18, 25–34; XIX stul., wyd. 2, t. 1–12; razem 24 wol.). Można z tego wnioskować, że nawet tak wytrawny zbieracz nie zdołał już zebrać kompletu tego dzieła. Poza tym posiadał przydatną czasami historykowi *Bibliografię literatury polskiej. Nowy Korbut* (t. 1–9, 12–17, Wrocław 1963–1982).

Nie mogło braknąć tu bibliografii z różnych dziedzin wiedzy, np. biblijnej, filozofii polskiej, piśmiennictwa muzykologicznego, numizmatyki polskiej, źródeł do historii dramatu i teatru w Polsce, ilustracji w czasopiśmie polskim, Warszawy itp. Na widocznym miejscu postawiona była bieżąca, ale wydawana z dużym opóźnieniem, *Polska bibliografia teologii i prawa kanonicznego*.

Bibliografie historyczne – jak przypominał ks. Librowski swoim studentom – powinien mieć obowiązkowo w swoim księgozbiornie każdy historyk. Dlatego jest oczywiste, że i w jego warsztacie naukowym znajdujemy: Ludwika Finkla *Bibliografię historii polskiej* (t. 1–3, Warszawa 1955, reprint); *Bibliografię historii Polski*, pod red. H. Madurowicz-Urbańskiej, W. Bieńkowskiego (t. 1–3, Warszawa 1965–1978; 6 vol.); *Bibliografię historii Polski XIX wieku* (Wrocław – Warszawa 1958–1979, 6 vol.), periodycznie ukazującą się *Bibliografię historii polskiej* (tzw. Baumgarta, do 1993 r.), a także *Bibliografię historii Kościoła w Polsce* ([za lata 1944–1977], Warszawa 1977–1982, 6 vol.). Z regionalnych należy zauważyć periodycznie wydawaną *Bibliografię Pomorza Gdańskiego* ([za lata 1962–1971], 10 vol.), A. Wojtkowskiego *Bibliografię historii Wielkopolski* (wznowienie, t. 1–2, Poznań 1994–1995), pojedyncze zeszyty bibliografii regionalnej Śląska.

Z bardziej szczegółowych zestawów bibliograficznych wypada zauważyć: K. Budzyka *Bibliografię konstytucji sejmowych XVII wieku w Polsce* (Wrocław 1952), M. Cytowskiej *Bibliografię druków urzędowych XVI wieku* (Wrocław 1961), J. Pakulskiego, R. Piechoty, B. Ryszewskiego *Bibliografię archiwistyki polskiej do roku 1970* (Warszawa – Łódź 1984), *Wykaz listów autorów zachodnio- i południowosłowiańskich w bibliotekach polskich* (Wrocław 1962), różne bibliografie czasopism i bibliografie zawartości niektórych z nich, a także wykazy treści różnych czasopism za dłuższe okresy czasu.

### **Metodologia i metodyka oraz nauki pomocnicze historii**

Połączenie w jedno tych dwóch działów wynika m.in. z tego, że ks. Librowski zajmował się nimi najczęściej w swej działalności naukowo-dydaktycznej.

Z metodologii i metodyki historii (27 vol.) posiadał m.in. publikacje: M. Handelsmana *Historykę* (wyd. 2, Warszawa 1928), S. Kościałkowskiego *Historykę. Wstęp do studiów historycznych* (Londyn 1954), J. Topolskiego *Metodologię historii* (wyd. 2, Warszawa 1973; wyd. 3, Warszawa 1984), W. Moszczeńskiej *Metotologii historii zarys krytyczny* (wyd. 2, Warszawa 1977), B. Miśkiewicza *Wstęp do badań historycznych* (Poznań 1976). W tym zakresie ks. Librowski dążył do kompletności i zbierał nawet niewielkie publikacje, a nawet publikacje wyraźnie skazane ideologią marksizmu historycznego (np. dzieło Moszczeńskiej). Tu też warto wspomnieć publikację *Historycy o historii*, zebrał, wstępem i koment. opatrzył M.H. Serejski ([t. 1–2], Warszawa 1963–1966).

Dział nauk pomocniczych historii, które ks. Librowski rozumiał bardzo szeroko, liczył około 400 woluminów, w tym: genealogia i heraldyka (20), chronologia (15), archiwistyka łącznie z inwentarzami archiwalnymi (200), demografia (14), dyplomatyka (7), epigrafika (10), geografia historyczna (16), kartografia (17), medalierstwo (4), dokumentacja techniczna – mikrofilmy (23), muzealnictwo, zabytki (ok. 50), numizmatyka (17), paleografia (7), prasoznawstwo (7), sfragistyka (8).

Z ogólnych opracowań nauk pomocniczych historii miał ks. Librowski przede wszystkim Józefa Szymańskiego *Nauki pomocnicze historii od schyłku IV do końca XVIII w.* (Warszawa 1976). Poza tym z serii *Nauki pomocnicze historii* wydawanej pod patronatem Instytutu Historii PAN następujące opracowania: *Chronologia polska*, pod red. Bronisława Włodarskiego (Warszawa 1957); *Dyplomatyka wieków średnich*, oprac. K. Maleczyński, M. Bielińska, A. Gąsiorowski (Warszawa 1971); *Genealogia*, oprac. W. Dworzaczek (tekst i tablice, Warszawa 1959); *Sfragistyka*, oprac. M. Gumowski, M. Haisig, S. Mikucki (Warszawa 1960); Ryszarda Kiersnowskiego *Wstęp do numizmatyki polskiej wieków średnich* (Warszawa 1964).

Wśród poszczególnych nauk pomocniczych historii najliczniej reprezentowana jest archiwistyka. Posiadał ks. Librowski opracowania teoretyczne z tej dziedziny, np. Adolfa Brenneke *Archivkunde...*, bearb. W. Leesch (Leipzig 1953), H. Robótki, B. Ryszewskiego i A. Tomczaka *Archiwistyka* (Warszawa 1989), a także publikacje dotyczące dziejów archiwów i ich zasobów, np. *Straty archiwów i bibliotek warszawskich w zakresie rękopiśmiennych źródeł historycznych* (t. 1–3, Warszawa 1955–1957), przepisów archiwalnych i stosowanych zasad na przykład przy brakowaniu akt. Znaczną część działu zajmują przewodniki po zasobach poszczególnych archiwów kościelnych i państwowych w Polsce, inwentarze (katalogi) i sumariusze archiwalne, np. *Matricularum Regni Poloniae summaria* (p. 1–5/2, Varsoviae 1905–1916), *Sumariusz protokołów Rady administracyjnej Królestwa Polskiego 1815–1867* (cz. 1, t. 1–4, Warszawa 1958–1962), *Księgi Referendarii Koronnej z czasów saskich. Sumariusz* (t. 1–2, Warszawa 1969–1970); regesty dokumentów i akt, np. *Regesta historico-diplomatica Ordinis S. Mariae Theutonicorum* (p. 1–2, Gottingen 1948). Wydaje się, że był to jeden z najlepiej zaopatrzonych działów w księgozbiórze ks. Librowskiego.

Oprócz wspomnianych wyżej z dyplomatyki posiadał: Stanisława Kętrzyńskiego *Zarys nauki o dokumencie polskim wieków średnich* (t. 1, Warszawa 1934), Karola Maleczyńskiego *Zarys dyplomatyki polskiej wie-*

ków średnich (cz. 1, Wrocław 1951) oraz tegoż *Studia nad dokumentem polskim* (Wrocław 1971).

Z innych podręczników nauk pomocniczych historii znalazły się w tym księgozbiorniku: Franciszka Piekosińskiego *Heraldyka polska wieków średnich* (Kraków 1899), Antoniego Małeckiego *Studia heraldyczne* (t. 1–2, Lwów 1890), nadzwyczaj cenne dzieło Władysława Semkowicza *Paleografia łacińska* (Kraków 1951). Z epigrafiki ks. Librowski posiadał wydawnictwo źródłowe *Corpus inscriptionum Poloniae* (t. 1–6, 1975–; 9 wol.).

Ks. Librowski jako swoistą naukę pomocniczą historii traktował także bibliotekoznawstwo i miał znaczny zbiór publikacji z tego zakresu. Przede wszystkim gromadził opracowania metodyczne z tej dziedziny wiedzy, ale posiadał także cenne informatory o zbiorach polskich, np. Edwarda Chwalewika *Zbiory polskie...* (t. 1–2, Warszawa – Kraków 1926–1927), informator o zbiorach inkunabułów *Incunabula, quae in bibliothecis Poloniae asservantur* (t. 1–2, Wrocław 1970), niemal wszystkie wydane drukiem katalogi zbiorów bibliotek polskich, opracowania księgozbiorów historycznych.

### **Wydawnictwa źródłowe dotyczące historii**

Wydawnictwa te ks. Librowski traktował bardzo szeroko, włączając do nich nie tylko publikacje bezpośrednio temu poświęcone, np. *Elementa ad fontium editiones* (t. 1–9, Romae 1960–1964), ale także wszelkiego rodzaju zbiory korespondencji, pamiętniki i wspomnienia, przede wszystkim z szeroko rozumianej tematyki historycznej, np. A.S. Radziwiłła *Memoriale rerum gestarum in Polonia 1632–1656* (t. 1–2, Wrocław 1968), *Korespondencja Hieronima Rozrażewskiego* (wyd. P. Czaplewski, t. 1–2, Toruń 1937–1939; *Fontes*, 30–31), Andrzeja Zebrzydowskiego *Korespondencja z lat 1546–1553* (Kraków 1878; *Acta historica*, t. 1), ale także pamiętniki będące zasadniczo dziełami literackimi. Zbiór korespondencji liczył w księgozbiorniku ks. Librowskiego 34 woluminy, a znaleźć w nim można nie tylko wydania korespondencji historyków, działaczy politycznych i społecznych, ale także korespondencję pisarzy i literatów.

Zgromadził niezwykle cenne wielotomowe wydawnictwa źródłowe dotyczące historii Polski w całości, m.in.: *Codex diplomaticus Poloniae* (t. 2–4, Warszawa 1852–1887); *Volumina legum* (t. 9–10, Kraków 1889 – Poznań 1952); *Acta Tomiciana* (ed. 2, t. 9–17, Posnaniae 1876–1966); wydane w reprimie *Pomniki dziejowe Polski* (wyd. A. Bielowski, t. 1–6, Warszawa 1960–1961) i tegoż dzieła serię drugą (t. 1–11, Kraków 1946–1994); *Monumenta mediae aevi historica res gestas Poloniae*



*illustrantia* (t. 1–19, Kraków 1874–1927); Jana Długosza *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae* (lib. 1–8, 10, Varsaviae 1964–1985) i toż w wersji polskiej (ks. 1–9, Warszawa 1961–1975); *Archiwum Komisji Historycznej* (t. 10, 12/1, 14, 15, Kraków 1916–1939, Wyd. Kom. Historycznej Akademii Umiejętności w Krakowie); *Archiwum Komisji Prawniczej* (t. 1–11, Kraków 1895–1938, wyd. Kom. Prawniczej AU w Krakowie); *Archiwum Jana Zamoyskiego* (t. 1–4, Warszawa 1904–1948); *Monumenta Poloniae Vaticana* (t. 1–9, Cracoviae 1913–1994); *Excerpta ex libris manu scriptis Archivi Consistorialis Romani MCCCCIX–MDXC...* (ed. I. Korzeniowski, Cracoviae 1890); *Bullarium Poloniae, litteras apostolicas aliaque monumenta Poloniae Vaticana continens* (ed. et curav. Irena Sułkowska-Kuraś et Stanisław Kuraś, t. 1–6, 1982–1998); *Relacje nuncjusów apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do 1690* (wyd. Biblioteki Polskiej w Paryżu, t. 1–2, Berlin – Poznań 1864); *Lites ac res gestae inter Polonos Ordinemque Cruciferorum* (wyd. 2, t. 1–3, Poznań 1890 – Warszawa 1935); różne pozycje z serii *Źródła dziejowe* (wydawanej na przełomie XIX i XX w.).

Z wydawnictw źródłowych dotyczących poszczególnych regionów Polski ks. Librowski posiadał: mający już tylko wartość zbawkową *Skarbiec dyplomatów papieżskich [!], cesarskich, królewskich, książęcych; uchwał narodowych, postanowień różnych władz i urzędów posługujących do krytycznego wyjaśnienia dziejów Litwy, Rusi Litewskiej i ościennych im krajów* (zebrał I. Daniłowicz, t. 1, Wilno 1860); *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski* (t. 2–11, Poznań 1878–1999; seria 2, z. 1, Warszawa – Poznań 1975); *Zbiór dokumentów małopolskich* (cz. 1–3, 5, Wrocław 1962–1970); *Codex diplomaticus nec non epistolaris Silesiae* (t. 1–3, Wrocław 1951–1964); *Nowy kodeks dyplomatyczny Mazowska* (cz. 2–3, Wrocław 1989 – Warszawa 2000); *Dzieje Ziemi Kujawskiej oraz akta historyczne do nich służące*, ogłosił A. Pawiński (reprint, t. 1–5, Warszawa 1981); *Preussisches Urkundenbuch* (reprint, Bd. 1–5, 1958–1975); *Pommerelisches Urkundenbuch*, hrsg. von Westpreussischen Geschichtsverein, bearb. von M. Perlbach (Danzig 1882, kserokopia); *Pommersches Urkundenbuch* (Bd. 1–5, 7–9, Köln – Wien, 1958–1970); *Zbiór ogólny przywilejów i spominków mazowieckich*, zebrał, oprac. i wyd. oraz wykazami opatrzył J. Kochanowski (t. 1, Warszawa 1919).

Są też zbiory dokumentów dotyczących poszczególnych miast polskich, np. Płocka, oraz osób (np. króla polskiego Stefana Batorego).

Dużo jest źródeł dotyczących historii świeckiej, np. S. Orzelskiego *Bezkrólewia ksiąg ośmioro 1572–1576* (Kraków 1917; *Scriptores rerum Polonicarum*, t. 22); *Akta unii Polski z Litwą 1385–1791*, wyd.



S. Kutrzeba i W. Semkowicz (Kraków 1932); wydawnictwa diariuszy sejmowych (19 vol.), w tym *Dyariusz sejmu z r. 1830–1831* (wyd. M. Rostworowski, t. 1–6, Kraków 1907–1912). Znajdują się także wydania akt sejmikowych województwa krakowskiego (t. 1–4, Lwów – Wrocław 1932–1963), poznańskiego i kaliskiego (t. 1, cz. 1–2, Poznań 1957–1962), *Lauda sejmików ziemi dobrzyńskiej* (wyd. F. Kluczyński, Kraków 1887; *Acta historica*, t. 10). Ks. Librowski zgromadził znaczną liczbę źródeł odnoszących się do historii prawodawstwa polskiego, przede wszystkim tych wydawanych w serii *Pomniki prawa polskiego*, np. *Ustawodawstwo Księstwa Warszawskiego* (t. 1–4, Warszawa 1964–1969); *Księgi sądowe brzeskokujawskie 1418–1424* (oprac. i wyd. J.K. Kochanowski, Warszawa 1905; *Teki A. Pawińskiego*, t. 7).

W księgozbiorze ks. Librowskiego zastanawia spora liczba wydawnictw źródłowych dotyczących historii gospodarczej: rolnictwa, przemysłu, techniki itp. Wychodziło ich wtedy szczególnie dużo, ponieważ tego rodzaju wydawnictwa źródłowe były promowane przez ówczesne władze komunistyczne. Z seryjnego wydawnictwa *Lustracje województw...* ks. Librowski zebrał ponad 30 vol. Z serii *Materiały do dziejów wsi polskiej*, wydawanej przez Instytut Historii PAN, posiadał np. *Materiały do dziejów chłopca wielkopolskiego* (t. 1–3, Wrocław 1955–1957), *Supliki chłopskie XVIII wieku* (Warszawa 1954). *Inwentarze dóbr szlacheckich powiatu kaliskiego* (t. 1–2, Wrocław 1955–1959). Posiadał też publikacje ukazujące się w serii *Źródła do historii kultury materialnej*, wydawanej przez Instytut Historii Kultury Materialnej Polskiej Akademii Nauk. Nie brakuje źródeł do dziejów cła – *Regestra theloniei aquatici Wladislaviensis saeculi XVI* (wyd. S. Kutrzeba i F. Duda, Kraków 1915).

Z publikacji źródłowych dotyczących kościelnej historii Polski należy wymienić najpierw wydawnictwa dokumentów Stolicy Apostolskiej: *Papiestwo wobec sprawy polskiej w latach 1772–1864. Wybór źródeł*, oprac. O. Beiersdorf, Wrocław 1960 (wydane w serii *Materiały źródłowe do dziejów polskich walk narodowyzwoleniczych*, t. 3); *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia (1075–1953)*, vol. 1–2, Romae 1953–1954); *Acta Nuntiaturae Poloniae* (t. 57, vol. 1–4, Romae 1995–1998), akta i korespondencja poszczególnych nuncjusów, np. Wincentego Laureo.

Dalej znajdujemy tu publikacje dokumentów wytworzonych w polskich instytucjach kościelnych: protokoły zjazdów biskupów polskich z lat 1919–1925 (5 vol.); J. Sawickiego *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*

(t. 1–10, Lublin – Wrocław 1961–1963); wydawnictwa statutów poszczególnych diecezji, kapituł katedralnych, zakonów, np. zbiory ustaw synodalnych metropolii gnieźnieńskiej i poszczególnych diecezji, schematyzmy historyczne archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej (opracowane przez ks. Stanisława Kozierowskiego); *Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej* (t. 1, indeksy, Kraków 1938–1948, 1994); *Zbiór ustaw archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej*, wyd. S. Bross (t. 1, Poznań 1934). Poszczególne pozycje z wydawanej przez Towarzystwo Naukowe KUL serii *Materiały źródłowe do dziejów Kościoła w Polsce*, w tym *Zbiór dokumentów katedry i diecezji krakowskiej* (wyd. S. Kuraś, t. 1–2, Lublin 1965–1973).

Obok siebie ustawił ks. Librowski wszelkie księgi uposażeń i wizytacji diecezji: Jana Długosza *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis* (t. 1–3, Cracoviae 1863–1864); Jana Łaskiego *Liber beneficiorum archidiecezji gnieźnieńskiej* (t. 1–2, Gniezno 1880–1881); *Księga uposażenia diecezji poznańskiej z roku 1510* (wyd. J. Nowacki, Poznań 1950); *Księga dochodów diecezji krakowskiej z roku 1529* (tzw. *Liber relaxationum*), wyd. Z. Leszczyńska-Skrętowa (Wrocław 1968); *Visitationsberichte der Diözese Breslau*, hrsg. J. Jungitz (3 tomy, Breslau 1907–1908); *Visitationes bonorum archiepiscopatus necnon capituli Gnesnensis saeculi XVI* (ed. B. Ulanowski, Cracoviae 1920); *Inwentarze dóbr stołowych biskupstwa wrocławskiego* (z XVI i XVII w., ed. L. Żytkowicz, Toruń 1950–1957; *Fontes*, 36–38). Są także wydawnictwa wizytacji diecezji oraz poszczególnych archidiaconatów i diakonatów, a także katedr (np. poznańskiej). Dalej należy zauważyć: *Akta kapituł z wieku XVI wybrane* (wyd. B. Ulanowski, t. 1, cz. 1. *Akta kapituł poznańskiej i wrocławskiej (1519–1578)*, Kraków 1908); *Statuty kapituły katedralnej wrocławskiej* (z mater. przysposob. przez S. Chodyńskiego wyd. J. Fijałek, Kraków 1916);

Z wydawnictw źródłowych odnoszących się do dziejów zakonów ks. Librowski posiadał m.in: *Zbiór dokumentów zakonu oo. paulinów w Polsce* (oprac. J. Fijałek, z. 1, Kraków 1933); *Annales monasterii oliviensis Ord. Cist. aetate posteriores* (cur. P. Czaplewski, Toruń 1916–1919; *Fontes*, 20); *Liber mortuorum monasterii Coronoviensis O. Cist.* (wyd. A. Mańkowski, Toruń 1931; *Fontes*, 25); *Materiały do historii zgromadzeń zakonnych na ziemiach polskich w XIX i początku XX wieku* (oprac. Hanna Dylągowa [i inn.], Lublin 1976).

\* \* \*

Przegląd ten wskazuje na poczesne, a właściwie pierwsze miejsce wydawnictw źródłowych w księgozbiórze ks. Librowskiego. Szedł on nawet

przed tak bliskim jego sercu działem regionalnym. Zdaje się o tym świadczyć fakt, że wszelkie źródłowe, jeżeli posiadał je w jednym egzemplarzu, włączał przede wszystkim do działu wydawnictw źródłowych. Nawet wydawnictwa źródłowe odnoszące się do historii regionalnej szły przede wszystkim do działu źródeł.

Wydawnictwa źródeł miały mu być pomocne do planowanego własnego wydawnictwa źródłowego. Miał to być kodeks dyplomatyczny diecezji wrocławskiej lub zbiór dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Wrocławku. Chodziło o możliwość łatwego odwołania się do dokumentów, które już gdzieś przedtem zostały opublikowane.

### **Opracowania z zakresu historii**

Z cyklu historii powszechnych (ogólnych opracowań historii poszczególnych krajów) wydawanych przez PWN i Ossolineum ks. Librowski posiadał 28 pozycji, a więc jednak nie wszystkie, jakie ukazały się w tym cyklu. Nie można przeoczyć w jego księgozbiorze ważnych opracowań poszczególnych okresów dziejów powszechnych – opracowanych przez J. Wolskiego, T. Manteuffla, Z. Wójcickiego, E. Rostworowskiego, M. Żywczyńskiego, J. Pajewskiego – składających się na wydaną przez PWN wartościową serię *Historia powszechna*, którą ks. Librowski posiadał w wydaniu z lat 1998–1999 (6 tomów). Tu też należy umieścić *Słownik starożytności słowiańskich* (t. 1–8, Wrocław 1961–1991).

Ważne miejsce w księgozbiorze ks. Librowskiego zajmowały opracowania dotyczące historii Polski, w tym poszczególnych regionów (160), wojny 1939–1945 (60), miast – poza tymi, które znalazły się w dziale regionalnym (100). Należy zauważyć, że opracowania dotyczące źródeł do historii Polski, np. najstarszych kronik, roczników Długosza itp. zostały przez ks. Librowskiego włączone tutaj, a nie do działu: źródła.

Z ogólnych opracowań dziejów Polski należy wymienić obszerne, aczkolwiek mało użyteczne z powodu ideologizacji, mimo że firmowane przez Instytut historii PAN opracowanie *Historia Polski* (t. 1–4, Warszawa 1957–1972; 11 wol., brak t. 4, cz. 2). Poza tym Henryka Łowmiańskiego *Początki Polski. Z dziejów Słowian w I tysiącleciu* (t. 1–5, Warszawa 1964–1973); *Początki państwa polskiego. Księga tysiąclecia* (t. 1–2, Poznań 1962); Kazimierza Tymienieckiego *Ziemia polskie w starożytności* (Poznań 1951); Zdzisława Kaczmarczyka *Monarchia Kazimierza Wielkiego* (Poznań 1946); Stefana Kieniewiczza *Historia Polski 1795–1918* (Warszawa 1969).

Z opracowań dziejów poszczególnych regionów Polski rzuca się w oczy *Historia Pomorza*, pod red. G. Labudy (t. 1, cz. 1–2, Poznań 1969),

oraz *Dzieje Wielkopolski*, pod red. J. Topolskiego (t. 1–2, Poznań 1969–1973).

Z dziejów poszczególnych miast ks. Librowski posiadał przede wszystkim *Miasta polskie w tysiącleciu* (t. 1–2, Wrocław 1965–1967), Jana Ptaśnika *Miasta i mieszczaństwo w dawnej Polsce* (wyd. 2, Warszawa 1949), większe monografie Bydgoszczy, Gniezna, Łowicza, Płocka, Szczecina, Torunia, Wrocławia, Warszawy, a także kilkadziesiąt mniejszych monografii miejscowości polskich.

Ks. Librowski posiadał także sporo publikacji dotyczących historii gospodarczej. Razem z wydawnictwami źródeł do dziejów gospodarki był to duży zasób. Nie wynikało to z nawyku zbieractwa. Ks. Librowski planował napisać kiedyś większą pracę o gospodarowaniu w dobrach biskupów wrocławskich. Ugruntowywał się w tym zamierzeniu w czasie pisania *Inwentarza dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku*, ponieważ znaczna część przechowywanych tam dokumentów, a może nawet większość, dotyczy spraw gospodarczych. Ks. Librowski traktował właściwe gospodarowanie dobrami jako podstawę do wszelkiej innej działalności w Kościele, także kulturalnej, duszpasterskiej i charytatywnej. W rozmowach przywiązywał do tego nawet przesadne znaczenie. Jak by zostało to przedstawione w opracowaniu naukowym, nie wiadomo.

Historia Kościoła była reprezentowana w księgozbiorze ks. Librowskiego przede wszystkim publikacjami w ujęciu ogólnym: *Historia Kościoła* (kom. red. L.J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles, t. 1–5, Warszawa 1984–1988, brak t. 4); Józefa Umińskiego *Historia Kościoła* (wyd. 4, t. 1–2, Opole 1959–1960); Mariana Banaszaka *Historia Kościoła katolickiego* (t. 1–3). Z podstawowych opracowań brak *Historii Kościoła* Bolesława Kumora. Z opracowań historii Kościoła w Polsce posiadał obszerne opracowanie *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński (t. 1–2 (4 wol.), Poznań – Warszawa 1974–1979).

W księgozbiorze ks. Librowskiego były też opracowania dotyczące dziejów zakonów w Polsce (wydawnictwa źródłowe dotyczące zakonów włączał on do działu: źródła), których posiadał około 80 woluminów. Gromadził tu przede wszystkim opracowania ujmujące ogólnie dzieje poszczególnych zakonów w Polsce (w porządku alfabetycznym popularnych nazw tych zakonów). Z większych tego rodzaju opracowań warto wymienić np.: Kamila Kantaka *Bernardyni polscy* (t. 1–2, Lwów 1993) oraz uzupełnienie tegoż autorstwa Hieronima E. Wyczawskiego (t. 3, Kalwaria Zebrzydowska 1992), Kamila Kantaka *Franciszkanie polscy* (t. 1–2, Kraków 1937–1938), S. Załęskiego *Jezuici w Polsce* (t. 4–5,

Kraków 1905–1906), Benignusa J. Wanata *Zakon bernardynów bosych w Polsce* (Kraków 1979). Poza tym tutaj znajdowały miejsce opracowania dotyczące różnych aspektów działalności poszczególnych zakonów, np. E. Śliwki *Formacja intelektualna, działalność dydaktyczno-naukowa i wydawnicza werbistów polskich (1919–1982)* (Pieniężno 1986), a także opracowania dziejów poszczególnych klasztorów.

Trzeba też pamiętać, że opracowania klasztorów położonych na terenie diecezji włocławskiej znajdują się także w dziale regionalnym, natomiast biografie osób zakonnych, np. słowniki biograficzne, były umieszczane w dziale: biografie.

### **Inne dziedziny wiedzy w ujęciu historycznym**

Ks. Librowski w swoim warsztacie naukowym zgromadził także wiele takich publikacji z innych dziedzin wiedzy, które miały jakiś związek z historią. Były to najczęściej opracowania danej dziedziny wiedzy w aspekcie historycznym. Najwięcej zebrało się ich z pedagogiki (dzieje szkolnictwa), kulturoznawstwa, etnografii oraz historii sztuki.

Z zakresu historii szkolnictwa ks. Librowski zgromadził około 120 woluminów, z tym że należałoby tutaj doliczyć wydawnictwa źródłowe dotyczące tej tematyki, które znalazły się w dziale źródeł, np. *Indeks studentów Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1400–1500* (oprac. J. Zathej i J. Reichan, Wrocław 1974). Gromadził systematycznie opracowania publikowane w serii *Monografie z dziejów oświaty* pod patronatem Pracowni Dziejów Oświaty PAN przez wydawnictwo Ossolineum. Znalazły się w tym dziale przede wszystkim ogólne opracowania dziejów szkolnictwa w Polsce – np. J. Łukaszewicza *Historia szkół w Koronie i w Wielkim Księstwie Litewskim...* (t. 1–3, Poznań 1849–1851) – a także nieliczne dotyczące dziejów szkolnictwa w innych krajach. Kilkanaście publikacji dotyczy działalności Komisji Edukacji Narodowej. Ks. Librowski zbierał także opracowania dotyczące dziejów poszczególnych szkół wyższych w Polsce; najwięcej publikacji w tym zakresie dotyczy Uniwersytetu Jagiellońskiego (16 wol.), ale są także opracowania dziejów uniwersytetów: wileńskiego, warszawskiego, poznańskiego, łódzkiego, wrocławskiego, Akademii Duchowej w Warszawie, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Nie brakuje monografii znanych gimnazjów w Gdańsku, Chełmnie i Toruniu, szkół lokalnych w różnych miejscowościach, szkół parafialnych, studiów Polaków w uczelniach zagranicznych itp.

Szkolnictwu kościelnemu bezpośrednio poświęcone są opracowania – Ł. Kurdybacha: *Dzieje oświaty kościelnej do końca XVIII*



wieku (Warszawa 1949), S. Bednarski: *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce* (Kraków 1933), K. Stopka: *Szkoły katedralne metropolii gnieźnieńskiej w średniowieczu* (Kraków 1994), T. Wierzbowski: *Szkoły parafialne w Polsce i na Litwie za czasów Komisji Edukacji Narodowej 1773–1794* (Kraków 1921), T. Mizia: *Szkolnictwo parafialne w czasach Komisji Edukacji Narodowej* (Wrocław 1964), S.K. Olczak: *Szkolnictwo parafialne w Wielkopolsce w XVII i XVIII w.* (Lublin 1978), A. Karbowski: *Szkoły diecezji chełmińskiej w wiekach średnich* („Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu”, r. 6: 1899).

Dość bogato był też zaopatrzony poddział: nauka i kultura w ujęciu historycznym. Zgromadził w nim ks. Librowski publikacje traktujące o teorii i organizacji nauk, a także historii nauki, np. *Historia nauki polskiej* (t. 1–6, Wrocław 1970–1974). Ks. Librowski z predylekcją gromadził publikacje dotyczące dziejów i organizacji towarzystw naukowych w Polsce (Warszawie, Krakowie, Gdańsku, Toruniu, Poznaniu), a także księgi pamiątkowe poświęcone wybitnym naukowcom polskim (ponad 20 wol.). Tutaj należy też wspomnieć o posiadaniu od dawna przez ks. Librowskiego ważnego i przydatnego dzieła W. Tatarkiewicza *Historia filozofii* (t. 1–3, Warszawa 1958).

Z etnografii ks. Librowski posiadał przede wszystkim początkowe 32 tomy *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga (t. 1–32, Warszawa 1961–1963); jak widać z kontynuacji tego monumentalnego dzieła dość szybko zrezygnował.

Z historii sztuki w księgozbiornie ks. Librowskiego znajdujemy najważniejsze opracowania całościowe tej dziedziny, np. *Historia sztuki polskiej w zarysie*, pod red. T. Dobrowolskiego i W. Tatarkiewicza (t. 1–3, Kraków 1962), Jana Białostockiego *Sztuka cenniejsza niż złoto* (wyd. 3, t. 1–2, Warszawa 1969), *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku*, pod red. M. Walickiego ([t. 1–2], Warszawa 1971), a także Chwalisława Zielińskiego *Sztuka sakralna*, Poznań 1960. Poza tym posiadał szczegółowe opracowania dotyczące plastyki, rzemiosła artystycznego, złotnictwa, muzyki, historii ubiorów, historii ogrodów itp.

## Biografie

Wszystkie słowniki biograficzne, a także życiorysy poszczególnych osób, niezależnie od dziedziny, w jakiej się zasłużyli, ks. Librowski gromadził w dziale: biografie, który liczył około 250 wol. Traktował go jako swego rodzaju naukę pomocniczą historii (biografistyka). Z ważniejszych słowników biograficznych najwięcej posiadał odnoszących się do historii



Kościół w Polsce. Najpierw należy zauważyć tu obszerną *Hagiografię polską. Słownik bio-bibliograficzny*, red. R. Gustaw (t. 1–2, Poznań 1971–1972); a także Pawła Kubickiego *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861–1915...* (cz. 1–3 (11 wol.), Sandomierz 1933–1940); Wiktora Jacewicza i Jana Wosia *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską 1939–1945* (z. 1–5, Warszawa 1977). Posiadał też kilka znaczących słowników dotyczących dostojników kościelnych, jak np.: J. Korytkowskiego *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy...* (t. 1–5, Poznań 1888–1892), tegoż *Pralaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej* (t. 1–4, Gniezno 1883), L. Łętowskiego *Katalog biskupów, prałatów i kanoników krakowskich* (t. 1–4, Kraków 1852–1853), J. Wiśniewskiego *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich* (Radom 1926), J. Wieteski *Katalog prałatów i kanoników prymasowskiej kapituły łowickiej* (Warszawa 1971), A. Radziwińskiego *Pralaci i kanonicy kapituły katedralnej płockiej w XIV i I poł. XV w.* (t. 1–2, Toruń 1991–1993), A. Mańkowskiego *Pralaci i kanonicy katedralni chełmińscy* (Toruń 1928), katalog prałatów i kanoników kolegiaty opatowskiej (A. Bastrzykowski, *Kolegiata św. Marcina w Opatowie i jej kapituła*, cz. 2, [Kunów] 1948). Katolickich pracowników nauki reprezentują *Polscy kanoniści (wiek XIX i XX)*, oprac. J.R. Bar (cz. 1–2, Warszawa 1981), a polskich zakonników Jana L. Gadacza *Słownik polskich kapucynów* (t. 1–2, Wrocław 1985–1986) oraz *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, pod red. H.E. Wyczawskiego (Warszawa 1981). Posiadał także słowniki biograficzne ogólne i specjalistyczne, jak: *Czy wiesz kto to jest?*, red. S. Łoza (Warszawa 1938); *Współcześni uczeni polscy. Słownik biograficzny* (t. 1–3, Warszawa [1998]–2000); *Inowrocławski słownik biograficzny* (t. 1–3, Inowrocław 1991–1997), A.K. Kunerta *Słownik biograficzny konspiracji warszawskiej 1939–1944* (t. 1–3, Warszawa 1987–1991); *Słownik artystów polskich* (t. 1: A–C, Wrocław 1971, brak następnych tomów); S. Łozy *Architekci i budowniczowie w Polsce* (Warszawa 1954); *Słownik pracowników książki polskiej* (Warszawa – Łódź 1972, *Suplement* 1986); *Słownik biograficzny teatru polskiego 1765–1965* (Warszawa 1973).

Nie posiadał natomiast ks. Librowski z tej dziedziny następujących ważnych pozycji: *Polskiego słownika biograficznego*, chociaż publikował w nim przecież biogramy osób związanych z diecezją włocławską, dalej *Słownika polskich teologów katolickich*, przydatnych dla historyka diecezji włocławskiej *Słownika biograficznego Pomorza Nadwiślańskiego*, pod red. S. Gierszewskiego, oraz *Wielkopolskiego słownika biograficznego*.

*Słownik artystów polskich* skończył się w księgozbiorze ks. Librowskiego na pierwszym tomie; braku tego nie mógł wypełnić jednotomowy *Słownik artystów plastyków* (Warszawa 1972).

W dziale biograficznym znajduje się ponadto wiele życiorysów poszczególnych osób. Czasem są to opracowania znaczące, czasem drobne, przyczynkarskie. To one właśnie decydują o znacznej liczbie woluminów w tym dziale.

### **Dział regionalny**

Chociaż w dziale tym występowały przede wszystkim opracowania historyczne, ks. Librowski potraktował go osobno, wyznaczając mu dwa osobne regały (ok. 900 wol.). Gromadził go przez całe życie. Początkowo znaczną jego część stanowiły pozycje z zakupionego księgozbioru po zmarłym Zygmuncie Michale Wiśniewskim, znanym zbieraczu włocławskim, który zgromadził niedużą, ale doborową bibliotekę dotyczącą przede wszystkim historii lokalnej (Włocławka i Kujaw)<sup>6</sup>.

W tym dziale księgozbioru znalazły się przede wszystkim monografie miejscowości, które kiedykolwiek znajdowały się na terenie diecezji włocławskiej, a także osób związanych z diecezją włocławską. Dział regionalny traktowany był bardzo szeroko i znalazły się w nim także pozycje bardzo luźno związane z historią ogólną, np. dotyczące miejscowego słownictwa, folklorystyki, handlu, gospodarki, przemysłu, rolnictwa, flory i fauny itp. Znalazły się tu także pozycje bardzo drobne, np. kilkustronicowe folderki, wycięte artykuły z gazet. Jego szczególną wartością jest spora liczba pozycji unikatowych. Zostały tu włączone także niektóre wydawnictwa źródłowe, jeśli ks. Librowski posiadał je w podwójnym egzemplarzu.

Ks. Librowski uważał dział regionalny za szczególnie cenny element swego księgozbioru i w 1975 r. opracował dla niego specjalny katalog<sup>7</sup>. Zawiera on w sumie 878 pozycji, w tym 92 pozycje druków dotyczących osób związanych z diecezją włocławską i 786 pozycji druków dotyczących miejscowości związanych z diecezją włocławską. Najwięcej publikacji zgromadził odnośnie do głównych miast należących do diecezji włocławskiej w różnych jej fazach dziejowych: Włocławka (218 poz.), Kalisza (77), Gdańska (57), Bydgoszczy (26), Łodzi (26), Częstochowy (19), a także regionów: Pomorza (85), Kujaw (34) i Wielkopolski (10). Po 1975 r. dział regionalny był w dalszym ciągu uzupełniany, ale już w mniejszym zakresie.

Dział regionalny był bardzo często wykorzystywany przez ks. Librowskiego do prac dotyczących historii włocławskiej. Nawet drobne nowsze pozycje były przydatne na przykład przy opracowywaniu dziejów diecezji

włocławskiej w czasie II wojny światowej<sup>8</sup>. Znajdujemy tu jednak także pozycje, które nigdy przez właściciela nie były używane (pozostały z nierozciętymi kartkami). Dział regionalny miał być w pełni wykorzystany przez ks. Librowskiego w zamierzonej pracy na temat dziejów diecezji włocławskiej, której plan ogłosił drukiem<sup>9</sup>, ale której nawet nie rozpoczął.

## **Czasopisma**

W osobnym dziale gromadził ks. Librowski czasopisma. Kryterium gromadzenia była przydatność do prac historycznych. Stąd w zbiorze tym znajdują się przede wszystkim czasopisma o tematyce historycznej i archiwalnej. W sumie jest ich około 700 wol. (większe nieoprawne numery lub zeszyty liczono jako woluminy).

Z periodyków archiwalnych na pierwszym miejscu należy wymienić jego własne czasopismo „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (od 1960 r., komplet, 78 wol.). Z innych z tej tematyki należy wymienić „Archiva Ecclesiae”. Bollettino dell’Associazione Archivistica Ecclesiastica (1958–1963, 4 wol.), „Biuletyn Archiwum Polskiej Akademii Nauk” (1959–1995, nry 1–36), „Archiwista”. Biuletyn Stowarzyszenia Archiwistów Polskich (1965–1973, 35 numerów),

Z czasopism ogólnohistorycznych posiadał „Acta Poloniae Historica” (1961–1965, 8 zeszytów), „Antemurale” (wyd. przez Institutum Polonicum Romae, t. 1–14, 1954–1970), „Kwartalnik Historyczny” (10 wol., z lat 1955–1960), „Przegląd Historyczny” (1906–1964, niekompletny, 13 wol.), „Zapiski Historyczne” (1957–1973, 14 zeszytów).

Najwięcej jednak czasopism z jego księgozbioru było w jakiś sposób związanych z tematyką regionalną. Stąd szczególna pieczołowitość w zdobywaniu czasopism naukowych wydawanych przez uniwersytety lub towarzystwa naukowe Torunia, Bydgoszczy, Gdańska, Łodzi, Poznania, Kalisza, Konina, Sieradza, Włocławka.

Na pierwszym miejscu pod tym względem znajduje się wychodząca od 1907 r. „Kronika Diecezji Włocławskiej” (komplet). Dalej: „Studia Włocławskie” (1998–2002, 5 wol.), „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie” (4 wol.), „Ziemia Kujawska” (2:1968 – 13:1998, 12 wol.), „Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu” (1908–1962, 20 wol.), „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu” (1914–1964, niekompl., 23 wol.), „Rocznik Toruński” (t. 1–3, 1966–1969), „Studia i Materiały do Dziejów Wielkopolski i Pomorza” (1955–1960, 5 wol.), „Roczniki Historyczne” Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, „Rocznik Kaliski” (t. 1–8, 1968–1975), „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego

w Łodzi” (1956–1969), „Rocznik Łódzki” (1928–1933, 1958–1963, 7 wol.), „Rocznik Gdański” (1955–1970, 11 wol.). Ze względu na Częstochowę, która niegdyś należała do diecezji wrocławskiej, znalazły się tutaj także „Studia Claromontana” (t. 1–19, 1981–2001). Jako czasopisma regionalne znalazły się: „Ład Boży”, tygodnik diecezji wrocławskiej (1947–1952, 6 wol.), „Ziemia Kaliska” (1957–1960), „Życie Włocławka” (1968–1973). BARK tu „Rocznika Konińskiego”, wydawanego od 1972 r. przez Towarzystwo Społeczno-Kulturalne w Koninie.

Ks. Librowski posiadał w dziale czasopism ponadto kilkadziesiąt tytułów czasopism reprezentowanych jednym lub kilkoma tomami czy zeszytami. Były to te egzemplarze, które zawierały jakieś interesujące go artykuły. Z sobie tylko wiadomych względów ks. Librowski nie włączał ich do odpowiedniego działu tematycznego, ale zostawiał w dziale czasopism, chociaż nie wszystkie. Niektóre znajdują się w poszczególnych działach tematycznych.

W zbiorze ks. Librowskiego było także sporo czasopism wrocławskich, tzn. wydawanych przez diecezję wrocławską lub jej instytucje<sup>10</sup>, a także przez instytucje świeckie we Włocławku. Wielki zbiór schematyzmów diecezji polskich został przez niego, jako dyrektora Archiwum Diecezjalnego we Włocławku, umieszczony w księgozbiornym podręcznym tej instytucji. Niektóre z czasopism wrocławskich były pozycjami unikatowymi, czasem w pojedynczych tylko nieoprawnych numerach, łatwo ulegających zagubieniu. Być może z tego powodu nie wszystkie z nich odnalazły się w jego zbiorze po jego śmierci, także te (najwyżej kilka tytułów), które przed laty wypożyczył z Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, aby je dołączyć do tych numerów które sam posiadał, z zamiarem przekazania ich po śmierci do tejże biblioteki.

Z czasopism ks. Librowski nie gromadził systematycznie „Ateneum Kapłańskiego”, chociaż w latach 1956–1957 był przecież jego administratorem. Brak także, poza pojedynczymi tomami, „Archeionu” i „Studiów Źródłoznawczych”. Nie spotkałem także, poza jednym tomem, „Naszej Przeszłości”. Brak tych periodyków nie daje się wytłumaczyć w żaden racjonalny sposób.

Z działu czasopism ok. 200 wol. (wliczono także pojedyncze zeszyty) włączono do zbiorów biblioteki seminaryjnej we Włocławku.

\* \* \*

Interesujące jest także stwierdzić, jakich ważnych dla warsztatu historyka publikacji ks. Librowski **nie posiadał**. O niektórych brakach wspo-

mniano już wyżej, przy omawianiu poszczególnych działów i pozycji. Tutaj wspomniemy tylko o braku niektórych dzieł treści ogólnej. Nie posiadał *Wielkiej encyklopedii powszechnej PWN* (t. 1–13, Warszawa 1962–1970), która jednak dla historyka nie jest konieczna. Poza tym trzeba pamiętać, że została ona opracowana i opublikowana w okresie panowania w Polsce ideologii komunistycznej, a wskutek tego wiele haseł jest niezgodnych z rzeczywistością. Nie posiadał ks. Librowski także przydatnej dla historii najnowszej *Encyklopedii „białych plam”*. Z dawniejszych publikacji nie posiadał *Wielkiej historii powszechnej*, wydawanej przez Trzaskę, Everta i Michalskiego (t. 1–6, Warszawa 1934–1939), a także bardzo potrzebnego historykowi *Słownika geograficznego Królestwa Polskiego*, ani też żadnego z większych herbarzy, za wyjątkiem jednotomowego herbarza Paprockiego, chociaż publikacje te w końcu XX wieku były łatwo dostępne w reprintach.

### Wykorzystanie księgozbioru

Ks. Librowski skrzętnie wykorzystywał swój księgozbiór do opracowywania publikacji naukowych oraz do przygotowania zajęć dydaktycznych (na wykłady nosił zawsze teczki lub walizki książek, które pokazywał studentom), a także do innych celów. Na przykład niektóre pozycje ze swoich zbiorów użył jako eksponaty do urządzonej przez siebie okazałej wystawy w 1969 r. z okazji 400-lecia Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku<sup>11</sup>.

W ostatnim okresie, gdy opracowywał *Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku*, był obstawiony dookoła książkami. Obok na stołach, na podłodze leżało w sumie około 70 książek, stale wykorzystywanych. Najczęściej z nich była używana *Chronologia polska*, o czym świadczy znaczne jej zniszczenie, mimo bardzo ostrożnego obchodzenia się ks. Librowskiego ze swoimi książkami. Zawsze miał pod ręką wszystkie instrukcje dotyczące wydawania źródeł historycznych oraz przykładowe wydawnictwa źródeł. Poza tym stale był w użyciu okazały *Spis miejscowości Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej* (Warszawa 1967), a także inne spisy miejscowości w Polsce oraz poszczególne zeszyty *Atlasu historycznego Polski* (4 zeszyty, Warszawa 1958–1973), wydawanego przez Instytut Historii PAN. Miał także pod ręką spisy urzędników polskich (przede wszystkim 13 tomów publikacji *Urzednicy dawnej Rzeczypospolitej XII–XVIII wieku. Spisy*, pod red. A. Gąsiorowskiego, wydawanego przez Bibliotekę Kórnicką PAN), *Encyklopedię staropolską* Z. Glogera, roczniki różnych diecezji polskich. Stale wykorzystywanych było kilka



słowników języka polskiego, w tym wyrazów bliskoznacznych i wyrazów obcych, oraz słowników łacińsko-polskich.

Znaczna jednak część księgozbioru ks. Librowskiego, szczególnie z pogranicza ścisłej historii, nie została przez niego w ogóle wykorzystana. Świadczą o tym woluminy, które pozostały w formie wydawniczej, z nierozciętymi kartami. Ale prawdopodobnie także wiele z tych, które zostały oprawione, nie były wykorzystywane. Publikacje, które były w jakiś sposób wykorzystywane, noszą jakieś, przynajmniej niewielkie ślady lektury: są nimi zazwyczaj podkreślenia interesujących go rozdziałów czy artykułów w publikacjach zbiorowych.

Mimo że ks. Librowski był zawsze bardzo przywiązany do swoich książek i traktował je niemal z nabożnym szacunkiem, to przecież nie skąpił ich innym i z jego księgozbioru korzystali m.in. koledzy historycy, jego uczniowie, a także inne osoby. W latach profesury na uniwersytecie fatygował się przywozić uczniom książki ze swego księgozbioru z Włocławka do Lublina, czego sam osobiście doświadczyłem. W ostatnich latach życia stał się tak otwarty na innych, że nie tylko pożyczał książki proszącym, ale nawet sam im to proponował, czasem zupełnie niepotrzebnie.

Po śmierci ks. Librowskiego cały jego księgozbiór został przekazany do Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Ta nie mogła jednak włączyć go w całości do swoich zbiorów, dlatego z konieczności uległ on rozbiciu<sup>12</sup>. Do księgozbioru biblioteki seminaryjnej włączono jedynie około 1300 pozycji (w tym wiele dzieł wielotomowych), a ponad 600 woluminów przekazano Archiwum Diecezjalnemu we Włocławku, pomnażając w ten sposób zainicjowany przez ks. Librowskiego księgozbiór podręczny tej instytucji. Po włączeniu do katalogu biblioteki seminaryjnej kart katalogowych pozycji z księgozbioru ks. Librowskiego czytelnicy od razu zainteresowali się nimi, szczególnie tymi, które dotyczą historii regionalnej. Były one dotychczas już kilkakrotnie wykorzystywane. I można z dużym prawdopodobieństwem sądzić, że tak będzie nadal.

\* \* \*

Ks. Librowski przez całe życie dążył do stworzenia własnego warsztatu pracy naukowej. Jednym z jego elementów był gromadzony przez niego księgozbiór. Był on tak dobierany, aby przy jego pomocy można było podjąć wszystkie zamierzone przez ks. Librowskiego tematy, bez konieczności szukania potrzebnych publikacji po bibliotekach. Ks. Librowski zawsze bardzo cenił czas i uważał, że uzależnianie się od innych księgozbiorów ograniczałoby go w jego pracy naukowej. Praktycznie mógł opra-



cowywać niemal wszystkie zamierzone tematy, nie ruszając się ze swojego mieszkania.

Ponieważ ks. Librowski zatrzymywał wszelkie publikacje, które dostały się w jego ręce, nagromadziło się w jego księgozbiornie także nieco publikacji zasadniczo zbędnych w warsztacie naukowym historyka. Ks. Librowski powtarzał jednak: „a może kiedyś choć raz przydadzą się do zacytowania”.

Znamienne dla księgozbiornie ks. Librowskiego jest to, że nie gromadził on publikacji dotyczących historii innych krajów, co odbija się także na profilu językowym tego księgozbiornie, który jest niemal w całości w języku polskim, z wyjątkiem wydawnictw źródłowych, gdzie spotykamy sporo publikacji w języku łacińskim, a także nieco w języku niemieckim i rosyjskim.

Wydaje się, że zasób zgromadzonych w tym księgozbiornie pozycji naukowych nie został w pełni wykorzystany, ponieważ przekraczało to możliwości jednego człowieka. Sam ks. Librowski pod koniec życia to chyba zrozumiał, ponieważ przestał „zachłannie” gonić za nowymi publikacjami, nawet takimi, które by mu się naprawdę przydały. Doszedł widocznie do przekonania, że tego, co zgromadził, wystarczy mu już do końca życia. I to przekonanie okazało się słuszne.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Gromadzenie i organizacja księgozbiornie ks. Librowskiego może być przedmiotem osobnego artykułu.

<sup>2</sup> W. Kujawski, *Ks. prof. Stanisław Librowski – archiwista, historyk, redaktor*, „Studia Włocławskie” 2(1999), s. 16.

<sup>3</sup> Na miesiąc przed śmiercią ks. Librowski proponował (zapis na luźnej kartce leżącej na jednym z biurk w jego mieszkaniu) taki układ katalogu swego księgozbiornie: 1) Bibliografie; 2) Encyklopedie, słowniki, informatory; 3) Czasopisma (układ alfabetyczny); 4) Nauki pomocnicze historii; 5) Prawo świeckie i kościelne; 6) Historia świecka: a) powszechna, b) Polski; 7) Historia kościelna: a) powszechna, b) Polski; 8) Miasta i wsie; 9) Przemysł i rolnictwo; 10) Oświata, nauka, literatura; 11) Obyczaje, kultura, sztuka; 12) Biografie; 13) Inne.

Znamienne, że w propozycji tej ks. Librowski nie wyodrębnił dwóch istotnych działów formalnych w dotychczasowym układzie jego księgozbiornie: wydawnictw źródeł i działu regionalnego, które były najliczniej zaopatrzone w publikacje. Wydawnictwa źródłowe miały prawdopodobnie zostać włączone do poszczególnych działów tematycznych, a publikacje o tematyce regionalnej miały zostać przeniesione do ogólniejszego działu: miasta i wsie. Prowadziłoby to do diametralnych zmian w dotychczasowym układzie księgozbiornie, nie licząc drobniejszych przestawień kolejności działów.

<sup>4</sup> Zob. M.L. Jędrzejczak, *Medaliki Matki Boskiej Częstochowskiej (ze zbioru ks. S. Librowskiego)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (ABMK) 36(1978), s. 267–348, tabl. X.

<sup>5</sup> *Inwentarz spuścizny rękopiśmiennej księdza Stanisława Librowskiego (Teki Librowskiego)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 60(1991), s. 5–562.

<sup>6</sup> R. Ściślak, *Galeria oryginałów wrocławskich*, Wrocław 2002, s. 60.

<sup>7</sup> Katalog druków regionalnych treści kościelnej i świeckiej odnoszących się do terytorium diecezji wrocławskiej w jej granicach historycznych będących w posiadaniu ks. Stanisława Librowskiego (zawartość: druki sam[oi]stne, odbitki, czasopisma, mapy), Wrocław 1973, 40 s. ; 30 cm (mszps).

<sup>8</sup> S. Librowski, *Materiały do dziejów diecezji wrocławskiej czasu wojny 1939–1945*, ABMK 38(1979), s. 189–400; 39(1979), s. 279–400.

<sup>9</sup> Tenże, *Plan dwutomowej monografii historycznej diecezji wrocławskiej*, ABMK 16(1967), s. 285–294.

<sup>10</sup> Spisu posiadanych przez ks. Librowskiego czasopism diecezjalnych dokonała s. L. Jędrzejczak (teka 45). *Inwentarz spuścizny...*, poz. cyt., s. 350.

<sup>11</sup> S. Librowski, *Wystawa „Czterysta lat istnienia i działalności Seminarium Duchownego we Wrocławku” (1568/69 – 1968/69)*, ABMK 22(1971), s. 225.

<sup>12</sup> Nie postąpiłem w tym wbrew woli ofiarodawcy, który za swego życia – znając dobrze możliwości lokalowe biblioteki seminaryjnej – kilka razy mówił do mnie: „Moje książki przekazuję księdzu [ma się rozumieć jako dyrektorowi biblioteki seminaryjnej]. Weźmie je ksiądz po mojej śmierci, a co z nimi zrobi, to już księdza sprawa”.

KS. JÓZEF DĘBIŃSKI

**MATERIAŁY DO DZIEJÓW DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ  
W „TEKACH”  
KS. PROF. STANISŁAWA LIBROWSKIEGO**

Diecezja włocławska należy do najstarszych w Polsce. Jej dzieje wiążą się z biskupstwem w Kołobrzegu (część pomorska), a następnie w Kruszwicy i Włocławku. Tym, który badał jej ciekawą, a zarazem złożoną przeszłość, był ks. prof. Stanisław Librowski. Znaczna część jego dorobku naukowego w tym zakresie została opublikowana drukiem. Zebrał też wiele materiałów historycznych, które posegregował w odpowiednich działach; wypełniły one 110 tek (tzw. teki Librowskiego). Ich szczegółowy opis został opublikowany w czasopiśmie „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”<sup>1</sup>.

W tekach tych znajdują się materiały różnej wartości. Ks. Librowski określił je jako jego „spuścizna rękopiśmienna”, ale w rzeczywistości są w nich: materiały drukowane (samoistne, nadbitki i odbitki artykułów), kopie dawnych dokumentów, wypisy z archiwaliów, dokumenty wytworzone współcześnie, spisy dokumentów i różnych zbiorów, plany i szkice opracowań, a nawet same niewielkie opracowania autorstwa ks. Librowskiego, a także innych autorów, dokumentacja techniczna i mechaniczna, a nawet wycinki z gazet.

Teki tworzyły się samorzutnie, zapewne w znacznej mierze przy okazji zbierania materiałów do opracowywanych przez ks. Librowskiego tematów, a później uporządkowane (jak sam pisze – „dla wygody Kontynuatora i Odbiorców”). Część z nich została już wykorzystana przez ks. Librowskiego do opracowań, które zostały opublikowane drukiem. Nie znaczy to jednak, że nie mogą nadal służyć innym autorom do prac w innym aspekcie. Niektóre teki pozostały tylko w formie zaczątkowej lub szczątkowej (resztki po wykorzystaniu). Notował też ks. Librowski w tych tekach na bieżąco, dla pamięci, pewne ustalenia, do których doszedł w trakcie badań, a także plany badawcze i wydawnicze na przyszłość.

Materiały do dziejów diecezji wrocławskiej znajdują się przede wszystkim w grupie 13 tek (60–72), której ks. Librowski nadał tytuł „Dzieje diecezji wrocławskiej z szerszymi powiązaniem”. Ale sporo takich materiałów można spotkać także w pozostałych tekach. Warto zatem prześledzić wszystkie, aby przekonać się, które materiały posiadają nadal wartość jako „źródła” do wykorzystania w przyszłości do prac na temat dziejów diecezji wrocławskiej.

\* \* \*

W spuściźnie naukowej ks. S. Librowskiego dotyczącej diecezji wrocławskiej najpierw należy zauważyć sporządzony przez niego już w 1947 r. wykaz oryginalnych dokumentów samoistnych dotyczących diecezji kujawskiej i pomorskiej z XII i XIII w., a przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym we Wrocławku (teka 37)<sup>2</sup>. Sugeruje to, że już wtedy zamierzał wydać inwentarz dokumentów tego archiwum, co zrealizował jednak dopiero w ostatnich latach życia (1994–1999)<sup>3</sup>.

Wskazał też na istnienie znacznej liczby dokumentów dotyczących diecezji kujawskiej i pomorskiej, które znajdują się poza wrocławskim Archiwum Diecezjalnym, a mianowicie w: Archiwum Diecezji Pelplińskiej, Archiwum Państwowym w Gdańsku, Muzeum Narodowym w Krakowie czy Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie<sup>4</sup>.

Cennym wykazem źródeł do dziejów diecezji jest opracowany przez ks. S. Librowskiego inwentarz dokumentów (z XIV–XVIII w.) zawartych w kopiariuszach (dzieła tego jednak nie zdążył ukończyć)<sup>5</sup>. Niektóre z kopiariuszy zaginęły (kopiariusz siódmy), z niektórych, jak np. z kopiariusza ósmego, wypruto i przekazano pewną część do archiwum w Gnieźnie. Jeszcze inny (szósty) został zabrany najpierw przez Niemców, a potem z Berlina w 1945 r. przez wojska sowieckie i zwrócony dopiero w 1958 r.

Należy też podkreślić wysiłek ks. S. Librowskiego związany z poszukiwaniem w Archiwum Archidiecezji Gnieźnieńskiej kopiariuszy dotyczących terenów znajdujących się po 1818 r. w granicach diecezji kujawsko-kaliskiej. Na uwagę zasługuje szczególnie kopiariusz retrospektywny „numer zerowy”, autorstwa kanonika Władysława z Poznania, sporządzony w XV w., który zawiera wpisy z XIII–XV w.; oraz retrospektywny kopiariusz sporządzony w XVIII w., z kontynuacją do XIX w., zawierający wpisy od XII w. Cenne są też pomoce archiwalne, jak: sumariusze dokumentów (XVI–XVII w.), repertoria ważniejszych wpisów do wybranych akt biskupich (XVII w.) czy indeksy dokumentów (teka 39)<sup>6</sup>.

Ważne dla odślaniania dziejów diecezji wrocławskiej w jej najstarszej fazie było opublikowanie przez ks. Librowskiego ineditów do 1475 r., a obejmujących trzynaście dokumentów dotyczących lat 1300–1400, trzydzieści osiem dokumentów z I połowy XV w., i trzydzieści jeden z drugiej połowy XV w. (teka 83)<sup>7</sup>. Jednak ks. Librowski wkrótce zaniechał tego sposobu publikowania dokumentów, a postanowił w przyszłości wydać monumentalny „Zbiór dokumentów diecezji wrocławskiej”<sup>8</sup>, do czego jednak nie doszło.

Materiałami do dziejów diecezji wrocławskiej widzianych przez pryzmat działalności jej rządców jest zespół akt biskupów. Ks. Librowski cały ten zespół ujął w trzy serie: akta gospodarcze zachowane od 1531 r., akta działalności, zwane krótko „aktami” (ocalałe od 1479 r.), i akta wizytacyjne zachowane od 1576 r. Z kolei serię gospodarczą podzielił na trzy podserie: akta prawno-majątkowe, np. *Liber beneficiorum* diecezji wrocławskiej (powstał 1560 r.), rachunki (przychody i wydatki) oraz wizytacje majątków i dziesięcin (XVI–XVIII w.). W serii akt działalności, czyli właściwych akt, znajdują się wykazy akt biskupów wrocławskich wraz z sufraganami i koadiutoriami oraz administratorami i wikariuszami kapitulnymi. Obszerną korespondencję zostawili po sobie biskupi: Maciej Drzewicki (XVI w.), Andrzej Zebrzydowski (XVI w.), Jakub Uchański (XVI w.), Stanisław Karnkowski (XVI w.), Hieronim Rozrażewski (XVI w.), Maciej Łubieński (XVII w.), Jan Gembicki (XVII w.), K. Szembek (XVIII w.), A.S. Dembowski (XVIII w.), A.K. Ostrowski (XVIII w.) i J. Rybiński XVIII/XIX w.). Natomiast materiały polityczne i historyczne zostawili biskupi: M. Drzewicki, S. Karnkowski, H. Rozrażewski. Diariusz zostawił po sobie biskup A.S. Dembowski (teka 40)<sup>9</sup>.

Na szczególne uznanie zasługują też dokonane przez ks. Librowskiego odpisy akt biskupich z XVII–XVIII w.; za najważniejsze uznać należy dokumenty: fundacyjne, erekcyjne, inkorporacyjne, dotyczące organizacji, administracji, wizytacji itp. (teki 74–75)<sup>10</sup>.

Warto zaznaczyć, że od XIV w. biskupi, oprócz wielkiego wpływu na życie diecezji, zaczęli również odgrywać ważną rolę polityczną, np. w przewzięciu rozbitcia dzielnicowego. Przykładem są biskupi: Gerward (XIV w.) czy Maciej z Gołańczy (XIV w.). Źródła do ich działalności znajdują się zatem także poza archiwami kościelnymi.

Biskupi wrocławscy, zajmując zaszczytne funkcje w Kościele i w państwie, posiadali dość wysokie uposażenie, które otrzymali głównie z nadań królewskich i książęcych (XII i XIII w.), a także różnych zapisów i dziesięcin. W skład dóbr biskupich w pewnym okresie dziejów wchodziło aż 7 miast

i miasteczek oraz 120 wsi. Ich dobra stanowiły tzw. klucze: włocławski, lubotyński, ciechociński, raciański, wolborski, łaznowski, smardzewicki, grabicki, czarnociński, niesólkowski, subkowski, komorski i piórkowski. Wszystkie te dobra utracili jednak na skutek rozbiorów Polski (teka 40)<sup>11</sup>.

\* \* \*

Ks. Librowski zbierał także informacje na temat urzędów i instytucji, które wytwarzały akta, przydatne do poznania dziejów diecezji.

W tece 70 na temat oficjaliałów i komisariatów zanotował, że do czasu przeniesienia stolicy biskupiej do Włocławka diecezją kruszwicką kierował archidiakon. Po zmianach w 1123 r. diecezję kujawską i pomorską podzielono na trzy archidiakonaty: włocławski, pomorski i kruszewicki; urząd archidiacona trwał do końca istnienia archidiecezji kujawskiej i pomorskiej, ale jego funkcja ograniczała się do roli wizytatora, co było związane z wprowadzeniem w XIII w. urzędu oficjaliała (zastępcy biskupa w sprawach sądowych i administracyjnych). Dla archidiakonatów włocławskiego i kruszewickiego powstał oficjaliał generalny włocławski z siedzibą we Włocławku, a dla archidiakonatu pomorskiego drugi oficjaliał generalny w Gdańsku. W połowie XVI w. powołano także oficjaliał foralny w Bydgoszczy (1748 r.), którego siedzibę w 1764 r. przeniesiono do Świecia. Po 1772 r. utworzono nowy oficjaliał foralny w Tczewie (istniał do 1793 r.), a także oficjaliał kruszewicki, który w 1817 r. bp Franciszek Malczewski (1815–1818) powierzył jurysdykcji biskupa poznańskiego Tymoteusza Gorzeńskiego<sup>12</sup>.

W XIX i XX w. na rozległym terenie diecezji kujawsko-kaliskiej powstały tzw. komisariaty, będące namiastką dawnych archidiakonatów lub bardziej oficjaliałów; w latach 1818–1925 funkcjonowały trzy takie ośrodki oficjaliałskie (od 1918 r. wikariaty biskupie), a w latach 1926–1931 tylko dwa (Włocławek i Kalisz). Po 1945 r. powstały trzy rejony diecezji: włocławski, kaliski i koniński, a obecnie są trzy wikariaty biskupie<sup>13</sup>.

Ważną funkcję w historii diecezji miały k o n s y s t o r z e, zarówno generalne, jak i foralne (okręgowe). Najstarsze akta konsystorza generalnego włocławskiego pochodzą z 1421 r. Na uwagę zasługują także akta archiwum konsystorza gdańskiego, zwanego też pomorskim, przechowywane obecnie w Pelplinie w dziale *Gedanensia*. Najstarsze z nich pochodzą z lat 1467–1588 (teka 40)<sup>14</sup>.

Po 1818 r. konsystorz kaliski był generalnym pierwszym<sup>15</sup>, a włocławski (kujawski) – generalnym drugim. W 1887 r. konsystorz generalny kaliski został obniżony do rangi foralnego<sup>16</sup>. Należy pamiętać, że przed



przyłączeniem terenów z archidiecezji gnieźnieńskiej w 1818 r. do diecezji kujawsko-kaliskiej, funkcjonowały trzy konsystorze: foralny w Wieluniu (akta zachowane od 1459 r.), generalny w Łowiczu (XVIII/XIX w.) i foralny w Uniejowie (teka 41)<sup>17</sup>. Natomiast po 1818 r. w celu sprawnego zarządzania bp Andrzej Wołowicz ustanowił aż dwa konsystorze generalne: w Kaliszu i Włocławku, a jego następcą bp Józef Koźmian ustanowił jeszcze konsystorz foralny w Piotrkowie Trybunalskim. Z tego okresu zachowało się wytworzone przez biskupów I połowy XIX w. rezydujących w Kaliszu archiwum bpa A. Wołowicza, bpa J. Koźmiana i bpa Walentego Tomaszewskiego, w którym możemy wyróżnić dwie serie: właściwe akta działalności oraz akta personalne duchowieństwa z lat 1818–1925 (teka 42)<sup>18</sup>. Zachowały się też akta konsystorza generalnego włocławskiego i konsystorza piotrkowskiego z I połowy XIX w. Natomiast nie zachowało się archiwum biskupów kujawsko-kaliskich z lat 1851–1920. Spłonęło ono w wyniku inwazji sowieckiej na Włocławek w 1920 r. Akta te obejmowały rządy biskupów: M. Marszewskiego, W.T. Chościaka Popiela, A. Bereśniewicza i S. Zdzitowieckiego. Niektóre opalone akta przeleżały, pomimo wojny, we Włocławku i ks. Librowskiemu udało się wiele z nich odtworzyć (teka 42). Zachowały się akta konsystorza piotrkowskiego, które w 1945 r. podzielono między diecezje: częstochowską i łódzką<sup>19</sup>.

W celu rozwiązania niektórych kwestii dotyczących funkcjonowania diecezji zwoływano s y n o d y, tj. zjazdy duchowieństwa pod przewodnictwem biskupa diecezjalnego. I chociaż odbywały się one już w okresie kruszwickim, to jednak nie ma właściwie na ich temat żadnych wiadomości. Pierwsze źródła na temat odbywających się synodów w diecezji kujawskiej i pomorskiej pochodzą dopiero z XIII w. Przypuszcza się, że takich synodów w dalszych dziejach diecezji tej fazy było około 51. Temu zagadnieniu sporo uwagi poświęcili księża Zenon i Stanisław Chodyńscy<sup>20</sup>. Z kolei ks. Librowski wspomina o synodach w związku ze zjazdami biskupów w XVIII w., jako instytucji zastępującej synody prowincjonalne. Zwraca też uwagę na synodyk włocławski bpa Dembowskiego z 1756 r., o którym nie wiedział nic ks. Zenon Chodyński (teka 80)<sup>21</sup>. Nie było żadnego synodu w okresie istnienia diecezji kujawsko-kaliskiej<sup>22</sup>.

W dziejach diecezji szczególną funkcję pełniły także k a p i t u ł y, czyli korporacje duchowieństwa, które rządziły się własnymi statutami i wytwarzały własną dokumentację, w której znajdują się wiadomości odnoszące się nie tylko do samej kapituły, ale także do całej diecezji. Kapituła katedralna stanowiła bowiem swoistego rodzaju senat biskupa i ten musiał się w pewnych sytuacjach jej radzić, a niekiedy nawet uzyskać jej

zgode. W przypadku śmierci biskupa lub jego translokacji na inną stolicę kapituła przejmowała rządy w diecezji, wyznaczając ze swego grona administratora, tj. wikariusza kapitulnego. W pewnym okresie dziejów kapituła włocławska decydowała nawet bezpośrednio czy też pośrednio o wyborze biskupa i wprowadzała go w urząd. W historii diecezji, zwłaszcza w XII w., istniały nawet dwie kapituły katedralne o jednakowych prawach: kapituła św. Piotra i Pawła w Kruszwicy (teka 65)<sup>23</sup> i powstała w 1148 r. kapituła katedralna we Włocławku.

Kapituła włocławska, będąc gospodarzem katedry, wśród swoich dokumentów zachowała inwentarz zakrystii i jej skarbcza oraz akta niższych kolegiów duchowieństwa katedralnego, tj. wikariuszy, mansjonarzy i psalterzystów. Wszystkie akta wytworzone przez kapitułę, a stanowiące jeden z najważniejszych, a zarazem największych zbiorów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku, omówił ks. Librowski w napisanej m.in. przez siebie monografii katedry włocławskiej (teka 61)<sup>24</sup>.

Z kolei zadaniem kapituł kolegiackich była przede wszystkim troska o kult Boży. Najstarszymi kapitułami, po przeniesieniu stolicy biskupstwa do Włocławka, były: kapituła św. Wita (teka 70)<sup>25</sup> i św. Piotra i Pawła w Kruszwicy (teka 69)<sup>26</sup>. Pierwsza przetrwała do początku XV w. (przeniesiona do Nieszawy), a kapituła św. Piotra i Pawła uzyskała tytuł „prześwietnej” i przetrwała do czasów współczesnych (archidiecezja gnieźnieńska). Pomocą w poznaniu dziejów tej ostatniej służy archiwum kapituły kruszwickiej; możliwość jej mikrofilmowania otrzymał ks. Librowski od swojego kolegi obozowego ks. Leona Kijewskiego, proboszcza parafii kolegiackiej w Kruszwicy. Zawartość 31 ksiąg podzielił na 9 serii. Materiał obejmował lata 1516–1843 (teki 47, 76)<sup>27</sup>.

W tym miejscu można też wspomnieć, że ks. Librowski uwzględnił także dzieje katedry św. Wita w Kruszwicy (spłonęła w 1096 r.) oraz katedry św. Piotra i Pawła w tym mieście (XI w.)<sup>28</sup>.

Krótkie stosunkowo było istnienie kapituły kolegiackiej św. Michała w Gdańsku (XII–XIII w.)<sup>29</sup>. Z kolei ze względu na dobra w Wolborzu posiadane przez biskupów włocławskich, powstała tam w 1544 r. kapituła, którą zniesiono w 1819 r. Należy pamiętać, że po zmianie granic diecezji w 1818 r. na terenie diecezji kujawsko-kaliskiej znalazło się aż siedem kapituł kolegiackich (w większości zniesionych po 1818 r.) z archidiecezji gnieźnieńskiej (teka 66)<sup>30</sup>. Spośród nich na szczególną uwagę zasługuje kapituła kaliska (teka 70)<sup>31</sup>. O jej dziejach dowiadujemy się z archiwum kapituły kolegiackiej w Kaliszu, stanowiącym zespół średniej wielkości (zbiory sięgają 1577 r.). Podobnie średniej wielkości jest archi-

wum kapituły kolegiackiej Lipskich w Choczu, sięgające 1632 r. W stanie szczątkowym zachowały się: archiwum kapituły w Łasku (obejmujące akta wytworzone od 1525 r.), archiwum kapituły w Sieradzu od XVI w. i w Wolborzu (akta szczątkowe z XVIII/XIX w.). Niekompletne jest też archiwum kapituły w Uniejowie (od XVII–XIX w.). Natomiast całe archiwum kapituły wieluńskiej zostało przekazane w 1965 r. diecezji częstochowskiej (teka 41)<sup>32</sup>.

Terytorium diecezji dzieliło się początkowo na parafie (ośrodki duszpasterskie), które zostały zorganizowane w XII–XIV w., a następnie na okręgi administracyjne, zwane dekanatami, które także wytwarzały własną dokumentację. Poza tym odnosi się do nich dokumentacja wytwarzana jako wynik przeprowadzanych wizytacji kanonicznych. Ks. Librowski zgromadził dużo materiałów do opracowania w i z y t a c j i diecezji wrocławskiej (teki 48–50), z których część dotycząca diecezji kujawsko-pomorskiej została opublikowana drukiem<sup>33</sup>. Archiwa parafialne diecezji kujawskiej i pomorskiej zachowały się dopiero od połowy XVI w.; dekanalne – dopiero od początku XVIII w.

Zebrane częściowo materiały do następnych tomów opracowania o wizytacjach diecezji wrocławskiej (teki 49–50) nie zostały dotychczas wykorzystane. A szkoda, bowiem zostało już zgromadzonej sporo interesującej dokumentacji. Bogaty w materiały źródłowe jest na przykład okres do 1818 r. – teka 49. Są w niej m.in. wyciągi ze źródeł prawnohistorycznych na temat wizytacji kanonicznych oraz luźne zapiski o instrukcjach wizytacyjnych. Nade wszystko ks. Librowski uwzględnił wizytacje z XVI w., z czasów biskupa Stanisława Karnkowskiego. Dużo miejsca poświęcił także wizytacjom biskupów: Hieronima Rozrażewskiego, Andrzeja Lipskiego, Macieja Łubieńskiego, Mikołaja Gniewosza, Kazimierza Floriana Czaratoryskiego, Bonawentury Madalińskiego, Stanisława Dąbskiego, Stanisława Szembeka, Felicjana Konstantego Szaniawskiego, Krzysztofa Antoniego Szembeka, Walentego Aleksandra Czapskiego, Antoniego Sebastiana Dembowskiego, Antoniego Kazimierza Ostrowskiego, Józefa Ignacego Rybińskiego oraz Franciszka Malczewskiego<sup>34</sup>.

W kolejnym tomie materiałów do opracowania o wizytacjach diecezji do 1925 r. (teka 50) ks. Librowski zebrał dane o zespołach archiwalnych, a także ekstradycjach niektórych dokumentów w 1926 r. do Łodzi i Częstochowy. Podał również częściową bibliografię dotyczącą tych wizytacji. Szczególną uwagę zwrócił jednak na wizytacje dekanalne przeprowadzone przez biskupa Koźmiana w 1824 r.; jego wizytację generalną w katedrze wrocławskiej, a także wizytacje dekanatów: brzeźnickiego, czę-

stochowskiego, piotrkowskiego i radomskiego (1821–1838). Omawiając wizytacje przedstawił m.in. pismo skierowane do nieznanego z nazwiska „Dziekana” w sprawie nadsyłania sprawozdań wizytacyjnych do bpa Aleksandra Bereśniewicza (ok. 1890 r.). Cenny jest też kwestionariusz wizytacyjny obejmujący 114 pytań z ok. 1906 r., czyli z czasów bpa Stanisława Zdzitowieckiego<sup>35</sup>.

Duże znaczenie do poznania dawniejszych dziejów parafii należących od 1818 r. do diecezji włocławskiej, mają akta wizytacyjne archidiecezji gnieźnieńskiej, z której parafie te zostały przejęte. Ks. Librowski ogłosił drukiem repertorium tych wizytacji<sup>36</sup>. Ukazał w nim formę odbywania wizytacji, samo jej przeprowadzenie, aktualny stan archidiecezji tamtego okresu oraz zachowane i zaginione akta (teki 51, 53–54)<sup>37</sup>. Ponadto omówił wizytacje innych diecezji, które pośrednio były związane z diecezją włocławską (teka 52)<sup>38</sup>.

Dla niektórych z parafii zachowały się zbiory rozporządzeń władz duchownych i świeckich od I rozbioru Polski do I wojny światowej włącznie. W Archiwum Diecezjalnym we Włocławku własne kopiariusze posiadają parafie dawnej diecezji kujawsko-kaliskiej: Lutomiersk, Suchcice i Warta. Ponadto istnieje też seria akt metrykalnych (najstarsze z Ciężenia z 1562 r.). Skrócony spis akt metrykalnych do 1808 r. został sporządzony przez archiwistkę s. Laurencję Jędrzejczak w 1965 r., a kolejny, obejmujący lata 1808–1939 r., został przez nią wykonany w 1970 r. (teka 44)<sup>39</sup>.

W związku z różnymi zmianami związany z reorganizacją diecezji, ks. S. Librowski dokonał cennego opisu (maszynopis) życia religijnego w XV–XIX w. (teka 62)<sup>40</sup>.

Cały okres od 1925 r. ks. Librowski ujął jako czwartą fazę biskupstwa włocławskiego, która posiada dwa ogólne zespoły akt Kurii Diecezjalnej Włocławskiej i Sądu Kościelnego we Włocławku. W latach 1946–1950 został przez ks. Librowskiego uporządkowany cały zespół akt kurialnych z lat 1920–1939, które podzielił na: akta ogólne, parafialne, personalne i zakonne; zgodnie z praktyką innych diecezji, od 1953 r. zaprowadzono w aktach Kurii Diecezjalnej Włocławskiej serię akt ordynariusza z własną sygnaturą (teka 43)<sup>41</sup>.

Ks. Librowski pieczołowicie dokumentował straty diecezji w czasie II wojny światowej, co jest przedmiotem osobnego opracowania.

\* \* \*

W 1968 r., z racji 400-lecia powstania seminarium włocławskiego, ks. Librowski podjął badania nad jego dziejami. Śladem tych

prac jest fragment teki 71 oraz cała teka 81<sup>42</sup>. Opublikował kilka artykułów z tej tematyki<sup>43</sup>.

Obchody jubileuszu 400-lecia istnienia wrocławskiego seminarium duchownego zbiegły się z 50. rocznicą założenia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, którego jednym z inicjatorów był wykładowca wrocławskiego seminarium duchownego, ks. Idzi Radziszewski. Z tej okazji ks. Librowski, po zebraniu stosownych materiałów, opracował i wygłosił 19 XII 1968 r. we Wrocławku referat pt. „Diecezja i seminarium wrocławskie a Katolicki Uniwersytet Lubelski.” Ukazał m.in. istotny udział wrocławian w założeniu uczelni, omówił działalność wrocławskich pracowników naukowych i administracyjnych na KUL-u. Sporządził też listy wszystkich księży diecezji wrocławskiej, którzy studiowali na KUL-u w latach 1918–1939 oraz w latach 1954–1958 (teka 71)<sup>44</sup>. Zamierzał opublikować to opracowanie jako artykuł, a może nawet w formie samoistnej, w późniejszym czasie, ale ostatecznie do tego nie doszło.

Od dawna ks. Librowski zbierał materiały do b i o g r a f i i osób związanych z diecezją wrocławską. Planował opracowanie trzytomowego „Słownika biograficznego diecezji wrocławskiej” i zbierał do niego materiały (teka 63). Włączył do nich m.in. wykaz alfabetyczny duchowieństwa z lat 1800–1972, sporządzony przez archiwistkę s. L. Jędrzejczak, jako wykaz haseł tomu trzeciego, który ks. Librowski zamierzał wydać jako pierwszy. Poza tym w tece znajduje się nieco materiałów do biogramów, a nawet niektóre gotowe już biogramy<sup>45</sup>. Wiele biogramów ks. Librowski zamieścił w *Polskim słowniku biograficznym* oraz *Encyklopedii katolickiej* (teka 63)<sup>46</sup>. Miał on też zamiar opublikować dzieło pt. „*Libri ordinandorum episcoporum Vladislaviensium*” od 1480 r. Zbierał także materiały do edycji testamentów biskupów i kapłanów diecezji kujawskiej i pomorskiej (teka 73)<sup>47</sup>. Samego „Słownika biograficznego” ks. Librowski nawet nie rozpoczął, a materiały przez niego zgromadzone prawdopodobnie nie zostaną już wykorzystane. Opracowujący od kilkunastu lat „Słownik biograficzny diecezji wrocławskiej XX wieku” ks. Antoni Poniński od początku poszedł w tym zakresie własną drogą. Słownik z poprzedzających wieków zapewne nie zostanie opracowany w przewidywalnej przyszłości.

Poza tym ks. Librowski zgromadził gotowe już (lub fragmentaryczne) opracowania biograficzne dotyczące diecezji wrocławskiej, przede wszystkim odzyskany w 1949 r. z Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie „Katalog prałatów i kanoników wrocławskich” autorstwa ks. S. Chodyńskiego (teka 64), biogramy prałatów i kanoników krusz-

wickich autorstwa ks. Antoniego Fiutaka (teka 65), zaczątek swego opracowania „Prałaci i kanonicy kapituł kolegiackich dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej” (teka 66)<sup>48</sup>.

Szczególnie wiele uwagi poświęcił ks. Librowski biskupowi H. Rozrażewskiemu (1581–1600). Materiały do jego obszernego biogramu zawarł w dwóch tekach (67–68)<sup>49</sup>. Życie i działalność tego biskupa opracował w swojej pracy doktorskiej, a później opublikował jej fragment drukiem<sup>50</sup>.

Znaczna część „tek Librowskiego” poświęcona jest jego własnemu życiu i działalności (teki 1–29). Mogą one posłużyć do opracowania jego wnikliwej biografii. Zasluguje przecież na nią jako wybitny kapłan diecezji włocławskiej, zasłużony szczególnie w zakresie troski o opracowanie jej dziejów. Poza tym jego sprawy osobiste przeplatają się nieustannie ze sprawami bardziej ogólnymi w diecezji włocławskiej: martyrologium okresu II wojny światowej, powojenna działalność duszpasterska w parafiach podwłocławskich (Zgłowiączka, Michelin), praca dydaktyczna w Wyższym Seminarium Duchownym, działalność organizacyjna w zakresie zabezpieczenia, uporządkowania i udostępnienia archiwaliów włocławskich (dyrektor Archiwum Diecezjalnego we Włocławku)<sup>51</sup>.

Z diecezją włocławską związany jest też kult świętych i błogosławionych. Ks. Librowski w swoich materiałach zawarł wykaz imion świętych, którzy byli związani z diecezją włocławską. Nie pominął też legend: lubstowskiej i skulskiej z czasów gnieźnieńskich oraz raciążskiej z okresu włocławskiego (teka 72)<sup>52</sup>.

W tece 16 znalazła się dokumentacja (licząca ponad tysiąc stron) procesu beatyfikacyjnego bpa Michała Kozala<sup>53</sup>, którego ks. Librowski przez pewien czas był postulatorem, o czym będzie szczegółowo w osobnym artykule. W ostatniej części tek Librowskiego, która zawiera 24 teki (87–110) spuścizny Anieli Sławińskiej (zm. 1981), należy zauważyć zebrane przez nią, na polecenie ks. Librowskiego, opisy łask i cudów doznanych za przyczyną służi Bożego bpa Michała Kozala, zamknięte w ośmiu tekach (101–108)<sup>54</sup>, które stały się podstawą do osobnej publikacji<sup>55</sup>.

Ks. Librowski gromadził też materiały do dziejów bibliotek kościelnych, szczególnie katalogi tych bibliotek (teka 79), które zamierzał wydać drukiem; w przyszłości mogłyby one zostać wykorzystane przy opracowaniu dziejów tych bibliotek. Z zamierzonych prac ks. Librowski wydał drukiem katalogi biblioteki kapituły włocławskiej z lat 1590–1827<sup>56</sup>. Na uwagę zasługują również niewykorzystane dotychczas katalogi bibliotek: kolegiaty kaliskiej z ok. 1604 r., a także kolegiaty uniejowskiej i ka-



noników regularnych laterańskich z Lubrańca z 1818 r. Z bibliotek parafialnych (XVII–XIX w.) na uwagę zasługuje licząca 791 dzieł biblioteka w Konieczpolu<sup>57</sup>.

Należy również zwrócić uwagę na zebrane przez ks. S. Librowskiego, źródła dotyczące miasta: Uniejowa i Łodzi oraz źródła zebrane do badań demograficznych na Kujawach i Pomorzu z uwzględnieniem czasów przedmetrykalnych, a także tabele statystyczne z wizytacji generalnych diecezji kujawskiej i pomorskiej z lat 1779–1783, tj. rządów biskupa J. Rybińskiego, czy też sprawy dotyczące ludności większych miast na Kujawach z XVI–XVIII w. (teka 63)<sup>58</sup>. Są to materiały do planowanych przez ks. Librowskiego tematycznych wydawnictw źródłowych dotyczących diecezji włocławskiej<sup>59</sup>, które jednak nie zostały zrealizowane.

Zapewne m.in. z inspiracji bpa Antoniego Pawłowskiego, ks. Librowski wiele uwagi w swojej pracy badawczej poświęcił Kaliszowi, zbierając przede wszystkim materiały do dziejów kościelnych Kalisza. Dwie teki (77–78) zostały wypełnione wypisami i odpisami ze źródeł, głównie dokonanych przez ks. Jana Sobczyńskiego, proboszcza parafii św. Mikołaja w Kaliszu, a nabytych przez ks. Librowskiego z drugiej ręki w 1952 r.<sup>60</sup> Cała jedna teka (62) poświęcona została materiałom dotyczącym kościołów i klasztorów Kalisza, w tym znowu m.in. odpisy rzadkich dzieł dokonane przez ks. Sobczyńskiego oraz Adama Chodyńskiego<sup>61</sup>. Podobne odpisy znajdujemy w tece 82, zawierającej materiały do dziejów bractw i cechów<sup>62</sup>.

\* \* \*

Ks. Librowski, poznając coraz lepiej dzieje diecezji włocławskiej, zamierzał napisać jej dwutomową monografię. Przedstawił nawet skrócony plan takiej pracy<sup>63</sup>. Jej dzieje wiązał z Kołobrzegiem: „z Kołobrzegu – przez Kruszwicę – do Włocławka” (teka 60)<sup>64</sup>.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> *Inwentarz spuścizny rękopiśmiennej księdza Stanisława Librowskiego (Teki Librowskiego)*, ABMK 60(1991), s. 5–562.

<sup>2</sup> Tamże, s. 323–324.

<sup>3</sup> S. Librowski, *Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku*. Dział I. *Dokumenty samoistne*, t. 1–7, Włocławek 1994–1999.

<sup>4</sup> *Inwentarz spuścizny...*, poz. cyt., s. 325; por. S. Maternowski, *Dokumenty kujawsko-pomorskie biskupów w XIII wieku. (Przyczynek do dyplomatyki polskiej)*, Warszawa 1925.

<sup>5</sup> S. Librowski, *Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku*. Dział II. *Dokumenty w kopiariuszach*, t. 1–11, Włocławek 1999–2002.

<sup>6</sup> *Inwentarz spuścizny...*, poz. cyt., s. 326–332.

<sup>7</sup> Tamże, s. 391; S. Librowski, *Trzydzieści nie drukowanych oryginałów pergaminowych Archiwum Diecezjalnego we Włocławku z lat 1300–1400*, ABMK 55(1987), s. 129–153; tenże, *Trzydzieści osiem nie drukowanych oryginałów pergaminowych Archiwum Diecezjalnego we Włocławku z pierwszej połowy XV wieku*, ABMK 56(1988), s. 189–309; tenże, *Trzydzieści jeden nie drukowanych oryginałów pergaminowych Archiwum Diecezjalnego we Włocławku z drugiej połowy XV wieku. Trzecie ćwierćwiecze*, ABMK 57(1988), s. 201–272.

<sup>8</sup> *Inwentarz spuścizny...*, poz. cyt., s. 391–392.

<sup>9</sup> Tamże, s. 334.

<sup>10</sup> Tamże, s. 385–386.

<sup>11</sup> Tamże, s. 336.

<sup>12</sup> Tamże, s. 374–375.

<sup>13</sup> Tamże, s. 376.

<sup>14</sup> Tamże, s. 333–339.

<sup>15</sup> Tamże, s. 340.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Tamże, s. 341.

<sup>18</sup> Tamże, s. 345.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> *Statuta synodalia Dioecesis Vladislaviensis et Pomeraniae*, ed. Z. Chodyński, Warszawa 1890; S. Chodyński, *Synody Kościoła polskiego*, w: *Encyklopedia kościelna* [Nowodworzkiego], t. 27, Warszawa 1904, s. 394–419.

<sup>21</sup> *Inwentarz spuścizny...*, poz. cyt., s. 388–389; por. S. Librowski, *Sprawa rzekomych synodów diecezji włocławskiej po 1641 roku*, ABMK 2(1961), z. 1–2, s. 345–352; tenże, *Konferencje biskupów w XVIII wieku jako instytucja zastępująca synody prowincjonalne*, cz. 1–2, ABMK 47(1983), s. 239–311; 48(1984), s. 181–357.

<sup>22</sup> S. Librowski, *Synody diecezji włocławskiej*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” (KDWi) 50(1967), s. 82–94.

<sup>23</sup> *Inwentarz spuścizny...*, poz. cyt., s. 370–371.

<sup>24</sup> Tamże, s. 366–367; S. Librowski, *Katedra włocławska*, Włocławek 1947.

<sup>25</sup> *Inwentarz spuścizny...*, poz. cyt., s. 374; S. Librowski, *Z dziejów katedry a następnie kolegiaty św. Wita w Kruszwicy*, ABMK 15(1967), s. 251–269.

<sup>26</sup> *Inwentarz spuścizny...*, poz. cyt., s. 374.

<sup>27</sup> Tamże, s. 351–352, 386.

<sup>28</sup> Tamże, s. 324; por. S. Librowski, *Z dziejów katedry, a następnie kolegiaty św. Wita w Kruszwicy*, ABMK 15(1967), s. 251–269; tenże, *Rola Kruszwicy w dziejach Narodu i Kościoła Polskiego*, KDWi 49(1966), s. 218–230.

<sup>29</sup> Zob. S. Librowski, *Na śladach wczesnośredniowiecznej kolegiaty i kapituły zamkowej św. Michała w Gdańsku*, ABMK 14(1967), s. 231–245.

<sup>30</sup> *Inwentarz spuścizny...*, poz. cyt., s. 371.

<sup>31</sup> Tamże, s. 376–377.

<sup>32</sup> Tamże, s. 341–343; S. Librowski, *Statuty kapituł kolegiackich dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej*, ABMK 1(1959) z. 1, s. 167–189; 42(1980), s. 345–400; 43(1981), s. 343–400; 44(1982), s. 341–400, 46(1983), s. 203–369.

<sup>33</sup> S. Librowski, *Wizytacje diecezji włocławskiej*, cz. 1, t. 1, z. 1–2, ABMK 8(1964), s. 5–186; 10(1965), s. 33–206.

<sup>34</sup> *Inwentarz spuścizny...*, poz. cyt., s. 354–356.

<sup>35</sup> Tamże, s. 356–357.

<sup>36</sup> S. Librowski, *Repertorium akt wizytacji kanonicznych dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej*, ABMK 28(1974), s. 41–219; 29(1974), s. 5–156; 30(1975), s. 5–131; 31(1975), s. 5–200; 32(1976), s. 5–157; 33(1976), s. 71–218; 34(1977), s. 5–150; 37(1978), s. 53–174.

<sup>37</sup> *Inwentarz spuścizny...*, poz. cyt., s. 357–358, 359–361.

<sup>38</sup> Tamże, s. 358–359; por. S. Librowski, *Podział obecnej diecezji chełmińskiej na komisarjaty, czyli delegatury biskupie*, ABMK 29(1973), s. 281–299.

<sup>39</sup> *Inwentarz spuścizny...*, poz. cyt., s. 347; por. S. Librowski, *Rejestracja archiwaliów i starych druków na terenie diecezji wrocławskiej w latach 1960–1962*, ABMK 5(1962), s. 347–359; 6(1963), s. 269–278.

<sup>40</sup> *Inwentarz spuścizny...*, poz. cyt., s. 384.

<sup>41</sup> Tamże, s. 345–347; S. Librowski, *Zachowane kroniki parafialne z terenu diecezji wrocławskiej z lat 1901–1939 oraz ich wartość jako źródła historycznego*, ABMK 18(1969), s. 5–46

<sup>42</sup> *Inwentarz spuścizny...*, poz. cyt., s. 379–380, 389.

<sup>43</sup> S. Librowski, *Dekret Soboru Trydenckiego o seminariach i pierwsze seminaria diecezjalne w Polsce*, AK 72(1969), s. 237–258; tenże, *Wrocławskie seminarium duchowne na przestrzeni czterech stuleci*, KDWi 52(1969), s. 176–188; tenże, *Właściwie które seminarium diecezjalne w Polsce jest najstarsze?*, ABMK 17(1968), s. 185–189; tenże, *Czterechsetlecie fundacji seminarium wrocławskiego 1568–1969*, ABMK 17(1969), s. 179–185; tenże, *Czterechsetlecie erekcji seminarium wrocławskiego 1569–1969*, ABMK 18(1969), s. 125–132; tenże, *Wystawa „Czteryście lat istnienia i działalności Seminarium Duchownego we Wrocławku (1568/69–1968/69)”*, ABMK 22(1971), s. 223–288.

<sup>44</sup> *Inwentarz spuścizny...*, poz. cyt., s. 378–379.

<sup>45</sup> Tamże, s. 368–370.

<sup>46</sup> Tamże, s. 368.

<sup>47</sup> Tamże, s. 385.

<sup>48</sup> Tamże, s. 370–371.

<sup>49</sup> Tamże, s. 372–373.

<sup>50</sup> S. Librowski, *Biskup Hieronim Rozrażewski jako humanista i mecenas*, ABMK, 11(1965), s. 201–263

<sup>51</sup> *Zob. Inwentarz spuścizny...*, poz. cyt., s. 17–298.

<sup>52</sup> Tamże, s. 384.

<sup>53</sup> Tamże, s. 146–206.

<sup>54</sup> Tamże, s. 432–458.

<sup>55</sup> S. Librowski, *Katalog task otrzymanych od Pana Boga za przyczyną bł. Michała Kozala*, Wrocław 1994.

<sup>56</sup> *Zob. Biblioteka kapituły wrocławskiej*, oprac. S. Chodyński, uzup. i wyd. S. Librowski, Wrocław 1949.

<sup>57</sup> *Inwentarz spuścizny...*, poz. cyt., s. 387–388; por. S. Librowski, *Ocalale i pomnażane pomoce ewidencyjno-inwentaryzacyjne archiwum, biblioteki, skarbcza i zakrystii katedry wrocławskiej z lat 1516–1983*, ABMK 52(1986), s. 57–155.

<sup>58</sup> *Inwentarz spuścizny...*, poz. cyt., s. 385.

<sup>59</sup> *Zob. Kalendarium życia...*, poz. cyt., s. 384–385.

<sup>60</sup> *Inwentarz spuścizny...*, poz. cyt., s. 386–387.

<sup>61</sup> Tamże, s. 367–368.

<sup>62</sup> Tamże, s. 389–390.

<sup>63</sup> S. Librowski, *Plan dwutomowej monografii historycznej diecezji wrocławskiej*, ABMK 16(1967), s. 285–294.

<sup>64</sup> *Inwentarz spuścizny...*, poz. cyt., s. 366.



# U źródeł historii

Dr. prof. STANISŁAW LIBROWSKI, twórca Instytutu Historii w Uniwersytecie Wrocławskim, w rozmowie z prof. Andrzejem Gąsienicą, kierownikiem Instytutu Historii Uniwersyteckiego w Warszawie

ROZMOWA Z ANDRZEJEM GĄSIENICĄ



Prof. Stanisław Librowski

**Wielki wykład** Stanisław Librowski, profesor Instytutu Historii Uniwersyteckiego w Warszawie, w wykładzie poświęcił się historii...

Wielki wykład to wykład, w którym profesor Librowski przedstawił historię...

Wielki wykład to wykład, w którym profesor Librowski przedstawił historię...

## Ks. prof. dr Stanisław Librowski Za pokolenia i dla pokoleń

**T**ę historię wykładu, który odbył się w Instytucie Historii Uniwersyteckiego w Warszawie, w dniu 12 października 1977 r., opisał w swojej książce „Wielki wykład” ks. prof. dr Stanisław Librowski. Wykład ten, który odbył się w Instytucie Historii Uniwersyteckiego w Warszawie, w dniu 12 października 1977 r., opisał w swojej książce „Wielki wykład” ks. prof. dr Stanisław Librowski.

Wielki wykład to wykład, w którym profesor Librowski przedstawił historię...



Prof. Stanisław Librowski

Wielki wykład to wykład, w którym profesor Librowski przedstawił historię...

Wielki wykład to wykład, w którym profesor Librowski przedstawił historię...

Wielki wykład to wykład, w którym profesor Librowski przedstawił historię...

Wielki wykład to wykład, w którym profesor Librowski przedstawił historię...

Wielki wykład to wykład, w którym profesor Librowski przedstawił historię...

Wielki wykład to wykład, w którym profesor Librowski przedstawił historię...

Wielki wykład to wykład, w którym profesor Librowski przedstawił historię...



## Chroniąc pamięć przeszłości

Wielki wykład to wykład, w którym profesor Librowski przedstawił historię...



## Ks. prof. dr STANISŁAW LIBROWSKI „Archiwista jest jak poeta”

Wielki wykład to wykład, w którym profesor Librowski przedstawił historię...

Wielki wykład to wykład, w którym profesor Librowski przedstawił historię...



S. LAURENCJA JĘDRZEJCZAK ZSNM

## WSPOMNIENIA O KSIĘDZU STANISŁAWIE LIBROWSKIM

Pierwszy raz spotkałam się z ks. Stanisławem Librowskim w 1958 r. w Lublinie w domu bpa Piotra Kałwy (ul. Buczka 2), gdzie pracowałam. W 1959 r. wróciłam do naszego domu we Włocławku przy ul. Buczka 9 (obecnie Orla). W 1960 r. ks. dr Stanisław Librowski poprosił władze zakonne Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi o siostrę do pracy w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku, którego (od 1946 do 1982) był dyrektorem. Właśnie mnie przydzielono do tej pracy.

Wówczas zatrudniona już była u ks. Librowskiego p. Zofia Grudzińska. Po jej zwolnieniu przyjęta została w kwietniu 1961 r. s. Asumpta Lis, we wrześniu na jej miejsce przyszła s. Eliza Orłowska, a w sierpniu 1963 r. zastąpiła ją s. Krystyna Sobul, która w 1966 r. przeszła do Lublina i dalej była zatrudniona w administracji czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” do 1973 r. W tym czasie pracowały jeszcze u ks. Librowskiego przy różnych zajęciach we Włocławku po kilka miesięcy: p. Agnieszka (nie pamiętam nazwiska), s. Jadwiga Machnowska, s. Kazimiera Woźniak, s. Sawia Konopińska, s. Maryla Łakomic, p. Marianna Jędrzejczak (4 lata), s. Donata Ziomek (przez rok w Lublinie) i s. Grażyna Woźniak, a także p. Zofia Jakubiec (parę miesięcy w Lublinie).

Od połowy marca 1960 r. byłam przez 42 lata bezpośrednim świadkiem życia swego pracodawcy, ks. Stanisława Librowskiego, we Włocławku i w Lublinie. Ksiądz Librowski czasem w swoich wspomnieniach wracał do lat dzieciństwa i młodości, które opisał później w *Kalendarium życia, cierpienia, działalności, twórczości i uznania...*, opublikowanym w 58 i 59 tomie czasopisma ABMK. Myślę, że należy chociaż krótko o tym wspomnieć.

### Dzieciństwo i młodość

Stanisław Librowski był szóstym z dziesięciorga dzieci Józefa i Marianny z d. Karlińskiej. Urodził się 26 kwietnia 1914 r. w Krzemieniuwi-

cach, w parafii Gorzkowice, należącej wówczas do diecezji kujawsko-kaliskiej. Rodzice dorobili się kilkuhektarowego gospodarstwa, które było podstawą utrzymania rodziny.

Kiedy Staś był niemowlęciem, matka zachorowała na tyfus. Żeby dziecko się nie zaraziło, a także z braku pokarmu, dała je sąsiadce, która miała nieco starszego syna i ta obydwu karmiła piersią. Wiosną 1915 r. Staś ciężko zachorował na szkarlatynę. Zatraskana matka w jedną z niedziel wzięła ze sobą rocznego syna i, niosąc go ponad 6 km do kościoła, modliła się gorąco o jego zdrowie. Po mszy położyła go przed ołtarzem i przyrzekła, iż jeśli syn wyzdrowieje, odda go na służbę Bogu. Powiedziała mu o tym na łożu śmierci (1937 r.), kiedy był na drugim kursie w Wyższym Seminarium Duchownym, i dopowiedziała: „Ale bądź dobrym księdzem”. To powiedzenie matki brzmiało mu w uszach przez całe życie.

Matka – niewiasta religijna i gorliwa – zapaliła w dziecku pobożność i miłość do Boga. W świadomości syna zakorzeniły się też głęboko cechy ojca: pracowitość, umiejętność pokonywania trudności i oszczędność.

Szkołę powszechną czterooddziałową rozpoczął we wrześniu 1921 r. w Krzemieniewicach, ukończył w czerwcu 1926 r., jako najmłodszy w klasie (choć powtarzał ostatnią). Do piątego oddziału uczęszczał w Rzejowicach, następne dwa lata uczył się w Gorzkowicach. W 1929 r. starał się o przyjęcie do Państwowego Humanistycznego Gimnazjum Męskiego im. B. Chrobrego w Piotrkowie Trybunalskim. Po zdaniu egzaminu wstępnego został przyjęty do czwartej klasy gimnazjum, lecz na koniec roku szkolnego nie otrzymał promocji do następnej klasy i musiał ją powtarzać; złożyło się na to wiele przyczyn, szczególnie uciążliwe dojazdy, które pochłaniały dużo czasu. Czwartą klasę ukończył w 1931 r. i zaraz zgłosił się do piątej w Liceum im. Piusa X (Niższe Seminarium Duchowne) we Włocławku, gdzie w maju 1935 r. uzyskał maturę. W tymże roku wstąpił do tutejszego Wyższego Seminarium Duchownego.

### **W Wyższym Seminarium Duchownym**

Alumn Librowski mile wspominał swój pobyt w seminarium, ale zapamiętał też trudne momenty. Gdy w niedługim czasie po śmierci matki spalił się rodzinny dom i zabudowania gospodarcze i nie miał pieniędzy na zapłacenie czesnego (rata wynosiła sto złotych), ksiądz rektor zapytał go wówczas: „czy nie miałeś bliższego seminarium?”. Stanisław domyślał się, że wołał on mieć bogatszych alumnów.

Kiedy był na piątym roku, wybuchła druga wojna światowa. Pomimo zagrożeń przyjechał do seminarium, ponieważ władze seminaryjne za-



mierzały doprowadzić do święceń ostatnie dwa kursy, czyli piąty i szósty. Kleryk Librowski przyjechał po połowie października 1939 r. do Włocławka, na krótko jeszcze udał się w strony rodzinne i 4 listopada przybył do Włocławka, a już 7 listopada 1939 r. został wraz z profesorami i klerykami (44 osoby) aresztowany przez Niemców.

### Obozy

Rozpoczęły się długie i ciężkie lata więzienne, najpierw we Włocławku, potem w Łądzie. Tam, żyjąc w warunkach internowania, m.in. uczył się i wydawał w pierwszej połowie 1940 r. podziemne pismo kleryckie „Exsul”, powielane na maszynie do pisania. Widocznie w jego naturę od początku wpisane było redaktorstwo, które później stało się głównym jego zajęciem.

W dniu 26 sierpnia 1940 r. został wywieziony do Szczeglina k. Mogilna; 29 tm. do Sachsenhausen i przydzielony na blok 17. Dnia 13 grudnia 1940 r. wszystkich duchownych wywieziono do Oranienburga, stamtąd przez Berlin, Lipsk, Norymbergę, Augsburg do Dachau. Librowski odprowadzony został wraz z innymi na izbę pierwszą, bloku 28.

Ksiądz Librowski niechętnie wspominał czasy obozowe, trudno mu było wracać do strasznych przeżyć. Największym cierpieniem w obozie Dachau dla alumna Librowskiego była kara „słupka”. W połowie lutego 1941 r. za to, że któregoś dnia rano mył się w koszuli, zamiast rozebrany do pasa, otrzymał karę „słupka”. Słupek polegał na tym, że skazanemu wykręcano ręce do tyłu, wiązano je w nadgarstku łańcuchem, pomagano wejść na taboret, ręce z tyłu zawieszano na haku i wykopywano taboret. Powieszony spadał w bólu ciężarem ciała, przy rwaniu się stawów, opadał niemal do posadzki. Kiedy czubki trepów zdawały się dotykać ziemi, wilczur esesmański chwycił wiszącego za nogi. Męczarnia trwała 60 minut od zawieszenia ostatniego skazanego. Z Librowskim było wówczas piętnastu, dwóch czy trzech zdjęto nieżywych: udusili się albo pękło im serce. W niedługim czasie, gdy jeszcze nie doszedł zupełnie do siebie, groził mu drugi „słupek”, dlatego że na powitanie wchodzącego Niemca nie przerwał pracy. Librowski zaczął rozpaczać, że ponownego „słupka” nie przeżyje. Wzruszony blokowy wstał się do esesmana i wycofał meldunek.

Wieczorem 25 kwietnia 1941 r. przywieziono do Dachy dziewięciu księży wraz z bpem Michałem Kozalem. Wśród nich był też rektor seminarium włocławskiego, ks. Franciszek Korszyński. Przydzieleni zostali na pierwszą izbę bloku 28. Jeszcze tego wieczoru, gdy w sypialni było zupełnie ciemno, do łóżka ks. Korszyńskiego zbliżył się alumn Stanisław Librowski, by powitać swego rektora. Ksiądz Korszyński długo pamiętał

ten gest życzliwości; poznając warunki obozowe, jeszcze więcej podziwiał odwagę swego ucznia.

W maju lub w czerwcu 1941 r. alumn Stanisław doznał strasznego pobicia przez zajadłego komunistę (Ignać Rohner) i pisarza niemieckiego urzędującego w pierwszej izbie. Powalili oni Librowskiego na podłogę, kopali i bili po głowie, plecach, gdzie się dało, i zostawili półżywego.

Wczesną wiosną 1942 r. kleryk Librowski z kilkoma kolegami przeszedł sześciotygodniowy kurs murarski, potem pracował z innymi w tym zawodzie przez rok. Pewnego zimowego dnia zauważono, iż frontowa ściana na drugim piętrze, prowadzona przez Librowskiego, zaczęła w środku „dostawać brzucha”. Posadzono go o sabotaż. Kierownik wraz z kapo porwali Librowskiego za rękawy, przez otwór okienny zawiesili nad wybrukowanym podwórzem. Librowski uważał to za cud, że nie spuścili go na kamienie.

Obóz został wyzwolony przez wojska amerykańskie 29 kwietnia 1945 r., lecz powrót do Polski był jeszcze niemożliwy.

### **Kapłan**

Nadszedł wreszcie oczekiwany dzień święceń kapłańskich – 29 lipca 1945 r. Dwunastu diakonom udzielił ich w Paryżu ordynariusz włocławski bp Karol Mieczysław Radoński, będący jeszcze wówczas na uchodźstwie. Młody ksiądz Librowski wrócił do Polski pod koniec maja 1946 r.

Po krótkim urlopie został tymczasowym administratorem parafii Zgłowiączka. Tutaj nie obyło się bez incydentu. „Leśni”, dowiedziawszy się, że ksiądz chce ufundować dzwony i zbiera pieniądze, przyszli wieczorem, by je zabrać, lecz ksiądz zostawiwszy ich na chwilę samych, wyszedł do innego pokoju, wyskoczył przez okno i uciekł wzywając pomocy. I tak pieniądze na dzwony ocalały.

Od września 1946 r. został mianowany administratorem małej i młodej parafii Michelin k. Włocławka. Tutaj był gorliwym jej duszpasterzem i dobrym gospodarzem przez dziesięć lat, tj. do 23 czerwca 1956 r. Wprowadził dwie niedzielne msze (zamiast dotychczasowej jednej). Na jego prośbę ojcowie kapucyni przeprowadzili misję w parafii. Wizytę duszpasterską odbywał przeważnie w niedziele całego roku. Postarał się o działki dla parafii, jedną – z przeznaczeniem pod budowę domu księży emerytów. Chociaż obarczony wielu dodatkowymi obowiązkami: nauczaniem religii, prowadzeniem archiwum diecezjalnego i studiami na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Warszawskiego, ze wszystkich zajęć wywiązywał się doskonale. W 1953 r. ks. Librowski czuł zagrożenie swojej

wolności, widząc nasilające się procesy kapłanów. W lipcu 1955 r. był świadkiem w sprawie ks. Jana Grajnera i ks. Mariana Chwilczyńskiego.

### **Naukowiec**

W czerwcu 1948 r. uzyskał dyplom magistra teologii w zakresie historii Kościoła. Stopień doktora na podstawie pracy pt. „Hieronim Rozrażewski biskup kujawski i pomorski (1581–1600)” nadała mu 15 grudnia 1956 r. Rada Wydziału Teologii UW, a promocja odbyła się 24 tm. Kilka miesięcy wcześniej, w kwietniu 1956 r., został zwolniony z parafii i mógł więcej czasu poświęcić pracy naukowej.

Od 1958 r. ks. Librowski pracował w KUL-u, a w latach 1962–1964 także na ATK w Warszawie. W styczniu 1965 r. Rada Wydziału Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego otworzyła przewód habilitacyjny ks. Librowskiego, na podstawie pracy *Wizytacje diecezji kujawskiej i pomorskiej*. Na zatwierdzenie i nadanie przez Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego stopnia naukowego docenta nauk humanistycznych w zakresie historii Polski do XVIII w. i nauk pomocniczych historii czekał do 28 maja 1966 r. W czerwcu 1966 r. Rada Wydziału Teologicznego KUL powierzyła ks. Librowskiemu Katedrę Nauk Pomocniczych Historii na Instytucie Historii Kościoła.

W maju 1970 r. Ministerstwo Oświaty i Szkolnictwa Wyższego nadało ks. Librowskiemu tytuł profesora nadzwyczajnego, a pięć lat później, w maju 1975 r., profesora zwyczajnego.

Zapraszany był z referatami i na zjazdy naukowe zagraniczne: do Austrii, Belgii, Francji, Holandii, Republiki Federalnej Niemiec, Stanów Zjednoczonych, Szwajcarii, Watykanu i Włoch, lecz z nich nie korzystał.

### **Między Włocławkiem a Lublinem**

W seminarium włocławskim prowadził wykłady z historii Kościoła przez dwadzieścia lat (1949–1969). Mieszkając we Włocławku, od 1958 r. dojeżdżał pociągiem do Lublina, przeważnie co drugi tydzień, a od 1966 r. z Lublina do Włocławka przyjeżdżał przeważnie w sprawach archiwalnych lub dla wygłoszenia jakiegoś referatu.

W 1967 r. ks. Librowski przeprowadził się z seminarium duchownego we Włocławku do domu Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi, przy ul. Orlej 9. Po dziesięciu latach użytkowania czterech pokoi zamienił je na jeden pokój dla umieszczenia części księgozbioru – do czasu powrotu do seminarium duchownego w 1993 r.

W Lublinie od 1966 r. otrzymał dwa pokoiki w konwiktzie księży profesorów: w jednym mieszkał i pracował, w drugim pracowała zatrudnio-

na siostra zakonna. Chciał ją mieć blisko dla łatwego porozumiewania się. Wprawdzie miała przydzielony pokój w baraku, lecz nie zawsze tam przebywała. Jak widzimy, ks. Librowski pracował w skromnych warunkach. Dopiero w latach siedemdziesiątych, gdy przeprowadził się do własnego mieszkania w bloku przy ul. Faraona 6 m. 15, na drugim piętrze posiadał cztery pokoje, kuchnię i dodatki. Nie miał telewizora ani telefonu. Żałował czasu, by zająć się staraniem o uzyskanie przydziału numeru telefonu w nowym budownictwie, co było bardzo trudne. Nie chciał też, by telefon zbyt często odrywał go od pracy. Gdy konieczność tego wymagała, korzystał z budki telefonicznej lub z telefonu u sąsiada.

### **Krzewiciel nauki**

Popierał naukę, chciał, by jego pracownicy były dobrze przygotowane do pracy, m.in. na początku zatrudnienia załatwił s. Laurencji lekcje łaciny u ks. Jana Oświecińskiego. Siostrę Krystynę Sobul zmobilizował, by uzyskała świadectwo dojrzałości. Ułatwił też studia teologiczne magisterskie i doktoranckie s. Laurencji Jędrzejczak. Pomagał finansowo kuzynkom będącym na studiach.

Jako profesor wykładał przystępnie i z całym poświęceniem. Nie szczędził trudu, by swoim studentom pokazać dokumenty, akta czy kopiariusze. Lekcje były interesujące, oparte przede wszystkim na praktyce.

Urządzał kursy archiwalne w Lublinie w KUL. Brali w nich udział przeważnie księża i siostry zakonne. Na kursach dowiadywano się: o gromadzeniu materiałów, porządkowaniu, katalogowaniu i udostępnianiu akt. Uczył, jak należy katalogować dokumenty i akta na kartach pojedynczych i zbiorowych. Przy okazji zaopatrywał w pomoce archiwalne, wskazywał, gdzie można znaleźć odpowiednią wiedzę. Zapraszał specjalistów, ale w większości sam prowadził zajęcia. Z tych kursów można było dużo skorzystać. Przy okazji zwiedzano zbiory w Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Lublinie lub Kurii Diecezjalnej.

Był wymagający od siebie i innych, a jego pracowitość i zamięłowanie do pracy naukowej udzielała się jego studentom.

### **Archiwista**

Ks. Librowski wdrażał mnie od początku w prace archiwalne. Na początku zapoznawał z zasobem archiwalnym, który mieścił się w katedrze nad kapitularem i prawymi kaplicami. Zlecał mi układanie akt parafialnych, personalnych, sądowych i zakonnych, a po ich oprawie – robienie na nich napisów i inwentaryzowanie kartkowe.

Lokal nie był ogrzewany, więc w miesiącach zimowych nie można było w nim pracować. Nie posiadał też kanalizacji, toalety, ani telefonu. Noszenie wody do sprzątanía po krętych schodach i wynoszenie jej sprawiało sporo kłopotu.

Ksiądz Librowski mieszkał w seminarium duchownym na pierwszym piętrze, posiadał jeden duży pokój od strony podwórka, który służył mu za bibliotekę podręczną, pracownię, sypialnię i redakcję. Kwerendzistów przyjmował zwykle w czytelni bibliotecznej. Jeśli ktoś chciał korzystać ze starych akt, pytał najpierw, czy zna łacinę; jeśli otrzymał pozytywną odpowiedź, udostępniał akta. Początkowo czynił to sam, a potem wyręczał się pracującą siostrą zakonną. Kwerendzista, szczególnie będący pierwszy raz, wypełniał kwestionariusz. Akta trzeba było nosić z katedry do gmachu seminarium. W sierpniu 1960 r. przydzielono do pracy w archiwum ks. mgra Władysława Olejniczka, który zajmował się sporządzaniem wypisów z wypożyczonych akt. Początkowo pracował w pokoju ks. Librowskiego, a później w czytelni bibliotecznej. Po kilku miesiącach został odwołany.

### **Redaktor**

W końcu 1956 r. Senat Akademicki KUL powołał do życia Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych, z którym ks. Librowski został związany od 1958 r., szczególnie przez redagowanie czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”.

Już 30 października 1958 r. ks. Librowski oddał do druku pierwszy zeszyt pierwszego tomu, który sam rozprowadził. Kiedy zbliżała się ekspedycja drugiego zeszytu tomu pierwszego, już byłam przyjęta do pracy i ks. Librowski zlecił mi wypisywanie na maszynie adresów abonentów.

Nie były to czasy sprzyjające Kościołowi, wręcz utrudniano, a nawet wprost zabraniano, wydawania pism katolickich.

Ile to Redaktor musiał natrudzić się ze zdobyciem przydziału papieru, ile pism i telefonów, a nawet podróży, by go sprowadzić z odległej miejscowości wynajętym samochodem, później znaleźć odpowiednie miejsce na jego złożenie? Nie zawsze przydzielano tyle papieru, o ile prosił. Trzeba było też dużych zabiegów, by była odpowiednia gramatura i gatunek papieru czy tektury. Ks. Librowski chciał robić nadbitki prac i artykułów, więc potrzeba było więcej papieru i kartonu niż na samo wydawnictwo.

A ile miał kłopotu z cenzurą, która dokładnie czytała każdy tom i wyrzucała, co nie było po jej myśli. W złamanym już tomie niełatwo było robić poprawki, by nie uronić treści i jak najmniej zmienić tekst. Po ingerencji cenzury należało poprawione strony jeszcze raz dać jej do wglądu

i po zrobieniu przez nią parafy na każdej stronie tomu oddawano redaktorowi z pozwoleniem na druk. Na tym jeszcze nie koniec. Po wydrukowaniu trzeba było mieć pozwolenie na rozpowszechnianie nakładu. Cała procedura kosztowała dużo czasu, zabiegów i trudu.

Gdy tomy drukowane były we Włocławku, podlegały cenzurze w Bydgoszczy. W czerwcu 1961 r. ks. Librowski przeniósł się z „Archiwami” do Drukarni Związkowej w Krakowie, na ul. Mikołajską 13. Od tej pory czasopismo podlegało cenzurze w Krakowie. Ponieważ od 1966 r. Redaktor mieszkał w Lublinie, przeniósł się z „Archiwami” do Lubelskich Zakładów Graficznych im. PKWN, przy ul. Unickiej 4 i tam drukował do 1985 r. Cenzura była na miejscu. W Lublinie chyba było najwygodniej drukować, chociaż też nie brakowało kłopotów, bo drukarnia po pewnym czasie przeszła na nowoczesny system drukowania. Redaktorowi przyzwyczajonemu do dawnego systemu początkowo trudno było się przestawić. W latach 1986–1991 (t. 52–60) znowu drukował w Toruniu.

Właściwie całość pracy redakcyjnej była wykonywana w prywatnym mieszkaniu Redaktora i przez niego samego. Pomagała mu w tym przeważnie także jedna siostra zakonna.

### **Prace nad przygotowaniem materiałów do druku**

Teraz wspomnę, z jakim zaangażowaniem ks. Librowski wydawał swój periodyk. Każdy tom traktował jako swoje nowo narodzone dziecko i po ukazaniu z pieczołowitością całował go na oczach swoich studentów. Nic dziwnego, gdy tyle trudu każdy tom go kosztował. Niemal w każdym półroczniku miał większość swoich prac czy artykułów. Sam je pisał najpierw na brudno ręcznie, następnie przepisywał na maszynie sam, ewentualnie mnie dawał do przepisania. Był bardzo dokładny. Wolał pisać sam, niż poprawiać artykuły innych, potem przepisywać lub odsyłać do poprawki, by znowu otrzymać niezadowolający tekst. Każda strona maszynopisu była adiurowana: podana wielkość czcionki (cycero, garmond, petit, nonparel), krój czcionki (antykwą, kursywa, druk zwykły, rozstrzelony, czy półtusty), interlinia, odległości przy tytułach, zaznaczał też żywą paginę i kustosze. Po otrzymaniu całości lub części korekty szpaltowej wręczał mi ją do sprawdzania. Była to praca żmudna i wymagała dużej uwagi. Zależało kto składał, czy linotypista był dokładny. Nieraz znajdowano kilka błędów w jednym wierszu. Każdy wiersz z błędem był poprawiany na linotypie, zły wyjmowany, a wstawiany poprawiony, ale trzeba było bardzo uważać, gdyż nieraz został wyjęty dobry wiersz, a wstawiony z błędem lub źle poprawiony. Nieraz zostały wiersze pomieszane, szczególnie wówczas, gdy skład się



rozsypał. Należało zwracać uwagę na przypisy, czy nie został który pominięty lub zmieniony, przestawiony. Czasem coś musiało być złożone ręcznie. Ten rodzaj korekty wymagał szczególnej uwagi. Po pierwszej korekcie musiał Redaktor własnym okiem przejrzeć całość, zrobić odpowiednie uwagi i doręczyć drukarni. Z niecierpliwością czekał na drugą korektę, tj. na szczotkę, czyli przełamany tom; dwa egzemplarze niósł do cenzora i z drzeniem wyczekiwał na pieczętkę zezwalającą na druk. Jeden lub dwa egzemplarze otrzymywałam do drugiej korekty. Do trzeciej korekty drukarnia dawała całość lub tylko żądane strony. Gdy tom był już gotowy, ks. Librowski podpisywał go do druku. Wydrukowany, lecz nie oprawiony tom był zanoszony do cenzora, by uzyskać pozwolenie na rozpowszechnianie. W międzyczasie przeglądano, czy jakieś błędy nie zostały przeoczone i czy nie należy wydrukować erraty. Po otrzymaniu zezwolenia na rozpowszechnianie drukarnia oprawiała tom i wydawała nakład, który przywożono wynajętym transportem. Zdarzało się, że niektóre arkusze miały koszulki, czyli niezadrukowaną jedną stronę, lub przemienione arkusze. Trzeba było sprawdzać wszystkie wysyłane tomy, bo można było otrzymać zwrot.

Pismo „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” było i jest specjalistyczne, trzeba było szukać abonentów. Redaktor różnymi drogami starał się o czytelników. Czasem mówił, że niewiele kto „Archiwami” się interesuje, czyta je tylko redaktor, cenzor i korektor. Tomy były drukowane zwykle na papierze trzeciej klasy, arkusze były szyte nićmi, oprawione w karton lub w twardą okładkę.

Każdy odbiorca miał swoją kartę, w której wpisywano wysłany tom i datę wpłaty. Najpierw wypisywano adresy wszystkich abonentów i wkładano czeki ułatwiające uiszczenie należności. Niektórym trzeba było przypomnieć o zapłacie lub doliczać należność przy następnym tomie. Autorzy otrzymywali tom pierwsi i gratisowo. Honoraria były tylko symboliczne, gdyż przy małym nakładzie trudno było utrzymać się w wydawnictwie. Początkowo nakład wysyłano z Włocławka, z odległej około 1500 m poczty. W Lublinie urząd pocztowy był blisko i doręczano nakład, zawożąc wózkiem. Poczta niezbyt miłym okiem patrzyła na kilkaset przesyłek, gdyż każdą musiała opieczetować. Kilkanaście egzemplarzy na adresy zagraniczne wysyłano jako przesyłki polecone. Także Biblioteka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego chętnie przyjmowała egzemplarze na wymianę zagraniczną.

### **Postulator**

W swoim przedpokoju ks. Librowski urządził biuro dla dwóch sióstr pomagających w pracy archiwalnej, administracyjnej i przygotowaniu

procesu beatyfikacyjnego bpa Michała Kozala, którego ks. Librowski został postulatorem od 21 września 1960 r. W tę pracę, jak i w każdą, zaangażował się poważnie. Zapraszał świadków, wyznaczał terminy, starał się o wydrukowanie obrazka, układał modlitwę, spisywał otrzymane łaski. Proces informacyjny trwał do 1964 r. Ks. Postulator odprawiał nowennę do służki Bożego o zatwierdzenie habilitacji, a w 1994 r., jako wotum dziękczynne, wydał książkę pt. *Katalog łask otrzymanych od Pana Boga za przyczyną bł. Michała Kozala*.

### Sprawy prywatne

Posiadał wybitną pamięć wydarzeń historycznych, a jego nieugięty charakter i wytrwałe, niestrudzone dążenie do celu pokonywały piętrzące się na drodze przeszkody. Był bardzo pracowity. Nigdy nie korzystał z urlopu. Czasem tylko miał przymusowy odpoczynek, gdy przebywał w szpitalu i raz w sanatorium w Polanicy Zdroju.

Za granicę nie wyjeżdżał, chociaż miał różne zaproszenia. Być może zraził się nieotrzymaniem w 1964 r. paszportu do Włoch, dokąd chciał wyjechać na trzy miesiące: korzystać tam z Archiwum Watykańskiego, zwiedzić Bibliotekę Watykańską i popracować w nich. Podróż miał opłaconą w obydwie strony przez ks. prał. Franciszka Mączyńskiego, rektora Instytutu Polskiego w Rzymie, lecz władze państwowe nie zgodziły się na wyjazd. Wysłannik policyjny z Bydgoszczy powiedział: „otrzyma książd paszport, jeżeli oświadczy mi, iż za granicą będzie pozytywnie się wypowiadał o stosunkach panujących w Polsce”. Książd na to się nie zgodził. I paszportu nie otrzymał.

Prowadził raczej życie skromne, ale można powiedzieć, że był szczęściarzem. Na posiadaną książeczkę samochodową w PKO w maju 1964 r. wygrał samochód marki Moskicz, który zaraz sprzedał. Założył też takie książeczki swoim pracownikom: s. Laurencji i s. Krystynie, lecz one nie miały takiego szczęścia; dlatego zgodził się, by książeczki zlikwidować, a pieniądze przeznaczyć na potrzeby Zgromadzenia.

Każdy dzień rozpoczynał Mszą świętą; jeśli zaszła jakaś przeszkoda, sprawował ją wieczorem. Od 1976 r., z chwilą przeprowadzenia się do własnego mieszkania przy ul. Faraona, korzystał z otrzymanego pozwolenia na sprawowanie Mszy świętej w pokoju.

Nie gardził pracą fizyczną konieczną przy ładowaniu papieru czy ekspedycji czasopisma. Przez kilkanaście lat woził swoją bieliznę do pralni, wynosił śmieci, gdy zaszła potrzeba, robił zakupy, a nawet przez niemal dwa lata (1991–1993) sam sobie gotował posiłki. Kochał kwiaty i hodo-

wał je w doniczkach – to była jego ulubiona rozrywka. Podlewał, przycinał, podglądał, gdy ujrzał nowy pąk, cieszył się nim.

Czas sobie bardzo cenił, żałował go nawet na kontakty koleżeńskie, ale był gościnny; wyczekiwał na zgłoszonego interesanta, chociaż zaraz na dzwonek nie otwierał, jakby chciał podkreślić swoją ważność. W towarzystwie był bardzo lubiany, wprowadzał dużo radości. Jeszcze do dziś krążą o nim różne anegdoty. Miał też swoje powiedzonka, które nie wszystkim się podobały. Często mawiał: „Staś kiedyś wypłynie” i dopiął celu – wypłynął.

Z Lublina przeprowadził się w 1993 r. do Seminarium Duchownego we Włocławku, do obszernego mieszkania na trzecim piętrze, z pięknym widokiem na katedrę. Od tej pory sam był autorem, redaktorem, administratorem i ekspedytorem osiemnastu tomów *Inwentarza realnego dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku (Włocławek 1994–2002)*. W tym czasie ja też, już jako emerytka, mieszkałam we Włocławku przy ul. Orlej 9 i przeważnie raz w tygodniu odwiedzałam Księdza Profesora.

### Ostatnie dni

W ostatniej dekadzie listopada 2002 r. źle się poczuł i wybierał się 24 tm. do szpitala. W sobotę rano przed świętem Chrystusa Króla odbył spowiedź, a wieczorem tegoż dnia, tj. 23 listopada, zmarł w mieszkaniu w Seminarium Duchownym.

W środę 27 listopada wieczorem odprawiono nieszpory żałobne. Eucharystia celebrowana była pod przewodnictwem bpa Czesława Lewandowskiego. Homilię wygłosił uczeń zmarłego, ks. dr hab. Witold Kujawski. Następnego dnia, 28 listopada, o godz. 11 Eucharystii przewodniczył bp Roman Andrzejewski. Wraz z nim liturgię sprawował bp Jan Kopiec z Opola i ponad stu kapłanów z diecezji włocławskiej i kaliskiej. Uczestniczyła z niej rodzina Zmarłego, przedstawiciele różnych uczelni, delegacje KUL, PAT, UMK, profesorowie, dawni studenci, kapłani, przedstawiciele zgromadzeń zakonnych oraz wspólnota Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku i wierni. Homilię wygłosił sufragan opolski – bp dr hab. Jan Kopiec, dla którego ks. Stanisław Librowski był profesorem i mistrzem. Ostatnie przemówienie, będące pożegnaniem i podziękowaniem od Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, wygłosił ks. prof. dr hab. Anzelm Weiss.

Po końcowych modlitwach ciało zmarłego Księdza Profesora przewieziono na cmentarz komunalny, przy al. Chopina we Włocławku, i złożono w kwaterze spoczywających tam kapłanów.

ANZELM JANUSZ SZTEINKE OFM

**MOJE WSPOMNIENIA  
O KS. PROFESORZE STANISŁAWIE LIBROWSKIM**

**1. Pierwsze spotkania**

Ks. profesora Stanisława Librowskiego poznałem na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku, gdy byłem ministrantem w katedrze wrocławskiej. Wolne chwile od nauki w szkole, zwłaszcza podczas ferii lub wakacji, lubiłem spędzać w katedrze, pomagając w pracy zakrystiankom ze Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy. Czasami załatwiałem jakieś sprawy księdzu proboszczowi Piotrowi Tomaszewskiemu. Dlatego ks. Librowski, idąc z seminarium do Archiwum Diecezjalnego, mieszczącego się nad kaplicami katedry i wchodząc do niej najkrótszą drogą przez drzwi zakrystii tzw. wikariuszowskiej, nierzadko mnie tam spotykał. Gdy zaszła potrzeba, korzystał z pomocy mojej i kolegów w przenoszeniu do gmachu seminarium archiwaliów potrzebnych mu do badań własnych lub dla kwerendzistów. Ci ostatni korzystali z rękopisów w czytelni biblioteki seminaryjnej. Przy tej sposobności nie omieszkał nas informować, że nie zdajemy sobie sprawy ze skarbów, których możemy dotykać własnymi rękami. To rzeczywiście było moje pierwsze bezpośrednie spotkanie z dokumentami sprzed wieków. Wtedy jednak nie przypuszczałem, że również w moim życiu odegrają tak ważną rolę i że na mnie także przejdzie coś z tego profesorskiego pietyzmu dla nich.

W 1956 r. wstąpiłem do Prowincji Matki Bożej Anielskiej Zakonu Braci Mniejszych z domem głównym przy ul. Reformackiej 4 w Krakowie. Moja prowincja należała ongiś do ugrupowania Zakonu Braci Mniejszych Ściślejszej Obserwacji, których do czasu połączenia ugrupowań reformistycznych w 1897 r. przez pap. Leona XIII zwano reformatami. Ponieważ klasztor we Włocławku do czasu II wojny światowej nie był kasowany, tradycyjna nazwa reformatów tu przetrwała i jeszcze długo

funkcjonowała, a ks. Librowski używał jej do końca swego życia. Po ukończeniu nowicjatu w Pilicy i XI klasy Liceum Ogólnokształcącego w Krakowie, w roku akademickim 1958/59 rozpocząłem studia filozoficzno-teologiczne w Instytucie Teologicznym Księży Misjonarzy w Krakowie na Stradomiu. Na I roku metodykę pracy naukowej wykładał nam ksiądz profesor dr Alfons Schletz, historyk Kościoła i redaktor założyciel „Naszej Przeszłości”, półrocznika poświęconego studiom z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce. Uczył też historii Kościoła w Polsce. Podczas obydwu wykładów zachęcał swych uczniów do uczestnictwa w seminarium historii Kościoła prowadzonym na Instytucie jako pierwsze w ogóle seminarium naukowe. Obowiązywało wprawdzie od III roku studiów, ale chętni mogli się nań zapisać już wcześniej, co ja też zrobiłem w 1959 roku. Na tymże seminarium postanowiłem pisać pracę dyplomową o kościele św. Antoniego i klasztorze reformatów w Warszawie przy ul. Senatorskiej, istniejącym w latach 1623–1867. Materiały do tego tematu znajdowały się w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku, dokąd dostały się po kasacie zakonów w Królestwie Polskim w 1864 r. W ten sposób powtórnie spotkałem się z ks. prof. Librowskim, przybywając do Włocławka podczas wakacji w 1960 r., razem ze współbratem o. Grzegorzem Wiśniowskim. Ten ostatni sprawdzał, czy w tutejszym zbiorze nie ma źródeł do jego pracy licencjackiej pt. „Dzieje organizacji Małopolskiej Prowincji Reformatów w latach 1772–1810”. Dzięki życzliwości Księdza Dyrektora sporządził ponadto spis przechowywanych tu archiwaliów reformackich. Ja zostałem na dłużej, kontynuując kwerendę. Ksiądz Profesor ułatwił mi ją znakomicie, wypożyczając do klasztoru najważniejsze źródło, jaką była trzypięciotomowa kronika warszawskiego domu reformatów. Te poszukiwania kontynuowałem w czasie następnych wakacji. Pracy tej jednak nie ukończyłem, bo przerosła moje ówczesne możliwości, zwłaszcza czasowe. Ks. A. Schletz uznał za pracę seminaryjną to, co zdołałem napisać o początkach klasztoru warszawskiego oraz opracowywaną przeze mnie kronikę ważniejszych wydarzeń w polskim życiu katolickim, którą publikował na bieżąco w „Naszej Przeszłości” (t. 12–16, 1960–1962).

Fakt mojego uczestnictwa w seminarium prowadzonym przez ks. prof. Schletza, a zwłaszcza kronika naukowa drukowana w „Naszej Przeszłości”, przyczyniły mi dodatkowych punktów w oczach ks. prof. Librowskiego. Stąd niezależnie od udostępniania mi akt potrzebnych do pracy dyplomowej, wskazywał na cenniejsze rękopisy reformackie znajdujące się we Włocławku, choćby spisane w dwóch tomach dokumenty

fundacyjne wszystkich klasztorów Wielkopolskiej Prowincji pw. Św. Antoniego z Padwy oraz inwentarz jej archiwum z początku XIX w. Oznaczył je na grzbietach różowymi kartkami, podobnie jak najcenniejsze kodeksy diecezji włocławskiej, które planował zabrać ze sobą na wypadek, gdyby władze państwowe zdecydowały się przejąć dobra kulturalne Kościoła katolickiego w Polsce. Mawiał wtedy: „Całego archiwum nie uda mi się ukryć przed grabieżą ze strony komunistów, uchronię przynajmniej najcenniejsze manuskrypty!”. Sugerował mi też tematy z historii mojej rodziny zakonnej w Polsce, które należałoby podjąć w przyszłości. Jednym z ważniejszych mogłoby być wydanie krytyczne wspomnianego katalogu archiwum prowincji wielkopolskiej. Warto byłoby też zająć się próbami opracowania dziejów reformatów w Polsce w oparciu o zachowane w archiwum listy ks. profesora Kamila Kantaka z Pińska, przygotowującego tom poświęcony reformatom na ziemiach polskich, analogicznie jak to uczynił z opublikowanymi historiami bernardynów i franciszkanów konwentualnych<sup>1</sup>.

Przy okazji moich wizyt w archiwum i rozmów z Profesorem dojrzała myśl rewindykacji archiwaliów reformackich na takich samych zasadach, jak to przed laty uczynili m.in. bracia mniejsi, zwani w Polsce bernardynami. Wracając po urlopie 1962 r. do Krakowa, wiozłem projekt pisma w tej sprawie sporządzony przez Dyrektora archiwum, ujęty w czterech punktach: archiwalia te przed kasatą zakonu w Królestwie Polskim w 1864 r. były jego własnością; dobro nauki historycznej domaga się ich scalenia w jednym miejscu; Zakon udostępni je do badań naukowych wraz ze zbiorami zachowanymi u siebie; w zamian za prawie stuletnią opiekę nad jego archiwaliami przekaże pewną kwotę pieniędzy na potrzeby Archiwum Diecezjalnego. Opracowane w oparciu o te przesłanki pismo o. prowincjał Maurycy Przybyłowski miał skierować do biskupa włocławskiego Antoniego Pawłowskiego. O. Prowincjał zanim to uczynił, był okazjnie we Włocławku i przeprowadził rozmowę na ten temat z Dyrektorem, podczas której ustalono sumę ekwiwalentu pieniężnego na 30.000 złotych. Ks. Librowski wtedy również zasugerował, aby oddelegował piszącego te słowa do przejęcia archiwaliów. Pismo o. Prowincjała w sprawie ich rewindykacji nosi datę 3 IX 1962 r. (L. dz. 413), na które bp Pawłowski – po zasięgnięciu opinii ks. Librowskiego – odpowiedział pozytywnie w dniu 22 IX t.r. (L. dz. 6403). Urzędowe przekazanie archiwaliów odbyło się 3 I 1963 r. Poprzedziła je wizyta Księdza Dyrektora i Delegata o. Prowincjała u Księdza Biskupa. Oto urzędowy protokół:



Włocławek, dnia 3 stycznia 1963 r.

L. dz. 1/1963

*Archiwum Diecezjalne Włocławskie*  
*Kuria Diecezjalna*

*Przekazanie archiwaliów Zakonu OO. Reformatów przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku, Urzędowi Prowincjalnemu OO. Reformatów w Krakowie*

*Na skutek dłuższych starań ustnych, a potem pisma skierowanego 3 IX 1962 przez Przew. O. Maurycego Przybyłowskiego, Prowincjała OO. Reformatów w Polsce, do J. E. Ks. Biskupa Antoniego Pawłowskiego, Ordynariusza Diecezji Włocławskiej w sprawie wydania przez Archiwum Diecezjalne we Włocławku – Archiwum Prowincji OO. Reformatów w Krakowie (jako prawnemu spadkobiercy) zabezpieczonych i przechowywanych we Włocławku akt reformackich, J. E. Ks. Biskup wyraził zgodę na powyższe i zamianował swoim delegatem do przekazania wiadomych archiwaliów dyrektora swojego Archiwum Diecezjalnego, ks. Stanisławie Librowskiego. Podobnie Przew. O. Prowincjał mianował swoim pełnomocnikiem rewindykacji fr. Anzelma Szeinke, włocławianina.*

*W następstwie tego fr. A. Szeinke przejął w dniu dzisiejszym z rąk ks. St. Librowskiego 110 (sto dziesięć) ksiąg różnej treści i objętości akt przedrozbiorowej prowincji wielkopolskiej (św. Antoniego Padewskiego) OO. Reformatów oraz kilku klasztorów, które to rękopisy, poczynając od roku 1864 (data kasaty tegoż zakonu na ziemiach b. Królestwa Kongresowego) dostały się w nieoznaczonych bliżej latach do Archiwum Diecezjalnego we Włocławku.*

*Przy zabieraniu akt Przew. O. Prowincjał raz jeszcze dziękował przez swojego delegata Archiwum Diecezjalnemu za stuletnią bez mała opiekę, jaką darzyło – w czasach doli i niedoli – zawierzone sobie archiwalia reformackie.*

*Protokół powyższy podpisali obydwaj delegaci, zabierając po jednym egzemplarzu do swoich kancelarii archiwalnych.*

Ks. Stanisław Librowski

Fr. Anzelm Szeinke”

Ks. Profesor wygłosił z tej okazji przemówienie, w którym podkreślił serdeczną troskę, jaką były otoczone archiwalia reformackie. Życzył mi, bym badając te księgi, zgłębił mądrość w nich zawartą, choć na gruntowne ich przestudiowanie prawdopodobnie zabraknie mi czasu. Pisząc zaś po latach o tym wydarzeniu z dumą odnotował: „Spośród archiwów diecezjalnych zdaje się tylko wrocławskie wydało wielkie serie akt Bernardynom w r. 1948, Pijarom w 1949, Misjonarzom św. Wincentego 1950 i Reformatom w 1963 – wszystkim do Krakowa”<sup>2</sup>. W swoim zaś *Kalendarium*, skonstatował: „Oddając już czwartemu z kolei zakonowi do Krakowa jego archiwum [...] czyniono to również z przeświadczeniem, że tam będzie owocniej wykorzystane”<sup>3</sup>. Ks. prof. S. Librowski realizował w ten sposób w praktyce głoszoną przez siebie zasadę scalania rozproszonych archiwaliów<sup>4</sup>.

## 2. Spotkanie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim

Gdy w roku akademickim 1965/66 rozpocząłem studia specjalistyczne w Instytucie Historii Kościoła na KUL, wśród moich profesorów po raz kolejny spotkałem ks. S. Librowskiego, dobrego znajomego z Włocławka. Co więcej, postanowiłem kontynuować pracę nad dziejami warszawskiego konwentu reformatów jako rozprawę licencjacką. To zadanie znakomicie ułatwiła mi rewindykacja archiwaliów z Włocławka, które, jak już wyżej zaznaczyłem, stanowią główną podstawę źródłową wspomnianej pracy. Zgłosiłem się na seminarium nowożytnej historii Kościoła prowadzone przez ks. prof. Mieczysława Żywczyńskiego, który nie tylko zaakceptował mój wybór. Podejmując się jako pierwszy wśród historyków opracowania dziejów jednego z klasztorów Wielkopolskiej Prowincji Reformatów pod wezwaniem św. Antoniego, nie zdawałem sobie sprawy, jak trudne będzie to zadanie. Nie mając poprzedników, musiałem zbadać wszystkie zagadnienia od podstaw. To głównie sprawiło, że pisałem swoją pracę dyplomową dłużej, niż moi koledzy. Ukończyłem ją i obroniłem w 1970 r. Zarówno promotor ks. prof. Żywczyński jak też ks. prof. Librowski jako recenzent ocenili ją na bardzo dobrze<sup>5</sup>.

Od połowy sierpnia 1970 r. na propozycję o. Romualda Gustawa, OFM, dyrektora Biblioteki Uniwersyteckiej KUL oraz za zgodą przełożonych zakonnych rozpocząłem pracę w tejże instytucji jako etatowy pracownik katalogu systematycznego. Po dwóch i pół miesiącach zatrudnienia doszedłem do przekonania, że ta praca mi nie odpowiada i dlatego z niej zrezygnowałem<sup>6</sup>. Zgodnie z własną prośbą zostałem przeniesiony do domu głównego Prowincji w Krakowie.

### 3. Praca w zakonie i kusząca oferta ks. prof. Librowskiego

Miałem zamiar sfinalizować studia doktoratem. Uzgodniłem nawet temat rozprawy z ks. prof. Żywczyńskim „Dzieje Wielkopolskiej Prowincji Reformatów 1623–1864” i zgłosiłem go w Dziekanacie. Uzyskał aprobatę Rady Wydziału Teologicznego, a ja zacząłem zbierać materiały. W czerwcu 1972 r. powierzono mi w Prowincji na trzyletnią kadencję szeregu urzędów i funkcji, które uniemożliwiły dalszą pracę nad doktoratem.

Na początku 1975 r. zupełnie niespodziewanie otrzymałem list od ks. prof. S. Librowskiego, datowany 18 stycznia t.r., następującej treści:

*Czcigodny Ojcie Magistrze!*

*Uprzejmie proszę, ażeby Ojciec Magister odwiedził mnie w Lublinie przy najbliższej jego tu bytności. Mam pewne ważne sprawy do omówienia, które mogą Ojcu Magistrowi przypaść do serca. Z Lublina nigdzie nie wyjeżdżam aż do Wielkanocy.*

*Z najlepszymi myślami*

*Ks. S. Librowski*

Zaintrygowany tajemniczo brzmiącą treścią, odpisałem od razu, wyrażając gotowość spotkania, na co ks. Profesor zareagował podobnie piśmem z 1 II 1975 r.:

*Czcigodny Ojcie Magistrze!*

*W nawiązaniu do jego listu z 22 stycznia uprzejmie donoszę, że nigdzie nie wyjeżdżam z Lublina i mogę rozmawiać z Ojcem każdego dnia i godziny w pierwszej połowie lutego.*

*Ks. S. Librowski*

Jednak aktualnie sprawowane obowiązki nie pozwoliły mi na szybki wyjazd do Lublina, tak że do naszego spotkania doszło dopiero 20 sierpnia podczas mego urlopu we Włocławku. Dowiedziałem się, że ks. Profesor proponuje mi bliską współpracę zarówno w redagowaniu półrocznika „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, łącznie z możliwością publikowania na jego łamach własnych artykułów i perspektywą objęcia po Nim w przyszłości katedry nauk pomocniczych historii. Tej zaszczytnej dla mnie propozycji, niestety, nie mogłem przyjąć, głównie z powodu, że nigdy nie interesowały mnie badania w zakresie nauk pomocni-

czych. Trudno by mi też przyszło żyć poza wspólnotą zakonną, w samotności, która niechybnie towarzyszyłaby mi w Lublinie, a czego już doświadczyłem, pracując w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL. Oświadczyłem więc księdzu profesorowi, że bardziej odpowiada mi praca historyczna w rodzinie zakonnej i nad jej dziejami. Na to wszystko Ksiądz Profesor zareplikował: „Co, chcą ojca zrobić prowincjałem?” Odpowiedziałem, że raczej nie nadaję się na ten urząd! Zamilkłem jednak wobec stwierdzenia mego Interlokutora, że „gorsi bywali!” Ksiądz Profesor nie dał mi poznać swego niezadowolenia z powodu zajętego przeze mnie stanowiska, podobnie jak wcześniej zaakceptował moją decyzję o wstąpieniu do zakonu. Nigdy mi z tego powodu nie robił wyrzutów, ani czynił aluzji. Jednak z opowiadań o prof. dra hab. Damiana Wojtyski CP wiem, że przez jakiś czas chodził po korytarzach uniwersyteckich, narzekając, „że umrze bezpotomnie, nie zostawiając ucznia – następcy”.

Słowa Ks. Librowskiego o mej przyszłości w zakonie okazały się jednak proroczymi. Dnia 30 VI 1978 r. współbracia zakonni zebrani na kapitule prowincjalnej w Krakowie rzeczywiście wybrali mnie na urząd prowincjała na sześcioletnią kadencję. Przyjąłem ten obowiązek w przekonaniu, że uda mi się w tym czasie zrobić coś dobrego dla zbiorów kulturalnych Prowincji. Dobrze bowiem utkwiał mi w pamięci fragment niedawno ogłoszonego przez Księdza Profesora artykułu pt. *Aktualny stan udostępniania zasobu przechowywanego w archiwach kościelnych*: „Nasze archiwa nie są instytucjami trwałymi, lecz opierają się na wysiłku sporadycznie pojawiających się jednostek”<sup>7</sup>. Inspirowany nim postanowiłem zrealizować plan, który przedłożyłem na wspomnianej kapitule w sprawozdaniach jako dyrektor Archiwum Prowincji i Biblioteki Głównej Prowincji. Obejmował on wzniesienie na bazie istniejącego budynku pomieszczenia na ich zbiory. Dotychczas mieściły się w obrębie klauzury zakonnej, czyli były niedostępne dla badaczy z zewnątrz. Dzięki Bogu, dobrodziejom i zrozumieniu ze strony współbraci tak się faktycznie stało. Kończąc w czerwcu 1984 r. swoje prowincjałskie posługiwanie, przekazałem następcy gotowe do zagospodarowania lokale dla Archiwum Prowincji Franciszkanów-Reformatów w Polsce i Biblioteki Głównej Prowincji.

Na ile pozwalały mi główne obowiązki, przez cały czas kontynuowałem rozpoczęte zaraz po rewindykacji archiwaliów z Włocławka dalsze wysiłki nad organizowaniem warsztatu pracy do systematycznych badań nad dziejami reformatów w granicach historycznych Polski i gdziekolwiek na świecie przyszło im działać. Mogłem to czynić dzięki życzliwości wielu osób. Pragnę podkreślić, że piękną tradycję diecezji włocławskiej

w rewindykacji archiwaliów zainicjowaną w 1963 r. kontynuowali później: bp Bronisław Dembowski oraz uczniowie ks. prof. Librowskiego: dyrektor Archiwum Diecezjalnego ks. prof. Witold Kujawski i ks. mgr Kazimierz Rulka, dyrektor Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego, wyrażając zgodę na zwrot pozostałych archiwaliów na tych samych zasadach jak poprzednio. Podobnie pozytywnie odniósł się do naszych próśb: o. Stanisław Frejlich, prowincjał warszawskiej prowincji Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych, przekazując wszystkie rękopisy z dawnego klasztoru reformatów w Miedniewicach, od 1966 r. zajmowanego przez franciszkanów. Analogicznie postąpili: bp Jan Mazur, ordynariusz diecezji siedleckiej czyli podlaskiej, zwracając archiwalia klasztoru w Węgrowie, i bp Stanisław Szymecki, ordynariusz kielecki, oddając rękopisy reformackie z tamtejszego Archiwum Diecezjalnego oraz Biblioteki WSD. Tak samo zrobił ks. prof. Franciszek Greniuk, dyrektor Biblioteki WSD w Lublinie z archiwaliami reformackimi tamże przechowanymi. Podobnie ks. Witold Nagórski, proboszcz parafii w Zaręczach Kościelnych, przekazał pojedyncze manuskrypty pochodzące z tamtejszego klasztoru reformatów. W tym kontekście wypadnie wyrazić żal, że biskupi innych polskich diecezji, w których archiwach znalazły się akta reformackie, nie wykazali podobnego zrozumienia dla sprawy. Część z nich na wniesione przez nas prośby w ogóle nie udzieliła odpowiedzi.

Nie zrażony tym niepowodzeniem, z uporem godnym wielkiej sprawy, inspirowany wciąż przez ks. prof. Librowskiego i mając poparcie mych następców na urzędzie prowincjała, postarałem się, by wykonano mikrofilmy, fotokopie i kserokopie, a ostatnio także kopie elektroniczne z tych źródeł, których nie udało się rewindykować. W podobny sposób zgromadziłem źródła przechowywane w innych archiwach i bibliotekach, z Archiwum Generalnym Zakonu Braci Mniejszych w Rzymie na czele oraz wszelkie inne materiały rękopiśmienne i publikacje odnoszące się do historii mej rodziny zakonnej oraz twórczość własną zakonników z myślą o księgozbiore podręcznym Archiwum. Powoli zbliżamy się do sfinalizowania tego przedsięwzięcia. Przed nami praca ostatecznego zinwentaryzowania zbiorów i druk katalogu bliskiego do tzw. katalogu idealnego, czyli takiego, który obejmuje wszystkie akta wytworzone przez zakon. Gdy o tym zamierzeniu poinformowałem ks. prof. Librowskiego, pochwalił i gotów był drukować taki katalog w ABMK, zaznaczając: „Rękopisy przechowywane w zbiorach obcych wyróżnimy innym rodzajem druku”. W tej już obecnie nieodległej pracy będą nam pomocne publikacje Księdza Profesora oraz katalogi ogłoszone drukiem w organie przezeń założonym.

Dalej, odpowiadając pozytywnie na inicjatywę Zakładu Rękopisów Biblioteki Narodowej w Warszawie, przy pomocy współpraci: Zenona Dudy, Elizeusza Górskiego i G. Wiśniowskiego, sprowadziłem do Biblioteki Głównej rękopisy biblioteczne z klasztorów, które wcześniej tego nie uczyniły z różnych racji. Te rękopisy wstępnie zinwentaryzowałem i na podstawie tego opracowałem informację o tymże zbiorze do II wydania publikacji *Zbiory rękopisów w bibliotekach i muzeach w Polsce*. Na prośbę wydawców dołączyłem krótką informację o Archiwum Prowincji. W czasie tej pracy zorientowałem się, że trafiły do nas rękopisy proveniencji obcej. Za wzorem ks. prof. S. Librowskiego zainicjowałem ich ekstradycję ich dawnym właścicielom. W jednym tylko nie zdołałem Mu dorównać, nie miałem mianowicie takiej siły przebicia jak On w egzekwowaniu ekwiwalentu. Za każdym razem godziłem się na wymianę spośród dubletów publikacji zainteresowanych instytucji. Cóż, nie jest uczeń nad mistrza! W ten sposób Archiwum Małopolskiej Prowincji Towarzystwa Jezusowego w Krakowie już w 1972 r. odzyskało „Liber Rationum Collegii Ravensis Societatis Iesu (1725–1773)”, a w 2000 r. ich Biblioteka Naukowa w Krakowie 8 rękopisów bibliotecznych. Podobnie w latach 2000–2007 wzbogaciły się: Archiwum Krakowskiej Prowincji Karmelitów Bosych w Czernej, Biblioteka Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach i Opactwo Cystersów w Krakowie-Mogile. Deklarujemy gotowość przekazania następnych tego rodzaju rękopisów, o ile pojawią się w trakcie dalszego ich porządkowania.

#### **4. Na naukę i poprawę w życiu nigdy nie jest za późno**

To stare polskie przysłowie, często powtarzane przez ks. prof. Librowskiego, stało się dla mnie zachętą, by po uwolnieniu się w 1987 r. od wszystkich urzędów sfinalizować doktoratem studia specjalistyczne w mej macierzystej Uczelni, a więc na KUL. Za radą przyjaciół w ramach wymaganej rozprawy postanowiłem w sposób bardziej dojrzały opracować dzieje kościoła św. Antoniego i Klasztoru Franciszkanów-Reformatów w Warszawie, łącznie z powrotem doń zakonników oraz historią i działalnością powstałej przy nich parafii pod tymże wezwaniem (1866–1987). Ostatecznie tytuł rozprawy brzmiał: „Kościół Świętego Antoniego i Klasztor Franciszkanów-Reformatów w Warszawie 1623–1987”. Promotorem był ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor, a recenzentami panowie profesorowie: dr hab. Janusz Tazbir z Instytutu Historii PAN i dr hab. Ryszard Bender z KUL. Obrona miała miejsce dnia 28 V 1990 r. Praca niebawem ukazała się drukiem pod niezmiennym tytułem (Kraków 1990).



Będąc w Warszawie z okazji promocji książki w kościele św. Antoniego, udałem się do klasztoru braci mniejszych na Czerniakowie, by osobiście poprosić o jej recenzję o. prof. dra hab. Hieronima Eugeniusza Wyczawskiego, OFM, znawcę kościelnych dziejów stolicy. Już po powrocie do Pilicy, gdzie wówczas mieszkałem, otrzymałem odeń list z dnia 6 XII 1990 r., w którym napisał m.in.:

„Lektura recenzowanej książki upoważnia mię, aby zaproponować Ks. Prowincjałowi wykłady na Wydziale Kościelnych Nauk Historycznych ATK. Sytuacja jest taka: jako emerytowany profesor na 1/2 etatu mam 4 godziny historii nowożytnej, 3 zwolnione przeze mnie godziny realizuje ks. Krahel, który ma chyba jeszcze jakieś 2 godziny inne. Zapowiada, że z braku zdrowia odejdzie. Do emerytury przymierza się też ks. prof. Banaszak z historii średniowiecznej. Będzie wnet wolna katedra po mnie. Niewzruszony jest tylko ks. prof. Stopniak z historii najnowszej. [...] Na razie wzięłby ks. Prowincjał wykłady zlecone po Krahelu, a po habilitacji katedrę po mnie. Sądzę, że jest to perspektywa nie do pogardzenia dla Eksprovincjała”.

Propozycja była tak atrakcyjna, że trudno było się jej oprzeć. Po załatwieniu więc wszelkich formalności w pierwszej połowie lutego 1991 r. przenieśliśmy się do klasztoru przy budującym się kościele Matki Bożej Anielskiej na osiedlu Wierzbno w Warszawie i rozpocząłem w II semestrze roku ak. 1990/91 zajęcia w ATK. Miałem wykład monograficzny i prowadziłem zajęcia z nauk pomocniczych historii, łącznie 4 godziny tygodniowo. Robiłem to w ramach godzin zleconych, abym miał czas na pisanie rozprawy habilitacyjnej, której temat uzgodniłem z ks. prof. Wyczawskim: „Historiografia Zakonu Braci Mniejszych Reformatorów w Polsce 1621–1900”. Takież zajęcia miałem w następnym roku akademickim.

Mimo że intensywnie zabrałem się do roboty, nie udało mi się skończyć pracy habilitacyjnej w przeciągu półtora roku. Przy mojej skłonności do perfekcjonizmu temat nie okazał się tak łatwy do opracowania, jak zakładał Profesor. Do tego dołączyły się kłopoty zdrowotne. Wynagrodzenie za wykłady zlecone było tak niskie, że gdy dojeżdżałem dwoma środkami lokomocji do siedziby uczelni na Wójcickiego, wystarczały na pokrycie ceny biletów. W przypadku ich kolejnej podwyżki, musiałbym dokładać do wyjazdów i pracować całkowicie za darmo. W związku z tym za radą ks. prof. Wyczawskiego wniosłem prośbę o zaangażowanie mnie w charakterze adiunkta. Jednak Władze Uczelni uzależniły mój stały angaż od przeprowadzenia habilitacji. W związku z tym z końcem roku akad. 1991/92 postanowiłem wycofać się z pracy na ATK. Doszedłem

bowiem do przekonania, że bardziej odpowiada mi status badacza historyka pracującego tak jak w instytutach naukowych, aniżeli dydaktyka na uczelni. Ze względu jednak na spory wysiłek włożony w przygotowanie postanowiłem nie rezygnować ze sfinalizowania habilitacji, która przyda się w mej pracy jako wykładowcy w Wyższym Seminarium Duchownym Prowincji, będącym filią Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

Pozostałem wszakże w Warszawie, gdzie dzięki dobrym warunkom lokalowym i życzliwości ze strony przełożonych oraz innych współbraci zgromadziłem doborowy księgozbiór podręczny, który wraz ze zgromadzonymi archiwaliami stał się warsztatem mojej pracy. Przy jego tworzeniu skorzystałem ze wskazówek księży profesorów: A. Schletza i S. Librowskiego. W praktyce stałem się historykiem dyżurnym Prowincji zakonnej, który w pełni korzysta z wiedzy i doświadczenia zdobytego podczas studiów na KUL, zwłaszcza na seminarium prowadzonym przez ks. prof. M. Żywczynskiego, i robi wszystko, co w danej chwili trzeba wykonać. Oprócz bowiem kontynuacji współpracy z *Encyklopedią katolicką* i *Polskim słownikiem biograficznym*, podejmowałem tematy zasugerowane mi przez moich przełożonych, jak choćby synteza dziejów własnej rodziny zakonnej w Polsce opracowana wspólnie z o. G. Wiśniowskim do „Schematyzmu Prowincji Matki Bożej Anielskiej OO. Franciszkanów-Reformatów w Polsce 1971”, (Kraków 1971), którą ks. S. Librowski ocenił bardzo pozytywnie, podobnie zresztą jak wydany przeze mnie w 1965 r. schematyzm<sup>8</sup>. Włączałem się też czynnie we wszelkie inicjatywy naukowe i wydawnicze podejmowane przez zakony franciszkańskie w Polsce w związku z obchodzonymi jubileuszami. I tak współpracowałem w planowaniu, przeprowadzaniu, a następnie w przygotowaniu do druku materiałów z sesji poświęconych zakonowi franciszkańskiemu na ziemiach polskich, które organizował w l. 1976–1983 Instytut Geografii Historycznej na KUL oraz Konferencja Prowincjałów Franciszkańskich; w t. 2, cz. 2 ukazał się mój artykuł ważny dla badaczy *Źródła do dziejów Zakonu Braci Mniejszych Reformatów w Polsce oraz na Śląsku (1621–1900)*. Podobnie współpracowałem z o. prof. Joachimem Barem OFM Conv. z ATK w dwóch dziełach zbiorowych, które ukazały się pod jego redakcją: *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772–1970* (t. 1–3, Warszawa 1978) oraz *Kanoniści polscy XIX i XX wieku* (cz.1–2, Warszawa 1981). Opracowałem również życiorysy teologów reformackich do *Słownika polskich teologów katolickich* (t. 1–4, Warszawa 1981–1983), powstałego pod redakcją o. prof. H.E. Wyczawskiego, a także do dwu ostatnich (t. 8–9, 1995–2006), wydanych przez ks. prof. Józefa Mandziuka. Napisałem

wreszcie biografie moich współbraci do *Leksykonu duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989* (t. 1, Warszawa 2002), redagowanego przez ks. prof. Jerzego Myszora. Na zamówienie Włocławskiego Towarzystwa Naukowego opracowałem popularny zarys *Kościół Wszystkich Świętych i Klasztor Franciszkanów-Reformatów we Włocławku 1625–1997* (Włocławek 1998). Gdy wręczałem tę publikację ks. S. Librowskiemu, przyganił, że domowi warszawskiemu poświęciłem tak obszerną monografię, a klasztorowi w rodzinnym mieście tak skromną broszurę. Obiecałem, że monografię napiszę w przyszłości. Na razie zdołałem opublikować szereg przyczynków, m.in. we *Włocławskim słowniku biograficznym* (t. 1–4, Włocławek 2004–2006).

Ks. prof. S. Librowski nie ukrywał, że cieszy się tymi publikacjami, ale nie zapomniał o tym, co najważniejsze. Podczas jednej z wizyt u Niego już po powrocie na stałe do Włocławka wprost oświadczył: „czekamy na habilitację”. Gdy sprawa przedłużała się, Profesor, chcąc ostatecznie mnie zmobilizować, w *Inwentarzu realnym dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku. Dział II. Dokumenty w kopiańcach*, począwszy od tomu 3 (Włocławek 2000) w informacji od wydawnictwa o nabywających kolejne jego tomy, wśród „osobistości” przy nazwisku o. Rolanda Prejsa OFMCap. i moim umieścił: „doktor hab.” Mimo iż nie odpowiadało to prawdzie, obydwaj nie mieliśmy śmiałości protestować. Doszły do nas jedynie słuchy, że ktoś inny próbował wyprowadzić ks. prof. Librowskiego z błędu. Miał wówczas oświadczyć, że „wie, co robi i nikomu nic do tego”. Nie ukrywam, że dość długo borykałem się z dylematem, co jest ważniejsze – habilitacja, czy prestiżowe publikacje w ramach rodziny franciszkańskiej, czy ogólnopolskiej. Początkowo łudziłem się, że wszystkiemu sprostam. Czas jednak pokazał, że jest to niemożliwe. Dlatego, biorąc pod uwagę stan mego zdrowia oraz wiek i brak następcy w badaniach przeszłości mej rodziny zakonnej, niedawno podjąłem decyzję o rezygnacji z finalizowania habilitacji, by móc jak najwięcej opublikować prac w oparciu o materiały zgromadzone z takim wysiłkiem i nakładem kosztów. Kierowałem się maksymą, że w życiu nie da się wszystkiego osiągnąć. Z czegoś trzeba zrezygnować, aby coś osiągnąć! O. Roland Prejs przed kilku laty faktycznie przeprowadził habilitację, a ja pozostanę jedynym w dziejach doktorem hab. z nominacji ks. prof. S. Librowskiego.

Mam do wypełnienia wobec Niego jeszcze dwa zobowiązania: jedno to wzmiankowana już monografia klasztoru włocławskiego, a drugie zostało przezeń zasugerowane mi w liście z 4 X 1994 r.:

*Przewielebny Ojcie Profesorze,*

*uprzejmie powiadamiam, że rozprowadzam wydany drukiem przed kilku dniami pierwszy tom Inwentarza dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku z lat 1232–1550, stron ok. 300, ósemka, w twardej oprawie, cena egzemplarza 500 tysięcy zł. Chyba niepotrzebnie Ojcu Profesorowi wspominam, że tutejsze archiwum posiada co najmniej 200 dokumentów odnoszących się do Franciszkanów. Wszystkich tomów Inwentarza dokumentów (omawiających oryginały, kopie oraz indeksy do nich) będzie osiem (dwa tomy rocznie). Podczas niedawnego pobytu u mnie Ojciec Profesor pragnął mieć dwa egzemplarze dla Zakonu Reformatów w Polsce. Nadszedł czas, żeby odebrać je osobiście albo przez wybranego pośrednika. Jestem codziennie w domu. Wysyłanie za zaliczeniem drogą pocztową nie bardzo mi odpowiada: muszą pakować, odnosić do nadania, książka niszczy się przewożeniem, a nadto należność za nią przychodzi z opóźnieniem, niekiedy nawet wcale. Oczekuję jednoznacznej decyzji.*

*Łączę wyraz szacunku*

*Ks. Stanisław Librowski  
ul. Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek*

Przy okazji odwiedzin zobowiązał mnie mianowicie, abym po zakończeniu edycji wszystkich tomów napisał artykuł recenzyjny pt. „Dokumenty franciszkańskie w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku”.

### **5. Ks. prof. S. Librowski jakiego zapamiętam**

Dotąd na kanwie mego życia starałem się ukazać to, co osobiście zawdzięczam Księdzu Profesorowi Stanisławowi Librowskiemu, czego się odeń nauczyłem i w czym starałem się Go naśladować. Obecnie pragnę utrwalić inne cechy Jego osobowości, wynikające z charakterystycznych dlań wypowiedzi i zdarzeń, które poznałem z autopsji. Na wykładach z nauk pomocniczych historii zwracał się do nas: „Koledzy”. Najwięcej czasu poświęcił najbliższej Mu uczuciowo archiwistycy. Archiwum porównywał do nieba, do którego rękopisy tęsknią, wyrывая się doń z czyścica – składnicy akt. W Archiwum Diecezjalnym we Włocławku poruszał się jak król w swym królestwie. Stąd, gdy Go tam spotkałem na kilka lat przed śmiercią, przywitałem słowami: „Witam Księdza Profesora w Jego Królestwie”, na które odparł: „W moim byłym Królestwie”. Każdy do-

kument czcił jak coś świętego. Ze zgrozą wspominał alumna seminarium wrocławskiego z pierwszych lat po II wojnie światowej, gdy wszystkiego brakowało, który podczas wizyty w Archiwum Diecezjalnym na widok pokazywanego dokumentu pergaminowego o dużych rozmiarach z okresu średniowiecza, głośno wyraził swoje pragnienie: „byłyby z niego porządne pantofle domowe”. Darząc szacunkiem każdy pisemny ślad ludzkiej działalności w kontekście brakowania akt, przestrzegał przed zbyt pochopnym ich niszczeniem. Mawiał, że „im z dłuższej perspektywy na nie patrzemy, tym mniej mamy ochoty je wyrzucać. Na to zawsze będzie czas”. Udzielając praktycznych wskazówek odnośnie do kierunku gromadzenia książek we własnym księgozbiorniku wskazywał na konieczność posiadania kompletu bieżącej *Bibliografii historii polskiej* od 1948 r., zainicjowanej przez Jana Baumgarta i kontynuowanej przez innych aż do naszych czasów. „Trzeba do niej zaglądać – mawiał – aby się dowiedzieć, czy ukazało się coś na temat, który chcemy opracować”. W związku z tym na jednym z wykładów oświadczył: „Kolega Kumor poinformował, że nie ma kompletu Baumgarta”, i patrząc na mnie, kontynuował: „O. Anzelm to na pewno posiada”. Widząc zaś moje zakłopotanie, bo faktycznie nie miałem, oświadczył: „A jak nie ma, to niech wie, że mam o nim większe mniemanie, niż jest w rzeczywistości!”. Sądzę, że ta opinia o mnie była miarodajna nie tylko na tym odcinku! Nie omieszkał przy tejże sposobności poinformować nas o niekompletności tejże bibliografii w dziedzinie historii Kościoła, co nie było winą jej autorów, tylko nacisków administracyjnych pochodzących z odpowiedniej komórki PZPR. Wyznał: „Opracowałem artykuł recenzyjny, w którym podniosłem ten problem, ale gdy chciałem go opublikować w ABMK, cenzor nie zgodził się”. Przy okazji autorzy bibliografii przyrzekli, że będą czynili starania w tym względzie. Licząc się z rzeczywistością, sam nie pisał o sprawach, o których wiedział, że nie przejdą cenzury i nie lubił, gdy czynili to inni autorzy publikujący w ABMK. Mawiał wtedy: „Trzeba być realistą i nie narażać wydawnictwa na kłopoty i koszty”. Z niechęcią drukował też teksty polemiczne. Nie krył swego niezadowolenia, gdy musiał zamieścić list bpa prof. dra hab. Walentego Wójcika z Sandomierza z dnia 10 XI 1981 r., który zawierał sprostowanie do stwierdzeń o. prof. H.E. Wyczawskiego zawartych we wstępie do *Katalogu archiwaliów bernardyńskich w zbiorach obcych* (ABMK, t. 45: 1982, s. 398–399)<sup>9</sup>.

Opowiadając sporo o swej pracy redaktorskiej mówił, że pracownicy drukarni, gdzie drukuje ABMK, nazywają go aptekarzem, bo wszystko tak dokładnie zaznaczy na maszynopisie, że oni mają tylko wykonać to, co im

poleci. Kiedy indziej wyznał, że nie wszystkie katalogi zbiorów kościelnych, które opublikował, należały do wzorowych. Uczynił tak w przekonaniu, że dobry historyk skorzysta nawet ze słabiej opracowanego katalogu. Sam może by wykonał katalog „swego archiwum” na czwórkę z plusem, ale chyba tego nie uczyni, bo ma inne zadania. O znanych trzech biskupach historykach: Janie Obłąku, Wincentym Urbanie i W. Wójciku, publikujących także w ABMK, mawiał, że poziom ich pisarstwa jest odwrotny do tego, co każdy z nich mniema o sobie. Domysłowi czytelników pozostawiam tę kolejność.

Mając na uwadze naszą długoletnią znajomość, raz, drugi, odważyłem się prosić Redaktora ABMK o druk artykułów dotyczących historii reformatów, a opracowanych przez innych. Wprawdzie na propozycję publikacji rozprawy magisterskiej Wacława Waleckiego „Klemens Bolesławiusz (pisarz reformacki XVII wieku)”, odpisał: „Jakkolwiek praca ta obca jest profilowi czasopisma, które redaguję, to mogę ją wydrukować”. Nie tylko ją opublikował w jubileuszowym, czyli 25 tomie ABMK, ale w artykule okolicznościowym ogłoszonym na jego początku umieścił ją wśród „ważniejszych prac i publikacji ogłoszonych w czasopiśmie”, w dziale *Biografie i bibliografia* (tamże, s. 31). Podobnej wszakże prośby dotyczącej publikacji fragmentów mojej rozprawy licencjackiej nie uwzględnił mimo wcześniej czynionych sugestii. Gotów był natomiast drukować pracę o Bibliotece Domu Misjonarzy św. Wincentego przy kościele Świętego Krzyża w Warszawie zgodnie z moją sugestią podsunętą ks. A. Schletzowi. Nie uczynił tego, jak się potem dowiedziałem, z powodu lichej kopii dostarczonej Mu przez zainteresowanego. Był nawet oburzony, jak Kolega Redaktor mógł Mu coś takiego przesłać.

W latach naszych studiów na KUL (1965–1970) brakowało pomieszczeń dydaktycznych, tak że niektóre wykłady, m.in. z ks. prof. Librowskim, mieliśmy w magazynie Czytelnicy Instytutu Historii Kościoła, w którym na pierwszym planie stały regały z książkami, a nasze zajęcia odbywały się przy stolikach ustawionych przy oknach. Było w nim trochę ciasno i duszno. Gdy wchodziło się doń z korytarza, nikogo nie było widać. W tej scenerii wydarzyły się dwie zabawne sytuacje. Kolega J. Terlecki z diecezji siedleckiej, wkraczając, już w drzwiach gromkim głosem zawołał: „Czy Liber już jest?” – bo tak w żargonie studenckim nazywaliśmy ks. Librowskiego. Pech sprawił, że Profesor czekał na studentów i udawał, że niczego nie usłyszał, podczas gdy my obecni w sali nie mogliśmy powstrzymać się od śmiechu. Innym razem Profesor zwrócił uwagę ks. Z. Mły-



narskiemu, by nie zasypiał na wykładzie. Gdy to nie poskutkowało, kazał mu usiąść na parapecie okiennym, aby świeże powietrze zadziało nań orzeźwiająco. Nic to jednak nie pomogło, bo dalej się kiwał. „Niech ksiądz usiądzie na krześle – polecił – bo nie jestem św. Pawłem, aby w koszu spuścić go na dół”.

Ks. Profesora na ogół postrzegano jako człowieka nie uznającego życia towarzyskiego. Była w tym może część prawdy, bo zasadniczo nikogo do siebie nie zapraszał, niemniej cieszył się z odwiedzin swych uczniów, częstował ich kawą lub herbatą, a latem napojami zimnymi, a z okazji swych imienin nawet lampką czegoś mocniejszego. Sądzę, że w czasie takich wizyt nieraz powtórzyła się scena, która spotkała ks. W. Kujawskiego i mnie. Słuchaliśmy z uwagą, co Profesor do nas mówi, nie mając odwagi Mu przerwać, gdy Ten nagle odezwał się: „Chłopaki, idźcie już, bo nie mam czasu!” Na ogół interesował się karierą naukową swych wychowanków, pomagał w miarę swoich możliwości i pozytywnie oceniał przy okazji publikowane przez nich prace. „Dopóki nie zrobicie doktoratu, będę Was uważał za studentów”. Znalazło to swój praktyczny wyraz m.in. w znizowanej o 50% opłacie za tomy ABMK (do 22 włącznie). Nie ukrywał przed nami wyrzeczeń, które musiał ponieść, aby dojść w życiu do tego, co zdobył, a co później tak ewidentnie i z rozbrajającą szczerością przedstawił w swym *Kalendarium*. Wdzięczny był wszystkim, którzy mu pomogli. W tym kontekście wspominał mego współbrata zakonnego o. Mariana Markiewicza, który go zastępował na parafii w Michelinie, gdy w Warszawie robił doktorat. Pytał mnie, gdzie aktualnie mieszka. Gdy poinformowałem, że przebywa w Kazimierzu Dolnym nad Wisłą, gotów był złożyć mu wizytę.

Był też zwolennikiem przedstawiania ludzi, nawet wybitnych, takimi, jakimi byli w rzeczywistości, a nie jako nadludzi. Wypowiedział zaś tę maksymę w związku z sesją 25-lecia istnienia Instytutu Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym KUL, która odbyła się jesienią 1989 r. Zareagował w ten sposób na wystąpienia jednego, czy drugiego prelegenta, który przedstawił zmarłego profesora w ujęciu bardzo hagiograficznym. W swych wypowiedziach był zawsze rozbrajająco szczery, niezależnie od hierarchii osób, których one dotyczyły. Nie ukrywał swej sympatii i antypatii do niektórych. Przykładowo: biskupa Karola Mieczysława Radońskiego nazwał ostatnim „biskupem – panem diecezji”. Kiedy indziej stwierdzał: „na moich oczach dokonała się zmiana, gdy księża przestali szanować biskupów, nie przyklękając, ani całując w rękę przy powitaniu”. W pracach dotyczących najnowszych dziejów diecezji włocławskiej,

zwłaszcza okresu II wojny światowej, dla której ważnym źródłem były jego własne wspomnienia, jakby zapominał, że historyk ma pisać *sine ira et studio*. Stał w obronie księży skrzywdzonych jego zdaniem przez nieżyjącego już Biskupa Ordynariusza. Zwolennicy tego ostatniego oprócz zrozumiałych głosów krytyki próbowali naciskać na kolejnego Biskupa i przez niego spowodować odebranie ks. Librowskiemu profesury na KUL. Wydawało się na początku, że Profesor nie ugnie się pod nimi, ale w końcu, chyba dla świętego spokoju, zaniechał kontynuacji wspomnianej pracy, co stało się z oczywistą szkodą dla nauki. Bywał także przekornym, nie zawsze odpowiadając swemu interlokutorowi to, co spodziewał się odeń usłyszeć. Ilustruje to przezeń mi powtórzona rozmowa dotycząca dwóch historyków Kościoła dobrze znanych i bliskich nam obydwu. O. Prof. H.E. Wyczawski zagadnął kiedyś Księdza Profesora w ten mniej więcej sposób: „Ks. A. Schletz uważa się za największego historyka Kościoła w Polsce”. „Zrozumiałem o co Mu chodzi – relacjonował – i rzekłem: «Moim zdaniem Schletz jest najwybitniejszym historykiem Kościoła nie tylko u nas, ale również w środkowej Europie!»”

Nie zawsze dane mi było obserwować z bliska życie ks. prof. Librowskiego, by powiedzieć, czy kiedykolwiek wyjeżdżał na urlop, bo na pewno nie czynił tego w ostatnich latach swego życia. W rozmowach wówczas prowadzonych nie krył, że większość jego znajomych i przyjaciół leży na cmentarzu. Uważał bowiem, że jeszcze dużo ma do zrobienia, żartując, że powinien żyć kilkaset lat, aby zrealizować wszystkie swoje plany naukowe i wydawnicze, których tematy zapowiadał w artykułach. Spieszył się, by wykonać ich jak najwięcej. W związku z tym nie uczestniczył w sesjach naukowych, na które był zapraszany, chyba że głosił na nich referaty. Nie brał też udziału w uroczystościach kościelnych. Zapytany pod koniec życia, dlaczego sam wszystko pisze na maszynie, odparł, że nie opłaca mu się zatrudniać kogoś, kto nie jest przygotowany do takiej pracy, bo więcej czasu straci na poprawki, niż na samo pisanie. Sprawdziło się na Nim przysłowie: Jakie życie, taka śmierć! Całe życie wypełnił sumienną pracą, dlatego również śmierć zastała Go przy niej. W maszynie do pisania pozostał tylko częściowo zapisany arkusz papieru do kolejnego tomu *Inwentarza dokumentów*.

Bez wątpienia, ks. prof. Stanisław Librowski był dla swych uczniów mistrzem w dobrym znaczeniu tego słowa. Należał też do barwnych postaci, które urozmaicają prozę codziennego życia, wnosząc doń elementy radości. Wydaje mi się, że obecnie ludzi tego pokroju jest mniej niż dawniej. Dlatego Ksiądz Profesor tym bardziej utrwalił się w mej pamięci.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Wtedy nie wiedzieliśmy, że ks. K. Kankat faktycznie opracował historię reformatów w Polsce. Jej egzemplarz był złożony do druku w Drukarni Diecezjalnej w Pińsku, gdy we wrześniu 1939 r. wkraczające tu wojska radzieckie zniszczyły wszystko, co w niej było.

<sup>2</sup> S. Librowski, *Aktualny stan udostępniania zasobu przechowywanego w archiwach kościelnych*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (ABMK) 28(1974), s. 9.

<sup>3</sup> *Kalendarium życia, cierpień, działalności, twórczości i uznania księdza Stanisława Librowskiego*, ABMK 58(1989), s. 513.

<sup>4</sup> S. Librowski, *Stan i potrzeby archiwów kościelnych oraz program pracy na najbliższy okres*, ABMK 1(1959), z. 1, s. 30.

<sup>5</sup> Tenże, *Kalendarium...*, ABMK 59(1990), s. 450.

<sup>6</sup> *Biblioteka Uniwersytecka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1918–1970*, ABMK 23(1971), s. 52 w wykazie byłych pracowników Biblioteki mylnie podano datę ukończenia mej pracy: 11 X 1970, podczas gdy stało się to 31 X 1970.

<sup>7</sup> ABMK 28(1974), s. 18.

<sup>8</sup> S. Librowski, *Katalog rubrycel i schematyzmów diecezji i zakonów historycznej Polski, znajdujących się w księgozbiorze podręcznym Archiwum Diecezjalnego we Włocławku*, ABMK 27(1973), s. 58, 59, 64.

<sup>9</sup> Ta pozycja nie została odnotowana w opracowanej przez S. Librowskiego *Bibliografii zawartości czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”*. Tomy 1–50 w indeksie przy nazwisku W. Wójcika. Czy tylko przez zwykłe opuszczenie!?





KS. ANDRZEJ BRUŹDZIŃSKI

### STATUT I REGULAMIN ARCHIWÓW KOŚCIELNYCH

Współczesna archiwistyka, także kościelna, poleca, aby każde archiwum, a zwłaszcza archiwum większe i bardziej eksploatowane przez uczonych, posiadało swój własny statut i regulamin. Wynika to przede wszystkim z konieczności realizacji przynajmniej dwóch podstawowych zadań archiwum: opieki nad zasobem archiwalnym oraz uregulowania dostępu użytkowników do tegoż zasobu<sup>1</sup>. Według kanonu 491 obowiązującego *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1983 r. każdy ordynariusz powinien ogłosić, dostępny dla wszystkich zainteresowanych, szczegółowy regulamin własnego archiwum diecezjalnego, jak też dla innych archiwów pozostających w związku z jego kurią, czy też podległych jego władzy. List okólny Papieskiej Komisji ds. Kościelnych Dóbr Kultury *O funkcji pastoralnej archiwów kościelnych* z 2 II 1997 r. zaleca oprócz określenia regulaminu dla archiwum diecezjalnego ustalenie podobnych wytycznych także dla archiwów parafialnych<sup>2</sup>. Zadaniem regulaminu jest określenie podstawy prawnej istnienia danego archiwum, ustalenie jego wewnętrznej organizacji oraz szczegółowych zadań archiwum, sprecyzowanie relacji i stosunku do składnicy akt, określenie zakresu prac i odpowiedzialności archiwisty, a także dostępności dokumentacji archiwalnej dla uczonych i innych użytkowników. Regulamin powinien określać m.in. terminy otwarcia archiwum i warunki dostępu do zgromadzonego tam zasobu.

Pierwsze, w szerszym zakresie, w Polsce na terenie kościelnym zasady funkcjonowania archiwów wytyczył ks. Stanisław Librowski (1914–2002) w roku 1960, choć poszczególne archiwa diecezjalne posiadały już wcześniej swoje statuty i regulaminy, np. Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu dysponowało swoim statutem już w roku 1925, Archiwum Diecezjalne w Przemyślu w 1927 r.<sup>3</sup>, Archiwum Diecezjalne w Płocku w 1928 r., oraz Archiwum Diecezjalne w Kielcach w 1939 r.<sup>4</sup>



Obowiązujące obecnie w polskich archiwach kościelnych statuty i regulaminy, do których udało się dotrzeć, oparte są zasadniczo na wzorcu opracowanym przez ks. prof. Librowskiego. Statut ten podzielony został na cztery grupy zagadnień. Pierwsza grupa dotyczy ogólnych zasad, druga omawia cele i zadania, trzecia przedstawia zasób archiwalny zgromadzony w danym archiwum, a ostatnia poświęcona została przedstawieniu organizacji archiwum.

Nie istnieje w tej materii żaden dokument Stolicy Apostolskiej skierowany do całego Kościoła, który regulowałby ściśle zasady tworzenia takich dokumentów lub byłby ich wzorem. W końcu września 1902 r. Sekretariat Stanu Stolicy Świętej wydał list okólny skierowany do biskupów włoskich zawierający instrukcję o strzeżeniu i wykorzystaniu archiwów i bibliotek kościelnych, do której dołączono także krótki regulamin korzystania z archiwaliów kościelnych<sup>5</sup>. Następny dokument dotyczący w pośredni sposób tej sprawy wydany został w 1960 r. przez Papieską Komisję ds. Kościelnych Archiwów Włoskich. Skierowany został do ordynariuszy i przełożonych zakonnych, a dotyczył zarządu archiwami<sup>6</sup>. Kolejne wskazania w interesującej nas sprawie powstały dopiero pod koniec ubiegłego wieku. W roku 1992 włoskie Stowarzyszenie Archiwistów Kościelnych, odwołując się do doświadczeń archiwów kościelnych w wielu krajach europejskich, a zwłaszcza hiszpańskich i francuskich, opracowało *Regolamento degli Archivi ecclesiastici italiani*<sup>7</sup>, który to dokument został zaaprobowany na posiedzeniu Rady Stałej Episkopatu Włoch w dniach 27–30 III 1995 r. Dokument ten jest obszerniejszy aniżeli statut i regulamin znanych nam polskich archiwów, inna też jest jego rola, choć zawiera znaczące i dla nas interesujące wskazania. Co prawda dokument ten dotyczy Włoch, niemniej jednak może i powinien być wzięty pod uwagę w pewnym stopniu i w innych krajach do wypracowania wspólnego, bardziej odpowiadającego współczesnym wyzwaniom regulaminu archiwów kościelnych, i to nie tylko diecezjalnych.

1. Znane nam statuty polskich archiwów kościelnych rozpoczynają się od „**zasad ogólnych**”. Z reguły jest tutaj wymieniony właściciel i podana oficjalna nazwa archiwum. Wspomniany dokument włoski podaje szeroko definicję archiwum kościelnego, które powstaje w wyniku uporządkowanego i systematycznego gromadzenia dokumentów pochodzących od publicznych instytucji kościelnych podlegających prawu kanonicznemu (kan. 486, § 2; 491, § 2; 535, § 4–5; 173, § 4; 1283, 3°; 1284, § 2, 9°; 1306, § 2), czy też od osób pełniących w Kościele funkcje publiczne. Archiwum powstaje i rozwija się dla pomocy osobie lub instytucji, która



je wytwarza, a więc jest ono niejako „mimowolnym” następstwem działalności administracji danej instytucji. Dlatego według ogólnych zasad prawa kanonicznego właścicielem i odpowiedzialnym za archiwum, także za zakres jego dostępności, jest ta instytucja kościelna, która go wytworzyła<sup>8</sup>.

Podane zasady znakomicie wyjaśniają sprawę własności archiwaliów, jak też odpowiedzialności za ich stan zachowania, opracowanie i dostępność. W naszych statutach w tym miejscu precyzyjnie podaje się nazwę archiwum i wskazuje się na jego właściciela, tzn. komu ono podlega, podając właściwego ordynariusza. Zasadnym jest zaznaczenie, że archiwum jest samoistną instytucją kościelną o charakterze naukowo-kulturalnym, która jako podstawy prawne swego działania posiada statut i regulamin. Podaje się tutaj zwykle, za ks. Librowskim, iż sprawy finansowe archiwum leżą w gestii referatu finansowego kurii diecezjalnej.

**2. Kolejnym działem statutu jest opis celu i zadań postawionych przed archiwum.** Pierwszym najbardziej podstawowym zadaniem archiwum jest strzeżenie archiwaliów, co zawarte jest najczęściej w stwierdzeniu „przejmuje, przechowuje, zabezpiecza i konserwuje posiadane akta”. Następnym zadaniem stojącym przed każdym archiwum jest porządkowanie i brakowanie akt, rejestracja i rekonstrukcja zespołów archiwalnych, inwentaryzacja i naukowe opracowanie, na co wskazuje kanon 486, § 3. Włoskie *Regolamento* przedstawiając te zagadnienia zwraca uwagę, że archiwa kościelne mają być powierzone opiece osób odpowiednio przygotowanych do pracy w archiwach, posiadających ukończony kurs archiwistyki, najlepiej na watykańskiej La Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica lub też innych, podobnych uczelniach (art. 14)<sup>9</sup>. Ważkie jest także wskazanie na potrzebę podnoszenia przez pracowników swoich kwalifikacji zawodowych. Tam, gdzie brak jest odpowiednio przygotowanego do pracy w archiwum pracownika, skorzystać należy z pomocy odpowiednich wolontariuszy. Wspomniany list okólny Papieskiej Komisji ds. Kościelnych Dóbr Kultury z 1997 r. nakazuje wprost, iż przy opracowaniu zasobu archiwum należy ze szczególnym pietyzmem odnosić się do wskazań metodyki archiwalnej<sup>10</sup>.

Obowiązkiem archiwum jest nie tylko przechowanie, zabezpieczenie i konserwacja posiadanych archiwaliów, czy ich porządkowanie, inwentaryzacja, naukowe opracowanie, ale i sporządzenie odpowiednich pomocy archiwalnych. Także inwentarze innych archiwów instytucji podległych jurysdykcji ordynariusza powinny znajdować się w archiwum diecezjalnym. Inwentarze czy katalogi powinny być opatrzone indeksami wła-

twiającymi kwerendy. Zaleca się wspólne z innymi archiwami rozważne wprowadzenie odpowiednich programów komputerowych służących do opracowywania zbiorów, a zwłaszcza takich programów, które będą ułatwiać naukowcom poszukiwania. Dla ochrony zasobu należy stosować różne techniki reprografii, w tym wykorzystywane powinny być nośniki z zapisem elektronicznym. Należy w ten sposób skopiować podstawowe zespoły archiwum, a zwłaszcza te, które są najczęściej wykorzystywane przez czytelników, aby zabezpieczyć poprzez to oryginały. Cenniejsze dokumenty przechowywane w archiwum powinny być w specjalny sposób zabezpieczone, ale w całym magazynie archiwalnym powinny znajdować się odpowiednie urządzenia utrzymujące właściwą temperaturę i wilgotność.

Dalszym zadaniem archiwum kościelnego jest udostępnienie materiałów archiwalnych organom władzy diecezjalnej oraz osobom i instytucjom kościelnym, naukowym i innym w granicach przewidzianych przez regulamin archiwum. Włoskie *Regolamento* stwierdza w artykule 35, iż z zasady tylko zasób archiwum (kan. 491, § 2) – a więc nie archiwum zakładowe czy składnica akt – jest udostępniany dla uczonych według norm określonych przez kompetentne władze (kan. 491, § 3). Archiwum natomiast może być dostępne dla badaczy według wspomnianego *Regolamento* (artykuł 38) dopiero po upływie 70 lat od daty zamknięcia akt. Dlatego akta wcześniejsze powinny być w składnicy akt. Jeżeli natomiast są już w archiwum, powinny być wyraźnie oddzielone.

Warto zanaczyć, że archiwum wykonuje tylko – w miarę możliwości – na prośbę zainteresowanych, drobne prace i wypisy z akt, nie prowadzi natomiast systematycznych badań genealogicznych.

Następnym zadaniem jest sprawowanie nadzoru nad składnicami akt w kurii diecezjalnej i sądu duchownego oraz nad archiwaliami parafialnymi i dekanalnymi w diecezji. Włoskie *Regolamento* w artykule 6 nakazuje ustalić zasady współpracy pomiędzy archiwistą a kancelariami poszczególnych urzędów diecezjalnych, aby wypracować stosowne dla nich instrukcje kancelaryjne, a także jednolite formy redagowania dokumentów, jak też odpowiednie wykorzystanie materiałów, czyli zastosowanie zasady metodyki archiwalnego nadzoru nad narastającym zasobem. Sugeruje się także w artykule 15 wspomnianego dokumentu, aby w każdej diecezji ustanowiony został delegat biskupi do spraw archiwów, który okresowo będzie oglądał archiwalia (zwłaszcza przy okazji wizytacji biskupich), sprawdzając stan zachowania dokumentów i akt, postulując konieczność ich konserwacji albo też przeniesienia do archiwum diece-

zjalnego, sprawdzając także prawidłowość brakowania dokumentacji nie-archiwalnej.

Innym zadaniem postawionym przed archiwami kościelnymi jest troska o poszerzenie zasobu. Może ona dokonywać się przez nabytki z terenu diecezji lub rewindykację rozproszonych archiwaliów. Włoskie *Regolamento* w artykule 27 zaleca zbieranie mikrofilmów lub dysków optycznych z zapisem tych źródeł, które powinny znajdować się w danym archiwum, a których nie można odzyskać. Jest to ogólniejsza tendencja do tworzenia idealnych zespołów w archiwach kościelnych, po uzupełnieniu faktycznego zasobu archiwum archiwaliami przechowywanymi w innych archiwach lub przez ich uzupełnienie w innym zapisie.

Ostatnim zadaniem podawanym w statutach polskich archiwów kościelnych jest prowadzenie własnych prac naukowych. Należy jednakże poszerzyć te zadania – jak to zaleca list okólny *O funkcji pastoralnej archiwów kościelnych* – o działalność wydawniczą, wystawienniczą, edukacyjną i informacyjną. Prowadzić także należy, przy zachowaniu pełnej autonomii, współpracę z innymi kościelnymi czy świeckimi instytucjami archiwalnymi, naukowymi czy kulturalnymi na terenie kraju i za granicą<sup>11</sup>.

W celu właściwego wypełnienia swych zadań archiwum powinno prowadzić pracownię naukową oraz podręczny księgozbiór. *Regolamento* włoskie zawiera w artykule 24 podobne zalecenie, aby archiwa większe miały podręczny księgozbiór, zawierający ważniejsze zbiory źródeł, słowniki, encyklopedie, historie Kościoła, historie lokalne, a także inne pomoce użyteczne tak dla personelu, jak i dla badaczy w ich poszukiwaniach archiwalnych. Również do inwentarzy, katalogów i indeksów użytkownicy archiwum powinni mieć swobodny dostęp.

**3.** Kolejna grupa zagadnień znajdujących się w polskich statutach archiwów kościelnych dotyczy **zasobu archiwalnego**, który każde archiwum powinno odpowiednio opisywać. Na zakończenie tego działu zwykle omawia się zasady przekazywania materiałów archiwalnych do archiwum, które „powiększa swe zasoby przez napływ archiwaliów nowszych ze składnic kurii diecezjalnej po 10–15 latach od ich zamknięcia oraz z parafii i dekanatów, szczególnie sprzed 100 lat”, chociaż w niektórych diecezjach datą tą jest rok 1945. Włoscy archiwiści kościelni w *Regolamento* – w celu zabezpieczenia zbiorów, a także ułatwienia kwerendy uczonym – zalecają w artykule 11, aby dokonywać konsolidacji w archiwum diecezjalnym dokumentacji różnych podmiotów kościelnych, z zachowaniem ich praw własnościowych. Zalecenie to odnosi się zwłaszcza do różnych stowarzyszeń i nieformalnych grup wiernych, którzy nie mają

obowiązku prowadzenia swojego archiwum, aby przekazali je do archiwum diecezjalnego. Archiwa tych instytucji kościelnych, które zaprzestały swojej działalności, powinny być oddane w zarząd instytucji wyższej<sup>12</sup>. Jednakże każde takie archiwum powinno zachować swój specyficzny charakter, jak też pełną kompletność.

4. Ostatnia grupa zagadnień w statucie archiwum dotyczy **organizacji archiwum**. Zasadniczo pada tutaj stwierdzenie, iż archiwum podlega bezpośrednio ordynariuszowi, który dla zarządu wspomnianą instytucją ustanawia dyrektora. Dalej przedstawiony jest zakres obowiązków dyrektora sprawującego zarząd wewnętrzny i zewnętrzny instytucji: administracyjny, techniczny i naukowy. Zakres tych obowiązków przedstawia się następująco: reprezentowanie archiwum na zewnątrz; odpowiedzialność za całość i należyty stan zbiorów; organizowanie pracy w archiwum, kierowanie pracownią naukową i zarząd księgozbiorem podręcznym; prowadzenie kancelarii własnej archiwum; składanie ordynariuszowi pisemnych sprawozdań z działalności archiwum – raz w roku statutowo, a także na każde wezwanie. Obok tych praw wyraźnie zastrzeżono, że nie może on – bez pozwolenia ordynariusza czy też prowincjała – alienować, jak też wnosić z archiwum żadnego dokumentu i rękopisu na terenie danego kraju (kan. 488). Wypożyczanie dokumentów poza własny kraj zastrzeżone jest Papieskiej Komisji ds. Kościelnych Dóbr Kultury. Włoskie *Regolamento* w artykule 31 nie zezwala w żaden sposób na niszczenie, sprzedaż czy alienację jakiegokolwiek dokumentacji, która powinna być przechowywana w archiwum.

Każdy statut archiwum musi być zatwierdzony przez właściwego dla siebie ordynariusza.

**Regulamin pracowni naukowej** z kolei reguluje dostęp badaczy do zasobu archiwum. Wskazania Papieskiej Komisji ds. Kościelnych Dóbr Kultury, jak i włoskiego *Regolamento*, mówią o jak najszerzym dostępie do archiwów kościelnych dla zainteresowanych badaczy, bez żadnych ograniczeń światopoglądowych czy religijnych, z zachowaniem jednakże zastrzeżeń dotyczących archiwum tajnego. Dostęp do zasobu powinien być regulowany przez regulamin wydany przez właściwą władzę duchowną (kan. 491 § 3). W regulaminie należy zaznaczyć, że zezwolenia na korzystanie z akt udziela dyrektor archiwum na pisemną prośbę zainteresowanego. W prośbie kierowanej do dyrekcji archiwum należy podać: z jakich materiałów archiwalnych badacz pragnie korzystać, temat zamierzonej pracy i jej charakter (dyplomowa, magisterska, doktorska, artykuł do druku itp.), zobowiązanie do przestrzegania przepisów

regulaminu archiwum, jak też zobowiązanie się do dostarczenia jednego egzemplarza pracy ogłoszonej drukiem. Studenci powinni przedstawić list od promotora pracy, potwierdzony przez władze uczelni, o niedozwoleniu dotarcia do wskazanych źródeł.

Według zaleceń Stolicy Apostolskiej i praktyki Archivum Secretum Vaticanum, dokumenty archiwalne można udostępniać zasadniczo po upływie 70 lat od daty zamknięcia akt. W polskich archiwach kościelnych zasadniczo udostępnia się je po 50 latach. Należy tutaj pamiętać o stosowanym w archiwach państwowych zakazie udostępniania ksiąg stanu cywilnego, jeśli od daty ich zamknięcia nie upłynęło 100 lat. Datacja ta wypływa z prawa o aktach stanu cywilnego z 1986 r. oraz z ustawy o ochronie danych osobowych z 1997 r.<sup>13</sup>

W regulaminie należy także wskazać, które archiwalia nie mogą być udostępnione. Z reguły podaje się tutaj, że nie udostępnia się materiałów archiwalnych, które należą do zbioru zastrzeżonego. Wówczas na ich udostępnienie wymagana jest zgoda ordynariusza. Oprócz tego przyjęte są w archiwistyce następujące zasady: nie udostępnia się w zasadzie oryginałów archiwaliów, jeżeli archiwum posiada mikrofilm lub inne reprodukcje tychże dokumentów, gdy ich stan fizyczny na to nie pozwala, oraz jeżeli dany materiał jest aktualnie wykorzystywany przez innego badacza. Również nie udostępnia się badaczom materiałów, gdy dany zespół, seria lub jednostka archiwalna poddawana jest pracom konserwatorskim, inwentaryzacyjnym i porządkowym, przeprowadzanym aktualnie przez personel archiwalny. Wyłączyć należy także z możliwości udostępniania wyjątkowo cenne dokumenty pergaminowe, a zwłaszcza opatrzone wieloma pieczęciami.

Należy także jasno określić wymagania, które stawiane są czytelnikom, co wyraźnie poleca włoskie *Regolamento* w artykule 35. W regulaminach archiwów państwowych przedstawiają się one z reguły następująco: dla czytelników korzystających z oryginałów – stosowanie ołówka dla sporządzania notatek na luźnych kartkach (mogą one być też sporządzane na przenośnym komputerze), a więc zakaz używania piór i długopisów; zobowiązanie użytkowników do zwracania materiałów archiwalnych w należyтым porządku, przy całkowitym zachowaniu wewnętrznego układu, bezpośrednio do rąk dyżurnego; każda jednostka archiwalna w trakcie użytkowania powinna być równo ułożona na stole lub pulpicie; zabronione jest ślinienie palców w trakcie przewracania kart, nie wolno sporządzać notatek na papierze położonym bezpośrednio na archiwaliach, a także kłaść na aktach przyborów do pisania. Zakazano także

udostępniania archiwaliów innym osobom korzystającym z pracowni, a także pozostawiać akt na stołach po zakończeniu pracy; wnoszenia do pracowni naukowej jakichkolwiek – nawet najmniejszych – teczek, toreb, które należy zdeponować w szatni. Zabronione jest wnoszenie aparatów fotograficznych, skanerów itp. – oraz wykonywanie nimi kopii z oryginałów czy mikrofilmów, lub też w jakikolwiek inny sposób szkodenie udostępnianym materiałom archiwalnym. Publikowanie reprodukcji materiałów źródłowych z zasobu archiwum wymaga zgody dyrektora archiwum. Nie wolno w archiwum w żaden sposób korzystać z telefonów komórkowych. Warto wprowadzić te zasady do praktyki w archiwach kościelnych.

Ze względów bezpieczeństwa należy ustalić maksymalną liczbę jednostek archiwalnych, które mogą być udostępnione jednej osobie w ciągu jednego dnia. Podczas korzystania z archiwaliów w pracowni naukowej powinien dyżurować stale archiwista lub też inna osoba godna zaufania.

W regulaminie podać należy także czas otwarcia pracowni naukowej archiwum. Dodatkowe dni, w których archiwum będzie zamknięte, należy podać do publicznej wiadomości odpowiednio wcześniej.

Regulamin kończy się stwierdzeniem, iż nieprzestrzeganie podanych zasad przez czytelnika lub też stwierdzenie rażącego braku przygotowania do samodzielnych badań (np. braku znajomości paleografii łacińskiej czy neografii gotyckiej) spowodować może odmowę dostępu do archiwaliów.

Statut i regulamin archiwum mają swoje niezastąpione znaczenie dla właściwego funkcjonowania danej placówki tak w wymiarze wewnętrznym, jak i zewnętrznym. Pomogą one archiwistom „działać – jak tego wymaga *Kodeks etyczny archiwisty* – zgodnie z ogólnie przyjętymi zasadami i praktyką”<sup>14</sup>, tak aby te „tabernakula pamięci” z centrów kulturalno-historycznych stały się bardziej przygotowane do wypełniania misji Kościoła wśród ludzi i do rozwoju kultury historycznej społeczeństwa.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> E. Boaga, G. Zito, *Produzione, gestione e fruizione della memoria*, w: *Consegnare la memoria. Manuale di archivistica ecclesiastica*, pod red. E. Boaga, S. Palese, G. Zito, Firenze 2003, s. 179–180; *Metodyka pracy archiwalnej*, pod red. S. Nawrockiego, S. Sierpowskiego, wzd. 5, Poznań 2004, s. 265–270.

<sup>2</sup> [Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa], *La funzione pastorale degli archivi ecclesiastici*, w: *Enchiridion dei beni culturali della Chiesa. Documenti ufficiali della Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa*, Bologna 2002, s. 333–334, nr 546.

<sup>3</sup> J. Kwolek, *Archiwa diecezji przemyskiej obrz[ądku] łac[ńskiego] w dodatku statut i regulamin Archiwum Diecezjalnego*, Przemyśl 1927, s. 59–68.

<sup>4</sup> S. Librowski, *Projekt statutu i regulaminu archiwum diecezjalnego*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 1(1960), z. 2, s. 8–15.



<sup>5</sup> *Litterae circulares Secretariae Status et adnexum Regulamentum 30 septembris 1902*, w: *Pubblicazioni della Pontificia Commissione per gli archivi ecclesiastici d'Italia*, t. 2, [in Civitate Vaticana] 1966, s. 163–186, nr 27.

<sup>6</sup> Pontificium Consilium Ecclesiasticis Italiae Tabularis Curandis, *Istruzioni agli [...] ordinari e ai [...] superiori religiosi d'Italia sull'amministrazione degli archivi*. „Acta Apostolicae Sedis” 52(1960), s. 1023–1025.

<sup>7</sup> *Schema-tipo di Regolamento degli Archivi ecclesiastici italiani* [dostępny w Internecie] [http://www.chiesacattolica.it/cc\\_i\\_new/documenti\\_cei/2003-03/10-35/regolamento\\_archivi.doc](http://www.chiesacattolica.it/cc_i_new/documenti_cei/2003-03/10-35/regolamento_archivi.doc) [cytowany dn. 23 III 2007, 10:25 MET]; tego rodzaju regulamin Konferencja Episkopatu Hiszpańskiego zatwierdziła w 1976 r., a w czerwcu 1980 r. zrobiła to Konferencja Episkopatu Francuskiego.

<sup>8</sup> Pontificium Consilium Ecclesiasticis Italiae Tabularis Curandis, *Istruzioni...*, poz. cyt., s. 1023, nr 3.

<sup>9</sup> Tamże, nr 6.

<sup>10</sup> [Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa], *La funzione pastorale degli archivi ecclesiastici...*, poz. cyt., s. 325, nr 524.

<sup>11</sup> Tamże, s. 325–326, nr 525–527; s. 335–336, nr 551–552.

<sup>12</sup> Pontificium Consilium Ecclesiasticis Italiae Tabularis Curandis, *Istruzioni...*, poz. cyt., nr 5.

<sup>13</sup> Prawo o aktach stanu cywilnego z 29 września 1986 z późniejszymi zmianami (Dz.U. 2004, nr 161, poz. 1688); Ustawa o ochronie danych osobowych z dnia 29 sierpnia 1997 roku z późniejszymi zmianami (Dz.U. 2006, nr 104, poz. 711).

<sup>14</sup> *Kodeks Etyczny Archiwisty uchwalony na XIII Międzynarodowym Kongresie Archiwistów w Pekinie*, przeł. H. Natorf, „Archiwista Polski” 2(1997), nr 1, s. 11.

los p̄t̄r̄ iūas iūas ac domos i cōgnacō  
 b̄s̄am p̄nc̄pes tribūi ac domos i cōgnacō  
 m̄b̄: s̄ius quōr̄ ista s̄unt nomina De iuben  
 elysur filius sedur de symeon salamihel fi  
 zuis saday de iuda naalon filius ammadab  
 de ysachar nathanabel filius saur de sabul  
 lon heliab filius helon filioz uir̄ roseph de  
 effaym elysama filius uir̄ amud de ma  
 nasse gamaliel filius sidassur debemany  
 abidai filius gedoms de dan aizerer filius  
 amiza day de asser fegiel filius otran de gad  
 helizaphan filius dubelis de neptaly in phar  
 ta filius heran In uobillissim̄i uir̄uocues  
 de iuben p̄mogenito isrl̄ p̄gnacōnes i fami  
 lias ac domos suas i nomina capitū siḡtorū  
 omne qd̄ sexus est masculini .xxx̄ anno ih̄sup  
 i p̄cedenū ad bellum xl vi milia qūcenti  
 De filijs symeon p̄gnacōnes suas i famuli  
 as ac domos cōgnacōnū suar̄ recensita sūt  
 p̄ nomina i capita singulor̄ omne q̄ sexus ē  
 masculini .xxx̄ anno ih̄sup p̄cedenū ad  
 bellū .l. ix milia trecenti De filijs gad p̄cō  
 gnacōnes i familias ac domos cōgnacō  
 suar̄ recensita sūt p̄ nomina singulor̄ .xxx̄  
 annis ih̄sup  
 xlv milia  
 i familias  
 recensita sūt  
 ih̄sup̄ta om̄  
 recensita su  
 uip̄m̄ ex  
 aaron cū o  
 ganit̄ p̄m̄  
 p̄cōgnacō  
 i nomina l  
 pat̄ d̄ns in  
 de iuben p̄  
 lias ac dor  
 omne qd̄ l  
 i p̄cedenū  
 De filijs sy



as ac domos cōgnacōnū suar̄ recensita sūt  
 p̄ nomina i capita singulor̄ omne q̄ sexus ē  
 masculini .xxx̄ anno ih̄sup p̄cedenū ad  
 bellū .l. ix milia trecenti De filijs gad p̄cō  
 gnacōnes i familias ac domos cōgnacō  
 suar̄ recensita sūt p̄ nomina singulor̄ .xxx̄  
 annis ih̄sup omnes qui ad bella p̄cederent  
 xlv milia .cc. l. De filijs iuda p̄cōgnacōnes  
 i familias ac domos cōgnacōnū suar̄ re  
 censita sūt p̄ nomina singulor̄ .xxx̄ annis  
 ih̄sup̄ta omnes qui ad bella p̄cederent



KS. JAN NOWACZYK

## KOEGZYSTENCJALNY CHARAKTER BYTU CZŁOWIEKA W ŚWIECIE

### 1. Wstęp

Obecnie, jak nigdy dotąd, człowiek jest wielce świadomy faktu, że jest członkiem ludzkości i obywatelem świata. Współczesny system komunikacji i informacji interpersonalnej powoduje, że przeżywamy świat jako jedność. Łatwiej nam jest przeto zrozumieć, że egzystencja poszczególnych osób jest właściwie ich koegzystencją.

Wiek XX i pierwsze lata obecnego stulecia przechodzą do historii jako czas licznych odkryć naukowych, rewolucji w zakresie niespotykanego dotąd postępu i rozwoju elektroniki, umożliwiającej zaistnienie wielkiej przestrzeni wymiany wirtualnej między społecznością ludzką całego globu<sup>1</sup>, znaczącego rozwoju dobrobytu i postępu materialnego. Ale, oprócz tych pozytywnych zdobyczy, czas ten stanowi również epokę bólu i cierpienia. Wystarczy na tym miejscu wymienić niektóre wydarzenia i fakty, jak na przykład: dwie wojny światowe, sowiecką rewolucję w 1917 r., miliony zabitych i rannych na wojnach i w obozach koncentracyjnych, pięć krematoryjne i komory gazowe, widmo komunizmu i użycia broni atomowej. Chociaż w drugiej połowie XX wieku ugruntowało się utrwalenie demokracji i ogłoszono prawa człowieka, mimo to nadal trwają wojny, wyścig zbrojeń i realne zagrożenie przeprowadzenia ataków terrorystycznych. Niepokój muszą budzić również takie zjawiska, jak: głębokie zróżnicowanie społeczne, wyzysk, krzywdzący podział dóbr i bogactw, głód i bezrobocie, alkoholizm i narkomania, seksomania, niebezpieczne eksperymenty genetyczne przeprowadzane na człowieku, aborcja, eutanazja itp. Biorąc to wszystko pod uwagę, należałoby stwierdzić, iż rację ma Carlos Valverde, gdy stwierdza, że wspólnym mianownikiem tych bolesnych wypaczeń stała się „pogarda dla osoby ludzkiej”<sup>2</sup>. Pogarda ta sprawia, że zuchwały egoizm usiłuje kierować wszystkimi relacjami w zakresie komunikacji interpersonalnej, że podważo-

na zostaje zasadność przyjaznej koegzystencji wszystkich ludzi, narodów i państw na świecie. Egoizm nie akceptuje prawdy, iż „być osobą” jest ważniejsze od „posiadać środki materialnego dobrobytu”. Komfort dobrobytu nie zawsze dobrze służy człowiekowi i nie jest gwarancją wyzwolenia człowieka. Zdarza się niejednokrotnie, iż prowadzi wprost do duchowej degradacji. Tę prawdę dobitnie podkreślał w swoim nauczaniu Jan Paweł II, gdy opowiadał się za zdecydowanym zaakceptowaniem prymatu „być” nad „mieć”, czyli prymatu jakości nad kryterium ilości<sup>3</sup>.

Akceptując stwierdzenie J. Maritaina, iż społeczność ludzka jest społecznością osób<sup>4</sup>, a uznając wymogi przyjaznej koegzystencji, opartej na miłości, i postulaty personalizmu, należy pamiętać, iż dzięki otwarciu się na drugiego człowieka i poszanowaniu jego godności, dzięki życzliwości, miłości, sprawiedliwości i przyjaznemu dialogowi z innymi ludźmi stajemy się osobami w ścisłym tego słowa znaczeniu.

„Moralny chaos naszych społeczeństw, rosnące rozczarowanie w krajach kapitalistycznych, zmierzchn wartości duchowych, brak nadziei i pustka egzystencjalna, groźba nowych dyktatur, przerażająca niesprawiedliwość – wszystko to jest możliwe do przewyciężenia, jeśli osoby będą umiały i zechcą żyć jak osoby. A będzie to możliwe jedynie wtedy, kiedy będą umiały komunikować się z innymi osobami” – stwierdza C. Valverde<sup>5</sup>.

## 2. Heideggerowska koncepcja koegzystencji ludzkiej

Heidegger, chcąc wyjaśnić, iż człowiek nie jest rzeczą wśród rzeczy, ale jest podmiotem i jest osobą, pisze: „Charakteryzuje go [człowieka] raczej pod względem ontycznym to, iż jestestwu temu w jego bycie chodzi o sam ten byt. Do tej konstytucji bytowej bytu ludzkiego należy tedy, iż w swym bycie posiada on stosunek bytowy do tego bytu”<sup>6</sup>. Rzecz bowiem nie zajmuje się tym, czym jest, lecz spoczywa „bezsilna w tym, czym jest”<sup>7</sup>. Heideggerowska definicja człowieka domaga się bliższego wyjaśnienia i przynajmniej krótkiej analizy. Otóż: 1) byt ludzki (*Dasein*) pozostaje w relacji z bytem w ogóle (*Seinsverhältnis*), 2) byt ludzki jest rozumieniem bytu (*Sensverstandnis*), 3) samoświadomość człowieka stanowi warunek nawiązania łączności interpersonalnej w zakresie koegzystencji ludzkiej. Wydaje się, iż akceptacja takiego porządku w realizacji dalszych rozważań znajduje swoje uzasadnienie.

### 2.1. Człowiek „rzucony w świat”

Refleksja dotycząca człowieka sięga początków dziejów ludzkości. Nie dziwi więc fakt, iż autor dzieła *Sein und Zeit* stawia sobie jako zada-

nie otwarcie drogi dla właściwego rozumienia bytu w ogóle, a w szczególności bytu człowieka. W związku z tym Heidegger pyta o byt człowieka, gdyż nie jest on rzeczą, ale bytem pytającym o byt, jest bytem, który w swym istnieniu zajmuje się swoim bytem. Co więcej, człowiek jest bytem zdolnym do refleksji<sup>8</sup> nad swym własnym istnieniem. Tym więc, co najbardziej wyróżnia człowieka od innych bytów, jest fakt posiadania świadomości swego istnienia i perspektywy ogólnobytowej (uniwersum bytowe). Pytanie zaś dotyczące bytu w ogóle jest sposobem własnego bytu człowieka<sup>9</sup>. Dodajmy nadto, że Heidegger nie opisuje człowieka jako otwartości na świat, lecz zdecydowanie jako otwartość na byt.

Fenomenologia egzystencjalna nie izoluje człowieka od świata, skoro stanowią one jedność obustronnej zależności<sup>10</sup>. „Bycie człowiekiem” jest „byciem w świecie”, ale nie można ich traktować synonimicznie w filozofii Heideggera. Ich akceptacja jako synonimów eliminowałaby możliwość afirmacji Boga i drogi prowadzącej do Niego. Zresztą, Heidegger osobiście ostrzegął, że ontologiczna interpretacja bytu ludzkiego jako wyłącznie „bycia w świecie” nie przesądza ani pozytywnie, ani negatywnie o możliwym bytowaniu ludzkim skierowanym ku Bogu.

Człowiek jest „rzucony w stan nie bycia u siebie” (*Unheimlichkeit*)<sup>11</sup>, czyli jest „bytem wrzuconym w świat” (*Geworfenheit*)<sup>12</sup>. Jest „rzuconym” projektem, projektem początkowo niezrealizowanym, a więc zerem, a ta zerowość tworzy jego winę. Realizując siebie, nie uzyskuje panowania nad sobą<sup>13</sup>. Bycie w świecie jako takie odsłania się jako „nie bycie u siebie”, które prowadzi do lęku i uświadomienia sobie, że byt człowieka jest bytem skierowanym ku śmierci (*Sein zum Tode*).

Czym jest *Geworfenheit*? Niektórzy, jak na przykład M.A. Krąpiec, definiują tę ideę jako „bezwolne wrzucenie ludzkiej egzystencji w świat: świat bezrozumny, nabywający racjonalności w następstwie zakotwiczenia w nim ludzkiej myśli (a może w świat racjonalny, udzielający podstaw rozumienia człowieka, gdy ten skontaktuje się poznawczo z tym światem?)”<sup>14</sup>. Następstwem *Geworfenheit* są u Heideggera egzystencjalia człowieka, czyli określone egzystencjały (*modi essendi*). Wśród nich – interesujące nas – osadzenie w społeczności, czyli „współbycie” (*Mitsein*). Człowiecze „bycie w świecie” jest – mimo rzucenia człowieka w świat – „współbyciem”, a więc byciem z innymi ludźmi w ramach koegzystencji. Należy na tym miejscu zaznaczyć, że egzystencja konkretnej osoby jest nadal koegzystencją, chociażby się czuła samotnie. Bycie samemu nie jest zatem brakiem tej koegzystencji. Doświadczenie bycia samemu jest możliwe tylko na bazie bardziej pierwotnego bycia razem<sup>15</sup>. Taka samotność



jest najczęściej z wyboru. Ma ona bogatszą treść, niż bycie razem w świecie, posiada określoną wartość, gdyż w samotności najczęściej powstają znaczące i wspaniałe dzieła. Budującym przykładem w tym względzie może być Czesław Miłosz, laureat literackiej nagrody Nobla, który w czerwcu 1981 roku na spotkaniu koleżeńskim w Polsce mówił wprost: „Miałem to szczęście, że długo żyłem w izolacji i samotności. I jeżeli coś osiągnąłem, to dzięki **samotności, gorzkiej mędrców mistrzyni...** I teraz, kiedy słyszę z ust przyjaciół o moich zasługach, bronię się, wracając myślą do tych długich, a dobrych dla mnie okresów, kiedy sam na sam z moim sumieniem rozpamiętywałem moje niedostatki”<sup>16</sup>.

Łatwość spotkania się osób – sądzi Heidegger – uwarunkowana jest posiadaniem świadomości, że mój świat nie jest wyłącznie moim światem i twój świat nie jest tylko twoim, lecz świat egzystencji jest naszym światem (*die Welt des Daseins ist Mitwelt*). Bycie człowieka w świecie – to *existentialne*, to istotny aspekt egzystencji człowieka. Nie należy ujmować człowieka bez świata, gdyż jego życie w świecie nie jest dodatkiem do jego istnienia. Człowiek może się spełniać, rozwijać i urzeczywistniać jako cel sam w sobie tylko razem z innymi osobami w świecie<sup>17</sup>. Osoba jako taka nie realizuje się bez komunii z innymi ludźmi<sup>18</sup>.

## 2.2. Człowiek świadomy swego bytu

Byt ludzki (*Dasein*) – sądzi Heidegger – ma związek nie tylko z bytem, ale również byt ludzki jest rozumieniem bytu (*Seinsverständnis*). Relacja rozumienia jest czynnikiem odróżniającym byt człowieka od bytu rzeczy. Gdy autor *Sein und Zeit* chce wyjaśnić, że człowiek nie jest rzeczą wśród rzeczy, ale jest podmiotem i osobą, definiuje człowieka jako byt, który w swym bycie zajmuje się swoim bytem, zajmuje się, i to w sposób zupełnie nie przypadkowy, rozumieniem swego bytu. Ludzka zdolność rozumienia wyróżnia byt człowieka od bytu rzeczy. Jest więc bytem zdolnym do refleksji nad własnym bytem. „Byt ludzki – stwierdzi Heidegger – jest jestestwem, które w swym bycie odnosi się rozumnie do tego bytu”<sup>19</sup>.

Możliwa jest również nowa i głębsza interpretacja twierdzenia, że „człowiek w swym bycie zajmuje się swym bytem”. Dzieje się to wtedy, gdy subiektywność jest zarazem rozumieniem możliwości. Wtedy to właśnie twierdzenie „człowiek zajmuje się swym bytem” oznacza „zajmuje się swymi możliwościami i możliwościami swego świata”<sup>20</sup>.

Jacques Maritain zaproponował konieczność odróżniania wspólnoty od społeczności: „wspólnota to przede wszystkim dzieło przyrody,

bardzo blisko związane z porządkiem biologicznym. Natomiast społeczność jest przede wszystkim dziełem rozumu, łączą ją bliższe związki z intelektualnymi i duchowymi zdolnościami człowieka”<sup>21</sup>. Jednak propozycja Maritaina nie spotkała się z powszechną akceptacją. Te dwie nazwy często używane są zamiennie, skoro w związku z dwoma podstawowymi formami społecznego charakteru człowieka: komunikacji (wspólnota) i kooperacji (społeczność), odniesienia osobowego i społecznego, miłości i pracy – wysuwa się postulat, aby komunikacja implikowała w sobie kooperację, a kooperacja – komunikację<sup>22</sup>. Istotne dla osobowości ludzkiej jest dążenie do wspólnoty. Osoba ze względu na swoją godność i swoje potrzeby chce być członkiem społeczności. Społeczność ludzka jest przeciwieństwem społeczności osób. Dzieje się tak dlatego, bo: 1) wrodzone jej doskonałości i jej otwartość na wymianę poznania i miłości wymagają nawiązania stosunków z innymi osobami, 2) ze względu na jej potrzeby, by być włączona w organizm kontaktów społecznych, bez których by nie było możliwe osiągnięcie pełnego życia i sukcesu. To właśnie społeczeństwo zapewnia osobie warunki egzystencji i rozwoju. Osoba ludzka nie może osiągnąć swej pełni sama, lecz tylko dzięki możliwości otrzymania potrzebnych dóbr od społeczeństwa. Chodzi tutaj nie tylko o dobra materialne, ale także – i to przede wszystkim – o pomoc współobywateli w działaniu zgodnie z rozumem i postulatami moralności. W tym właśnie sensie należy rozumieć słowa Arystotelesa, że człowiek jest z natury stworzeniem społecznym, towarzyskim (*dzoön politikon – animal sociale*). Jako taki powinien żyć w *polis*, społeczności lub wspólnocie obywateli. Jego rozum nie może się rozwijać bez pomocy w zakresie wychowania, nauczania i współdziałania innych ludzi. Społeczeństwo jest mu potrzebne, aby doskonalić swoją ludzką godność<sup>23</sup>.

Człowiek uświadamia sobie swoje zakorzenienie w świecie i zarazem swoją odrębność od niego. Będąc świadomym swoich realnych związków ze światem, zdaje sobie sprawę, że jako byt osobowy, świadomy swego istnienia i ogarniający byt w ogóle, transcenduje go jako byt zdolny do wyboru przedmiotu swego poznania i miłości. Tym, co najbardziej różni człowieka od innych bytów jest świadomość swego bytu i perspektywa uniwersum bytowego. Człowiek pyta również o sens własnej egzystencji, przez co przejawia się najbardziej transcendencja osoby ludzkiej w stosunku do wszystkich innych bytów ziemskich<sup>24</sup>. Natomiast rzecz nie pozostaje w relacji do swego własnego bytu, jest zwartą gęstością, jest bezsilna w tym, czym jest. Nie jest więc zdolna pytać, być zdumioną, znużoną, wesołą, smutną, niespokojną, ufną, zrozpaczoną itp.<sup>25</sup>

Heideggerowska definicja człowieka jako bytu, który w swoim istnieniu zajmuje się rozumieniem swego bytu stwarza szansę dla wzajemnego porozumienia się i łączności interpersonalnej. Uwarunkowanie to jest niezbędne, gdy chodzi o zgodę i akceptację warunków dla zaistnienia przynajmniej jednej z form, opartej na miłości koegzystencji w świecie ludzkim.

### **2.3. Samoświadomość bytu jako warunek nawiązania łączności interpersonalnej**

Zazwyczaj rozróżnia się dwie podstawowe formy społecznego charakteru człowieka: komunikację i kooperację. Skoro, zgodnie z stwierdzeniem Heideggera, człowiek jest jedyną istotą, która zajmuje się rozumieniem swego bytu, czyli osiąga samoświadomość, to nawiązanie łączności z drugą osobą jest rzeczywiście nawiązaniem kontaktu z istotą świadomą siebie, czyli zdolną do dawania siebie, do ubogacania siebie i drugiego człowieka w istnieniu. W porządku ontologicznym bycia mojej osoby – jak zauważa L. Feuerbach, który odkrył znaczenie, jakie dla realizacji osoby ma komunikacja międzyludzka – jest konstytutywnie odniesione do bycia innych. Filozofia dopiero w nowszych czasach uświadomiła sobie w pełni komunikację osobową i wspólnotę osób. Wtedy bliższą się stała sprawa ukonstytuowania osoby jako osoby w potrójnej relacji: „ja-świat”, „ja-ty” i „ja-Bóg”<sup>26</sup>. W komunikacji – według A. Anzenbachera – chodzi o sferę międzyludzkich spotkań i stosunków. Osoby komunikują się ze sobą jako „ja” i „ty”. Prowadzą z sobą dialog, zachęcają się wzajemnie do samorealizacji, wychowują i tworzą wspólnotę. Mówimy wtedy o odniesieniu osobowym ludzi, a wspólnota jako odniesienie osobowe realizuje się w miłości<sup>27</sup>. Osoba jako taka nie realizuje się w oderwaniu od innych. Kontakt personalny z innymi, wzajemna wymiana doświadczeń ma charakter wybitnie twórczy, zwłaszcza wtedy, gdy spotykają się osoby otwarte w sobie, wzajemnie przyjazne i przygotowane do wzajemnej komunikacji. Prawdziwa komunikacja między ludźmi bazuje na tym, że ubogacamy się poprzez ubogacanie innych. W porządku „mieć” bogacimy się przez walkę z innymi, a w porządku „być” ubogacamy siebie oddając się innym, w solidarnej i głębokiej z nimi łączności<sup>28</sup>. Nigdy więc nie należy zapominać, że być osobą jest ważniejsze niż na przykład mieć pieniądze. Prymat kategorii „bycia więcej człowiekiem” w porównaniu z kategorią „więcej posiadać” powinien być sprawą pierwszorzędną wagi.

Drugą podstawową formą społecznego charakteru człowieka jest kooperacja, będąca współpracą ludzi dla osiągnięcia wspólnego celu.

Dobra materialne i wartości kulturalne, potrzebne dla samorealizacji ludzi, dają się wytworzyć tylko wspólnie. To stanowi o społecznym odniesieniu człowieka, które dokonuje się w procesie pracy. Już Arystoteles podkreślał, że ludzie łączą się głównie dla uzyskania pewnego dobra. Kto zaś nie potrafi żyć w społeczności – jak twierdzi Stagiryta – ten jest „albo nadludzką istotą, albo nędznikiem”<sup>29</sup>.

Narzędziem naszej komunikacji z innymi ludźmi jest język (fonetyczny, graficzny i migowy). Właśnie poprzez język człowiek jest zawsze w dialogu z innymi. Dzięki językowi przyswajamy sobie wielkie bogactwo kultury intelektualnej innych, a jednocześnie sami ich ubogacamy. Dzieje się tak dlatego, ponieważ język jest nośnikiem idei, wartości i uczuć. Pamiętać należy, iż dla pożądanej skuteczności komunikacji językowej niezbędne jest pełne refleksji milczenie. Jedynie osoba milcząca i w ciszy medytująca zdolna jest do powiedzenia drugiemu czegoś ważnego. Komunikujący dialog wymaga również poszanowania prawa do swobodnej automanifestacji stanowiska drugiego człowieka. Autentyczny dialog czyni osobę. Dialogu nie zastąpi dialektyka, która jest tylko wymianą racji. W autentycznym dialogu chodzi nie tylko o wymianę poglądów, ale także o element szacunku i afektywnej sympatii dla drugiej strony<sup>30</sup>.

Interpersonalna komunikacja rozpoczyna się od dialogu najczęściej słownego, ale jego koniecznym dopełnieniem jest miłość. Zrozumienie słowa „miłość” wymaga jednak niezbędnych wyjaśnień. Wydaje się, że najlepiej będzie sięgnąć do kultury greckiej. To właśnie Grecy wyrażali jej treść za pomocą trzech różnych nazw: *eros*, *filia* i *agape*. *Eros* – oznacza instynktowny pociąg seksualny mężczyzny do kobiety i odwrotnie; *filia* – synonim przyjaźni, *agape* – znaczy miłość jako najwyższy przejaw ludzkiej miłości ofiarnej i bezinteresownej<sup>31</sup>.

#### **2.4. Egzystencja ludzka jako koegzystencja**

Fenomenologia egzystencjalna nie izoluje człowieka od świata, ale stwierdza wprost: „Bycie człowieka jest (ale nie w sensie synonimicznym) byciem w świecie”. Człowiek i świat zależne są od siebie, stanowią więc jedność obustronnej zależności. Mój świat zatem nie jest wyłącznie moim światem, twój świat nie jest tylko twoim, lecz świat egzystencji, możemy stwierdzić, jest naszym światem (*die Welt des Daseins ist Mitwelt*)<sup>32</sup>. Ponieważ człowiek i świat tworzą jedność obustronnej zależności, przeto świat dla innych egzystencji ma znaczenie również dla mnie. Znaczy to, że „egzystencja moja jest koegzystencją z innymi egzystencjami. Moja obecność w świecie jest współobecnością, moje spotkanie ze światem jest

naszym spotkaniem, mój świat jest naszym światem”<sup>33</sup>. Fakt bycia w świecie nie jest dodatkiem do mego bycia człowiekiem. „Moje bycie człowiekiem jest byciem w świecie”<sup>34</sup>.

Heidegger – wspominając o jakichś bliżej nieznanach racjach nie będących następstwem poprzednich ustaleń, że moje bycie jest byciem w świecie, a mój świat jest naszym światem – traktuje koegzystencję jako *existentiale*, czyli istotny strukturalny aspekt egzystencji, odwołując się jednocześnie w sposób tajemniczy do argumentów zakładających koegzystencję w o wiele głębszym sensie. Doświadczenie „bycia samemu” – jego zdaniem – jest do przyjęcia tylko na gruncie bardziej pierwotnego „bycia razem”, a fakt „nie spotkać drugiego”, odsłania bardziej pierwotną wspólnotę osób. Jednak Heidegger – jak pisze Luijpen – lekceważy potrzebę wnikliwego, komunikatywnego badania tej propozycji. Inni myśliciele, jak np. J.-P. Sartre<sup>35</sup>, czy powyżej wymieniony Luijpen, uważają taką postawę utajnionych badań za nie zasługującą na akceptację, a L. Binswanger stwierdza wprost, że nie można znaleźć u autora *Sein und Zeit* tego, co najbardziej właściwe dla bytu ludzkiego: „miłosnej wspólnoty mnie i ciebie”.

W omawianiu problemu koegzystencji należy podkreślić jej wielopostaciowość. Trzeba więc dokonać rozróżnienia jej poszczególnych wymiarów, poziomów, wersji, postaci i form, które stanowią nazwy o charakterze synonimicznym. Nie sposób tutaj pominąć socjologicznych i antropologicznych form koegzystencji. Zarówno socjolog, jak i antropolog poszukują podstawowych form koegzystencji z określonego swego punktu widzenia, choć ich cele mogą i są najczęściej różne. I tak w ramach każdej formy socjologicznej można być na przykład człowiekiem autentycznie ludzkim, mniej ludzkim lub nieludzkim. Natomiast za podstawowe formy antropologiczne jedni uważają: nienawiść, obojętność, miłość i sprawiedliwość, a drudzy wrogość, obojętność i przyjaźń. Nie podejmując próby uzasadnienia tej klasyfikacji i zaprezentowania analizy wymienionych form koegzystencji, ograniczę się jedynie do dwu postaci: miłości i nienawiści. W zakresie pierwszej formy koegzystencji można przytoczyć naukę Jezusa Chrystusa: „Nowe przykazanie daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, jakom ja was umiłowałem, abyście się i wy wzajemnie miłowali” (J 13, 34) oraz „Miłujcie nieprzyjaciół waszych, dobrze czynicie tym, którzy was mają w nienawiści, a módlcie się za prześladowającymi i spotwarzającymi was” (Mt 5, 44). Natomiast, co do nienawiści, drugiej postaci koegzystencji, odwołać się można do dwu typowych wystąpień i zachowań: 1) Thomas Hobbes zdecydowanie występował przeciw tra-

dycyjnej od czasów Arystotelesa tezie, że człowiek z natury jest istotą społeczną, jest altruistą. Jego zdaniem każdy człowiek jest istotą aspołeczną i drapieżnym egoistą – *homo homini lupus est*; 2) J.-P. Sartre wszystkie antropologiczne formy koegzystencji zredukował do jednego schematu: konflikt między nienawistnym spojrzeniem i znienawidzonym „bytem-ogładanym”. Autor dzieła *L'Être et le Néant* nie znajduje miejsca dla autentycznej, przyjaznej, ludzkiej koegzystencji oraz dla intersubiektywności w sensie „bycia razem wielu podmiotów”. „*L'essence des rapports entre consciences n'est pas le Mitsein, c'est le conflit*”<sup>36</sup> oraz „Żadnych palenisk nie trzeba. Piekło to są inni (ludzie)”<sup>37</sup> – twierdzi Sartre.

## 2.5. Formy społeczności

Rozważania o formach, postaciach, czy też wymiarach koegzystencji poprzedzam krótkim wyróżnieniem trzech cech, charakteryzujących społeczną naturę człowieka. Tymi cechami, akceptowanymi już od czasów Arystotelesa są: 1) otwartość na innych ludzi; 2) potrzeba pomocy od innych; 3) naturalna tendencja zrzeszania się z innymi osobami<sup>38</sup>. Otwartość na innych ludzi prowadzi do komunikacji interpersonalnej, która ubogaca człowieka i umożliwia mu realizację swego człowieczeństwa. Ponieważ człowiek – będący osobą, czyli tym, co w całej przyrodzie jest najszlachetniejsze (Tomasz z Akwinu) – sam sobie nie wystarcza, przeto potrzebuje pomocy ze strony innych osób. Akwinata wyraził to w sposób następujący: *homo est naturaliter animal sociale, eo quod sibi non sufficit ad vitam*<sup>39</sup>. Ponieważ człowiek sam sobie nie wystarcza do życia i do swego rozwoju, przeto zrzesza się z innymi osobami tworząc różne społeczności, których celem – jak stwierdza Arystoteles – jest osiągnięcie wspólnego dobra – *bonum commune*. To dobro wspólnie zrealizowane winno zapewnić i umożliwić pomyślną egzystencję człowieka.

Różne i liczne są formy społeczności, jak na przykład naturalne i nadprzyrodzone, prywatne, państwowe i międzynarodowe. Najmniejszą społecznością naturalną jest rodzina, większą jest naród, a jeszcze większą państwo narodowe względnie wielonarodowe<sup>40</sup>. Dodać należy, iż państwa zdecydowały się na utworzenie społeczności międzynarodowej, ponadpaństwowej – Organizacji Narodów Zjednoczonych<sup>41</sup>.

Obecnie w sposób szczególny akcentuje się potrzebę trwałej i dobrej rodziny. Od niej bowiem tak wiele zależy. Rodzina nie może być odizolowaną monadą, ale winna spełniać ważną funkcję w ramach wspólnoty osób. Rodzina jest dla dobra osoby i społeczeństwa. „Los jednej rodziny – napisał Józef Tischner – wiąże się z losami drugiej, a los rodzin jest



losem narodu [...]. Jesteśmy wielkim braterstwem narodowym, a dziecko każdej rodziny jest dzieckiem wszystkich”<sup>42</sup>.

Najlepsze warunki dla rozwoju narodu i jego obywateli stwarza własna państwowość i ustrój zgodny z wolą narodu. Poszczególne narody czynią wszystko, aby posiadać własną państwowość i odpowiedni do zaakceptowania przez obywateli ustrój. Natomiast państwo niestrudzenie zabiega o to, aby cieszyć się wolnością, posiadać niepodległość i suwerenność. Najwyższym celem państwa winno być dobro całej obywatelskiej społeczności oraz poszczególnych osób, a nie tylko grupy trzymającej władzę. Dodajmy, iż w aspekcie historycznym nadal kontrowersyjny jest pogląd dotyczący genezy społeczności państwowej.

Słusznie się zauważa, że alternatywą dla indywidualizmu i kolektywizmu jest personalizm. Indywidualizm przypisuje prymat jednostce wobec państwa. To oznacza, że jednostka wobec państwa nie ma żadnych obowiązków, ale państwo wobec jednostki winno spełniać funkcję służebną. Natomiast kolektywizm stawia państwo ponad jednostkę. W jednostce dostrzega tylko element ogółu i pomija przez to samo jej znaczenie osobowe. Jednostka ściśle mówiąc ma tylko obowiązki wobec państwa, ale pozbawiona zostaje praw. Otóż nie do przyjęcia są powyżej podane propozycje. Rozwiązanie pośrednie zaprezentował w tej kwestii personalista Maritain. Odróżnił on, gdy chodzi o człowieka, jednostkę i osobę. Jednostka podlega państwu, powinna służyć państwu. Natomiast człowiek jako osoba góruje nad państwem, i państwo winno służyć osobie. A ponieważ człowiek jest zarazem jednostką i osobą, przeto człowiek ma pewne obowiązki i określone prawa wobec państwa. W identycznej sytuacji postawiona jest druga strona, czyli państwo<sup>43</sup>.

Wydaje się sprawą nie do pominięcia, aby podkreślić, iż społeczność międzynarodową, czyli ponadpaństwową stworzyły wszystkie państwa, zrzeszone w organizacji o światowym zasięgu, czyli ONZ. Naczelnym celem tej organizacji jest osiągnięcie trwałego pokoju, wolności, sprawiedliwości i rozwoju<sup>44</sup>. Nie należy jednak zapominać, że nagłaśniane obecnie przez niektórych postulaty powstania i utrwalenia jednego, wszechobejmującego państwa światowego, zdolnego skutecznie zapewnić wszystkim ludziom i narodom **dobro wspólne** w sensie niepodzielnego społeczeństwa staje się wyrazem tęsknoty do utopii<sup>45</sup>.

### 3. Podsumowanie

1. Człowiek – zdaniem Heideggera – jest bytem, który w swoim bycie zajmuje się swym istnieniem i stara się je zrozumieć. Pozostaje więc

w relacji do bytu i do jego zrozumienia. Jest osadzony w świecie, gdyż ludzkie bycie jest „byciem w świecie”. Osadzony jest również w społeczności, ponieważ ludzkie bycie w świecie jest „byciem z innymi”. Stąd człowiek jest ze swej natury istotą społeczną, a jego „bycie z innymi” urzeczywistnia się w komunikacji (wspólnota) i kooperacji (społeczność), czyli odpowiednio w miłości i pracy.

2. W imię dobra i solidarności wszystkich mieszkańców globu ziemskiego, jako osób rozumnych i wolnych, ludzie dobrej woli stają dziś przed wielkim zadaniem budowania, utrwalania i promocji **koegzystencji w wersji sprawiedliwości i miłości**. Dwie pozostałe postaci koegzystencji: obojętność i nienawiść są mało, albo w ogóle nieprzydatne dla dobra w relacjach interpersonalnych. Mogą jedynie szkodzić słusznej sprawie.

3. Należy także zaznaczyć, że nawet w stopniu dostatecznym potencjalnie utrwalona koegzystencja pośród wszystkich ludów i narodów nie wyeliminuje do końca wszelkich konfliktów i nieporozumień w życiu społecznym jednostek. Jest przecież sprawą znaną, iż społeczny charakter człowieka prowadzi do napięć, nieporozumień, zatargów i konfliktów. I to nie jest już czymś negatywnym, skoro samorealizacja nie urzeczywistnia się bez wystąpienia kryzysów. Bywa bowiem tak, że samorealizacja potrzebuje takich kryzysów, aby się w nich można było sprawdzić i je pokonać, wyeliminować. Najczęściej wylicza się trzy – ściśle ze sobą występujące – rodzaje konfliktów. Są nimi: 1) jednostka a ogół; 2) miłość a praca; 3) zależność a emancypacja<sup>46</sup>. Niestety, proponowane różne rozwiązania tych konfliktów rzadko bywają skuteczne i ostateczne. Konflikty, które chociaż jeden raz zaistniały, mają to do siebie, że zazwyczaj powracają. Zachodzi więc konieczna potrzeba usunięcia kardynalnej przyczyny ich zaistnienia, co w praktyce nie jest łatwe.

4. Wydaje się, że dla lepszego zrozumienia treści koegzystencji należy dokonać pewnego rozróżnienia. Czym innym bowiem z jednej strony jest u człowieka **samotność**, a czym innym z drugiej strony: **osamotnienie, odosobnienie, izolacja personalna, zerwanie więzi osobowej** itp. Bywa bowiem tak, że moje poczucie samotności nie przekreśla w świecie ludzkim ideopostulatu koegzystencji. Taka samotność jest poprzedzona osobistym i wolnym wyborem; jest to samotność najczęściej przemyślana, twórcza. Przykładem mogą być, przynajmniej niektórzy: poeci, malarze, muzycy, mistycy, myśliciele, wynalazcy, odkrywcy, wybitni uczeni itd. O takiej samotności można by powiedzieć, że jest „**gorzką mędrców mistrzynią**”. Natomiast osamotnienie, odosobnienie, izolacja personalna itp. implikują w sobie totalne zerwanie więzów z innymi, utratę na przyszłość nadziei,

która – chociaż ostatnia umiera – może doprowadzić wprost do rozpacz, kończącej się dla człowieka nierzadko w sposób tragiczny.

5. Sobór Watykański II w Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim o najmniejszej społeczności naturalnej, jaką jest rodzina, stwierdza: „Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są zobowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców. [...] Dlatego rodzina jest pierwszą szkołą cnót społecznych, potrzebnych wszelkim społecznościom. [...] a wreszcie przez rodzinę wprowadza się je (dzieci) powoli do obywatelskiej wspólnoty ludzkiej i ludu Bożego”<sup>47</sup>.

### PRZYPISY

- <sup>1</sup> Zob. R. Kapuściński, *Nie ogarniam świata*, Warszawa 2007, s. 222.
- <sup>2</sup> C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998, s. 337.
- <sup>3</sup> Zob. J. Nowaczyk, *Papieża Jana Pawła II szacunek do ziemi*, w: *Jan Paweł II – Apostoł Prawdy*. Księga pamiątkowa ku czci i pamięci Ojca Świętego Jana Pawła II, Włocławek 2005, s. 230.
- <sup>4</sup> Zob. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 337.
- <sup>5</sup> C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 338.
- <sup>6</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1949, s. 12; W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, Warszawa 1972, s. 420, przyp. 37.
- <sup>7</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris 1957, s. 116.
- <sup>8</sup> Do tej idei Heideggera nawiązał Sartre, gdy definiował: „Byt świadomości jest bytem, dla którego pytanie o jego byt pojawia się w jego własnym bycie” – *L'Être et le Néant*, dz. cyt., s. 116.
- <sup>9</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 12, 15; Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1978, s. 126.
- <sup>10</sup> Zob. W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 220.
- <sup>11</sup> Tamże, s. 397.
- <sup>12</sup> Tamże, s. 403.
- <sup>13</sup> Tamże.
- <sup>14</sup> M.A. Krąpiec, *Człowiek*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 379.
- <sup>15</sup> W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 222.
- <sup>16</sup> Zob. F. Grudniok, *Kochać kapłaństwo*, Kraków 1984, s. 201.
- <sup>17</sup> Zob. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1987, s. 262.
- <sup>18</sup> Zob. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 346.
- <sup>19</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 52–53; W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 79, przyp. 5.
- <sup>20</sup> Zob. W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 341; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 42, 191.
- <sup>21</sup> Cytuję za C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 367.
- <sup>22</sup> Zob. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 263.
- <sup>23</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Contra gentiles*, III (*Suma filozoficzna*, ks. 3); J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 338, 345.
- <sup>24</sup> Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 126.
- <sup>25</sup> Zob. W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 336.
- <sup>26</sup> Doskonałą formą pierwszej relacji jest sztuka, drugiej – miłość, trzeciej – religia. Każda z tych relacji, zharmonizowana z pozostałymi, konstytuuje, że dana osoba jest taka, a nie inna – zauważa C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 381.

- <sup>27</sup> A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 263.
- <sup>28</sup> Podaję za C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 346: „Autorem szczegółowego, historycznego i systematycznego studium relacji międzyludzkich jest P. Lain Entralgo”.
- <sup>29</sup> Arystoteles, *Polityka*, ks. I, rozdz. I, p. 9.
- <sup>30</sup> Zob. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 346–347.
- <sup>31</sup> Tamże, s. 347, 348.
- <sup>32</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 118.
- <sup>33</sup> W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 221.
- <sup>34</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 54.
- <sup>35</sup> Zob. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, dz. cyt., s. 304.
- <sup>36</sup> Tamże, s. 502.
- <sup>37</sup> Tenże. *Przy drzwiach zamkniętych*, Warszawa 1956, s. 176.
- <sup>38</sup> Zob. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1984, s. 66–68.
- <sup>39</sup> *Summa theologica*, I–II, q. 129, a. 6 ad 1.
- <sup>40</sup> Zob. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 68.
- <sup>41</sup> U Anzenbachera odpowiednikiem przyjętego schematu: rodzina, naród, państwo i społeczność ponadpaństwowa jest układ podobny: rodzina, społeczeństwo, państwo i ludzkość, a Valverde zaproponował porządek następujący: wspólnota rodzinna, wspólnota pracy, wspólnota obywatelska, wspólnota religijna.
- <sup>42</sup> J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 88.
- <sup>43</sup> Zob. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 72–73.
- <sup>44</sup> Tamże, s. 70–73.
- <sup>45</sup> Zob. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 276.
- <sup>46</sup> Tamże, s. 264–265.
- <sup>47</sup> *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, s. 489, 491.

KS. ROMAN MAŁECKI

**PRYMAT PAPIESKI**  
**– „TRUDNY DAR DLA CAŁEGO KOŚCIOŁA”**  
**Zasady teologicznej hermeneutyki dialogu o prymacie**

We współczesnych dyskusjach ekumenicznych jednym z najtrudniejszych i nierozwiązanych zagadnień pozostaje kwestia prymatu biskupa Rzymu. Prowadzone obecnie przez Kościół rzymskokatolicki dialogi teologiczne pokazują, z jak bardzo delikatną i skomplikowaną sytuacją mamy do czynienia. Dzisiejsze dyskusje wokół posługi biskupa Rzymu, jego roli i miejsca w całym chrześcijaństwie, obejmują szeroki wachlarz problemów, które z konieczności nie mogą ograniczać się do samych kwestii teologicznych. Owo spektrum zagadnień związanych z prymatem papieskim jest wyjątkowo szerokie. Wymieńmy tylko kilka tradycyjnych obszarów tematycznych, jakie dochodzą do głosu we współczesnych dyskusjach na temat prymatu: 1) biblijne fundamenty, 2) historyczny rozwój nauki o prymacie, 3) natura i zakres władzy papieskiej, 4) problem władzy jurysdykcyjnej, 5) kwestia nieomylności orzeczeń papieskich, 6) relacja papieża do episkopatu rozproszonego po świecie.

Jeśli do wymienionych powyżej kontrowersyjnych zagadnień teologicznych dołożymy jeszcze cały kompleks kwestii historycznych związanych z funkcjonowaniem papieża w przeszłości oraz weźmiemy pod uwagę ogromny ładunek zarówno pozytywnych emocji, jak i negatywnych uprzedzeń czy przesądów – wówczas łatwiej dostrzeżemy, że współczesne dyskusje wokół prymatu biskupa Rzymu są delikatnie mówiąc „trudne”. Przypominają raczej drogę przez pola minowe odziedziczone po minionych wojnach niż spokojny pochód ku jedności i zgodzie całego chrześcijaństwa.

Niewątpliwie akceptacja prymatu biskupa Rzymu jest dla Kościoła katolickiego jednym (ale nie jedynym przecież!) wyznacznikiem jego tożsamości. Podobnie zresztą dla innych Kościołów, zarówno o prawosławnych czy zwłaszcza o protestanckich korzeniach, brak owej akceptacji pry-

matu także w jakimś stopniu określa ich tożsamość. Drugie tysiąclecie chrześcijaństwa zachodniego było świadkiem wielkich sporów wokół roli, znaczenia i zakresu władzy papieskiej. Znany jest powszechnie krytycyzm reformatorów wobec szeroko rozumianej instytucji papiestwa. Swoją kulminację osiągnął on w słynnym określeniu utożsamiającym Rzym z Babilonem, a samego papieża z biblijną figurą antychrysta (por. 2 Tes 2, 1–12; Ap 13, 1–10)<sup>1</sup>. Historyczny rozwój nauki o prymacie w Kościele katolickim osiągnął swój szczyt podczas obrad I Soboru Watykańskiego. Wydawać by się mogło, że ogłoszone tam dogmaty o pełnej, bezpośredniej i powszechnej władzy jurysdykcyjnej papieża nad chrześcijaństwem oraz o nieomyślności papieskiej zamknęły na trwałe możliwość jakiegokolwiek dyskusji na ten temat. Dopiero II Sobór Watykański, a zwłaszcza włączenie się Kościoła katolickiego we współczesny ruch ekumeniczny nieco uchyliło owe „zamknięte drzwi” i spowodowało ponowne zainteresowanie rolą papiestwa w służbie jedności całego chrześcijaństwa.

Nowym impulsem do zakrojonej już na bardzo szeroką skalę teologicznej dyskusji nad prymatem papieskim stała się dopiero jednak wydana w 1995 r. encyklika Jana Pawła II *Ut unum sint*. Dziesięć punktów tego dokumentu jest bezpośrednio poświęconych „posłudze jedności Biskupa Rzymu” (88–97)<sup>2</sup>. W tym kontekście papież wyraził nadzieję i zaproszenie skierowane do pasterzy i teologów różnych Kościołów, aby „wspólnie poszukiwali takich form sprawowania tego urzędu, w których możliwe będzie realizowanie uznawanej przez jednych i drugich posługi miłości” (tamże, nr 95). To papieskie zaproszenie do dialogu nad posługiwaniem następcy św. Piotra generalnie zostało przyjęte z życzliwością przez teologów i pasterzy różnych Kościołów i wspólnot kościelnych. Można powiedzieć, że po publikacji encykliki o jedności nastąpiło ponowne zainteresowanie się kwestią papiestwa, jego roli w historii Kościoła, a przede wszystkim możliwością prowadzenia otwartego dialogu teologicznego w tej jakże delikatnej i drażliwej kwestii<sup>3</sup>.

Jest prawdą, że w kwestii prymatu biskupa Rzymu teologia katolicka musi poważnie brać pod uwagę orzeczenia dogmatyczne I Soboru Watykańskiego oraz nauczanie II Soboru Watykańskiego. Jednocześnie musimy pamiętać, że dogmaty oraz całość nauczania kościelnego powinno być zawsze interpretowane z uwzględnieniem kontekstu, w jakim Kościół danej epoki i czasu żył, wyrażając w sposób uroczysty prawdy swojej wiary. Według katolickiej teologii prawdy wiary, nawet te, które w określonym czasie zyskały status orzeczeń dogmatycznych, nie mogą być petryfiko-



wane w sposób fundamentalistyczny, bez uwzględnienia całego kompleksu historycznych okoliczności, w jakich zostały sformułowane. Wierność Ewangelii z jednej strony, z drugiej zaś wewnętrzny dynamizm zmierzający do wcielenia w życie ewangelicznego przesłania powinny rodzić w Kościele twórcze napięcie, zmierzające do autentycznego przeżywania przez wiernych jednej i tej samej zbawczej prawdy o Chrystusie żyjącym w swoim Kościele. Wiara i jej rozumienie oraz przeżywanie wzajemnie przynależą do siebie. Z tego też powodu teologia katolicka mówi o procesie ewolucji (w sensie jakościowym) orzeczeń dogmatycznych. W tym kontekście ogromnego znaczenia nabiera tzw. historia rozwoju dogmatów i ich interpretacji teologicznych.

Odnosząc powyższe rozważania do omawianej tutaj kwestii, można przywołać stanowisko J. Ratzingera, który wkrótce po zakończeniu obrad II Soboru Watykańskiego widział potrzebę ponownego odczytania w nowym kontekście historyczno-kościelnym orzeczeń dogmatycznych poprzedniego Soboru dotyczących prymatu papieskiego<sup>4</sup>. Podobne stanowisko wyrażał Y. Congar, mówiąc o potrzebie ponownej recepcji (*re-reception*) dogmatów I Soboru Watykańskiego, w tym zaś szczególnie tych odnoszących się do prymatu jurysdykcyjnego oraz nieomyślności biskupa Rzymu<sup>5</sup>. Ten postulat ponownego odczytania (*re-reading*), jak i ponownej recepcji (*re-reception*) orzeczeń Vaticanum I jest dziś powszechnie przyjmowany we współczesnej ekumenicznie nastawionej teologii katolickiej. Według W. Kaspera pojęcia te mogą otworzyć drogę pozwalającą na wyjście z teologicznego impasu, w jakim sam Kościół katolicki znalazł się po I Soborze Watykańskim, zwłaszcza z powodu maksymalistycznych interpretacji orzeczeń zawartych w konstytucji *Pastor Aeternus*. Oczywiście, ów proces ponownej recepcji czy nowego odczytania w dzisiejszym kontekście tamtych wypowiedzi soborowych nie podważa ważności i rangi samych definicji soborowych. Zasadniczy problem tkwi w ich interpretacji dzisiaj. Zjawisko recepcji orzeczeń dogmatycznych Kościoła nie może nigdy oznaczać automatycznej czy biernej akceptacji tych prawd. Jest raczej żywym procesem ich twórczej asymilacji i integracji z całością kościelnej tradycji<sup>6</sup>.

Spróbujmy zatem przyrzeć się bliżej owym zasadom dogmatycznej hermeneutyki, w świetle których powinien być dzisiaj prowadzony dialog ekumeniczny na temat szeroko rozumianej posługi jedności biskupa Rzymu. Poniższe rozważania będą inspirowane w głównej mierze refleksjami W. Kaspera, obecnego przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan.

### **Zasada pierwsza: integracja nauki o prymacie w szerokim kontekście eklezjologicznym**

Pierwszą i podstawową zasadą hermeneutyczną, która powinna być uwzględniona przy wszelkich dyskusjach na temat prymatu, jest według W. Kaspera konieczność umieszczenia każdorazowych rozważań na temat prymatu biskupa Rzymu w kontekście całej nauki o Kościele. Zasadę tę sformułował już sam I Sobór Watykański, mówiąc, że wszystkie tajemnice wiary powinny być wyjaśnianie i interpretowane z uwzględnieniem wewnętrznego związku, jaki istnieje pomiędzy nimi. Do tej zasady nawiązał później w pewien sposób także II Sobór Watykański w swojej słynnej nauce o „hierarchii prawd wiary katolickiej”. Uwzględnienie tych dwóch zasad w interpretacyjnych dyskusjach na temat prymatu nie pozwala na izolowanie nauczania I Soboru Watykańskiego z całości doktryny katolickiej. Żaden bowiem dogmat nie może być interpretowany jako samodefiniująca się rzeczywistość. Zawsze rodzi się w określonym kontekście, określonym nie tylko przez rozwój samej refleksji teologicznej, ale jest również wypadkową szeroko rozumianego kontekstu religijnego, społecznego, kulturowego, a czasami nawet politycznego. Ten ostatni faktor w sytuacji I Soboru Watykańskiego odegrał nawet niemałą rolę<sup>7</sup>.

Integracja nauki o prymacie i włączenie go w całość nauczania o Kościele zostało podjęte już przez I Sobór Watykański. We wstępie do konstytucji dogmatycznej *Pastor aeternus* Sobór wskazuje na celowość prymatu biskupa Rzymu, umieszczając ją w szerokim kontekście eklezjologicznym. Owa celowość ma się realizować przede wszystkim w trosce o jedność Kościoła. Papież ma być gwarantem zarówno jedności episkopatu, jak i wiernych świeckich w Kościele. Innymi słowy, główną racją istnienia posługi prymacjalnej jest zatem jedność Kościoła Chrystusowego<sup>8</sup>. To nauczanie, zawarte we wstępie konstytucji, podjął później II Sobór Watykański, wskazując na tę samą celowość prymatu: „Żeby zaś episkopat był jeden i niepodzielony, postawił [Chrystus] nad innymi Apostołami świętego Piotra i w nim ustanowił trwałą i widzialną zasadę i fundament jedności i wspólnoty” (*Lumen gentium*, nr 18)<sup>9</sup>.

Jak wiadomo, w wyniku wybuchu wojny francusko-niemieckiej Sobór nie był w stanie kontynuować owego zapoczątkowanego procesu integracji nauki o prymacie z resztą nauczania o Kościele. Ów proces – jak mówi W. Kasper – pozostał nieukończony, gdyż Sobór zatrzymał się tylko na zdefiniowaniu i ogłoszeniu po burzliwej zresztą dyskusji dogmatów o prymacie papieża i nieomylności jego niektórych wypowiedzi. Do-

prowadziło to później do powstania różnych i to bardzo rozbieżnych interpretacji rozumienia prymatu<sup>10</sup>.

Drugi Sobór Watykański podjął niedokończoną wcześniej kwestię integracji nauki o prymacie z całością nauczania o Kościele i uczynił istotny krok naprzód, który nie mógł zostać dokonany w XIX wieku. W konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* nauczanie o prymacie zostało wplecione w szeroki kontekst eklezjologiczny. Dopiero po omówieniu misteryjnego i sakramentalnego wymiaru tajemnicy Kościoła oraz po przywołaniu biblijnej kategorii pielgrzymującego Ludu Bożego w rozdziale trzecim, traktującym o hierarchicznym ustroju Kościoła, znajdujemy nauczanie soborowe o prymacie papieskim, uzupełnione nauką o kolegialnym charakterze episkopatu. Owa kolejność podejmowanych zagadnień eklezjologicznych z pewnością nie jest przypadkowa. Ponadto Sobór podkreślił sakramentalny charakter posługi biskupiej pochodzącej od samego Chrystusa, unikając w ten sposób błędnych interpretacji wyprowadzających tę posługę „z papieskiego nadania” i czyniącą tym samym biskupów przedstawicielami papieża „w terenie”. Sobór przywrócił również należne miejsce świeckim w Kościele oraz dowartościował pełnię eklezjalności Kościołów lokalnych.

W. Kasper zauważa jednak, że nawet II Sobór Watykański nie był w stanie w sposób pełny i integralny połączyć *vetera et nova* w nauczaniu o Kościele. Wiele kwestii eklezjologicznych pozostało nie powiązanych między sobą, i to do tego stopnia, że niektórzy teologowie katoliccy mówią, iż Sobór operował w obrębie dwóch nieprzystających wizji eklezjologicznych<sup>11</sup>. W odniesieniu do kwestii prymatu następcy św. Piotra można zatem wysunąć hipotezę, że teologiczne opracowania ostatnich dwóch Soborów pozostają zadaniem ciągle niedokończonym. We współczesnej eklezjologii katolickiej żywo zatem dyskutowane są kwestie na przykład relacji Kościoła powszechnego do Kościołów lokalnych, prymatu do kolegialności biskupów, interpretacji zakresu władzy jurysdykcyjnej papieża, aplikacji zasady subsydiarności zarówno na poziomie teoretycznym, jak i praktycznym. Wszystkie te zagadnienia są w jakimś sensie wzajemnie powiązane ze sobą i jako takie ściśle łączą się z rolą i posługiwaniem prymacjalnym biskupa Rzymu<sup>12</sup>.

Niektórzy teologowie katoliccy, jak np. H.U. von Balthasar, poszli w swoich rozważaniach na temat prymatu jeszcze dalej. W swoim opracowaniu pt. *Antyryzymski resentment. Papiestwo a Kościół*<sup>13</sup> szwajcarski teolog usiłuje zintegrować naukę o prymacie z całą konstelacją (wyrażenie H.U. Balthasara) Kościoła. Cały drugi rozdział tej książki stanowi ory-

ginalną próbę włączenia prymatu w chrystologię, mariologię oraz wydobycia na światło dzienne zapomnianego przez zachodnią tradycję pawłowego wymiaru posługiwania prymacjalnego. Nie można bowiem zapominać, że biskup Rzymu jest w swojej posłudze nie tylko następcą św. Piotra, ale także św. Pawła. W tradycji Kościoła wschodniego Paweł jest czczony na równi z Piotrem. W ikonografii wschodniej z trudem można znaleźć oddzielną ikonę Apostoła Piotra czy Apostoła Pawła. Najczęściej występują razem. Także w liturgii zarówno wschodniego, jak i zachodniego Kościoła są czczeni w tym samym dniu, tj. 29 czerwca. W starożytności biskup Rzymu nosił tytuł „następcy Apostołów Piotra i Pawła”<sup>14</sup>. Wydaje się, że Kościół zachodni w drugim tysiącleciu w rozwoju nauki o prymacie, wyrażającej się zwłaszcza w podkreślaniu władzy jurysdykcyjnej papieża, jakby zapomniał o Pawłowym wymiarze tej posługi. Upraszczając nieco, można powiedzieć, że skoncentrowanie w prymacie uwagi teologów na władzy i jurysdykcji (wymiar piotrowy) przesłoniło znaczenie wymiaru charyzmatycznego tej posługi (wymiar pawłowy).

Podsumowując, można powiedzieć, że współczesne dyskusje teologiczne nad prymatem piotrowym słusznie wskazują na konieczność zakorzenienia się w szerokim kontekście eklezjologicznym. Od właściwego rozumienia Kościoła zależy właściwe patrzenie na papieżstwo. Sobór Watykański II, przypominając naukę o misteryjnym i sakramentalnym charakterze Kościoła oraz próbując przezwyciężyć jednostronne piramidalne koncepcje eklezjologiczne, otworzył na nowo miejsce dla teologicznych dyskusji nad prymatem piotrowym. Prymat biskupa Rzymu przestał tym samym być wewnętrzną sprawą Kościoła rzymskokatolickiego. Został przez wielu niekatolików dostrzeżony jako „trudny i piękny dar” dany całemu chrześcijaństwu.

### **Zasada druga: integracja nauki o prymacie z całą tradycją kościelną**

Druga zasada hermeneutyczna, w świetle której powinno się próbować odczytywać orzeczenia dogmatyczne I Soboru Watykańskiego na temat prymatu, jest wyznaczona przez historyczny rozwój doktryny o prymacie. Zasada ta została zawarta w samej preambule do konstytucji *Pastor aeternus* w następujących słowach: „Uważamy z aprobatą Świętego Soboru za rzecz konieczną dla ustrzeżenia owczarni Chrystusowej, dla jej bezpieczeństwa i wzrostu – aby przedstawić wszystkim wiernym naukę, jaką mają wyznawać i zachowywać w myśl prastarej i nieprzerwanej wiary całego Kościoła (*secundum antiquam atque constantem universalis Ecclesiae*

*fidem*) o ustanowieniu, trwaniu i naturze świętego prymatu Stolicy Apostolskiej, na którym spoczywa moc i trwałość Kościoła, a także obowiązek potępienia i odrzucenia błędów przeciwnych i zgubnych dla owczarni Pańskiej”<sup>15</sup>. Z tego też względu Sobór wykładając naukę o prymacie we wprowadzeniach do wszystkich czterech rozdziałów tejże konstytucji odwołuje się do nieprzerwanej kościelnej tradycji istniejącej na Zachodzie, upatrującej w osobie Piotra i jego następców mandatariuszy prymatu. Znajdujemy tutaj liczne odwołania do nauki papieży i wcześniejszych soborów<sup>16</sup>.

Powyzsza zasada hermeneutyczna wskazująca na rozwój nauki o prymacie wyraża bardzo ważną prawdę. Nauka I Soboru Watykańskiego o prymacie powinna być widziana w szerokiej perspektywie historycznego rozwoju tradycji kościelnej. Innymi słowy: orzeczenia każdego Soboru powinny być interpretowane w całokształcie kościelnej Tradycji, włączając w to zarówno Zachód, jak i Wschód chrześcijański. Kardynał W. Kasper zadaje w tym kontekście niezwykle ważne dla dalszej dyskusji o prymacie pytania:

1. Nie podważając ważności orzeczeń dogmatycznych I Soboru Watykańskiego, należy zapytać, czy niektóre późniejsze interpretacje dogmatu papieskiego, jakie rozwinęły się jeszcze w XIX w., rzeczywiście harmonizują z całą Tradycją Kościoła oraz z samą istotą dogmatycznych definicji Soboru?

2. Które elementy orzeczeń dogmatycznych zawartych w *Pastor aeternus* są w sposób szczególnie związane ze specyficznym kontekstem i wyzwaniem, z jakimi Kościół katolicki musiał się zmierzyć w drugiej połowie XIX wieku?

3. Co należy uważać za treść istotną i niezmienną, a co za zmienną, gdyż związaną tylko z historycznym kontekstem tychże definicji?

4. Czy anatemy dołączone do orzeczeń dogmatycznych o prymacie zachowują dzisiaj jeszcze swoje znaczenie? Jeśli tak, to przeciwko komu są skierowane?<sup>17</sup>

Powyzsze pytania doprowadzają nas do kolejnej zasady hermeneutycznej obowiązującej w interpretacji dogmatów, mianowicie do ich historycznej kontekstualności. Wydaje się, że niezwracanie uwagi na tę zasadę, i to w obrębie zarówno katolickiej, jak i niekatolickiej teologii, zaowocowało niestety usztywnieniem stanowisk dialogujących stron i doprowadziło na wiele lat do impasu w dyskusjach na temat prymatu. Teologia katolicka próbuje dzisiaj ponownie zwracać uwagę na całokształt historycznych okoliczności, w jakich „rodziły się” definicje dogmatyczne Vaticanum I.

**Zasada trzecia:  
postulat uwzględnienia historycznego kontekstu  
ogłoszenia nauki o prymacie**

Jedna z podstawowych zasad hermeneutyki teologicznej brzmi: wszystkie dogmaty powinny być interpretowane w takim sensie, w jakim zostały ogłoszone<sup>18</sup>. Zakłada to z konieczności postulat uwzględnienia historycznego kontekstu dogmatu i wzięcia pod uwagę historycznie uwarunkowanych pojęć użytych do jego wyrażenia. Z tego też względu jest czymś koniecznym, aby pamiętać – przypomina W. Kasper – o konieczności rozróżniania pomiędzy niezmienną i wiążącą Kościół treścią dogmatów a ich zmiennymi formami wyrażania tejże treści, uwarunkowanymi historycznym kontekstem, językiem i innymi okolicznościami. Prawdę tę później w sposób czytelny wyraził II Sobór Watykański w następujących słowach: „Zachęca się teologów, żeby przy zachowaniu metod i wymogów właściwych nauce teologicznej, wciąż szukali coraz to bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom sobie współczesnym; bo czymś innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób ich wyrażania przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia” (*Gaudium et spes*, nr 62). Powołując się na powyższą zasadę, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan wyprowadza wniosek, że byłoby czymś błędnym branie orzeczeń I Soboru Watykańskiego odnośnie do prymatu papieskiego jako jedynych z możliwych sposobów wyrażenia prawdy o posługiwaniu prymacjalnym biskupa Rzymu.

Jest prawdą, że Kościół katolicki drugiej połowy XIX wieku przeżywał szczególne trudności. Większość biskupów zgromadzonych na Soborze postrzegala Kościół jako obłąconą zewsząd i zagrożoną twierdzą. Dziedzictwo oświecenia, z jego tragicznymi skutkami, odciskającymi się na samej strukturze Kościoła katolickiego w Zachodniej Europie oraz polegające na całkowitym rozgraniczeniu wiary i rozumu, przyczyniło się do przyśpieszenia procesów laicyzacyjnych. Z drugiej strony gallikanizm i józefinizm zagrażały autonomii Kościoła. Po załamaniu się dotychczasowego porządku kościelnego we Francji za czasów Napoleona i stworzeniu tzw. „Kościola konstytucyjnego” wydawało się, że papieżstwo było jedyną instancją zdolną do obrony autonomii tamtejszego Kościoła<sup>19</sup>. Większość biskupów zgromadzonych na I Soborze Watykańskim, orzekając dogmat o władzy jurysdykcyjnej papieża oraz zwłaszcza podając definicję jego nieomylności, pragnęła umocnić w ten sposób Kościół, aby był on w stanie przeciwdziałać pojawiającym się coraz to nowym zagrożeniom. Z tego też względu – jak mówi W. Kasper – ich orzeczenia do-



tyczące prymatu papieskiego zrodziły się w nadzwyczaj trudnym dla Kościoła kontekście i ich celowość w jakimś sensie jest przez ten kontekst zarówno usprawiedliwiana, jak i ograniczana<sup>20</sup>.

Rozumienie prymatu w sensie posiadania najwyższej i niczym nieskrępowanej władzy w Kościele nie jest zgodne nawet z samym duchem i literą I Soboru Watykańskiego. Owa władza jest ograniczona na wiele różnych sposobów: przez samo Objawienie Boże oraz wiążącą Tradycję kościelną, przez sakramentalną strukturę i episkopalną konstytucję Kościoła, jak również przez podstawowe prawa ludzkie, których gwarantem jest sam Bóg. Z tego też względu – zdaniem kardynała Kaspera – podstawowy problem w rozumieniu nauki o prymacie nie tkwi w samych orzeczeniach I Soboru Watykańskiego, lecz w maksymalistycznych interpretacjach tychże orzeczeń, jakie rozwinęły się w Kościele rzymskokatolickim po soborze<sup>21</sup>. Innymi słowy, środek zaradczy, jakim miało być w nadzwyczajnie trudnej sytuacji Kościoła zdefiniowanie w formie dogmatycznej prymatu papieża, stał się zasadą dla sytuacji normalnych w późniejszym czasie. J. Ratzinger wyciąga stąd następujący wniosek: scentralizowana wizja Kościoła, z jaką wchodził on na I Sobór Watykański, nie jest koniecznie pochodną wpływającą bezpośrednio z samej posługi prymacjalnej. Idzie on nawet dalej i twierdzi, że zunifikowane prawo kościelne, jednolita liturgia czy nawet obecnie przyjęty sposób obsadzania stolic biskupich przez Rzym – nie są elementami, które z natury rzeczy, jako istotne i niezienne, przynależą do zakresu władzy prymacjalnej<sup>22</sup>.

Poszanowanie powyżej omawianej zasady uwzględniania historycznego kontekstu ogłoszenia nauki o prymacie we współczesnych dyskusjach ekumenicznych może zatem przyczynić się do odkrycia tego, co w prymacie jest naprawdę istotne i wiążące w wierze. Według kardynała Kaspera trzeba pamiętać o głównym zamiarze, jaki przyświecał większości soborowej na I Soborze Watykańskim. Było nim przede wszystkim podkreślenie jednej naczelnej prawdy: papież jest wolny w swoim działaniu dla dobra Kościoła i jego jedności i tę wolność może na różny sposób wyrażać w różnych czasach w zależności od zmieniających się potrzeb Kościoła. Prymat zawsze powinien być zatem interpretowany i wprowadzany w życie w świetle aktualnych potrzeb i sytuacji Kościoła. W tym znaczeniu papież Jan Paweł II encyklice *Ut unum sint* mówił o ciężącym na nim obowiązku znalezienia „takiej formy sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację” (tamże, nr 95).

Wydaje się, że tę samą zasadę przywołuje kardynał Ratzinger w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary pt. *Prymat następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, opublikowanym zaledwie cztery lata po encyklice *Ut unum sint*. Warto przytoczyć tutaj cały jeden akapit z tego dokumentu, gdyż precyzyjnie wyraża on „historyczną kontekstualność” posługi prymacjalnej biskupa Rzymu.

„Konkretne formy sprawowania posługi Piotrowej są dla niej charakterystyczne w takiej mierze, w jakiej stanowią wierną realizację – w konkretnych okolicznościach czasu i miejsca – wymogów, które wynikają z ostatecznego celu właściwego Prymatowi (jedność Kościoła). Większy lub mniejszy zasięg tych konkretnych form będzie w każdej epoce historycznej zależał od *necessitas Ecclesiae*. Duch Święty pomaga Kościołowi poznawać tę *necessitas*, a Biskup Rzymu, wsłuchując się w głos Ducha działającego w Kościołach, stara się znaleźć odpowiedź oraz udziela jej w momencie, gdy uzna to za stosowne, i w wybranej przez siebie formie”<sup>23</sup>.

#### **Zasada czwarta: interpretacja nauki o prymacie w świetle Biblii**

Czwarta i ostatnia zasada hermeneutyczna nauki o prymacie biskupa Rzymu postuluje interpretację posługiwania prymacjalnego w świetle Ewangelii. Szczególne znaczenie tej zasady zostało podkreślone zwłaszcza w dialogu z luteranami prowadzonym w Stanach Zjednoczonych. W trzeciej części dokumentu dialogicznego pt. *Prymat papieski i Kościół powszechny*<sup>24</sup> mamy równoległe zestawione luterzańskie i rzymskokatolickie spojrzenie na posługę następcy św. Piotra. Ukazują one zarówno punkty zbieżne, jak i dalej istniejące „poważne” rozbieżności w rozumieniu urzędu papieskiego. Jedną z istotniejszych różnic teologicznych pozostaje dalej kwestia pochodzenia posługiwania prymacjalnego. Podczas gdy dla luteran nie jest możliwym przyjęcie tezy o prymacie „z ustanowienia Bożego” (*de iure divino*), to strona katolicka stwierdza, że przyjęcie urzędu papieskiego jest dla katolików imperatywem, obowiązkiem płynącym z wiary, że Bóg chciał tego posługiwania dla swego Kościoła jako znaku jedności oraz narzędzia życia i miłości. Dlatego też strona katolicka potwierdziła swój tradycyjny pogląd, że papieństwo, we właściwym sensie, jest z „Boskiego ustanowienia”. Mówiąc iż posługiwanie papieskie jest z ustanowienia Bożego, teologowie katoliccy odchodzą dziś jednocześnie od anachronicznych stwierdzeń czy pytań typu: Czy Jezus ustanowił Piotra pierwszym papieżem? Na pytanie tego rodzaju nie znajdziemy odpowiedzi w Biblii. Takie pojęcia jak: „papież”, „prymat”

czy „jurysdykcja kościelna” przynależą do późniejszej epoki. Nowy Testament ich zwyczajnie nie znał. A zatem pytanie, co Nowy Testament mówi na temat papieżstwa, zawiera w sobie błąd ahistoryczności czy anachronizmu. Dokument dialogu katolicko-luterańskiego na temat papieżstwa w USA nazywa ten błąd „projekcją wsteczną”, rozumianą jako wtłaczanie późniejszych, historycznie ukształtowanych modeli papieżstwa w o wiele wcześniejsze teksty Nowego Testamentu<sup>25</sup>.

Zainteresowanie we współczesnym ruchu ekumenicznym kwestią prymatu i roli biskupa Rzymu w odniesieniu do całego chrześcijaństwa spowodowało podjęcie na nowo, zwłaszcza po II Soborze Watykańskim, szeroko zakrojonych studiów biblijnych i teologicznych nad rolą i miejscem Piotra w Kościele apostoelskim<sup>26</sup>. Nowy Testament ukazuje szczególną rolę Piotra w Kościele apostoelskim. W Nowym Testamencie – podkreśla strona katolicka w dialogu z luteranami – znajduje się wiele tekstów wyraźnie prowadzących w kierunku papieżstwa (zwłaszcza listy Piotrowe oraz obrazy Piotra ukazywane przez ewangelistów). Jednakże brak „wyraźnego i bezpośredniego potwierdzenia samego papieżstwa”. Fakt ten nie dziwi jednak strony katolickiej, gdyż Nowy Testament nie został dany Kościołowi jako „skończona całość doktrynalna, lecz jako wyraz rozwijającej się wiary i instytucjonalności Kościoła w I wieku”. Doświadczenie Kościoła wskazuje, że pod wieloma względami Nowy Testament i nauki w nim zawarte są uzupełniane przez późniejszy rozwój wiary i życia Kościoła. Jeśli więc dla luteran, z ich zasadą *sola scriptura*, takie stwierdzenie jest rozstrzygające, w sensie, że nie można wobec tego mówić o Boskim ustanowieniu papieżstwa, to dla katolików nie stanowi to większego problemu. Katolicy wiedzą przecież, że w samym Piśmie Świętym nie ma ustalonego kanonu ksiąg świętych, że w Piśmie Świętym nie ma starożytnych symboli wiary, że Pismo Święte jedynie ogólnie ustala sposób sakramentalnego życia wspólnot chrześcijańskich. Dlatego też katolicy „żywią przekonanie, że papieska i biskupia forma tego posługiwania, nawet jako skutek rozwoju historycznego, są z woli Bożej następstwem funkcji spełnianych przez Piotra i innych apostołów, zgodnie z treścią zapisu nowotestamentalnego”<sup>27</sup>.

Tradycyjne debaty nad znaczeniem prymatu biskupa Rzymu, odnosząc się do Pisma Świętego, koncentrowały swoją uwagę głównie na kwestii biblijnych fundamentów posługi prymacjalnej. Stąd też tyle kontrowersji narosło wokół samego pochodzenia prymatu (*de iure divino / de iure humano*). Tymczasem zasada interpretacji prymatu w świetle Ewangelii, tak droga tradycji luterańskiej, nie ogranicza się jedynie do kwestii

ustanowienia prymatu. Bardziej koncentruje swoją uwagę na samym rozumieniu prymatu i sposobach jego realizacji. Innymi słowy chodzi tutaj raczej o sposób, w jaki biskup Rzymu powinien sprawować tę funkcję. W tym sensie powinien on być zgodny z duchem Ewangelii. Kardynał Kasper, omawiając zasadę interpretacji prymatu w świetle Ewangelii, mówi, iż „posługa Piotrowa nie może być rozumiana jako władza lecz jedynie jako służba<sup>28</sup>. Przywoływana tutaj preambuła do konstytucji dogmatycznej *Pastor Aeternus* I Soboru Watykańskiego także ujmuje prymat nie tyle w kategoriach jurysdykcyjnych, co raczej w biblijnym sensie *episkopē*, czyli powszechnej troski i służby na rzecz dobra Kościoła. Do takiej biblijnej interpretacji swojego posługiwania zdaje się odnosić Jan Paweł II w encyklice o jedności. Według kardynała Kaspera owo przeorientowanie, czy przesunięcie akcentów, z prymatu rozumianego w sensie jurydycznym na rzecz powszechnej służby na rzecz jedności wynikającej ze szczególnej roli, jaką odgrywa dziś biskup Rzymu w całym chrześcijaństwie, może się okazać wyjątkowo pomocne w dzisiejszym dialogu ekumenicznym<sup>29</sup>.

Interpretacja prymatu w świetle Ewangelii powinna być dostrzegalna na wielu poziomach. Najważniejszym jest oczywiście sposób realizacji posługiwania papieskiego. Ów sposób dziś jest zdecydowanie bliższy Ewangelii niż w minionych wiekach. Nie ma co do tego dyskusji. Podkreślają to także sami teologowie i zwykli chrześcijanie z innych Kościołów i wspólnot kościelnych. Ważny jest także język i sama terminologia używana na określenie tego wszystkiego, co niesie w sobie papieństwo. Coraz częściej w oficjalnych dokumentach i wypowiedziach papieży po II Soborze Watykańskim mówi się o „posługiwaniu Piotrowym” czy „służbie Piotrowej” w miejsce „urzędu papieskiego” lub samego „papieństwa”. Ta lingwistyczna zmiana nie jest czymś błahym. Jest jedną z celowych prób zmierzających właśnie do takiej reinterpretacji papieństwa w świetle Ewangelii, które bez porzucania bynajmniej jego istotnych elementów, umiejscawiałyby je w szerszym i zgodnym z duchem biblijnym duchowym kontekście. Posługiwanie Piotrowe biskupa Rzymu powinno być zawsze widziane w świetle owej biblijnej pasterskiej troski (*episkopē*), jaką Piotr otrzymał od samego Chrystusa.

Takie biblijne i pastoralne rozumienie posługiwania biskupa Rzymu nie wyłącza oczywiście jego jurysdykcyjnego autorytetu i władzy i nie może być rozumiane w sensie prymatu honorowego. Pastoralna troska, bez możliwości wprowadzania jej urzeczywistniania, byłaby czymś sprzecznym samym w sobie. Sam prymat honorowy – według kardynała Kaspera – jest podobnie odległy duchowi Ewangelii, jak sprowadzanie

tegoż prymatu tylko do władzy i jurysdykcji. Jedno drugiemu nie jest przeciwstawne. Posługiwanie Piotrowe uobecnianie dzisiaj w powszechnej służbie biskupa Rzymu na rzecz jedności Kościoła zawsze powinno być rozumiane w biblijnym sensie autorytetu (*exousia*), jaki łączy w sobie charyzmat złączony z konkretną osobą oraz realną pasterską posługę (*episkopē*), która wyraża się w podejmowaniu zgodnych z duchem Ewangelii decyzji i działań wiążących przez to w wierze wiernych<sup>30</sup>.

\* \* \*

Podsumowując, można powiedzieć, że uwzględnianie powyższych zasad hermeneutycznych w odniesieniu do prymatu papieskiego może we współczesnym dialogu ekumenicznym zachować wiążącą i niezmienną istotę posługiwania Piotrowego przy jednoczesnym otwarciu możliwości dalszych dyskusji ekumenicznych nad głębszym rozumieniem samej istoty tejsze posługi. Niewątpliwie wielkim zadaniem teologii katolickiej dzisiaj jest reinterpretacja i releksura dogmatycznych orzeczeń I Soboru Watykańskiego w odniesieniu do posługi biskupa Rzymu w świetle II Soboru Watykańskiego. Ten proces wydaje się być dopiero na samym początku swojej drogi. Ostatni Sobór oraz rozwijający się po nim dialog ekumeniczny na temat papiestwa, zdynamizowany zwłaszcza po papieskiej zachęcie wyrażonej w encyklice *Ut unum sint*, dają nadzieję na ponowne postrzeganie przez chrześcijan innych Kościołów posługi biskupa Rzymu jako „daru dla całego Kościoła”. I chociaż dla wielu jest to trudny i wymagający dar, to powinien on być widziany właśnie jako dar, nie zaś jako przeszkoda na drodze do jedności.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Zob. R. Małeck i, *Luteranie wobec prymatu papieskiego. W kierunku ewolucji postaw i poglądów teologicznych*, w: *Ekumenizm – teologia – kultura. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Wojciechowi Hancowi z okazji 65. rocznicy urodzin*, Włocławek 2006, s. 131–147; K. Karski, *Prymat papieski z perspektywy ewangelickiej*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 15(1999), nr 1, s. 9–16; M. Lienhard, *I Riformatori protestanti del XVI secolo e il papato*, w: A. Acerbi (ed.), *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica. Atti del Colloquio, Milano, 16–18 aprile 1998*, Milano 1999, s. 129–144. Na temat ewolucji poglądów Lutra wobec papiestwa zob. S.H. Hendrix, *Luther and the Papacy. Stages in a Reformation Conflict*, Philadelphia 1971.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, *Encyklika Ut unum sint*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1996, s. 755–822.

<sup>3</sup> R. Małeck i, *Prymat papieski we współczesnych dyskusjach ekumenicznych*, „Studia Włocławskie” 9(2006), s. 124.

<sup>4</sup> J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, s. 140.

<sup>5</sup> Y. Congar, *Diversity and Communion*, London 1984, s. 168–177.



<sup>6</sup> Zob. W. Kasper, *That They May All Be One. The Call to Unity*, London 2004, s. 139–140.

<sup>7</sup> Zob. H. Pottmeyer, *L'influsso del pensiero politico della comprensione del primato al Vaticano I e la sua 'Wirkungsgeschichte' nell'esercizio del primato*, w: A. Acerbi (ed.), *Il ministero papale in prospettiva ecumenica*, dz. cyt., s. 145–167.

<sup>8</sup> „Aby zaś episkopat był jednym i niepodzielnym i aby przez zespolenie z sobą kapłanów całość wierzących zachowała jedność wiary i wspólnoty, uczynił św. Piotra zwierzchnikiem innych Apostołów i w nim ustanowił zasadę i widzialny fundament obydwu jedności”. – I Sobór Watykański, *Konstytucja „Pastor aeternus”*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1989, s. 79.

<sup>9</sup> P. Rodriguez, *Natura e fini del primato del Papa: il Vaticano I alla luce del Vaticano II*, w: Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Testo e commenti*, Città del Vaticano 2002, s. 87–89.

<sup>10</sup> W. Kasper, *That They May All Be One*, dz. cyt., s. 141–142.

<sup>11</sup> Tamże, s. 142; por. A. Acerbi, *Due ecclesologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, Bologna 1975; W. Kasper, *L'Eglise comme communion. Un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II*, „Communio” 12(1987), nr 1, s. 24–25; A. Choromański, *L'Eglise comme communion – Vers une ecclesiologie commune a l'age de l'oecumenisme*, Fribourg 2004, s. 263–268.

<sup>12</sup> W. Kasper, *That They May All Be One*, dz. cyt., s. 142.

<sup>13</sup> Tyt. oryg.: *Der antiromische Afekt. Wie Läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?* Einsiedeln 1989; zob. tłum. pol. *Antyrymski resentment. Papiestwo a Kościół*, Poznań 2004.

<sup>14</sup> J. Anchimiuk, *Dwugłos katolicko-prawosławny na temat prymatu w Kościele*, „Znak” 23(1971), s. 447.

<sup>15</sup> *Breviarium fidei*, dz. cyt., s. 79–80.

<sup>16</sup> H. Pottmeyer, *The Petrine Ministry. Vatican I in the Light of Vatican II*, „Bulletin / Centro Pro Unione” nr 65(2004), s. 22; por. tenże, *Papato e Communio Ecclesiarum. Il Vaticano I nel Vaticano II – vie per un'intesa cattolica ed ecumenica*, w: *Papato e istanze ecumeniche. Atti del convegno tenuto a Trento il 19–20 maggio 1982*, ed. G. Ghiberti, V. Peri, H.J. Pottmeyer, D. Valentini, Bologna 1984, s. 127–146.

<sup>17</sup> W. Kasper, *Il ministero petrino*, „Il Regno – documenti”, 48(2003), s. 439–440; zob. R. Małeckki, *Prymat papieski we współczesnych dyskusjach ekumenicznych*, art. cyt., s. 137.

<sup>18</sup> Prawdę tę wyraził ten sam I Sobór Watykański w konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius* w sposób następujący: „Nauka wiary objawiona przez Boga nie została podana jako filozoficzny twór, który może być udoskonalany przez rozum ludzki, ale jako Boski depozyt przekazana jest Oblubienicy Chrystusowej, aby go wiernie strzegła i nieomylnie wyjaśniała... Niech zatem wzrasta i wielorako rozwija się rozumienie, wiedza i mądrość tak poszczególnych ludzi, jak i wszystkich razem, tak pojedynczych osób, jak i całego Kościoła, wszystkich pokoleń i wieków, ale w swoim tylko rodzaju, tj. w tej samej nauce, w tym samym znaczeniu i w tej samej myśli”. – Zob. *Breviarium fidei*, dz. cyt., s. 28.

<sup>19</sup> Szerzej na temat dziedzictwa rewolucji francuskiej oraz jej wpływu na sytuację Kościoła w Zachodniej Europie zob. K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004, s. 212–216.

<sup>20</sup> W. Kasper, *That They May All Be One*, dz. cyt., s. 144–145.

<sup>21</sup> Chodzi tutaj zwłaszcza o tzw. „ultramontanizm”. Tą pogardliwą nazwą posługiwali się gallikanie na oznaczenie tych wszystkich, którzy nadmiernie wywyższali władzę papieską i wszystkich rozwiązań oczekiwali „spoza Alp”, czyli z Rzymu. Ultramontaniści występowali przeciw takim ruchom, jak febronianizm, gallikanizm i jansenizm, które popierały jurysdykcję Kościołów lokalnych, nawet wbrew postępowaniu centralnej władzy w Rzymie. Ruch ultramontański osiągnął szczyt w definicji nieomylności papieskiej na Soborze Watykańskim I w roku 1870. Zob. G.O'Collins, E.G. Farrugia, *Zwęzy słownik teologiczny*, Kraków 1993, s. 281. Szerzej na temat ruchu ultramontanistycznego w okresie przed i po I Soborze Watykańskim – zob. K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, dz. cyt., s. 216–226; tenże, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2002, s. 220–227.



<sup>22</sup> J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, dz. cyt., s. 142; tenże, *Prymat Piotra a jedność Kościoła*, „Communio” 11(1991), nr 6, s. 3–17; zob. J. Jezierski, *Prymat Biskupa Rzymu według kardynała J. Ratzingera*, w: *Posłannictwo Biskupa Rzymu*, red. J. Jezierski, Olsztyn 2002, s. 223–227; J.M-R. Tillard, *The Mission of Bishop of Rome: What is Essential, What is Expected?* „One in Christ” 34(1998), nr 3, s. 198–211.

<sup>23</sup> Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Testo e commenti*, dz. cyt., s. 19; tłum. pol. zob. „L’Osservatore Romano” (pol.) 20(1999), nr 2, s. 52–56.

<sup>24</sup> Całość tekstu zob. w: *Lutherans and Catholics in Dialogue*, t. 5: *Papal Primacy and the Universal Church*, ed. by P.C. Empie, T.A. Murphy, Minneapolis (b.r.w.), tłum. pol. pt. *Prymat papieski i Kościół powszechny*, „Novum” 1978, nr 3–4, s. 38–75.

<sup>25</sup> S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, Tarnów 2003, s. 288–289.

<sup>26</sup> Spośród wielu istotnych opracowań biblijno-teologicznych na temat roli i miejsca Piotra w Nowym Testamencie warto wymienić choćby następujące: J.J. von Allmen, *Il Primato della Chiesa di Pietro e di Paulo*, Brescia 1982; R.E. Brown, K.P. Donfried, J. Reumann, *Peter in the New Testament. A collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, Minneapolis 1973; S. Cipriani, *Postać Piotra w Nowym Testamencie*, „Communio” 11(1991), nr 6, s. 18–33; O. Cullmann, *San Pietro. Discepolo – Apostolo – Martire*, w: O. Cullmann, Ch. Journet, N. Afanassieff (red.), *Il primato di Pietro nel pensiero Cristiano contemporaneo*, Bologna 1965, s. 1–349; J. Gnilka, *Il ministero petrino. Fondazione nel Nuovo Testamento e configurazione nella Chiesa primitiva*, w: P. Hünermann (ed.), *Papato ed ecumenismo. Il ministero petrino al servizio dell’unità*, Bologna 1999, s. 9–21; tenże, *The Ministry of Peter – New Testament Foundations*, w: W. Kasper (ed.), *Il ministero petrino. Catolici e ortodossi in dialogo*, Roma 2004, s. 29–42; N. Koulomzine, *Peter’s Place in the Early Church*, w: *The Primacy of Peter in the Orthodox Church*, Bedfordshire 1973, s. 111–134; J. Łach, *Formuła „Tyś jest Chrystus” w Mk 8, 29*, „Communio” 11(1991), nr 6, s. 18–33; R. Pesch, *Ciò che era visibile in Pietro, è passato nel Primato*, w: Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Testo e commenti*, dz. cyt., s. 25–50; tenże, *I fondamenti biblici del Primato*, Brescia 2002.

<sup>27</sup> *Prymat papieski i Kościół powszechny*, dok. cyt., s. 63; por. S.C. Napiórkowski, *Papiestwo w międzykościelnych dialogach katolicko-luteranskich*, art. cyt., s. 305; R. Małeckki, *Luteranie wobec prymatu papieskiego*, art. cyt., s. 141.

<sup>28</sup> W. Kasper, *That They May All Be One*, dz. cyt., s. 147.

<sup>29</sup> Tamże, s. 148.

<sup>30</sup> Tamże, s. 148–149; zob. W. Hryniewicz, *Pytania o prymat. Tradycyjna doktryna i możliwość zmian*, „Tyg. Powszechny” 1998, nr 4(24 I), s. 9; J. Majewski, *Kłopotliwe „refleksje” Kongregacji Nauki Wiary*, „Tyg. Powszechny” 1999, nr 8 (21 II), s. 10.

KS. WALDEMAR KARASIŃSKI

**POJĘCIE WOLNOŚCI  
W NAUCZANIU JANA PAWŁA II  
PODCZAS PIELGRZYMEK DO OJCZYZNY**

Pojęcie wolności od wieków cieszy się niesłabnącym zainteresowaniem ze strony socjologów, politologów i filozofów, a jako elementarna właściwość naszego człowieczeństwa zajmuje również ważne miejsce w chrześcijańskiej myśli religijnej.

Jednym z aspektów wolności, szeroko współcześnie dyskutowanych, jest wolność rozumiana jako dzieło kultury, życia zbiorowego, prawa. W tym znaczeniu jest ona stopniowalna i może być regulowana ze strony władz państwowych. Mimo że polityka nakazowo-zakazowa powoduje zewnętrzne ograniczenia działania człowieka, to jednak z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej, nie może ona pozbawić człowieka wewnętrznej, przyrodzonej i niezbywalnej wolności, którą ten otrzymał od Stwórcy.

Bóg stworzył człowieka jako istotę rozumną, powierzając mu godność osoby zdolnej do decydowania o swoich czynach. „Prawdziwa zaś wolność – uczy Sobór – to wzniosły znak obrazu Boga w człowieku. Bóg bowiem chciał dać człowiekowi możliwość rozstrzygnięcia o własnym losie, tak aby z własnej woli szukał swojego Stworzyciela i trwając przy Nim w wolności, osiągał pełną i błogosławioną doskonałość. Godność człowieka wymaga więc, aby działał on według świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobiście, poruszany i kierowany od wewnątrz, a nie pod wpływem ślepego impulsu wewnętrznego czy czysto zewnętrznego przymusu”<sup>1</sup>. W tym sensie wolność stanowi niezbywalny fundament naszego postępowania, wyznacza kierunki naszego działania lub niedziałania, a zakładając możliwość wyboru dobra bądź zła, staje się również źródłem naszej odpowiedzialności za dokonane czyny.

Ojciec Święty Jan Paweł II w trakcie pielgrzymek do Ojczyzny niejednokrotnie poruszał oba te wymiary ludzkiej wolności, podkreślając jednocześnie, że dziedzictwo to jest człowiekowi zarówno dane, jak i zadane.

Wszystkie słowa Papieża skierowane do rodaków doskonale wpisywały się w kontekst społeczno-politycznej sytuacji w Polsce. W chwilach zewnętrznego zniewolenia niosły przekonanie, że istnieje jeszcze inny wymiar wolności: wolności wewnętrznej, do której człowiek zawsze może się odwołać, natomiast w okresie odzyskanej suwerenności były swoistą nauką i wskazówką, jak nie zaprzepaścić tego wielkiego daru.

### I. Wolność wewnętrzna narodu polskiego

Pierwsza pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny odbywała się w okresie, kiedy to nie wolność, a zniewolenie było adekwatnym pojęciem dla określenia życia publicznego w Polsce. Społeczeństwo potrzebowało wskazówek, jak żyć w systemie, w którym każda forma działalności ludzkiej poddawana jest ścisłej kontroli ze strony państwa.

Podczas Mszy świętej odprawionej pod szczytem Jasnej Góry w Częstochowie 4 czerwca 1979 r., nawiązując do trudnej sytuacji Polaków, Ojciec Święty mówił o różnych formach zniewolenia, również takiej, która w konsekwencji jest wyzwoleniem. Jan Paweł II wspominał wówczas o jasnogórskim Akcie Oddania w macierzyńską niewolę Bogarodzicy za wolność Kościoła w Polsce i świecie współczesnym, dokonany przez Prymasa Polski w milenium chrztu Polski 3 maja 1966 r.<sup>2</sup> W tej perspektywie zniewolenie było formą miłości i zawierzenia Maryi, wskazywało na szczególną zależność i na bezwzględność ufności, a w kontekście trudnej sytuacji geopolitycznej Polski stanowiło podstawę wewnętrznej wolności, wolności bycia z Chrystusem. „Tak więc słowo «niewola», które nas zawsze boli – mówił Papież – w tym jednym miejscu nas nie boli. W tym jednym odniesieniu napełnia nas ufnością, radością posiadania wolności! Tutaj zawsze byliśmy wolni!”<sup>3</sup>. Akt jasnogórski był swoistym wyrazem miłości, a tego „*nie-bycia-wolnym* w miłości, nigdy nie odczuwa się jako niewoli”<sup>4</sup>. Jan Paweł II odnowił w Częstochowie milenijne dziedzictwo poddania, powtórzył zawierzenie Bogurodzicy, które było jednocześnie wołaniem o możliwość wzrastania Kościoła w pokoju i wolności, rozwoju człowieka w poszanowaniu jego praw. Akt oddania Matce Bożej uświadomił rodakom, że istnieje także inny wymiar wolności – wolności dojrzałej, która realizując się w Bożej miłości, pozwala przetrwać życiowe trudności i ograniczenia.

Swoistą kontynuację tej myśli stanowiły homilie wygłaszane w Częstochowie w trakcie kolejnych pielgrzymek Papieża. W 1983 roku pod Szczytem Jasnej Góry Papież przypomniał, jak ważną rolę w historii narodu polskiego, w czasach dla niego szczególnie ciężkich, odegrała Mary-

ja. Wnosząc w nasze polskie chrześcijaństwo rys macierzyństwa, Matka Boża dodawała Polakom otuchy, siły w trudnych dziejowo momentach<sup>5</sup>.

Bolesne doświadczenia przeszłości wyostrzyły wrażliwość Polaków na wymiar wolności narodu, jego prawa do realizowania właściwej mu podmiotowości i tożsamości, a także swobodnego kształtowania się jako wspólnota duchowa określona przez jedność kultury, historii, języka. Modląc się w Częstochowie, Papież podkreślił, że właśnie jasnogórski obraz Królowej Polski był i jest dla Polaków symbolem wewnętrznej wolności i wytrwałości w walce o wolność zewnętrzną. „Trudno inaczej wyrazić to, czym stał się Obraz Królowej Polski dla wszystkich Polaków w czasie, kiedy ich Ojczyzna została wymazana z mapy Europy jako niepodległe państwo. Tak. Tu, na Jasnej Górze, gdzie mieszkała Królowa Polski, w jakiś sposób zawsze byliśmy wolni. O Jasną Górę też opierała się nadzieja narodu oraz wytrwałe dążenie do odzyskania niepodległości, wyrażane w słowach: «Przed Twe ołtarze zanosim błaganie – Ojczyznę wolną racz nam wrócić, Panie!»<sup>6</sup>.

W jasnogórskim przesłaniu Papież zwrócił uwagę na zagadnienie prawdziwej wolności, której miarą nie są zewnętrzne ograniczenia, lecz wierność Bogu. Przywołując słowa św. Pawła, przypomniał, że z pokolenia na pokolenie Chrystus woła do nas „Nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej” (Ga 4, 7)<sup>7</sup>. Zapraszając Chrystusa do naszych serc, otrzymujemy godność przybranych synów Bożych, zostajemy wezwani do życia w wolności, której żadne ziemskie ograniczenie nie może nas pozbawić. Nasze synostwo niesie więc ze sobą dziedzictwo wolności. Ta wolność określona jest poprzez miłość. „Człowiek nie może być prawdziwie wolny, jak tylko przez miłość. Miłość Boga nade wszystko i miłość ludzi: braci, bliźnich, rodaków. Tego właśnie uczy nas Chrystus, który do końca umiłował<sup>8</sup>.

Papieskie nauczanie skierowane było również do pojedynczych Polaków, dla których słowa te miały być motywacją dla wyzwolenia się ze słabości, grzechów, wad i przywar. Jak zaznaczył Ojciec Święty, tylko umocnione moralnie jednostki mogą zbudować silny duchowo naród: „Tutaj też nauczyliśmy się tej podstawowej prawdy o wolności narodu: naród ginie, gdy znieprawia swojego ducha – naród rośnie, gdy duch jego coraz bardziej się oczyszcza; tego żadne siły zewnętrzne nie zdołają zniszczyć!<sup>9</sup>”.

Problematykę bycia wolnym w czasach zewnętrznego zniewolenia Papież rozszerzył w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis*. Mówiąc o odmiennym rozumieniu pojęcia wolności przez różne systemy polityczne, zwrócił uwagę, że kluczem do zrozumienia prawdziwego wyzwo-

lenia jest Jezus Chrystus, który do szukania tej prawdy nawołuje również człowieka: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Zdaniem Jana Pawła II wymaganie rzetelnego stosunku do prawdy jest warunkiem prawdziwej wolności, a równocześnie przestrożą przed pozorną wolnością<sup>10</sup>. „Chrystus przeto również i dziś, po dwóch tysiącach lat, staje wśród nas jako Ten, który przynosi człowiekowi wolność opartą na prawdzie, który człowieka wyzwala od tego, co tę wolność ogranicza, pomniejsza, łamie u samego niejako korzenia, w duszy człowieka, w jego sercu, w jego sumieniu. Jakże wspinałym potwierdzeniem tego byli i stale są ci wszyscy ludzie, którzy dzięki Chrystusowi i w Chrystusie osiągnęli prawdziwą wolność i ukazali ją, choćby nawet w warunkach zewnętrznego zniewolenia”<sup>11</sup>.

Do przekazywania tej prawdy w szczególnie sposób powołani są ludzie kultury, twórcy, artyści, będący nośnikami prawdy, która wyzwala: „Ludzkie zapotrzebowania łączą się z wymiarem słowa, logosu – a więc prawdy. Łączą się także z wymiarem etosu: a więc wolności kierowanej prawdą”<sup>12</sup>. Twórcy kultury są więc sumieniem narodu, nierzadko w zakamuflowany sposób muszą zwracać uwagę na podstawowe prawa człowieka, pracując w ten sposób w służbie wolności.

## II. O świadomość wolności człowieka

Niezwykle ważnym zagadnieniem z punktu widzenia wolności, jest problem właściwego jej używania. Za sprawą pierwszych rodziców grzech przeciw wolności na trwałe wpisał się w naturę człowieczeństwa. Jan Paweł II mówił o tym w trakcie swojej trzeciej pielgrzymki do Ojczyzny, w słowach skierowanych do krakowskiej młodzieży<sup>13</sup>. Natomiast w Częstochowie wskazał, że człowiek źle użył wolności otrzymanej od Boga, który mimo to nie opuszcza swojego stworzenia. Dar wolności jest trudnym darem, sprawia, że człowiek nieustannie bytuje pomiędzy dobrem a złem, między zbawieniem a odkupieniem. Wolność nierzadko jest przyczynem różnych niewoli człowieka. Są to: „Niewola pychy i niewola chciwości, i niewola zmysłowości, i niewola zazdrości, niewola lenistwa... i niewola egoizmu, nienawiści... Człowiek nie może być prawdziwie wolny, jak tylko przez miłość”<sup>14</sup>.

Nawiązując do dziejów Polski, Ojciec Święty zwrócił uwagę na te wydarzenia z historii, w których Polacy zawinili wobec wolności. By nie powtórzyć błędów przeszłości, współczesne pokolenie Polaków, współdziałając z Kościołem, musi na nowo rozstrzygać kwestię przestrzeni wolności. Kościół ma świadomość tego, czym jest wolność, dlatego jego misją jest podejmowanie zagadnień z tej dziedziny wobec wspólnoty, jaką jest naród<sup>15</sup>.

„Nie może być zdrowego społeczeństwa, jeżeli w nim sprawa wolności, wolności osobowej, wolności wspólnotowej, wolności narodowej nie jest rozwiązana do końca, uczciwie, z pełnym poczuciem odpowiedzialności”<sup>16</sup>.

## 1. Zagrożenia wolności w Polsce po 1989 roku

Zmiany ustrojowe w Polsce nie pozostały bez wpływu na sferę podstawowych wolności człowieka. Polska była obszarem, na którym ukształtowała się szczególna postać teologii wyzwolenia. „Wypada to stwierdzić – mówił Papież w 1991 roku – nie tylko ze względu na walkę o najbardziej podstawowe prawa człowieka (wolność religii – wolność sumienia i inne), jaka się tutaj rozegrała – i to przy użyciu środków radykalnie «ubogich» w zwarciu z przemocą totalitarnego państwa. Wypada to stwierdzić również z uwagi na ewangeliczny autentyzm samego wyzwolenia, o jakie w tej walce chodziło”<sup>17</sup>.

Polska została wyprowadzona z „domu niewoli”, a całe społeczeństwo stanęło przed nowymi wyzwaniami. Chodziło tu przede wszystkim o mądre i odpowiedzialne używanie wolności<sup>18</sup>.

Problematykę właściwego używania daru wolności Jan Paweł II poruszał również podczas pielgrzymek do Ojczyzny po roku 1989. Nauka płynąca z tych spotkań była rozwinięciem papieskiego stwierdzenia, że „każdy kraj winien odkryć i jak najlepiej wykorzystać przestrzeń własnej wolności” (*Sollicitudo rei socialis*, 44)<sup>19</sup>.

W roku 1991 Papież, odwołując się do Dekalogu, mówił: „Wolność jest trudna, trzeba się jej uczyć, trzeba się uczyć być prawdziwie wolnym, trzeba się uczyć być wolnym tak, ażeby nasza wolność nie stawała się naszą własną niewolą, zniewoleniem wewnętrznym, ani też nie stawała się przyczyną zniewolenia innych”<sup>20</sup>.

W sferze publicznej nad jakością właściwego wykorzystania wolności czuwać musi przede wszystkim władza, wybrana na mocy społecznego zaufania. Kierując słowa do przedstawicieli władz Rzeczypospolitej na Zamku Królewskim w Warszawie, Ojciec Święty mówił: „Życzę wam przeto i o to co dzień się żarliwie modłę, abyście władzę, która została wam powierzona, mogli sprawować dla «dobra powszechnego, dla ugruntowania wolności», pamiętając, że wolności nie gruntuje się inaczej, jak tylko przez prawdę”<sup>21</sup>. W kontekście przemówienia dziękczynnego z okazji 200. rocznicy Konstytucji 3 Maja, Jan Paweł II podkreślał, że „wolności nie można tylko posiadać, nie można jej zużywać. Trzeba ją stale zdobywać i tworzyć”<sup>22</sup>.

Sprawdzian z wolności jest trudnym egzaminem dla wszystkich rodaków, tym bardziej, jeśli poszczególne jednostki tracą fundament, jakim



jest świadomość istnienia niezmiennych wartości, norm moralnych. Pamiętać trzeba, że gwarantem autentycznej wolności człowieka jest Chrystus<sup>23</sup>. Ta druga jest jedynie złudzeniem wolności.

Pełną artykulację niewłaściwej interpretacji wolności znajdujemy w encyklice *Evangelium vitae*, gdzie Papież stwierdza: „Wolność zapiera się samej siebie, zmierza do autodestrukcji i do zniszczenia drugiego człowieka, gdy przestaje uznawać i respektować *konstytutywną więź, jaka łączy ją z prawdą*. Ilekroć wolność pragnąc wyswobodzić się od wszelkiej tradycji i autorytetu, zamyka się nawet na pierwotne, najbardziej oczywiste pewniki prawdy obiektywnej i powszechnie uznawanej, stanowiącej podstawę życia osobistego i społecznego”<sup>24</sup>. Nierzadko prowadzi to do sytuacji, w której jednostka staje się dla siebie jedynym punktem odniesienia, kieruje się wyłącznie subiektywnym interesem, egoizmem czy kaprysem, realizując w ten sposób swoją wolność. Konsekwencją takiego rozumowania może być głębokie zniekształcenie życia społecznego, rozwój relatywizmu, selektywnego doboru norm moralnych. Kryzys uwidacznia się już na etapie rozkładu podstawowej komórki społecznej, to jest rodziny, o czym Ojciec Święty mówił w Kielcach w 1991 roku. Lekkomysłna, niezobowiązująca wolność w połączeniu z lansowanym „nowoczesnym” modelem rodziny i tzw. wolną miłością, nieuchronnie doprowadza do rozbicia małżeństw, niszczenia głębokich więzi międzyludzkich. Rozwiążność jednak nie jest wolnością<sup>25</sup>.

Podobnie jest z wolnością wykorzystywaną do rozpowszechniania „cywilizacji śmierci”, która zakłada możliwość decydowania o życiu drugiego człowieka; często człowieka słabszego, nie mogącego się bronić. „Nie zabijaj” mówi piąte przykazanie i od tej fundamentalnej zasady nie ma odstępstw. Legalizacja aborcji, tak głośno dyskutowana w postkomunistycznej Polsce, to wolność, która zniewala i znieprawia<sup>26</sup>. Prawo do przerwania ciąży jest „równoznaczne z przyjęciem wynaturzonej i nikczemnej wizji ludzkiej wolności z uznaniem jej za absolutną władzę nad innymi i przeciw innym. To jednak oznacza śmierć prawdziwej wolności. Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam. Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu (J 8, 34)”<sup>27</sup>.

W nowej Polsce obszarem niezwykle podatnym na niewłaściwe korzystanie z wolności jest prawo związane z wolnością słowa. Papież mówił o tym w kontekście grzechu przeciw ósmemu przykazaniu w Olsztynie w 1991 roku: „W odnowionej Polsce nie ma już urzędu cenzury, różne stanowiska i poglądy mogą być przedstawiane publicznie. [...] Wolność publicznego wyrażenia swoich poglądów jest wielkim dobrem społecz-

nym, ale nie zapewnia wolności słowa”<sup>28</sup>. Papież zwrócił wówczas uwagę na problem kłamstwa, oszczerstwa, manipulacji medialnej, które w konsekwencji stanowią grzech przeciw prawdzie. „Niewiele daje wolność mówienia, jeśli słowo wypowiedane nie jest wolne. Jeśli jest spętane egocentryzmem, kłamstwem, podstępem, może nawet nienawiścią lub pogardą dla innych [...]. Niewielki będzie pożytek z mówienia i pisania, jeśli słowo będzie używane nie po to, aby szukać prawdy, wyrażać prawdę i dzielić się nią, ale tylko po to, by zwyciężyć w dyskusji i obronić swoje – może właśnie błędne – stanowisko”<sup>29</sup>.

Kościół w Polsce stojąc na straży właściwej interpretacji wolności, przeciwstawiając się jej wynaturzonej formie, jest w rezultacie nierzadko obiektem szykan i oskarżeń. Powtarzającym się zarzutem jest uznanie Kościoła za wroga wolności. Zdaniem Jana Pawła II „to, że Kościół jest wrogiem wolności, jest jakimś szczególnym chyba nonsensem tu, w tym kraju i na tej ziemi, wśród tego narodu, gdzie Kościół tyle razy dowiódł, jak bardzo jest stróżem wolności i to zarówno w minionym stuleciu, jak i w obecnym, jak i w ostatnim pięćdziesięcioleciu”<sup>30</sup>.

Niebezpieczne tendencje związane z nadużywaniem wolności słowa przez niektóre środowiska w Polsce akcentuje w swojej publikacji bp Tadeusz Pieronek, a wskazując na środki masowego przekazu, zaznacza, że „nagminne i modne stały się żarty, a nawet kpiny z tego, co święte w religii, rodzinie, układach społecznych. Niektórzy artyści, zaangażowani jeszcze do niedawna w walkę z komunistycznym zniewoleniem, przejęli wulgarny język, wyszydający ogólnie uznane autorytety i wartości. Szczególnym obiektem ataków stały się wartości chrześcijańskie, w tym zasady moralne związane z przekazywaniem życia”<sup>31</sup>.

Wolność człowieka dała mu możliwość wyboru między mówieniem prawdy bądź jej zakłamywaniem – mówił Jan Paweł II w Olsztynie. Przywołując doświadczenia minionej epoki, kiedy Polacy doświadczali permanentnego publicznego okłamywania, Papież zwrócił uwagę na potrzebę odkłamywania życia w różnych zakresach. Musimy nieustannie pamiętać, że życie ludzkie winno być dążeniem do wolności przez prawdę. „To jest bardzo ważne w epoce, którą przeżywamy. Bo zachłystujemy się wolnością, wolnością słowa i różnymi innymi wolnościami, które z tym się wiążą. Zachłystujemy się tą wolnością, której przedtem nam odmawiano, tak jak zresztą i wolności religijnej”<sup>32</sup>.

Proces dochodzenia do wolności przez prawdę jest trudny i wymaga rozpoczęcia pracy nad mową, którą posługują się Polacy. Słowa muszą być wolne, tzn. muszą wyrażać wewnętrzne przekonanie człowieka na

dany temat. „Nie można stosować środków przemocy, ażeby człowiekowi narzucać jakieś tezy. Te środki przemocy mogą być takie, jakie znamy z przeszłości, ale w dzisiejszym świecie także i środki przekazu mogą stać się środkami przemocy, jeżeli stoi za nimi jakaś inna przemoc”<sup>33</sup>.

Kolejną płaszczyzną podatną na nadużycia źle interpretowanej wolności jest sfera ekonomiczna. Papież uczulał rodaków, że upragniony liberalizm, nieograniczona wolność, wystawia człowieka na liczne próby. Wolny rynek stał się przestrzenią walki międzyludzkiej, gdzie miejsce solidarności zajmuje prawo silniejszego. „Obyśmy tylko w swoich dążeniach do ukształtowania nowej gospodarki, nowych układów ekonomicznych nie próbowali iść drogami na skróty, z pominięciem drogowskazów moralnych” – wołał Papież w 1991 roku w Białymstoku<sup>34</sup>.

Zgodnie z papieską oceną postkomunistycznej rzeczywistości, w Polsce wciąż istnieją liczne zagrożenia dla prawdziwej wolności. Jak wielokrotnie wskazywał Ojciec Święty, człowiek łatwo może stać się niewolnikiem swoich skłonności i namiętności: niewolnikiem rzeczy, systemów ekonomicznych, cywilizacji technicznej, konsumpcjonizmu, pieniędzy. „Przed tym niebezpieczeństwem trzeba się bronić – mówił do młodzieży w Poznaniu w 1997 roku. – Trzeba umieć używać swojej wolności, wybierając to, co jest dobrem prawdziwym. Nie dajcie się zniewalać! Nie dajcie się zniewolić, nie dajcie się skusić pseudowartościami, półprawdami, urokiem miraży, od których potem będziecie się odwracać z rozczarowaniem, poranieni, a może nawet ze złamanym życiem”<sup>35</sup>.

Analizując sfery ludzkiego życia szczególnie narażone na pokusy niewłaściwego użycia wolności, Jan Paweł II wskazywał, że wartością, która może właściwie ukierunkować naszą „wolnościową” drogę, jest miłość do Boga i bliźniego, bowiem „najwspanialszym wypełnieniem wolności jest miłość, która urzeczywistnia się w oddaniu i służbie”<sup>36</sup>. Zachęcał rodaków, by nie zapominali o dziedzictwie solidarności: solidarności z drugim, często słabszym człowiekiem, solidarności przekraczającej bariery klasowe, światopoglądowe<sup>37</sup>. Zdaniem Papieża, należy przypomnieć tę powszechnie akceptowaną w latach osiemdziesiątych zasadę, że „nie ma wolności bez solidarności”, a jej najpełniejszym wyrazem jest wspólny wysiłek włożony w budowanie „cywilizacji miłości”.

## **2. Wolność jednoczącej się Europy**

Niejednokrotnie w kontekście problematyki wolności Papież poruszał kwestie „europejskich” aspiracji suwerennej Polski, akcentując przy tym, że zarzewie wolności przyniósł Europie św. Paweł; ten, który głosił

wyzwolenie przez Chrystusa. „Wolność, do której wyzwala nas Chrystus, to jest orędzie Dobrej Nowiny i orędzie Chrystusowej wolności, które kształtuje dzieje Europy przez dwa tysiące lat. Wolność, do której wyzwala nas Chrystus, została nam dana, przyniesiona, ofiarowana nie po to, ażebyśmy ją zmarnowali, tylko ażebyśmy nią żyli i innym nieśli!”<sup>38</sup>. Dzieje Europy mają swoje ciemne karty; wielokrotnie popełniano tu grzech przeciw wolności. Dziedzictwem europejskim jest dopuszczanie się zbrodni w imię klasyfikacji rasowej, wyznaczanie rasy panów i rasy niewolników. Z tej spuścizny trzeba się jednak wyzwalać – nauczał Ojciec Święty<sup>39</sup>.

W 1991 roku Jan Paweł II zaznaczył, że również współczesna interpretacja wolności w Europie domaga się głębokiej refleksji i nierzadko rewizji. To bowiem w nowożytnych czasach „Chrystus, jako sprawca ducha europejskiego, jako sprawca tej wolności, która w nim ma swój zbawczy korzeń, został wzięty w nawias i zaczęła się tworzyć inna mentalność europejska, mentalność, którą krótko można wyrazić w takim zdaniu: «Myślimy tak, żyjemy tak, jakby Bóg nie istniał»”<sup>40</sup>. Czy da się zbudować prawdziwy ład wolności bez Chrystusa? – pytał pielgrzymujący do Ojczyzny Ojciec Święty. Pytanie to nabiera aktualności zwłaszcza w czasach, kiedy „usiłuje się wmówić człowiekowi i całym społeczeństwom, że Bóg jest przeszkodą na drodze do pełnej wolności, że Kościół jest wrogiem wolności, że wolności nie rozumie, że się jej lęka”<sup>41</sup>. To dramatyczne pomylenie pojęć wynika niewątpliwie z prądów płynących z Zachodu, z niebezpiecznych nurtów myślenia, w których „do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości. Sumieniu indywidualnemu przyznaje się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje tym, co jest dobre, a co złe. [...] Wskutek tego zanikł nieodzowny wymóg prawdy”<sup>42</sup>. To nie jest prawdziwa wolność, albowiem „wolność prawdziwa... to szczególny znak obrazu Bożego w człowieku”<sup>43</sup>.

Szerzący się relatywizm, koncepcje „subiektywnych prawd” tworzonych w imię wolności, nieograniczona żadnymi wyższymi wartościami potęga człowieka – te wszystkie zjawiska są, jak zauważa Papież, przyczyną potężnego lęku. Któż bowiem w świecie bez Boga ustala granice ludzkiej wolności? Jan Paweł II mówił o tym w Toruniu w 1999 roku na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika, w kontekście szybkiego rozwoju nauk, fascynacji owocami ludzkiego rozumu. W tej sytuacji rodzą się fundamentalne pytania, m.in. o granice eksperymentu, o granice ingerencji człowieka w przyrodę i środowisko naturalne. „Człowiek coraz częściej lęka się wytworów własnego rozumu i własnej wolności – uczył Ojciec

Święty. – Dlatego też tak ważne jest dzisiaj przypomnienie sobie tej podstawowej prawdy, że świat jest darem Boga Stwórcy, który jest miłością, a człowiek jako stworzenie jest powołany do tego, ażeby był roztropnym i odpowiedzialnym gospodarzem w świecie natury, a nie jego bezmyślnym niszczycielem”<sup>44</sup>. Zasadniczym problemem w tej perspektywie wydaje się być pytanie o drogę, którą będzie kroczyć rozwijająca swoją wolność Europa. „Przed nami również otwiera się ta dwoistość, ten rozstaj – mówił Papież w Olsztynie w 1991 roku. – Wolność, do której Chrystus nas wyzwala, wolność przez prawdę. Prawda was wyzwala. Albo też wolność od Chrystusa”<sup>45</sup>. Ukazując zgubne rezultaty wyboru tej drugiej opcji, Jan Paweł II przestrzegał Polaków przed redukowaniem wizerunku zjednoczonej Europy do jej aspektów ekonomicznych, politycznych, jak również przed bezkrytycznym stosunkiem do konsumpcyjnego stylu życia<sup>46</sup>. Jednocześnie apelował, by do jednoczącej się Europy wnieśli przede wszystkim żywą, chrześcijańską tradycję i doświadczenie religijne, przyczyniając się do duchowej odnowy Starego Kontynentu. Podstawą tej wizji europejskości będzie wolność wypływająca z prawdy Ewangelii i mająca swoje umocowanie w Prawie Bożym.

\* \* \*

Kwestia wolności była jednym z ważniejszych zagadnień, podejmowanych przez Ojca Świętego Jana Pawła II w trakcie jego pielgrzymek do Ojczyzny. Nauczanie obejmowało wszystkie wymiary wolności, nie wyłączając jej fałszywych odmian. W trakcie pierwszych spotkań z rodakami Papież odwoływał się często do sytuacji zewnętrznego zniewolenia i trudu walki o odzyskanie suwerenności, poruszał również aspekt niezbywalnej wewnętrznej wolności nadanej człowiekowi przez Boga. W okresie zmian ustrojowych w Polsce Ojciec Święty przestrzegał rodaków przed niewłaściwym użyciem odzyskanej wolności, podkreślając, że jest ona darem i wyzwaniem. „Wolność ta, jeżeli nie ma zostać zmarnowana, wymaga ludzi świadomych nie tylko swoich spraw, ale i obowiązków: ofiarnych, ożywionych miłością Ojczyzny i duchem służby, którzy solidarnie pragną budować dobro wspólne i zagospodarować wszystkie przestrzenie wolności w wymiarze osobistym, rodzinnym i społecznym”<sup>47</sup>.

W tym miejscu przywołajmy słowa ks. Józefa Tischnera, który uważa, że: „Etyka nie jest luksusem. A nie jest luksusem dlatego, że bez etyki nie ma wolności. Mówiąc o etyce, zawsze potwierdzamy wolność. Mamy wolność, aby z nieodpowiedzialnej swawoli wydobyć odpowiedzialną wolność. Mamy wolność nadawania sensownego kształtu naszej wolno-

ści. I nie ma dziś innej bariery, którą można by postawić na drodze rozpasanej swawoli, jak bariera wolności. W sporze z fatalizmem szukamy wolności we wnętrzu samej wolności”<sup>48</sup>.

Zgodnie z przesłaniem Jana Pawła II, z wolności korzystać należy odpowiedzialnie, z pełną świadomością zagrożeń, jakie niesie ze sobą wolność fałszywa, pozbawiona wyzwajającej mocy prawdy Chrystusowej. Prawdziwa wolność nie jest w żaden sposób sprzeczna z prawem Bożym, wartościami chrześcijańskimi, co więcej, to właśnie wierność zasadom moralnym gwarantuje jej właściwe używanie.

### PRZYPISY

<sup>1</sup> *Gaudium et spes*, 17, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 537.

<sup>2</sup> Por. *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej pod Szczytem Jasnej Góry*, Częstochowa, 4 czerwca 1979, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 50.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Por. *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej pod Szczytem Jasnej Góry*, Częstochowa 19 czerwca 1983, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 274-276.

<sup>6</sup> Tamże, s. 274.

<sup>7</sup> Tamże, s. 275.

<sup>8</sup> *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej w kaplicy Cudownego Obrazu*, Częstochowa, 13 czerwca 1987, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 507.

<sup>9</sup> *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej pod Szczytem Jasnej Góry*, Częstochowa 19 czerwca 1983, poz. cyt., s. 274.

<sup>10</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 30-31.

<sup>11</sup> Tamże, s. 31.

<sup>12</sup> *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury zgromadzonych w kościele Świętego Krzyża*, Warszawa 13 czerwca 1987, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 531.

<sup>13</sup> Zob. *Słowo do młodzieży zgromadzonej przed siedzibą arcybiskupa*, Kraków, 10 czerwca 1987, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 444-449.

<sup>14</sup> *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej w kaplicy Cudownego Obrazu*, Częstochowa, 13 czerwca 1987, poz. cyt. s. 507.

<sup>15</sup> Por. *Słowo do młodzieży zgromadzonej przed siedzibą arcybiskupa*, Kraków, 10 czerwca 1987, poz. cyt. s. 449.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> *Przemówienie do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowowschodniej*, Częstochowa, 15 sierpnia 1991, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 826.

<sup>18</sup> Zob. T. Pieronek, *Kościół nie boi się wolności*, Kraków 1998, s. 24.

<sup>19</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, w: *Encykliki...*, dz. cyt., s. 498.

<sup>20</sup> *Homilia w czasie Mszy św.*, Płock, 7 czerwca 1991, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 699.

<sup>21</sup> *Przemówienie do przedstawicieli władz państwowych wygłoszone na Zamku Królewskim*, Warszawa, 8 czerwca 1991, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 716.

<sup>22</sup> *Przemówienie wygłoszone w czasie nabożeństwa dziękczynnego z okazji 200. rocznicy Konstytucji 3 Maja*, Warszawa, 8 czerwca 1991, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 718.



- <sup>23</sup> Por. *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św.*, Olsztyn, 6 czerwca 1991, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt. s. 670–671.
- <sup>24</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, w: *Encykliki...*, dz. cyt., s. 866.
- <sup>25</sup> Por. *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na lotnisku w Masłowie*, Kielce, 3 czerwca 1991, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt. s. 615–617.
- <sup>26</sup> Tamże, s. 617.
- <sup>27</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, w: *Encykliki...*, dz. cyt., s. 868.
- <sup>28</sup> *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św.*, Olsztyn, 6 czerwca 1991, poz. cyt. s. 667.
- <sup>29</sup> Tamże.
- <sup>30</sup> *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego*, 1 czerwca 1997, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt. s. 879.
- <sup>31</sup> T. Pieronek, *Kościół nie boi się...*, dz. cyt., s. 92.
- <sup>32</sup> *Homilia w wygłoszona w czasie Mszy św.*, Olsztyn, 6 czerwca 1991, poz. cyt., s. 670.
- <sup>33</sup> Tamże.
- <sup>34</sup> *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej matki Bolesławy Lament*, Białystok, 5 czerwca 1991, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt. s. 646. Na problem konieczności zmiany postrzegania wolności ekonomicznej w Polsce zwracał również uwagę bp Tadeusz Pieronek: „Uruchomienie wraz z nadejściem wolności mechanizmów rynkowych doprowadziło do sytuacji, w której zasadne okazało się pytanie postawione przez Jana Pawła II. Skoro upadł kult klasy pracującej i dwuznaczny prestiż ideologii marksistowskiej, to czy jego miejsce zajmie kult indywidualnego sukcesu ekonomicznego i wolności pozbawionej norm i ograniczeń? Czy nie istnieje ryzyko, że z jednej niewoli popadniemy w drugą?” – T. Pieronek, *Kościół nie boi się...*, dz. cyt., s. 90.
- <sup>35</sup> *Homilia wygłoszona w czasie liturgii słowa, skierowana do młodzieży zgromadzonej na placu Mickiewicza*, Poznań, 3 czerwca 1997, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt. s. 921.
- <sup>36</sup> *Przemówienie wygłoszone w parlamencie*, Warszawa, 11 czerwca 1999, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt. s. 1086; zob. tenże, Encyklika *Redemptor hominis*, 21.
- <sup>37</sup> Por. *Przemówienie wygłoszone w parlamencie*, Warszawa, 11 czerwca 1999, poz. cyt., s. 1083.
- <sup>38</sup> *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej ojca Rafała Chylińskiego*, Warszawa, czerwca 8 czerwca 1991, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 755.
- <sup>39</sup> *Homilia w czasie Mszy św.*, Włocławek, 7 czerwca 1991, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 692.
- <sup>40</sup> *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej ojca Rafała Chylińskiego*, poz. cyt., s. 755.
- <sup>41</sup> *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego*, Wrocław, 1 czerwca 1997, poz. cyt., s. 879.
- <sup>42</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, w: *Encykliki...*, dz. cyt., s. 742.
- <sup>43</sup> Tamże, s. 744.
- <sup>44</sup> *Przemówienie do rektorów wyższych uczelni zgromadzonych na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika*, Toruń, 7 czerwca 1999, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 1049.
- <sup>45</sup> *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św.*, Olsztyn, 6 czerwca 1991, poz. cyt., s. 671.
- <sup>46</sup> *Przemówienie wygłoszone w parlamencie*, Warszawa, 11 czerwca 1999, poz. cyt., s. 1086.
- <sup>47</sup> *Orędzie na Konferencji Episkopatu Polski*, Warszawa, 11 czerwca 1999, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 1097.
- <sup>48</sup> J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1998, s. 124.

KS. HENRYK SŁAWIŃSKI

**AMBIWALENTNE POSTAWY CZŁOWIEKA  
WOBEC CIERPIENIA**

*Nie ma cierpienia cudzego,  
gdzie tylko ono jest,  
tam dotyczy również ciebie.*

Pośród doświadczeń, przed którymi każdy się wzdryga, prym wiedzie doświadczenie cierpienia. Dla wyznawców buddyzmu stanowi ono centrum wszelkich rozważań, a całe życie pojmowane jest jako droga do wyzwolenia z cierpienia. Cierpienie jest nieodłączne od ludzkiej egzystencji i zawsze wprowadza ludzi w zakłopotanie: zmienia życiowe plany, wywołuje szokujący wstrząs, porusza do głębi, rzuca wyzwanie do działania. Nie można nigdy zaniedbać pogłębionej refleksji nad jego sensem, szczególnie dlatego, że chrześcijańska odpowiedź na problem cierpienia jest oryginalna i dotyczy centralnego momentu samoobjawienia się Boga człowiekowi. Według Jana Pawła II, ten ogólnoludzki temat „stale i wciąż na nowo domaga się podjęcia”<sup>1</sup>.

Jeśli mówimy o tysiącach ofiar – brzmi to jak statystyka. Dramat ma wszakże miejsce już wtedy, gdy cierpi choćby jeden człowiek. Cierpienie, które jest osobistym doświadczeniem stanowi jedną z najtrudniejszych prób człowieczeństwa i wiary religijnej. Tyle wiemy o sobie, na ile sprawdzono nas w cierpieniu. Przeciwności i cierpienia odsłaniają prawdę o człowieku: szlachetność lub jej brak, moc wiary albo jej bezsilność. Niezależnie od tego, jakiego rodzaju jest to cierpienie: fizyczne, psychiczne, duchowe – nigdy nie jest ono bezosobowe, zawsze jest ono „czyimś”; każdorazowo jest przeżywane w sposób niepowtarzalny i bardzo osobisty. U jednych wywołuje protest wobec niemożności przezwyciężenia cierpienia, przybierający niekiedy formę buntu wobec Boga, co wydaje się zupełnie zrozumiałe. Przez innych, co już trudniej zrozumieć, jest przeżywane w sposób twórczy: bądź to tylko na płaszczyźnie naturalnej, bądź

też na płaszczyźnie nadprzyrodzonej. Bywa, że jest wówczas traktowane w kategorii daru.

### 1. Cierpienie przeżywane w buncie względem Boga

W swoim *Myśleniu według wartości* ks. Józef Tischner napisał: „Kiedyś filozofia rodziła się z podziwu wobec otaczającego nas świata (Arystoteles). A potem także z wątpienia (Kartezjusz). A teraz, na naszej ziemi, rodzi się ona z bólu. O jakości filozofii decyduje jakość bólu ludzkiego, który chce filozofia wyrażać i któremu chce zaradzać. Kto tego nie widzi, jest bliski zdrady”<sup>2</sup>.

Jednakże to wyrażanie bólu, zrodzone z cierpienia doznawanego osobście i z refleksji nad cierpieniem, prowadziło niektórych myślicieli do gwałtownego buntu wobec Stwórcy. Nie mogli oni pogodzić się z problemem istnienia cierpienia w świecie stworzonym przez Boga zarazem dobrego, miłosierznego, jak też wszechmocnego. I tak np. Georg Büchner uważał, iż cierpienie jest opoką ateizmu. Francuski egzystencjalista Albert Camus w powieści *Dżuma*<sup>3</sup> wyraża bunt wobec rzeczywistości nasyconej cierpieniem niewinnych: „nigdy nie będę kochał tego świata, gdzie dzieci są torturowane”. A Fiodor Dostojewski włożył w usta Iwana Karamazowa znamienne słowa: „mój nędzny, ziemski euklidesowy rozum mówi mi tylko to, że na ziemi jest cierpienie [...] Nie, Boga nie przyjmuję, tylko zwracam mu z szacunkiem bilet”<sup>4</sup>. Bohaterowie dramatów Eugene Gladstone O’Neill’a wołają: „Boże! Jak ty z nas kpisz! Boże, dlaczego tak mnie nienawidzisz!” Podobne pytania stawia bohaterka *Głodu* Knuta Hamsuna: „Dlaczego, Boże, uczyniłeś mnie ofiarą swoich żartów?” A Emil Michel Cioran bluźnierczo i wyzywająco stwierdza: „Od dwóch tysięcy lat Jezus mści się na nas za to, że nie umarł na kanapie”<sup>5</sup>.

Ileż takich i podobnych pytań rodziło się w ludzkim umyśle i pojawiało się na ustach, a później znajdowało wyraz w pracy twórczej? Jakie wątpliwości i oburzenia dręczą ludzi, gdy myślą o wojnach, prześladowaniach ludzi sprawiedliwych, o okropnościach Inkwizycji, o Treblince i Auschwitz, o Katyniu i łagrach Kołomy, o terrorystycznym ataku na World Trade Center i o setkach tysięcy ofiar tsunami, o umierających w samotności i o dzieciach od pierwszych chwil życia dotkniętych stygmatem nieuleczalnego cierpienia?

Oburzenie i bunt człowieka ma uzasadnienie w dramatycznej sytuacji świata. Jak to możliwe, że Bóg wszechmocny i miłosierny pozwala na cierpienie? Można wypowiedzieć to, co jest szeptane po cichu. Można wyrazić swój sprzeciw wobec cierpienia w świecie, pamiętając o kry-

tycznej ocenie akademickich buntów wobec Boga, wypowiedzianej przez papieskiego kaznodzieję Raniero Cantalamessa<sup>6</sup>. Postawił on retoryczne pytanie: Czyż nie jest zaskakujące, że niewytłumaczalne cierpienie „prawie nigdy nie oddala od Boga tego, kto rzeczywiście cierpi, lecz jedynie filozofów i powieściopisarzy, którzy z cierpienia czynią akademicką dyskusję”?

Prawie nigdy cierpienie nie oddala od Boga tego, kto rzeczywiście cierpi. Prawie..., bo przecież w piekle na ziemi za bramami Auschwitz zdarzały się i nawrócenia do Boga, i odejścia od Niego. O ile rozumiała jest bunt człowieka w obliczu cierpienia, o tyle sam w sobie pozostaje bezowocny. Próbą przezwyciężenia bezsensu cierpienia jest jego twórcze przeżywanie w wymiarze doczesnym bądź nadprzyrodzonym.

## **2. Cierpienie przeżywane na płaszczyźnie twórczości naturalnej**

Każdy rodzaj cierpienia może powodować degradację osobowości bądź sprzyjać jej rozwojowi. Cierpienie samo w sobie jest złem, jest destruktywne, niszczące. Nie pozostawia po sobie nic. Mistrz reportażu Ryszard Kapuściński po odwiedzeniu Kołomy, ziemi łagrów i potwornego cierpienia, napisał: „Pomyślałem o straszliwej bezużyteczności cierpienia. Miłość zostawia swe dzieło – to następne pokolenia przychodzące na świat, trwanie ludzkości. Ale cierpienie? Tak wielka część ludzkiego przeżycia, bolesna i najtrudniejsza, przechodzi i nie zostawia śladu. Gdyby zebrać energię cierpienia, jaką dały tu z siebie miliony ludzi, i przemienić ją w siłę tworzenia, można by z naszej planety stworzyć kwitnący ogród. Ale co zostało? Zardzewiałe kadłuby statków, butwiejące wieżyczki strażnicze, głębokie doły, z których kiedyś wydobywano jakąś rudę. Po-nura, martwa pustka. Nigdzie nikogo, bo umęczone kolumny już przeszły i zniknęły w wiecznej mgle”<sup>7</sup>.

Próbą przezwyciężenia bezsensu cierpienia może być twórczość artystyczna. Iluż to artystów chwyciło za pióro lub pędzel szukając ulgi w cierpieniu? Z ich wewnętrznego bólu zrodziły się wiekopomne dzieła. Gdy zmarł Krzysztof Kieślowski, w wieku 54 lat po nieudanej operacji na bypasy, Zbigniew Preisner, który był zaprzyjaźniony z reżyserem od 1983 r. i komponował muzykę do wszystkich jego filmów, przystąpił do pracy nad *Requiem*. Wyznał po jej ukończeniu: „Zacząłem pisać w nocy, w której zmarł Kieślowski, i skomponowałem całość w ciągu trzech nocy. *Requiem* było moją reakcją na szok, jakiego doznałem, myśląc, że nie mogłem pomóc. Jedyłą moją myślą było napisanie *Requiem*. Trudno o tym mówić, bo to bardzo prywatne. Gdybym był malarzem, prawdo-

podobnie namalowałbym obraz. Gdybym był pisarzem, napisałbym książkę. Ale jestem kompozytorem”<sup>8</sup>.

Destruktywnej sile cierpienia można przeciwstawić potencjał twórczy. Z bólu wyłania się wówczas wartościowe dzieło, noszące na sobie znamiona dojrzałości i głębi. O ile niektórym wystarcza twórczość w wymiarze naturalnym, inni szukają ulgi w cierpieniu na płaszczyźnie wiary, przez odniesienie do transcendentnego przeznaczenia człowieka.

Ucieczka w pracę i twórczość pozwala wyrzucić ból, ale nie rozprasza bezsensu cierpienia. Szczególnie wówczas, gdy cierpienie prowadzi do rozpacz – tkwiącej w przeświadczeniu o tym, że cierpienie to prywatna, niczemu nie służąca sprawa tego, kto je przeżywa – ratunkiem dla człowieka jest odwołanie się do motywacji religijnej i do treści objawienia. Albowiem tylko płaszczyzna objawienia stwarza podstawę do nadziei: cierpienie – mimo całej swej misteryjności i bólu – niesie ze sobą zawsze bliskość i przychyłność Boga. W treści objawienia mieści się przesłanie o tym, że Bóg nigdy nie jest obojętny na to, co dzieje się z człowiekiem i nie godzi się na bezsensowne cierpienie, bo ono zawsze pozostaje niedoskonałością i doznawaniem zła. Bóg troszczy się o człowieka w każdej chwili, a nade wszystko w momentach naznaczonych krzyżem. Nikt nie cierpi w całkowitym osamotnieniu, bo Bóg zawsze jest świadkiem jego bólu i nie pozostaje obojętny. I chociaż sens cierpienia jest trudny do uchwycenia przez ludzki rozum, jednakże zna go Ten, za którego przyzwoleniem cierpienie ludzi – w tym najbardziej niewinnych – jest integralną częścią doczesnej egzystencji.

### **3. Cierpienie przeżywane na płaszczyźnie twórczości nadprzyrodzonej**

Najbardziej twórczo przeżywane jest cierpienie w wymiarze nadprzyrodzonym, w zjednoczeniu z ukrzyżowanym Jezusem Chrystusem. Albowiem cierpienie, któremu On był poddany, stało się owocne dla całego świata. Jego śmierć stała się śmiercią życiodajną. Ukrzyżowany Syn Boży, będąc wszechmocnym, z miłości do ludzi nie zawahał się podjąć cierpienia i haniebnej śmierci. Okazał swoją wszechmoc w niemocy na krzyżu, swój majestat okrył szatą uniżenia, odsłonił swą istotę jednocześnie ją ukrywając. „Jego wszechmoc objawia się właśnie w tym, że dobrowolnie przyjął cierpienie. Mógł nie przyjąć. [...] Przecież mu proponowano: «Zstąp z krzyża, a uwierzemy Ci» (por. Mk 15, 32). Nie przyjął tej propozycji. To, że pozostał do końca na krzyżu, to, że na tym krzyżu mógł powiedzieć do Boga tak, jak wszyscy cierpiący: «Boże mój, czemuś Mnie opuścił» (Mk 15, 34) – właśnie to pozostało w dziejach człowieka jako

najsilniejszy argument. Gdyby zabrakło tego konania na krzyżu, prawda, że Bóg jest Miłością, zawisłaby w jakiejś próżni”<sup>9</sup>.

Bóg tak umiłował ludzi i świat, który stworzył, że dla jego odkupienia wydał swojego Syna na ukrzyżowanie (por. J 3, 16) i nie zostawił Syna w samotności cierpienia; nie przestał być z Nim zjednoczony, bo On zawsze jest blisko tych, którzy cierpią. Z kolei Syn Boży zdecydował się na cierpienie z miłości do swego Ojca i z miłości do ludzi. Jego postawę wobec cierpienia określił lapidarnie francuski pisarz i myśliciel, Paul Claudel:

Jezus nie przyszedł, by cierpienie wyjaśnić,  
On przyszedł, by swą obecnością je wypełnić.

Jezus wszedł na drogę całkowitego wyniszczenia, kenozy (por. Flp 2, 6–11) i zgodził się na skandal krzyża (por. Ga 5, 11). I właśnie to „zgorzenie krzyża pozostaje kluczem do otwarcia wielkiej tajemnicy cierpienia [...]. Na to godzą się nawet współcześni krytycy chrześcijaństwa. Oni również widzą, że ukrzyżowany Chrystus jest jakimś dowodem solidarności Boga z cierpiącym człowiekiem. Bóg staje po stronie człowieka”<sup>10</sup>. W krzyżowej ofierze Jezusa Chrystusa wierzący znajdują źródło mocy w obliczu cierpienia. Albowiem, choć pozostaje ono jednakowo bolesne, dzięki krzyżowi Chrystusa nie jest ono pozbawione nadziei. Cierpienie nie musi być już więcej przeżywane w poczuciu bycia potępionym i odrzuconym przez Boga; nie musi być przeżywane li tylko w kategoriach kary za osobiste winy bądź środka wychowawczego, stosowanego przez surowego Boga względem krnąbrnego człowieka.

Wiele światła na ludzkie cierpienie rzuca śmiało pytanie Jana Pawła II: „Czy Bóg mógł niejako usprawiedliwić siebie samego wobec dziejów człowieka, tak głęboko naładowanych cierpieniem – inaczej aniżeli stawiając w centrum tych dziejów właśnie krzyż Chrystusa?”<sup>11</sup> To dopiero z tej perspektywy miłości wyraźniej widać, że wszechmocny i miłosierny Bóg dzieli los człowieka. Jego wszechmoc i miłość przejawiają się w tym, że dobrowolnie przyjął cierpienie i krzyżową śmierć. Człowiek otrzymał Bożą rękojmnię, zapewnienie, że Bóg nie opuszcza cierpiącego. Życiodajna śmierć Chrystusa na krzyżu pokazuje, iż cierpienie może mieć sens i może być twórcze.

Cierpienie przeżywane w zjednoczeniu z Chrystusem ma tyle wspólnego ze zbawieniem, co bóle porodowe matki z jej radością z narodzin dziecka. Dlatego każde upodobnienie do Chrystusa ukrzyżowanego prowadzi do udziału w Jego zmartwychwstaniu, bo „skoro wspólnie z Nim cierpimy, to po to, by wspólnie mieć udział w chwale” (Rz 8, 17),



oraz posiada charakter zbawczy. Znakomicie wyraził tę myśl św. Paweł, gdy wyznał: „w moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1, 24). W słowach Apostoła naródów Kościół odkrywa prawdę, że cierpienie, które samo w sobie jest złem, pojęte jako udział w odkupieńczym cierpieniu Chrystusa staje się skarbem Kościoła, uobecnia moce Odkupienia w dziejach ludzkości. Co więcej, może być przeżywane w radości, płynącej z przewyciężenia poczucia nieużyteczności cierpienia. Chrześcijanin cierpiący w zjednoczeniu z Chrystusem służy innym, bo jego ofiara toruje drogę łasce zbawienia.

Niezwykłe świadectwo twórczego przeżywania cierpienia na płaszczyźnie wiary składają święci. Francuska karmelitanka błogosławiona Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej wyznawała, że cierpienie ją wręcz pociąga i że jej szczęście wzrasta proporcjonalnie do cierpienia, jakie dane jest jej przeżywać: „Odczuwam głęboką wewnętrzną radość, gdy myślę, że Bóg mnie wybrał, aby mnie przyłączyć do męki swojego Chrystusa, a ta droga kalwaryjska, na którą każdego dnia wstępuję, wydaje mi się raczej drogą błogosławioną!... Dla natury jest to nieraz ciężkie... Lecz to jest spojrzenie ludzkie, i szybko otwieram okno mojej duszy na światło wiary, a wiara ta mi mówi, że to właśnie miłość mnie wyniszcza, pozwoli mi trawić, i moja radość jest ogromna... Moje szczęście wzrasta proporcjonalnie do mojego cierpienia!... Cierpienie pociąga mnie coraz bardziej. To pragnienie dominuje prawie nad pragnieniem Nieba, które jednak było zawsze bardzo silne...”<sup>12</sup>.

Nie oznacza to naiwności i swoistego obłąskawiania cierpienia. Błogosławiona Elżbieta rozumiała doskonale, że tym, co ma wartość, jest nie cierpienie, które samo w sobie jest złem, ale miłość. Cierpienie ma wartość o tyle, o ile upodabnia uczennicę do Mistrza, oblubienicę do Oblubieńca: „Nie mogę powiedzieć, że kocham cierpienie dla samego cierpienia, ale kocham je dlatego, że mnie upodabnia do Tego, który jest moim Oblubieńcem i moją Miłością... To daje duszy pokój tak słodki i głęboki, że w końcu znajduje się swe szczęście we wszystkim, co jest jego zaprzeczeniem”<sup>13</sup>. Jedynie miłość jest twórcza, a dzięki niej – również cierpienie z miłości.

#### **4. Przeżywanie buntu wobec cierpienia jako wyznanie wiary we wszechmoc Boga**

Protest wobec cierpienia jest uzasadniony, bo ziemia nie jest rajem. Człowiek może jak Hiob uzalać się przed Bogiem z powodu istnienia cier-

pienia w świecie, co jawi się człowiekowi jako niezrozumiałe i niesprawiedliwione. Bóg nie zabrania człowiekowi podnosić krzyku sprzeciwu i pytać, dlaczego brak jest interwencji Stwórcy. Nie zabrania wołać, jak Jezus na krzyżu: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27, 46). Skoro człowiek zwraca się do Boga z takim wołaniem, to znaczy, że w Niego wierzy, że oczekuje interwencji. Wyraża swoją bezsilność i przekonanie o potędze Boga. Wołanie do Boga, nawet noszące znamiona protestu, pozostaje modlitwą: „Jak długo jeszcze będziesz zwlekał, Panie święty i prawdziwy?” (Ap 6, 10). Protest wobec zła i cierpienia w świecie nie musi być sam w sobie buntem przeciw Bogu ani wyzwaniem rzuconym w Jego stronę; nie musi oznaczać insynuacji Jego słabości lub obojętności ani też drwiny, że „śpi” (por. 1 Krl 18, 27). Benedykt XVI zauważa, że tego rodzaju postawa jest wyznaniem wiary. „Raczej jest prawdą, że nasze wołanie jest – jak na ustach ukrzyżowanego Jezusa – ostatecznym najgłębszym wyrażeniem naszej wiary w Jego wszechmoc. Chrześcijanie bowiem, pomimo wszystkich nieporozumień i zamieszania w otaczającym ich świecie, nie przestają wierzyć w «dobroć i miłość Boga do ludzi» (por. Tt 3, 4). Choć jak inni ludzie pogrążeni są w dramatycznej złożoności dziejów historycznych, pozostają utwierdzeni w przekonaniu, że Bóg jest Ojcem i kocha nas, nawet jeżeli Jego milczenie pozostaje dla nas niezrozumiałe”<sup>14</sup>.

To, w jaki sposób Bóg wyprowadza dobro ze zła, pozostanie dla nas tajemnicą aż do czasu, gdy zobaczymy Go „twarzą w twarz” (1 Kor 13,12). Bardzo przekonujące są wszakże słowa św. Augustyna, który był przekonany, że „Bóg wszechmogący [...] ponieważ jest dobry w najwyższym stopniu, nie pozwoliłby nigdy na istnienie jakiegokolwiek zła w swoich dziełach, jeśli nie byłby na tyle potężny i dobry, by wyprowadzić dobro nawet z samego zła”.<sup>15</sup> Bóg nie pozwoliłby więc na cierpienie, gdyby nie rodziło się z niego jakieś dobro.

Człowiek ma prawo podnosić sprzeciw w obliczu cierpienia obecnego w świecie. Nie można pośpiesznie przypisywać cierpieniu „sensu” jak etykiety chrześcijańskiej miarki.<sup>16</sup> Kościół nie usprawiedliwia cierpienia ani nie odrywa oczu od problemów ludzi po to, by głosić retribucję pozadoczesną, po śmierci – byłoby to sprzeniewierzeniem się wobec misji zleconej Kościołowi przez Jezusa. Kościół jednak nie przestaje przypominać, że „cierpienia czasu terażniejszego są niewspółmierne z chwałą, która ma się w nas objawić” (Rz 8, 18). Cierpienie doświadczane obecnie jako straszliwe ukaże się jako krótkotrwałe i niepozabawione sensu z perspektywy „nowego nieba i nowej ziemi” (Ap 21, 1). Albowiem, jak

zauważył św. Paweł, „utrapienia nasze obecnego czasu gotują bezmiar chwały przyszłego wieku” (2 Kor 4, 17–18).

\* \* \*

Mówiąc o cierpieniu, należy wyrazić zrozumienie dla ludzkiego protestu, a zarazem pomóc w przejściu od pytania „dlaczego cierpienie” do pytania „po co cierpienie”. Chrześcijańska postawa wobec cierpienia nie polega na zaprzeczeniu jego dramatyzmu czy ucieczce od niego przez bezosobową nirwanę, ale raczej na akceptacji własnych cierpień jako realnych słabości oraz na uznaniu całkowitej zależności od wszechmogącego i dobrego Boga. Choć trwanie w cierpieniu może się dokonywać w zmaganiu z Bogiem, krzyk skargi niekoniecznie jest wyrazem niewiary. Wręcz przeciwnie – jest wyznaniem wiary i oczekiwaniem na Bożą interwencję i manifestację Bożej władzy nad światem.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici doloris*, nr 2, „Acta Apostolicae Sedis” 98(1984), s. 201–250.

<sup>2</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 13.

<sup>3</sup> A. Camus, *Dżuma*, przeł. J. Guze, Warszawa 1965, s. 168.

<sup>4</sup> F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, t. 1, Warszawa 1978, s. 295, 297.

<sup>5</sup> Cyt. za: R.R. Rogowski, *Jak Jakub z Aniołem*, Wrocław 1988, s. 54.

<sup>6</sup> *Słowo i życie. Refleksje o słowie Bożym na niedziele i święta. Rok B*, przeł. G. Niedźwiedz, Wrocław 1996, s. 60.

<sup>7</sup> R. Kapuściński, *Imperium*, Warszawa 1994, s. 219.

<sup>8</sup> D. Winner, *Requiem for Kieslowski*, „The Tablet” 27.03.1999, s. 430 [430–431].

<sup>9</sup> *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 66.

<sup>10</sup> Tamże, s. 63.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> C. de Meester, *Siostra Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej mówi o sobie*, Kraków 1985, s. 93–94.

<sup>13</sup> Tamże, s. 95.

<sup>14</sup> Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 38.

<sup>15</sup> Augustyn, św., *Enchiridion de fide, spe et caritate*, 11, 3; cyt. za: KKK 311.

<sup>16</sup> Por. K. Lehman, *Jezus Chrystus zmartwychwstał*, Wrocław 1993, s. 38.

KS. JACEK SZYMAŃSKI

## PORNOGRAFIA A ŚRODKI SPOŁECZNEGO PRZEKAZU

Jednym z najbardziej agresywnych niebezpieczeństw zagrażających współczesnemu człowiekowi w jego pełnym rozwoju jest bez wątpienia nieprawda na temat miłości, prowadząca do fałszywego ukierunkowania pragnień przyjemności na sferę cielesną z pominięciem sumienia<sup>1</sup>. Arcybiskup Józef Michalik wypowiadając te słowa pragnie wskazać na poważną we współczesnym świecie chorobę moralności, jaką jest pornografia, która „poprzez obraz lub opis funkcji narządów danych człowiekowi przez Boga do przekazywania życia, wpływa na wyobraźnię ludzi i budzi podniecenie”<sup>2</sup>.

### Próba zdefiniowania

Na temat pornografii napisano wiele, jednak problem ten jest wciąż aktualny. Doszukując się źródła tego zjawiska, dostrzegamy, że nie jest to problem nowy i istnieje od dawna, gdyż w ciągu dziejów ludzkich pojawiali się autorzy upatrujący swoje „powołanie życiowe” w przedstawianiu sprośności<sup>3</sup>.

Pojęcie pornografia wywodzi się z języka greckiego: *porne* ( prostytutka) i *grafia* (opisywanie). Jako zjawisko pornografia jest czymś złożonym, wielobiegunowym, rozpatrywanym zarówno pod względem socjologicznym, kulturowym, religijnym, psychologicznym, ekonomicznym czy medycznym<sup>4</sup>. Klasyczne dzieła pornograficzne powstały w XIX wieku. Z czasem zaczęły pojawiać się pewnego typu obrazy, nieprzyzwoite napisy i opisy literackie, które przedstawiały w sposób wyzywający, prowokujący wyobraźnię – nagie ciało (zwłaszcza kobiece) lub akty seksualne<sup>5</sup>.

Próbując podać definicję pornografii, trzeba by podkreślić, że jest to obrazowy lub werbalny przekaz treści, który dotyczy sfery seksualnej, budzący odrazę, zakłopotanie, oburzenie, ale jednocześnie niosący silny

ładunek emocjonalny, zdolny wywołać reakcje o charakterze seksualnym u widza lub czytelnika<sup>6</sup>. Dla Karola Wojtyły „pornografia to wyraźna tendencja do takiego zaakceptowania w dziele sztuki momentu *sexus* w odtworzeniu ciała ludzkiego, czy też w odtwarzaniu miłości oraz osób, które ją przeżywają, która zmierza do wywołania u odbiorcy wrażenia, że *sexus* jest istotną wartością osoby, a miłość przeżywaniem tych wartości”<sup>7</sup>. Natomiast *Encyklopedia powszechna* pod hasłem „pornografia” podaje, iż są to „pisma, druki, filmy, wizerunki i inne przedmioty wykonywane i rozpowszechniane w celu wywołania u odbiorcy podniecenia seksualnego”<sup>8</sup>. W ujęciu słownikowym zaś to „teksty albo wizerunki o treści nieprzyzwoitej, obscenicznej, przedstawiające sceny erotyczne, aby podnieść czytelnika lub widza”<sup>9</sup>.

### **Wstyd i bezwstyd**

Mówiąc o pornografii w świetle normy moralnej, która wynika z godności i świętości osoby ludzkiej, należy zwrócić przede wszystkim uwagę na grzech bezwstydu, który leży u podstaw tego zjawiska. Nie mamy tutaj na myśli samego braku wstydu, lecz postawę świadomej jego negacji<sup>10</sup>.

Wstyd seksualny jest bowiem określany jako spontaniczna dążność człowieka do ukrycia przed innymi, zwłaszcza przed osobami płci odmiennej, wszystkiego, co ma związek z jego płciowością, a więc głównie organów i czynności seksualnych<sup>11</sup>. Stąd też wstyd nie pozwala na ujawnienie czy demonstrowanie spraw intymnych człowieka i jego uczuć erotycznych. Owa reakcja obronna sprzyja prawdziwej miłości i stoi na straży godności osoby ludzkiej. Przejawia się ona w zasłanianiu drugorzędnych cech erogennych, a przede wszystkim ma na celu skrywanie przed oczyma innych ludzi aktów współżycia seksualnego<sup>12</sup>. Wstyd więc jawi się jako siła, która hamuje aktualizację życia płciowego w warunkach poniżających godność osoby ludzkiej. Wstydlivość, która jest konsekwencją wstydu, kieruje spojrzeniami i gestami, które odpowiadają godności osób i godności ich zjednoczenia, stoi na straży tajemnicy tych osób i ich miłości. Wstydlivość zachowuje wreszcie milczenie lub dystans tam, gdzie pojawia się niebezpieczeństwo niezdrowej ciekawości. Staje się pewnego rodzaju dyskrecją<sup>13</sup>. Jest to konieczny i skuteczny środek, żeby zaplanować nad popędami, umożliwić rozwój autentycznej miłości, włączając tym samym życie emocjonalne w pewnego rodzaju harmonię duchową. Wstydlivość odgrywa ważną rolę szczególnie w wychowaniu młodzieży, gdyż dzięki właściwie pojętej wstydlivości młody człowiek uczy się po-

szanowania własnego ciała jako daru Bożego. Wzmacnia ona czystość spojrzenia i wyobraźni oraz odporność na zło otaczające człowieka<sup>14</sup>. Jest w końcu elementem człowieczeństwa, godności i znakiem transcendencji, czyli tego wszystkiego, co konstytuuje nasz byt. Dlatego też czystość i wstyd są aktywną ochroną w obszarze intymnym, umożliwiającą zachowanie przestrzeni życiowej miłości<sup>15</sup>.

Wiele jednak środowisk we współczesnym świecie przejawia wyraźny zanik poczucia czystości i wstydu, okazując tym samym daleko idącą tolerancję wobec różnych form wspomnianego wcześniej grzechu bezwstydu. Grzech ten na ogół nie zamyka się w ściśle pojętej płaszczyźnie niewstydlivosti, lecz zwykle łączy się z jakimś grzechem rozwiązłości, choćby w postaci psychologicznej sugestii. Postawa ta budzi przekonanie, iż w dziedzinie ludzkiej płciowości nie uobecnia się żadna głębsza wartość, żadna treść osobowa, a co za tym idzie nie istnieje żadna wewnętrzna sfera świętości, którą określa się także pojęciem godności<sup>16</sup>. Bezwstyd usuwa wstyd tam, gdzie jest on najbardziej potrzebny. Usuwa go po to, aby sprowokować takie potraktowanie ciała, przed którym wstyd miał człowieka chronić<sup>17</sup>. Zanika świętość ciała, związana z wielkością osoby ludzkiej, na którą wskazuje, z miłością ludzką, i wreszcie z Bogiem, który zaprasza człowieka do udziału w swym stwórczym dziele poprzez cielesne złączenie w miłości mężczyzny i kobiety. Grzech bezwstydu jest przeszkodą dla takiej miłości, stoi w sprzeczności z nią, czyniąc człowieka ślepym i niewrażliwym na jej piękno<sup>18</sup>.

Reasumując nasze rozważania na temat wstydu i bezwstydu, należy stwierdzić, iż w pornografii ma miejsce bezwstyd nie tyle prywatny, czysto osobisty, co publiczny i społeczny. Pornografia jest bowiem zawsze jakimś pokazem, który odwołuje się do pewnego grona widzów. Jest jednak przy tym rzeczą obojętną, czy osoba odpowiedzialna za ową demonstrację bezwstydu jest osobą winną samego grzechu, czy też ktoś inny<sup>19</sup>. Jednak pornografia w środkach społecznego przekazu jest nie tylko publicznym pokazem bezwstydu, ale jest to także jego planowa i metodyczna propaganda, która powoduje deformację ludzkiej świadomości w kierunku pozbywania się wstydu. Tworzy się przekonanie, że ów wstyd, jak i wszelka postawa moralnej wstydlivosti, nie są już społecznie akceptowane. Ten atak na wartości moralne służy jako argument, iż wartości te już jakoby się przeżyły. Nie dziwi więc stwierdzenie K. Piesiewicza, iż „największą pruderią współczesności jest wstydzienie się wstydu [...], a współczesna ikonosfera żeruje na instynkcie podglądactwa”<sup>20</sup>. Treści przekazywane w pornografii kreują bowiem „nagość” bez ducha oraz



„pożądliwość” bez odpowiedzialności – jako przedmiot użycia przez technikę lub innego człowieka<sup>21</sup>.

### Stanowisko Kościoła

Pośród tego umysłowego zamętu i zepsucia obyczajów Kościół nie może zachowywać się obojętnie. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu wydała w 1989 roku dokument zatytułowany *Pornografia i przemoc w środkach społecznego przekazu – odpowiedź duszpasterska*<sup>22</sup>. Podkreśla się w nim, iż priorytetową działalnością Kościoła jest właśnie niezmiennie, jasne nauczanie podstawowych prawd moralnych, do których zaliczają się również zagadnienia dotyczące moralności seksualnej. W czasie rozluźnienia i zamieszania w sferze wartości moralnych, głos Kościoła powinien być głosem prorockim, a to w konsekwencji sprawi, że będzie się go uważać za znak sprzeciwu<sup>23</sup>. Dlatego przez całe wieki Kościół katolicki cierpliwie i z naciskiem bronił cnoty człowieka, jaką jest czystość i wstyd. Czynił to i nadal czyni w ramach troski o moralność, ucząc wiernych zasad etyki i przypominając ewangeliczne wezwanie do czystości<sup>24</sup>. W sposób jednoznaczny i stanowczy wskazuje na aktualną postać „grzechu świata”, którym jest bez wątpienia pornografia. Nazywa go po imieniu i piętnuje, aby obudzić uspione sumienia i otwierać oczy tym, którzy we współczesnym świecie rozwiązłości seksualnej nie potrafią sami z siebie rozróżnić między dobrem a złem. Kieruje swoją uwagę również pod adresem tych, którzy uważają, iż osiągnęli wyższy stopień ewolucji ducha i sami potrafią rozstrzygać o tym, co dobre a co złe, mocą swego prywatnego przekonania lub zbiorowej uchwały<sup>25</sup>.

Teza o walce Kościoła z problemem pornografii znalazła swój wyraz między innymi w wezwaniu papieża Pawła VI, który pisał: „wszystkie formy pornografii [...] powinny spotkać się z otwartym i jednogłośnie potępieniem ze strony tych wszystkich, którzy bądź to troszczą się o rozwój kultury społecznej, bądź też mają obowiązek bronić najwyższych wartości duchowych”<sup>26</sup>. Papież odrzuca bezpodstawne argumenty, które miałyby usprawiedliwić ową demoralizację człowieka, powołując się na rzekome wymogi artystyczne i naukowe<sup>27</sup>. Podobnie czyni Sobór Watykański II, w Dekrecie o środkach społecznego przekazu podkreślając prymat obiektywnego porządku moralnego, który przewyższa wszystkie inne porządki spraw ludzkich, nie wyłączając estetycznego<sup>28</sup>. Sobór tłumaczy swoje stanowisko stwierdzeniem, iż tylko porządek moralny obejmuje całą naturę człowieka, będącego rozumnym stworzeniem Bożym, powołanym do spraw wyższych<sup>29</sup>. Tymczasem rozwiązła pornografia dąży do

zaciemnienia obrazu Bożego wyrażonego w każdym człowieku, osłabiając przez to małżeństwo i życie rodzinne oraz przynosi szkodę jednostkom i społeczeństwu<sup>30</sup>.

Także najnowsze dokumenty Magisterium Kościoła poruszają zagadnienie rozpowszechniającej się coraz bardziej pornografii. *Katechizm Kościoła katolickiego* podkreśla, iż pornografia „narusza poważnie godność tych, którzy jej się oddają (aktorzy, sprzedawcy, publiczność), ponieważ jedni stają się dla drugich przedmiotem prymitywnej przyjemności i niedozwolonego zarobku”<sup>31</sup>. Dlatego też *Katechizm* kwalifikuje pornografię jako „ciężką winę”<sup>32</sup>. Ciało ludzkie bowiem, będąc „świątynią Ducha Świętego”, zostaje zredukowane do roli towaru, przedmiotu użycia, choćby to użycie polegało tylko na publicznym wystawieniu na widowisko. W jednej chwili następuje tu przekreślenie intymności, a w konsekwencji naruszenie prawa do afirmacji jego absolutnej godności. Nie można jednak w pełni afirmować godności osoby, jeśli nie afirmuje się intymności jej ciała<sup>33</sup>. Jan Paweł II zauważa, iż we współczesnym świecie coraz częściej dla człowieka najważniejsze jest „mieć”, posiadać za wszelką cenę<sup>34</sup>.

Degradacja znaczenia płci sięga niestety nawet jeszcze dalej. Płciowość zostaje potraktowana jako zjawisko czysto biologiczne, jako surowiec naturalny, który podlega swobodnej obróbce i samowolnej manipulacji, co z kolei prowadzi do ostatecznego przekreślenia etycznego wymiaru płci. W logice pornografii nie ma już mowy o związku, jaki istnieje między sensem płci a oblubieńczą komunią osób. Nie ma więc mowy o urzeczywistnianiu rodzicielstwa, na płaszczyźnie, na której dar życia może być dany i otrzymany w sposób godny człowieka. Niszcząc wewnętrzny sens płci, który stanowi podstawę powołania mężczyzny i kobiety, pornografia umieszcza cały wymiar płodności ludzkiej poza tajemnicą miłości, a nawet poza człowieczeństwem<sup>35</sup>. Nie dziwi więc fakt, iż Jan Paweł II postrzega pornografię jako jeden z przejawów tzw. cywilizacji śmierci, która dąży do zniszczenia czystości serca i godności osoby ludzkiej. Papież zauważa, iż „jedną z metod tego działania jest celowe podważanie wartości tej postawy człowieka, którą określamy cnotą czystości”<sup>36</sup>. Zjawisko pornografii staje się szczególnie groźne, mówi Papież, gdy celem ataku stają się sumienia dzieci i młodzieży. Dlatego więc cywilizacja, która w ten sposób rani, a nawet zabija prawidłową reakcję międzyosobową, jest cywilizacją śmierci, gdyż zabija prawdziwą miłość<sup>37</sup>.

Możemy więc zauważyć, że zjawisko pornografii przeciwstawia się nauce Kościoła w jej istocie. Czyni to poprzez fakt profanacji ciała, pro-

fanacji obrazu Bożego w człowieku. Tak zwana „etyka bezpośredniego zadowolenia indywidualnego”, którą szerzy pornografia, jest w zasadniczej opozycji do pełnej i całkowitej realizacji osoby ludzkiej<sup>38</sup>. Ciało ludzkie bowiem, jako tworzące jedno z osobą, uczestniczy w prawdzie o godności człowieka, wyraża sobą te znaczenia, jakie Stwórca wpisał w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety.

Pornografia uderzając w świętość osoby, godzi tym samym w ten wymiar świętości, jaki przenika ciało osoby ludzkiej. Staje się profanacją Przymierza, jakie Bóg zawarł z ludzkością przy stworzeniu, jak również Przymierza, jakie zawarł w swoim Synu Jezusie Chrystusie, objawiając w Nim i przez Niego pełną prawdę Jednego Ciała. Dlatego też grzech pornografii jest odrzuceniem Boga. W cieniu tego grzechu ludzka egzystencja w świecie traci swoje podstawy i swój ludzki sens. Człowiek zraniony przez grzech doświadcza brudów ciała, sama jednak godność człowieka wymaga, aby w swoim ciele wysławiał swego Stwórcę, a nie dozwalał, aby ono wysługiwało się złym skłonnościom jego serca.

Dlatego też Magisterium Kościoła w wielu miejscach przestrzega przed brudnym obrazem, jak również przed jego rozpowszechnianiem, w trosce o bezpieczeństwo każdego człowieka, szczególnie młodego. Swoje jednoznaczne stanowisko kieruje przede wszystkim pod adresem producentów pornografii, którzy pragną najczęściej oddziaływać na młodzież, szczególnie w okresie dojrzewania, kiedy zainteresowanie życiem seksualnym jest większe, a dojrzała osobowość dopiero się kształtuje<sup>39</sup>.

Kościół wezwany jest do wspólnego działania, gdziekolwiek jest to możliwe, z innymi kościołami i związkami wyznaniowymi. Powinien również angażować swoje instytucje i duszpasterzy, aby zapewnić takie wychowanie, by w sposób właściwy korzystano ze środków społecznego przekazu, przez które najłatwiej dociera się do pornografii oraz by one same spełniały właściwą rolę w życiu jednostek i poszczególnych społeczeństw<sup>40</sup>. Szczególną troską powinny być objęte i wspomagane na tym polu właśnie rodziny. Rodzina ma prawo do szczególnej ochrony. Ochrona ta powinna odnosić się w szczególności do najmłodszych jej członków, narażonych na ujemny wpływ środków społecznego przekazu. Kościół natomiast powinien zaangażować się w stały dialog z przekazicielami w środkach przekazu, aby byli świadomi swej odpowiedzialności oraz aby zachęcać ich do rzetelnego spełniania ich posłannictwa, jednocześnie wspomagać tam, gdzie jest to możliwe, a nawet wskazać.

Reasumując powyższe refleksje zauważamy, że zadaniem Kościoła, jak również każdego chrześcijanina jest obrona moralności, obyczajowo-

ści i tradycji przed zgubnym wpływem pornografii. Kościół wzywa więc współczesnego człowieka do walki z „chorobą moralności”, jaką jest pornografia. Walka ta powinna polegać na pozytywnym pokazywaniu w rodzinach czystej miłości, na uświadamianiu wartości Bożego prawa, co prowadzi w konsekwencji do wszechstronnego rozwoju człowieka<sup>41</sup>. Obowiązkiem rodziców jest czuwanie nad tym, by widowiska i publikacje, które uwłaczają dobremu obyczajom, nie miały wstępu do ich domu i aby dzieci, szczególnie młodzież, nie spotykała się z tym gdzie indziej. Współczesna rodzina powinna szukać innych, zdrowszych rozrywek, takich, które kształtują fizycznie, moralnie i psychicznie<sup>42</sup>. Wychowanie bowiem bez systemu wartości opartego na prawdzie prowadzi młodych ludzi do moralnego zagubienia, utraty poczucia bezpieczeństwa, a w konsekwencji czyni ich podatnymi na manipulację. Dlatego też Kościół, jego pasterze wraz z wiernymi mają obowiązek okazywać uznanie dla programów i publikacji, które w swoim przekazie propagują zasady moralne i prawdziwą miłość.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Por. J. Michalik, *List na rozpoczęcie roku szkolnego 1998/99*, „Służba życiu. Zeszyty problemowe” 1–2(2000), s. 29.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Por. H. Łuczak, *Dorastanie do miłości*, Warszawa 1989, s. 191.

<sup>4</sup> Por. P. Quattrocchi, *Pornografia ed erotismo*, w: F. Compagnoni (red.), *Nuovo Dizionario di Teologia morale*, Cinisello Balsamo 1990, s. 966–967.

<sup>5</sup> Por. S. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, Włocławek 2000, s. 233.

<sup>6</sup> Por. K. Ostrowska, *Psychologiczne podstawy sprzeciwu wobec pornografii*, „Służba życiu. Zeszyty problemowe” 1–2(2000), s. 15.

<sup>7</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 159.

<sup>8</sup> *Pornografia*, w: *Encyklopedia powszechna*, t. 3, Warszawa 1975, s. 649.

<sup>9</sup> W. Kopalinski, *Pornografia*, w: *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 2000, s. 398.

<sup>10</sup> Por. J. Bajda, *Zafalszowanie obrazu człowieka: pornografia*, „Ethos” 24(1993), s. 72.

<sup>11</sup> Por. A. Marcol, *Etyka życia seksualnego*, Opole 1998, s. 78.

<sup>12</sup> Por. S. Olejnik, *Teologia moralna...*, dz. cyt., s. 215.

<sup>13</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2521–2522 (=KKK).

<sup>14</sup> Por. Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Kierunki wychowania w dziedzinie miłości ludzkiej*, Rzym 1983, nr 90 (=WychM).

<sup>15</sup> Por. A. Loun, *Przewodnik dla zakochanych*, Kraków 2001, s. 36.

<sup>16</sup> Por. J. Bajda, *Zafalszowanie obrazu...*, art. cyt., s. 72.

<sup>17</sup> Por. A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 262.

<sup>18</sup> Por. A. Loun, *Przewodnik dla...*, dz. cyt., s. 36.

<sup>19</sup> Por. J. Bajda, *Zafalszowanie obrazu...*, art. cyt., s. 73.

<sup>20</sup> K. Piesiewicz, *O wstydzie i nagości. Rozmowy na koniec wieku*, Kraków 1997, s. 57–58.

<sup>21</sup> Por. tamże.

<sup>22</sup> Tekst polski tego dokumentu możemy znaleźć w: „Currenda” 4–6(1991), s. 183–191 (=PSP).

- <sup>23</sup> Por. PŚP, nr 29.
- <sup>24</sup> Por. A. Zwoliński, *Pornografia – „brudny obraz” jako problem społeczny i wychowawczy*, „Paedagogia Christiana” 12(2003), nr 2, s. 94.
- <sup>25</sup> Por. J. Bajda, *Zafalszowanie obrazu...*, art. cyt., s. 88.
- <sup>26</sup> Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, nr 22.
- <sup>27</sup> Por. tamże.
- <sup>28</sup> Por. Sobór Watykański II, *Dekret o środkach społecznego przekazu Inter mirifica*, nr 6.
- <sup>29</sup> Por. tamże.
- <sup>30</sup> Por. PŚP, nr 29.
- <sup>31</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2354.
- <sup>32</sup> Tamże.
- <sup>33</sup> Por. T. Jakubowski, *Zagrożenia w dziedzinie płciowości – pornografia*, „Katecheta” 7–8(1999), s. 38.
- <sup>34</sup> Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, nr 8.
- <sup>35</sup> Por. J. Bajda, *Zafalszowanie obrazu...*, art. cyt., s. 74–75.
- <sup>36</sup> Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej w Sandomierzu, 12.VI. 1999*, w: *Jan Paweł II. Polska 1999. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1999, s. 145.
- <sup>37</sup> Por. Tamże.
- <sup>38</sup> Por. PŚP, n. 29.
- <sup>39</sup> Por. J. Michalik, *List na rozpoczęcie roku...*, poz. cyt., s. 29.
- <sup>40</sup> Por. PŚP, n. 29.
- <sup>41</sup> Por. J. Michalik, *List na rozpoczęcie roku...*, poz. cyt., s. 29.
- <sup>42</sup> Por. Jan Paweł II, adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 76.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

**PRZYGOTOWANIE KOBIETY  
DO REALIZACJI DROGI POWOŁANIA ŻYCIOWEGO  
WEDŁUG JADWIGI ZAMOYSKIEJ**

W artykule pt. *Zapomniana służebnica Boża* (chodzi o Jadwigę z Działyńskich Zamoyską 1831–1923), zamieszczonym w „Przewodniku Katolickim”, autor pisze, że Zamoyska „wciąż pozostaje osobą nie do końca poznaną i docenioną. A z pewnością wiele moglibyśmy się dziś nauczyć od tego nieprzeciętnego człowieka – cichej bohaterki dnia codziennego, mającej odwagę podejmować wielkie dzieła na przekór wszelkim przeciwnościom”<sup>1</sup>.

„W 1882 roku założyła w Kórniku Szkołę Domowej Pracy Kobiet – pierwszą placówkę gospodarstwa domowego w Polsce. Ponieważ nauka zakładała również wychowanie patriotyczne i religijne, władze pruskie wydalily Zamoyskich z Wielkopolski. Zamknięto również szkołę, którą generałowa przeniosła ostatecznie do Kuźnic”<sup>2</sup>.

„Życie i działalność społeczno-wychowacza Jadwigi Zamoyskiej pozwalają zaliczyć ją zdecydowanie do grona wybitnych Polaków, żyjących na przełomie XIX i XX wieku. W trudnym okresie zaborów dała świadectwo patriotyzmu, który przejawiał się zwłaszcza w trosce o wychowanie przyszłych pokoleń Polaków. To od nich bowiem zależęć miała przyszłość Ojczyzny. Generałowa uczyła nie tylko umiejętności praktycznych, ale również fundamentów, na których powinno opierać się życie: umiłowania Boga, człowieka, szacunku dla pracy i wartości moralnych. I co najważniejsze, przede wszystkim wymagała tego od siebie, będąc przykładem dla swoich uczennic i dla każdego chrześcijanina”<sup>3</sup>.

Analizując twórczość literacką i działalność społeczno-wychowawczą Jadwigi Zamoyskiej zauważamy, że jedno z najważniejszych zagadnień dotyczy przygotowania kobiety do realizacji drogi powołania życiowego, co będzie przedmiotem niniejszego artykułu.



## 1. Źródło koncepcji powołania kobiety

Panuje przekonanie, że każda koncepcja (idea) jest organicznie związana z życiem jej twórcy. Tak też było u Jadwigi Zamoyskiej. Idea powołania kobiety była związana z jej życiowymi doświadczeniami, a przede wszystkim z jej bogatym życiem duchowym. Umiłowanie Ojczyzny i Boga wyniosła z domu rodzinnego i uważała, że to, co człowiek wynosi z domu, cały czas jest obecne w jego dorosłym życiu. Dlatego mówiąc o pewnych prawdach czy wartościach, zawsze podkreślała, że człowieka trzeba uczyć i wprowadzać na tę drogę od wczesnego dzieciństwa.

Przez całe życie przygotowywała się do wychowywania młodych dziewcząt, aby wszystkie swoje zadania życiowe odczytywały w kategorii powołania. Wiele światła na to przygotowanie się i na późniejsze dzieło Jadwigi Zamoyskiej rzuca Maria Zamoyska. Między innymi pisze, że Jadwiga mając 14 lat już zastanawiała się nad tym: „Czy nie ma gdzie szkoły życia, gdzie by i pani mogła się uczyć, jak domem swym mądrze i po chrześcijańsku kierować, a służba by mogła się nauczyć, jak uczciwie, skrzętnie, po chrześcijańsku obowiązek spełniać”<sup>4</sup>. Wówczas takiej szkoły nie było ani w Polsce, ani poza jej granicami.

Swoje pragnienia Jadwiga zaczęła wcielać w życie w roku 1880, kiedy to w Paryżu założyła Stowarzyszenie Chrześcijańsko-Społeczne Matki Bożej Dobrej Rady. Do Stowarzyszenia mogły wstępować kobiety, które pragnęły dążyć do świętości, realizowanej najpierw w rodzinie, do której należały, ale chcące też wyjść poza krąg rodzinny i poświęcić się pracy dla Boga i dobra Ojczyzny<sup>5</sup>. Członkinie miały w życiu codziennym kierować się nauką Pisma Świętego, trwać w postawie czuwania i modlitwy, praktykować pracę nad sobą i cierpliwie znosić trudy życia<sup>6</sup>. Stowarzyszenie spotkało się z krytyką księży, zakonów żeńskich, a szczególnie osób świeckich<sup>7</sup>. Natomiast ważne znaczenie dla dalszego losu Stowarzyszenia miało *breve* papieża Leona XIII, skierowane do niej w 1886 r. Papież bardzo pozytywnie wyraził się o tym związku duchowym, napisał, że odpowiada ono potrzebom czasu i udziela mu błogosławieństwa<sup>8</sup>. W pełni marzenie Jadwigi Zamoyskiej spełniło się w 1882 roku, gdy utworzyła Szkołę Pracy Domowej Kobiet, nazwaną „Zakładem Kórnickim”<sup>9</sup>. Podobnie jak Leon XIII o Stowarzyszeniu, tak Pius X w liście skierowanym do Jadwigi Zamoyskiej 10 maja 1906 r. bardzo pozytywnie wyraził się o pracy wychowawczej szkoły.

## 2. Pojęcie i rodzaje powołań

Zamoyska była wrażliwa na problemy ludzkie i zarazem była bystrym obserwatorem codziennego życia. Bolała nad brakiem znajomości pod-

staw wiary katolickiej u wiernych świeckich, dlatego ciągle postulowała, aby wychowanie katolickie opierać na katechizmie<sup>10</sup>. Zdawała sobie sprawę z tego, że większość ludzi zbyt płytko i wąsko rozumie słowo „powołanie”. A dogłębne zrozumienie tego zagadnienia jest dla każdego człowieka jednym z podstawowych zadań. Zamoyska zdawała sobie sprawę z tego, że istotę powołania życiowego najlepiej można zrozumieć w świetle Pisma Świętego. Dlatego kobietom wstępującym do Stowarzyszenia Matki Bożej Dobrej Rady zalecała systematyczną lekturę Biblii, a później w Szkole Pracy Domowej Kobiet permanentne zgłębianie Pisma Świętego było jedną z metod wychowawczych.

Odwołując się do Biblii, Zamoyska pisze, że każdy powinien starać się zrozumieć, po co Bóg stworzył człowieka i do czego go powołuje<sup>11</sup>. Dalej pisze, że „każdy wraz z życiem otrzymuje jakby w zarodku warunki potrzebne do spełnienia posłannictwa, jakie go w życiu z woli Bożej czeka. Posłannictwo to dla różnych ludzi jest różne, a zadaniem pracy wewnętrznej jest, aby każdy rozpoznał wolę Boską nie tylko w stosunku do ogółu ludzi, ale w szczególności w stosunku do niego samego, i rozpoznawszy ją, aby skierował wszystkie siły do doskonałego jej urzeczywistnienia, a mężnie odrzucił wszystko, co temu na przeszkodzie stoi”<sup>12</sup>. W wyżej zacytowanej wypowiedzi Zamoyskiej warto zwrócić uwagę na stwierdzenie „każdy”; nie tylko osoby duchowne zostały powołane przez Boga – jak wówczas powszechnie uważano – ale również każdy wierny świecki powinien wykonywać wszystko zgodnie z wolą Boga – ze swoim powołaniem. Warto przypomnieć, że prawdę o powszechnym powołaniu wiernych świeckich, szczególnie do świętości życia, podkreślił dopiero Sobór Watykański II<sup>13</sup>. Zamoyska już pod koniec XIX wieku uwrażliwiała członkinie Stowarzyszenia Matki Bożej Dobrej Rady na potrzebę doskonałości chrześcijańskiej, która polega na życiu zgodnym z przykazaniem miłości Boga i bliźniego<sup>14</sup>. Zdając sobie sprawę z tego, że trudno jest człowiekowi świeckiemu uwierzyć, iż może na co dzień realizować świętość, dawała kobietom należącym do Stowarzyszenia konkretne wskazania: 1) wprowadzać ład w życie osobiste, 2) wykorzeniać w sobie wady osobiste, a w środowisku życia wady narodowe, 3) dobrowolnie podejmować pokutę za grzechy osobiste i narodowe, 4) wyrabianie w sobie silnej woli przez dokładność wypełniania obowiązków stanu, 5) kierowanie się w pracy intencją czynienia „wszystkiego na chwałę Boga”<sup>15</sup>.

Zamoyska najwięcej miejsca poświęca tematowi powołania kobiety do życia rodzinnego, następnie zajmuje się powołaniem kobiety do wy-

konywania pracy zawodowej i roli kobiety w życiu społecznym, nie pomija też zagadnienia powołania kobiety do wyłącznej służby Bożej.

Zamoyska bardzo ciekawie ukazuje powołanie kobiety do życia małżeńskiego. Zaleca dziewczętom, które odczytują małżeństwo jako drogę swojego życia, aby świadomie uczyły się cech osobowych oraz postawy Maryi: „Niechaj dziewczęta, kiedy chwila małżeństwa dla nich nadchodzi, zastanawiają się nad tym, jaka była Dziewica, którą Chrystus Pan obrał sobie za matkę, a rozumieją, czego Pan Bóg od nich żąda, ażeby cnoty Jezusowe w dzieciach ich okazać się mogły”<sup>16</sup>. Zamoyska zdaje sobie sprawę z tego, jak ważne jest wychowanie w rodzinie, a w procesie wychowawczym kładzie nacisk na postawę świadectwa rodziców, których cnoty lub wady są widoczne w ich dzieciach. Mówiąc o powołaniu do życia w rodzinie, żonę widzi bardziej jako tę, która zajmuje się domem i tworzy klimat ogniska rodzinnego, natomiast męża jako tego, który pracuje zawodowo i troszczy się o materialne utrzymanie rodziny<sup>17</sup>.

Choć Zamoyska wprost nie mówi, że matka ma większy wpływ na wychowanie dzieci, ale zgodnie z tokiem myślenia, pewnie tak uważa. Widać też to w jej publikacjach, w których więcej miejsca poświęca roli matki niż roli ojca w wychowaniu dzieci. Mówi, że matka wychowuje już dziecko wtedy, kiedy ono znajduje się w jej łonie. Wszelkie przeżycia i doznania kobiety w czasie ciąży odbijają się na dziecku. Dlatego „śmiało każdej matce powiedzieć można, że wychowanie dziecka od siebie zacząć powinna. Kształcić własny sąd, własną wolę, własną roztropność, własne siły fizyczne i moralne, oto najlepsza podstawa do dobrego wychowania dzieci. Na tej drodze postępu kobieta nigdy ustawać nie powinna: inaczej obowiązków swoich wykonać nie zdoła”<sup>18</sup>.

Zamoyska rozważa też powołanie kobiety do pracy zawodowej. Widzi wzajemną zależność między usposobieniem człowieka i różnymi rodzajami pracy. W człowieku wyróżnia zdolności fizyczne, umysłowe i duchowe, którym przypisuje potrójny rodzaj pracy: ręczną, umysłową i duchową<sup>19</sup>. Ten tok myślenia opiera na postawie Jezusa wobec pracy. Jezus pracował jako cieśla, nauczał i nieustannie się modlił. Te trzy rodzaje pracy łączy autorka w jedną nierozdzieloną całość i stwierdza, że dopiero wtedy, kiedy między nimi jest odpowiednia hierarchia i harmonia, każdy rodzaj pracy ma wartość<sup>20</sup>. Biorąc pod uwagę usposobienie kobiety i mężczyzny, Zamoyska uważa, że są takie prace, do których bardziej są dysponowane kobiety, i są takie, do których bardziej dysponowani mężczyźni, choć nie można dokonywać sztywnego podziału w tym zakresie.

Zamoyska podkreśla też potrzebę obecności kobiety w życiu społecznym: „Kobieta jest tak w społeczeństwie niezbędną, że jeżeli nie zajmuje w nim stanowiska, do jakiego miałyby prawo, to chyba tylko dlatego, że zaniehbując swe obowiązki, traci jednocześnie prawa do ich wykonania przywiązane”<sup>21</sup>. Mówiąc o hierarchii obowiązków na drodze powołania życiowego, zwraca uwagę na to, że nie może mężatka zaniehbować rodziny na rzecz na przykład pracy społecznej. Nie może też mężatka zamknąć się w ciasno pojętym kręgu rodzinnym, ale w miarę możliwości służyć też innym<sup>22</sup>. Zamoyska uwrażliwia kobiety na to, że żadna praca nie może być traktowana jako cel życia, a jedynie jako środek do osiągnięcia celu ostatecznego, którym jest zbawienie<sup>23</sup>.

Każde powołanie jest piękne i dobre, o ile zostało odczytane zgodnie z wolą Bożą, bowiem zamiary Boga wobec każdego człowieka są inne. Zadaniem człowieka jest gorliwe urzeczywistnianie odczytanego powołania, przez co tu na ziemi dąży on do świętości, a w perspektywie wiecznej, do zbawienia<sup>24</sup>. W tym kontekście Zamoyska mówi też o powołaniu do służby Bożej w życiu zakonnym lub dobrowolnym dziewictwie w świecie. Podkreśla, że inicjatorem powołania jest Bóg i rodzice, jeżeli zauważą, że któreś z ich dzieci ma takie powołanie, nie powinni przeszkadzać w jego rozwoju, ale umiejętnie mu towarzyszyć<sup>25</sup>. Zamoyska uważa, że powołanie do życia w dziewictwie jest najtrudniejszym z powołań, stąd jest ono rzadko spotykane<sup>26</sup>. W każdej kobiecie jest głęboko zakodowane pragnienie macierzyństwa i miłości małżeńskiej. Tylko szczególna łaska Boża może sprawić, że kobieta rezygnuje z tych pragnień, aby kochać i służyć zgodnie z wolą Boga. Żeby życie samotne w dziewictwie można było uznać za powołanie, muszą być spełnione jego podstawowe warunki: dobrowolność i świadomość wyboru.

### **3. Przygotowanie do wypełniania powołania życiowego w „Szkole Pracy Domowej Kobiet”**

Przygotowanie dziewcząt w tej szkole obejmowało dwa wymiary: 1) naturalny, 2) nadprzyrodzony.

#### **3.1. Przygotowanie na poziomie naturalnym**

Na tym poziomie przygotowanie zmierzało do wychowania dojrzałej osobowości ludzkiej, która sprawdza się w praktykowaniu cnót moralnych.

Szkoła miała uzupełniać wychowanie dziewcząt rozpoczęte w rodzinie. Choć szkoła była zorganizowana według najlepszych ówczesnych wzorów i miała konkretny program wychowawczy, to jednak największą

wagę przywiązywano w niej do świadectwa nauczycieli. Gros nauczycielek wywodziło się ze Stowarzyszenia Matki Bożej Dobrej Rady, a przede wszystkim sama Zamoyska życiem potwierdzała to, czego nauczała<sup>27</sup>. Często mówiła, że wielkość nie leży w rodzaju zajęcia, które podejmujemy, ale w jakości jego wykonywania. Pisała: „To, czego Bóg od nas żąda pod względem wielkości, to jest: czynić w sposób wielki rzeczy małe”<sup>28</sup>. Tej zasadzie była wierna, gdy tuczyła gęsi lub obrządzała prosięta czy pracowała w pralni. Budziło to nie tylko zdziwienie u uczennic, ale także było dla nich przykładem.

Program wychowawczy był tak ułożony, aby uczennice były wszechstronnie wykształcone. Wykładano następujące przedmioty: psychologię, pedagogikę, język polski, język francuski i angielski, historię powszechną, historię Polski, zwyczaje towarzyskie, matematykę, geografę, naukę społeczną, higienę, teorię gospodarczą i rysunek<sup>29</sup>. Rolę wykładanych przedmiotów widziała w ich integralności i w powiązaniu z życiem. Każdy przedmiot uważała za ważny, a często podkreślała ważność przedmiotów, które w tzw. hierarchii naukowej za takie nie były uznawane, np. w podręcznikach dla uczennic „O mleczarstwie” i „O piekarstwie” pisze: „Jestem olśniona spostrzeżeniem, ile wiedzy i nauki spoczywa na dnie najdrobniejszej rzeczy”<sup>30</sup>. Również przygotowanie dziewcząt do wykonywania prac domowych opierała na podstawach naukowych: „Praca domowa powinna opierać się na danych naukowych i wymaga specjalnego przygotowania, nie ustępuje bowiem pod względem doniosłości żadnej innej, jest podstawą zdrowia, dobrobytu, szczęścia rodzin i narodu”<sup>31</sup>. Dlatego kiedyś powiedziała: „Chciałabym dożyć tej chwili, gdy będą tworzyć przy uniwersytetach katedry pracy domowej”<sup>32</sup>.

Miała przekonanie, że w usposobieniu Polaków tkwi coś specyficznego, co trzeba zawsze uwzględniać w wychowaniu. Dlatego zawsze chodziło jej o kształtowanie „pełnej ludzkiej indywidualności w duchu polskim, przejętej na wskroś duchem sprawy Bożej”<sup>33</sup>. Pewnie osobiste doświadczenia wpłynęły na to, że dbając o wszechstronne wykształcenie uczennic, cały czas miała na uwadze, aby przygotować je do tego, aby umiały praktycznie wcielać wiedzę w życie. Potwierdza to jedna z jej uczennic: „Jako córka, żona, matka, jako można pani i wygnanka, jako fundatorka i kierowniczką – przeszła kolejno przez długie swoje życie wszystko, co kobieta przejść może. [...] Sama uczyła się przez całe życie, aby nas nauczyć żyć, bo Jej szkoła to przede wszystkim szkoła życia”<sup>34</sup>.

Wielka mądrość życiowa wyraża się jej stwierdzeniu, że „nie należy rozdzielać wiedzy tkwiącej w pracy od spełniania pracy, ich przeznaczeniem

jest iść razem. [...] Chciałabym złączyć to, co na pewno było złączone w myśli Stwórcy: pracę umysłu, duszy i rąk<sup>35</sup>. W sposób praktyczny formacji życiowej służyły konkretne pracownie: kuchnia, piekarnia, mleczarnia, pralnia, szwalnia, introligatornia, kurnik i wylęgania, obora i chlewy<sup>36</sup>.

Poprzez pracę w poszczególnych pracowniach dziewczęta miały wyrabiać w sobie cnoty moralne. Zamoyska zachęcała dziewczęta do tego, żeby wykorzystywały każdy rodzaj pracy dla zdobywania cnót. Starła się pomagać im w rozpoznawaniu osobowości, bowiem nieraz zdobywanie cnoty trzeba rozpocząć od wykorzenia wady przeciwnej danej cnotie.

Podkreślała, że w codziennym postępowaniu na pierwszym miejscu trzeba kierować się roztropnością<sup>37</sup>; ona pomaga człowiekowi we wszystkich czynnościach wybierać właściwe środki do osiągnięcia konkretnego celu, który zawsze powinien być podporządkowany celowi ostatecznemu<sup>38</sup>. Podkreślała, że „każda cnota zawiera w sobie zarodki innych cnót”. Mimo że w życiu na pierwszym miejscu stawiała potrzebę kierowania się roztropnością, to jednak zdawała sobie sprawę z tego, że zdobywanie tej cnoty może komuś przychodzić z wielkim trudem. Dlatego proponowała, żeby rozpoczynać pracę duchową od zdobywania tej cnoty, „która z większą łatwością przychodzi, do osiągnięcia cnót innych”<sup>39</sup>.

Oprócz roztropności w życiu trzeba kierować się sprawiedliwością, która ma na celu oddanie każdemu, co się mu należy. Z tą cnotą łączyła służbę Ojczyźnie, służbę Bogu, ale też i służbę sobie – szczególnie poprzez uszlachetnianie własnej osobowości i wzrastanie w świętości<sup>40</sup>. Już jako dziecku rodzice wpajali, że nie można zaspokajać wszystkich zachcianek życiowych. Wówczas często uzasadniali to tym, że Ojczyzna jest w niewoli i trzeba się wyrzec czegoś, aby pomóc Ojczyźnie. Później Zamoyska w książce o wychowaniu nada wyrzeczeniom również charakter nadprzyrodzony: „wstrzeźliwość wyrabia się umartwieniem się, umartwieniem tego wszystkiego, co duszy staje na przeszkodzie do umiłowania Boga, służenia Mu i połączenia się z Nim”<sup>41</sup>. Sama ćwiczyła się w cnotie męstwa i usilnie zachęcała dziewczęta do tego, aby starały się realizować biblijny obraz „mężnej niewiasty” (por. Prz 31, 10)<sup>42</sup>.

### 3.2. Formacja duchowa

Zgodnie z jej dewizą, że praca rąk, umysłu i duszy powinny w człowieku rozwijać się równomiernie, w Zakładzie Kórnickim przywiązywano też wielką wagę do formacji duchowej, którą można ująć w pewne struktury: 1) opierała się na katechizmie i życiu sakramentalnym, 2) z praktyk duchowych starano się zaszczepić u wychowanek umiłowanie Pisma Święte-



go, liturgii i modlitwy, 3) formacja ta zmierzała do wychowania dojrzałości duchowej, wyrażającej się w praktyce cnót teologicznych.

3.2.1. Zamoyska w następujący sposób uzasadnia potrzebę formacji duchowej w oparciu o katechizm: „Uczennice nasze przybywają wprawdzie do Zakładu z pewną znajomością katechizmu, ale ta wiedza nabyta w latach dziecinnych, z dziecinnym zrozumieniem rzeczy, mało wpływa albo wcale nie wpływa na wyrobienie ich sądu, sumienia i woli. Chodzi nam więc o to, żeby się nauczyły zastosowania prawd odwiecznych, zawartych w katechizmie, do spraw i obowiązków życiowych. [...] Pragniemy, żeby zrozumiały, że pobożność nie polega na czcnych formach, ale że ona jest tą siłą żywotną, która utrzymuje stosunki pomiędzy stworzeniem a Stwórcą, w Nim czerpie światło i mądrość do kierowania życiem, w Nim cnotę i męstwo do wypełniania obowiązków. [...] W obszernym katechizmie znajdują uczennice nasze klucz do tej drogocennej wiedzy życiowej i rozwiązanie trudności, jakie im spotykać przyjdzie w obcowaniu z ludźmi i światem”<sup>43</sup>.

Mówiąc o sakramentach, Zamoyska stwierdza, że chrzest jest fundamentem, na którym trzeba budować życie duchowe: „chrzest odradza nas do żywota wiecznego w Chrystusie, czyni nas dziećmi Bożymi i dziedzicami królestwa niebieskiego”<sup>44</sup>. Uważała, że zarówno intelektualnie, jak i praktycznie w tę prawdę trzeba wprowadzać człowieka od dzieciństwa: „Trzeba dzieci zaznajamiać z obrzędami chrztu, starając się, żeby od czasu do czasu były obecne przy udzielaniu tego sakramentu”<sup>45</sup>. [...] Nauczyć dzieci trzeba, że rocznica chrztu jest dla nich ważniejsza niż rocznica urodzenia do życia doczesnego; niech ją obchodzą jako rocznicę największej na świecie łaski, niech odnawiają obietnice chrztu, modląc się o potrzebną łaskę do ich wykonania”<sup>46</sup>. Wiedzę wyniesioną z domu rodzinnego w tym zakresie starała się pogłębiać w Szkole Pracy Domowej Kobiet. Na lekcjach religii uczono ceremonii chrztu i omawiano jego duchowe znaczenie<sup>47</sup>. Uroczyście obchodzono rocznice chrztu uczennic, podczas których odnawiano przyrzeczenia chrzcielne, które Zamoyska traktowała jako śluby, przez które chrześcijanin łączy się na zawsze z Chrystusem<sup>48</sup>.

Analizując liturgię celebracji chrztu, Zamoyska dochodzi do wniosku, że chrzest zobowiązuje człowieka do prowadzenia świętego życia: „Wielu katolików wyobraża sobie, że jedynie zakonnicy są obowiązani dążyć do doskonałości. Zapewne, że do doskonałości zakonnej tylko zakonnicy są zobowiązani, ale zastanawiając się nad obrzędami, egzorcyzmami i obietnicami chrztu, łatwo się przekonać, że do doskonałości chrześcijańskiej wszyscy chrześcijanie dążyć są obowiązani, nie tylko dlatego, że nam słowo Boże kilkakrotnie to nakazuje, ale także, że sami się do tego na chrzcie

obowiązujemy, a nareszcie, że i łaskę do tego niezbędną na chrzcie świętym otrzymujemy”<sup>49</sup>. O tym, że w chrzcie zobowiązujemy się do świętości życia, pisze Jan Paweł II w liście apostolskim *Novo Millennio ineunte*: „Zadać katechumenowi pytanie: «Czy chcesz przyjąć chrzest?» znaczy zapytać go zarazem: «Czy chcesz zostać świętym?». Znaczący postawić na jego drodze radykalizm Kazania na Górze: «Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski» (Mt 5, 48)”<sup>50</sup>. Ze zdumieniem odkrywamy głębię i trafność jej przemyśleń na temat sakramentu chrztu, co znalazło potwierdzenie we współczesnym nauczaniu Kościoła i we współczesnej teologii<sup>51</sup>. Zapewne jej przemyślenia miały swe źródło w gruntownym wykształceniu, intuicji kobiecej oraz jej głębokim życiu duchowym.

Dopełnieniem sakramentu chrztu jest sakrament bierzmowania. Dary Ducha Świętego wzmacniają i rozwijają życie nadprzyrodzone zapoczątkowane w chrzcie. Bardzo ciekawie i praktycznie omawia Zamoyska działanie poszczególnych darów w różnych wymiarach osoby ludzkiej:

- 1) Dar mądrości – pomaga prowadzić życie zgodne z wolą Bożą.
- 2) Dar rozumu – pozwala lepiej zrozumieć tajemnice wiary i żyć według niej.
- 3) Dar rady – wskazuje człowiekowi najwłaściwszą drogę do Boga.
- 4) Dar męstwa – daje siłę do cierpliwego znoszenia przykrości i uczy jak przezwyciężać trudności w wykonywaniu obowiązków wynikających z realizacji drogi powołania życiowego.
- 5) Dar umiejętności – uczy jak kierować się w życiu słowem Bożym.
- 6) Dar pobożności – uczy wierności wobec Boga.
- 7) Dar bojaźni Bożej – pomaga w wytrwałym czynieniu dobra, a unikaniu zła<sup>52</sup>.

Aby życie duchowe mogło się systematycznie rozwijać, powinno być karmione Eucharystią. Zamoyska pisze, że chrzest daje odrodzenie duchowe, bierzmowanie zdolność i moc bycia „żołnierzem Chrystusa”, a Eucharystia (szczególnie ma na myśli przyjmowanie Chrystusa w Komunii) rozwija w kobiecie życie samego Chrystusa, upodabniając jej osobowość do Jego osobowości. Dlatego zachęca do częstego przystępowania do Komunii, co w owym czasie nie było praktykowane, oraz dużo miejsca poświęca wskazaniom dla rodziców, jak wychowywać dzieci do systematycznego i prawidłowego uczestnictwa we Mszy<sup>53</sup>. Program zajęć w Szkole Pracy Domowej Kobiet był tak ułożony, aby każda z dziewcząt codziennie mogła uczestniczyć we Mszy, choć w dni powszednie uczennice nie miały takiego obowiązku, ale były zachęcane, by w wolnej chwili wstępowały do kaplicy na krótką adorację Najświętszego Sakramentu<sup>54</sup>.

Zalecano też uczennicom częste przystępowanie do spowiedzi, która miała wyrabiać ducha pokuty. We wskazaniach, jak ma wyglądać spowiedź, Zamoyska zwracała uwagę na to, aby przed przystąpieniem do spowiedzi przeprowadzić dobry rachunek sumienia, a sama spowiedź ma być krótka, szczerą i grzechy nazywane po imieniu – bez niepotrzebnych opowiadań<sup>55</sup>.

3.2.2. W ramach zajęć duchowych w Zakładzie wiele czasu poświęcano rozważaniu Pisma Świętego. Słusznie Zamoyska uważała, że trzeba być odpowiednio przygotowanym do takiego rozważania Pisma Świętego, aby wydawało dobre owoce u rozważającego. Pisze, że „nie chodzi o to, żeby Pismo św. przeczytać raz lub dwa, a nawet dziesięć czy więcej razy, ale żeby je czytać codziennie, przez cały ciąg życia, mimo najrozmaitszych zajęć, mimo choroby, podróży [...]. Żeby czytać Pismo św. z pożytkiem, trzeba przystępować do czytania z wyraźnym celem poznania słowa Bożego i stosowania się do niego, nie zaś przez próżną ciekawość. Trzeba czytać z pokorą, wiedząc, że wszystkiego zrozumieć nie można, a nie sądzić tego, ani gorszyć się tym, czego pojąć nie jest się w stanie”<sup>56</sup>. Zdawała sobie sprawę z tego, że niektóre dziewczęta mają wielkie trudności ze zrozumieniem Pisma Świętego, dlatego zalecała też lekturę żywotów świętych, „którzy przykładem swoim pobudzać mogą do mężniejszego i ściślejszego naśladowania Chrystusa Pana. Z żywotów świętych głównie uczyć się trzeba gorliwości i wierności, z jaką święci usiłowali naśladować Chrystusa, ale nie trzeba rościć sobie prawa do naśladowania ich samych we wszystkich szczegółach życia. [...] Warto czytać żywoty świętych, którzy żyli w warunkach naszym podobnych i mieli do spełnienia obowiązki do naszych podobne”<sup>57</sup>.

Zdawała sobie sprawę z tego, że wierni nie rozumieją liturgii, dlatego często w niej nie uczestniczą, albo uczestniczą jako bierni widzowie, stąd postulowała: „Potrzebna jest dalej nauka liturgii: dzieci Kościoła katolickiego życiem jego żyć powinny i nie jako goście w nim przebywać, ale jako domownicy, rozumiejąc, co się w Kościele odbywa i łącząc się z nim duchem i myślą. Powinniśmy wiedzieć, jakie święto Kościół którego dnia obchodzi i co się do tego święta odnosi; rozumieć każdą część Mszy św. [...]; znać modlitwy liturgiczne i ile możliwości uczyć się ich na pamięć, tak aby wszystkie obrzędy kościelne miały dla nas właściwe znaczenie, a nie były martwym przedstawieniem niezrozumiałej nam myśli”<sup>58</sup>. Wydaje się, że postulaty te znalazły pełne zrozumienie dopiero na Soborze Watykańskim II<sup>59</sup>.

Zamoyska dostrzega też dużą rolę modlitwy, która wspiera przygotowanie się kobiety do pełnienia zadań związanych z drogą powołania życio-

wego. Dobra modlitwa według Zamoyskiej polega na „skupieniu się w obecności Bożej [...] na zatopieniu swego jestestwa ludzkiego w jestestwie Bożym”<sup>60</sup>. Tak realizowana modlitwa przynosi obfite owoce, „sprawiając zupełne i radosne poddanie się woli Bożej, wyrozumiałość i dobroć względem bliźnich, sumienne wykonywanie obowiązków, panowanie nad sobą, pokorę, spokój, pogodę. Po tych też owocach poznać i ocenić się daje”<sup>61</sup>. W celu lepszego poznania siebie i głębszego połączenia modlitwy z rozwojem życia duchowego Zamoyska proponowała, aby przed modlitwami wieczornymi praktykować rachunek sumienia<sup>62</sup>. Codzienna praktyka rachunku sumienia wieczorem była stosowana w Zakładzie Kórnickim.

3.2.3. W praktyce dojrzałość duchowa wyraża się życiem na co dzień cnotami teologalnymi. W rozważaniu cnót Zamoyska starała się ściśle trzymać katechizmu. Pisała, że „cnoty przyrodzone czyli moralne są podstawą stosunków rodzinnych, społecznych i międzynarodowych. Wszelkie łupiestwa, prześladowania, zabójstwa, zawsze brakiem cnót moralnych są powodowane”<sup>63</sup>. W zdobywaniu cnót moralnych zwracała uwagę na udział człowieka w ich osiągnięciu, zaś omawiając cnoty teologalne, podkreślała, że są darem Boga dla człowieka. Dar ten jednak można utracić przez „niewierność, lekkomyślność, przez uleganie złym wpływom i skłonnościom”<sup>64</sup>. Zwracała też uwagę na to, że cnoty nadprzyrodzone – wiara, nadzieja i miłość – są podstawą relacji człowieka z Bogiem i mogą się rozwijać tylko na podstawie cnót przyrodzonych. Mówiła, że u wielu ludzi wiara jest drętwa i nie wpływa na życie, bo brakuje jej podstaw naturalnych<sup>65</sup>. Pisała, że wiara daje światło do poznania prawdy i ostatecznego celu człowieka, pozwala też właściwie zrozumieć obowiązki względem Boga, bliźnich i siebie. Nadzieja pozwala zaakceptować fakt, że życie na ziemi nie kończy się, ale – choć w nowej formie – jest kontynuowane w wieczności, zaś miłość nadaje życiu najgłębszy sens<sup>66</sup>. Miłość Boga i człowieka w postawie Zamoyskiej uzyskała organiczną jedność i tak emanowała na uczennice, że po latach jedna z nich powie: „Bóg daleki, Bóg z zaświatów stał się naszym Bogiem, Bogiem dusz naszych, naszym Panem i Ojcem. [...] To dążenie do osobistego bezpośredniego stosunku z Bogiem to wybitna cecha wychowania Pani Jenerałowej”<sup>67</sup>.

\* \* \*

Gdy dziś dość powszechnie mówi się o kryzysie wychowania i poszukuje się dróg wyjścia, wydaje się jak najbardziej na czasie przypomnienie takich postaci jak Jadwiga Zamoyska i metod wychowawczych przez nią wypracowanych. Nie ze względu na ich ówczesną nowatorskość, której

obecnie w tamtej formie nie można wcielać w życie, ale ze względu na ich mądrość życiową. Absolwentki, które ukończyły Szkołę, były bardzo cenione jako dobre kandydatki na żony i matki, opiekunki dla dzieci, opiekunki chorych. Podejmowały wszelką pracę, która podnosiła poziom moralny, umysłowy czy materialny, szczególnie na wsiach i w małych miasteczkach. Uczyły też języka polskiego i historii naszego narodu, przygotowywały dzieci do I Komunii i w ogóle uczyły, jak życie społeczne przenikać zasadami wiary, na której też trzeba opierać osobiste uświęcenie.

## PRZYPISY

- <sup>1</sup> B. Tobolski, *Zapomniana służebnica Boża*, „Przewodnik Katolicki” 2006, nr 32, s. 23.
- <sup>2</sup> Tamże, s. 22–23.
- <sup>3</sup> Tamże, s. 23.
- <sup>4</sup> M. Zamoyska, *Jak powstało dzieło śp. Jeneralowej Zamoyskiej*, Kórnik 1927, s. 13.
- <sup>5</sup> Por. J. Zamoyska, *Zakład Kórnicki: Szkoła domowej pracy w Zakopanem*, Poznań 1899, s. 18–19.
- <sup>6</sup> Por. tamże, s. 13.
- <sup>7</sup> Por. tamże, s. 12.
- <sup>8</sup> Por. tamże, s. 12–13.
- <sup>9</sup> Por. tamże, s. 26.
- <sup>10</sup> Por. J. Zamoyska, *O wychowaniu*, wyd. 5, Poznań 1937, s. 11–25.
- <sup>11</sup> Por. J. Zamoyska, *O pracy*, wyd. 2, Poznań 1938, s. 101.
- <sup>12</sup> Tamże.
- <sup>13</sup> „Dlatego dla wszystkich jest jasne, że wierni każdego stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego oraz do doskonałej miłości. Dzięki zaś tej świętości także w społeczności ziemskiej rozwija się bardziej godny człowieka sposób życia” (KK, nr 40).
- <sup>14</sup> Por. J. Zamoyska, *Zakład Kórnicki...*, dz. cyt., s. 9.
- <sup>15</sup> Por. K. Piastowski, *Jeneralowa Jadwiga Zamoyska (1831–1923)*, w: *Chrześcijanizm*, red. B. Bejze, t. 12, Warszawa 1984, s. 227; M. Grodzicka, *Niewiasta mężna. Jeneralowa Jadwiga Zamoyska*, Poznań 1931, s. 21–27.
- <sup>16</sup> J. Zamoyska, *O wychowaniu*, dz. cyt., s. 482.
- <sup>17</sup> Por. tamże, s. 64–67. Najczęściej jednak używa pojęć: „małżonkowie” i „rodzice”, ukazując wiele wspólnych cech ich powołania życiowego.
- <sup>18</sup> J. Zamoyska, *O pracy*, dz. cyt., s. 74.
- <sup>19</sup> Por. tamże, s. 8.
- <sup>20</sup> Por. M. Grodzicka, *Niewiasta mężna...*, dz. cyt., s. 14–17.
- <sup>21</sup> J. Zamoyska, *O pracy*, dz. cyt., s. 158.
- <sup>22</sup> „Jeżeli jednak po zadośćuczynieniu obowiązkom życia rodzinnego zostaje nadmiar sił, czasu a może i grosza, kobieta sprawiedliwie pragnąć powinna zużytkowania tych czynników w szerszym zakresie”. Tamże, s. 161.
- <sup>23</sup> Por. tamże, s. 149–150.
- <sup>24</sup> Por. tamże, s. 100–101.
- <sup>25</sup> Por. J. Zamoyska, *O wychowaniu*, dz. cyt., s. 476–477.
- <sup>26</sup> Por. J. Zamoyska, *O pracy*, dz. cyt., s. 100–101.
- <sup>27</sup> M. Małcużyńska, *Jeneralowa Zamoyska jako wychowawczyni*, Poznań 1931, s. 10.
- <sup>28</sup> Cyt. za M. Grodzicka, *Niewiasta mężna*, dz. cyt., s. 23.
- <sup>29</sup> Por. M. Dissłowa, *O nauce gospodarstwa domowego w Kuźnicach*, Lwów 1906, s. 4.
- <sup>30</sup> M. Grodzicka, *Niewiasta mężna*, dz. cyt., s. 29.
- <sup>31</sup> Tamże, s. 27.

- <sup>32</sup> Tamże, s. 30.
- <sup>33</sup> Tamże, s. 20.
- <sup>34</sup> M. Małcużyńska, *Jeneralowa Zamoyska...*, dz. cyt., s. 12–13.
- <sup>35</sup> M. Grodzicka, *Niewiasta mężna*, dz. cyt., s. 29–30.
- <sup>36</sup> M. Dissłowa, *O nauce gospodarstwa...*, dz. cyt., s. 5.
- <sup>37</sup> „Roztropność powinna nauczyć liczenia się z siłami i zdolnościami, jakżeby nie podejmować więcej, niż uczynić można, ażeby pracując ile sił starczy, umiejętnie siły te podtrzymywać i rozwijać odpowiednim pożywieniem, dostatecznym wypoczynkiem i wszelkimi warunkami do długotrwałej pracy niezbędnymi”. J. Zamoyska, *O pracy*, dz. cyt., s. 139.
- <sup>38</sup> Por. J. Zamoyska, *O wychowaniu*, dz. cyt., s. 396–374.
- <sup>39</sup> Por. J. Zamoyska, *O pracy*, dz. cyt., s. 114.
- <sup>40</sup> Por. J. Zamoyska, *O wychowaniu*, dz. cyt., s. 375–380.
- <sup>41</sup> Tamże, s. 381.
- <sup>42</sup> Por. tamże, s. 385–388.
- <sup>43</sup> J. Zamoyska, *Zakład Kórnicki...*, dz. cyt., s. 34.
- <sup>44</sup> J. Zamoyska, *O wychowaniu*, dz. cyt., s. 452.
- <sup>45</sup> Chrztu wówczas udzielano prywatnie, a jego świadkami byli rodzice i chrzestni, stąd to zalecenie Zamoyskiej ma duże znaczenie pedagogiczne.
- <sup>46</sup> J. Zamoyska, *O wychowaniu*, dz. cyt., s. 454.
- <sup>47</sup> M. Czaplinska, *Moje wspomnienia. Szkoła domowej pracy w Zakopanem – Kuźniach*, „*Nasza Przeszłość*” 19(1964), s. 205.
- <sup>48</sup> Por. J. Zamoyska, *O wychowaniu*, dz. cyt., s. 454.
- <sup>49</sup> Tamże.
- <sup>50</sup> Jan Paweł II, NMI, nr 31.
- <sup>51</sup> Por. KK, nr 11, 40, 44; KKK, nr 1227, 1228, 1272; W. Hryniewicz, *Chrystus nasza pascha*, Lublin 1982, s. 128–129; I. Werbiński, *Przyjęcie „chrztu nawrócenia” szansą rozwoju duchowego*, w: *Ze studiów nad duchowością chrześcijańską*, red. S. Urbański i I. Werbiński, Warszawa 1992, s. 118–126.
- <sup>52</sup> Por. J. Zamoyska, *O wychowaniu*, dz. cyt., s. 456–457.
- <sup>53</sup> Por. tamże, s. 458–467.
- <sup>54</sup> Por. M. Dissłowa, *O nauce gospodarstwa...*, dz. cyt., s. 14.
- <sup>55</sup> Por. J. Zamoyska, *O wychowaniu*, dz. cyt., s. 467–472.
- <sup>56</sup> J. Zamoyska, *O pracy*, dz. cyt., s. 108–109.
- <sup>57</sup> Tamże, s. 106–107.
- <sup>58</sup> Tamże, s. 104–105.
- <sup>59</sup> Por. KL, nr 50–55.
- <sup>60</sup> J. Zamoyska, *O pracy*, dz. cyt., s. 125; por. F. Suchodolska, *Jadwiga z Działyńskich Zamoyska. Służebnica Pańska*, Katowice 1936, s. 55n.
- <sup>61</sup> J. Zamoyska, *O pracy*, dz. cyt., s. 125; por. J. Zamoyska, *O wychowaniu*, dz. cyt., s. 484–488.
- <sup>62</sup> Por. J. Zamoyska, *O wychowaniu*, dz. cyt., s. 427–431.
- <sup>63</sup> Tamże, s. 362.
- <sup>64</sup> Tamże.
- <sup>65</sup> Por. tamże, s. 362–363.
- <sup>66</sup> Por. tamże, s. 365–367.
- <sup>67</sup> M. Małcużyńska, *Jeneralowa Zamoyska...*, dz. cyt., s. 17.



KS. LECH KRÓL

## POSTAWA WIERNOŚCI W ŻYCIU I W TWÓRCZOŚCI ŚW. JÓZEFA S. PELCZARA

Wierność w języku literackim jest określana jako „zgodność z rzeczywistością, z wzorem, z oryginałem, dokładność, ścisłość”<sup>1</sup>. O postawie zaś mówi się, że jest to „względnie trwała i zgodna organizacja wiedzy, uczuć oraz wzorców zachowania jednostki, związana z określonym przedmiotem lub klasą przedmiotów”<sup>2</sup>. W takim więc znaczeniu przez postawę wierności rozumie się dochowywaną komuś wiarę, oddanie i trwałe przywiązanie. W takim znaczeniu jawi się ona jako coś trwałego i niezachwianego, a odnosi się zarówno do Boga, do osoby konkretnego człowieka, jak i do wartości czy ideałów.

Artykuł niniejszy będzie próbą refleksji nad realizacją postawy wierności zarówno w życiu św. Józefa S. Pelczara, jak i w podejmowanej przez niego twórczości. Uzasadnieniem zaś takiego wyboru jest fakt, że normą jego życia duchowego była ewangeliczna zasada wiernego naśladowania Jezusa. Ona z kolei kształtuje taką samą postawę względem Kościoła, Ojczyzny, Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego i powołania kapłańskiego. Te zatem elementy treściowe wyznaczają strukturę niniejszego artykułu.

### 1. Wierność wobec Chrystusa

Postawa wierności wobec Chrystusa kształtowała się w życiu św. Józefa Sebastiana Pelczara w domu rodzinnym, parafii, szkole; była też wynikiem jego pracy nad sobą, studiów teologiczno-prawniczych, pracy duszpasterskiej, a później naukowej i społecznej. Jej kształt urzeczywistniał się wśród zmagañ duchowych, którym towarzyszyło doświadczanie działania łaski Bożej. Ona inspirowała go do coraz głębszego poznawania Jezusa Chrystusa jako centrum życia duchowego. Życie duchowe rozumiał jako odzwierciedlenie życia Chrystusa<sup>3</sup>. Uczył, że „życie w Chrystusie, jeżeli jest wierne, jest szczytem doskonałości”<sup>4</sup>.

Pelczar ujmował wierność Chrystusowi w kategoriach współpracy z otrzymaną łaską w celu porządkowania własnych myśli, uczuć, zamiarów, słów, czynów i cierpienia. Wymagało ono niejednokrotnie ogromnego wysiłku, duchowych zmagania, walki z własnymi namiętnościami i samozaparcia. Podejmował się tej pracy ze względu na Chrystusa, który był dla niego największą wartością i uznawał Go za Pana swojego życia. Chciał być wierny Chrystusowi, ponieważ pragnął zawsze należeć do Niego<sup>5</sup>.

Postawa wierności wyrastała też z Biblii, która była przedmiotem jego osobistego studium. Poznawane w niej wartości nadprzyrodzone uznawał za obiektywną prawdę i normę życia oraz działalności. Faktycznie tak kształtowana postawa wierności św. Józefa Pelczara względem Chrystusa przekładała się na styl naśladowania Jego życia. Miała swoje głębokie i żywe odniesienie do Jego słów: „co za pożytek człowiekowi, choćby cały świat zyskał, a na duszy swojej poniósł szkodę” (Mt 16, 26). Słowo Boże było inspiracją do wierności wobec Osoby Chrystusa i ono ją kształtowało<sup>6</sup>.

Postawa ta wyrażała się zarówno w pojedynczych zachowaniach i aktach, jak i w całokształcie jego życia. Ponieważ angażował się skutecznie w proces naśladowania Jezusa, dlatego w urzeczywistnianej pracy nad sobą korygował swoje postawy względem Boga w kontekście poznawanej prawdy. Czynił tak na przykład w podejmowanych postanowieniach rekolekcyjnych, które wskazują na świadomość odkrywanych przez niego grzechów, wad i niedoskonałości oraz konieczności ich przewyciężania. Tej więc postawie towarzyszył trud wewnętrzny nawracania<sup>7</sup>.

W *Krótkiej kronice mojego życia*, dzieląc się osobistym doświadczeniem, napisał, że „Duch Święty wiele łask użycza – stąd postanowienia gorące [...] przemiany życia na Jezusowe. Odtąd pracować należy, aby ich wiernie dotrzymać”<sup>8</sup>. Tak więc proces permanentnego nawracania stawał się coraz bardziej stałym usposobieniem, które formowało się na drodze ciągle powtarzanych pojedynczych aktów postanowienia poprawy. Ów zaś ciągły i konsekwentny proces duchowej przebudowy życia wyrażał stan trwania i wierności wobec Chrystusa.

Analiza zachowanych postanowień rekolekcyjnych pozwala dostrzec wyraźnie umacniającą się postawę trwania przy Jezusie. Wyrażała się ona w konkretnych postanowieniach. Dla przykładu należy choćby wspomnieć podjęcie praktyki podwójnego rachunku sumienia w ciągu dnia, częstej pokuty sakramentalnej i stałej modlitwy, którą próbował przenikać wszystkie czynności codziennego życia. Ona była mocą Bożą w urzeczywistnianiu, wśród wielorakich zewnętrznych i wewnętrznych przeciwności, postawy wierności względem Chrystusa<sup>9</sup>.

W miarę jej doskonalenia i rozwoju dojrzewało w nim pragnienie oddania się Chrystusowi na wyłączną własność. Myślał nawet o przejściu do stanu zakonnego, który uważano w tamtym czasie za doskonalszą formę życia duchowego. Wprawdzie pozostał księdzem diecezjalnym, ale żył duchem rad ewangelicznych, które wówczas uważano za fundament duchowości zakonnej. One najbardziej przekonywająco określają postawę jego wierności wobec Chrystusa. W kronice życia dostrzega się wyraźnie jego osobiste zaangażowanie o właściwy jej wyraz. Dla formacji jej ewangelicznego kształtu zobowiązywał się do urzeczywistniania licznych aktów religijnych. Wszystkie zaś one, jak i inne przedsięwzięcia, odnosił do wypracowywania w sobie tej postawy. Był przekonany, że jedynie na jej drodze oddaje się najwyższą cześć Majestatowi Bożemu<sup>10</sup>.

Wzorem zaś takiej postawy byli dla niego święci. Wśród nich na pierwszym miejscu była Maryja. Ona pomagała mu w poznawaniu Chrystusa i pomnażała miłość do Jego Osoby. Podejmowane zaś samowychowanie charakteryzowało się chrystocentryzmem, który sprowadzał się do poznawania i naśladowania życia Jezusa, w Jego wiernej miłości do Boga i do ludzi.

Postawa wierności ukształtowała w Pelczarze stałą gotowość do składania Bogu wszelkich ofiar i wyrzeczeń z własnego życia. W nich bowiem objawiała się chrześcijańska i kapłańska wierność, ponieważ wielokrotnie trzeba mu było rezygnować z osobistych ambicji i zamiarów. Były one formą realizowanej ascezy, która, jak uczył, jest powinnością każdego, kto „chce złożyć z siebie starego człowieka według Adama, a żyć w Chrystusie i według Chrystusa”<sup>11</sup>. Wymownym świadectwem dochowywanej wierności względem Jego Osoby są słowa zapisane w jego *Autobiografii*: „dzięki Bogu nie pozwoliłem sobie na najłżejsze nawet powątpiewanie przeciwko wierze, nie wdałem się w żadne miłostki i nie utraciłem dziewictwa grzechem porubstwa”<sup>12</sup>.

Tak więc realizowana postawa wierności była zarówno środkiem wspierającym proces pogłębiającego się zjednoczenia z Chrystusem, jak i jej najdoskonalszym owocem. Z niej zaś, jak ze źródła, wyrastała jego wierność wobec Kościoła.

## 2. Wierność Kościołowi

Postawa wierności w życiu św. Józefa Sebastiana wobec Chrystusa realizowała się we wspólnocie Kościoła. Taka jest bowiem rzeczywistość sakramentu chrztu, który włącza nie tylko w życie Chrystusa, ale także

w tajemnicę Jego Mistycznego Ciała. Życie zaś chrześcijańskie powinno być Jego wiernym odzwierciedleniem i wiarygodnym znakiem.

Misja zaś Kościoła dotyczy zbawienia wszystkich ludzi i w nim urzeczywistnia się zjednoczenie człowieka z Trójjedynym Bogiem. Taką opcją widzenia Kościoła charakteryzowała się świadomość św. Józefa S. Pelczara. Kościół ze swą „nauką, prawem, ofiarą, kapłaństwem, sakramentami i przeróżnymi instytucjami”<sup>13</sup> był dla Pelczara matką i Oblubienicą Chrystusa, wobec której zachowywał dojrzałą postawę wierności.

Wierność wobec Kościoła mierzyła się gorliwą pracą duszpasterską, naukową i charytatywną. W jego zaangażowaniu dostrzega się wyraźną wierność wobec misji Kościoła, jaką ma on do urzeczywistniania w każdym okresie dziejów ludzkich. Uczył, że każdy chrześcijanin, szczególnie zaś ksiądz, powinien „się oddać [...] całkowicie [...] na służbę najwierniejszą”<sup>14</sup> Kościołowi, który jest królestwem Chrystusa<sup>15</sup>.

Obdarowany zdolnościami intelektualnymi, oddawał się też, w tym samym usposobieniu ducha, działalności pisarskiej. Wśród wielu pozycji książkowych zasadniczym dziełem jest jego *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*. Służyło ono wtedy Kościołowi w Polsce dużą pomocą w formacji chrześcijańskiej, której jednym z istotnych zadań było kształtowanie postawy wierności względem Kościoła oraz jego nauczania. W podejmowanej twórczości przybliżał, przy pomocy obrazów biblijnych i patrystycznych, jego tajemnicę i misję.

Postawa wierności wobec Kościoła i jego nauczania kształtowała się w procesie permanentnej formacji duchowej i w podejmowanej pracy naukowej, w której poznawał coraz głębiej jego objawioną prawdę. Taką też postawę formował w świadomości wiernych świeckich, kandydatów do kapłaństwa, studentów, księży i sióstr zakonnych. Analiza spuścizny literackiej potwierdza jego wierną lojalność wobec nauczania i misji Kościoła oraz jego pasterzy.

Wierność wobec Kościoła wyrażała się także w relacji do Stolicy Apostolskiej, szczególnie zaś do papieża bł. Piusa IX i jego następców. Bardzo ważną rolę w kształtowaniu takiej postawy spełniły studia rzymskie. Rzym był wówczas w odczuciu ks. Pelczara „miastem papieskim, szczęśliwym i świętym”. Tutaj, jak sam wyznał, skorzystał wiele „dla umysłu i serca”<sup>16</sup>.

Wydaje się, że ogromny wpływ na kształtowanie się takiej postawy wobec Kościoła miał także starożytny Rzym chrześcijański, w którym ocierał się o męczeńską śmierć wyznawców Chrystusa, którzy wśród prześladowań i tortur wytrwali przy Nim do końca, dając Mu należne świa-

dectwo. Sam zresztą wyznał, że „szczególnie groby Apostołów i kości Męczenników przemawiały silnie do duszy”<sup>17</sup>.

Zmartwychwstańcy zaś umożliwili mu też kontakty z ważnymi osobistościami kościelnymi w Rzymie. Przede wszystkim najważniejsze i niezapomniane były dla niego spotkania z bł. Piusem IX, wobec którego zrodziła się w nim głęboka, niemalże uczuciowa, więź synowska. Po latach życia wspominał: „Zachwycała mię anielska jego postać, niewzruszona w tyłu walkach stałość i szczególna dla Polaków życzliwość<sup>18</sup>. Po powrocie do Polski często odwoływał do jego osoby i mówił o nim po to, aby kształtowała się w wiernych postawa przywiązania i wierności wobec papieża i Stolicy Apostolskiej<sup>19</sup>. Wierność wobec głowy Kościoła wyrażał też w takich opracowaniach, jak: *Pius IX i jego wiek*; *Pius IX i jego pontyfikat* oraz *Pius IX i Polska*.

W tej ostatniej pozycji uzasadnił, że pragnie w ten sposób papieżowi „spłacić dług swej wdzięczności [...], a zarazem przyczynić się do spotęgowania w narodzie polskim wierności i miłości ku Stolicy św., dobrze tego świadom, że w każdym narodzie katolickim tętno życia religijnego bije tym silniej, im mocniejszą jest spójnia wiążąca go ze Stolicą Apostolską”<sup>20</sup>. W chwilach antyklerykalizmu, narastającego liberalizmu i skrajnego krytycyzmu wobec głowy Kościoła był przede wszystkim jego apologetą i bronił dogmatu o nieomyślności papieża<sup>21</sup>.

Tak więc postawa wierności była niejako przestrzenią, w której doświadczał tajemnicy Kościoła powszechnego i przynosił ją na teren pracy duszpasterskiej, naukowej i społecznej. Wierność Mistycznemu Ciału Chrystusa i Jego misji inspirowała go do owocnego wykorzystywania czasu. Ona była źródłem gorliwej posługi na ambonie, w konfesjonale i w pracy charytatywnej. Postawa wierności rzuciła go w taki wir pracy, że, jak napisał, „o nauce lub wizytach towarzyskich nie mogło być mowy”<sup>22</sup>.

Z takim samym usposobieniem oddawał się pracy na Uniwersytecie Jagiellońskim, gdzie poza sprawami dydaktyczno-naukowymi zabiegał o religijny charakter uczelni. Duch tej postawy ukazywał mu także ogromne potrzeby miejscowych kapłanów. W jej duchu propagował wśród nich bractwo *Confraternitas Sacerdotalis Adorationis Sanctissimi Sacramenti*. Szerzone nabożeństwo do Eucharystii miało pogłębiać świętość ich życia i podnosić stan duchowy. Krótko przed nominacją na biskupa pomocniczego w Przemyślu kierował również Sodalicią Mariańską Kapłanów.

Czasy, w których żył i pracował, nie były łatwe dla Kościoła. Europę bowiem ogarniała coraz bardziej fala ateizmu i bezbożnictwa. Widząc w tym kontekście potrzebę głoszenia zdrowej nauki Kościoła, zainspiro-

wał wydawanie czasopisma katolickiego „Prawda”. Czas jego intensywnej pracy stał się bardzo bogaty w osiągnięcia naukowo-publicystyczne i różnego rodzaju piśmiennictwo. Zaangażowanie ks. Józefa Pelczara, jak i bogata jego twórczość literacka i piśmiennicza, wyraźnie odzwierciedlają postawę kapłańskiej wierności, z którą zabiegał o jej kształtowanie we wszystkich warstwach ówczesnego społeczeństwa.

Jako zaś ordynariusz przemyski kształtował ją w wiernych swojej diecezji. W tym celu upowszechniał praktykę rekolekcji wielkopostnych, redagował listy pasterskie, zwołał trzy synody diecezjalne, organizował różnorodne bractwa wśród wiernych świeckich i duchowieństwa<sup>23</sup>. Dla urzeczywistniania się rozwoju życia duchowego głosił potrzebę podejmowania przez wszystkich samowychowywania. Uczył, że tego domaga się stan łaski uświęcającej. Troska o formację duchową diecezjan była naczelnym zadaniem jego posługi biskupiej.

Jako ksiądz i biskup, wykonał ogromnie dużo pracy na wielu płaszczyznach życia, zwłaszcza religijnego i moralnego oraz społecznego. W niej zaś przewijała się wszędzie idea wierności Bogu i Kościołowi oraz każdemu człowiekowi. W jej duchu próbował przekazywać obiektywną prawdę i trwałe wartości chrześcijańskie. W proponowanej autoedukacji akcentował bardzo wyraźnie zasadę poznawania wartości i siebie, potrzebę ich oceny w świetle Ewangelii i akceptacji oraz konieczność ich urzeczywistniania w codziennym życiu. Te same struktury pracy nad sobą odnosił do formacji kapłańskiej, zakonnej i wiernych świeckich<sup>24</sup>.

Sam zaś „choć był bardzo czynny, zajęty rozmaitymi pracami, nie zaniedbywał jednak swego życia wewnętrznego. Potrafił się skupić, odizolować od zewnętrznego gwaru, aby mnożyć w sobie wartości, którymi potem mógłby się dzielić z innymi”<sup>25</sup>, także na płaszczyźnie zaangażowania społecznego i patriotycznego.

### **3. Wierność a patriotyzm**

Wierność Chrystusowi i Kościołowi domaga się swojego praktycznego odniesienia do człowieka, który żyje w określonym środowisku społecznym, politycznym i kulturowym, w ramach państwa czy narodu. Wierność Kościołowi i jego misji inspiruje uczniów Chrystusa do ewangelicznego zaangażowania się we wszystkie sprawy świata, w którym należy promować przede wszystkim osobę człowieka, jako największą wartość. Dlatego też postawa wierności wobec zbawczego dzieła Chrystusa mobilizuje także wierzących do postawy wierności wobec człowieka, społeczności ludzkiej, narodu czy ojczyzny.



Św. Józef S. Pelczar jako kapłan i biskup był zawsze wierny wartościom narodowym i polskiemu społeczeństwu. Wierność ta wyrażała się w konkretnej pracy społecznej, w wymiarze narodowo-wyzwoleńczej, charytatywnej i oświatowej. Duch zdrowego patriotyzmu kształtował w nim dom rodzinny. Szczególną rolę spełniali w tym względzie jego ojciec i ks. Michał Rapalski, katecheta i gorący patriota. Oni rozpalali i kształtowali w nim miłość do ojczyzny. Ta zaś inspirowała go do poznawania dziejów ojczystych. Ksiądz katecheta umożliwił mu w tym aspekcie cenną lekturę książki Lucjana Siemieńskiego *Wieczory pod lipą*<sup>26</sup> i nauczył wielu pieśni patriotycznych. Patriotyzm Pelczara był więc syntezą wartości chrześcijańskich i narodowych<sup>27</sup>.

W okresie dorastania, jak wyznał, „Szczególnie dzieje Polski dobrze poznałem, chociaż w szkole o Polsce nikt nam nie mówił, bo nawet za gorętsze objawy patriotyzmu profesorów i uczniów ostro karano”<sup>28</sup>. W środowisku jego kolegów tętnił duch prawdziwie polski i jak się wyraził: „Byliśmy gorącymi patriotami, ale zarazem mieliśmy silne zasady katolickie”<sup>29</sup>.

Po święceniach kapłańskich realizował wiernie, w duchu ideału kapłana Polaka i duszpasterza, wynikające z nich obowiązki. Z taką dyspozycją ducha podjął dalsze studia w Rzymie, gdzie miał wiele okazji do prezentowania papieżowi trudnych problemów Ojczyzny. Głęboko zapamiętał słowa bł. Piusa IX wypowiedziane na pierwszym spotkaniu z polskimi studentami: „Bądźcie wiernymi powołaniu waszemu i obowiązkom, abyście kiedyś, gdy Bóg pozwoli wam wrócić do kraju, stali się pociechą dla tego nieszczęśliwego narodu”<sup>30</sup>.

W spotkaniu zaś 16 maja 1866 r. papież, nawiązując do św. Jana Kantego, wyraził pragnienie, aby „Polska miała teraz takich kapłanów”. Ks. Piotr Semenko zapewniał wówczas, że „owa garstka młodych dołoży wszelkich starań, by z Polski złej uczynić świętą”<sup>31</sup>. Bł. Pius IX w kontynuowanej zaś rozmowie kreślił przed nimi perspektywę ich misji: „Wy więc macie wskrziesić ducha kościelnego i być jako *lucernae ardentes in loco caliginoso*”<sup>32</sup>.

Św. Józef Sebastian realizował rzeczywiście, po skończonych studiach, wiernie wskazania ówczesnego następcy św. Piotra. Postawa wierności wobec ideałów i wartości narodowo-społecznych urzeczywistniała się zarówno w jego działalności, jak i w nauczaniu społecznym. Zarysowywała się szczególnie wyraziście na tle ówczesnej epoki, w której triumfował liberalizm, zwłaszcza w dziedzinie społecznej i ekonomicznej.

Nadto zabór austriacki był tak zacofany gospodarczo, że z każdym rokiem nasilała się fala bezrobocia, biedy, emigracji za granicę, pogłę-

biał się kryzys rolnictwa i upowszechniało się lichwiarstwo. Jednocześnie w tym samym okresie rozwijała się myśl katolicko-społeczna.

Ks. Pelczar zaś wierny wezwaniom Kościoła i papieża włączył się do gruntownej i wieloaspektowej pracy społecznej. Postawa wierności, złączona z gorącym patriotyzmem, zaowocowała konkretną działalnością. W tym duchu podejmował, już po święceniach kapłańskich, pracę w akcji charytatywnej, organizował pomoc uchodźcom polskim w Brazylii. Angażował się też w pracę Towarzystwa św. Wincentego à Paulo. Tak więc pewne doświadczenie nabył już w pracy kapłańskiej na wikariacie w Samborze<sup>33</sup>.

Drugim bardzo ważnym terenem jego zaangażowania była praca oświatowa. Pełnił stanowisko kierownicze w Krakowskim Towarzystwie Oświaty Ludowej, w którym udało się mu przełamać istniejące tendencje radykalne w tej kwestii. Funkcja powyższa dała mu okazję zbliżenia się do Towarzystwa Kółek Rolniczych, w których podejmował także działalność oświatową.

Interesowała go także dziedzina kultury chrześcijańskiej i narodowej. Zorganizował dla jej pielęgnowania Towarzystwo św. Łukasza, które opiekowało się przede wszystkim sztuką sakralną. W tym celu utworzył też czasopismo pt. „Przyjaciel Sztuki Kościelnej”. Przez pewien czas był nawet prezesem redakcji<sup>34</sup>.

W setną rocznicę Konstytucji 3 Maja założył Bractwo Królowej Korony Polskiej, któremu nakreślił cele charytatywne, społeczno-wychowawcze, religijne i opiekę nad młodzieżą. Był w nim nie tylko podstarszym, ale przede wszystkim jego duszą i z nim się identyfikował. Nadto podlegały jego pieczy inne stowarzyszenia, zakłady i instytucje, które aktywizował do pracy dobroczynno-społecznej. Wspomniane wyżej bractwo prowadziło między innymi przytulisko dla służących. Na podstawie jego działalności założył później Zgromadzenie Służebnic Najsw. Serca Jezusowego<sup>35</sup>.

Wierność wartościom chrześcijańskim i patriotycznym miała też kształt pracy twórczej, literackiej. Pionierską pozycją była, w tym wymiarze, książka pt. *Zarys dziejów miłosierdzia w Kościele katolickim*. Jako biskup napisał też wiele publikacji i listów pasterskich na tematy społeczno-gospodarcze. Na uwagę zasługują także jego listy do diecezjan: *O sprawie społecznej*; *O obowiązkach katolików w naszych czasach i o potrzebie organizacji katolickiej*. Propagował w nich Związek Katolicko-Społeczny. Wyjaśniając zaś jego zadania, inspirował wiernych do współdziałania i zaangażowania, w jego ramach, na rzecz dobra społecznego Ojczyzny<sup>36</sup>.

Angażował się też w sprawę reformy społecznej, ponieważ był przekonany, że trzeba dużo zrobić dla dobra ludzi, aby potem razem z nimi

współpracować na rzecz dobra narodu i ojczyzny. Wypowiadając się na temat sprawiedliwości społecznej, domagał się reformy własności rolnej. Sprawy społeczne i narodowe łączył z płaszczyzną religijno-moralną. Sądził, że reformę społeczną należy zaczynać od odrodzenia duchowego. W pracy nad podnoszeniem oświaty ludowej stawiał na pierwszym miejscu potrzebę oświaty religijnej. Od stopnia jej urzeczywistnienia zależniał stopień zaangażowania obywateli w akcję społeczną<sup>37</sup>.

Troskliwą opieką otaczał też młodzież. W tym celu angażował się w sprawę kreowania stowarzyszeń robotniczych o charakterze opiekuńczym i wychowawczym. W pismach bpa Pelczara zauważa się dużą znajomość nauki społecznej Kościoła. Posiadał umiejętność obserwacji i oceny poszczególnych zjawisk społecznych. Odnaczał się ostrością widzenia wielu problemów i potrzeb poszczególnych jego warstw. Wszystkimi godziwymi środkami bronił praw narodowych.

W chwilach najbardziej trudnych wzywał Naród Polski do wytrwania w wierności wierze, Kościołowi i Ojczyźnie. Ponieważ wolnej już Polsce pragnął nadać kształt katolicki, dlatego w tym celu zredagował w 1921 r. list otwarty do posłów diecezji przemyskiej<sup>38</sup>. Dla jej dobra duchowego i społecznego powołał także do istnienia Zgromadzenie Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego, z którym był związany do końca życia.

#### **4. Wierność Zgromadzeniu Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego**

Ks. Pelczar, jako dyrektor nowo powstającego Zgromadzeniu Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego otrzymał wraz z nominacją kard. Albina Dunajewskiego na to stanowisko, w dniu 10 lutego 1894 r., potrzebne uprawnienia<sup>39</sup>. Na tej podstawie stał się moderatorem rodzącej się wspólnoty zakonnej. Od pierwszych chwil jego istnienia czuł się odpowiedzialny za powstające dzieło. W rzeczywistości uważał się za ojca duchowego, chociaż był, jak wyznał, zażenowany biegiem towarzyszących wydarzeń i faktem, że stał się założycielem nowej rodziny zakonnej. W jednym ze swoich listów do m. Klary Szczęsnej napisał: „gdy myślę, jak wielką odpowiedzialność wzięłem na siebie powołując do życia Zgromadzenie Służebnic Serca Jezusowego [...] zaczynam się trwożyć”<sup>40</sup>.

Podjął się więc bardzo ważnego zadania formacji nowego Zgromadzenia. Wymagało ono nie tylko czasu, ale zaangażowania wszystkich sił, jego woli i bogactwa ducha. Otoczył je wierną i kompetentną opieką, zarówno jego duchowość, jak i charyzmat. Wierność zarysowanej idei była wektorem jego zaangażowania i poświęcania mu wszystkich talentów

i umiejętności. Zasadniczo sprowadzała się do czuwania i opiekowania się tak w wymiarze duchowym, jak i materialnym.

Ponieważ Zgromadzenie powstało na kanwie istniejącego Zgromadzenia Sług Jezusa, dlatego na początku przeredagował ich konstytucję i dostosował do ducha nowego charyzmatu<sup>41</sup>. Przez pięć lat osobiście je interpretował, prowadził konferencje z zakresu życia duchowego, przewodniczył rekolekcjom zakonnym i był kierownikiem duchowym. Opracowane przez niego pierwsze Konstytucje, w 1896 roku, zawierały też wskazania dotyczące życia duchowego.

Dla formacji Sióstr Służebnic Najśw. Serca Jezusowego napisał *Rozmyślenia o życiu zakonnym dla zakonnic*<sup>42</sup> i opracował *Wskazówki do Konstytucji*<sup>43</sup>, które zawierały wiele szczegółowych wskazań dotyczących całokształtu życia Zgromadzenia. Przełożonym, mistrzyniom nowicjatu i siostrami kierującym różnymi odcinkami pracy apostołskiej i charytatywnej, opracował stosowne *Instrukcje*<sup>44</sup>.

W kształtowaniu wierności zakonnej wskazywał na potrzebę czuwania, do której, jak uczył, zachęca sam Jezus Chrystus (por. Mt 24, 42–44). Ono bowiem jest niezbędnym elementem w dochowywaniu wierności powołaniu i łasce uświęcającej, która wtedy się pomnaża i skutecznie działa we wnętrzu osoby zakonnej<sup>45</sup>. Ono jest niezastąpioną pomocą w dochowywaniu wierności profesji zakonnej. Trzeba więc czuwać nad własną osobą, to znaczy nad zmysłami, językiem, wyobraźnią, umysłem, nad sercem, temperamentem i humorem. Asceza życia duchowego, w ujęciu Pelczara, pełni pozytywną rolę, ponieważ formuje postawę wierności względem Chrystusa, Kościoła, Zgromadzenia zakonnego i jego charyzmatu.

W rozmyślaniach uczył siostry, że wierność otrzymanemu powołaniu jest jednym z istotnych warunków uświęcania życia zakonnego. Otrzymały od Boga dar powołania domaga się wierności do końca życia. Ponieważ jest noszony tylko w glinianym naczyniu, dlatego istnieje ciągle niebezpieczeństwo jego utraty, a tym samym zdrady Chrystusa i Kościoła. Odwołując się do postaci biblijnych uświadamiał na przykład, że „wszakże Saul był powołany od Boga na króla, Judasz na apostoła, a jednak jeden i drugi się zgubił, przeto iż według powołania nie żyli”<sup>46</sup>, dlatego „nie ufaj sobie, że w zakonie otrzymasz zbawienie, jeżeli nie będziesz żyła po zakonnemu”<sup>47</sup>.

Tak więc życie zakonne domaga się wiernej realizacji nie tylko przykazań Bożych, ale rad ewangelicznych, reguły i obowiązków. W tych zatem wymiarach, zdaniem Pelczara, urzeczywistnia się wierność wobec woli

Bożej. Ona przynagla do gorliwego korzystania ze wszystkich środków rozwoju życia duchowego, aby w jego procesie urzeczywistniało się zjednoczenie z Bogiem. Postawa ta służy więc procesowi zdobywania coraz większej doskonałości i gorliwej realizacji charyzmatu<sup>48</sup>.

Dlatego zabiegał w tym celu o fachowe kwalifikacje sióstr, aby wierne charyzmatowi służyły z miłością ofiarną tym, do których będą posłane<sup>49</sup>. Kiedy zaś doświadczały przeciwności życia, zachęcał do wiernego trwania w powołaniu. Gdy zaś były one jego udziałem, wtedy zwykł mówić: „Taka jest wola Boża, a ja chcę ją spełnić całkowicie, bo to jest jedyne moje pragnienie na ziemi”<sup>50</sup>. Bowiem „trzeba całować rękę Opatrzności Bożej, tak w szczęściu, jak w cierpieniu”<sup>51</sup>.

Kiedy został biskupem przemyskim, służył z nie mniejszą wiernością temuż Zgromadzeniu. W dalszym ciągu troszczył się o nie i opiekował się nim. Mimo dużej odległości przybywał często do Krakowa, aby kontynuować formację zakonną i czuwać nad rozwojem i urzeczywistnianiem jego charyzmatu. Właściwie on prowadził indywidualne kierownictwo sióstr i pierwszej matki generalnej. Typował też właściwe siostry na przełożone poszczególnych placówek. Osobiście dobierał odpowiednich spowiedników z zakonu franciszkanów i jezuitów. Przez długie lata przeprowadzał indywidualne rozmowy i selekcję kandydatek do Zgromadzenia.

W trosce o wspólnotę zakonną i jej charyzmat prowadził z Przemysła liczną i szczegółową korespondencję z matką Klarą Szczęsną i z poszczególnymi siostrami. Archiwum domu generalnego Zgromadzenia w Krakowie dysponuje trzema tomami jego listów. Ich treść odślania jego wierność wobec wszystkich spraw Zgromadzenia. Obejmowała ona sprawy często nie tylko wielkiej rangi, ale także codzienne i prozaiczne. W prowadzonej zaś formacji uwzględniał indywidualne potrzeby, nie tylko duchowe, ale także zdrowotne, poszczególnych sióstr. Z tej racji podpowiadał matce Klarze i przełożonym konkretne rozwiązania.

Wierność względem Zgromadzenia owocowała już za życia św. Józefa Sebastiana Pelczara. Dzięki niemu rozwijało się ono szybko w Galicji, a nawet przeniosło się na teren Alzacji, gdzie siostry prowadziły pracę nad służącymi i robotnicami fabrycznymi. Przyczynił się też do tego, że już w 1909 r. przeszło ono na prawa papieskie. Papież zaś św. Pius X udzielił w 1912 r. ostatecznej aprobaty, a Pius XI zatwierdził ostatecznie w 1923 r. jego konstytucje, które obowiązywały, w niezmienionej formie, aż do kapituły generalnej, którą zwołano w 1970 r. dla wprowadzenia wskazań Soboru Watykańskiego II<sup>52</sup>.

Faktycznie św. Józef Sebastian opiekował się do końca Zgromadzeniem, któremu okazywał uczucia iście ojcowskie. Postawę szczerej wierności względem niego wyrażają między innymi słowa listu, które przesłał siostronom pod koniec swego życia: „nawet w chorobie bardzo ciężkiej i bolesnej nie przestaję się troskać o rozwój tego Zgromadzenia a szczególnie o to gorąco się modłę, aby wszystkie siostry miały ducha dobrego i pracowały z pożytkiem w zjednoczonej Polsce”<sup>53</sup>.

### 5. Wierność powołaniu kapłańskiemu

Św. Józef Sebastian, zgłębiając tajemnicę powołania kapłańskiego, zabiegł ze szczególną gorliwością o postawę wierności względem tego daru. Urzeczywistniało się to w ramach formacji duchowej, zarówno podstawowej, jak i permanentnej. W jej procesie zgłębiał i przyswajał istotę jego powołania. W wymiarze zewnętrznym wyrazem realizującej się rzeczywistości wewnętrznej była jego pierwsza książka pt. *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*. Uczył w niej, że wszyscy chrześcijanie, w każdym stanie życia, mogą stawać się doskonałymi uczniami Chrystusa<sup>54</sup>.

Istotą zaś doskonałości, jak uczył, jest nadprzyrodzona cnota miłości. Ona rzeczywiście koncentrowała całą jego osobę wokół jej rzeczywistości. W podejmowanej pracy nad sobą była motywacją każdego działania i fundamentem trwałej relacji do Boga i do ludzi. Wśród cnót bowiem ona zajmuje pierwsze miejsce i jest ich duszą<sup>55</sup>.

Miłość nadprzyrodzona była więc w życiu duchowym Pelczara źródłem wiernej realizacji powołania kapłańskiego. Ona inspirowała do urzeczywistniania woli Bożej w codziennych, zwykłych obowiązkach. Jej treścią uzasadniał potrzebę wierności nawet w małych rzeczach<sup>56</sup>. Wydaje się, że słowa św. Franciszka Ksawerego, które często przywoływał, odzwierciedlają jego kapłańską wierność: „Każda sprawa, należąca do służby Bożej, jest dla mnie ważną. Małe nawet rzeczy stają się wielkimi, jeżeli się je spełnia z gorącą chęcią podobania się Bogu”<sup>57</sup>. Trzeba bowiem, aby serce każdego chrześcijanina, a tym bardziej kapłana, było „ołtarzem, na którym by płonął nieustannie ogień miłości, drzewem zaś, podsycającym ten ogień, niech będą wszystkie czynności, doskonale spełniane. «Wiele czyni, kto to, co czyni, dobrze czyni»”<sup>58</sup>.

Stąd też postawa wierności Pelczara wobec kapłaństwa mierzyła się realizacją wielorakich obowiązków. Był przekonany, że one są źródłem nabywania cnót chrześcijańskich<sup>59</sup>. Osiągnięcia zaś duszpasterskie i naukowe były owocem tej postawy. Ona była widoczna już w pierwszych



latach kapłaństwa. Miała swoje przełożenie na formę intensywnej pracy nad sobą i zaangażowania w studia teologiczno-prawnicze.

Okres rzymski był w jego życiu czasem poważnych dylematów i zmagających wewnętrznych, w których urzeczywistniało się wzmożone działanie łaski Bożej. Niejedną stoczył walkę wewnętrzną, aby w nim realizowała się odwieczna wola Boża. Podejmowana autoformacja wspierała proces, w którym nakreślony ideał kapłana Polaka i duszpasterza rzeczywiście był wiernie urzeczywistniany<sup>60</sup>.

Czas studiów jeszcze bardziej pogłębił tę postawę. Zachowywał wierne regulamin, znosił niewygodę życia, praktykował dobrowolne umartwienia i dużo czasu poświęcał na modlitwę. Silnym bodźcem dla kształtującej się wierności były rekolekcje kapłańskie, jakie prowadzili księża zmartwychwstańcy. W postanowieniach wyrażał pragnienie, aby „Wszystkie obowiązki [...] najwierniej [...] dla miłości Bożej spełniać”<sup>61</sup>.

Ich wyrazista konkretyzacja świadczy, że poznał wystarczająco własne słabości i upadki. Wobec nich stosował konieczne środki, bo chciał być wierny Bogu i łasce otrzymanego kapłaństwa. Podejmowane postanowienia miały jedną opcję – coraz ściślej zjednoczenie z Chrystusem<sup>62</sup>.

W procesie formacji duchowej doświadczał, jak „Duch Święty wiele łask użycza, stąd postanowienia gorące do przemiany życia na Jezusowe. Odtąd pracować należy, aby ich wiernie dotrzymać”<sup>63</sup>. Wierność w małych rzeczach, kontrola życia duchowego i podejmowane dobrowolnie umartwienia kształtowały siłę woli tak, że napotykanymi trudnościami nie osłabiała charyzmatu kapłańskiego posługiwania.

Charakterystyczną cechą duchowości św. Józefa Sebastiana była jego pobożność eucharystyczna. Przejawiała się w jego osobistych praktykach i w podejmowanej twórczości oraz w działalności duszpasterskiej. Był też wiernym czcicielem i propagatorem tajemnicy Najświętszego Serca Jezusowego utajonego w Najświętszym Sakramencie<sup>64</sup>.

Jako biskup przemyski wychowywał powierzona mu część Kościoła do wierności Chrystusowi, który żyje w Eucharystii i jest w niej obecny z darem swojego Serca. W tym celu posługiwał się różnymi środkami oddziaływania duszpasterskiego: organizował synody diecezjalne, pisał listy pasterskie, artykuły i pozycje książkowe oraz inicjował różne formy formacji chrześcijańskiej<sup>65</sup>.

Wzorem zaś gorliwości duszpasterskiej byli dla niego apostołowie, którzy „posłuszni woli Chrystusa Pana, pracowali z całym zaparciem się nad rozszerzaniem Jego królestwa”<sup>66</sup>. Dlatego był przekonany, że „każ-

dy kapłan [...] powinien życie swoje uważać jako ciągłą pracę dla Boga i pracować rzeczywiście [...] aż do znużenia i aż do końca”<sup>67</sup>.

Postawa wierności owocuje, zdaniem św. Józefa S. Pelczara, świętością życia kapłańskiego. W jej procesie urzeczywistnia się trwała komunika z Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Dlatego wierność domaga się od kapłanów, aby w duchu Apostołów „czuwali, by łaski powołania nie utracić, i trzymali się Pana trwałą miłością. Wprawdzie podczas męki oddalili się od Niego [...], ale zaraz żalowali [...] mocno i oświadczyli [...], że Go miłują, co niebawem stwierdzili pracą i krwią własną”<sup>68</sup>.

Wprawdzie kapłani nie są wolni od wielorakich przeciwności, ale otrzymują tyle łask, że są w stanie trwać w miłości Chrystusa. Kto zaś uległby pokusie powinien jak najszybciej, ze skruchą i pokorą, wracać do Pana. W przeciwnym razie taki, jak uczył św. Józef Sebastian, „może uronić zupełnie łaskę powołania i pójść drogą Judasza”<sup>69</sup>, który „pozostał głuchym na upomnienia Boskiego Mistrza, a po haniebnym upadku, zamiast rzucić się do nóg Pańskich ze skruchą i ufnością, usłuchał głosu szatana”<sup>70</sup>.

Św. Józef Sebastian nie tylko sam dochował wierności łasce powołania kapłańskiego, ale pomagał w tym względzie kapłanom i wszystkim powierzonym jego pieczy pasterskiej. Temu służyły jego publikacje, a wśród nich między innymi *Podręcznik adoracji Przenajśw. Sakramentu*. W trosce o duchowość kapłanów opracował i wydał takie książki, jak: *Rozmyślenia o życiu kapłańskim, czyli ascetyka kapłańska* oraz czterotomowe medytacje pt. *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem kapłana*<sup>71</sup>.

\* \* \*

Refleksja nad życiem i działalnością św. Józefa S. Pelczara daje pełną podstawę do kwalifikowania jego duchowości w kategoriach ewangelicznej wierności. Jej źródłem jest w pierwszym rzędzie tajemnica zjednoczenia z Chrystusem we wspólnocie Kościoła, który urzeczywistnia Jego misję wobec świata i każdego człowieka. Wierność wobec Chrystusa była treścią jego kapłaństwa i normą bogatych i różnorodnych postaw względem Kościoła, Narodu i Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego oraz otrzymanego powołania.

Postawa wierności była bardzo ważnym elementem treściowym w procesie kształtującej się świętości życia Pelczara. Była i nadal pozostaje ona odzwierciedleniem wierności samego Boga względem każdego człowieka i wzywa do naśladowania Jezusa, w Jego wierności wobec Ojca i ludzi. Jej praktyka powinna być zatem przedmiotem gorliwej troski każdego chrześcijanina.

## PRZYPISY

- <sup>1</sup> *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 3, Warszawa 1981, s. 709.
- <sup>2</sup> *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 684.
- <sup>3</sup> Por. J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, wyd. 8, t. 1, Przemyśl 1924, s. 14.
- <sup>4</sup> Por. tamże, t. 3, s. 236; L. Król, *Naśladowanie Jezusa według bł. Józefa Pelczara*, w: *Duchowość Europy*, red. S. Urbański, M. Szymula, Warszawa 2001, s. 293–298.
- <sup>5</sup> Por. K. Kasperkiewicz, *Śługa Boży Józef S. Pelczar biskup przemyski*, Rzym 1972, s. 88–93, 156–158; M. Bartnik, *Doskonałość życia kapłańskiego w ujęciu biskupa J.S. Pelczara*, Częstochowa 2002, s. 35–42.
- <sup>6</sup> Por. K. Kasperkiewicz, *Śługa Boży Józef S. Pelczar...*, dz. cyt., s. 78–79.
- <sup>7</sup> Por. tamże, s. 89–92, 162.
- <sup>8</sup> J.S. Pelczar, *Krótką kroniką mojego życia*, „Nasza Przeszłość” 29(1968), s. 74.
- <sup>9</sup> Por. K. Kasperkiewicz, *Śługa Boży Józef S. Pelczar...*, dz. cyt., s. 89–92; M. Bartnik, *Doskonałość życia kapłańskiego...*, dz. cyt., s. 64–68; L. Król, *Naśladowanie Jezusa...*, art. cyt., s. 300–301.
- <sup>10</sup> Por. J.S. Pelczar, *Autobiografia*, wyd. J. Bar, „Prawo Kanoniczne” 9(1966), nr 1/2, s. 281–283; M. Bartnik, *Doskonałość życia kapłańskiego...*, dz. cyt., s. 97–108.
- <sup>11</sup> J.S. Pelczar, *Rozmyślenia o życiu kapłańskim*, cz. 1, Kraków 1907, s. 265; por. C. Niezgoda, *Wierny ideałom*, Kraków 1988, s. 50–51; M. Bartnik, *Doskonałość życia kapłańskiego...*, dz. cyt., s. 47–48; L. Król, *Naśladowanie Jezusa...*, art. cyt., s. 298–300.
- <sup>12</sup> Tenże, *Autobiografia*, poz. cyt., s. 269.
- <sup>13</sup> Tenże, *Rozmyślenia o życiu...*, dz. cyt., s. s. 32.
- <sup>14</sup> Tenże, *Rozmyślenia o życiu...*, dz. cyt., s. 64.
- <sup>15</sup> Por. M. Bartnik, *Doskonałość życia kapłańskiego...*, dz. cyt., s. 48–52.
- <sup>16</sup> J.S. Pelczar, *Autobiografia*, poz. cyt., s. 277.
- <sup>17</sup> Tamże, s. 278.
- <sup>18</sup> Tamże.
- <sup>19</sup> Tenże, *Mowy i kazania 1877–1899*, Kraków 1998, s. 326–331.
- <sup>20</sup> C. Niezgoda, *Wierny ideałom*, dz. cyt., s. 335.
- <sup>21</sup> Por. tamże, s. 332–333.
- <sup>22</sup> J.S. Pelczar, *Autobiografia*, poz. cyt., s. 281.
- <sup>23</sup> Por. J. Homola, *Organizacja terytorialna i duszpasterska diecezji przemyskiej rzymskokatolickiej w latach 1867–1914*, „Nasza Przeszłość” 43(1975), s. 270–271.
- <sup>24</sup> J. Ataman, *Prace duszpasterskie bpa Pelczara*, w: *Biskup Pelczar*, red. B. Przybyszewski, K. Kasperkiewicz, Rzym 1975, s. 67–82.
- <sup>25</sup> Tenże, *Pelczar J. S. (1842–1924)*, w: *Hagiografia Polska*, t. 2, Poznań 1972, s. 223.
- <sup>26</sup> L. Siemieński, *Wieczory pod lipą, czyli Historia narodu polskiego opowiadana przez Grzegorza spod Raclawic*, Poznań 1845.
- <sup>27</sup> Por. C. Niezgoda, *Wierny ideałom*, dz. cyt., s. 21–22.
- <sup>28</sup> J.S. Pelczar, *Autobiografia*, poz. cyt., s. 269.
- <sup>29</sup> Tamże, s. 271; por. C. Niezgoda, *Wierny ideałom*, dz. cyt., s. 25–28.
- <sup>30</sup> K. Kasperkiewicz, *Śługa Boży Józef S. Pelczar...*, dz. cyt., s. 66.
- <sup>31</sup> Tamże, s. 67.
- <sup>32</sup> Tamże, s. 68.
- <sup>33</sup> Por. J.S. Pelczar, *Autobiografia*, poz. cyt., s. 281.
- <sup>34</sup> Por. C. Niezgoda, *Wierny ideałom*, dz. cyt., s. 153–162.
- <sup>35</sup> Por. A. Lippoman, *Sprawozdanie z dotychczasowych czynności Bractwa N.P. Maryi Królowej Polski*, „Posłaniec Bractwa Najśw. Maryi Panny Królowej Korony Polskiej” 1(1893) z. 1, s. 28–52.
- <sup>36</sup> Por. C. Niezgoda, *Wierny ideałom*, dz. cyt., s. 162–165.
- <sup>37</sup> Por. J.S. Pelczar, *O nauce religii i stanowisku ks. katechety. Mowa miana dnia 10 lipca 1902 r. w Sejmie podczas dyskusji nad budżetem szkolnym*, „Kron. Diec. Przemyskiej” 2(1902), s. 388–397.

<sup>38</sup> Tenże, *List otwarty... do posłów diecezji przemyskiej a pośrednio do wszystkich posłów Sejmu Ustawodawczego*, „Kron. Diec. Przemyskiej” 21(1921), s. 47–56.

<sup>39</sup> Tenże, *Historia Zgromadzenia Służebnic Serca Jezusowego od r. 1894*, t. 1, s. 3 (Archiwum Domu Generalnego Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego w Krakowie (ADGSiNSJ)).

<sup>40</sup> Listy sł. B. Józefa Sebastiana do Zgromadzenia Służebnic Najśw. Serca Jezusowego 1894–1924, t. 1, s. 116 (ADGSiNSJ, sygnat. III 349 e).

<sup>41</sup> Por. K. Kasperkiewicz, *Błogosławiony Józef Sebastian Pelczar założyciel rodziny zakonnej*, w: *Józef Sebastian Pelczar w przededniu beatyfikacji*, red. F. Sankowska, Kraków 1992, s. 124–125.

<sup>42</sup> J.S. Pelczar, *Rozmyślenia o życiu zakonnym dla zakonnice*, Kraków 1898.

<sup>43</sup> Tenże, *Wskazówki dotyczące się Ustaw Zgromadzenia Służebnic Najśw. Serca Jezusowego*, w: *Konstytucje albo Ustawy „Służebnic Najśw. Serca Jezusowego”*, Kielce 1925, s. 146–248.

<sup>44</sup> Tamże, s. 249–356.

<sup>45</sup> Tamże, s. 295–301.

<sup>46</sup> Tenże, *Rozmyślenia o Życiu zakonnym dla zakonnice*, Nowy Jork 1917, s. 61.

<sup>47</sup> Tamże, s. 62.

<sup>48</sup> Por. tamże.

<sup>49</sup> Por. K. Kasperkiewicz, *Błogosławiony Józef Sebastian....*, art. cyt., s. 129–130.

<sup>50</sup> Tamże, s. 128.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Por. *Konstytucje Służebnic Najśw. Serca Jezusowego*, Kraków 1984, s. 21–22.

<sup>53</sup> Listy sł. B. Józefa Sebastiana do Zgromadzenia Służebnic Najśw. Serca Jezusowego 1894–1924, poz. cyt., t. 3, s. 417.

<sup>54</sup> Por. J.S. Pelczar, *Życie duchowne...*, dz. cyt., t. 1, s. 22–33.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 149–350.

<sup>56</sup> Por. tamże, t. 2, s. 682–705.

<sup>57</sup> Tamże, s. 703.

<sup>58</sup> Tamże.

<sup>59</sup> J.S. Pelczar, *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem kapłana*, t. 1, Przemyśl 1911, s. 32–33.

<sup>60</sup> Por. K. Kasperkiewicz, *Sługa Boży Józef S. Pelczar...*, dz. cyt., s. 69–70.

<sup>61</sup> J.S. Pelczar, *Krótką kroniką mojego życia*, poz. cyt., s. 61; por. C. Niezgoda, *Wierny ideałom*, dz. cyt., s. 50.

<sup>62</sup> Por. K. Kasperkiewicz, *Sługa Boży Józef S. Pelczar...*, dz. cyt., s. 89–93; L. Król, *Naśladowanie Jezusa...*, art. cyt., s. 303–305.

<sup>63</sup> J.S. Pelczar, *Krótką kroniką mojego życia*, poz. cyt., s. 74.

<sup>64</sup> Por. C. Niezgoda, *Wierny ideałom*, dz. cyt., s. 237–250.

<sup>65</sup> Por. tamże, s. 257–279.

<sup>66</sup> J.S. Pelczar, *Rozmyślenia o życiu kapłańskim*, Kraków 1907, s. 47.

<sup>67</sup> Tamże.

<sup>68</sup> Tamże, s. 46.

<sup>69</sup> Tamże, s. 47.

<sup>70</sup> Tamże, s. 46.

<sup>71</sup> Por. C. Niezgoda, *Wierny ideałom*, dz. cyt., s. 251–253.

ADAM JÓZEF SOBCZYK MSF

**ŚWIĘTORODZINNY RYS DUCHOWOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ  
WEDŁUG JANA BERTHIER (1840–1908) ZAŁOŻYCIELA  
ZGROMADZENIA MISJONARZY ŚWIĘTEJ RODZINY**

W duchowości chrześcijańskiej można wyróżnić wiele wymiarów, które składają się na jej bogactwo. Mówi się powszechnie o rysie duchowości maryjnej, franciszkańskiej, ignacjańskiej itp. Dotyczą one tej samej duchowości chrześcijańskiej rozpatrywanej jednak pod określonym kątem. Dla przykładu duchowość maryjna to forma życia duchowego opartego na wzorze Matki Bożej; duchowość franciszkańska czy ignacjańska prowadzi do zjednoczenia z Bogiem według wskazań świętego Franciszka czy Ignacego.

Dzisiaj natomiast, w dobie szczególnej troski o wewnętrzną odnowę rodziny, kiedy człowiek szuka przykładu i głębi życia chrześcijańskiego, należy współczesnym rodzinom ukazać wzór postępowania, a zarazem skuteczną obronę wśród zagrożeń świata. W tym celu wypada przybliżyć duchowość opartą na obrazie życia Świętej Rodziny z Nazaretu. W Niej bowiem Wcielone Słowo Boże przyszło na świat, uświęcając rodzinę ludzką. Relacje w Niej panujące, oparte na miłości, szacunku i posłuszeństwie woli Bożej, stanowią podstawę szczęścia, jakiego człowiek może dostąpić na ziemi. Stąd przede wszystkim w duchowości świętorodzinnej należałoby szukać wzoru dla odnowy duchowo-moralnej współczesnych rodzin. Trzeba przy tym na samym początku dokonać istotnego, metodologicznego rozróżnienia i podkreślić, że duchowość Świętej Rodziny to duchowość Jezusa, Maryi i Józefa, natomiast duchowość świętorodzinna obejmuje wszystkich pragnących żyć duchem Świętej Rodziny.

Powszechnie przyjmuje się, że duchowość chrześcijańska to forma życia polegającego na zjednoczeniu z Bogiem przez naśladowanie i upodobnienie się do Chrystusa. Na tej podstawie można założyć, że duchowość świętorodzinna będzie polegała na dążeniu do zjednoczenia z Bogiem tak jak to czyniła Święta Rodzina, wpatrując się i uczestnicząc

w synostwie Syna Bożego. Temat to jednak bardzo szeroki, dlatego w tym miejscu uwaga zostanie poświęcona zaprezentowaniu elementów duchowości świętorodzinnej podkreślanych przez Jana Berthiera, założyciela Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny<sup>1</sup>.

Po dokonaniu dogłębnej analizy materiałów zawartych w napisanych przez niego Konstytucjach i ponad 30 książkach oraz wypowiedziach z tego okresu, można w duchowości świętorodzinnej wyróżnić dwa elementy. Należą do niej ściśle ze sobą powiązane: kult i naśladowanie Świętej Rodziny.

## I. Kult Świętej Rodziny

Ojciec Jan Berthier, wierny nauczaniu Kościoła, pragnął przyczynić się do moralnej odnowy rodziny, a poprzez rodzinę i społeczeństwa. W swoich książkach, skierowanych do różnych stanów, podkreślał możliwość uświęcenia każdego człowieka. Pod koniec XIX wieku, kiedy powstawały liczne stowarzyszenia Świętej Rodziny i niejako wywierały na papieżach presję określenia kultu Rodziny Nazaretańskiej i odpowiedniego oficjum, nasz autor dostrzegł w Świętej Rodzinie wzór cnót rodzinnych i społecznych. Pragnął, by rodziny chrześcijańskie starały się w swoim życiu naśladować przykład Rodziny Nazaretańskiej. Wiedział jednak, że naśladowanie musi wiązać się ze czcią osób, które pragnie się naśladować. W książce *Le culte et l'imitation de la Sainte Famille* o. Jan Berthier zawarł kompendium swej pobożności względem Jezusa, Maryi i Józefa. Książka ta, napisana na rok przed jego śmiercią w Grave w 1907 r., stanowi niejako jego testament duchowy.

Uważna lektura tego dzieła pozwala wysnuć wniosek, że do kultu Świętej Rodziny zaliczył on: poświęcenie się Jej oraz nabożeństwo do Jezusa, Maryi i Józefa.

### 1. Poświęcenie się Świętej Rodzinie

Podstawowym warunkiem kształtowania duchowości świętorodzinnej jest, zdaniem księdza Berthiera, poświęcenie się Świętej Rodzinie. Polega ono na oddaniu się pod opiekę Świętej Rodziny i ofiarowaniu Jej wszelkich zasług, jakie człowiek może wysłużyć, współpracując z łaską Bożą. Idea ta dojrzała w Ojcu Założycielu wraz z rozpowszechnianiem się w świecie kultu Świętej Rodziny. Dokładna analiza rozwoju kultu Świętej Rodziny wskazuje, że zaczął się on stopniowo rozwijać od II połowy XVII wieku. Powstające stowarzyszenia poświęcały siebie i swoje „domowe kościoły” Rodzinie z Nazaretu, by w ten sposób wyprosić potrzebne łaski dla wszyst-



kich rodzin i społeczeństw<sup>2</sup>. Szczególny rozkwit kultu przypadł na okres pontyfikatu Leona XIII, który w liście *Neminem fugit* z 14 VI 1892 r. ogłosił Świętą Rodzinę patronką i wzorem rodziny chrześcijańskiej. Papież zatwierdził formułę poświęcenia rodzin chrześcijańskich opiece Świętej Rodziny oraz modlitwę do odmawiania przed obrazem Świętej Rodziny. Zaaprobował regulamin Stowarzyszenia Świętej Rodziny, którego celem było związanie rodzin chrześcijańskich z Jezusem, Maryją i Józefem oraz oddanie wszystkich rodzin ich opiece. W ten sposób Osoby Świętej Rodziny miały bronić i otaczać opieką rodziny, które Jej się poświęciły, tak jak opiekowały się sobą nawzajem. Zewnętrznym przejawem kultu miał być obraz Świętej Rodziny, umieszczony na honorowym miejscu w każdym domu, do wspólnego odmawiania przy nim modlitw i wzywania opieki Świętej Rodziny dla wszystkich członków rodziny<sup>3</sup>.

Opierając się na wskazaniach papieża, ksiądz Berthier zalecał kandydatom na misjonarzy, by zawsze uciekali się pod obronę Świętej Rodziny. Widział w Niej szkołę formacji przyszłych misjonarzy. W niej bowiem wzrastał w mądrości, w latach i w łasce Jezus Chrystus – Wieczny Kapłan – Misjonarz Ojca<sup>4</sup>.

Biblijną podstawę kultu Rodziny Nazaretańskiej nasz autor widział w wydarzeniu, w którym Święta Rodzina w świątyni ofiarowała Jezusa Ojcu przez ręce Maryi (Łk 2, 22n). Według niego w tym dniu Jezus, pierwszy zakonnik, złożył pierwszą profesję zakonną. Warunkiem rozwoju świętorodzinnego rysu duchowości chrześcijańskiej według księdza Berthiera jest stawianie sobie wymagań. Życie poświęcone Świętej Rodzinie powoduje konieczność uczynienia ideałów. Jego zdaniem ideały te powinny dotyczyć wiernego wypełniania rad ewangelicznych: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. W taki sposób można ofiarować się Ojcu przez ręce Maryi<sup>5</sup>. Oddanie się pod opiekę Świętej Rodziny wymaga zaufania Jej oraz zapewnienia Jej należytej czci w nowo założonym Zgromadzeniu, a przez nie na całym świecie<sup>6</sup>.

## 2. Nabożeństwo do Świętej Rodziny

Zdaniem ks. Berthiera, do kultu Świętej Rodziny obok poświęcenia się Jej należą także wszystkie obowiązki wobec Jezusa, Maryi i Józefa. Szczególne miejsce przyznaje tajemnicy Wcielenia, w której upatruje sens kultu Świętej Rodziny. Jego zdaniem kult Świętej Rodziny, łączący nabożeństwa do Jezusa, Maryi i Józefa, jest skutecznym środkiem do uświęcania dusz, gdyż oddaje je pod najpotężniejszą opiekę, jakiej można oczekiwać na ziemi i w niebie. Nabożeństwo do Jezusa jest celem religii ka-

tolickiej. On jest Jedynym Zbawicielem człowieka i Pośrednikiem do Ojca. Maryja jest Pośredniczką do Jezusa, która zarazem uczy miłować Jezusa i do Niego prowadzi. Józef natomiast jest mężem sprawiedliwym, który uczy milczenia i wierności w wypełnianiu codziennych obowiązków<sup>7</sup>.

Dla o. Berthiera Święta Rodzina stanowi zatem doskonały wzór do naśladowania zarówno w życiu zakonnym, jak i świeckim. Podkreśla jednak stanowczo, by pobożność względem Rodziny Nazaretańskiej nie miała charakteru dewocyjnego, ale stanowiła zwarty system duchowości, który byłby formą do kształtowania najpierw wspólnoty zakonnej, a potem całych społeczności. Forma ta wskazywałaby dzieła, jakie w danym czasie należy podjąć, i sposób ich wykonania. System duchowości świętorodzinnej byłby także źródłem istnienia i stanowił o dynamice funkcjonowania wspólnoty Misjonarzy Świętej Rodziny<sup>8</sup>. W swym nauczaniu wymienia sposoby ułatwiające odwzorowywanie tego ideału w codzienności.

Według Jana Berthiera najlepszym wyrazem nabożeństwa do Świętej Rodziny są teksty mszalne, oficjum i modlitwy ku Jej czci. Powstały one jako odpowiedź na duchową potrzebę wiernych, którzy wielokrotnie prosili Stolicę Apostolską o dowartościowanie kultu Świętej Rodziny. Ostatecznie kult Świętej Rodziny zatwierdzony i usankcjonowany przez Kościół jest zbawienny dla każdego wierzącego, wszystkich rodzin i całej społeczności. Do owoców tego kultu, dla poszczególnych osób, należy zaliczyć liczne cnoty względem Boga, bliźniego i samego siebie. Dlatego nasz autor zachęca, by kult ten rozszerzał się wszędzie tam, gdzie żyją chrześcijanie i gdzie trzeba przeniknąć rodzinę duchem miłości Jezusa, Maryi i Józefa<sup>9</sup>.

Podobne wymagania stawiał ks. Berthier członkom założonego przez siebie Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny. Dostrzegał z jednej strony brak oddawania prawdziwego kultu Bogu, a z drugiej ogrom cierpienia i prześladowań Kościoła. Dlatego jako lekarstwo w przywróceniu Bogu dusz zagubionych widział rozprzestrzenienie kultu Świętej Rodziny, którą każdy człowiek będzie mógł poznać, ukochać, czcić i znaleźć w Niej schronienie<sup>10</sup>. Potwierdzają to słowa skierowane do jego uczniów: „uwagam, że w kształtowaniu młodych ludzi do życia zakonnego, nie ma bardziej pomocnego nabożeństwa niż to do Świętej Rodziny. Wszak w zaciszu rodzą się prawdziwe cnoty, będące podwaliną, na której trzeba budować wszystkie dzieła gorliwości”<sup>11</sup>.

## II. Naśladowanie Świętej Rodziny

Kult Świętej Rodziny przynosi prawdziwe owoce jedynie wtedy, kiedy prowadzi do naśladowania Jej sposobu życia. Naśladowanie jest naj-

lepszym i najskuteczniejszym wyrazem uczczenia Świętej Rodziny. W Niej można odnaleźć niezrównany wzór wypełnienia wszystkich obowiązków i praktykowania cnót<sup>12</sup>.

Dlatego drugim stopniem świętorodzinnego rysu duchowości, proponowanej przez naszego autora, jest naśladowanie cnót Świętej Rodziny. Ksiądz Berthier wielokrotnie powtarzał, że tylko w ten sposób można zrealizować swe życiowe powołanie i stać się zakonikiem według ducha Świętej Rodziny<sup>13</sup>. Naśladowanie to nie jest procesem łatwym. Wymaga przede wszystkim częstej kontemplacji życia Świętej Rodziny, odwzorowywania Jej przykładu i szerzenia tego ideału w świecie. W ten sposób może pomóc w odnowie duchowej każdej ludzkiej rodziny i w przemianie społeczeństwa.

## 1. Kontemplacja

Naśladowanie wymaga wcześniej kontemplacji Osób i świętości ich życia. Kontemplacja to „czynność uważnego rozpatrywania czegoś za pomocą zmysłów lub ducha”<sup>14</sup>. Dlatego kontemplacja Świętej Rodziny polegać będzie na wpatrywaniu się w przykład Jezusa Maryi i Józefa. Tylko uważne wpatrywanie pozwoli na dokładne odwzorowywanie ich cnót w życiu człowieka.

Należy zatem zastanowić się, na czym polegał duch modlitwy Świętej Rodziny i jak powinno wyglądać Jej kontemplowanie. Jan Berthier wskazuje wprawdzie, jak kontemplowały oblicze Boże poszczególne osoby Świętej Rodziny. Zauważa, że Jezus nigdy nie był pozbawiony wizji Ojca, ale jednoczył się z Nim zawsze: na modlitwie, w milczeniu i skupieniu. Podobnie Maryja w świątyni i w codzienności skierowana była ku wewnętrznemu życiu Trójcy Świętej. Zawsze posłuszna woli Bożej, podobnie jak Jej małżonek święty Józef, który jako mąż milczenia kontemplował tajemnicę Nazaretu. Oboje również wpatrywali się w oblicze Dziecięcia – Syna Bożego i z Jego relacji z Ojcem czerpali wzór dla siebie. Na tej podstawie nasz autor podkreśla, że ludzie powinni stać się dziećmi Świętej Rodziny. Mogą to uczynić, przenikając wszystko duchem modlitwy. Każda czynność: praca fizyczna, studia, odpoczynek, w nocy i w dzień, powinna być przeniknięta modlitwą. Dzieci Świętej Rodziny mają modlić się i medytować ze Świętą Rodziną, naśladowując zarówno Jej życie kontemplacyjne, jak i aktywne. Pomocą w tym będzie odpowiednia lektura duchowa. Ksiądz Berthier wymienia trzy sposoby kontemplacji Świętej Rodziny: podczas modlitwy, w działaniu oraz w wieczności – w domu Ojca<sup>15</sup>.

Szczególnym przedmiotem kontemplacji dla Berthiera było życie ukryte Świętej Rodziny w Nazarecie. Podkreślał szczególnie tajemnicę wcielenia Syna Bożego oraz nazaretańską codzienność. Jego zdaniem życie odosobnione, poświęcone kontemplacji, stanowi wyśmienite przygotowanie do podjęcia zadań apostołskich. Tę zasadę praktykował w założonym przez siebie Instytucie. Uważał, iż jego uczniowie, przebywając w szkole Nazaretu, powinni nabywać cnoty, które panowały w świętej Rodzinie. Spośród nich na pierwszym miejscu wymieniał: pobożność, pracę i zjednoczenie serc<sup>16</sup>.

Mówiąc o pobożności, Berthier wymienia praktyki modlitewne, które przysły misjonarz powinien wypełnić. Należą do nich półgodzinne rozmyślanie, codzienne uczestnictwo we mszy, czytanie duchowne, modlitwy poranne i wieczorne, szczegółowy rachunek sumienia, nawiedzenie Najświętszego Sakramentu, różaniec i akty strzeliste o każdej porze dnia. Pobożność ta wzrasta dzięki regularnemu przystępowaniu do sakramentów<sup>17</sup>.

Z kolei kontemplowanie zwykłych prac, wykonywanych w Świętej Rodzinie, pozwoli przyszłym misjonarzom łączyć zamiłowanie do pracy z duchem modlitwy. Praca utrzymuje każdego człowieka w duchu prostoty, skromności i pracowitości. Pomaga także w zachowaniu ducha ubóstwa Świętej Rodziny, którego chcemy odtworzyć i przyczynia się do oszczędzania środków materialnych, jakie Opatrzność zsyła na powołania misyjne<sup>18</sup>. Na temat pracy Założyciel wypowiadał się stosunkowo często. Mawiał: „To należy do ducha Świętej Rodziny. Praca jest zresztą zbawienną pokutą, podtrzymuje ducha pokory, prostoty i ubóstwa. Daje okazję do czynienia czegoś dla Zgromadzenia i okazania swej wdzięczności dla niego”<sup>19</sup>.

Trzecim sposobem kontemplacji życia Świętej Rodziny było zjednoczenie serc. Święta Rodzina była dla ojca Berthiera doskonałym wzorem każdej wspólnoty zakonnej i każdej rodziny chrześcijańskiej. Stanowiła idealny model zjednoczenia serc, wzajemnej ustępliwości, posłuszeństwa, wyrzeczenia się siebie na rzecz innych<sup>20</sup>. Takie ujęcie podkreśla znaczenie wspólnotowości w świętorodzinnym rysie duchowości chrześcijańskiej. Wewnętrzna jedność we wspólnocie żyjącej duchem Świętej Rodziny to dla Jana Berthiera podstawa zarówno formacji, jak i apostołstwa<sup>21</sup>.

W ten sposób jedność i wspólnota stanowią konieczne warunki realizacji ducha świętorodzinnego<sup>22</sup>. Życie wspólne oparte na przestrzeganiu rad ewangelicznych jest podstawą życia na wzór Świętej Rodziny. Przynosi zarówno korzyści materialne w postaci oszczędności, jak i – co

najistotniejsze – dobra duchowe. Wspólna modlitwa, praca i wzajemna pomoc kształtują w ludziach ducha Rodziny Nazaretańskiej<sup>23</sup>.

Istotnym elementem rozwoju duchowości świętorodzinnej, przyczyniającym się bezpośrednio do zachowania jedności, która stanowi fundament życia wspólnotowego, jest według naszego autora jednomyślność. Tylko wtedy, gdy myśli wszystkich będą podążały w jednym kierunku, serca będą się czuły szczęśliwe i swobodniejsze. Różnice w poglądach prowadzą do zakłócenia życia wspólnego, do różnych sprzecznych zachcianek i dążeń. Często stają się także przyczyną poróżnienia serc. Natomiast „w Świętej Rodzinie powinno być tylko jedno serce i jedna dusza”<sup>24</sup>. W Świętej Rodzinie powinni mieszkać tylko bracia. Stąd Berthier mocno akcentuje wagę zgody jako węzła miłości bliźniego. Serca wszystkich członków Zgromadzenia powinny bić jednym rytmem<sup>25</sup>. W duchu Świętej Rodziny jest także gościnność i wdzięczność. One w sposób naturalny stanowią o duchowym bogactwie nazaretańskiego domu<sup>26</sup>.

## 2. Odwzorowywanie

Skoro Święta Rodzina jest prawdziwym modelem cnót chrześcijańskich i zakonnych, to najlepszą rzeczą po kontemplacji będzie skopiowanie tego wspaniałego wzoru i ofiarowanie go światu przez życie całkowicie zgodne z Jej duchem. Berthier akcentował powszechność ducha świętorodzinnego. Uważał, że można nim przepoić każdego człowieka, bez względu na jego status społeczny, wykształcenie i wiek. Jego zdaniem świętość na wzór Rodziny Nazaretańskiej można osiągnąć, odwzorowując cnoty praktykowane w Betlejem i w Nazaret w życiu zakonnym, kapłańskim i rodzinnym. Odwzorowywanie ducha świętorodzinnego pomoże odtworzyć w sobie to życie niebieskie i zanieść je całemu światu. Jeśli człowiek wejdzie w ducha Świętej Rodziny, może dokonać wiele dobra<sup>27</sup>. Według Berthiera Święta Rodzina jest tajemniczą drabiną do wejścia do nieba. Stanowi kompletny model do naśladowania<sup>28</sup>.

Jednakże skuteczność przekazywania światu duchowości świętorodzinnnej wymaga wpierrw osobistej praktyki cnót Jezusa, Maryi i Józefa. Święta Rodzina przedstawiana jest w różny sposób – na modlitwie, przy pracy, w drodze do świątyni. Toteż uczniowie Świętej Rodziny mają czynić wszystko, by stać się Jej żywym obrazem w każdym położeniu. Mają szukać ze wszystkich sił sposobu odkrycia śladów Świętej Rodziny na wszystkich drogach życia. Pomocą będą cnoty, wśród których Berthier wymienia: miłość wzajemną, modlitwę, skromność, ubóstwo, czystość,

posłuszeństwo. Uważał, że najważniejszą rzeczą do wykonania na tym świecie jest stać się doskonałą kopią Świętej Rodziny. Zachęcał swych uczniów do tego, by nie poddawali się przeciwnościom. Uważał, że wspólnota, próbująca naśladować Świętą Rodzinę, bez czynienia wielkiego hałasu może spokojnie dojść do wielkich rzeczy. Święta Rodzina pilnuje i ochrania swoje dzieła. Należy jedynie Jej zaufać i stać się Jej prawdziwymi dziećmi”<sup>29</sup>.

### 3. Działanie

Ostatnim etapem procesu naśladowania Świętej Rodziny, po kontemplacji Jej cnót i odwzorowaniu ich w sobie, jest działanie. Zdaniem księdza Berthiera, ma ono polegać przede wszystkim na propagowaniu w świecie ideału Świętej Rodziny poprzez formowanie rodzin, a przez nie ludzi i społeczeństw w duchu świętorodzinnym.

Nasz autor, wsłuchując się w głos Kościoła i uważnie obserwując życie duchowe ludzi swego okresu, stwierdził, że rodzinę trzeba zreformować, a jedynym sposobem jest ukazanie przykładu Nazaretańskiej Rodziny ludziom zepsutego świata. To zadanie niezwykle trudne, ale bardzo szlachetne i godne wysiłku. Lekarstwem na wszystko jest Święta Rodzina<sup>30</sup>. Swoje spostrzeżenie skonkretyzował praktycznymi radami dla poszczególnych stanów, które zawarł w swoich książkach. Nauczał, że szczęście na ziemi można odnaleźć tylko poprzez wierne naśladowanie Świętej Rodziny. W niej jest jedyny warunek, pod którym można znaleźć prawdziwe szczęście<sup>31</sup>. Powtarzał, że zadanie będzie łatwiejsze do wykonania, kiedy człowiek będzie miał przed oczyma Świętą Rodzinę. Nakazywał swym uczniom i czytelnikom, by jak najwięcej mówili o Jezusie, Maryi i Józefie, by ukazywali ich wzór i uczynili wszystko, aby Święta Rodzina była kochana i naśladowana w rodzinach i społeczeństwach. Przestrzegał przed duchem świata, a jako lekarstwo na wszelkie przeciwności podawał cnoty Świętej Rodziny<sup>32</sup>.

W założonym przez siebie Zgromadzeniu pilnie pielęgnował ducha świętorodzinnego. Od kandydatów wstępujących do Instytutu wymagał zrozumienia zobowiązań, jakie mają wszyscy wobec domu oraz nabycia ducha Świętej Rodziny. Tłumaczył go jako ducha miłości bliźniego, zaparcia się siebie, pokory, ubóstwa i wyrzeczenia, które trzeba mieć, będąc misjonarzem<sup>33</sup>.

Uważał, że doskonałym sposobem rozwijania w sobie ducha świętorodzinnego jest zachowywanie rad ewangelicznych. Na zakończenie swego *Testamentu* zachęcał uczniów, by je zachowywali i starali się pielęgno-



wać cnoty, jakie zawierają śluby ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Cnoty bowiem usuwają przeszkody na drodze do doskonałej miłości. Zalecał unikanie nowinkarstwa i troskę o zachowanie tradycji i zwyczajów, a szczególnie reguł, które nadają Zgromadzeniu rysy podobieństwa do Świętej Rodziny. Do tych cech zaliczał: prostotę, szczerłość, skromność, ubóstwo, posłuszeństwo, miłość braterską i ducha modlitwy<sup>34</sup>. Podkreślał wielokrotnie z wielką ufnością i przekonaniem, że „jeśli misjonarze będą dziećmi Świętej Rodziny, niczego im nie zbraknie, a z łaski Bożej Opatrzności będą twórcami dobra”. Sam również polecił się „opiece Świętej Rodziny zarówno w życiu, jak i w godzinie śmierci”<sup>35</sup>.

W swoich konstytucjach Berthier zaznaczył wyraźnie, że Jego wspólnota powinna żyć duchem szacunku i wzajemnej miłości, które stoją ponad wszystkimi konstytucjami. Wypełnianie ślubów zakonnych stanowiło dla niego sposób rozniecania w duszach miłości do Boga i bliźniego. Misjonarze Świętej Rodziny mieli tworzyć jedno serce i jedną duszę, pomagać sobie i umacniać duchowo<sup>36</sup>. Żyjąc tym duchem, uświęcą siebie nawzajem, a także przyczynią się do odnowienia duchowego i moralnego rodziny i społeczeństwa.

\* \* \*

Podsumowując wkład ojca Jana Berthier w rozwój świętorodzinnego rysu duchowości chrześcijańskiej, wypada zauważyć, że jego podstawę stanowi teza, że Święta Rodzina jest najpewniejszą przewodniczką na drodze do doskonałości. Nabożeństwo do każdej z osób Świętej Rodziny jest ogromną pomocą w kształtowaniu własnego życia na Jej wzór. Maryja i Józef wskazują drogę do Jezusa, którego wierne naśladowanie prowadzi do zjednoczenia z Nim w miłości, co jest ostatecznym celem życia duchowego człowieka<sup>37</sup>.

Znając życiorys księdza Jana Berthiera, można zauważyć, że świętorodziny rys duchowości towarzyszył mu wraz z dojrzewaniem w nim charyzmatu Założyciela. Kiedy powziął decyzję założenia Instytutu, wymiar świętorodziny zajął wyjątkowe miejsce w jego życiu duchowym. Nazwa Zgromadzenie Misjonarzy Świętej Rodziny stanowi tutaj doskonałe wyjaśnienie zarówno misyjnego charakteru zainspirowanego orędziem Matki Bożej z La Salette, jak i sposobu wypełnienia misji w duchu Świętej Rodziny. W swej ostatniej książce *Kult i naśladowanie Świętej Rodziny* z 1907 r. Założyciel odniósł się już bezpośrednio do kultu oddanego całej Świętej Rodzynie. Wcześniej bowiem koncentrował się na poszczególnych osobach Nazaretańskiej Rodziny<sup>38</sup>.

Analizując nauczanie księdza Berthiera, należy podkreślić praktyczny jego wymiar. Wyraża się on za pomocą konkretnych wskazań dla rodzin, które powinny zarówno czcić Rodzinę Nazaretańską, jak i naśladować przykład Jej życia. Do kultu Świętej Rodziny zalicza poświęcenie się Jej i nabożeństwo do Niej, a także naśladowanie Jej cnót. Do naśladowania prowadzi przez kontemplację Jej życia, odwzorowanie w sobie Jej cnót i przekazanie światu. W ten sposób dokona się tak potrzebnej współczesnemu światu odnowy duchowo-moralnej rodziny i społeczeństwa.

### PRZYPISY

<sup>1</sup> Jean Berthier (w dalszej części podawana będzie polska wersja imienia i nazwiska: Jan Berthier), urodził się 24 II 1840 r. w Chatonnay. W 1958 r. wstąpił do wyższego seminarium w Grenoble, gdzie 5 IV 1862 r. przyjął święcenia diakonatu. Wkrótce wstąpił do Zgromadzenia Misjonarzy z La Salette. We wrześniu 1862 r. przyjął święcenia kapłańskie w Grenoble. Pracował z wielkim oddaniem Matce Bożej z La Salette jako kaznodzieja i wychowawca młodzieży. Dostrzegł jednak potrzebę wychowania młodzieży starszej oraz pracy misyjnej. Dlatego 28 IX 1895 r. założył Zgromadzenie Misjonarzy Świętej Rodziny, które żyjąc duchem Świętej Rodziny miało zająć się formowaniem do kapłaństwa ludzi, którzy z powodu wieku lub sytuacji ekonomicznej nie mogli podjąć studiów. Chciał ich przygotować do pracy misyjnej w krajach, do których orędzie Ewangelii jeszcze nie dotarło. Napisał wiele książek, wykazując się w nich ogromną wiedzą teologiczną i znajomością problemów człowieka czasów mu współczesnych. Zmarł 16 X 1908 r. w Grave. Obecnie Zgromadzenie Misjonarzy Świętej Rodziny, założone przez J. Berthiera, pracuje na wszystkich kontynentach. W Polsce realizuje charyzmat Zgromadzenia poprzez pracę duszpasterską i specjalistyczną wśród rodzin.

<sup>2</sup> Na temat dziejów kultu Świętej Rodziny szerzej zob. A. Sobczyk, P. Krupa, *W kręgu duchowości świętorodzinnej*, Pelplin 2007.

<sup>3</sup> Zob. Leon XIII, List apostolski *Neminem fugit*, w: *Litterae in forma brevis de institutione Consociationis sacrae Familiae unice et universalis*, „Acta Sanctae Sedis” 25(1892–93), s. 8–10; J. Berthier, *Kult i naśladowanie Świętej Rodziny*. Tyt. oryg.: *Le culte et l'imitation de la Sainte Famille*, Grave 1907. Tłum. z franc. A. Bocian. Pelplin – Ciechocinek 2003, s. 57–58, 61, 100–101.

<sup>4</sup> Por. J. Berthier, *Dzieło Świętej Rodziny dla spóźnionych powołań*. Tyt. oryg.: *L'œuvre de la Sainte Famille pour vocations apostoliques tardives*, Grave 1902. Tłum. z franc. W. Drzewiecki MSF, Pobiedziska 1983, s. 42.

<sup>5</sup> Por. *Wypowiedź Ojca Założyciela z 02.02.1907*, w: A. Kuczeła, *Adnotationes*, Grave 1905–1908, s. 5.

<sup>6</sup> Por. W. Schenk, *Rok liturgiczny*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań – Warszawa – Lublin 1967, s. 440; E. Miri, *La festa della Sacra Famiglia: da Leone XIII a Benedetto XV*, w: *La Sacra Famiglia nel Secolo XVIII. Atti del III Congresso Internazionale sulla Sacra Famiglia*, Barcelona/Begues 6–10.09.1996, Barcelona 1997, s. 59–60.

<sup>7</sup> Por. J. Berthier, *Kult...*, dz. cyt., s. 53–54, 87–88.

<sup>8</sup> Por. *Articles du proces informatif de beatification et canonisation du serviteur de Dieu Jean Baptiste Berthier*, Grave 1950, s. 46–47.

<sup>9</sup> Por. J. Berthier, *Kult...*, dz. cyt., s. 91–100.

<sup>10</sup> Por. G. Jansen, *Wypowiedź J. Berthier w wigilię uroczystości Świętej Rodziny 28.01.1907*, w: *Adnotationes primi fratris coadiutoris msf*, Grave 1903–1908, s. 44.

<sup>11</sup> Por. J. Berthier, *Dzieło...*, dz. cyt., s. 42.

<sup>12</sup> Por. tenże, *Kult...*, dz. cyt., s. 109–110.

<sup>13</sup> Por. *Wypowiedź Ojca Założyciela z 31.03.1907*, w: P. Dauntzenberg, *Sentences et paroles. P. Berthier. Adnotationes*, cz. 2, Grave 1904–1908, s. 87.

<sup>14</sup> S. Zarzycki, *Kontemplacja*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Kraków – Lublin 2001, s. 432.

<sup>15</sup> Por. *Wypowiedz Ojca Założyciela z 02.02.1907*, w: A. Kuczera, *Adnotationes*, dz. cyt., s. 5–7.

<sup>16</sup> Por. J. Berthier, *Dzieło...*, dz. cyt., s. 43.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 43–44.

<sup>18</sup> Tamże, s. 45–48.

<sup>19</sup> Te n ż e, *Testament duchowy*, Grave 1903, s. 3.

<sup>20</sup> Te n ż e, *Dzieło...*, dz. cyt., s. 48.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 48–49.

<sup>22</sup> Te n ż e, *Testament duchowy*, dz. cyt., s. 8.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 8–9.

<sup>24</sup> Tamże, s. 11.

<sup>25</sup> Tamże, s. 12–13.

<sup>26</sup> Tamże, s. 13.

<sup>27</sup> Por. P. Ferrand, *Wypowiedzi Ojca Założyciela*, Grave 1905–1908, nr 146, 338.

<sup>28</sup> Por. *Wypowiedź Ojca Założyciela z 04.10.1902*, w: P. Hellmann, *Adnotationes. Re-traite*, Grave 1902, s. 30–31.

<sup>29</sup> G. Jansen, *Wypowiedź J. Berthier w wigilię uroczystości Świętej Rodziny 28.01.1907*, poz. cyt., s. 45–46.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 44.

<sup>31</sup> Por. *Wypowiedź Ojca Założyciela z 12.01.1905*, w: P. Dauntzenberg, *Sentences et paroles. P. Berthier. Adnotationes*, Grave 1904–1908, cz. 1, s. 24.

<sup>32</sup> Tamże, s. 55–57.

<sup>33</sup> Tamże, s. 23.

<sup>34</sup> Por. J. Berthier, *Testament duchowy*, dz. cyt., s. 14.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 15.

<sup>36</sup> Por. te n ż e, *Constitutiones*, Reims 1895, nr 5; *Kapituła generalna*, Rzym 1983, w: *Konstytucje i dyrektorium generalne. Dyrektorium prowincjalne polskiej prowincji MSF*, Poznań 2002, s. 8.

<sup>37</sup> Por. A. Sobczyk, *Droga do doskonałej miłości Boga*, Pelplin 2005, s. 129.

<sup>38</sup> Założyciel przybliży najpierw Jezusa, Maryję i Józefa, by pomocą czytelnikom poznać Świętą Rodzinę. Por. J. Berthier, *Kult...*, dz. cyt., s. 53.

KS. KRZYSZTOF KONECKI

### **EUCHOLOGIA MSZALNA ZA ZMARŁEGO BISKUPA**

Przedmiotem niniejszego opracowania jest analiza teologiczno-liturgiczna modlitw prezydencjalnych za zmarłego biskupa, zawartych w *Mszale rzymskim dla diecezji polskich*. Obecna księga ołtarza posiada dwa zestawy modlitw mszalnych przeznaczonych do sprawowania Eucharystii za zmarłego biskupa. Jeden przewidziany jest za zmarłego biskupa diecezjalnego, drugi zaś za innego biskupa, także kardynała<sup>1</sup>. Wszystkie teksty, tak pod względem treści, jak i ilości, stanowią całkowitą nowość w stosunku do modlitw znajdujących się w Mszału trydenckim. Przy ich redakcji kierowano się takimi podstawowymi kryteriami, jak: założenia teologiczne, wymogi duszpasterskie, a także troska o prawdziwą funkcję modlitw prezydencjalnych<sup>2</sup>.

#### **Modlitwy prezydencjalne za zmarłego biskupa diecezji**

##### **Kolekta**

*Wszechmogący Boże, spraw,  
aby Twój sługa, nasz biskup N., któremu powierzyłeś troskę o Kościół N.  
wszedł do radości swojego Mistrza i otrzymał nagrodę za apostołskie trudy.  
Przez naszego Pana Jezusa Chrystusa<sup>3</sup>.*

Wezwanie modlitwy odwołuje się do wszechmocy Bożej, atrybutu Boskiego, bardzo często powracającego w modlitwach formularzy mszy za zmarłych<sup>4</sup> oraz w tekstach biblijnych (por. Bar 3, 4; Ps 20, 2.8nn; Mdr 43, 30).

Syntagma centralna oracji jest syntezą dwóch aspektów, charakterystycznych dla tej grupy modlitw mszalnych, będących już pewnego rodzaju kanonem eucharystii rzymskiej; bezpośredniego nawiązania do życia ziemskiego zmarłego i prośby o jego zbawienie. Odnośnie do pierwsze-

go aspektu, tekst oracji podkreśla, że biskup z Bożego posłannictwa sprawował troskę pasterską o Kościół lokalny.

W modlitwach starożytnych sakramentarzy wyrażenie „sługa” (łac. *servitus*) występuje bardzo często i może przyjmować różne odcienie znaczeniowe w zależności od kontekstu. Przede wszystkim może znaczyć: „my twoi słudzy”. Obok znaczenia ogólnego termin „sługa” może oznaczać również „poddaństwo”, „uległość”, może także odnosić się do różnych postaw właściwych sługom, od ofiarnego poświęcenia do wysublimowanej pobożności<sup>5</sup>. Tutaj w połączeniu z ofiarą eucharystyczną przyjmuje odcień pobożności.

Wyrażenie „nasz biskup” w języku liturgicznym oznacza biskupa diecezjalnego, biskupa miejsca, czyli tego, któremu Chrystus zlecił podstawowe i najważniejsze zadania biskupie, jakim jest troska pasterska o Kościół lokalny<sup>6</sup>. Wyraża się ona w sprawowaniu przez biskupa potrójnego urzędu: nauczycielskiego, kapłańskiego i pasterskiego<sup>7</sup>. Biskup jest autentycznym, czyli upoważnionym przez Chrystusa, nauczycielem powierzonego sobie ludu w sprawach wiary i obyczajów (KK 25). Jest ośrodkiem i źródłem życia liturgicznego swych wiernych (KL 41); ma być jego kierownikiem, krzewicielem oraz stróżem (KK 26; DB 15; KL 45). Jako dobry pasterz i prawdziwy Ojciec (DB 16), biskup kieruje powierzonym sobie Kościołem mocą swojego autorytetu i władzy świętej.

W syntagmie dotyczącej życia wiecznego wspólnota wierzących prosi, aby zmarły biskup wszedł do radości wiecznej Chrystusa wraz z licznymi owocami swojej wielorakiej posługi biskupiej, którą zawiera w sobie wyrażenie „troskę o Kościół N.”. W tak sformułowanej prośbie znajdujemy echo przypowieści o talentach (Mt 25, 14–30), występującej w kontekście mowy eschatologicznej Jezusa (por Mt 24, 1–25. 46). Szczęśliwy jest ten sługa, którego Pan, gdy nadejdzie, zastanie jako mądrego i roztropnego zarządzającego swoich dóbr.

Zbawienie, o które prosi wspólnota, ukazuje się więc jako przebywanie w Bożej obecności, w strefie Bożego oddziaływania. Z samej natury bycia razem z Bogiem wypływa radość, pełnia rozkoszy, szczęśliwość wieczna. Tekst oracji w prosty sposób przypomina, że wizja życia z Bogiem w wieczności jest specyficzną nagrodą wieczną za spędzone życie na ziemi: „za apostołski trud”.

Modlitwa Kolekty, wprowadzając w celebrację ofiary Chrystusa sprawowanej za zmarłego biskupa, nawiązuje wyraźnie do jego życia ziemskiego, akcentując przede wszystkim jego misję pasterską, która mu zo-

stała zlecona podczas święceń biskupich. Inne aspekty posługi biskupa znajdziemy w następnych tekstach tutaj analizowanych.

### **Modlitwa nad darami**

*Boże nieskończenie dobry,  
Twój sługa, nasz biskup N., za swojego życia ziemskiego składał Tobie  
eucharystyczną Ofiarę za zbawienie wiernych;  
pokornie błagamy, aby ta Ofiara wyjednała mu Twoje miłosierdzie.  
Przez Chrystusa Pana naszego<sup>8</sup>.*

Syntagma, która następuje zaraz po inwokacji, stanowi wyraźne nawiązanie do życia ziemskiego biskupa, do wykonywania kapłaństwa, które było udziałem w kapłaństwie Chrystusa. Punktem centralnym całej posługi kapłańskiej biskupa – obok sprawowania liturgii godzin, sakramentów i sakramentaliów – była celebracja Ofiary Chrystusa, „źródło i szczyt” całego życia Kościoła (KL 10)<sup>9</sup>. Podczas jej sprawowania biskup przyczyniał się do zbawienia wiernych, w sposób szczególny tych, którzy zostali powierzeni jego pasterskiej trosce. O zadaniu ofiarowania przez biskupa w swoim Kościele lokalnym i za swój lud Najświętszej Ofiary, przypomina modlitwa święceń biskupich w jednej ze swoich próśb: „Niech nieustannie wyjednuje Twoją łaskawość i składa dary Twojego Kościoła”<sup>10</sup>.

„Dziś” te same „dary Kościoła” składane są Bogu za jego zbawienie. Kościół bowiem na zasadzie świętej wymiany (*sacrum commercium*) to, co otrzymał od Boga, ofiaruje Mu jako ofiarę uwielbienia i Bóg „rodzi ją” w obfitości pod postacią wszelkiego dobra duchowego. Bardzo często, tak jak i w tym wypadku, modlitwy nad darami przypisują Boskiej wymianie oczyszczenie grzechów, będące naturalnym efektem „ofiary na odpuszczenie grzechów”. Odnośnie tej prawdy św. Ambroży pisze, że „tajemnica Eucharystii [...] jest rzeczywiście lekarstwem duchowym, które kosztowane z godnością oczyszcza tego, który ją przyjmuje”<sup>11</sup>.

Bardzo łatwo można zauważyć, że tematem centralnym modlitwy nad darami jest ofiara eucharystyczna. Wspólnota wiernych ofiaruje ją Bogu Ojcu za swojego zmarłego biskupa, prosząc w zamian dla niego o miłosierdzie. Jest to ta sama ofiara eucharystyczna, którą biskup, wykonując swoją posługę kapłańską, ofiarował podczas życia ziemskiego za lud sobie powierzony. W ten sposób dokonuje się podwójna wymiana, na mocy której zmarły doznaje pomocy duchowej, wspólnota wiernych natomiast umocnienia się w nadziei.



Teologiczna zawartość modlitwy jest interesująca nie tylko ze względu na prośbę dotyczącą osoby zmarłego, lecz także ze względu na refleksję w niej zawartą; to, co było kiedyś przedmiotem celebracji liturgicznej w życiu biskupa, jawi się w całej swojej pełni po jego śmierci, w przyszłości, podczas celebracji liturgii niebiańskiej. Chodzi więc tutaj o Boskie misterium ujęte w całej swojej pełni.

### **Modlitwa po Komunii**

*Boże, nasz Ojcze,  
okaż miłosierdzie swojemu słudze, naszemu biskupowi N.,  
który pokładał nadzieję w Chrystusie i głosił Jego ewangelię,  
przez tę Ofiarę daj mu udział w chwale Twojego Syna.  
Który żyje i króluje na wieki wieków<sup>12</sup>.*

Modlitwa pokomunijna w swoim bardzo rozbudowanym wezwaniu skierowanym do Boga Ojca, zawiera usilną prośbę zgromadzonej wspólnoty, posilonej Ciałem i Krwią Chrystusa, o okazanie zmarłemu biskupowi miłosierdzia. Intensywność tego błagania potęguje czasownik „okaż” występujący już na początku syntagmy. W ten oto sposób kolejny raz zostaje przypomniana prawda, że Eucharystia celebrowana i ofiarowana za zmarłego jest dla niego źródłem miłosierdzia i uwolnieniem od grzechu. Ponadto uświadamia, że zmarły biskup, jak każdy człowiek, nie był bez grzechu i dlatego również potrzebuje miłosierdzia Bożego. Równocześnie wyłania się aspekt antropologiczny modlitwy, ukazującej człowieka w kontekście tradycji biblijnej i w świetle bardziej realistycznym.

Sprawując Eucharystię w intencji zmarłego biskupa diecezjalnego, Kościół w swoich modlitwach prezydencjalnych – jak mogliśmy to zauważyć – wspomina i nawiązuje zawsze do jakiegoś szczególnego i istotnego aspektu jego działalności pasterskiej. W tym wypadku charakter tej działalności jest zaznaczony w syntagmie o zabarwieniu wyraźnie chrystologicznym: „pokładał nadzieję w Chrystusie i głosił Jego ewangelię”. Czasownik „pokładać nadzieję” wskazuje na postawę wewnętrzną, duchową, charakteryzującą się bezgranicznym zaufaniem do Chrystusa<sup>13</sup>. Kto słucha słów Syna Bożego i przyjmuje je z wiarą, przechodzi ze śmierci do życia i ma w sobie zadatek życia Bożego: „Każdy kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki” (J 11, 25–26; por. J 3, 36; 5, 24). Wiara jest tym, co już na ziemi decyduje o naszej przyszłości po śmierci, dzięki niej człowiek obraca się w świecie Boga, zmartwychwstał do nowego życia: „kto wierzy w Niego, nie jest osądzony”, „kto nie wierzy, już został osądzony”.

Czasownik „głosił” wskazuje na jeden z podstawowych obowiązków pasterskich biskupa: przepowiadanie Dobrej Nowiny. Działalność ta w życiu samego Jezusa (por. Mk 1, 14–15; Łk 4, 43), a później w tradycji apostołskiej staje się zadaniem najważniejszym i pierwszoplanowym<sup>14</sup>. Sobór Watykański II przypomina, że „wśród głównych obowiązków biskupich szczególne miejsce zajmuje głoszenie Ewangelii” (KK 25). Ponadto czasownik ten sugeruje, że chodzi tu o uroczyste głoszenie Ewangelii, które dokonuje się przede wszystkim podczas liturgii słowa we Mszy świętej. W tym krótkim sformułowaniu została przypomniana więc kolejna funkcja zmarłego biskupa, jaką jest głoszenie innym słowa Bożego. Zakładając, że biskup wypełnił ten podstawowy obowiązek w sposób wzorcowy, czyli dawał swoim wiernym przykład życia Ewangelią, oracja prosi, aby przepowiadanie Ewangelii było dla niego również gwarancją życia przyszłego (por. Mt 5, 19).

Z tą syntagmą o charakterze anamnetycznym w sposób logiczny związana jest prośba dotycząca życia wiecznego, będącego owocem Komunii. Prośba ta wydaje się być zredagowana w sposób odpowiedni do tej sytuacji kościelnej, jaką jest śmierć biskupa miejsca, pozostając w ten sposób w ścisłym związku z jego działalnością ziemską. Wspólnota wiernych prosi Boga, aby mocą ofiary eucharystycznej, tej samej, którą biskup sprawował za innych, a która teraz jest ofiarowana za jego zbawienie i w której on sam uczestniczy<sup>15</sup>, miał „udział w chwale Jezusa (Twojego Syna)”. Jezus Chrystus wstępując do nieba, wprowadził tam swoje uwielbione człowieczeństwo i otrzymał od Ojca chwałę, jaką miał od Niego przed stworzeniem świata (por. J 17, 1.5). Od chwili przejścia Chrystusa z tego świata do Ojca (por. J 13, 1) prawdziwym miejscem chwały Bożej jest niebieskie Jeruzalem, do którego podróżujemy, jako do naszej eschatologicznej ojczyzny. W chwale nieba zmarły znajduje pełnię swojej jedności z Bogiem Ojcem i Jezusem Chrystusem oraz uczestniczy w Ich chwale, która jest rzeczywiście tym samym życiem Boskim, które ma Chrystus we wspólnocie z Ojcem. Chwała wieczna, którą Syn otrzymał od Ojca, jest obrazem Ich doskonałej wspólnoty miłości. Kontemplować Jego chwałę oznacza nic innego, jak uczestniczyć w życiu Boga<sup>16</sup>.

Podobnie jak w poprzedniej modlitwie, również tutaj wspólnota prosi Boga, aby zmarły biskup cieszył się w niebie pełnym zjednoczeniem z Chrystusem, które zostało zapoczątkowane jeszcze na ziemi poprzez wykonywanie wielorakich czynności kapłańskich. Oznacza więc, że śmierć nie niszczy niczego, co w życiu było wielkie i święte, ale przeciwnie, to wszystko w wieczności się potęguje, wzmacnia, nabiera pełnego waloru

i osiąga pełnię; w sposób skuteczny wszystko to, co było przedmiotem i treścią biskupiego życia. W ten sposób liturgia za zmarłych raz jeszcze pragnie ukazać, jak cała działalność ziemską chrześcijanina jest ściśle związana z jego życiem po śmierci.

### **Modlitwy prezydencjalne za innego zmarłego biskupa lub kardynała**

#### **Kolekta**

*Boże,  
Ty obdarzyłeś biskupią godnością swojego sługę (kardynała) N.  
i dałeś mu udział w kapłaństwie Apostołów,  
włącz go na wieki do ich społeczności.  
Przez naszego Pana<sup>17</sup>.*

Wezwanie do kolekty jest bardzo rozbudowane i ma charakter anamnezy dzieła Bożego w historii zbawienia; zawiera wspomnienie ustanowienia urzędu apostołskiego. Tekst zgodnie ze swoją funkcją, dając sens aktualności tego wydarzenia w liturgii, przypomina, że biskup miał udział w sukcesji apostołskiej. Rzeczownik „apostół” pochodzi z języka greckiego (*apostolos*), lecz jego znaczenie jest proveniencji chrześcijańskiej<sup>18</sup>, ponieważ w języku greckim literackim nie ma tego znaczenia, jakie mu nadajemy. Tym tytułem zostało nazwanych dwunastu najbliższych współpracowników wybranych przez Jezusa, którym powierzył kontynuację i dopełnienie swojej misji zbawczej (por. Mt 28, 18–20; J 15, 16). W ich miejsce, jako pasterze Kościoła, następcy Apostołów z ustanowienia Bożego są wybierani biskupi. Tak więc, jak trwa nieprzerwanie urząd powierzony przez Chrystusa indywidualnie Piotrowi, pierwszemu z Apostołów, i mający być przekazywany jego następcom, tak też nieprzerwanie trwa w Kościele urząd Apostołów – pasterzowanie Kościołowi – mający być bez przerwy sprawowany przez poświęcony stan biskupi (KK 20). Kto ich słucha, słucha Chrystusa, kto nimi gardzi, gardzi Chrystusem i Tym, który posłał Chrystusa (Łk 10, 16)<sup>19</sup>.

Wyrażenie „obdarzyłeś biskupią godnością” jest bezpośrednim nawiązaniem do święceń biskupich, gdzie główny szafarz obrzędu rozpoczyna homilię słowami: „Drodzy bracia i siostry, pilnie rozważcie, jakiej godności w Kościele ma dostąpić nasz brat”<sup>20</sup>. W grupie omawianych tutaj modlitw spotykamy je po raz pierwszy. Mówi ono, że biskupstwo jest godnością, czyli urzędem o charakterze szczególnym i szacownym; jest wiel-

kim wyróżnieniem dla tego, kto je przyjmuje. Ponadto wyrażenie to zwraca uwagę, że godność biskupia jest darem Boga Ojca w Duchu Świętym.

Syntagma końcowa zawiera prośbę o włączenie zmarłego biskupa na wieki do wspólnoty zbawionych Apostołów. Taka wizja życia wiecznego z jednej strony jest bardzo tradycyjna (podział nieba na sektory), z drugiej zaś wskazuje, jak bardzo teologia śmierci jest nierozdzielnie związana z teologią życia.

Analiza modlitwy nie stwarza trudności. Przewidziana za „innego zmarłego biskupa”, czyli tego, kto nie był bezpośrednio odpowiedzialny za wspólnotę Kościoła lokalnego, modlitwa ujmuje życie ziemskie zmarłego w sposób ogólny. Podkreśla przede wszystkim to, co jest najbardziej fundamentalne: że biskup poprzez urząd biskupi otrzymany od Boga Ojca w Duchu Świętym uczestniczył w sukcesji Apostołów.

### **Modlitwa nad darami**

*Panie, nasz Boże,  
przyjmij Ofiarę, którą składamy za Twojego sługę, biskupa (kardynała) N;  
na tym świecie dałeś mu godność biskupią,  
przyjmij go do społeczności Świętych w Królestwie niebieskim.  
Przez Chrystusa Pana naszego<sup>21</sup>.*

Modlitwa nad darami zawiera podwójną prośbę, z których każda rozpoczyna się charakterystycznym dla tej modlitwy prezydenckim czasownikiem „przyjmij”. Ponieważ występuje on na początku każdej syntagmy, jeszcze bardziej potęguje wołanie modlącej się wspólnoty, aby Bóg przyjął Ofiarę składaną za zabawienie zmarłego, a jego przyjął do wspólnoty świętych<sup>22</sup>.

Syntagma centralna ukazuje zmarłego jako tego, który cieszył się na ziemi godnością biskupią, mocą której uczestniczył w sukcesji apostołskiej. Biskupi ustanowieni przez Ducha Świętego zajmują miejsce Apostołów jako pasterze Kościoła. Z woli samego Chrystusa stali się prawdziwymi i autentycznymi nauczycielami wiary, kapłanami i pasterzami (KK 20, DB 2). Jako prawowici następcy Apostołów i członkowie kolegium biskupiego powinni biskupi być zawsze świadomi swej łączności i odpowiedzialności za cały Kościół (DB 6). Modlitwa nad darami, podobnie jak kolekta, nie czyni jednak żadnego odniesienia do konkretnej działalności pasterskiej, która pozostawałaby w ścisłym związku z pełnionym przez biskupa urzędem. Ogranicza się jedynie do stwierdzenia, że Bóg dał mu „godność biskupią”.

Syntagma końcowa posiada charakter eschatologiczny. Euchologia tego „bloku mszalnego” ukazuje życie po śmierci w różnych obrazach, tworząc w ten sposób swoisty język eschatologiczny. Dostrzega się tu tendencję do „zlokalizowania” wspólnoty zbawionych w określone miejsce: „mieszkanie”, „królestwo”, „dom”, „niebo”, „miejsce wytnienia” itp., które wskazują na szczęśliwość wieczną pochodzącą ze zmartwychwstania Chrystusa<sup>23</sup>. W naszym wypadku chodzi o „królestwo niebieskie”, w którym żyje Chrystus i wraz z Nim tryumfują tam Jego męczennicy i święci; królestwo całkowicie inne od tego zniszczalnego i śmiertelnego na ziemi<sup>24</sup>; królestwo wieczne, królestwo Boga Ojca, który spotyka swoje dzieci po zmartwychwstaniu, królestwo, gdzie wierni są całkowicie wolni, gdzie pożądliwość jest zniszczona. Królestwo, gdzie trwa szczęśliwość bez końca<sup>25</sup>.

### **Modlitwa po Komunii**

*Wszechmogący i miłosierny Boże,  
wysłuchaj nasze prośby za Twojego sługę, biskupa (kardynała) N,  
który na ziemi spełniał urząd pasterski w imieniu Chrystusa,  
przez tę Ofiarę oczyść go z grzechów  
i daj mu w Królestwie niebieskim miejsce obok Twojego Syna.  
Który żyje i króluje na wieki wieków<sup>26</sup>.*

Zanim zostanie przedstawiona prośba dotycząca zmarłego biskupa, modlitwa odwołuje się do wszechmocy i miłosierdzia Bożego. Poprzez te dwa atrybuty Boskie, bardzo często występujące w euchologii za zmarłych, celebrowanie eucharystyczne przynosi klimat wiary i nadziei w przebaczenie grzechów, które pochodzi od Ojca wszelkiego miłosierdzia.

Syntagma centralna zaznacza wyraźnie, że zmarły biskup „na ziemi spełniał urząd pasterski w imieniu Chrystusa”. Łaciński termin *legatio* występujący w mszale łacińskiej został przetłumaczony przez „urząd pasterski”. Oznacza, że biskup był legatem, ambasadorem Chrystusa na ziemi. Cała jego działalność związana z budowaniem Kościoła poprzez głoszenie słowa Bożego, sprawowanie liturgii i posługę zarządzania była dziełem Chrystusa w Duchu Świętym. Urząd biskupi pochodzi z ustanowienia Bożego i wykonywanie funkcji biskupiej jest dziełem Boga Ojca w Duchu Świętym. Cała ta fraza jest echem myśli św. Pawła: „Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień” (2 Kor 5, 20).

Odpuszczenie grzechów jest być może jednym z najczęściej występujących tematów w euchologii za zmarłych. Raz prosi się o uwolnienie od

zła w sposób ogólny, innym razem zaś się je specyfikuje i wymienia się różne jego rodzaje; grzechy, błędy, obrazę, przestępstwa itd. Modlitwy mszalne nie tylko zawierają takie prośby, ale wyraźnie zaznaczają – jak to jest w tym przypadku – że Eucharystia przynosi tu teraz określony owoc. Sprawiając to, co oznacza, celebracja Eucharystii jest prawdziwym źródłem zbawienia.

Druga prośba ma charakter eschatologiczny. Wspólnota wierzących zabiega u Boga, aby zmarły otrzymał miejsce w Królestwie niebieskim obok Chrystusa (por. Ef 2, 6). Niebo oznacza przede wszystkim życie wieczne świętych. Znaczenie tego wyrażenia oraz jemu podobnych występujących w liturgii nawiązuje do języka biblijnego, gdzie niebo wskazuje na mieszkanie Boga, przestrzeń zarezerwowaną dla Jego aniołów, skąd Chrystus zstąpił na ziemię i dokąd wstąpił po spełnionej misji<sup>27</sup>. Na ten temat Schmaus pisze: „Pismo święte opisuje niebo bardziej niż jako miejsce, jako formę określoną i doskonałą egzystencji ludzkiej. Nazywa je królestwem Bożym, życiem wiecznym, życiem ofiarowanym przez Boga, pokojem bez bólu, zbawieniem wiecznym, radością i koroną chwały, wspólnotą z Bogiem, ucztą wieczną, dziedzictwem Chrystusa, oglądaniem Boga”<sup>28</sup>. Owoce Komunii przywoływane w modlitwie dotyczą zmarłego biskupa i odnoszą się do oczyszczenia z grzechów i jego obecności w niebie z Chrystusem.

### Zakończenie

Z przeprowadzonej powyżej analizy modlitw prezydenckich za zmarłego biskupa diecezjalnego wynikają następujące wnioski:

1. W tekstach oracji odczuwa się klimat modlitwy wstawienniczej o odpuszczenie grzechów. Wskazują na to takie terminy, jak: miłosierdzie, odpuszczenie grzechów itp.
2. Teksty, ujmując życie ziemskie zmarłego biskupa w sposób syntetyczny, zwracają uwagę na podstawowe zadania pasterskie.
3. Dostrzega się ścisły związek między biskupem miejsca a wspólnotą diecezjalną wiernych, która została powierzona jego duszpasterskiej trosce.

Natomiast drugi formularz mszalny przeznaczony dla biskupa niediecezjalnego lub kardynała z wiadomych względów nie ukazuje już tak dużego związku biskupa ze swoją wspólnotą, jak czynił to poprzedni. Ponadto, jeśli chodzi o odniesienie do życia ziemskiego, modlitwy jednoznacznie podkreślają fakt natury ogólnej, choć bardzo istotny, że biskup będąc ambasadorem Chrystusa na ziemi miał udział w sukcesji aposto-



skiej. Nie zajmują się natomiast poszczególnymi aspektami działalności pasterskiej w takim wymiarze, jak czynił to formularz poprzedni.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> *Mszal Rzymski dla diecezji polskich* (MRP), Poznań 1986, s. 224<sup>o</sup>–225<sup>o</sup>.

<sup>2</sup> Więcej na temat soborowej reformy eucharystii za zmarłych biskupów zob. K. Konecki, *Teologia liturgii mszy za zmarłych*, w: *Mszal księgą życia*, (red. B. Nadolski) Poznań 1986, s. 207–214.

<sup>3</sup> MRP, s. 224<sup>o</sup>; *Missale Romanum, ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum* (MR), Libreria Editrice Vaticana 1975, s. 899: DA, QUAESUMUS, OMNIPOTENS DEUS, UT FAMULUS TUUS N. EPISCOPUS NOSTER, CUI FAMILIAE TUAE CURAM TRADIDISTI, CUM MULTIPLICI LABORIS FRUCTU GAUDIA DOMINI SUI INGREDIATUR AETERNA. PER DOMINUM = Tekst nowy.

<sup>4</sup> MRP, s. 206<sup>o</sup>, 207<sup>o</sup>, 208<sup>o</sup>, 210<sup>o</sup>, 211<sup>o</sup>, 212<sup>o</sup>, 213<sup>o</sup>, 214<sup>o</sup>, 215<sup>o</sup>, 218<sup>o</sup>, 219<sup>o</sup>, 221<sup>o</sup>, 224<sup>o</sup>, 225<sup>o</sup>, 226<sup>o</sup>, 228<sup>o</sup>, 229<sup>o</sup>, 230<sup>o</sup>, 232<sup>o</sup>, 234<sup>o</sup>, 237<sup>o</sup>, 238<sup>o</sup>, 241<sup>o</sup>.

<sup>5</sup> A. Blaise, A. Dumas, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout 1966, s. 756.

<sup>6</sup> Tak też nazywają biskupa diecezjalnego wszystkie modlitwy eucharystyczne w swoich tekstach wstawieniowych za niego; MRP, s.303\*, 318\*, 325\*, 332\*, 340\*, 341\*, 346\*, 351\*.

<sup>7</sup> *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, Katowice 1999, s. 35–36; G. Ferraro, *Le preghiere di ordinazione al diaconato, al presbiterato e all'Episcopato*, Napoli 1977, s. 157–160, 170.

<sup>8</sup> MRP, s. 224<sup>o</sup>; MR, s. 899: IMMENSAM CLEMENTIAM TUAM, DOMINE, SUPPLICITER IMPLORAMUS, UT HOC SACRIFICIUM, QUOD FAMULUS TUUS N. EPISCOPUS NOSTER, DUM ESSET IN CORPORE, MAIESTATI TUAE PRO SALUTE FIDELIUM OBTULIT, IPSI NUNC PROSIT AD VENIAM. PER CHRISTUM = Immensam clementiam tuam, Domine, suppliciter imploramus; ut hoc sacrificium, quo famulus tuus N. Pontifex, (vel Sacerdos), dum esset in corpore, maiestati tuae pro salute fidelium obtulit, ipsi pro salute prosit ad veniam Per.; *Missale Parisiense*, CXV, Orationes diversae pro defunctis, SO.

<sup>9</sup> Por. Instrukcja *Eucharisticum misterium*, z dnia 25 maja 1967, AAS 59(1967), s. 542–543.

<sup>10</sup> *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, dz. cyt., s. 35.

<sup>11</sup> *Commentaria in Epist. ad Corinth. I*, c. XI; PL 17, 243–244.

<sup>12</sup> MRP, s. 224<sup>o</sup>; MR, s. 899: PROSIT, QUAESUMUS, DOMINE, FAMULO TUO N. EPISCOPO NOSTRO MISERICORDIAE TUAE IMPLORATA CLEMENTIA, UT CHRISTI, IN QUO SPERAVIT ET QUEM PRAEDICAVIT, AETERNUM CAPIAT, HIS SACRIFICIIS, CONSORTIUM. PER CHRISTUM = Prosit, quaesumus, Domine anime famuli tui N. Pontificis misericordiae tuae implorata clementia: ut eius, in quo speravit et credit, aeternum capiant, te miserante consortium. Per; *Missale Romanum, ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum*, Pro defuncto episcopo, PC.

<sup>13</sup> A. Blaise, A. Dumas, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, s. 44.

<sup>14</sup> „Nie jest dla mnie powodem do chluby to, że głoszę Ewangelię. Świadom jestem ciężącego na mnie obowiązku. Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!” (1 Kor 9, 16).

<sup>15</sup> Wielka szkoda, że teksty mszalne milczą na temat, że zmarli, za których składamy Najświętszą Ofiarę, sami w niej uczestniczą. Milczą o tym także kaznodzieje pogrzebowi i katecheci. Raz jeden tylko słyszałem, w komentarzu na pogrzebie księdza i to będąc za granicą, że „zgromadziliśmy się, aby celebrować Eucharystię za zmarłego N. i ze zmarłym”.

<sup>16</sup> K. Konecki, *Nasze sprawowanie Eucharystii*, Włocławek 2007, s. 77–78.

<sup>17</sup> MRP, s. 224<sup>o</sup>; MR, s. 900: DEUS, QUI INTER APOSTOLICOS SACERDOTES FAMULUM TUUM N. EPISCOPUM (VEL CARDINALEM) PONTIFICALI FECISTI DIGNITATE VIGERE, PRAESTA, QUAESUMUS, UT EORUM QUOQUE PERPETUO AGGREGETUR CONSORTIO. PER CHRISTUM = Deus, qui inter apostolicos Sacerdo-

tes, famulum tuum N. Episcopum (Presbyterum) Cardinalem, pontificali fecisti dignitate vivere: praesta, quaesumus, ut forum quoque perpetuo aggregetur consortio. Per; *Missale Romanum, ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum*, Pro episcopo cardinali defuncto, vel presbytero cardinali, qui episcopali dignitate auctus fuerit, CO.

<sup>18</sup> X. L e o n - D u f o u r, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1973, s. 54–55.

<sup>19</sup> *Obrzędy święceń biskupa, presbiterów i diakonów*, dz. cyt., s. 23.

<sup>20</sup> Tamże, s. 22.

<sup>21</sup> MRP, s. 225; MR, s. 900; SUSCIPE, DOMINE, QUAESUMUS, PRO FAMULO TUO N. EPISCOPO (VEL CARDINALI) QUASI TIBI OFFERIMUS HOSTIAS, UT, CUI IN HOC SAECULO PONTIFICALE DONASTI MERITUM, IN CAELESTI REGNO SANCTORUM TUORUM IUBEAS IUNGI CONSORTIO. PER CHRISTUM = Suscipe, Domine, quaesumus, pro anima famuli tui N. Episcopi (presbyteri) Cardinalis, quas offerimus hostias: ut, quibus in hoc saeculo pontificale donasti meritum, in caelesti regno Sanctorum quorum iubeas iungi consortio. Per Dominum; *Missale Romanum, ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum*, Pro episcopo cardinali defuncto, vel presbytero cardinali, qui episcopali dignitate auctus fuerit, SO.

<sup>22</sup> R. Falsini, *Commento alle „orazioni dopo la comunione” delle domeniche e feste*, Milano 1967, s. 35.

<sup>23</sup> G. Martinez, *La eschatologia en la Liturgia Romana antiqua*, Salamanca – Madrid 1976, s. 195.

<sup>24</sup> A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg 1954, s. 291.

<sup>25</sup> G. Martinez, *La eschatologia en la Liturgia Romana antiqua*, dz. cyt., s. 236.

<sup>26</sup> MRP, s. 225; MR, s. 900: QUAESUMUS, OMNIPOTENS ET MISERICORS DEUS, UT FAMULUM TUUM N. EPISCOPI (VEL CARDINALEM), QUEM IN TERRIS PRO CHRISTO LEGATIONE FUNGI TRIBUISTI, HIS EMUNDATUM SACRIFICIIS, CONSEDERE FACIAS IN CAELESTIBUS CUM IPSO. PER CHRISTUM = Quaesumus, omnipotens et misericors Deus, ut famulum tuum N. quem in terris pro Christo legatione tribuisti, his emundatum sacrificiis, consedere facias in caelestibus cum eodem Christo Jesu Domino nostro. Qui tecum vivat;. *Missale Parisiense*, CI, In die obitus, et In depositionis pontificis, aut presbyteri. PC.

<sup>27</sup> A. Blaise, A. Dumas, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, s. 289.

<sup>28</sup> M. Schmaus, *I novissimi di ogni uomo*, Roma 1970, s. 200.

KS. TADEUSZ LEWANDOWSKI

**RUCH RETORYCZNEJ ODNOWY  
KAZNODZIEJSTWA EUROPEJSKIEGO  
– ODNOWA FORMY<sup>1</sup>**

Początek XX w. przyjmuje się jako czas narodzin współczesnego ruchu homiletycznego<sup>2</sup>. W tym czasie następuje coraz większe zainteresowanie się kaznodziejstwem, w dużej mierze pod wpływem nowych dokumentów Stolicy Apostolskiej. Pierwszym takim impulsem była encyklika Piusa X *Acerbo nimis*, poświęcona katechizacji, w której pojawia się jednoznaczne wezwanie do większej gorliwości w przepowiadaniu słowa Bożego. Szczególnego jednak znaczenia nabrała dopiero encyklika Benedykta XV *Humani generis redemptionem*, wydana w 1917 r., a nazwana „wielką kartą” kaznodziejstwa. W tym dokumencie papież przedstawił obraz prawdziwego kaznodziei, ukazał cel kaznodziejstwa i sposób przepowiadania słowa Bożego. Pojawiły się więc pewne elementy i podstawy teologii kaznodziejstwa oraz wskazania praktyczne dla kaznodziejów. Doniosłą też rolę odegrał Kodeks prawa kanonicznego (1917), określając głoszenie kazań jako *gravissimum officium*, oraz wydane w tym samym czasie przez Kongregację Konsystorza *Normae pro sacra praedicatione*<sup>3</sup>.

Niewątpliwie pod wpływem m.in. tych wypowiedzi Kościoła na początku XX w. rozpoczął się proces rozwoju teorii i praktyki kaznodziejstwa. Jednym z jego przejawów było wołanie o nową formę kaznodziejską. To wcale nie znaczy, że nie zajmowano się treścią przepowiadania, czy rolą głoszącego słowa Boże. Te fundamentalne zagadnienia coraz częściej się pojawiają i to nawet w próbach nowego widzenia kaznodziejstwa jako dziedziny teologicznej, ale pierwsze trzydzieści lat XX w. zostało ostatecznie zdominowane tendencjami odnowy strony formalnej kaznodziejstwa, czyli próbą odpowiedzi na pytanie, jak głosić słowo Boże. Próbowano znaleźć i zastosować nowe formy homiletyczne, aby w ten sposób podnieść poziom kaznodziejstwa i uczynić je bardziej skutecznym<sup>4</sup>.

Wśród pionierów ruchu retorycznej odnowy kaznodziejstwa szczególnie rolę odegrali: Paul Wilhelm Keppler (1852–1926), Ottokar Prohaska (1858–1927), Tihamer Toth (1889–1939) i Robert Linhard (1893–1958)<sup>5</sup>.

W okresie panowania neoscholastyki **Paul Wilhelm Keppler**, profesor w Tybindze i Fryburgu, następnie biskup Rottenberga, całą swoją uwagę skupił na ożywieniu kaznodziejstwa biblijnego, zwłaszcza przywróceniu właściwej roli homilii. Jego działalność homiletyczna przyczyniła się do docenienia Biblii jako źródła przepowiadania, a tym samym rozumienia, czym jest przepowiadanie w procesie wiary i jaką rolę odgrywa w tym procesie homilia. Przede wszystkim trzeba jednak podkreślić zasługi Kepplera w dziedzinie egzegezy homiletycznej. Należy on do pionierów szukających punktów styczności egzegezy z homiletyką i homiletyki z egzegezą. Poprzez swoje prace, łączące te dwa wymiary w sobie, i odważne apele kierowane do współczesnych mu egzegetów wytworzył w Niemczech sprzyjający klimat do opracowań egzegetyczno-homiletycznych. Już jako biskup Rottenberga wprowadził do studiów seminaryjnych obok egzegezy naukowej wykłady i ćwiczenia z egzegezy homiletycznej<sup>6</sup>.

Keppler rozumiał kaznodziejstwo jako twórcze, praktyczne i budujące wyjaśnianie perykopy. Wyjaśnianie tekstów Pisma Świętego nie może być suchym, abstrakcyjnym wywodem, lecz budująco praktycznym. Musi mieć w sobie coś z ciepła, a jednocześnie ma mobilizować do działania. Celem takiego wykładu jest pouczenie o prawdzie zawartej w Biblii oraz wyciągnięcie praktycznych wniosków życiowych. Nie chodzi tu więc wprost o włączenie naukowej egzegezy do przepowiadania, a raczej o osobistą refleksję nad tekstem, celem wydobycia głównej myśli perykopy i jej zastosowania do życia. Najodpowiedniejszą formą do tego typu przepowiadania jest homilia, która powinna zawierać w swojej strukturze trzy elementy: *explicatio*, *doctrina*, *applicatio*<sup>7</sup>.

W krytycznej ocenie poglądów Kepplera podkreśla się zgodnie, że odegrały one bardzo pozytywny wkład w przywracaniu roli Pisma Świętego w przepowiadaniu i tworzeniu podstaw współczesnego kazania biblijnego. Zaznaczyć jednak też trzeba pewne słabości kepplerowskiej koncepcji egzegezy homiletycznej; brakuje w niej jeszcze teologii słowa, spojrzenia na Biblię jako księgę historii zbawienia i żywego orędzia Bożego. Biblia traktowana jest jako podstawa budującego wykładu z wyciąganiem wniosków moralnych. I dlatego niektórzy sądzą, iż Kepplerowi bardziej chodziło o odnowę homilii jako formy przekazu niż o odnowę treści przekazu<sup>8</sup>.

We wszystkich opracowaniach twórczości Keplera zwraca się uwagę na elementy formalne jego teorii i praktyki kaznodziejkiej. Wśród nich na czoło wysuwa się optymizm chrześcijański<sup>9</sup>. Kazania trzeba głosić z radością i o radości, w atmosferze ufności, a nie goryczy i pesymizmu. Mając na względzie dochodzące do głosu nurty sceptycyzmu, realizmu i krytycyzmu, kaznodziejstwo powinno odwoływać się do uczucia, ale bez popadania w sztuczny patos. To wcale nie znaczy, że mało ważne są argumenty rozumowe, one są istotne w odpowiednim kształtowaniu pojęć religijno-moralnych, w budowaniu argumentów czy zwalczaniu błędów, lecz większą siłę oddziaływania mają uczucia. Potwierdzeniem tego są kazania Keplera – te najbardziej poruszające są jednocześnie najbardziej wartościowe pod względem artystycznym, gdzie naturalna głębia myśli łączy się w nich z siłą wyrazu, zwłaszcza w kazaniach o cierpieniu i tęsknocie za odkupieniem. To właśnie tam do doskonałości wyrazu przywiązywał on wielką wagę. Przy czym nie było to niczym dodanym, zewnętrznym. Styl i forma kazania wypływały niejako z osobowości mówcy, dlatego można mówić o jego osobistym stylu. „Choć każdy musi mieć własny styl, jak ma własnego ducha i duszę, to jednak nie tworzy się stylu bez wzoru, od którego się wychodzi. Wielka twórczość uwalnia tkwiące w człowieku zdolności pierwotne, nie tłumi ich, ale kieruje nimi, rozwija i kształci je. Twórczość Keplera spełnia tę funkcję. «Mieć duszę, to mieć styl». Dla «człowieka Bożego», dla kaznodziei mieć duszę – to znaczy żyć w duchu Bożym. Kaznodzieją stać się może ten, kto żyje w nadnaturze. Kaznodzieja jest duszą chrześcijańską, duszą przenikniętą miłością i wiarą, duszą, której wielką pasją jest stać się narzędziem Boga Wiecznego, a przez to dawać Mu świadectwo. Już dążenie do doskonałości, którego wymaga wiara, żąda zastosowania wszystkich czynników naturalnych pozwalających nam stać się doskonałym stworzeniem Boga, prawdziwym «człowiekiem Boga». Kepler był «człowiekiem Bożym». W tym leży charyzmat jego stylu i to też tłumaczy jego poglądy na nowoczesne kaznodziejstwo”<sup>10</sup>.

Charakterystyczną cechą jego kazań jest dbałość o drobiazgowy wykończenie stylistyczne i oratorskie. Ta troska wynikała z przekonania, że kazanie posiada nie tylko treść, ale i odpowiednią formę, która powinna ułatwiać kontakt ze słuchaczem, a tym samym pomagać dotrzeć do niego z Ewangelią i jej wezwaniem. Dbając o styl, estetyczny wyraz korzystał z tego, co najlepsze dawała retoryka, jej klasycy, stosując m.in. z upodobaniem apostrofę<sup>11</sup>. Wykorzystywał opisy natury dla lepszego zaprezentowania nauki Chrystusa, przywiązywał dużą wagę do piękna sło-

wa i do artystycznego lotu mowy. Słusznym wydaje się stwierdzenie, że tajemnica sukcesu Keplera leży w mocy jego wyrazu estetycznego. Treść i forma tworzą u niego harmonijną jedność<sup>12</sup>.

Drugim przedstawicielem formalnej odnowy kaznodziejstwa był węgierski teolog, biskup **Ottokar Prohaska**, wybitny uczony, świetny mówca, dobry pisarz, głosiciel katolickiej nauki społecznej, święty kapłan urzekający pokorą i głęboką wiarą, znakomity kaznodzieja oddziałujący zwłaszcza na środowiska akademickie. Gruntownie wykształcony, znający pięć języków i literaturę w tych językach, prowadzący pogłębione życie duchowe, dobrze zaznajomiony z problemami współczesności i aktualnymi prądami w literaturze mógł skutecznie, zwłaszcza poprzez głoszone konferencje i kazania, oddziaływać na religijną formację inteligencji węgierskiej. O jego wpływie i wielkości najdobitniej świadczy fakt, że dzień jego pogrzebu był dniem żałoby w całym kraju<sup>13</sup>.

Zasłynął z poszukiwań nowej formy kaznodziejskiej. Jego pragnieniem i zarazem programem działalności homiletycznej było ukazywanie ciągle tych samych prawd wiary w nowej szacie, odpowiedniej do mentalności ówczesnych słuchaczy<sup>14</sup>. Cechą charakterystyczną jego kaznodziejstwa było namaszczenie płynące ze świętości osobistej i ogień Chrystusowej miłości. I choć dbał o stronę formalną kazania, starannie przygotowywał je, uczył się niektórych fragmentów, to ostatecznie, niesiony tym duchem żarliwości, wrywał się z tradycyjnych przepisów homiletycznych, nie przestrzegając na przykład układu poszczególnych części i punktów kazania czy zapominając o wykorzystaniu Pisma Świętego. Przywiązywał ogromną wagę do dobrego przygotowania kazania, dobrania odpowiedniego materiału i właściwego jego przekazania, uważając to za niezbędny element skuteczności i istotną formę w kazaniu, ale w trakcie wygłaszania czuł się wolny, nieskrępowany przygotowanym tekstem. Sam to czynił i żądał tego od kaznodziejów, aby kazanie było dziełem żywym, powstającym w trakcie głoszenia, istota bowiem mowy leży w działaniu mówienia, w akcji słowa. To dopiero ma moc oddziaływania<sup>15</sup>. Poszukując nowej formy kaznodziejskiej zwracał uwagę na dobór aktualnych tematów, wykorzystanie dobrych i trafnych przykładów, od których rozpoczynał kazanie, oraz żywy styl i obrazowy język<sup>16</sup>.

Do pionierów odnowy współczesnego kaznodziejstwa należy także biskup **Tihamer Toth**. Jego teoria kaznodziejstwa oraz kazania głoszone i drukowane wywarły ogromny wpływ na kaznodziejstwo europejskie. Zasłynął z kazań katechizmowych mających charakter apologetyczno-moralny, a zbudowanych logicznie i zwarcie. Zwracał uwagę, by przeprowa-



dzione dowody rzeczowo wyjaśniały dany problem i logicznie wiązały się z zagadnieniami już omówionymi oraz przygotowywały grunt do dalszych rozważań. Wyjaśnienia prowadził w sposób popularny korzystając z różnego rodzaju argumentów i angażując przy tym wysiłek rozumowy słuchaczy. Zdawał sobie sprawę z tego, że jako kaznodzieja musi wzbudzić w słuchaczu zainteresowanie prezentowaną prawdą i będąc jej przekazicielem sam powinien być pełen prawdy, dobroci, człowieczeństwa oraz przekazać ją w sposób należyty, tzn. dbając o dobre wygłoszenie, dykcję i wymowę<sup>17</sup>.

Toth stawia kaznodziei trzy warunki: ma głosić zasady i naukę Chrystusa, mówić tak, by go chętnie słuchano i by po kazaniu słuchacze stawali się lepsi. Najistotniejszym jednak wymogiem, decydującym o skuteczności przepowiadania, jest jego osobista świętość i znajomość codziennego życia. Osobowość kapłańska kaznodziei, jego życie osobiste i życie wiary, przejście się głoszona prawda, codzienne rozmyślanie, sumienne przygotowanie kazania rozłożone na cały tydzień – to podstawowe zasady homiletyczne Totha<sup>18</sup>.

W zakresie metodyki głoszenia kazań stosował wirtualny dialog kaznodziejski. Przygotowując kazanie niejako sadzał w myślach obok siebie słuchacza i uwzględniał jego krytycyzm, zasób słownictwa, przewidywane zastrzeżenia, po to, by najpełniej do niego dotrzeć z Ewangelią i spowodować jego wewnętrzną przemianę. Był świadomy zależności głoszenia Ewangelii od aktualnych uwarunkowań. Sądził, że kazanie musi być interesujące dla słuchacza, a będzie ono takie wówczas, gdy kaznodzieja pozna dobrze Ewangelię i współczesnego mu człowieka. Kaznodzieja otwarty na Ewangelię i słuchacza będzie zdolny do zrealizowania postulatu dialogu kaznodziejskiego, a tym samym przyczyni się do większej skuteczności przepowiadania<sup>19</sup>.

Toth nie stosował żadnych schematów. W jego teorii kaznodziejstwa nie ma mowy o poszczególnych częściach i układzie kazania. To zostawia, według uznania, konkretnemu kaznodziei. Sam przedstawia myśl jakby sposobem filmowym, ilustrując prawdy Boże i łącząc wszystko logicznym przeprowadzeniem konkretnego tematu i celu. Zachęca kaznodziejów, by wykorzystywali przykłady aktualne, praktyczne i świeże. Wymowa, styl i głos kaznodziei powinny być naturalne, bez pompacyjnych zdań i pustej frazeologii<sup>20</sup>.

Ciekawą koncepcję odnowy formalnej kaznodziejstwa zaprezentował także przedstawiciel Niemiec – ksiądz **Robert Linhardt** z Monachium. Wychodząc z nauczania św. Pawła (2 Tym 2, 9) i powołując się na św. Kle-

mensa Dworzaka wyprowadził wniosek o potrzebie szukania nowych form głoszenia ciągle tej samej Ewangelii. Trzeba ją głosić nowocześnie, tzn. w nowej formie. Do tego zobowiązuje nowy czas i różnorodność jej głosi-cieli. Każdy powinien szukać swojej, właściwej mu formy. Nie można cią-gle odwoływać się do tych samych używanych form, ale trzeba szukać no-wych, bardziej odpowiadających potrzebom słuchaczy. Niewystarczające jest używanie kazania i homilii w postaci monologu. Te nowe formy stwa-rza samo życie, mimo że nie są one jeszcze ujęte w ramy teorii. Linhard nazywa kazanie w tej nowej formie „kazaniem o dowolnej formie” (*freige-formte Predigt*). Ma ono w sobie coś ekspresjonistycznego, ale w dobrym znaczeniu. „Nie zaniedbuje poprawności stylistycznej i dogmatycznej: ka-zania tej formy chcą przede wszystkim wywołać wstrząs i wzruszenie, głę-bokie przeżycie i przejście się prawdą, aby doprowadzić słuchacza do de-cyzji, a także wywołać w nim pewien nastrój. Żadnego zdania, żadnego słowa, żadnej ozdoby, które by w jakiś sposób nie służyły temu celowi”<sup>21</sup>.

Tego rodzaju kazanie stawia przed kaznodzieją konkretne zadanie: musi on dobrze opanować przedmiot i przejąć się jego celem poprzez głębokie zastanowienie się i rozmyślanie. Gdy zabraknie tego wewnętrznego zaangażowania, kazanie przestanie być czymś osobistym i twórczym. To właśnie to „przejście się” formuje słowa i zdania. „Z niego rodzi się kazanie i kształtuje się nie jako schemat, lecz jako organizm wyrosły z zespolenia idei z żywą osobowością kaznodziei”<sup>22</sup>.

Tak pojęte kazanie stanowi przekaz z serca do serc, którego efektem jest rodzące się w nich życie duchowe. Kaznodzieja posługując się tą formą nie rezygnuje z reguł, lecz używa ich swobodnie, by porwać i do-prowadzić słuchaczy do celu. Często odwołuje się do metody indukcyjnej, która czyni słuchacza współtwórcą kazania. W ten sposób staje się ono „zespołowym rozmyślaniem”. Kaznodzieja przygotowując i głosząc kazanie jest więc nie tylko osobistym „ja”, ale i „zbiorowym-ja” audytorium. „To co żyje, łaknie, cieszy się, dziwi, gorszy lub skarży się w sercach słuchaczy, to wszystko płynie w jego duszy jakby to był jego los i jego zbiorowa dusza. Uzbrojony czy obciążony «duszą zbiorową» swego au-dytorium stoi nad strumieniem wiecznej prawdy, nadśłuchuje jej słów i tworzy siły potrzebne słuchaczom. Jeżeli mu się to uda, to nie ma już tej sytuacji, że kaznodzieja mówi na ambonie, a inni się przysłuchują, ale przez rozmyślający zespół płynie strumień prawdy i łaski, mówiąc każ-demu i darując, czego potrzebuje”<sup>23</sup>.

Kazanie o formie dowolnej nie zapowiada tematu, dyspozycji i celu, chociaż one wyraźnie z każdego zdania przebijają. Nie podaje też wprost

nakazów czy zakazów dotyczących życia moralno-religijnego, lecz dzięki wspólnej refleksji doprowadza słuchacza do osobistego przekonania i decyzji woli. Nie chodzi tu bowiem o przelotne wzruszenie, ale o głębokie przeżycie słuchaczy poddających się mocy słowa<sup>24</sup>.

\* \* \*

Biorąc pod uwagę poglądy wszystkich prezentowanych przedstawicieli odrodzenia kaznodziejstwa w pierwszym trzydziestolecu XX w. mające na celu odnowę formalną przepowiadania, należy zapytać o właściwe rozumienie, **czym była postulowana „nowa forma”**. Wyraźnie u wszystkich autorów akcenty położone są na dwie sprawy. Mówią o potrzebie stosowania nowych form przepowiadania, a jednocześnie podkreślają, że konstrukcja, szata językowa to tylko środek do skutecznego wyrażenia treści i ducha. Bez ducha Bożego, przekonania, gorliwości kaznodziei, zwłaszcza jego świętości, bez sumiennego przygotowania się do kazania żadna nowa forma nie odnowi kaznodziejstwa. Trzeba więc, mówiąc o nowej formie, właściwie rozumieć samo pojęcie formy kaznodziejskiej. Może to być bowiem forma istotna kazania, bądź forma techniczna. Ta pierwsza to wewnętrzny charakter wypływający z ducha Bożego u kaznodziei, indywidualny styl kształtowany przez jego osobowość, opanowanie, przejęcie się i jak najlepsze przekazanie treści. Natomiast forma techniczna kazania to jego oprawa zewnętrzna, układ treści, sam schemat. O skuteczności kazania decyduje nie forma techniczna, lecz istotna, a więc żywa treść duszy samego kaznodziei<sup>25</sup>.

Mając to na uwadze, wydaje się, że problem nowej formy u tych autorów dotyczył zwłaszcza formy technicznej, ponieważ tylko ta może i powinna przybierać różne odmiany, odpowiednie do zmieniających się czasów i ludzi. Natomiast forma istotna, będąc wyrazem ducha Bożego i świętości osobistej kaznodziei, nie tyle może stawać się nową, co raczej bardziej doskonałą, pogłębioną, autentyczną<sup>26</sup>. „Poszukując nowej formy, zdawano sobie jednak sprawę z tego, iż zmiana technicznej formy kaznodziejstwa nie stanowi jedyne i istotnego sposobu jego odrodzenia. Sama bowiem forma techniczna nie zaradzi skutecznie brakowi ducha Bożego, przekonania i gorliwości kaznodziei. Żadna forma zewnętrzna nie zastąpi sumiennego przygotowania kazania oraz sama przez się nie dokona autentycznego nawrócenia i formacji religijnej słuchaczy. Konstrukcja, szata językowa, kształt stylistyczny – to tylko środki do właściwego wyrażenia treści i ducha. O prawdziwej zaś skuteczności kazania decyduje przede wszystkim forma istotna. Dlatego również i odnowioną formę istotną, czyli

kształtowanie kazania jako organizmu wyrosłego z zespolenia prawdy wiary z żywą i przejętą duchem Bożym osobowością kaznodziei, postulowali i realizowali owi czterej pionierzy odnowy homiletycznej<sup>27</sup>.

Przy czym trzeba podkreślić, że domaganie się nowej formy nie było zerwaniem z wszelkimi formami czy zasadami konstrukcji kazania. Przecież każdy z nich stosował pewne zasady formalne. Nie odrzucali formy, ale walczyli z martwym szablonem, przypominając najistotniejsze elementy formy istotnej i ubogacając ją. Chodziło im o różnorodność form i planu kazań. Nie godzili się z szablonem, rutyną, suchym formalizmem, powtarzaniem tych samych formułek, stosowaniem podziałów, korzystaniem z cytatów<sup>28</sup>.

Stosowanie nowej formy kaznodziejskiej wyraziło się także w podejmowaniu aktualnej tematyki, właściwym doborze przykładów i prostocie stylu. Jej twórcy domagali się znajomości teologii, czasu i jego problemów oraz potrzeb, znajomości psychiki i mentalności słuchacza, a zwłaszcza świętości kaznodziei<sup>29</sup>.

W ten retoryczny nurt odnowy kaznodziejstwa europejskiego wpisuje się **ks. Władysław Mirski** (1896–1950), wykładowca homiletyki w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku<sup>30</sup>. W jego twórczości wyraźnie zaznacza się wpływ wyżej omówionych przedstawicieli odnowy, co znalazło odbicie zwłaszcza w treści i formie tekstów jego kazań. Wielkie znaczenie w procesie przekazu słowa Bożego widział ks. Mirski w posłudze kaznodziei, od którego w dużej mierze zależy skuteczność głoszonego słowa. Prawda zawarta w słowie Bożym jest zbawcza, oświecająca i krzepiąca, ale jednocześnie bolesna i twarda dla człowieka, co korzeniami swej duszy wrósł w ziemię. Skuteczność bowiem tej prawdy zdobywa się tylko bólem. Ona sama musi przeorać duszę kapłana, by mogła działać skutecznie na innych<sup>31</sup>. Istotna jest więc świętość życia kaznodziei, bowiem jej brak może utrudnić, a nawet uniemożliwić przyjęcie słowa Bożego przez słuchacza. Kaznodzieja, jako głosiciel i interpretator słowa Bożego, musi być otwarty na tekst biblijny i aktualne problemy człowieka<sup>32</sup>.

Ks. Mirski wyraźnie akcentuje w artykułach potrzebę stosowania w przepowiadaniu odpowiedniej formy. Jego zdaniem słowo Boże domaga się odpowiedniej szaty językowej, jasności, dokładności, prostoty, obrazowości. Teorię potwierdza w praktyce. Jego dorobek kaznodziejski świadczy, że był mistrzem formy. Dbał o perfekcyjne wykończenie stylistyczne i oratorskie, stosował z upodobaniem apostrofe, potrafił oddziaływać zarówno na umysł jak i wolę słuchacza. Jego twórczość cechuje

żywy styl, obrazowy język, naturalność, aktualność problemów, a zwłaszcza wirtualny dialog ze słuchaczem. Każde opracowanie kazania cechuje się dialogowością. To Bóg ciągle prowadzi dialog z człowiekiem, zaprasza do wspólnoty ze sobą i oczekuje konkretnej odpowiedzi. W tym dialogu Boga z człowiekiem aktywnie uczestniczy kaznodzieja<sup>33</sup>.

Tak więc wołanie o nową formę kaznodziejską na początku XX w. było wołaniem o odnowę kazań pod względem konstrukcji, stylu i języka, a jednocześnie o autentycznego ducha Bożego, czyli świętość ich głosicieli.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Artykuł ten jest częścią większego opracowania na temat kaznodziejstwa XX wieku.

<sup>2</sup> Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa. Z najnowszych dziejów ruchu homiletycznego*, Warszawa 1980, s. 20.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 19–21; K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 1, Kraków 1999, s. 423; M. Rzeszewski, *Kaznodziejstwo. Zagadnienie wybrane*, Warszawa 1957, s. 27; tenże, *Kryzys czy szansa kaznodziejstwa?*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, red. M. Finke, Poznań 1964, s. 527, 534; tenże, *Posługa słowa*, „Aten. Kapł.” 391(1974), s. 205n.

<sup>4</sup> Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, dz. cyt., s. 21–23; K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa...*, dz. cyt., s. 424–425.

<sup>5</sup> Por. T. Lewandowski, *W służbie Słowu. W 50. rocznicę śmierci ks. Władysława Mirskiego 1896–1950*, „Studia Włocławskie” 3(2000), s. 383–384; A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, dz. cyt., s. 23; K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa...*, dz. cyt., s. 425; M. Rzeszewski, *Kaznodziejstwo*, dz. cyt., s. 339n.

<sup>6</sup> Por. P.E. Duda, *Teologiczna koncepcja przepowiadania według Tadeusza Soirona OFM. Studium historyczno-systematyczne*, Katowice 1990, s. 22–29.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 91; K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa...*, dz. cyt., s. 410n; H. Siemon, *Przepowiadanie biblijne*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 51.

<sup>8</sup> Por. K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa...*, dz. cyt., s. 415.

<sup>9</sup> Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, dz. cyt., s. 23; K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa...*, dz. cyt., s. 415; M. Rzeszewski, *Kaznodziejstwo*, dz. cyt., s. 340n. Ks. Rzeszewski w dwunastu punktach przedstawia zasadnicze cechy teorii i praktyki kaznodziejskiej Kepplera: nowa forma kazania adekwatna do aktualnej sytuacji, bardziej pogłębione uzasadnienie prawd chrześcijańskich, uwzględnienie problemów społecznych, Chrystus ideałem osobowości i wzorem do naśladowania, potrzeba głoszenia dekalogu, kazania głoszone z radością i o radości, czysta intencja kaznodziei, podkreślenie roli uczucia w przepowiadaniu, różnorodność form, szczerłość, naturalność i prostota w stylu, potrzeba dobrego przygotowania kazania, kazanie jako rozmowa ze słuchaczem, atmosfera ufności w przepowiadaniu. Por. tamże, s. 344.

<sup>10</sup> M. Rzeszewski, *Kaznodziejstwo*, dz. cyt., s. 343.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 340.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 342–343.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 344–345.

<sup>14</sup> Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, dz. cyt., s. 24; K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa...*, dz. cyt., s. 426; M. Rzeszewski, *Kaznodziejstwo*, dz. cyt., s. 344.

<sup>15</sup> Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, dz. cyt., s. 25; M. Rzeszewski, *Kaznodziejstwo*, dz. cyt., s. 345. Ksiądz Rzeszewski podkreśla w swym opracowaniu, że zapis mów Prohaski nie odzwierciedla całego wyrazu jego kazań, nie pokazuje, jak mówił. Nie

da się w teckście pokazać zaru ducha, mocy słowa, skuteczności oddziaływania na słuchaczy. Dla przybliżenia atmosfery panującej w trakcie głoszenia kazań przez Prohaskę warto przytoczyć świadectwa ówczesnych słuchaczy: „W rozjarzonej atmosferze sali i napiętego oczekiwania, wśród huraganu okłasków, zjawiała się postać pełna mocy, wytworności i wielkości duchowej, z postawą promieniującą pewnością siebie, a zarazem pokorą. Prohaska stał w napięciu, ale całkowicie opanowany. Potem rozbrzmiewał jego donośny, a tak miły i miękki głos. Zaczynał od naszkicowania tematu. Głęboka cisza towarzyszyła tej uwerturze. Nie upłynęły trzy minuty, gdy nagle rozbłyskało i nawet nieobeznani zaczęli chwytać głębię i powagę problemu. Potem szła żwawa i plastyczna rozprawa z przeciwnikami. Po kazaniu huragan okłasków wstrząsający salą był nie tylko echem burzy poruszającej głębinę dusz”. M. Rzeszewski, tamże, s. 346.

<sup>16</sup> Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, dz. cyt., s. 25; K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa...*, dz. cyt., s. 426.

<sup>17</sup> Por. M. Rzeszewski, *Kaznodziejstwo*, dz. cyt., s. 347–349; K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa...*, dz. cyt., s. 427.

<sup>18</sup> Por. M. Rzeszewski, *Kaznodziejstwo*, dz. cyt., s. 349.

<sup>19</sup> Por. K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa...*, dz. cyt., s. 429–430.

<sup>20</sup> Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, dz. cyt., s. 25–26; M. Rzeszewski, *Kaznodziejstwo*, dz. cyt., s. 349–350.

<sup>21</sup> M. Rzeszewski, *Kaznodziejstwo*, dz. cyt., s. 350.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> R. Linhardt, *Brennerder Dornbusch*, Freiburg 1929, cyt. za: M. Rzeszewski, *Kaznodziejstwo*, dz. cyt., s. 351.

<sup>24</sup> Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, dz. cyt., s. 26–27; K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa...*, dz. cyt., s. 431. Ks. Rzeszewski oceniając koncepcję odnowy formy kaznodziejskiej stwierdza: „Ks. Linhardt jest sam człowiekiem nowoczesnym i zna dobrze dzisiejszego człowieka. Zna jego głód poznania i jego ustawiczny pośpiech. Sam nawet temu prądowi zdaje się ulegać w trosce o dusze ludzkie, sam jakby się niepokojem tego czasu zaraził. Brak mu czasem dystansu i głębi, jasności teologicznej i zdyscyplinowania. Ale umie nieraz trafić szukającego – prosto w chorą duszę. Znajdzie słowo nawet dla zubożniałych. Osobliwością i nowością ma coś do powiedzenia tym, którym ktoś inny może by już nic nie powiedział. Nie we wszystkim można go naśladować, ale na pewno trzeba starać się o podobną zdolność wczucia się w nędzę ducha i ciała ludzkiego. Naśladować można z pożytkiem jego sposób mówienia, interesujący, porywający, zdobywający dla głoszonej prawdy. (Jest to jego *freigeformte Predigt* – coś z dobrze pojętego ekspresjonizmu)”. Te nż e, *Kaznodziejstwo*, dz. cyt., s. 352–353.

<sup>25</sup> Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, dz. cyt., s. 27; M. Rzeszewski, *Kaznodziejstwo*, dz. cyt., s. 355.

<sup>26</sup> Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, dz. cyt., s. 27.

<sup>27</sup> Tamże, s. 27–28.

<sup>28</sup> Por. M. Rzeszewski, *Kaznodziejstwo*, dz. cyt., s. 356.

<sup>29</sup> Por. tamże; A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, dz. cyt., s. 28.

<sup>30</sup> Zob. artykuł na temat jego twórczości: T. Lewandowski, *W służbie Słowu...*, art. cyt., s. 378–394.

<sup>31</sup> Tamże, s. 387.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 387–391.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 388 i 392.



KS. JANUSZ BORUCKI

**PEŁNOMOCNICY PROCESOWI I ADWOKACI  
W ŚWIECIE KODEKSÓW PRAWA KANONICZNEGO  
I INSTRUKCJI *DIGNITAS CONNUBII*  
Kwalifikacje i zadania procesowe**

Wzrastająca w ostatnich dziesięcioleciach liczba spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa sprawia, że coraz większa liczba osób zgłasza się do trybunałów kościelnych. Nie jest tajemnicą, że większość z nich nie ma wiedzy koniecznej co do rozważenia argumentów „za” i „przeciw” nieważności małżeństwa oraz co do poprawnego sformułowania chociażby samej skargi powodowej. W związku z tym coraz bardziej uwiadcza się konieczność fachowej pomocy doradczej tym osobom. Sytuacja taka powoduje, że często pomoc doradczą proponują osoby nie mające fachowego przygotowania lub których szczerą intencją może budzić wątpliwość.

Niniejszy artykuł przedstawia dawne i obecne przepisy prawa kanonicznego dotyczące zasad mianowania pełnomocników procesowych i adwokatów, ich koniecznych kwalifikacji oraz uprawnień.

**1. Kodeks prawa kanonicznego z 1917 r.**

Stary Kodeks poświęcił pełnomocnikom procesowym i adwokatom w dziale *De procuratoribus ad lites et advocatis* 12 kanonów (1655–1666). Zostały one umieszczone w Księdze IV *De processibus*.

**1.1. Pełnomocnicy procesowi**

Pełnomocnik procesowy (*procurator*) to osoba, która w imieniu i zastępstwie strony procesowej, na mocy otrzymanego od niej pełnomocnictwa, jest upoważniona do spełniania w sądzie czynności procesowych ze skutkami dla osoby reprezentowanej. Już prawo rzymskie znało instytucję pełnomocnika procesowego. Instytucję tę z prawa rzymskiego przejęło prawo kanoniczne<sup>1</sup>.

Kodeks z 1917 r. określał istotne przymioty pełnomocnika procesowego. Musiał on być katolikiem, pełnoletnim, dobrego imienia; niekatolik mógł być dopuszczony tylko wyjątkowo i z konieczności. Zakonnik mógł być pełnomocnikiem tylko w sprawach swego zakonu za zgodą swego przełożonego, konstytucje zakonne mogły jednak stanowić inaczej<sup>2</sup>. Pełnomocnik strony mógł być równocześnie adwokatem<sup>3</sup>.

Strona mogła swobodnie wybierać pełnomocnika i nie miała potrzeby zatwierdzania go lub dopuszczania ze strony ordynariusza. W sprawach rozpatrywanych przed sądem zakonnym (kan. 1579 § 1 i 2) na pełnomocnika należało wybrać członka zakonu, a w sprawach rozpatrywanych przed sądem ordynariusza miejsca pełnomocnikiem mogła być także osoba nie należąca do zakonu<sup>4</sup>.

Do prowadzenia procesu musiał mieć pełnomocnik pełnomocnictwo procesowe, bądź ogólne, bądź do prowadzenia poszczególnych spraw lub do spełniania poszczególnych czynności procesowych. Pełnomocnictwo powinno być udzielone przez zleceniodawcę na piśmie z podaniem miejsca oraz daty jego wystawienia. Jeżeli zleceniodawca nie umiał pisać, powinno to zostać zaznaczone w pełnomocnictwie, pełnomocnictwo zaś podpisywał proboszcz lub notariusz kurii bądź też dwóch świadków<sup>5</sup>. Pełnomocnictwo należało dołączyć do akt<sup>6</sup>.

Zasadniczo mógł być ustanowiony tylko jeden pełnomocnik, na ustanowienie dla siebie zastępcy musiał mieć wyraźne upoważnienie zleceniodawcy. Stary Kodeks pozwalał wyjątkowo, dla słusznej przyczyny, na ustanowienie kilku pełnomocników; należało ich jednak tak wyznaczyć, aby mogła zachodzić między nimi prewencja<sup>7</sup>.

Pełnomocnik mógł być dopuszczony do pełnienia czynności procesowych dopiero po wykazaniu się pełnomocnictwem, udzielonym mu w odrębnym piśmie, mogło ono być również zaznaczone w skardze lub na końcu wezwania<sup>8</sup>. Czynności dokonane przez pełnomocnika bez należytego pełnomocnictwa nie miały żadnego znaczenia, wydany zaś wyrok był nieważny<sup>9</sup>. Zleceniodawca mógł jednak czynności dokonane przez nieupoważnionego należycie pełnomocnika uznać i zatwierdzić<sup>10</sup>.

Pełnomocnictwo upoważniało pełnomocnika do podejmowania wszystkich czynności procesowych, jak: wniesienie skargi, zawiązanie sporu, przedkładanie wniosków dowodowych, podnoszenie zarzutów itp. Konieczne było jednak osobne upoważnienie mocodawcy do: cofnięcia skargi, zrzeczenia się dalszej instancji lub jakiejś czynności procesowej, zakończenia procesu na drodze ugody, umowy lub sądu polubownego, żądania przysięgi, jak też do podjęcia takiej czynności, dla której prawo

wymagało specjalnego upoważnienia (np. zawarcie małżeństwa, wzięcie w posiadanie beneficjum). Po wyroku końcowym prawo i obowiązek apelacji należały do pełnomocnika, chyba że pełnomocnictwo wyraźnie mu tego zabraniało<sup>11</sup>.

Usunięcie pełnomocnika mogło się dokonać w dwojaki sposób. Sędzia mógł zarządzić jego usunięcie z urzędu lub na wniosek stron, dla słusznej przyczyny. Również sam mocodawca mógł go odwołać; ażeby usunięcie miało skutek, należało powiadomić pełnomocnika, a po wdańiu się w spór, także sędziego i stronę przeciwną<sup>12</sup>.

Pełnomocnik miał prawo do odpowiedniego wynagrodzenia, o które mógł się z mocodawcą układać. Stary Kodeks zabraniał pełnomocnikowi przenosić sporu na siebie, czyli nabyć rzecz sporną lub prawo sporne, układać się o wynagrodzenie wygórowane lub o przyznanie części rzeczy w razie wygrania procesu; umowa taka była nieważna i karalna. Pełnomocnik, który sprzeniewierzył się swemu obowiązkowi przez kłamstwa, przekupstwa, uczynione drugim obietnice, odpowiadał za szkodę, a ponadto mógł być usunięty oraz ukarany<sup>13</sup>.

## 1.2. Adwokaci

Adwokatem (*advocatus*) jest osoba, która dzięki swej znajomości prawa służy stronie pouczeniem i radą oraz występuje w jej obronie przed trybunałem. Instytucję adwokatów wykształcili Rzymianie. Adwokaci nieśli pomoc stronom procesującym się. W Kościele adwokaci istnieją od dawna, pełniąc różne zadania. Stawali w obronie prawdy i sprawiedliwości. Bronili ubogich przed krzywdą oraz uprawnień kościołów i klasztorów<sup>14</sup>.

Stary Kodeks stanowił, że obrońca jest konieczny: a) w każdej sprawie karnej, b) w sprawie cywilnej, w której chodzi o małoletnich lub o dobro publiczne. Sędzia z urzędu dawał adwokata tym, którzy go nie mieli, lub w razie potrzeby dodawał im innego. W innych sprawach strony mogły mieć jednego lub kilku adwokatów<sup>15</sup>.

Każdy adwokat występujący w sądzie kościelnym musiał być zatwierdzony przez ordynariusza. Ordynariusz mógł udzielić adwokatowi zatwierdzenia ogólnego do wszystkich spraw lub szczególnego do oznaczonej sprawy. W sprawach rozpoznawanych przez delegata Stolicy Apostolskiej adwokata zatwierdzał sam delegat. W sprawach rozpatrywanych przed sądem zakonnym adwokatem mógł być tylko zakonnik danego zakonu, zatwierdzony przez sędziego orzekającego; zaś w sprawach prowadzonych przed ordynariuszem miejsca adwokatem mógł być także obcy zatwierdzony przez tegoż ordynariusza<sup>16</sup>. Adwokaci Roty Rzymskiej

i Kongregacji Konsystorialnej mogli występować we wszystkich sądach diecezjalnych bez aprobaty ordynariusza miejsca<sup>17</sup>. Ta sama osoba mogła występować dla tej samej osoby w tej samej sprawie w charakterze adwokata i pełnomocnika procesowego.

Oprócz przymiotów, jakich prawo kanoniczne wymagało od pełnomocników procesowych, musiał adwokat posiadać doktorat z prawa kanonicznego lub przynajmniej biegłość w nim. Adwokat musiał wykazać się przed sędzią posiadaniem zlecenia od swego klienta, podobnym do pełnomocnictwa. Co do usunięcia lub odwołania oraz wynagrodzenia i kar dla adwokatów, obowiązywały te same przepisy co dla pełnomocników procesowych<sup>18</sup>.

## **2. Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r.**

Przepisy dotyczące pełnomocników procesowych i adwokatów w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego zostały umieszczone w 10 kanonach (1481–1490), w Księdze V *De processibus*.

### **2.1. Pełnomocnicy procesowi**

Strona może swobodnie ustanowić sobie adwokata i pełnomocnika; jednakże – poza wypadkami określonymi w §§ 2 i 3 – może występować i odpowiadać także osobiście, chyba że sędzia uzna posługę pełnomocnika lub adwokata za konieczną<sup>19</sup>.

Strona zarówno powodowa jak i pozwana, której przysługuje zdolność procesowa, może działać w postępowaniu sądowym albo osobiście, albo przez ustanowionego przez siebie pełnomocnika i adwokatów. Również ustawowy przedstawiciel strony może posłużyć się pełnomocnikiem lub adwokatem<sup>20</sup>.

Każda ze stron może ustanowić dla siebie tylko jednego pełnomocnika, który nie może przelać swego pełnomocnictwa na inną osobę, chyba że otrzymał na to wyraźne zezwolenie<sup>21</sup>. Tzw. substytucji, czyli przekazania swego pełnomocnictwa innej osobie, pełnomocnik procesowy może dokonać tylko za wyraźną zgodą zleceniodawcy, trzymając się ściśle jego wytycznych oraz kierując się jego interesem<sup>22</sup>.

Gdyby jednak dla słusznej przyczyny strona ustanowiła kilku pełnomocników, powinni oni być tak wyznaczeni, by między nimi miała miejsce przewencja<sup>23</sup>. Zasada przewencji nie pozwala na podejmowanie przez dwóch lub więcej pełnomocników tej samej czynności procesowej.

Pełnomocnik winien być pełnoletni i nieposzlakowanej sławy<sup>24</sup>. Nowy Kodeks nie wymaga od pełnomocnika posiadania wykształcenia praw-

niczego. Dlatego może nim być np. współuczestnik sporu, jedno z rodziców, małżonek, brat lub siostra itp. Również adwokat mając specjalne zlecenie, może w tej samej sprawie wystąpić w charakterze pełnomocnika<sup>25</sup>.

Przed podjęciem zadania musi pełnomocnik złożyć w trybunale autentyczne zlecenie<sup>26</sup>. Zlecenie powinno być wystawione na piśmie, podpisane przez zleceniodawcę, zaopatrzone w miejsce i datę wystawienia<sup>27</sup>.

Pełnomocnik bez specjalnego zlecenia, nie może ważnie zrzec się skargi, instancji albo aktów sądowych ani zawierać ugody, umowy oraz zgodzić się na sąd polubowny, nie może też podejmować działań dla których prawo wymaga specjalnego zlecenia<sup>28</sup>.

Pełnomocnictwo procesowe upoważnia na ogół pełnomocnika do podejmowania wszystkich czynności, jakie zwykle wykonuje strona procesując się, a więc wniesienia skargi, zawiązania sporu, zgłaszania środków dowodowych, podnoszenia zarzutów, przeglądanie akt sądowych itd. Nie upoważnia natomiast do czynności procesowych, które mogą spowodować szkodę dla strony albo zakończyć spór w sposób pozasądowy. Do podjęcia takich czynności pełnomocnik potrzebuje zlecenia specjalnego, czyli pełnomocnictwa szczegółowo określonego<sup>29</sup>.

Aby zapobiec utracie uprawnień, sędzia może dopuścić pełnomocnika nawet bez przedłożenia zlecenia, po złożeniu – w razie potrzeby – odpowiedniej gwarancji; akt jednak będzie pozbawiony wszelkiej mocy, jeśli w terminie zawitym, wyznaczonym przez sędziego, nie przedstawi zlecenia w sposób należyty<sup>30</sup>.

Po wydaniu ostatecznego wyroku, prawo i obowiązek apelacji, jeśli zleceniodawca nie zrezygnował z niej, należy do pełnomocnika<sup>31</sup>.

## 2.2. Adwokaci

Według ogólnej zasady strona może swobodnie ustanowić sobie adwokata<sup>32</sup>. Jednakże w procesie karnym oskarżony powinien zawsze mieć adwokata ustanowionego przez siebie albo przydzielonego przez sędziego<sup>33</sup>. Sędzia po wezwaniu oskarżonego powinien zachęcić go do ustanowienia adwokata, wyznaczając mu odpowiedni termin. Gdyby oskarżony nie chciał lub nie mógł go ustanowić, to sam sędzia, przed zawiązaniem sporu, powinien mianować adwokata, który tak długo będzie wykonywał swoje zadanie, jak długo oskarżony nie ustanowi sobie adwokata<sup>34</sup>.

W procesie spornym, gdyby chodziło o małoletnich albo sprawa dotyczyła dobra publicznego, z wyjątkiem spraw małżeńskich, sędzia powinien mianować obrońcę z urzędu, jeśli strona go nie posiada<sup>35</sup>.

Można ustanowić kilku adwokatów<sup>36</sup>. Strona procesowa może mieć jednego lub kilku adwokatów. Działalność adwokatów – inaczej niż pełnomocników procesowych – nie opiera się na zasadzie prewencji; każdy z nich działa niezależnie od pozostałych, co jednak nie wyklucza podziału zadań, mającego na celu sprawniejsze wyjaśnienie sprawy w interesie klienta<sup>37</sup>.

Adwokat powinien być pełnoletni i nieposzlakowanej sławy. Ma być ponadto katolikiem, chyba że biskup diecezjalny zgodzi się na ustanowienie niekatolika, doktorem prawa kanonicznego lub skądinąd prawdziwie biegłym w tej dziedzinie i zatwierdzonym przez biskupa diecezjalnego<sup>38</sup>. Zatwierdzenie, jakie adwokat musi uzyskać od biskupa diecezjalnego przed objęciem swoich obowiązków, może być ogólne (*approbatio generalis*), czyli dotyczące wszystkich spraw rozpatrywanych w danym trybunale, albo szczególne (*approbatio specialis*), czyli dotyczyć sprawy określonej. Tak więc samo zlecenie strony czy sędziego nie wystarcza. Nie potrzebują zatwierdzenie biskupa diecezjalnego adwokaci konsystorialni oraz znajdujący się na liście adwokatów Roty Rzymskiej. Mogą oni występować we wszystkich trybunałach diecezjalnych, chyba że biskup w poszczególnym przypadku i dla ważnej przyczyny zabroni im tego<sup>39</sup>.

Usunięcie pełnomocnika lub adwokata osiąga swój skutek, gdy zostają powiadomieni, a jeśli miało miejsce zawiązanie sporu, należy o usunięciu powiadomić sędziego i drugą stronę<sup>40</sup>. Mogą być ponadto usunięci dekretem sędziego, z urzędu lub na żądanie stron, ale na skutek poważnej przyczyny<sup>41</sup>.

Nowy Kodeks zabrania pełnomocnikom i adwokatom wykupywania sporu albo układania się o wygórowane wynagrodzenie dla siebie lub o przyznanie części rzeczy spornej po wygraniu procesu. Gdyby to uczynili, umowa jest nieważna i mogą być ukarani przez sędziego grzywną pieniężną. Adwokat może zostać ponadto zawieszony w pełnieniu urzędu, a nawet, gdyby okazał się recydywistą, skreślony z listy adwokatów przez biskupa, który stoi na czele trybunału<sup>42</sup>. W ten sposób mogą być ukarani adwokaci i pełnomocnicy, którzy omijając ustawę, wycofują sprawy z właściwych trybunałów, by korzystniej rozstrzygać je przed innymi<sup>43</sup>. Adwokaci i pełnomocnicy, którzy by przyjmowaniem podarunków lub obietnic albo w jakikolwiek inny sposób sprzeniewierzyli się swojemu urzędowi, powinni zostać zawieszani w wykonywaniu obrony oraz ukarani grzywną lub innymi stosownymi karami<sup>44</sup>.

W każdym trybunale – jeśli to jest możliwe – powinni zostać ustanowieni stali obrońcy, otrzymujący wynagrodzenie od samego trybuna-



łu, którzy pełniliby zadania adwokata lub pełnomocnika, przede wszystkim w sprawach małżeńskich, dla stron, które chciałyby ich wybrać<sup>45</sup>. Dzięki istnieniu stałych obrońców strony procesowe będą miały zagwarantowaną opiekę prawną. Istotny dla stron jest fakt, że stali obrońcy otrzymują swoje wynagrodzenie od trybunału, dzięki temu koszty sądowe nie będą nadmierne.

Kto został oficjalnie przyjęty w skład obrońców stałych, tym samym uzyskał aprobatę biskupa diecezjalnego do wykonywania zadań adwokata<sup>46</sup>.

### 3. Instrukcja *Dignitas connubii* z 2005 roku

Wydana przez Papieską Radę ds. Autentycznej Wykładni Tekstów Prawnych w 2005 r. Instrukcja *Dignitas connubii* zawiera normy, które winny być przestrzegane we wszystkich kościelnych trybunałach diecezjalnych i międzydiecezjalnych w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Instytucji pełnomocników procesowych i adwokatów poświęciła Instrukcja 13 artykułów (101–113) podzielonych w większości na kilka paragrafów.

#### 3.1. Pełnomocnicy procesowi

Strony uczestniczące w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa mogą w czasie trwania procesu osobiście bronić swoich praw. Na sądzie jednak ciąży obowiązek zatroszczyć się, aby strony mogły bronić swoich praw przy pomocy kompetentnych osób, zwłaszcza w sprawach szczególnie trudnych<sup>47</sup>.

Strony procesowe mogą powierzyć pełnienie funkcji pełnomocnika procesowego tej samej osobie, która pełni funkcję adwokata, albo mogą ustanowić sobie pełnomocnika procesowego niezależnie od adwokata<sup>48</sup>. Podobnie jak Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r., również Instrukcja *Dignitas connubii* postanawia, że każda ze stron może ustanowić sobie tylko jednego pełnomocnika procesowego i nie może on zastępować się innym pełnomocnikiem bez wyraźnego zezwolenia zleceniodawcy<sup>49</sup>. Gdyby jednak, dla słusznej przyczyny, strona procesowa ustanowiła więcej niż jednego pełnomocnika, wówczas powinna być zachowana między nimi zasada prewencji<sup>50</sup>. Jeśli obydwójce małżonkowie proszą o stwierdzenie nieważności małżeństwa, wówczas mogą ustanowić sobie wspólnego pełnomocnika<sup>51</sup>. Pełnomocnik ustanowiony przez strony, przed podjęciem swojego zadania powinien przedłożyć w trybunale autentyczne zlecenie<sup>52</sup>. Gdyby jednak groziło wygaśnięcie uprawnień strony procesowej, przewodniczący kolegium może dopuścić pełnomocnika do pełnienia zada-

nia bez okazania autentycznego zlecenia, wyznaczając mu czas na przedstawienie stosownego zlecenia<sup>53</sup>. Instrukcja przewiduje możliwość powołania pełnomocnika przez przewodniczącego kolegium w przypadku gdy uzna, że obecność pełnomocnika w procesie jest konieczna. Mianowany przez przewodniczącego pełnomocnik wykonuje swój urząd do czasu, aż strony procesowe wyznaczą sobie pełnomocnika(ów)<sup>54</sup>. Mianowanie pełnomocnika przysługuje przewodniczącemu sądu również w przypadku przyznania stronie bezpłatnej pomocy sądowej<sup>55</sup>.

Zadaniem pełnomocnika procesowego jest reprezentowanie strony procesowej, przedstawianie sądowi pozwów i rekursów, otrzymywanie powiadomień sądowych, ochrona praw strony procesowej, zachowanie tajemnicy urzędowej<sup>56</sup>, ponadto ma prawo i obowiązek zgłoszenia apelacji od wyroku definitywnego<sup>57</sup>. Działając w oparciu o specjalne zlecenie strony procesowej, może pełnomocnik zrzec się powództwa, instancji lub czynności sądowych oraz podejmować inne działania<sup>58</sup>.

Pełnomocnik procesowy powinien cieszyć się dobrą sławą i zasadniczo mieszkać na terenie podlegającym sądowi, w którym ma reprezentować stronę procesową<sup>59</sup>.

Odwołanie pełnomocnika procesowego następuje w oparciu o decyzję zleceniodawcy lub przewodniczącego kolegium sędziowskiego. Zleceniodawca może na każdym etapie postępowania sądowego odwołać pełnomocnika procesowego, na zleceniodawcy ciąży jednak obowiązek wynagrodzenia za wykonaną pracę<sup>60</sup>. Odwołanie, by osiągnęło skutek, musi być podane do wiadomości pełnomocnika, a jeśli nastąpiło już zawiązanie sporu, należy o odwołaniu zawiadomić sędziego i stronę przeciwną<sup>61</sup>. Usunięcie pełnomocnika procesowego dekretem sędziego lub na żądanie strony może być dokonane z powodu poważnej przyczyny<sup>62</sup>.

Na pełnomocnikach procesowych spoczywa odpowiedzialność za niewłaściwe wykonanie swoich zadań. Prawodawca kościelny w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. i w Instrukcji *Dignitas connubii* postanawia, że:

- ponoszą oni odpowiedzialność za sprzeniewierzenie się powierzonym im zadaniom<sup>63</sup>,
- ponoszą odpowiedzialność za niewłaściwe wypełnienie swego urzędu z racji niekompetencji, utraty dobrej sławy, braku staranności lub ze względu na nadużycia. Biskup moderator trybunału albo biskupi diecezjalni, którzy mają jeden wspólny trybunał, powinni temu zaradzić podejmując odpowiednie środki z zakazaniem im pełnienia zadań patronów w ich sądzie włącznie<sup>64</sup>,

- ciąży na nich obowiązek naprawienia szkód wyrządzonych komuś nielegalnym aktem prawnym albo jakimkolwiek innym aktem dokonanym z winy umyślnej lub nieumyślnej<sup>65</sup>.

### 3.2. Adwokaci

Strony procesowe mogą powierzyć pełnienie funkcji adwokata tej samej osobie, której powierzyły pełnienie funkcji pełnomocnika procesowego, ale mogą ustanowić sobie adwokata niezależnie od pełnomocnika procesowego<sup>66</sup>. Każda ze stron może ustanowić kilku adwokatów<sup>67</sup>. Jeśli obydwój małżonkowie proszą o stwierdzenie nieważności małżeństwa, wówczas mogą ustanowić sobie wspólnego adwokata<sup>68</sup>. Podobnie jak pełnomocnik, również adwokat ustanowiony przez stronę(y), przed podjęciem swojego zadania powinien przedłożyć w trybunale autentyczne zlecenie<sup>69</sup>. Adwokata może powołać przewodniczący kolegium w przypadku gdy uzna, że jego obecność jest konieczna. Adwokat mianowany przez przewodniczącego wykonuje swój urząd do czasu, aż strony procesowe wyznaczą sobie adwokata(ów)<sup>70</sup>. Mianowanie adwokata przysługuje przewodniczącemu sądu również w przypadku przyznania stronie bezpłatnej pomocy sądowej<sup>71</sup>.

Zadaniem adwokata jest ochrona praw strony procesowej, obrona procesowa, zachowanie tajemnicy urzędowej<sup>72</sup>.

Instrukcja *Dignitas connubii* powołując się na postanowienia kodeksowe wymienia przymioty, jakie powinien posiadać adwokat. Powinien cieszyć się dobrą sławą; być katolikiem, chyba że biskup diecezjalny postanowi inaczej; posiadać doktorat z prawa kanonicznego lub przynajmniej biegłość w tym zakresie; uzyskać zatwierdzenie ordynariusza miejsca<sup>73</sup>. Osoby, które otrzymały dyplom adwokata rotalnego, nie potrzebują zatwierdzenia ordynariusza miejsca, może on jednak – dla poważnych powodów – zabronić im wykonywania urzędu adwokata w swoim sądzie<sup>74</sup>.

Odwołanie adwokata następuje w ten sam sposób jak odwołanie pełnomocnika procesowego<sup>75</sup>. Dekret sędziego odwołujący adwokata nie podlega apelacji, natomiast może być przedmiotem rekursu do wikariusza sądowego lub biskupa diecezjalnego w zależności od autora dekretu. Poważna przyczyna, o której mówi kan. 1487 KPK to między innymi: apostazja, utrata dobrej sławy, wszczęte postępowanie dyscyplinarne lub karne, zachowanie przeciwne sprawiedliwości i prawu<sup>76</sup>.

Na adwokatach spoczywa podobna odpowiedzialność za niewłaściwe wykonanie zadań jak na pełnomocnikach procesowych:

- ponoszą odpowiedzialność za sprzeniewierzenie się powierzonym im zadaniom<sup>77</sup>,
- ponoszą odpowiedzialność za niewłaściwe wypełnianie swego urzędu z racji niekompetencji, utraty dobrej sławy, zaniedbania lub nadużycia. Biskup moderator trybunału albo biskupi diecezjalni, którzy mają jeden wspólny trybunał, powinni temu zaradzić podejmując odpowiednie środki z zakazaniem im pełnienia funkcji adwokatów w ich sądzie włącznie<sup>78</sup>,
- ciąży na nich obowiązek naprawienia wyrządzonych szkód komuś nielegalnym aktem prawnym albo jakimkolwiek innym aktem dokonanym z winy umyślnej lub nieumyślnej<sup>79</sup>.

#### 4. Stali obrońcy i poradnie prawne przy sądach kościelnych

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku wprowadza nową figurę stałego obrońcy. W miarę możliwości w każdym trybunale powinni być ustanowieni stali obrońcy, wynagradzani z samego trybunału, którzy mogliby spełniać zadania adwokata lub pełnomocnika, dla stron które chciałyby ich wybrać<sup>80</sup>. Wydana w 2005 roku Instrukcja *Dignitas connubii* ponownie zachęca do mianowania obrońców stałych, utrzymywanych przez trybunał, wypełniających funkcje pełnomocnika procesowego i/lub adwokata stron<sup>81</sup>.

Instrukcja *Dignitas connubii* stwierdza, że w każdym trybunale powinien istnieć urząd lub osoba, która będzie służyć radą każdemu, kto pragnie wnieść do trybunału sprawę o stwierdzenie nieważności swojego małżeństwa. Rada ta ma dotyczyć zarówno zasadności wniesienia takiej sprawy, jak i postępowania w trakcie jej trwania<sup>82</sup>. Funkcję doradczą w procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa mogą pełnić urzędnicy sądu, przy czym osoba taka nie może występować w tej samej sprawie, w której doradza stronie, jako sędzia ani jako obrońca wężła<sup>83</sup>. Stały adwokat, który doradza w poradni prawnej, nie może przyjąć zlecenia od strony procesowej, której wcześniej doradzał, do bronięcia jej sprawy w zamian za wynagrodzenie za pracę. Może natomiast w tej konkretnej sprawie pełnić zadanie adwokata, ale jako adwokat stały (opłacany przez trybunał)<sup>84</sup>.

Do zadań biskupa sprawującego nadzór nad sądem należy podanie do publicznej wiadomości listy adwokatów dopuszczonych do występowania w jego sądzie oraz listy pełnomocników procesowych mogących występować w imieniu stron w tymże sądzie<sup>85</sup>. Adwokaci znajdujący się na tej liście są zobowiązani do przyjęcia zlecenia wikariusza sądowego, który

z urzędu powierza im obronę strony, której została przyznana bezpłatna pomoc sądowa<sup>86</sup>.

Mianowanie adwokatów stałych nie wyklucza istnienia przy trybunale listy adwokatów prywatnych, do pomocy których strony mogą zawsze, o ile pozwalają na to subiektywne możliwości, sięgać<sup>87</sup>.

\* \* \*

Kodeksy Prawa Kanonicznego z 1917 i 1983 roku zawierają normy prawne dotyczące pełnomocników procesowych i adwokatów. Kodeks Pio-Benedyktyński określając przymioty wymagane od pełnomocnika procesowego stwierdzał, że powinien on być pełnoletnim katolikiem, dobrego imienia, niekatolik mógł być dopuszczony tylko wyjątkowo i z konieczności. Kodeks Jana Pawła II stanowi, że ma on być pełnoletni i nieposzlakowanej sławy, nie wymaga natomiast aby był katolikiem. Kodeksy nie wymagają od pełnomocnika procesowego posiadania wykształcenia prawniczego. Zgodnie z normami kodeksowymi strony mogą swobodnie minować pełnomocnika bez potrzeby zatwierdzenia lub dopuszczania go przez ordynariusza.

Większe wymagania niż pełnomocnikom procesowym stawiają Kodeksy Prawa Kanonicznego adwokatom. Stary Kodeks wymagał od adwokata, aby był pełnoletnim katolikiem, dobrego imienia, posiadał doktorat z prawa kanonicznego lub biegłość w nim oraz był zatwierdzony przez ordynariusza. Zgodnie z wymogami nowego Kodeksu adwokat powinien być pełnoletni i nieposzlakowanej sławy. Ma być ponadto katolikiem, chyba że biskup diecezjalny zgodzi się na mianowanie niekatolika, doktorem prawa kanonicznego lub skądinąd prawdziwie biegłym w tej dziedzinie i zatwierdzonym przez biskupa diecezjalnego. Według norm kodeksowych strony procesowe mogą swobodnie ustanowić sobie jednego lub kilku adwokatów.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku wprowadził nową instytucję stałych obrońców, otrzymujących wynagrodzenie od samego trybunału, którzy mogą pełnić zadania adwokata lub pełnomocnika procesowego.

Wydana w 2005 r. Instrukcja *Dignitas connubii* zawiera przepisy dotyczące zasad postępowania w procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Prawodawca przypomniał w Instrukcji normy kodeksowe dotyczące: działania poradni prawnych przy sądach, opublikowania diecezjalnej listy pełnomocników procesowych i adwokatów, korzystania przez strony procesowe z pomocy patronów.

Wydane przepisy prawne są wyrazem troski Kościoła o sprawne przeprowadzenie procesów o nieważność małżeństwa oraz zapewnienie stronom procesowym fachowej pomocy prawnej.

### PRZYPISY

- <sup>1</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, Olsztyn 1990, s. 224.
- <sup>2</sup> Por. kan. 1657 KPK z 1917 r.
- <sup>3</sup> Por. kan. 1656 § 4 KPK z 1917 r.
- <sup>4</sup> Por. kan. 1658 KPK z 1917 r.
- <sup>5</sup> Por. kan. 1659 KPK z 1917 r.
- <sup>6</sup> Por. kan. 1660 KPK z 1917 r.
- <sup>7</sup> Por. kan. 1656 §§ 1 i 2 KPK z 1917 r.
- <sup>8</sup> Por. kan. 1659 § 1 KPK z 1917 r.
- <sup>9</sup> Por. kan. 1892 nr 3 KPK z 1917 r.
- <sup>10</sup> Por. F. Bączkowi cz, *Prawo kanoniczne*, t. 3, Opole 1958, s. 59.
- <sup>11</sup> Tamże, s. 60.
- <sup>12</sup> Por. kan. 1664 § 1 KPK z 1917 r.
- <sup>13</sup> Por. kann. 1665 i 1666 KPK z 1917 r.
- <sup>14</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 224.
- <sup>15</sup> Por. kann. 1655 i 1656 KPK z 1917 r.
- <sup>16</sup> Por. kan. 1658 KPK z 1917 r.
- <sup>17</sup> Zob. Instrukcja Kongregacji ds. Dyscypliny Sakramentów *Provida Mater Ecclesiae* z 15. 08. 1936 r., AAS 28(1936) 313–361, art. 48 § 4.
- <sup>18</sup> Por. F. Bączkowi cz, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 62.
- <sup>19</sup> Por. kan. 1481 § 1 KPK z 1983 r.
- <sup>20</sup> T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 224.
- <sup>21</sup> Por. kan. 1482 § 1 KPK z 1983 r.
- <sup>22</sup> T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 225.
- <sup>23</sup> Por. kan. 1482 § 2 KPK z 1983 r.
- <sup>24</sup> Por. kan. 1483 KPK z 1983 r.
- <sup>25</sup> T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 225.
- <sup>26</sup> Por. kan. 1484 § 1 KPK z 1983 r.
- <sup>27</sup> E. Szt a f r o w s k i, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 4, Warszawa 1986, s. 378.
- <sup>28</sup> Por. kan. 1485 KPK z 1983 r.
- <sup>29</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 225–226.
- <sup>30</sup> Por. kan. 1484 § 2 KPK z 1983 r.
- <sup>31</sup> Por. kan. 1486 § 2 KPK z 1983 r.
- <sup>32</sup> Por. kan. 1481 § 1 KPK z 1983 r.
- <sup>33</sup> Por. kan. 1481 § 2 KPK z 1983 r.
- <sup>34</sup> Por. kan. 1723 KPK z 1983 r.
- <sup>35</sup> Por. kan. 1481 § 3 KPK z 1983 r.
- <sup>36</sup> Por. kan. 1482 § 2 KPK z 1983 r.
- <sup>37</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 226.
- <sup>38</sup> Por. kan. 1483 KPK z 1983 r.
- <sup>39</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 227.
- <sup>40</sup> Por. kan. 1486 § 1 KPK z 1983 r.
- <sup>41</sup> Por. kan. 1487 KPK z 1983 r.
- <sup>42</sup> Por. kan. 1488 § 1 KPK z 1983 r.
- <sup>43</sup> Por. kan. 1488 § 2 KPK z 1983 r.
- <sup>44</sup> Por. kan. 1489 KPK z 1983 r.



- <sup>45</sup> Por. kan. 1490 KPK z 1983 r.
- <sup>46</sup> Por. kan. 1483 KPK z 1983 r.
- <sup>47</sup> Por. *Dignitas connubii*, art. 101 § 1.
- <sup>48</sup> Por. tamże, art. 103 § 1.
- <sup>49</sup> Por. tamże, art. 103 § 2; kan. 1482 § 1 KPK z 1983 r.
- <sup>50</sup> Por. tamże, art. 103 § 3; kan. 1482 § 2 KPK z 1983 r.
- <sup>51</sup> Por. tamże, art. 102.
- <sup>52</sup> Por. tamże, art. 106 § 1; kan. 1484 § 1 KPK z 1983 r.
- <sup>53</sup> Por. tamże, art. 106 § 2; kan. 1484 § 2 KPK z 1983 r.
- <sup>54</sup> Por. tamże, art. 101 § 2.
- <sup>55</sup> Por. tamże, art. 101 § 3.
- <sup>56</sup> Por. tamże, art. 104 § 1 i 2.
- <sup>57</sup> Por. tamże, art. 107 § 2.
- <sup>58</sup> Por. tamże, art. 107 § 1.
- <sup>59</sup> Por. tamże, art. 105 § 1 i 3; kann. 1483, 1484 § 1 KPK z 1983 r.
- <sup>60</sup> Por. tamże, art. 108; kan. 1486 § 2 KPK z 1983 r.
- <sup>61</sup> Por. tamże.
- <sup>62</sup> Por. tamże, art. 109; kan. 1487 KPK z 1983 r.
- <sup>63</sup> Por. tamże, art. 111 § 1; kann. 1386, 1389, 1391 nr 2, 1470 § 2, 1488–1489 KPK z 1983 r.
- <sup>64</sup> Por. tamże, art. 111 § 2.
- <sup>65</sup> Por. tamże, art. 111 § 3; kan. 128 KPK z 1983 r.
- <sup>66</sup> Por. tamże, art. 103 § 1.
- <sup>67</sup> Por. tamże, art. 103 § 4; kan. 1482 § 3 KPK z 1983 r.
- <sup>68</sup> Por. tamże, art. 102.
- <sup>69</sup> Por. tamże, art. 106 § 1; kan. 1484 § 1 KPK z 1983 r.
- <sup>70</sup> Por. tamże, art. 101 § 2.
- <sup>71</sup> Por. tamże, art. 101 § 3.
- <sup>72</sup> Por. tamże, art. 104 § 1.
- <sup>73</sup> Por. tamże, art. 105 § 1; kan. 1483 KPK z 1983 r.
- <sup>74</sup> Por. tamże, art. 105 § 2.
- <sup>75</sup> Por. tamże, art. 108, 109; kann. 1486 § 2, 1487 KPK z 1983 r.
- <sup>76</sup> Por. G. L e s z c z y ń s k i, *Urząd adwokata stałego w świetle instrukcji „Dignitas connubii”*, „Jus Matrimoniale” 11(17) 2006, s. 148.
- <sup>77</sup> Por. *Dignitas connubii*, art. 111 § 1; kann. 1386, 1389, 1391 nr 2, 1470 § 2, 1488–1489 KPK z 1983 r.
- <sup>78</sup> Por. tamże, art. 111 § 2.
- <sup>79</sup> Por. tamże, art. 111 § 3; kan. 128 KPK z 1983 r.
- <sup>80</sup> Por. kan. 1490 KPK z 1983 r.
- <sup>81</sup> Por. *Dignitas connubii*, art. 113.
- <sup>82</sup> Por. tamże, art. 113 § 1.
- <sup>83</sup> Por. tamże, art. 113 § 2.
- <sup>84</sup> Por. tamże, art. 113 § 4.
- <sup>85</sup> Por. tamże, art. 112 § 1.
- <sup>86</sup> Por. tamże, art. 112 § 2.
- <sup>87</sup> Por. G. L e s z c z y ń s k i, *Urząd adwokata stałego...*, art. cyt., s. 143.

KS. JANUSZ GREŻLIKOWSKI

## URZĄD PROMOTORA SPRAWIEDLIWOŚCI W OBOWIĄZUJĄCYCH PRZEPISACH PRAWA KANONICZNEGO

Urząd promotora sprawiedliwości, inaczej rzecznika sprawiedliwości, znany jest od wieków prawu kościelnemu. Swój początek zawdzięcza on prawu partykularnemu, a został powołany przez Kościół w celu skutecznej ochrony zagrożonego dobra publicznego, a także dobra poszczególnych wiernych. Urząd ten zawsze był przedmiotem polemik i dyskusji, różnie też traktowano jego funkcje i zadania, strukturę oraz nazewnictwo, same zaś normy prawne określające obowiązki osób sprawujących ten urząd odznaczały się zmiennością i niejasnością<sup>1</sup>.

Pełniąc urząd publiczny w Kościele, promotor sprawiedliwości działa w jego imieniu dla uniknięcia bądź zakończenia zgorśzenia wśród wiernych, a także dla ochrony sprawiedliwości i poszanowania prawa. Występuje on we wszystkich sprawach spornych, w których może być zagrożone dobro publiczne oraz w sprawach karnych, gdzie działa jako oskarżyciel publiczny. Może on wspomagać stronę procesową, która nie zna swoich uprawnień, a także bierze udział w procesie kanonizacyjnym<sup>2</sup>.

Warto przybliżyć genezę tego urzędu, wymagania stawiane osobom powoływanym na ten urząd, mianowanie i utratę urzędu promotora sprawiedliwości, jak też jego zadania w kościelnym procesie spornym, karnym, małżeńskim i kanonizacyjnym.

### 1. Początki i historia urzędu promotora sprawiedliwości

Powstanie tego urzędu w Kościele było ściśle związane z kształtowaniem się idei ochrony dobra publicznego. Początkowo idea ta była złączona z kościelną władzą rządzenia. Dlatego prawo kościelne przez długi okres nie znało osobnej instytucji rzecznika dobra publicznego. Z czasem jednak, na gruncie procesu karnego, w drodze zwyczaju, pojawił się oskarżyciel publiczny<sup>3</sup>. Niektóre elementy charakterystyczne dla działal-

ności oskarżyciela publicznego możemy odnaleźć w instytucji świadków synodalnych (*testes synodales*), którym od IX w. w Kościele powierzono zadanie strzeżenia karność kościelnej<sup>4</sup>. Wspominał o nich Sobór Laterański IV w 1215 r., nakazując, aby na synodzie prowincjalnym ustanowiono ich dla każdej diecezji. Pełnili oni swe obowiązki nie z własnej inicjatywy i jako osoby prywatne, ale mianowani byli przez biskupa i pełnili stały urząd kościelny. Ich głównym zadaniem było informować biskupa na synodzie o wszelkich przejawach życia niezgodnych z prawem powszechnym i diecezjalnym. Zawsze jednak uważani byli za świadków i nigdy nie wszczynali postępowania karnego jako oskarżyciele publiczni<sup>5</sup>. Ich działalność była krokiem naprzód w kierunku tworzenia się omawianego urzędu.

Świadkowie synodalni zanikli najprawdopodobniej na przełomie XVI i XVII w., a ich zadania przejęli: *promotor fiskalny* i *dziekani*<sup>6</sup>. Urząd *promotora fiskalnego* znany był już w XIII w. w Kurii Rzymskiej, jak i we Francji, skąd został przeszczepiony także do Italii, Anglii, Hiszpanii, Niemiec i Polski<sup>7</sup>. Nie było wtedy jednolitego nazewnictwa dla tego urzędu. Najczęściej funkcjonowały nazwy: *promotor fiscalis*, *procurator fiscalis*, *advocatus fiscalis* albo po prostu *fiscalis*<sup>8</sup>. Etymologicznie nazwa pochodzi od słowa *fiscus* – kosz, worek na pieniądze, skarb cesarski. Z czasem wyraz ten przybrał znaczenie symboliczne i określano nim państwo oraz wszystkie jego uprawnienia. *Fiskus* była to więc fikcja prawna wyobrażająca społeczność doskonałą, a *fiscalis* to osoba występująca w imieniu Kościoła, jego uprawnien i w ogóle dobra publicznego<sup>9</sup>.

Instytucja prokuratorów fiskalnych została zatwierdzona przez sobory w Konstancji w 1413 r. i w Bazylei w 1431 r., co wpłynęło na rozprzestrzenienie się tego urzędu w Kościele, a zwyczaj ustanawiania publicznych oskarżycieli utrwalił się do tego stopnia, iż proces karny uważano za nieważny, jeżeli promotor nie brał w nim udziału<sup>10</sup>.

W Polsce promotor sprawiedliwości występował najczęściej pod inną nazwą – *instygator*<sup>11</sup>, a źródła wspominają o nim już w początkach XV w.<sup>12</sup> Czuwał on nad ścisłym przestrzeganiem procedury prawnej i był oskarżycielem publicznym. Urząd ten w polskich trybunałach kościelnych był ustanawiany w celu zapewnienia sędziemu pomocy w postępowaniu z urzędu przeciw osobom, które naruszyły kościelny porządek prawny. Wprowadzenie tego urzędu dokonało się dla zaradzenia konkretnym potrzebom praktyki sądowej, a nie w oparciu o normy prawne<sup>13</sup>. Pierwsze postanowienia zobowiązujące biskupów do ustanowienia instygatorów, którzy mieli starać się o odzyskanie dochodów zagrabionych ubogim ple-

banom, zawiera synod prowincjalny piotrkowski z 1557 r.<sup>14</sup> Urząd instygatora powierzano zarówno osobom duchownym, jak i świeckim. Świeccy zostawali instygatorami przeważnie wtedy, gdy sprawowali inne funkcje w konsystorzu, np. pełnomocnika stron lub notariusza. Wyznaczano ich zwykle do poszczególnych tylko spraw. Najczęściej natomiast stanowisko instygatora otrzymywali duchowni<sup>15</sup>. Zazwyczaj powoływano w konsystorzach wielu instygatorów. Jednym z warunków dobrego wywiązywania się z zadań oskarżyciela była niewątpliwie znajomość prawa, a przynajmniej praktyki sądowej i zakresu obowiązków, a także odznaczenie się moralnością i dobrymi obyczajami. Instygatorów powoływał oficjał i mieli oni obowiązek czuwać nad obyczajami duchowieństwa i wiernych, donosząc z urzędu o uchybieniach i wnosząc pozwy. Można powiedzieć, że instygator był prawie tym, czym w sądach cywilnych był prokurator. Jego działalność obejmowała szeroki zakres zagadnień związanych z ochroną wiary, jurysdykcji kościelnej i porządku moralno-prawnego. Wkraczał on wtedy, gdy doszło do naruszenia obowiązującej w tych dziedzinach dyscypliny, żądając ukarania winnych i naprawienia wyrządzonych przez nich szkód<sup>16</sup>.

Chociaż urząd promotora istniał w całym Kościele wiele stuleci, dopiero instrukcja Stolicy Apostolskiej z 11 VI 1880 r. nakazywała utworzenie w każdej kurii biskupiej urzędu promotora fiskalnego<sup>17</sup>. Nakaz ten ponowiła Kongregacja Rozkrzewiania Wiary w 1883 r.<sup>18</sup> Można zatem powiedzieć, że od końca XIX w. promotor sprawiedliwości występuje w całym Kościele, w każdej kurii biskupiej, jako jej urzędnik. Generalnie jego zadaniem było stać na straży prawa i sprawiedliwości.

Nakaz ustanawiania promotora sprawiedliwości powtórzono w Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 r. Kan. 1586 tegoż Kodeksu mówił: *Constitutur in dioecesi promotor iustitiae*<sup>19</sup>. Promotor nie działał z własnej inicjatywy, lecz z nakazu ustawy lub biskupa diecezjalnego, chyba że jego udział w procesie wynikał z natury rzeczy<sup>20</sup>. Kodeks jednocześnie postanawiał, że prawo do skargi w sprawach karnych przysługiwało jedynie promotorowi sprawiedliwości, z wyłączeniem innych osób<sup>21</sup>. Jego zadania procesowe w kanonicznym procesie małżeńskim określała późniejsza instrukcja Stolicy Apostolskiej *Provida Mater Ecclesia* z 15 VIII 1936 r., która bardziej szczegółowo wytyczała zadania i funkcje promotora sprawiedliwości<sup>22</sup>.

W myśl obecnie obowiązujących norm prawa kanonicznego, promotor sprawiedliwości powinien być ustanowiony w każdej diecezji do spraw spornych, w których może być zagrożone dobro publiczne, oraz do spraw karnych. Tenże promotor na mocy urzędu jest zobowiązany do ochrony

dobra publicznego<sup>23</sup>. Można powiedzieć, że promotor sprawiedliwości to rzecznik dobra publicznego. Występuje on w tych sprawach spornych, w których zdaniem biskupa diecezjalnego zagrożone jest dobro publiczne społeczności kościelnej w obrębie diecezji<sup>24</sup>. Promotor działa więc w imieniu Kościoła. Wnosząc oskarżenie, promotor występuje nie jako osoba prywatna, nie jako obywatel czy wierny, który doznał osobistej krzywdy i na drodze sądowej dochodzi zadośćuczynienia, lecz występuje z oskarżeniem dla dobra Kościoła. Celem jego działania jest więc naprawa naruszonego porządku prawnego. Promotor sprawiedliwości jest więc osobą urzędową, osobą prawa publicznego, działającą w imieniu i dla dobra Kościoła<sup>25</sup>.

## 2. Wymogi stawiane promotorowi sprawiedliwości

Kanon 1435 Kodeksu mówiąc o obrońcy węzła małżeńskiego i promotorze sprawiedliwości stwierdza: „mają to być duchowni lub świeccy”<sup>26</sup>. A zatem promotorem sprawiedliwości może być diakon, kapłan lub osoba świecka. Obojętnie, czy osoba świecka pozostaje w związku małżeńskim, czy też jest stanu wolnego. Ponieważ przepis kanonu nic nie mówi na temat możliwości pełnienia tego urzędu przez kobiety, należy stwierdzić, że kobiety mogą urząd ten pełnić, ponieważ gdy taka ewentualność jest niedopuszczalna, prawodawca wyraźnie to zaznacza<sup>27</sup>.

Ustawodawca kodeksowy nie stawia żadnych ograniczeń wiekowych co do kandydata na ten urząd. Wydaje się zatem rozsądne zastosować wobec promotora sprawiedliwości normę odnoszącą się do wikariuszy sądowych, a mianowicie, by mieli ukończone trzydzieści lat życia<sup>28</sup>, gdyż urząd ten wymaga pewnego doświadczenia i wiedzy. Nie byłoby naruszeniem prawa, gdyby przyjęć również wiek wymagany od prezbiterów, czyli ukończone dwadzieścia pięć lat życia<sup>29</sup>.

Co do kwalifikacji moralnych, to urząd promotora sprawiedliwości powinny pełnić osoby *integrae famae*, czyli o nieposzlakowanej opinii, cieszące się dobrą sławą i dobrym imieniem<sup>30</sup>. Są to takie przymioty, jakie prawo stawia kandydatom na urząd wikariusza sądowego<sup>31</sup> oraz sędziom diecezjalnym<sup>32</sup>. Ponadto ustawodawca domaga się, aby kandydaci na urząd promotora sprawiedliwości „mieli doświadczenie w roztropności i gorliwości o sprawiedliwość”<sup>33</sup>. Jednocześnie kandydat na ten urząd powinien charakteryzować się dobrą opinią, czyli pozytywnym postrzeganiem jego osoby przez otoczenie. Kodeks nie żąda od kandydata na promotora nieskalanego życia, lecz wymaga nienaruszonej sławy. Należy jednak pamiętać, że promotorem sprawiedliwości nie może być oso-

ba, przeciwko której można wytoczyć proces kanoniczny za jakieś przestępstwo, oraz osoba, która znajdowałaby się w nieregularnej sytuacji małżeńskiej (konkubinat, wolny związek, rozwód) lub opuściła swoje dzieci. Funkcji tej nie powinien też pełnić człowiek, który zdaniem biskupa diecezjalnego utracił dobrą opinię u osób zacnych i uczciwych<sup>34</sup>.

Innym przymiotem kandydata na urząd promotora jest odpowiednia wiedza. Od kandydatów na ten urząd wymaga się posiadania stopnia akademickiego, a więc tytułu doktora lub licencjata prawa kanonicznego<sup>35</sup>. Ma to być gwarancją zdatności do pełnienia urzędu. Nie wystarczy tu analogiczny tytuł z prawa świeckiego czy z teologii lub innych dziedzin kościelnych<sup>36</sup>. Ustawodawca zmierza w ten sposób do tego, by funkcja promotora była pełniona przez ludzi do niej odpowiednio przygotowanych przez studia specjalistyczne.

Prawodawca kościelny wspomina również o niekompatybilności urzędu promotora i obrońcy wężła małżeńskiego. Zgodnie z kan. 1436 § 1 Kodeksu, ta sama osoba tylko wtedy może pełnić urząd promotora i obrońcy wężła małżeńskiego, gdy nie jest to występowanie w tej samej sprawie. Ochrona praw stron procesowych, jak i potrzeba zdecydowanego i całkowitego zaangażowania wymagają, aby funkcji rzecznika sprawiedliwości i obrońcy wężła zasadniczo nie łączyć<sup>37</sup>. Zgodnie więc z Kodeksem za normalne należy uznać pełnienie przez jedną osobę obu tych funkcji, jednak w różnych sprawach<sup>38</sup>. Promotor sprawiedliwości oczywiście nie może być świadkiem w sprawie, w której występował<sup>39</sup>.

### 3. Mianowanie i utrata urzędu

Wymogiem prawa jest mianowanie promotora sprawiedliwości w każdej diecezji<sup>40</sup>. Obok promotora sprawiedliwości mianowanego na stałe *ad universitatem causarum*, może być również ustanowiony odrębny promotor do poszczególnych spraw<sup>41</sup>. Ustawodawca kodeksowy stwierdza, że do obowiązków biskupa diecezjalnego należy ustanowienie promotora sprawiedliwości i obrońcy wężła małżeńskiego<sup>42</sup>. Nominacja dokonana przez biskupa diecezjalnego realizuje się na mocy zarządzenia kanonicznego o wolnym nadaniu<sup>43</sup>. Swobodę mianowania promotora sprawiedliwości ograniczają jedynie uwarunkowania ustanowione przez ustawodawcę kościelnego, jako wymóg do objęcia tego urzędu kościelnego<sup>44</sup>. Nominacji mogą dokonać także prałaci i opaci terytorialni, wikariusze i prefekci apostołscy oraz administrator apostołski, którego urząd powołano na stałe<sup>45</sup>. W przypadku wakatu stolicy biskupiej, admini-



strator diecezji w myśl zasady *nihil innovetur* nie może mianować promotora sprawiedliwości, a w razie konieczności może mianować promotora sprawiedliwości nie w charakterze ogólnym, ale do poszczególnych spraw<sup>46</sup>.

Jak wiemy, w Kościele powierzenie urzędu zwane jest prowizją kanoniczną, przez którą rozumie się nadanie urzędu dokonane przez kompetentnego przełożonego zgodnie z przepisami prawa<sup>47</sup>. Prowizja obejmuje trzy akty: oznaczenie osoby (*designatio personae*), mocą którego zostaje wyznaczona i określona osoba mająca piastować dany urząd; nadanie tytułu (*collatio tituli*), poprzez który osoba nabywa urząd; wprowadzenie w posiadanie (*missio in possessionem*), zwane również kanonicznym objęciem urzędu, mocą którego osoba mianowana przyjmuje urząd w aktualne posiadanie poprzez prawne wprowadzenie<sup>48</sup>. Najistotniejszym i najważniejszym aktem prowizji kanonicznej jest *collatio tituli*. Akty stanowiące prowizję kanoniczną nie we wszystkich wypadkach są odrębne i samoistne. Czasem wszystko zostaje objęte jednym aktem, kiedy indziej rozróżniamy dwa akty. Należy jednak pamiętać, że każde powierzenie urzędu w Kościele powinno dokonać się na piśmie, a powierzenie urzędu dokonuje się poprzez swobodne nadanie, przydzielenie, które poprzedziła prezentacja, wybór lub postulacja<sup>49</sup>.

Swobodne nadanie jest jedynym sposobem nadania urzędu promotorowi sprawiedliwości. Jak stwierdza prawodawca kodeksowy, swobodnego nadania urzędu dokonuje biskup diecezjalny we własnym Kościele partykularnym<sup>50</sup>.

W świetle przepisów prawa procesowego istnieją dwie możliwości mianowania promotora sprawiedliwości: do wszystkich spraw (*ad universitatem causarum*) lub do poszczególnych spraw (*ad singulas causas*)<sup>51</sup>. Promotor sprawiedliwości powinien być mianowany w Kościele partykularnym do wszystkich spraw, ponieważ tylko taka nominacja gwarantuje stałość urzędu. Nominacja do poszczególnych spraw jest przynależna biskupowi diecezjalnemu, jednak taka nominacja wydaje się sprzeczna z normami prawnymi odnoszącymi się do urzędu kościelnego. Tylko nominacja nadana do wszystkich spraw jest kompatybilna z urzędem kościelnym, który domaga się stabilności<sup>52</sup>. Nominacja promotora sprawiedliwości do pojedynczych spraw, choćby wielokrotna, będzie sprzeczna z warunkiem stałości tego urzędu kościelnego, gdyż będziemy mieli wówczas do czynienia z obowiązkami okolicznościowymi, które nie cieszą się stałością pełnionego urzędu.

Urząd promotora sprawiedliwości można utracić w taki sam sposób jak inne urzędy kościelne. Prawodawca kodeksowy w kan. 184 § 1 stwierdza

dza, że urząd kościelny traci się: po upływie wyznaczonego czasu, po osiągnięciu określonego prawem wieku, wskutek zrzeczenia się urzędu, przeniesienia lub pozbawienia<sup>53</sup>. Nie traci się natomiast urzędu z chwilą ustania władzy, która go nadała, chyba że prawo zastrzega inaczej<sup>54</sup>. O zwolnieniu urzędu, które osiągnęło swój skutek, należy powiadomić jak najszybciej wszystkich posiadających jakieś prawo do prowizji na ten urząd<sup>55</sup>.

Utrata urzędu po upływie określonego czasu oraz osiągnięciu wyznaczonego wieku, następuje dopiero z momentem pisemnego powiadomienia, dokonanego przez kompetentną władzę<sup>56</sup>. Sam upływ czasu czy osiągnięcie wieku nie powodują utraty urzędu, ale konieczne jest powiadomienie tego, który urząd piastował<sup>57</sup>.

Odnosnie do zrzeczenia się urzędu prawodawca kościelny precyzuje kilka obowiązków spoczywających na osobie zrzekającej się i przyjmującej zrzeczenie oraz kilka warunków ważności zrzeczenia. „Każdy kto jest poczytalny, może dla słusznej przyczyny zrzec się urzędu” stwierdza kan. 187 Kodeksu. Jest to uprawnienie przysługujące osobie, do skorzystania z którego wymagana jest słuszna przyczyna. Z mocy samego prawa nieważne będzie zrzeczenie dokonane pod wpływem ciężkiej i niesprawiedliwej bojaźni, podstęp, istotnego błędu lub symonii<sup>58</sup>. Jednocześnie rezygnacja, bez względu czy wymaga zatwierdzenia czy nie, do swej ważności wymaga złożenia jej temu, kto powierza urząd. Powinna ona być złożona na piśmie albo ustnie wobec dwóch świadków<sup>59</sup>. Zrzeczenie wymagające zatwierdzenia traci swą moc po trzech miesiącach, jeśli nie zostało przyjęte. Zrzeczenie dopóki nie osiągnie swojego skutku, może być w każdej chwili odwołane przez zrzekającego się. Z chwilą natomiast osiągnięcia skutku nie może być odwołane. Prawo dopuszcza natomiast sytuację, kiedy osoba, która zrzekła się urzędu, otrzyma go ponownie, jednak z innego tytułu<sup>60</sup>.

Jeżeli chodzi o przeniesienie, to jest to akt prawny, mocą którego kompetentny przełożony odbiera duchownemu posiadany przez niego urząd i nadaje mu inny<sup>61</sup>. Przeniesienia może dokonać przełożony, któremu przysługuje prawo nadania zwolnionego urzędu, jak i urzędu, który ma być powierzony<sup>62</sup>. Jeżeli przeniesienie dokonywane jest wbrew temu, kto piastuje urząd, wymagana jest poważna przyczyna. Należy zauważyć, iż prawodawca kościelny podkreśla, aby przy przeniesieniu zawsze przyznawano przenoszonemu prawo do przedstawienia przeciwnych racji, a samo przeniesienie powinno być dokonywane zgodnie ze sposobem przepisany prawem<sup>63</sup>. *Translatio*, aby osiągnęło przepisany prawem

skutek, musi być dokonane na piśmie<sup>64</sup>. W przypadku przeniesienia pierwszy urząd zostaje zwolniony przez kanoniczne objęcie drugiego urzędu<sup>65</sup>.

Co do usunięcia, to oznacza ono pozbawienie kogoś prawnego tytułu piastowanego przez niego urzędu, bez nadania tytułu do innego urzędu. Usunięcie nie musi mieć charakteru karnego<sup>66</sup>. Może być dokonane dekretem kompetentnego przełożonego albo na mocy samego prawa, zgodnie z postanowieniem kan. 194<sup>67</sup>. Dekret, aby osiągnął skutek, musi być wydany na piśmie, co jest wymagane także do jego ważności<sup>68</sup>. Z urzędu, który jest nadany na czas nieokreślony, nie można osoby usunąć bez poważnych przyczyn i bez zachowania postępowania określonego prawem. Takie same procedury należy zachować przy usuwaniu kogoś z urzędu powierzonego na czas określony, przed upływem tego okresu<sup>69</sup>.

Pozbawienie urzędu jest z kolei sytuacją, w której utrata zajmowanego stanowiska spowodowana jest popełnieniem jakiegoś przestępstwa. W oparciu o postanowienia obowiązującego Kodeksu, pozbawienie urzędu, stanowiące karę za popełnienie przestępstwa, może być dokonane tylko zgodnie z przepisami prawa<sup>70</sup>.

#### **4. Uprawnienia, zadania i obowiązki promotora sprawiedliwości**

Jak powiedziano wyżej, obowiązkiem i główną misją promotora sprawiedliwości jest zabezpieczenie dobra publicznego, które może stać się przedmiotem sporu nie tylko w sprawach karnych, ale także w określonych sprawach spornych. Obronę dobra wspólnego należy rozumieć jako obronę przed działaniem na szkodę Kościoła. Chodziłoby tu więc o kwestie dotyczące zadań osób publicznych, wypełniania swoich powinności wobec Kościoła, nienaruszalności wiary, zwyczajów, nadużyć w dyscyplinie kościelnej, posłuszeństwa nakazom kompetentnej władzy, krzywdy wyrządzonej nauce lub dyscyplinie kościelnej<sup>71</sup>.

Pełniąc urząd publiczny w Kościele, promotor sprawiedliwości działa w jego imieniu dla uniknięcia zgorszenia wśród wiernych, a także dla obrony sprawiedliwości i poszanowania prawa<sup>72</sup>. To uwidacznia jego rolę w procesie, gdzie zadaniem promotora jest obrona dobra publicznego. Czyni to przedstawiając wnioski lub oceny *secundum rei veritatem*<sup>73</sup>. Mówiąc o zadaniach procesowych promotora sprawiedliwości, należy wskazać na dwie zasadnicze formy jego udziału w procesie: jako strony powodowej oraz jako uczestnika procesu. Pierwsza z sytuacji oznacza, że promotor jest inicjatorem postępowania sądowego, a więc to on zwraca się do sędziego (z mocy swego urzędu) z prośbą o prowadzenie proce-

su. W drugiej sytuacji proces zostaje rozpoczęty przez kogoś innego i toczy się przy udziale stron, ale ze względu na zagrożenie dobra publicznego, biskup diecezjalny może nakazać udział promotora. Wtedy rzecznik sprawiedliwości jest uczestnikiem procesu<sup>74</sup>.

Zadanie i obowiązki promotora sprawiedliwości są ściśle uzależnione od decyzji biskupa, ponieważ to on, zgodnie z kan. 1431 Kodeksu prawa kanonicznego, określa istnienie zagrożenia w sporze dobra publicznego<sup>75</sup>. To właśnie biskup diecezjalny wydaje osąd, czy w konkretnej sprawie dobro publiczne jest zagrożone, czy też nie. Uprawnienie to zostało nadane biskupowi, ponieważ do niego należy władza ustawodawcza, wykonawcza i sądownicza<sup>76</sup> oraz promowanie świętości i sprawiedliwości wśród wiernych<sup>77</sup>. Te wszystkie uprawnienia pozwalają biskupowi wydawać w każdym procesie pewny osąd, oparty na autorytecie władzy biskupiej odnośnie do tego, czy dobro publiczne jest uwikłane w spór czy też nie<sup>78</sup>. Należy zauważyć, iż osąd ten przybiera formę konkretnego polecenia dla sędziego lub trybunału, czy też bezpośredniego dla samego promotora sprawiedliwości, aby wziął udział w danym procesie, broniąc dobra publicznego jako strona<sup>79</sup> lub jako uczestnik procesu<sup>80</sup>.

Należy zauważyć, że promotor sprawiedliwości występuje we wszystkich sprawach karnych, a w spornych tylko w tych, w których może być zagrożone dobro publiczne. W sprawach karnych występuje w charakterze publicznego oskarżyciela, wykonując czynności przewidziane dla strony<sup>81</sup>. W sprawach spornych może działać różnie, zwykle wyrażając swoją opinię w przypadkach przewidzianych w ustawie i na wniosek sędziego albo zaskarżając małżeństwo, którego nieważność została rozgłoszona<sup>82</sup>.

Jeżeli chodzi o proces sporny, to należy go rozumieć jako postępowanie sądowe zmierzające do przywrócenia lub ochrony praw osób fizycznych lub prawnych, jak również do stwierdzenia faktów prawnych. Normy prawne tego procesu zawierają ogólne przepisy określające sposób postępowania na etapach prawie wszystkich procesów kanonicznych, z wyjątkiem procesu karnego<sup>83</sup>. Promotor sprawiedliwości bierze udział w procesie spornym w czterech przypadkach: gdy nakazuje to ustawa, kiedy biskup diecezjalny osądzi, że dobro publiczne może być zagrożone, jeżeli w poprzedniej instancji brał udział rzecznik sprawiedliwości oraz w innych sytuacjach, gdy sędzia uzna udział promotora za konieczny z natury rzeczy<sup>84</sup>.

W czasie trwania przewodu sądowego promotor sprawiedliwości kilkakrotnie bierze czynny udział w sprawie. Ma wpływ na opracowanie pytań dla świadków, jeżeli bierze udział w sprawie, jak również ma prawo

powołać świadków<sup>85</sup>. Jednak swoje pytania, które pragnie zadać świadkowi podczas przesłuchania, powinien przedstawić sędziemu lub jego zastępcy; ma to na celu zachowanie kierowniczej funkcji sędziego w procesie<sup>86</sup>. Promotor wraz ze stronami procesu mają prawo w sprawach o separację małżonków prosić o przeprowadzenie zwyczajnego procesu spornego; jeśli tego nie uczynią, należy przeprowadzić ustny proces sporny<sup>87</sup>.

Uwagi przedwyrokowe sporządza zawsze promotor, o ile występuje w sprawie. Jest to jego uprawnienie i obowiązek. Nie może on zrezygnować z przedstawienia swych uwag przedwyrokowych<sup>88</sup>. Rzecznikowi sprawiedliwości przysługuje prawo ponownego replikowania na odpowiedzi stron. Przepis powyższy daje promotorowi możliwość zabrania głosu na zakończenie dyskusji nad sprawą. Tego rodzaju uprawnienie nie przysługuje promotorowi w procesie karnym<sup>89</sup>. Promotor sprawiedliwości ma także prawo wniesienia apelacji w sprawach, w których wymagana jest jego obecność, oczywiście z zachowaniem przepisów prawa dotyczących wnoszenia apelacji<sup>90</sup>.

W odniesieniu do procesu karnego będącego postępowaniem sądowym opartym na prawie procesowym, które zmierza do ustalenia przestępstwa i jego sprawcy oraz do ukarania winnego lub stwierdzenia, że z chwilą popełnienia przestępstwa zaciągnął on karę przepisaną prawem<sup>91</sup>, to wszczęcie i popieranie tego procesu odbywa się z urzędu (*ex officio*), gdyż proces ten ma zawsze charakter publiczny<sup>92</sup>. Koniecznymi uczestnikami procesu karnego są: sędzia, który rozpatruje i rozstrzyga sprawę zgodnie z prawem, oraz strony sporu<sup>93</sup>. Jedną ze stron jest promotor sprawiedliwości, który jest publicznym oskarżycielem i rzecznikiem dobra publicznego, drugą zaś jest strona pozwana, która odpowiada za czyn przestępczy<sup>94</sup>. Promotor pełni tutaj rolę strony powodowej i jego wyłączną kompetencją jest wniesienie oskarżenia przeciwko sprawcy przestępstwa. Osoby prywatne zainteresowane ściganiem przestępstwa mogą tylko donieść o tym przestępstwie właściwemu przełożonemu<sup>95</sup>.

Obowiązki i zadania, jakie wykonuje promotor, są najbardziej ważne i znaczące w procesie karnym. Otóż biskup diecezjalny, gdy zdecyduje, iż należy wszczęć sądowy proces karny, przekazuje akta dochodzenia promotorowi sprawiedliwości, który następnie powinien przedstawić sędziemu akt oskarżenia<sup>96</sup>, czyli przedłożyć sędziemu pisemny wniosek o rozpoczęcie postępowania karnego przed sądem przeciwko określonej osobie. Sporządza go na mocy dekretu ordynariusza. Nikt inny poza promotorem nie może wnieść do sądu aktu oskarżenia. Przed wniesieniem skargi karnej sam promotor może jednak przedłożyć biskupowi

ewentualne argumenty przeciwko wszczęciu procesu karnego. Wraz z aktem oskarżenia promotor przekazuje sądowi akta dochodzenia wstępnego. Do oskarżenia może dołączyć proponowane formuły sporu oraz zasadnicze pytania, jakie powinny być postawione oskarżonemu podczas przesłuchania<sup>97</sup>.

Według przepisów prawa kanonicznego, promotor może zrzec się instancji w sądzie każdego stopnia, czyniąc to z polecenia lub za zgodą biskupa diecezjalnego, który zdecydował o wszczęciu procesu<sup>98</sup>. Promotor nie może zrzec się instancji własną powagą, gdyż jego decyzja jest tutaj uzależniona od nakazu lub zgody właściwego ordynariusza. Motywem zrzeczenia może być przekonanie, że oskarżony nie popełnił przestępstwa, lub przyznanie się oskarżonego do winy, albo przeświadczenie, iż oskarżony wystarczająco naprawił zgorzenie i zadośćuczynił sprawiedliwości. Zrzeczenie, aby było ważne, musi być zaakceptowane przez obwinionego<sup>99</sup>.

Rzecznik sprawiedliwości ma również prawo w procesie karnym do zgłaszania środków dowodowych na równi z oskarżonym. Bierze udział w dyskusji nad sprawą. Ta ostatnia czynność polega na przedstawieniu przez promotora i oskarżonego swoich stanowisk w toczącej się sprawie. Muszą być one poparte wywodami prawnymi i faktycznymi. Dyskusję kończy głos oskarżonego, co jest szczególnym jego prawem do obrony<sup>100</sup>.

Zgodnie z przepisami prawa, promotor sprawiedliwości ma prawo apelować, ilekroć uważa, iż nie naprawiono zgorzenia lub nie przywrócono sprawiedliwości w należyty sposób<sup>101</sup>. Promotor ma prawo apelować od wyroku pierwszej instancji, jeżeli jednak odwołuje się do wyższej instancji, wypada, aby było to, podobnie jak i rezygnacja z apelacji, skonsultowane z ordynariuszem<sup>102</sup>. W razie wniesienia apelacji, przed trybunałem wyższym rolę powoda pełni promotor sprawiedliwości ustanowiony przy tym trybunale<sup>103</sup>. Niedopuszczalne jest, aby do sądu trzeciej instancji wniósł oskarżenie promotor ustanowiony przy sądzie pierwszej instancji<sup>104</sup>. Promotor, który wniósł akt oskarżenia, kończy swoją funkcję i zadania z chwilą wniesienia apelacji. W trybunale wyższej instancji jego zadania przejmuje promotor tego trybunału. Wydaje się, że jest to zasada słuszna, ponieważ apelacja jest kontrolą, czy wymiar sprawiedliwości był prawidłowy, a popieranie oskarżenia przez tę samą osobę, która je wniosła, utrudniałoby to zadanie.

Promotor sprawiedliwości bierze również udział w procesie małżeńskim. Pod pojęciem procesu małżeńskiego należy rozumieć sprawy o orzeczenie nieważności małżeństwa, o separację małżonków,



a także proces mający na celu uzyskanie dyspensy od małżeństwa zawartego lecz niedopełnionego oraz o domniemaną śmierć współmałżonka<sup>105</sup>.

Kwestia małżeństwa, jak i jego obrona, należą w szczególny sposób do dobra publicznego Kościoła. Wprowadzając domniemanie prawne za ważnością małżeństwa, a więc stojąc na straży ważności sakramentu małżeństwa, Kościół czuwa nad dobrem publicznym całej wspólnoty<sup>106</sup>. Dlatego ze względu na publiczny charakter spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa, bierze w nich udział promotor sprawiedliwości. Może on, jako jedyny poza małżonkami, zaskarżyć małżeństwo<sup>107</sup>. Ma prawo to uczynić, jeśli nieważność małżeństwa jest już rozgłoszona (*cum nullitas iam divulgata est*), a ponadto małżeństwa nie można lub nie wypada uważać. Samo doniesienie do promotora o nieważności małżeństwa nie wystarczy, choćby istniała możliwość udowodnienia tej nieważności<sup>108</sup>. Wniesienie pisma skargowego przez promotora uzależnione jest od rozgłoszenia nieważności małżeństwa, bez względu na naturę przeszkody<sup>109</sup>, jak też od bezskuteczności zabiegów zmierzających do uważnienia przez strony swego małżeństwa, chyba że uważnienie jest niemożliwe lub niewskazane<sup>110</sup>.

Promotor sprawiedliwości posiada uprawnienia także w postępowaniu dowodowym. Ma prawo do obecności przy przesłuchaniu stron, świadków i biegłych sądowych, oczywiście z zachowaniem przepisu kan. 1559 Kodeksu. Może również przeglądać akta sprawy, choćby nie były jeszcze ogłoszone; ma też prawo zapoznać się z dokumentami przedstawionymi przez strony<sup>111</sup>. Promotor zawsze bierze udział w sprawach o separację małżonków, ze względu na to, że dotyczą one dobra publicznego<sup>112</sup>.

Omawiając uprawnienia, zadania i obowiązki promotora sprawiedliwości, należy zauważyć, że odnoszą się one także do procesu kanonizacyjnego. Sprawy kanonizacji sług Bożych uregulowane są konstytucją apostolską Jana Pawła II *Divinus perfectionis magister* z 25 I 1983 r.<sup>113</sup> Stwierdzają one, że w każdej sprawie kanonizacyjnej powinien występować promotor sprawiedliwości. Jego zadaniem jest stanie na straży zachowania przepisów prawa kanonicznego w postępowaniu diecezjalnym. Można powiedzieć, że pełni on funkcję podobną do tej, jaką dawniej sprawował promotor wiary.<sup>114</sup> Zadaniem promotora wiary było dopilnowanie, aby na ołtarze nie wyniesiono kandydata, którego świętość podlegała nawet najlżejszym, jednak nie pozbawionym podstaw zastrzeżeniom<sup>115</sup>. Tytuł promotora wiary posiada obecnie jedynie promotor w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych<sup>116</sup>.

Dla każdej sprawy w diecezji może być mianowany oddzielny promotor. Mianuje go biskup diecezjalny po przyjęciu prośby postulatora na

rozpoczęcie sprawy<sup>117</sup>. Promotor powinien wyróżniać się dokładną znajomością prawa kanonizacyjnego i specyfiki danej sprawy. Z tej to przyczyny w postępowaniu kanonizacyjnym nie może tego urzędu pełnić wierny świecki, jak to ma miejsce w zwyczajnym procesie kanonicznym<sup>118</sup>.

Po zebraniu pism sługi Bożego niewydanych drukiem i wszelkich dokumentów odnoszących się do niego, a także po otrzymaniu relacji o przeprowadzonych poszukiwaniach, biskup diecezjalny przekazuje wszystko, co do tej pory zebrano, promotorowi sprawiedliwości lub innemu biegłemu. Ma to pomóc w przygotowaniu odpowiednich pytań dla świadków podczas przesłuchania, które dotyczy życia sługi Bożego, jego cnót lub męczeństwa oraz sławy świętości i męczeństwa. Promotor ma prawo do przejrzania pytań, jeśli przygotował je ktoś inny. Podczas przesłuchania przysłuchuje się zeznaniom świadków, ma prawo a zarazem obowiązek uzyskania od nich potrzebnych wyjaśnień<sup>119</sup>. Jeśli nie ma go przy przesłuchaniu świadków i biegłych, należy przedłożyć mu akta później, by mógł poczynić uwagi i zaproponować to, co uzna za konieczne i użyteczne<sup>120</sup>.

Po zebraniu wszystkich dowodów należy akta sprawy i dokumenty przekazać do wglądu promotorowi sprawiedliwości. Może on poprosić o dalsze dochodzenie, jeśli uzna to za wskazane<sup>121</sup>. Nic nie może dyspensować promotora od przestudiowania całego materiału sprawy. Przed zakończeniem dochodzenia diecezjalnego promotor powinien sobie zdawać sprawę z ewentualnych braków i, jeśli uzna za konieczne, może żądać uzupełnienia dochodzenia<sup>122</sup>.

Mówiąc o obowiązkach, uprawnieniach i zadaniach promotora sprawiedliwości, nie można zapominać o przepisach ogólnych, które mają zastosowanie do spraw, w których wymagany jest udział promotora sprawiedliwości. Pominięcie jego wezwania powoduje nieważność akt sprawy, chyba że sam, chociaż nie wezwany, faktycznie był obecny, albo przynajmniej przed wyrokiem, przejrawszy akta, miał szansę wypełnić swoje zadanie<sup>123</sup>. Jeżeli prawo nie zastrzega czego innego, to ilekroć ustawa nakazuje wysłuchanie stron, należy wysłuchać promotora sprawiedliwości, jeżeli bierze on udział w procesie. Ile razy wymagana jest obecność stron niezbędna, by sędzia mógł coś zdecydować, udział rzecznika sprawiedliwości występującego w sprawie jest również konieczny<sup>124</sup>.

\* \* \*

Chociaż urząd promotora funkcjonował prawie w całym Kościele przez wiele stuleci, dopiero od końca XIX w. promotorzy występują jako urzędnicy nakazani przez prawo powszechne Kościoła. Ustanowienie pro-

motora w każdej diecezji nakazywał Kodeks prawa kanonicznego z 1917 r. Promotor według jego postanowień występował z oskarżeniem dla dobra Kościoła, a nie jako osoba prywatna. Celem jego działania była naprawa naruszonego porządku publicznego. Promotor był osobą prawa publicznego działającą w imieniu i dla dobra Kościoła. Taki charakter urzędu zachował obecnie obowiązujący Kodeks prawa kanonicznego. Wprowadził on w stosunku do tego urzędu tylko nieliczne zmiany, a mianowicie: dopuścił do pełnienia tego urzędu osoby świeckie, podniósł wymagania dotyczące wykształcenia kandydata na ten urząd oraz ograniczył rolę promotora w procesie małżeńskim.

Promotor sprawiedliwości, jako urzędnik stojący na straży dobra publicznego, bierze udział w każdej sprawie karnej, natomiast w sprawach spornych tylko w przypadkach wskazanych przez prawodawcę kodeksowego, jak również w sprawach kanonizacyjnych w postępowaniu diecezjalnym, jak i w procesie małżeńskim. Jako osoba broniąca dobra wspólnego kandydat na urząd promotora powinien spełniać wymogi określone prawem, a przede wszystkim powinien posiadać wykształcenie z zakresu prawa kanonicznego oraz cieszyć się dobrym imieniem.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Por. K. Graczyk, *Procesowe zadania promotora sprawiedliwości na etapie zaskarżenia małżeństwa i zawiązania sporu*, „Studia Włocławskie” 9(2006), s. 258.

<sup>2</sup> J. Lach-Olszewska, *Urząd promotora sprawiedliwości w świetle Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku*, Warszawa 2005, s. 4 (mps w Bibl. UKSW); por. R. Sztuchmiller, *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*, Olsztyn 2000, s. 70–71.

<sup>3</sup> T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, Olsztyn 1990, s. 199.

<sup>4</sup> J. Grzywacz, *Promotor sprawiedliwości i jego udział w sprawach małżeńskich*, Lublin 1974, s. 67.

<sup>5</sup> Tamże, s. 71.

<sup>6</sup> O. Balzer, *Przewód sądowy polski w zarysie*, Lwów 1935, s. 159–161.

<sup>7</sup> J. Grzywacz, *Promotor sprawiedliwości i jego udział...*, dz. cyt., s. 93; S. Biskupski, *Pochodzenie urzędu promotora sprawiedliwości*, „Ateneum Kapłańskie” 52(1950), s. 299.

<sup>8</sup> J. Grzywacz, *Promotor sprawiedliwości i jego udział...*, dz. cyt., s. 67.

<sup>9</sup> S. Biskupski, *Promotor sprawiedliwości. Nazwa i pojęcie urzędu*, AK 42(1938), s. 482.

<sup>10</sup> J. Grzywacz, *Promotor sprawiedliwości i jego udział...*, dz. cyt., s. 93–94.

<sup>11</sup> B. Makarewicz, *Instygator w dawnym prawie polskim*, Lwów 1921, s. 2–4.

<sup>12</sup> J. Gręźlikowski, *Sądownictwo diecezji włocławskiej – historia i teraźniejszość – na tle rozwoju sądownictwa kościelnego w Polsce*, „Ius Matrimoniale” 9(2004), s. 171–172.

<sup>13</sup> P. Hemperek, *Oficjalat okręgowy w Lublinie XV–XVIII w. Studium z dziejów organizacji i kompetencji sądownictwa kościelnego*, Lublin 1974, s. 133.

<sup>14</sup> I. Subera, *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich*, Warszawa 1981, s. 195.

<sup>15</sup> S. Chodyński, *Konsystorze diecezji kujawsko-pomorskiej*, Włocławek 1914, s. 21–24.

<sup>16</sup> Zob. P. Hemperek, *Oficjalat okręgowy...*, dz. cyt., s. 138–141.

<sup>17</sup> M. Lega, *De iudiciis criminalibus in genere et in specie, de delictis et penis praemisso tractus*, Romae 1901, s. 147.

- <sup>18</sup> S. Biskupski, *Promotor sprawiedliwości*, art. cyt., s. 484.
- <sup>19</sup> Kan. 1586 KPK z 1917 r.
- <sup>20</sup> T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., t. 4, s. 200.
- <sup>21</sup> Kan. 1934 KPK z 1917 r.
- <sup>22</sup> Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum, *Instructio servanda a tribunalibus dioecesis in pertractandis causis de nullitate matrimoniorum Provida Mater Ecclesia* (15.08.1936), AAS 28(1936), s. 313–361.
- <sup>23</sup> Kan. 1430 KPK z 1983 r.
- <sup>24</sup> T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., t. 4, s. 198–199.
- <sup>25</sup> S. Biskupski, *Promotor sprawiedliwości*, art. cyt., s. 484; J. Lach-Olszewska, *Urząd promotora sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 12; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., t. 4, s. 198–199.
- <sup>26</sup> Kan. 1435 KPK z 1983 r.
- <sup>27</sup> Poprzedni Kodeks uznawał, iż promotor sprawiedliwości, jako obrońca dobra publicznego, w pewien sposób uczestniczy w jurysdykcji biskupiej, dlatego powinien być być kapłanem. Por. J. Lach-Olszewska, *Urząd promotora sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 14; J. Grzywacz, *Promotor sprawiedliwości, jego mianowanie i przymioty*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 14(1967), z. 5, s. 48.
- <sup>28</sup> Kan. 1420 § 4 KPK z 1983 r.
- <sup>29</sup> Kan. 1031 § 1 KPK z 1983 r.
- <sup>30</sup> J. Grzywacz, *Promotor sprawiedliwości i jego udział...*, dz. cyt., s. 218.
- <sup>31</sup> Kan. 1420 § 4 KPK z 1983 r.
- <sup>32</sup> Por. kan. 1421 § 3 KPK z 1983 r.
- <sup>33</sup> Kan. 1435 KPK z 1983 r.
- <sup>34</sup> J. Grzywacz, *Promotor sprawiedliwości, jego mianowanie i przymioty...*, art. cyt., s. 49–50; tenże, *Promotor sprawiedliwości i jego udział...*, dz. cyt., s. 220.
- <sup>35</sup> Kan. 1435 KPK z 1983 r. Kodeks z 1917 r. wymagał od kandydata na urząd promotora sprawiedliwości doktoratu z prawa kanonicznego lub szczególnej znajomości tego prawa. Zob. kan. 1589 § 1 KPK z 1917 r.
- <sup>36</sup> Z. Grocholewski, *Zmiany w kanonicznym prawie procesowym*, „Kościół i Prawo” 7(1990), s. 105.
- <sup>37</sup> R. Sztymiler, *Sędziowie i urzędnicy sądowi w służbie praw człowieka*, w: *Plenitudo legis dilectio*, Lublin 2000, s. 700.
- <sup>38</sup> Por. kan. 1436 § 1 KPK z 1983 r.
- <sup>39</sup> Por. kan. 1550 § 2, 1 KPK z 1983 r.
- <sup>40</sup> Kan. 1430 KPK z 1983 r.; por. kan. 1586 KPK z 1917 r.
- <sup>41</sup> Kan. 1436 KPK z 1983 r.; por. kan. 1588, 2 KPK z 1917 r.
- <sup>42</sup> Kan. 1435 KPK z 1983 r.
- <sup>43</sup> Por. kan. 146–147 KPK z 1983 r.
- <sup>44</sup> Por. kan. 1435 KPK z 1983 r.
- <sup>45</sup> Por. kan. 381 § 2 i 368 KPK z 1983 r.
- <sup>46</sup> Por. kan. 428 § 1 KPK z 1983 r. Według niektórych kanonistów do promotora sprawiedliwości należałoby odnieść normy skierowane do wikariuszy sądowych, chodzi tu głównie o kan. 1420 § 5, który mówi, iż nie tracą oni swego urzędu podczas wakatu stolicy biskupiej oraz nie mogą być usunięci przez administratora diecezji. Por. J.J.G. Faillde, *Nuevo derecho procesal canonico. Studio sistematico-analitico comparado*, Salamanca 1992, s. 75.
- <sup>47</sup> Por. kan. 146 KPK z 1983 r.
- <sup>48</sup> Por. E. Sztáfowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 1, Warszawa 1985, s. 258.
- <sup>49</sup> Por. kan. 147 KPK z 1983 r.
- <sup>50</sup> Kan. 157 KPK z 1983 r.
- <sup>51</sup> Kan. 1436 KPK z 1983 r.
- <sup>52</sup> Kan. 145 § 1 KPK z 1983 r.
- <sup>53</sup> Zob. kan. 184 § 1 KPK z 1983 r.
- <sup>54</sup> Por. J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 1, Poznań 2003, s. 274.

- <sup>55</sup> Kan. 184 § 3 KPK z 1983 r.
- <sup>56</sup> Kan. 186 KPK z 1983 r.
- <sup>57</sup> Por. E. Sztáfrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 1, dz. cyt., s. 273.
- <sup>58</sup> Por. J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 1, dz. cyt., s. 277.
- <sup>59</sup> Kan. 189 § 1 KPK z 1983 r.
- <sup>60</sup> Kan. 189 § 4 KPK z 1983 r.; zob. J. Lach-Olszewska, *Urząd promotora sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 26–27.
- <sup>61</sup> Por. E. Sztáfrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 1, dz. cyt., s. 275.
- <sup>62</sup> Kan. 190 § 1 KPK z 1983 r.
- <sup>63</sup> Kan. 190 § 2 KPK z 1983 r.
- <sup>64</sup> Kan. 190 § 3 KPK z 1983 r.
- <sup>65</sup> J. Lach-Olszewska, *Urząd promotora sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 27.
- <sup>66</sup> E. Sztáfrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 1, dz. cyt., s. 276.
- <sup>67</sup> W myśl tego kanonu mocą samego prawa zostaje usunięty z urzędu kościelnego: kto utracił stan duchowny, kto publicznie odstąpił od wiary katolickiej lub wspólnoty z Kościołem oraz duchowny, który usiłował zawrzeć małżeństwo, choćby tylko cywilne.
- <sup>68</sup> Kan. 193 § 4 KPK z 1983 r.
- <sup>69</sup> Kan. 193 § 1–2 KPK z 1983 r.; zob. J. Lach-Olszewska, *Urząd promotora sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 28.
- <sup>70</sup> J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 1, dz. cyt., s. 285–286.
- <sup>71</sup> J. Lach-Olszewska, *Urząd promotora sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 30.
- <sup>72</sup> Por. A. Dzięga, *Strony sporu w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*, Warszawa 1994, s. 150.
- <sup>73</sup> F.J. Famos, *I tribunali ecclesiastici. Costituzione, organizzazione, normae processuali*, Roma 1998, s. 149.
- <sup>74</sup> A. Dzięga, *Strony sporu w kanonicznym procesie...*, dz. cyt., s. 105.
- <sup>75</sup> Kan. 1431 § 1 KPK z 1983 r.
- <sup>76</sup> Kan. 391 § 1 KPK z 1983 r.
- <sup>77</sup> Kan. 387 KPK z 1983 r.
- <sup>78</sup> J. Lach-Olszewska, *Urząd promotora sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 31–32.
- <sup>79</sup> Kan. 1507 § 1 KPK z 1983 r.
- <sup>80</sup> Kan. 1596 i 1597 KPK z 1983 r.
- <sup>81</sup> Por. kan. 1721, 1724, 1727 § 2 KPK z 1983 r.
- <sup>82</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., t. 4, s. 198.
- <sup>83</sup> R. Sztymiler, *Ochrona praw człowieka w normach kanonicznego procesu sporowego*, Olsztyn 2003, s. 36.
- <sup>84</sup> Tenże, *Sądownictwo kościelne...*, dz. cyt., s. 71.
- <sup>85</sup> T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., t. 4, s. 233.
- <sup>86</sup> R. Sztymiler, *Ochrona praw człowieka...*, dz. cyt., s. 174.
- <sup>87</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., t. 4, s. 332.
- <sup>88</sup> Por. R. Sztymiler, *Ochrona praw człowieka...*, dz. cyt., s. 202.
- <sup>89</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., t. 4, s. 289.
- <sup>90</sup> Por. R. Sztymiler, *Ochrona praw człowieka...*, dz. cyt., s. 223–224.
- <sup>91</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., t. 4, s. 373.
- <sup>92</sup> Kan. 1452 § 1 KPK z 1983 r.
- <sup>93</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., t. 4, s. 374.
- <sup>94</sup> Kan. 1430 KPK z 1983 r.
- <sup>95</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., t. 4, s. 376.
- <sup>96</sup> Zob. kan. 1502 i 1504 oraz 1721 § 1 KPK z 1983 r.
- <sup>97</sup> Por. kan. 1719 KPK z 1983 r.; Zob. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., t. 4, s. 383–384.
- <sup>98</sup> Kan. 1724 § 1 KPK z 1983 r.
- <sup>99</sup> Kan. 1727 § 2 KPK z 1983 r.; Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., t. 4, s. 388.

- <sup>100</sup> Tamże, s. 386–387.
- <sup>101</sup> Kan. 1727 § 2 KPK z 1983 r.
- <sup>102</sup> T. P a w ł u k, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., t. 4, s. 387–388.
- <sup>103</sup> Kan. 1721 § 2 KPK z 1983 r.
- <sup>104</sup> Por. W. K i w i o r, *Przedmiot restitutio in integro w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku oraz w orzecznictwie Trybunałów Apostolskich w latach 1984–1995*, Warszawa 2001, s. 301.
- <sup>105</sup> Por. kan. 1671–1707 KPK z 1983 r.
- <sup>106</sup> Por. A. D z i ę g a, *Strony sporu w kanonicznym procesie...*, dz. cyt., s. 144–145.
- <sup>107</sup> Kan. 1674 KPK z 1983 r.
- <sup>108</sup> T. P a w ł u k, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., t. 4, s. 318.
- <sup>109</sup> Chodzi o rozgłoszenie w miejscu stałego lub tymczasowego pobytu małżonków, zwykle połączone ze zgorszeniem wiernych. Por. T. P a w ł u k, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., t. 4, s. 318.
- <sup>110</sup> Tamże.
- <sup>111</sup> Kan. 1678 § 1 KPK z 1983 r.
- <sup>112</sup> Kan. 1696 KPK z 1983 r.
- <sup>113</sup> J a n P a w e ł II, *Constitutio apostolica Divinus perfectionis magister* (25.03.1983), AAS 75(1983), s. 349–355.
- <sup>114</sup> Por. H. M i s z t a l, *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, Lublin – Sandomierz 1997, s. 188.
- <sup>115</sup> M. M a c h e j e k, W. P a d a c z, *Sprawy beatyfikacyjne na terenie diecezji*, Poznań 1957, s. 31.
- <sup>116</sup> H. M i s z t a l, *Komentarz do konstytucji apostolskiej „Divinus perfectionis magister”*, Lublin 1987, s. 100.
- <sup>117</sup> Por. J.R. B a r, H. M i s z t a l, *Postępowanie kanonizacyjne*, Warszawa 1985, s. 97.
- <sup>118</sup> Por. H. M i s z t a l, *Prawo kanonizacyjne. Instytucje prawa materialnego, zarys historii, procedura*, Lublin 2003, s. 229.
- <sup>119</sup> J a n P a w e ł II, *Konstytucja apostolska Divinus perfectionis magister*, nr 15; por. H. M i s z t a l, *Procesowy charakter dowodzenia w sprawach kanonizacyjnych*, w: *Semel Deo dedicatum non est ad usum humanos ulterius transferendum*, red. J. Wroceński, B. Szewczul, A. Orzykowski, Warszawa 2004, s. 513–533.
- <sup>120</sup> Por. H. M i s z t a l, *Komentarz do konstytucji apostolskiej...*, dz. cyt., s. 100.
- <sup>121</sup> T. P a w ł u k, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., t. 4, s. 415.
- <sup>122</sup> Por. H. M i s z t a l, *Komentarz do konstytucji apostolskiej...*, dz. cyt., s. 100.
- <sup>123</sup> Por. kan. 1433 KPK z 1983 r.
- <sup>124</sup> Por. kan. 1434 KPK z 1983 r.



KS. KRZYSZTOF GRACZYK

**NIEZDOLNOŚĆ  
DO WYPEŁNIENIA ZOBOWIĄZANIA *BONUM PROLIS*  
PRZEZ NUPTURIENTÓW  
NA SKUTEK CHOROBY NEUROLOGICZNEJ  
Interpretacja prawna zagadnienia**

Przyczyną sprawczą małżeństwa jest zgoda małżeńska, której przedmiotem formalnym jest wzajemne przekazanie i przyjęcie trwałego i wyłącznego prawa do ciała współmałżonka. Wykluczenie tego prawa pozytywnym aktem woli powoduje nieważność przymierza małżeńskiego. Zachodzi wówczas przypadek tzw. symulacji częściowej zgody w odniesieniu do zawieranego małżeństwa<sup>1</sup>. Ustalenie w konkretnym przypadku, kiedy ma miejsce wykluczenie dobra potomstwa, co w konsekwencji powoduje nieważność umowy małżeńskiej, nasuwa często poważne trudności.

Do istotnych elementów małżeństwa mieszczących się w obrębie dobra potomstwa należy: spełnianie aktów małżeńskich skierowanych ku prokreacji, ochrona życia poczętego, zrodzenie potomstwa, zachowanie dziecka przy życiu i jego wychowanie<sup>2</sup>. Właśnie w tych płaszczyznach warto spojrzeć na zagadnienie wykluczenia dobra potomstwa w małżeństwach, w których jedna ze stron cierpi na chorobę neurologiczną.

**1. Opinie prawne odnoszące się do *bonum prolis***

Dobro potomstwa jest różnie interpretowane przez poszczególnych autorów. Można wymienić tutaj cztery opinie:

1. Istotne dobro potomstwa polega na prawie i obowiązku do pełnych aktów małżeńskich. A więc *actus per se apti ad generationem* muszą być *actus naturali modo peragendi*. Opinię taką przedstawił po raz pierwszy w 1927 r. De Smet,<sup>3</sup> poparł ją tegoż roku Creusen<sup>4</sup>. Według tej opinii zastrzeżenia czy warunki, które nie naruszają aktu małżeńskiego, lecz tylko godzą w jego skutki, nie naruszają konsensu, gdyż przedmiotem

kontraktu jest prawo do takich aktów małżeńskich, jakie stanowią dopełnienie małżeństwa.

2. Istotne dobro potomstwa polega na prawie i obowiązku do pełnych aktów małżeńskich i powstrzymaniu się od działania niweczącego efekt tych aktów. Po raz pierwszy przedstawił taką opinię Ivo Zeiger,<sup>5</sup> powtarza ją Hürth<sup>6</sup>. Opinia ta rozróżnia między elementami pozytywnymi i negatywnymi aktów małżeńskich.

3. Istotne dobro potomstwa polega na prawie i obowiązku do pełnych aktów małżeńskich i dobru fizycznym potomstwa. Teorię tak ujmującą istotny przedmiot konsensu małżeńskiego można uznać za powszechną<sup>7</sup>. Wśród jej zwolenników są: Chelodi<sup>8</sup>, Vidal<sup>9</sup>, Triebs<sup>10</sup> oraz inni. Najogólniej rzecz ujmując, dobro fizyczne potomstwa polega na jego poczęciu, urodzeniu, zachowaniu życia. Autorzy przyjmujący tę opinię uzasadniają ją określeniem prokreacji przez kan. 1013 § 1 KPK z 1917 r. jako pierwszorzędnego celu małżeństwa. Opinia ta napotyka na trudności przy konfrontacji z kan. 1081 § 2, według którego przedmiotem konsensu jest dozgonne i wyłączne prawo do aktów cielesnych zdalnych z siebie do zrodzenia potomstwa.

4. Istotne dobro potomstwa polega na prawie i obowiązku do naturalnych aktów małżeńskich oraz do dobra fizycznego i duchowego potomstwa. Opinię tę reprezentują przede wszystkim Coronata<sup>11</sup> i Capello<sup>12</sup>. Ona także bierze jako punkt wyjściowy kanon 1013 § 1 z KPK z 1917 r., według którego pierwszorzędnym celem małżeństwa jest zrodzenie i wychowanie potomstwa. Większość autorów wyraźnie jednak odrzuca tę opinię i stwierdza, że dobro duchowe nie należy do istoty dobra potomstwa<sup>13</sup>. Zauważyć przy tym wypada, że właśnie ta opinia jest najbardziej konsekwentna, gdy nawiązuje do kanonu 1013 § 1 poprzedniego Kodeksu, który to kanon mówi o zrodzeniu i wychowaniu potomstwa. W przeciwieństwie do poprzedniej nie zacieśnia wychowania potomstwa do wychowania fizycznego.

Wymienione cztery opinie co do treści dobra potomstwa ująć można w dwie grupy: pierwsza ogranicza tę treść do aktów małżeńskich, druga obejmuje także skutki tych aktów.

Zdolność prokreacyjna stanowi nie tylko wewnętrzny składnik religijnego przeżycia człowieczeństwa mężczyzny i kobiety, lecz jest tematem, który wymaga teologicznej interpretacji ciała ludzkiego i ukrytej w nim zdolności prokreacyjnej, rozumianej także empirycznie w tym samym stopniu, w jakim istnienie ludzkości domaga się do swego zrozumienia przyjęcia objawienia na temat tajemnicy stworzenia<sup>14</sup>. Natura

i znaczenie obowiązku rodzenia dzieci określone zostały przede wszystkim w dokumentach Soboru Watykańskiego II – *Lumen gentium*, w *Gaudium et spes* oraz w *Apostolicam actuositatem*. W numerze 51 *Gaudium et spes* zawarte jest stwierdzenie, które jasno wyraża, iż to sam Bóg, który jest Panem życia, powierzył ludziom wzniosłą posługę służenia życiu, którą człowiek powinien wypełniać w sposób godny siebie. Społeczne i religijne znaczenie rodzenia dzieci przez małżonków podkreślone zostało w obydwu cytowanych konstytucjach oraz w Dekrecie o apostołstwie świeckich. Także kanoniści tego okresu zauważają wielokrotne podkreślanie przez Sobór obowiązku rodzenia dzieci i wyraźnie przyznają, że rodzenie jest jednym z obiektywnych oraz istotnych celów małżeństwa<sup>15</sup>. Wskazują oni także na wyjątkową relację wewnętrzną – ustanowioną przez Boga – zachodzącą między małżeństwem a tym jego istotnym celem, którym jest zrodzenie potomstwa.

Aby symulacja konsensu małżeńskiego w odniesieniu do dobra potomstwa mogła być przyjęta jako udowodniona, powinna opierać się na jakimś ściśle określonym i sprecyzowanym motywie, zwanym w orzecznictwie Roty Rzymskiej przyczyną lub niekiedy źródłem symulacji. Oceniając każdy przypadek, sędzia powinien porównać i zestawić obydwie przyczyny: *causam contrahendi* oraz *causam simulandi*, upewniając się, że przeważyła ta ostatnia. Należy przy tym stwierdzić, iż przyczyna symulacji jest proporcjonalnie poważniejsza od przyczyny zawierania małżeństwa. Jest to bardzo ważne przy ustalaniu tej przyczyny w procesach małżeńskich, gdzie podstawą jest choroba neurologiczna.

## **2. Wykluczenie potomstwa przez nupturientów przyczyną nieważności małżeństwa**

Kanon 1086 § 2 oddaje doktrynę kard. Gaspariego, stwierdzającego, że pełny konsens polega na intencji zawarcia kontraktu, zobowiązania się i wykonania zobowiązań. Konsens zaś symulowany polega według Gaspariego na:

- a) braku intencji zawarcia kontraktu,
- b) braku intencji zobowiązania się – przy zachowanej intencji zawarcia kontraktu,
- c) braku intencji wykonania zobowiązań – przy zachowanej intencji zawarcia kontraktu i zobowiązania się.

W pierwszym wypadku zachodzi symulacja w znaczeniu ścisłym, tzw. symulacja całkowita, w drugim i trzecim symulacja w sensie mniej właściwym, tzw. symulacja częściowa. Według kard. Gaspariego symulacja

całkowita powoduje nieważność kontraktu, zaś symulacja w postaci intencji niewykonania zobowiązań nie unieważnia małżeństwa<sup>16</sup>.

Spór, czy druga postać symulacji, polegająca na braku intencji zobowiązania się przy zachowanej intencji zawarcia małżeństwa, powoduje nieważność małżeństwa, został praktycznie rozstrzygnięty przez kan. 1086 § 2, stwierdzający, że kto pozytywnym aktem woli wyklucza całe prawo do pożycia małżeńskiego lub istotne przymioty małżeństwa, zawiera je nieważnie<sup>17</sup>.

Symulacja częściowa polega na wykluczeniu pozytywnym aktem woli:

- a) całego prawa do pożycia małżeńskiego,
- b) jedności małżeńskiej,
- c) nierozzerwalności małżeńskiej<sup>18</sup>.

Owo prawo do pożycia małżeńskiego, i to wyłącznego i dozgonnego, jest treścią konsensu małżeńskiego, określonego przez kan. 1086 § 2 jako akt woli, którym obydwie strony przekazują i przyjmują dozgonne i wyłączne prawo do ciała co do czynności zdatnych z siebie do wydania potomstwa. Znajdujemy tutaj trzy istotne elementy, do których nupturient się zobowiązuje: jeden utożsamia się z celem małżeństwa, pozostałe dwa to jego istotne przymioty.

W świetle ustaleń orzecznictwa kościelnego symulacja częściowa zachodzi w przedstawionych poniżej przypadkach.

Jeśli któryś z nupturientów wyklucza wszelkie prawo do aktów z siebie zdatnych do wydania potomstwa. To prawo do aktów z siebie zdatnych do zrodzenia potomstwa łączy się z celem (pierwszorzędnym) małżeństwa i według orzecznictwa kościelnego symulacja taka zachodzi wówczas, gdy nupturient wyklucza prawo do potomstwa. Jest przy tym rzeczą obojętną sposób, w jaki pierwszorzędny cel małżeństwa ma być udaremniony, np. przez odmówienie prawa do pożycia w ogóle, korzystanie z małżeństwa wyłącznie w dni niepłodne itd. Problemem dyskutowanym było wyrażenie *omne ius*. Przyjęła się jednak interpretacja, że całe prawo musi być przekazane, bez żadnego ograniczenia. Stąd czasowe wykluczenie potomstwa, czy też ograniczenie ilości potomstwa stanowi wadę konsensu, jest bowiem ograniczeniem prawa<sup>19</sup>.

W praktyce wyłania się jednak trudność, czy akt woli nupturienta był istotnie wykluczeniem prawa do potomstwa, czy też był tylko postanowieniem niewykonania prawa. To ostatnie nie uszczuplając prawa nie powoduje też wady konsensu. Rozróżniając więc między wolą niezobowiązania się a wolą niewypełnienia zobowiązań docieka się w poszczególnym wypadku, jaka była wola nupturienta. Natrafia się tu jednak na trudność wynikającą z faktu, że rozróżnienie takie jest wprawdzie logiczne, gdyż

czym innym jest przyjęcie prawa, a czym innym chęć jego wykonania, ale psychologicznie jest to rozróżnienie mało prawdopodobne. Mamy bowiem po prostu do czynienia z nupturientem, dla którego obce są finanse prawne, ale który po prostu wie i postanawia, że w jego małżeństwie dziecko będzie dopiero, gdy uzyska mieszkanie<sup>20</sup>.

Aby więc wybrnąć z sytuacji, przyjmuje się domniemanie, że czasowe wykluczenie potomstwa oznacza zamiar niewykonania zobowiązań, zaś wykluczenie na stałe oznacza wykluczenie prawa do potomstwa. Jest to jednak tylko domniemanie mające pomóc w rozstrzygnięciu sprawy, nie zmienia ono zasadniczego faktu, że nie tylko całkowite wykluczenie prawa do potomstwa, lecz nawet częściowe powoduje wadę konsensu<sup>21</sup>.

### **3. Relacja między dobrem potomstwa a „przekazaniem – przyjęciem siebie” u chorych neurologicznie**

Jednym z ważnych problemów, przed którym stają kobiety cierpiące na chorobę neurologiczną, a zwłaszcza na *sclerosis multiplex* (SM) jest ryzyko związane ze współżyciem cielesnym w małżeństwie<sup>22</sup>, a to prowadzi do odmówienia prawa do ciała. Opublikowane obserwacje wskazują, że ciąża czy regularne stosunki płciowe przyspieszają ryzyko rzutu choroby<sup>23</sup>. Z piśmiennictwa dotyczącego choroby *sclerosis multiplex*, wynika, że wpływ stosunków cielesnych i procesów rozrodczych na początek i przebieg SM jest bardzo wielki<sup>24</sup>. Naukowcy stwierdzają, że ciąża przyspiesza o kilka miesięcy kliniczny początek tej choroby, który i tak by się ujawnił (tzw. *anticipation effect*). Jeśli choroba wystąpiła przed zawarciem małżeństwa i przed pierwszą ciążą, to średnia niewydolność ruchowa była większa<sup>25</sup>. Przy takim to stanie rzeczy, wiele osób, z obawy przed przyspieszeniem rzutów SM, nie decyduje się na dziecko, a tym samym wyklucza dobro potomstwa. Jednakże jest to nie tylko jedna z przyczyn, która wpływa na wykluczenie dobra potomstwa. Przy tej chorobie mamy także do czynienia z impotencją seksualną, zarówno u mężczyzny, jak i kobiety<sup>26</sup>. Dysfunkcje seksualne u osób cierpiących neurologicznie, a zwłaszcza na stwardnienie rozsiane, są bardzo częste. Często mężczyzna, dla którego impotencja jest dyshonorem, zaczyna unikać zbliżeń cielesnych ze swoją współmałżonką<sup>27</sup>. Natomiast kobieta, bojąc się bolesnych skurczów mięśni okolicy sromu i pochwy, często – tak samo jak i mężczyzna cierpiący na tę chorobę – unika aktów płciowych<sup>28</sup>. Skutki schorzeń neurologicznych stwarzają więc dla małżonków szereg problemów, które rodzą wiele barier psychicznych, często niemożliwych do pokonania. Te z kolei już na samym początku małżeństwa mogą uczynić je niemożliwym do dalszego trwania<sup>29</sup>. Może

to być przyczyną zaistnienia symulacji częściowej. Dlatego ustalenie przez sędziego prawdziwej i wystarczającej przyczyny symulacji jest ważną rzeczą w orzecznictwie spraw małżeńskich dotyczących symulacji częściowej.

Dobro potomstwa jest istotnym komponentem małżeństwa. Chociaż ktoś nie ma prawa do potomstwa, np. z racji choroby, to jednak prawa i obowiązki płynące z dobra potomstwa są istotne dla życia nupturientów i nie mogą oni z nich rezygnować. Jedno z praw płynących z dobra potomstwa dotyczy emocjonalnego, moralnego, etycznego i duchowego wychowania dziecka. Dziecko jest osobą z własnym głębokim, emocjonalnym, moralnym i duchowym wymiarem. Pełna edukacja dziecka powinna więc obejmować realizację tych wszystkich aspektów. W konsekwencji brak woli realizacji prawa dziecka do pełnej edukacji z jakiegokolwiek przyczyny oznacza podważenie samej istoty dobra potomstwa<sup>30</sup>. Ma to istotne skutki w małżeństwach osób cierpiących na chorobę neurologiczną.

W doktrynie przedsoborowej zasadniczo tylko przekazywanie życia przedstawiano jako istotne ukierunkowanie małżeństwa. Zawarte w Konstytucji *Gaudium et spes* stwierdzenia o ustanowieniu małżeństwa przez Boga i o wyznaczeniu przez Niego praw kierujących małżeństwem, świadczą także o tym, iż obowiązek wychowania dzieci w rodzinie pochodzi z prawa Bożego<sup>31</sup>. Rodzicielski obowiązek wychowania dzieci mocno podkreślony został także w Deklaracji *Gravissimum educationis*. Obowiązek ten wynika z nienaruszalnego prawa wszystkich ludzi, a więc także dzieci, do wychowania<sup>32</sup>. Szczególna podstawa rodzicielskiego obowiązku wychowania dzieci wypływa też z faktu zrodzenia przez nich swoich dzieci. Wychowanie dokonuje się przede wszystkim w rodzinie, która jest naturalnym środowiskiem rozwoju człowieka<sup>33</sup>. W Deklaracji *Gravissimum educationis* wyróżnia się zasadniczo dwa rodzaje wychowania: naturalne i chrześcijańskie<sup>34</sup>. Zakresy te częściowo pokrywają się i trudno jest dokładnie rozdzielić kwestie z nimi związane.

Reasumując nauczanie Soboru Watykańskiego II o wychowaniu dzieci w rodzinie, należy stwierdzić, że wychowanie ma bardzo ważne znaczenie dla życia społecznego. Ma ono znaczenie istotne nie tylko dla wychowywanych dzieci, lecz także dla samych małżonków i samej instytucji małżeństwa. Małżeństwo bowiem z natury swojej jest ukierunkowane na wychowanie potomstwa<sup>35</sup>. Jeżeli do istotnych elementów, a co za tym idzie, do istotnych obowiązków małżeństwa należy także wychowanie potomstwa, to zwykłą implikacją tego założenia pozostaje stwierdzenie, iż małżonek dotknięty niezdolnością do *educatio prolis* przejawia tym samym niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich<sup>36</sup>.



W tym kontekście warto przywołać wyrok *coram Kinlin* wydany w Regionalnym Trybunale w Toronto<sup>37</sup>, podejmujący m.in. także aspekt zaprzeczenia obowiązku wychowania dzieci w małżeństwach osób dotkniętych chorobą SM. Małżeńska relacja jest ze swej strony dozgonna i dlatego prawo do niej jest wieczne, małżonkowie przyjmują więc wzajemnie prawa i obowiązki do nieprzerwanie trwających relacji w płaszczyźnie realizacji dobra małżonków oraz dobra potomstwa<sup>38</sup>. To powoduje, iż osoba może albo nierozważnie wyłączać aktem swojej woli, albo być niezdolna do wypełnienia prawa do nieprzerwanego trwania tych dóbr.

W poważnych przypadkach zaburzeń seksualnych i osobowościowych, zarówno międzyosobowe jak i heteroseksualne odniesienia na poziomie uczuciowym i emocjonalnym mogą być niekiedy utrudnione, a niejednokrotnie mogą być niemożliwe<sup>39</sup>. Osoby dotknięte tymi zaburzeniami mogą być w stanie przystępować do aktów seksualnych, ale w większości wypadków okazują się niezdolne do ich spełniania. Innymi słowy, osoby te nie są zdolne związać się trwałym prawem do takich aktów. Ta zasada została użyta w omawianym wyroku *coram Kinlin*. Pozwany został uznany za niezdolnego do wypełniania zobowiązania trwałości praw i obowiązków interpersonalnego i heteroseksualnego odniesienia oraz emocjonalnego i psychologicznego dobra dziecka. Wymaganie uprzedniości i trwałości owej niezdolności zostało w tym przypadku dowiedzione<sup>40</sup>.

Reasumując, należy powiedzieć, że małżeństwo, w którym jedna ze stron choruje neurologicznie, nie jest w stanie w pełni sprostać zrodzeniu i wychowaniu dzieci. Przyczyną tego wszystkiego jest ograniczenie fizyczne, psychiczne i społeczne. Konieczność opieki nad chorym jest realizowana często kosztem drugiej strony<sup>41</sup>. Dzieci dorastające w takiej rodzinie często nie mają pełnej wspólnoty rodzinnej. Niejednokrotnie małe dzieci obwiniają się za taki stan swego rodzica. Starsze natomiast mogą być przede wszystkim sfrustrowane, obezwładnione lub zdemobilizowane chorobą ojca czy matki. Opanowuje je uczucie przygnębienia, bezradności lub strachu, że jedno z rodziców wkrótce umrze. Mogą pojawić się wtedy kłopoty wychowawcze, zaniedbania w nauce, drobne konflikty z prawem<sup>42</sup>.

Jak z tego wynika, schorzenie neurologiczne stwarza niebezpieczeństwo zakłócenia harmonijnego życia rodzinnego, powoduje częste kłótnie, brak zrozumienia ze strony osób zdrowych. Jest jednak szansa, że prawidłowo uformowana osobowość człowieka zdrowego w tym związku małżeńskim, może w dużym stopniu łagodzić te konflikty, często wynikające od osoby chorej, co w efekcie może dać szansę na trwanie tego związku.

#### 4. Końcowe uwagi prawne

Sporządzenie dokładnej i pełnej listy istotnych praw i obowiązków małżeńskich jest w chwili obecnej praktycznie niemożliwe. W ich ogólniejszych ujęciach zawierają się natomiast uprawnienia i obowiązki bardziej szczegółowe. Zachodzi tu zjawisko podobne jak przy określaniu

celów małżeństwa: w celach ogólnych mieszczą się zadania bardziej szczególne. Można wśród obowiązków wyodrębnić te, które odnoszą się do jednoczącego i prokreacyjnego aspektu małżeństwa, albo odpowiadające dwojakiemu ukierunkowaniu małżeństwa: na *bonum coniugum* i na *bonum prolis*. Można też wymienić prawa i obowiązki dotyczące małżeńskiej wspólnoty życia i miłości, a także wynikające ze skierowania małżeństwa na zrodzenie i wychowanie potomstwa.

W świetle podjętej próby ukazania wpływu chorób neurologicznych na zdolność realizowania *bonum prolis*, należy stwierdzić, że to, co zawiera się pod pojęciem *bonum prolis*, choroba neurologiczna w większym lub mniejszym stopniu zniekształca. Okazuje się też, że następujące prawa małżeńskie mogą być zagrożone przez występowanie tej choroby: prawo do pożycia intymnego, prawo do zrodzenia i wychowania potomstwa, prawo do wspólnoty życia małżeńskiego, w którym mieści się prawo do międzyosobowych relacji i dopełniania się w sferze cielesnej i duchowej oraz prawo do pomocy wzajemnej.

Niełatwo jest wskazać, jakie przymioty współkontrahenta mogą poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego. Zdaniem Castano, wystarczy, że dany przymiot, choć nie zakłóca jeszcze poważnie wspólnoty małżeńskiej w momencie wyrażania konsensu, może jednak dokonać tego zakłócenia w przyszłości. Takim przymiotem może stać się choroba neurologiczna. Aktualna jest w tym przypadku zasada, iż kto zawierając małżeństwo, zamierzył dany przymiot bezpośrednio i zasadniczo, w rzeczywistości jego wola zawarcia tego związku jest niejako uwarunkowana, co powoduje, że małżeństwo jest ważne albo nieważne, w zależności od tego, czy określony przymiot istnieje czy też nie. Dlatego należy domniemywać, że z reguły każda osoba zawierająca związek małżeński ze współkontrahentem zakłada, iż poślubia zdrową fizycznie i psychicznie osobę.

Skoro małżeństwo jest z natury rzeczy nastawione ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa, mówiąc o zdolności do zawarcia małżeństwa należy mieć na uwadze m. in. zdolność do podejmowania aktów skierowanych do przedłużenia życia ludzkiego. Niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich następuje wówczas, gdy ktoś nie jest w stanie – wskutek zaburzeń instynktu seksualnego – spełniać aktów małżeńskich w sposób ludzki, zadając drugiej stronie ból, stosując przemoc, gwałt itd. Akt seksualny bowiem jest związany nie tylko ze stanem całego systemu nerwowego, ale szczególnie z centrum nerwowym, umieszczonym w rdzeniu pacierzowym, a kierującym erekcją. Wszelki uraz tego organu powoduje brak erekcji. I właśnie choroba neurologiczna atakuje m.in. to miej-

sce układu nerwowego, powodując uniemożliwienie obcowania cielesnego. Seksualna odpowiedź pociąga za sobą działanie zarówno sympatycznego jak i anatomicznego systemu nerwowego. Zniszczenia nerwów i zmiany w przewodzeniu mogą mieszać się z różnymi aspektami seksualnej odpowiedzi w zależności od zakresu i umiejscowienia uszkodzeń. Na przykład SM, uszkadzając centralny system nerwowy, ma bezpośredni wpływ na fizjologię odpowiedzi seksualnej i taki wpływ może być obecny nawet we wczesnych stadiach procesu chorobowego. W konsekwencji osoba cierpiąca na stwardnienie rozsiane z reguły nie jest w stanie sprostać wymaganiom płynącym z faktu zawarcia małżeństwa.

Zdolność prokreacyjna stanowi nie tylko wewnętrzny składnik religijnego przeżycia człowieczeństwa mężczyzny i kobiety, lecz także zrozumienie objawienia na temat tajemnicy stworzenia. Łączy się to ściśle z wyjątkową relacją wewnętrzną, ustanowioną przez Boga, zachodzącą między małżeństwem, a tym jego istotnym celem, którym jest zrodzenie potomstwa. Jednakże to zadanie zrodzenia potomstwa wiąże się z różnymi problemami u wielu kobiet dotkniętych chorobą SM. W praktyce niemal każdy stosunek, a z reguły każda ciąża przyspiesza rzuty tej choroby. W wielu przypadkach osoby chore na SM rezygnują ze współżycia, a szczególnie z przyjęcia i zrodzenia nowego życia. To z kolei rodzi dla małżonków nowe problemy.

Dobro potomstwa także jest istotnym komponentem małżeństwa. Jedno z praw wyprowadzanych z dobra potomstwa dotyczy emocjonalnego, moralnego i duchowego wychowania dziecka. Małżeństwo z natury swojej jest ukierunkowane na wychowanie potomstwa. Jeśli do istotnych obowiązków małżonków należy wychowanie potomstwa, to logiczne jest stwierdzenie, iż współmałżonek dotknięty niezdolnością do *educatio prolis* przejawia tym samym niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Osoba chorująca neurologicznie może okazać się osobą niezdolną do wypełnienia dożgonności istotnych obowiązków małżeńskich, płynących z *consortium totius vitae*.

Reasumując należy powiedzieć, że osoby zaatakowane chorobą neurologiczną mają poważne dysfunkcje seksualne. Co prawda nie jest to przyczyną orzeczenia nieważności małżeństwa, gdyż w wielu przypadkach osoby wnoszące pozew do sądów kościelnych posiadały już potomstwo. Jednak jest to ważne dla prawidłowego funkcjonowania małżeństwa. Należy tu podkreślić, że niekiedy nie dochodzi do stosunku małżeńskiego po zawarciu umowy małżeńskiej. Często powodem są głębokie przeżycia emocjonalne, które powodują, że osoba chora neurologicznie popa-

da zaraz w noc poślubną w impotencję seksualną. Tego dowodzą argumenty neurologiczne, jak i przeprowadzone wywiady z chorymi na przykład na SM, a którzy potwierdzają, że zwykłe pobudzenie emocjonalne może w określonej sytuacji stresowej spowodować impotencję. Okazuje się więc, iż mogą być prowadzone procesy o nieważność małżeństwa z tytułu kanonu 1084 § 1 obecnego Kodeksu prawa kanonicznego, czyli wskazujące na impotencję spowodowaną chorobą neurologiczną. Jednakże biegli lekarze sądowi muszą uznać, że nie doszło do stosunku małżeńskiego, i że przyczyną niemożności odbycia tegoż stosunku była choroba neurologiczna.

### PRZYPISY

<sup>1</sup> Zob. M. Pastuszeko, *Próba wyjaśnienia pojęcia całkowitej symulacji małżeństwa*, „Prawo Kanoniczne” (PK) 14(1971), nr 3–4, s. 12–31.

<sup>2</sup> A. Abate, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, Brescia 1985, s. 59–61; P. Moneta, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, Genova 1986, s. 116–119; coram Bejan, 9 XI 1961, Sacrae Romanae Rotae Tribunal, „Decisiones...” (SRRDec), 53(1961), s. 496–497; J. Krukowski, *Wykluczenie potomstwa w orzecznictwie rotalnym*, „Kościół i Prawo” 3(1984), s. 234–236.

<sup>3</sup> Por. P. Huizing, *Bonum prolis ut elementum essenziale obiecti formalis consensus matrimonialis*, „Gregorianum” 43(1962), s. 663; *Tractatus theologico-canonico de sponsalibus et matrimonio*, Burgis 1927, s. 130, 155.

<sup>4</sup> A. Vermeersch, J. Creusen, *Epitome Iuris Canonici*, II, Mechliniae 1954, n. 381, s. 271.

<sup>5</sup> *Nova matrimonii definitio*, „Periodica” 20(1931), s. 53–59.

<sup>6</sup> *Dubium circa obiectum contractus matrimonialis*, „Periodica” 38(1949), s. 207–213.

<sup>7</sup> P. Huizing, *Bonum prolis...*, art. cyt., s. 669.

<sup>8</sup> *Ius matrimoniale iuxta Codicem Iuris Canonici*, Fridenti 1921, n. 125, s. 135.

<sup>9</sup> F. Wernz, P. Vidal, *Ius canonicum...*, V. *Ius matrimoniale*, Romae 1925, n. 28, s. 32.

<sup>10</sup> *Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Eherechts*, Breslau 1925, s. 42.

<sup>11</sup> *De sacramentis tractatus canonicus. III. De matrimonio et sacramentalibus*, Taurini<sup>3</sup> 1957, n. 463, s. 625.

<sup>12</sup> *Tractatus canonico moralis de sacramentis. V. De matrimonio*, Taurini<sup>7</sup> 1961, n. 538, s. 532.

<sup>13</sup> B.H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis. III. De sacramentis*, Brugis<sup>11</sup> 1962, n. 801, s. 792.

<sup>14</sup> J. Bajda, *Teologia rodziny w „Familiaris consortio”*, w: *Familiaris consortio. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, Lublin 1987, s. 154.

<sup>15</sup> A. Gautierrez, *Il matrimonio. Essenza-fine-amore coniugale. Con particolare riferimento alla donna recisa*, Napoli 1974<sup>2</sup>, s. 47.

<sup>16</sup> *Tractatus canonicus de matrimonio*, II, Polyglottis Vaticanis<sup>2</sup> 1932, n. 814, s. 36.

<sup>17</sup> Por. SRRDec 27(1935), d. 54, n. 3.

<sup>18</sup> Kan. 1086 § 2 łącznie z kan. 1013 § 3.

<sup>19</sup> Zob. SRRDec 16(1924), d. 14 nn., n. 2; SRRDec 33(1941), d. 33, n. 2 i 3.

<sup>20</sup> „Qui contrahit cum intentione vel conditione prolem vitandi vel fidem non servandi, rarissime dicit: ius ad actus vere coniugales excludo, vel, matrimonium contraho sub conditione ius ad fidem excludendi, quia plerumque, ut non dicamus semper, distinctionem inter ius et eius exercitium, inter obligationem et eius adimpletionem non cognoscit, vel ad illam non animadvertit” – Sentetia. Trib. Quebecen de die 13 I 1961, „Monitor Ecclesiasticus” (ME) 86(1961), s. 389.

<sup>21</sup> Por. K. Konieczny, *Nieważność małżeństwa z tytułu wykluczenia potomstwa*, „Aetneum Kapłańskie” 56(1958), s. 432; R. Sobański, *Symulacja częściowa w ujęciu kan. 1086 § 2 a nauka o małżeństwie Konstytucji*, „Gaudium et spes”, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2(1969), s. 32.

<sup>22</sup> W. Cendrowski, *Stwardnienie rozsiane. Poradnik dla chorych*, Warszawa 1994, s. 25.

<sup>23</sup> H. Bauer, *MS Ratgeber. Praktische Probleme der Multiplen Sklerose*, Stuttgart 1989, s. 25–26.

<sup>24</sup> S. Poser, *Management of patients with MS. Handbook of Clinical Neurology*, Amsterdam 1985, s. 87–99.

<sup>25</sup> Tamże, s. 98.

<sup>26</sup> W. Cendrowski, *Stwardnienie rozsiane. Zarys etiologii, kliniki i leczenia*, Warszawa 1993, s. 112n.

<sup>27</sup> C.J. Vas, *Sexual Impotence and Some Autonomic Disturbances in Men with Multiple Sclerosis*, „Acta Neurologica Scandinavica” 45(1969), s. 172.

<sup>28</sup> F.M. Barrett, *Sexual Implications of Multiple Sclerosis*, w: *Multiple Sclerosis. Psychological and Social Aspects*, Canada 1983, s. 59–62.

<sup>29</sup> Szerzej na ten temat – K. Graczyk, *Schorzenie sclerosis multiplex a zdolność do zawarcia małżeństwa w świetle prawa Kościoła katolickiego*, Lublin 2002.

<sup>30</sup> Coram Raad, 20 III 1980, ME 105(1980), s. 177–183; coram Stankiewicz, 23 VII 1981, ME 107(1982), s. 176–183.

<sup>31</sup> *Gaudium et spes*, n. 48 i 50.

<sup>32</sup> *Gravissimum educationis*, n. 1.

<sup>33</sup> *Gaudium et spes*, n. 25.

<sup>34</sup> J. Syryjczyk, *Troska Kościoła o katolickie wychowanie dzieci w kanonicznym prawie kamym*, PK 30(1987), n. 3–4, s. 204–205.

<sup>35</sup> Kan. 1055 § 1.

<sup>36</sup> J.M. Pinto Gomez, *Incapacitas assumendi matrimonii onera in novo CIC*, w: *Dilexiti iustitiam. Studia in honorem Aurelii card. Sabatiani*, red. Z. Grocholewski, V. Carcel Orti, Città del Vaticano, s. 28.

<sup>37</sup> Sententia coram Kinlin, 30 X 1986, Toronto Regional Tribunal, Prot. No K.1714/85, s. 21 (mps).

<sup>38</sup> J.M. Reuss, *Geschlechtlichkeit und Liebe*, Mainz 1961, s. 21; W. Bertrams, *Das Privatrecht der Kirche*, „Gregorianum” 25(1944), s. 311; V. Fagiolo, *Essenza e fini del matrimonio secondo la Costituzione pastorale „Gaudium et spes” del Vaticano II*, „Ephemeridion. I. C.” 23(1967), s. 185 nn.

<sup>39</sup> Coram Parisella, 11 V 1978, „Il Diritto Ecclesiastico” 89 (1978), par 2, s. 7; coram Raad, 13 XI 1979, ME 105(1980), s. 37.

<sup>40</sup> Chociaż pozwany był świadom swej choroby *sclerosis multiplex*, to jednak ze względu na utajoną naturę choroby nie mógł być pewny jej wpływu na życie małżeńskie. Choć medyczne symptomy były już obecne w czasie ślubu, jednak symptomy psychologiczne zaczęły być widoczne krótko po ślubie. Te ostatnie symptomy były wskaźnikiem radykalnej zmiany w osobowości respondenta, które szkodliwie skierowały się ku odniesieniu małżeńskiemu, które pozwany zawiązał. Okazał się on niezdolny do „działania seksualnego”, a także niezdolny do „wypełnienia swych zobowiązań ze względu na dobro jego małżonka oraz jego dziecka”. Było tak nie ze względu na to, że nie chciał, lecz ze względu na to, że nie mógł tak zrobić. Dlatego biorąc pod uwagę jego radykalną niezdolność do wypełnienia prawa do trwałej natury praw – obowiązków dobra małżonka (*bonum coniugis*) i dziecka (*bonum prolis*) był on niezdolny do małżeństwa. Ta decyzja słusznie wskazuje, że osoba chorująca na stwardnienie rozsiane może okazać się osobą niezdolną do wypełnienia dożgonności istotnych obowiązków małżeńskich, płynących z *consortium totius vitae*, tj. prawa do ciała i dobra potomstwa. – Zob. Sententia coram Kinlin, poz. cyt., s. 14.

<sup>41</sup> W. Cendrowski, *Stwardnienie rozsiane. Poradnik dla chorych*, s. 122.

<sup>42</sup> Tamże, s. 123.

JOANNA BEATA BOROWIAK

## ŚRODOWISKO RODZINNE JAKO CZYNNIK SOCJALIZACYJNY W PROCESIE KSZTAŁTUJĄCYM NASTAWIENIA I POSTAWY DZIECI I MŁODZIEŻY

Matka i ojciec pełnią względem swoich dzieci posłannictwo pierwszych i głównych wychowawców<sup>1</sup>. Są naturalnym środowiskiem wychowawczym dziecka, oddziałującym na nie najdłużej, czasem przez całe życie<sup>2</sup>. Wychowanie w rodzinie to wychowanie naturalne – przebiegające najczęściej w sposób spontaniczny. Środowisko rodzinne oddziałuje na dziecko w sposób stały i ciągły poprzez różnego rodzaju sytuacje wychowawcze powstające w realiach życia codziennego<sup>3</sup>.

M. Przetacznikowa wyróżnia następujące cechy funkcjonalne środowiska rodzinnego względem dziecka:

- rodzina zaspokaja podstawowe potrzeby dziecka: bezpieczeństwa, miłości, zależności,
- kształtuje nowe potrzeby poznawcze: emocjonalne i społeczne,
- przekazuje dziecku dorobek kulturowy społeczeństwa,
- wraz z innymi członkami rodziny rodzice dostarczają modeli osobowych oraz wzorów zachowań poprzez konkretne, codzienne sytuacje życiowe,
- rodzice i inni członkowie rodziny są przekazicielami pewnego systemu wartości oraz norm społecznych,
- w rodzinie dokonuje się proces socjalizacji dziecka,
- stanowi dla dziecka swoiste „pole doświadczalne” – tu dziecko próbuje swoich sił i możliwości licząc na wsparcie reprezentantów środowiska domowego.

Środowisko rodziny jest zatem miejscem, w którym od najwcześniejszych chwil życia kształtują się nastawienia i postawy młodych ludzi.

Postawa stanowi jedno z podstawowych pojęć psychologii społecznej oraz socjologii. Pojęcie to używane w różnych znaczeniach jest też rozumiane na wiele sposobów<sup>4</sup>.



Definiowana jako wypadkowa upodobań, poglądów i potrzeb jednostki<sup>5</sup>, postawa bywa także utożsamiana w kontekście znaczeniowym z opinią<sup>6</sup>. D. Fontana określa postawy jako „względnie trwałe orientacje, które jednostki rozwijają wobec różnych obiektów i kwestii napotykanych w trakcie całego życia i wyrażają werbalnie jako opinie”<sup>7</sup>.

We współczesnej psychologii postawa pojmowana jest jako „sumaryczna ocena dowolnego obiektu, o którym daje się myśleć”<sup>8</sup>. Postawy powstają na fundamencie utrwalonych i ustabilizowanych przeświadczeń i zachowań jednostki<sup>9</sup>. Stanowią efekt gromadzonych od dzieciństwa doświadczeń związanych z przebywaniem w otoczeniu innych ludzi, ujawniając się jako wyuczone, względnie trwałe tendencje do reagowania w określony sposób na powtarzające się sytuacje<sup>10</sup>.

Problemem postaw jednostki zajęła się M. Przetacznikowa, według której stanowią one czynnik ukierunkowujący postępowanie jednostki, będąc także warunkiem wytwarzania się nastawień, ustosunkowań człowieka do otoczenia i do samego siebie oraz istotnym składnikiem osobowości wiążącym się ściśle z charakterem. Tworzą zbiór dyspozycji kierunkowych odgrywających ważną rolę w regulacji aktywności człowieka<sup>11</sup>.

Nastawienia jednostki rozumiane są jako stan przygotowania do określonego reagowania – działania, rozwiązywania, spostrzegania. Stan ten dotyczy jednak wąskiego zakresu reakcji i jest najczęściej wynikiem wcześniejszych doświadczeń jednostki lub instrukcji słownych do niej kierowanych. Pojęcie nastawienia jest bliskie pojęciu postawy.

W kształtowaniu postaw jednostki nie bez znaczenia pozostają wpływy zewnętrzne, którym ona podlega. Postawy mogą być nabywane na drodze styczności, poprzez stosowane wzmocnienia oraz obserwację. Niezwykle istotną rolę w zakresie ich kształtowania, nabywania odgrywają wpływy społeczne. Nabywanie postaw wiąże się więc z naśladowaniem postaw innych ludzi, jeśli są to osoby znaczące, z którymi identyfikuje się jednostka lub grupy, do których pragnie się ona dopasować<sup>12</sup>. Takimi osobami znaczącymi w życiu dziecka są rodzice i trudno tu przecenić, a tym bardziej umniejszyć ich wpływ na kształtowanie się postaw dzieci.

Rozważań na temat zmiany postaw oraz zachodzących u jednostki procesów postawotwórczych podejmuje się A. Janowski mówiąc o spontanicznym nabywaniu postaw w procesie socjalizacji, wymieniając trzy rodzaje oddziaływań otoczenia społecznego, pod wpływem którego odbywa się kształtowanie postaw w owym procesie:

- grupy ludzkie, do których przynależy jednostka,

- środki masowego przekazu,
- środowisko rzeczy otaczających jednostkę<sup>13</sup>.

Powyższe czynniki socjalizacyjne odgrywają rolę w okresie, gdy jednostka znajduje się w wieku szkolnym i uczęszcza do szkoły. Ludzie, jacy w tym czasie oddziałują na nią, to: rodzina, szkoła, grupa rówieśnicza (lub grupy) oraz inni dorośli. W miarę rozwoju jednostki zmienia się intensywność oddziaływań poszczególnych grup. W okresie szkoły podstawowej zmniejsza się wpływ rodziny, by zyskać znaczenie w okresie szkoły średniej. Wpływ grup rówieśniczych natomiast ulega zwiększeniu podczas całego okresu szkolnego. Znaczenie szkoły i jej oddziaływanie na jednostkę wzrasta w czasie nauki w szkole podstawowej, by ulec zmniejszeniu w okresie szkoły średniej. Szkoła będąc czynnikiem socjalizacji, na każdym etapie kształcenia „jest żywotnie zainteresowana w kształtowaniu całego szeregu postaw o charakterze funkcjonalnym czy instrumentalnym”. Owe postawy kształtują się wobec:

- szkoły jako całości,
- obowiązujących w niej norm i wartości,
- nauczycieli,
- przedmiotów nauczania,
- rówieśników znajdujących się w tej samej klasie<sup>14</sup>.

Na postawy młodych ludzi wobec szkoły wpływają także interakcje zachodzące w klasie między uczniami oraz interakcje między uczniami a nauczycielem. Zmiany zachodzące w obrębie postaw uczniów wobec szkoły mogą przybierać różnorodny charakter:

- nowe postawy mogą pojawiać się u uczniów względem obiektów dotychczas dla nich nieistotnych (np. idee abstrakcyjne),
- wykształcone dotąd postawy mogą zmienić swoje natężenie na większe,
- możliwa jest zmiana kierunku postawy z pozytywnej na negatywną lub odwrotnie,
- skutkiem zamierzonych oddziaływań wychowawczych może być wzbudzenie postaw do nowych obiektów,
- postawy mogą także zanikać.

Zjawisko to związane jest z rozwojem jednostki i zmianami w niej zachodzącymi, gdyż „różne sprawy w różnym okresie życia mają dla jednostki kluczowy charakter”<sup>15</sup>.

Na zmianę postawy jednostki można wpłynąć w sposób bezpośredni. Konieczne jest jednak wystąpienie ciągu komunikacyjnego:

NADAWCA → PRZEKAZ → ODBIORCA

Nadawca za pośrednictwem określonego komunikatu wpływa na odbiorcę, przy czym na skuteczność jego oddziaływania będą mieć wpływ cechy wszystkich trzech elementów występujących w schemacie. Zatem to, czy u odbiorcy ukształtują się pożądane przez nadawcę właściwości, zależy w równej mierze od niego samego, treści przekazu oraz osoby odbiorcy<sup>16</sup>.

Nie bez znaczenia są tu określone cechy leżące po stronie nadawcy, odbiorcy oraz samego przekazu. W przypadku nadawcy ważne jest, by był nim człowiek ogólnie szanowany, budzący zaufanie, cieszący się autorytetem – w myśl powiedzenia „nie jest ważne, co się mówi, ale ważne jest, kto mówi”. W zakresie samego przekazu, ważna jest jego forma, treść dostosowana do określonego odbiorcy oraz zgromadzone argumenty. Do najbardziej pożądanych cech u odbiorcy należy natomiast aktywne odbieranie treści przekazu. Tylko wtedy nadawca będzie mógł silniej wpłynąć na zmianę jego postawy, bowiem „skuteczność przekazu jest tym większa im podmiot wykazuje większą aktywność w recepcji treści informacji. Zmiana postaw dokonuje się przede wszystkim przy współdziałaniu i aktywności jednostki”<sup>17</sup>.

Do roli postaw, jako istotnego problemu w kontekście zachowań jednostki, odnosi się pytanie o ich dynamizowanie, czy też kierunkowanie na drodze różnych postaw. Psychologowie stoją na stanowisku, iż jeśli postawy opierają się na fundamencie potrzeb, ukierunkowują zachowanie jednostki, ale także je dynamizują<sup>18</sup>.

Na problematykę postaw należy zatem patrzeć także przez pryzmat zaspokojenia potrzeb jednostki, zgodnie z tezą, iż „postawę można określić jako ukształtowaną w procesie zaspokajania potrzeb, w określonych warunkach społecznych, względnie zgodną i stałą organizację wiedzy, przekonań, uczuć, motywów oraz pewnych form działania i reakcji ekspresywnych podmiotu, związaną z określonym przedmiotem lub klasą przedmiotów”<sup>19</sup>. Potrzeby jednostki, ze wszelkimi wymogami i skutkami ich zaspokojenia, stanowią wskaźnik determinujący przyjmowane przez nią postawy<sup>20</sup>.

Jako wypadkowa oddziaływań potrzeb jednostki i uwarunkowań społecznych, postawa zawiera zarówno czynniki ukierunkowujące, jak i dynamizujące zachowanie jednostki. Postawy ukształtowane w oparciu o potrzeby biologiczne będą z czasem uniezależniać się od nich i stawać autonomicznymi<sup>21</sup>. Wszak potrzeby jednostki zmieniają się z pierwotnych na wyższe, np. kontaktu, przynależności, miłości, przeżyć estetycznych.

Potrzeby wyższego rzędu, takie jak wskazana wcześniej potrzeba miłości czy poczucia własnej wartości, człowiek stara się zrealizować do-

piero po zaspokojeniu podstawowych potrzeb ciała. Skoro więc postawy kształtują się w procesie zaspokajania potrzeb, ich zaspokojenie bądź niezaspokojenie przez jednostkę przyniesie skutki dla prezentowanych przez nią postaw<sup>22</sup>. Potrzeby biologiczne nie stanowią przy tym zasadniczego elementu postawy, gdyż działają na zasadzie „apetyt maleje w miarę jedzenia” i gdy potrzeba taka zostaje zaspokojona, jej przedmiot traci znaczenie dla podmiotu. Zasadniczym elementem postawy stają się więc tzw. potrzeby wyższego rzędu.

Realizacja potrzeb wyższych prowadzi do powstania postawy „uksztaltowanej w pełni”. Owo zjawisko funkcjonuje na zasadzie „apetyt rośnie w miarę jedzenia” i oznacza tendencję wzrastającą<sup>23</sup>. Przedmioty potrzeb wyższych pokrywają się z przedmiotami postaw takich jak: sztuka, nauka, moralność, religia, polityka, społeczeństwo. Z potrzebami wyższymi wiąże się także uczucia wyższe – moralne, estetyczne, intelektualne, społeczne, a wreszcie religijne. Potrzeby jednostki nie przejawiają się w formie bezpośredniej, obnażonej, ale za pośrednictwem postaw właśnie. Postawy pełnią zatem jeszcze inną, fundamentalną rolę – „charakteryzują ludzi jako istoty społeczne, [...] różnicują poszczególne jednostki”<sup>24</sup>.

Fakt, iż postawy stanowią wyuczone predyspozycje, często podtrzymywane przez rodzinę, rówieśników czy też szkołę, wpływa na trudności w dokonywaniu ich zmian. Łatwiej jest kształtować postawy w stosunku do obiektu nowego dla jednostki niż zmieniać już istniejące. Ze względu na kierunek łatwiej jest zmieniać je zgodnie z ich znakiem – dość łatwo przekształcić postawę pozytywną w jeszcze bardziej dodatnią, trudniej zaś negatywną w jeszcze bardziej ujemną. Najtrudniej jednak zmienić kierunek postawy z pozytywnej na negatywną lub odwrotnie<sup>25</sup>.

Chcąc wpłynąć na postawę jednostki można oddziaływać na jej komponenty: przekonania, emocje, zachowania. Największy efekt będzie możliwy do uzyskania drogą jednoczesnego oddziaływania na wszystkie komponenty postawy jednostki. Konieczne jednakże jest w tym względzie umiejętne dozowanie nacisku, gdyż w przeciwnym razie uzyskać można efekt odwrotny od zamierzonego i wzmocnieniu ulegną postawy, których kierunek chcieliśmy zmienić na przeciwny<sup>26</sup>.

Do najczęściej stosowanych metod zmiany postaw należy perswazja, czyli przekazywanie informacji o określonej treści i zabarwieniu emocjonalnym. W takim przekazie biorą udział: nadawca oraz odbiorca informacji. Istotny jest także sposób przekazywania treści oraz osoba odbiorcy przekazu. Należy pamiętać przy tym, iż dostrzeżenie przez odbiorcę sygnałów, że nadawca próbuje wpłynąć na zmianę jego postawy, nasila

opór jednostki przeciw zmianie<sup>27</sup>. Uczenie się innych, nowych postaw jest często niezwykle trudne. Wymaga odwagi i liczenia się z ryzykiem niepowodzenia.

Postawy pełnią w życiu ludzi określone funkcje, ułatwiają je i czynią prostszym, gdyż dają możliwość automatycznego reagowania. Można powiedzieć, że stanowią swoistą receptę na sprawdzone zachowania w określonych, podobnych sytuacjach życiowych. Jednakże niosą ze sobą pewnego rodzaju niebezpieczeństwo. W wyniku ciągłego powtarzania zachowań mogą bowiem czynić z ludzi zadowolonych z życia i szczęśliwych, nieustannie poszukujących, ale też zagubionych i nie radzących sobie w życiu<sup>28</sup>.

W procesie kształtowania się postaw niezwykle istotna jest rola naśladowania jako procesu polegającego na ukazywaniu jednostce różnych reakcji na różnego typu sytuacje. Jednostka przejmując od innych obraz świata, sposób jego „widzenia”. Stara się zbliżyć do wzoru, zyskać jego cechy, upodobnić się i tak, stopniowo uznaje za własne poglądy przejęte od otoczenia, zwłaszcza od tzw. osoby znaczącej. Proces internalizacji postaw nie umniejsza jednak znaczenia własnej aktywności jednostki<sup>29</sup>.

Na kształtowanie się postaw młodych ludzi ogromny wpływ ma rodzina, w jakiej wrażliwość. Rodzice kształtują postawy swoich dzieci na drodze realizacji potrzeb – mechanizmów kierujących zachowaniem, z potrzebą miłości i akceptacji na czele<sup>30</sup>. Załączkami postaw są zachowania dziecka, które zmierzają do uzyskania jak największej liczby nagród za prezentowanie określonych zachowań. Zachowania te są przez dziecko powtarzane i zaczynają nabierać cechy stałości. Czynnikiem utrwalającym zachowanie jest tu nagroda.

Wraz z powstawaniem u dziecka świadomości moralnej pojawiają się także próby oceny własnego postępowania: już dziewięcioletki dostrzegają, iż nie powinno się krzywdzić innych, bo można samemu znaleźć się w sytuacji osoby krzywdzonej. Jest to działanie w myśl starego porzekadła „nie czyn bliźniemu co tobie niemiłe”. Dzieci jedenastoletnie oceniają zachowania przez pryzmat grupy rówieśniczej, której ocena jest dla nich bardzo ważna. W trzynastym roku życia dzieci dostrzegają dwustronność zasady wyznaczającej sposób postępowania jako zobowiązanie do przestrzegania oraz jako parasol ochronny przed niewłaściwym zachowaniem innych. Piętnastolatki zaczynają kierować się sumieniem, jako wynikiem zachodzącego w nich procesu uwewnętrzniania norm zewnętrznych. U tej grupy młodzieży „nakaz zewnętrzny przybiera postać wewnętrznego przymusu postępowania zgodnego z normami, czyli norma staje się nakazem wewnętrznym”<sup>31</sup>.

W przypadku, gdy jednostka posiada świadomość moralną, w swoim postępowaniu służącemu zaspokojeniu własnych potrzeb będzie kierować się także potrzebami innych. Jeśli natomiast zabraknie świadomości moralnej, uwzględnione zostaną jedynie potrzeby własne. Rozwój moralny dziecka zależy zatem od norm i zasad moralnych funkcjonujących w środowisku, w którym ono się rozwija. Jeśli w środowisku tym będą funkcjonowały odpowiednie normy moralne, dziecko przejmie je poprzez naśladownictwo i rozwinię się w nim sfera moralnego postępowania, a w efekcie ukształtują postawy moralne.

Jawi się tu ogromna i niezastąpiona rola rodziny młodego człowieka – zadanie wychowawcze, jakiemu musi ona sprostać w procesie wzbudzania określonych potrzeb, a w konsekwencji kształtowania postaw<sup>32</sup>.

Rodzina stanowi pierwszą grupę, w której dziecko uczy się wykonywania określonych czynności i podejmowania działań dla innych ludzi. Tu dziecko tworzy własne wzory i modele zachowań poprzez naśladownictwo. Wiąże się to z ogromną odpowiedzialnością spoczywającą po stronie rodziców, ale też daje im możliwość kierowania rozwojem swojego dziecka już od pierwszych chwil jego życia.

Relacje panujące w rodzinie, stosunek ojca do matki, odgrywają znaczącą rolę w kształtowaniu postaw prospołecznych dziecka. Rodzice poprzez umiejętnie stosowany system nagród i kar kształtują poziom samooceny dziecka. I tak, zbyt częste kary i nagany mogą spowodować powstanie i utrwalenie w dziecku negatywnej postawy względem samego siebie, co zresztą mieć będzie również wpływ na kształtowanie się innych postaw zależnych od poziomu samooceny. Z drugiej zaś strony równie zgubne skutki może przynieść skrajna postawa polegająca na nieustannym chwaleniu i nagradzaniu dziecka. Spowoduje to powstanie zawyżonej samooceny i także wpłynie na kształtowanie się wielu postaw.

Postawy rodziców i preferowany przez nich system wartości odgrywają znaczącą rolę w rozwoju intelektualnym dziecka. Na przykład postawa poszanowania pracy i nauki, obowiązkowości, świadomego korzystania z dóbr kultury prezentowana przez rodziców, będzie oddziaływać na dziecko wychowawczo. Na tej samej zasadzie, złe wzorce płynące z niewłaściwego systemu wartości, jakim hołdować będą rodzice, zgubnie wpłyną na rozwój dziecka i kształtowanie się jego postaw. Wszak dziecko w naturalny sposób przejmie wszystko to, co składa się na atmosferę domu rodzinnego, atmosferę wychowawczą.

W procesie wychowania dziecka najistotniejsza jest obecność rodziców w jego życiu. Obecność ta urzeczywistnia się poprzez przyjmowane



postawy: społeczne, moralne, kulturalne i religijne. Dziecko pozbawione przez większą część dnia obecności rodziców, pozbawione jest tym samym wielu sytuacji wychowawczych. „Brak obecności – to brak miłości”. Stanowisko to, choć wydawać się może kategoryczne, to jednak bez wątpienia jest głosem potwierdzającym znaczenie wpływu rodziny na kształtowanie postaw dzieci i młodzieży.

Postawy rodzicielskie względem dzieci mają decydujący wpływ na obraz, jaki tworzy się w ich świadomości. Właściwe postawy rodziców wobec dzieci charakteryzują się zaufaniem oraz uznawaniem praw i należnego im miejsca w rodzinie. Taki obraz rzeczywistości rodzinnej sprzyja budowaniu atmosfery wzajemnego zrozumienia, a także prowokuje dzieci do współdziałania. Znamiennym jest, iż odmienne postawy (lecz nie rozbieżne) matki i ojca względem dziecka nie tylko nie wywierają szkodliwego wpływu na jego psychikę, ale stają się źródłem bogactwa doznań emocjonalnych, a przez to okazją do gromadzenia przez dziecko spostrzeżeń. Warto nadmienić, że postawy rodziców, tak macierzyńskie, jak i ojcowskie, zawierają trzy składniki: uczuciowy, myślowy oraz składnik działania<sup>33</sup>.

Rozwój moralno-społeczny polega na stopniowym przechodzeniu od norm i wzorców heteronomicznych do tych, które stanowią autonomiczne normy jednostki. Tworzy się wówczas justyfikator stanowiący systemem sądów i schematów poznawczo-emocjonalnych związanych z prawami i obowiązkami jednostki, osadzony we wstępnych fazach rozwoju moralno-społecznego, w kontekście tego, na co jednostka zasługuje. Odzwierciedla on te normy i wartości, które były (są) lansowane przez środowisko rodzinne, głównie rodziców.

U dzieci funkcjonuje swoisty mechanizm naśladownictwa rodziców oraz identyfikacji z nimi, na podłożu którego z kolei tworzą się standardy sprawiedliwości wewnętrznej. Ośmioletnie dziecko potrafi odróżnić takie postawy rodziców, jak skromność, czy zarozumiałość. Skoro tak się dzieje, to postawy rodzicielskie dostarczają dzieciom wzorców do naśladowania. Dziecko włącza się w życie społeczne różnorodnych grup stopniowo w miarę rozwoju psychicznego. W zależności od ról pełnionych w środowiskach rówieśniczych, klasowych czy pozaszkolnych, tworzą się justyfikatory stanowiące owoc samodzielnych i indywidualnych ocen i wartości. Zawsze jednak pozostają one w ścisłym związku z wzorcami i normami przeniesionymi ze środowiska rodzinnego. Dopiero w okresie dojrzewania justyfikator uzyskuje pewną niezależność. Jest to jednak niezależność względna i stanowiąca względnie autonomiczny regulator zachowania moralno-społecznego jednostki<sup>34</sup>.

Rodzina kształtuje u dzieci postawę społecznej otwartości – tę stronę osobowości człowieka, która decyduje o jej stosunku do innych ludzi, grup społecznych, a wreszcie – całego społeczeństwa. Postawę społecznej otwartości należy przy tym rozumieć jako „swoisty uniwersalizm w postawie życzliwości i zrozumienia w stosunku do innych ludzi”<sup>35</sup>. Ponieważ postawy podlegają procesowi kształtowania, najbardziej odpowiednim okresem do tego, by rozpocząć pracę nad kształtowaniem postawy społecznej jednostki, jest okres przedszkolny, wiek od trzeciego do szóstego roku życia.

Rodzina jako pierwszy i niezwykle ważny czynnik socjalizacji w życiu dziecka, oddziałuje na nie w naturalnych sytuacjach związanych z codziennym życiem podając określone wzorce postępowania, normy, wartości oraz obyczajowość społeczną. Dziecko chłonne niczym gąbka, uczy się i na drodze naśladownictwa błyskawicznie przyswaja je jako własne<sup>36</sup>.

Środowisko rodzinne jest także pierwszym miejscem, w którym dziecko doświadcza pozytywnego odniesienia do Boga. Rodzina, w której zachodzą pozytywne relacje między jej członkami, odgrywa podstawową rolę w kształtowaniu uczuć religijnych dzieci i tworzy tło emocjonalne dla rozwoju religijności dziecka<sup>37</sup>.

W kontekście wychowania pojęcie domu jest uznawane za pełniejsze i bardziej adekwatne niż pojęcie rodziny. Idąc tym tropem określenie „środowisko rodzinne” dziecka można, a nawet należy zastąpić mieszczącym w sobie więcej pojęciem „środowiska domowego”<sup>38</sup>. Sięga ono wszakże nie tylko poza samą rodzinę, ale nawet poza czas jej istnienia. Tu bowiem dziecko uczone otaczającego świata i odpowiedzialności za niego, opuściwszy środowisko domowe jako dorosły, pozostaje nadal pod jego wpływem<sup>39</sup>.

W kontekście rozgrywanego się na naszych oczach kryzysu rodziny należy mieć na uwadze kluczową rolę wzorców dostarczanych dzieciom i młodzieży przez ich najbliższych, w decydujący sposób wpływających na przyjmowane przez nich postawy. To, jaka w pryzmacie wychowania będzie inicjacja młodych ludzi w świat wartości, dokonywanych wyborów, korzystania z wolności, zależy w głównej mierze od etosu środowisk wychowawczych oraz podejmowanych przez nie działań.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> K. C z u b a, *Wychowanie w warunkach pluralizmu i demokracji*, „Ateneum Kapłańskie” 118(1992), nr 498, s. 267; por. S. W o ł o s z y n, *Nauki o wychowaniu w Polsce w XX wieku. Próba syntetycznego zarysu na tle powszechnym*, Kielce 1998, s. 169.

<sup>2</sup> Por. S. K a w u l a, *Rodzina wiejska a wychowanie. Szczegółowe studium porównawcze*, Toruń 1973, s. 1.

- <sup>3</sup> M. Przetacznikowa, *Psychologia wychowania*, w: *Psychologia wychowawcza*, pod red. M. Przetacznikowej, Z. Włodarskiego, Warszawa 1983, s. 434–435; por. M. Przetacznik-Gierowska, Z. Włodarski, *Psychologia wychowawcza*, cz. 2, Warszawa 1998, s. 113.
- <sup>4</sup> W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 2001, s. 306; L. Wojciechowska, *Postawa*, w: *Encyklopedia oświaty i kultury dorosłych*, pod red. K. Wojciechowskiego, Wrocław 1986, s. 238.
- <sup>5</sup> A. Lewicki, *Procesy – poznawcze i orientacje w otoczeniu*, Warszawa 1960, s. 375.
- <sup>6</sup> S. Bailey, *Wprowadzenie do psychologii społecznej*, Warszawa 1959, s. 160.
- <sup>7</sup> D. Fontana, *Psychologia dla nauczycieli*, Poznań 1998, s. 248.
- <sup>8</sup> G. Böhner, M. Wänke, *Postawy i zmiana postaw*, Gdańsk 2004, s. 17.
- <sup>9</sup> W. Kozłowski, *Postawy i nastawienia*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, pod red. W. Pomykała, Warszawa 1993, s. 611.
- <sup>10</sup> *Ja i inni*, [aut.:] B. Jakubowska [i in.], Warszawa 1987, s. 165.
- <sup>11</sup> M. Przetacznikowa, *Psychologia wychowania*, art. cyt., s. 400.
- <sup>12</sup> G. Böhner, M. Wänke, *Postawy i zmiana..*, dz. cyt., s. 90–100.
- <sup>13</sup> A. Janowski, *Psychologia społeczna a zagadnienia wychowania*, Wrocław 1980, s. 55.
- <sup>14</sup> Tamże, s. 56–57.
- <sup>15</sup> Tamże, s. 196–197.
- <sup>16</sup> W. Bańka, *Wybrane zagadnienia z psychologii społecznej*, Płock 1999, s. 98
- <sup>17</sup> Tamże, s. 98–101.
- <sup>18</sup> T. Mądrzycki, *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1977, s. 19.
- <sup>19</sup> Tamże, s. 20.
- <sup>20</sup> A.H. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990, s. 116.
- <sup>21</sup> Tamże, s. 21.
- <sup>22</sup> Tamże, s. 105–106.
- <sup>23</sup> T. Mądrzycki, *Psychologiczne prawidłowości..*, dz. cyt., s. 21.
- <sup>24</sup> Tamże, s. 22.
- <sup>25</sup> W. Kozłowski, *Postawy i nastawienia*, poz. cyt., s. 612.
- <sup>26</sup> Tamże, s. 612.
- <sup>27</sup> Tamże, s. 613.
- <sup>28</sup> *Ja i inni*, dz. cyt., s. 120–121.
- <sup>29</sup> M. Jarosz, *Psychologia lekarska*, Warszawa 1988, s. 115.
- <sup>30</sup> H. Misiewicz, *Rola rodziny w kształtowaniu postaw*, Warszawa 1986, s. 68.
- <sup>31</sup> Tamże, s. 69.
- <sup>32</sup> Tamże, s. 69–71.
- <sup>33</sup> D. Sarzała, *Rola rodziców w wychowaniu seksualnym*, „Edukacja i Dialog” 97(1998), nr 4, s. 49.
- <sup>34</sup> Z. Zaborowski, *Psychospołeczne problemy sprawiedliwości i równości*, Warszawa 1986, s. 195–197.
- <sup>35</sup> E. Waligórska, *Metodologiczne podstawy badań nad kształtowaniem postawy społecznej otwartości u dzieci w wieku przedszkolnym*, w: *Wybrane problemy teorii i historii wychowania*, pod red. A. Tchórzewskiego, Bydgoszcz 1983, s. 211–212.
- <sup>36</sup> Tamże, s. 212.
- <sup>37</sup> M. Tałała, *Psychologiczne uwarunkowania rozwoju uczuć religijnych dzieci przedszkolnych*, „KERYKS” 1(2002), nr 1, s. 104–105.
- <sup>38</sup> H. Misiewicz, *Rola rodziny..*, dz. cyt., s. 73.
- <sup>39</sup> J. Homplewicz, *Etyka pedagogiczna*, Rzeszów 1996, s. 207.

IRENA ŻABIŃSKA

**NAUKA SPOŁECZNA KOŚCIOŁA  
I ZADANIA AKCJI KATOLICKIEJ  
A FUNKCJONOWANIE FOLWARKÓW I REFORMA ROLNA  
W ŚWIETLE PAMIĘTNIKA I PUBLICYSTYKI  
ZIEMIANINA EUGENIUSZA KŁOCZOWSKIEGO**

Rozwój przemysłu i dużych folwarków ziemiańskich powodował w XIX i XX wieku wzrost liczby ludności zatrudnionej w tych gałęziach gospodarki. Właściciele przyjmujący do pracy robotników często nie zabezpieczali ich podstawowych potrzeb. Wynagrodzenia były niskie, system ubezpieczeń w zasadzie nie funkcjonował, szwankowała opieka medyczna, większość dzieci zamiast uczęszczać do szkoły pracowała w fabryce lub na folwarcznym polu. Taka sytuacja z jednej strony pogłębiała ubóstwo rodzin robotniczych, z drugiej zachęcała do tworzenia związków zawodowych, a czasem dużo bardziej radykalnych organizacji, nie tylko upominających się o prawa robotników, ale często żądających radykalnej przebudowy systemów politycznych, społecznych i gospodarczych.

Ubóstwo znacznej części społeczeństw poszczególnych krajów skłaniało do refleksji nad zaistniałą sytuacją także przedstawiciele warstw uprzywilejowanych, właściciele ziemskich i przemysłowych oraz inteligencję. Wielu z nich rozumiało, że radykalizacja nastrojów społecznych może się okazać niebezpieczna.

Również Kościół katolicki dostrzegwał problem pauperyzacji niektórych grup społecznych, a także ich odchodzenie od wiary i garnięcie się ku ruchom radykalnym. W 1891 r. papież Leon XIII zajął się problemami robotniczymi w encyklice *Rerum novarum*. Wskazywał on, że biedni i bogaci to dwa pierwiastki tego samego społeczeństwa, które powinny się uzupełniać. Podkreślał, że nie wolno nędzarzy wykorzystywać, aby osiągnąć prywatny zysk. Państwo powinno strzec własności prywatnej, ale jest też zobowiązane do ochrania interesów pracowniczych<sup>1</sup>.

W czterdzieści lat później papież Pius XI, w obliczu kryzysu, jaki dotknął system kapitalistyczny, ogłosił encyklikę *Quadragesimo anno*, w której apelował o polepszenie sytuacji materialnej ludzi pracy. Wzywał do zaniechania walk klasowych i do kierowania się zasadami sprawiedliwości społecznej. Proponował tworzenie korporacji, w ramach których działałyby na zasadzie porozumienia i współpracy właściciele i robotnicy. Podkreślał również fakt upadku moralności w społeczeństwie, który jest większym zagrożeniem niż sam wyzysk. Zwracał uwagę na konieczność udziału Kościoła w wychowaniu młodzieży i reewangelizacji, którą Kościół prowadziłby przy pomocy organizacji społeczno-religijnych<sup>2</sup>.

W Polsce realizacją postulatów katolicyzmu społecznego zajęła się istniejąca od 1930 r. Akcja Katolicka. Organizacja ta stawiała sobie kilka celów. Przede wszystkim chciała się zająć upowszechnianiem idei „apostolstwa świeckich”. Świeccy mieli działać w łączności z hierarchią kościelną i pod jej kierownictwem. Duchowni mieli być doradcami w sprawach wiary i obyczajów, ale szeroką inicjatywę pozostawiano świeckim członkom Akcji Katolickiej. Mieli oni zdobywać wiedzę religijną i doświadczenie w bractwach i sodalicjach, a następnie – jako światli i świadomi katolicy – zwracając się do ludzi należących do różnych grup społecznych, dążyć do odbudowania ich wiary i naprawy obyczajów. Zadaniem członków Akcji było także zapoznawanie się z sytuacją ekonomiczną najuboższych i podejmowanie prób przekształcenia stosunków społecznych w duchu zasad ewangelicznych<sup>3</sup>.

W organizację i działalność Akcji Katolickiej na wsi szczególnie zaangażowali się ziemianie. Uważali się oni za wiejską inteligencję i światłych katolików, czuli się zobowiązani do reewangelizacji prostego ludu. Udział ziemian w Akcji nie był wprawdzie powszechny, ale stosunkowo liczny, gdyż w wielu dworach istniała tradycja „pracy z ludem”, którą zwykle się szczycono, nie wnikając w szczegóły dotyczące jej efektów.

Członkini Koła Młodych Ziemianek, Magdalena Skarzyńska, pisała: „ogarnięcie ludu Akcją Katolicką w Polsce nie będzie trudne, gdyż lud jest tu przeważnie religijny, ale autentyczne apostolstwo, przemienianie rodziny i społeczeństwa dogłębnie nie będzie łatwe. Tęgo musi się podjąć inteligencja, a jej wiara i religijność często bywa chwiejna i powierzchowna. Dlatego inteligencja, kierownicy Akcji Katolickiej, musi najpierw pracować nad swoim pogłębieniem wiary i wiedzy religijnej, musi uczestniczyć w praktykach religijnych i rekolekcjach zamkniętych i dopiero gdy w nich samych dokona się przemiana, będzie mogła pracować nad ludem”<sup>4</sup>.

Wydaje się, iż opinia Skarżyńskiej na temat powierzchowności przekonania religijnych ziemianstwa była uzasadniona. Potwierdzał ją Wacław Auleytner, właściciel Studzianek, w swoim pamiętniku: „Wprawdzie rodziny ziemiańskie uczestniczyły w niedzielnych mszach świętych, bywały u proboszcza, gromadziły się dla przyjęcia biskupa w czasie jego duszpasterskiej wizytacji, ale z praktykowaniem było często gorzej, gdyż inteligencja ziemiańska była (szczególnie starsza) na ogół pod wpływem XIX-wiecznego racjonalizmu i w gruncie rzeczy mężczyźni ziemiańskich rodzin byli często niedowiarkami”<sup>5</sup>.

Do grupy ziemian najbardziej zaangażowanych w działalność Akcji Katolickiej w okresie międzywojennym należał Eugeniusz Kłoczowski. Był on właścicielem majątku Bogdany w powiecie przasnyskim, a przy tym człowiekiem głęboko wierzącym. Często wspominał na kartach swego pamiętnika religijną atmosferę domu rodzinnego, pobożność matki, a także uczciwość i społeczne zaangażowanie obojga rodziców. W dorosłym życiu, jako członek Akcji Katolickiej i Stowarzyszenia Mężów Katolickich, starał się łączyć i wcielać w życie postulatory religijne i społeczne encyklik papieskich z końca XIX i początku XX wieku.

Był on przekonany, jak wielu ówczesnych ziemian, o doniosłości roli inteligencji wiejskiej w procesie przebudowy stosunków społecznych, ale zdawał sobie również sprawę z powierzchowności wiedzy i wiary wielu ziemian, a także ich przywiązania do prywatnej własności i stronnictw politycznych. Choć Kłoczowski podkreślał, że ziemianie powinni zrezygnować z pozycji „panów” i podjąć współpracę z ludem, to często w jego wypowiedziach zauważamy ślady „patriarchalnego” traktowania podwładnych. Ziemianie w jego przekonaniu mieli być rzecznikami porozumienia między katolikami na wsi i jeśli uwierzymy w jego relację, w swoim majątku udało mu się ten postulat zrealizować. Kłoczowski podkreślał, że „niewielu było ludzi, którzy rozumieli przełomowe znaczenie poczynań Akcji Katolickiej [...] i ludzi zdatnych do akcji pionierskiej”<sup>6</sup>.

Bogdany znane były w dekanacie przasnyskim, a nawet w całej diecezji z owocnej współpracy między dziedzicami i miejscową ludnością. Dlatego Kłoczowskiemu od początku powierzono zadanie zorganizowania Akcji Katolickiej w parafii w Krzynowłodze Wielkiej. Bardzo poważnie traktował powierzone mu zadanie. Przystąpił więc do organizowania Stowarzyszenia Mężów Katolickich na terenie swojej parafii. Zakładał, iż powinny powstać dwa typy organizacji. Do jednej z nich należeć mieli robotnicy rolni i właściciele ziemscy. Przedsięwzięcie miało na celu stworzenie korporacji, w ramach której pracodawca i pracownicy porozumie-



waliby się co do zasad współpracy i wynagrodzenia. Kłoczowski przyznawał, że realizacja tego zadania nastęrczyła mu wiele trudności. Obie grupy niechętnie podchodziły do idei współpracy. Ziemianie nie bardzo interesowali się losem swoich pracowników, a gdy już doszło do konfliktu, rozwiązywali problem za pośrednictwem związków zawodowych. Robotnicy folwarczni zaś nie ufali swoim „dziedzicom”. Kłoczowskiemu trudno było zaakceptować taki sposób postępowania. Uważał, że robotnicy nie przystępują do korporacji, gdyż zostali zindoktrynowani przez działaczy socjalistycznych związków zawodowych, którzy jego zdaniem nie tylko podsycali ideę „walki klas”, ale też przekonywali, że obszarnik to wyzyskiwacz, któremu trzeba się przeciwstawić. Pracowników folwarcznych ziemianin z Bogdan częściowo usprawiedliwiał. Przekonywał, że ludzie ci potrzebują przywódców, czekają na kogoś, kto ich poprowadzi. Obywatelom ziemskim zarzucał natomiast, że odwracają się od ludu, który na nich liczy, unikają odpowiedzialności za niego i tym samym pchają go w objęcia obcej polskim obyczajom i tradycji religijnej, niebezpiecznej ideologii<sup>7</sup>.

Eugeniusz Kłoczowski nie zrezygnował jednak z ambitnych planów. Mimo braku poparcia ze strony wielu ziemian zaczął w swoim majątku urzeczywistniać założenia Akcji Katolickiej, wierząc, że gdy zaczną one przynosić owoce, przyłączą się do niego inni właściciele. Po latach pisał w swoim pamiętniku: „podjąłem w Bogdanach wysiłek, aby stosunki między pracodawcą i pracownikiem oprzeć o zasady chrześcijańskie”<sup>8</sup>.

Na pierwsze spotkanie Stowarzyszenia Mężów Katolickich przyniósł ziemianin układ zbiorowy i zaproponował, że będzie on podstawą wszelkich dyskusji dotyczących czasu pracy i wynagrodzenia. Obiecał zgromadzonemu, że zagwarantuje im przynajmniej takie warunki pracy, jakie ów układ przewidywał. Swoich pracowników prosił o jasne formułowanie żądań i szczerą rozmowę w razie ewentualnych niejasności. Uważał, że mieszanie się przedstawicieli organizacji robotniczych w wewnętrzne sprawy folwarku sytuację może jedynie skomplikować i zaognić. Natomiast uczciwe postępowanie i wzajemny szacunek między pracodawcą a pracownikami zawsze doprowadzi do porozumienia. Wielokrotnie zadawał pytanie: „dlaczego katolik z katolikiem nie mieliby się dogadać?”<sup>9</sup>.

Kłoczowski szczyił się tym, że w jego majątku robotnicy nie strajkowali, a to pozwoliło dużo bardziej racjonalnie gospodarować. Nie zdarzały się na przykład przestoje w szczytowym okresie żniw czy wykopek, nie tracono cennego czasu. Podkreślał, że dobre relacje z pracownikiem utrzymuje się nie tylko poprzez zapewnienie godziwych warunków pra-

cy, ale też codzienne, życzliwe zainteresowanie. Właściciel Bogdan znał swoich robotników, ich rodziny, pomagał im na przykład wówczas, gdy zachorowały ich dzieci. Składał im życzenia świąteczne. Kłoczowski szczególnie zapamiętał spotkanie noworoczne w świetlicy Stowarzyszenia Mężów w 1939 r. Zebrała się wówczas cała załoga folwarku. „Dziedzic” mówił do nich jak „ojciec” o niepewnych czasach i apelował by zaufali Bogu, a w swoim pamiętniku napisał: „Widziałem wyraźne wzruszenie na twarzach, przekonany jestem najgłębiej o życzliwości tych ludzi do przedstawiciela rzekomo «wrogiej klasy», jakim byłem”<sup>10</sup>.

Celem Akcji Katolickiej na wsi było też tworzenie organizacji skupiających rolników-gospodarzy. Kłoczowski podkreślał, iż to oni stanowili trzon ludności parafii. Uważał, iż lud należy edukować, ale pracować „z nim, nie nad nim”, traktować chłopą jak partnera, a nie jak przedmiot zmian dokonujących się na wsi. Wielokrotnie mówił o potrzebie przemienienia chłopów w prawdziwych patriotów, obywateli, katolików. Sądził, iż w realizacji tych celów może pomóc Akcja Katolicka, gdyż wszystkie problemy wsi można rozwiązać, jeśli odstąpi się od demagogii. Swoje poglądy starał się propagować wśród innych ziemian, których uważał za autentycznych wiejskich przywódców, przeciwstawiając ich „ludowcom”, należącym do różnych partii i związków, siejących, jego zdaniem, ferment na wsi, w celu odniesienia prywatnych korzyści. Z przekonaniem Kłoczowskiego mogli się zapoznać czytelnicy „Gazety Rolniczej”, z którą współpracował od połowy lat trzydziestych do roku 1939.

Niektóre z poglądów Kłoczowskiego spotkały się nawet z żywym odzwźwiękiem wśród czytelników „Gazety Rolniczej” i wywołały polemikę. Mam tu na myśli szczególnie artykuły pisane w odpowiedzi na jego publikację zatytułowaną *Most zgody*. Kłoczowski tłumaczył w niej argumenty, jakie przyświecały członkom Rady Społecznej przy Prymasie Polski, opracowującym „Deklarację w sprawie stanu gospodarczo-społecznego wsi polskiej”<sup>11</sup>.

Rada Społeczna została powołana w 1933 r. Na jej czele stał ks. Antoni Szymański, rektor KUL. Miała ona opracować program reform, które przyniosłyby poprawę sytuacji najuboższych i rozładowały napięcia społeczne. Kłoczowski określał członków Rady jako „dobrych katolików”, a przy tym znawców problematyki społecznej, etycznej i ekonomicznej.

Niektóre zagadnienia podniesione przez członków Rady w „Deklaracji” spotkały się ze sprzeciwem, a nawet z oburzeniem wśród ziemian. Wnikliwie i czasem nieprzychylnie komentował tekst „Deklaracji” zna-

ny w dwudziestoleciu międzywojennym publicysta i działacz ziemiański Jan Lutosławski.

Lutosławski wyrażał opinię, że autorzy „Deklaracji” zbyt dramatycznie nakreślili sytuację polskiej wsi, demonizowali działalność tzw. elementów wywrotowych wśród chłopów, a w szczególności zupełnie niesłusznie oskarżali właścicieli ziemskich o porzucenie ideałów solidaryzmu społecznego. Lutosławski zgadzał się z twierdzeniem, iż trudne warunki życia „prowadzą do obniżenia poziomu moralnego ludności wiejskiej, a w dalszych konsekwencjach także do osłabienia jej uczuć religijnych i przywiązania do Kościoła”, nie godził się jednak na to, by ziemian obarczać odpowiedzialnością za wszelkie zło, jakie się na wsi spotyka, a tym bardziej odrzucał wywłaszczenie większej własności jako metodę poprawy stosunków na wsi<sup>12</sup>.

Publicystę oburzał fakt, iż „Deklaracja”: „promuje i uświęca samą zasadę wywłaszczenia. Przy tem ze sposobu, w jaki posługuje się treścią ostatnich encyklik, wprowadzając w odpowiednio wybranym miejscu cytaty z nich, można by mniemać, że szuka i znajduje w encyklikach oparcia dla postulatu parcelacji przymusowej. Tymczasem na reformę rolną polegającą na tym, że państwo wywłaszcza przymusowo jednych prawych właścicieli, a oddaje czy odsprzedaje tę samą ziemię innym, nie można przytoczyć z encyklik papieskich, ani bezpośrednio, ani pośrednio żadnego zgoła przekonywującego dowodu”<sup>13</sup>.

Wydaje się, iż Lutosławski uważał, że Rada przekroczyła swoje kompetencje doradzając przymusową parcelację. Miała ona być ciałem doradczym przy Episkopacie Polski, a formułowała sądy i wskazywała cele, których realizacji mógł się podjąć tylko Parlament i Rząd. Na poparcie swoich twierdzeń Lutosławski przytaczał wypowiedź prymasa kard. A. Hlonda z 1935 r., będącą komentarzem do polskiego tekstu encykliki *Quadragesimo anno*: „nie jest zadaniem Kościoła ustalać przyszłe formy ustrojowe lub technikę i tempo przemian. [...] obowiązkiem Kościoła jest podać etykę zmian ustrojowych i wyświetlić ze strony moralnej takie zagadnienia jak stosunek jednostki do społeczeństwa, prawo własności, uwłaszczenie proletariatu itd.”<sup>14</sup>.

Lutosławski podkreślał, że odebranie własności prawowitym właścicielom wcale nie poprawi nastrojów społecznych. Bezwzględna parcelacja raczej zachęca do walki klas niż ją niweluje, a uwłaszczenie proletariatu może nastąpić tylko w efekcie długotrwałego i rozsądnie przeprowadzonego procesu zmian, nie może się natomiast dokonać w wyniku odgórnego dekretu.

Co do przydatności społecznej ziemian Lutosławski nie miał wątpliwości. Podawał on liczne przykłady wyspecjalizowanych gospodarstw, zajmujących się doświadczalnictwem, hodowlą zarodową, specjalizacją upraw, bez których wieś nie mogłaby się rozwijać. Ale większa własność to przecież nie tylko gwarancja rozwoju kultury rolnej. Według Lutosławskiego to przede wszystkim kilkusetletnia tradycja narodowa i obywatelska, to wykształcenie i dbałość o obyczaje. Jeżeli zabraknie przedstawicieli większej własności na wsi, to zabraknie również „reprezentacyjnych i kierowniczych osobistości w Akcji Katolickiej, gdyż dotychczas na wsi dostarczało ich tylko ziemiaństwo”. Publicysta przewidywał, że mogą się w wyniku tego zachwiać podstawy samej Akcji, możliwe, że będą musiały się zmienić jej cele<sup>15</sup>.

Komentarz Lutosławskiego do treści zawartych w „Deklaracji” Rady Społecznej bardzo musiał zaniepokoić Eugeniusza Kłoczowskiego, gdyż

opublikował on wkrótce szereg artykułów wyjaśniających poszczególne punkty „Deklaracji”, można nawet powiedzieć, tłumaczących jej przesłanki. Pisał m.in.: „Ten i ów ziemianin nastroiwszy się sceptycznie do Deklaracji Rady Społecznej, gotów zniechęcić się w ogóle do Akcji Katolickiej, odwrócić się od wszystkich prac nad przebudową społeczną, której linię kreśli wielka Encyklika «Quadragesimo anno». A niejeden zalamując ręce, zawoła zdezorientowany, zniechęcony pod adresem Kościoła: «Et tu Brute contra me?»». Tego zaś rodzaju nastroje i tragizm są naprawdę rzeczą bezsensowną i dowodziłyby tylko jednego, a mianowicie, że nasza społeczność ziemiańska nie zna ducha współczesnego katolicyzmu społecznego, że odstaje nieco od prądu myślowego, który orze grunt pod nowe czasy i co byłoby już istotną tragedią, przestaje być elitą intelektualną katolicką, władną zapładniać życie błogosławieństwem odrodzenia”<sup>16</sup>.

Według Kłoczowskiego niechęć ziemiaństwa do niektórych treści zamieszczonych w „Deklaracji” nie może się przenosić na Akcję Katolicką czy instytucje kościelne. Jego zdaniem Rada Społeczna nie jest nieomylnym organem Kościoła, głoszącym zasady wiary i obyczajów. Służy jedynie temu, by komentować niektóre przejawy życia społecznego. Jej opinia nie może być utożsamiana z opinią Episkopatu Polski, Watykanu czy Akcji Katolickiej. Kościół nie wydał żadnych szczegółowych przepisów, dotyczących przebudowy stosunków agrarnych w jakimś kraju i nie dąży do pozbawienia kogokolwiek jego prywatnej własności. Wzywa jedynie wiernych, by w codziennym życiu – więc także w kontaktach z podwładnymi – kierowali się zasadami ewangelicznymi.

Postulat uwłaszczenia proletariatu należy, zdaniem Kłoczowskiego, rozumieć jako upowszechnienie własności i konieczność likwidacji ubóstwa. Autor z jednej strony uznaje za słuszne twierdzenia członków Rady dotyczące konieczności przeprowadzenia reformy rolnej, ale z drugiej strony stara się łagodzić ich najbardziej radykalne pomysły. Błędem jest, jego zdaniem, dzielenie dobrze działających folwarków na gospodarstwa jedno- czy dwumorgowe i rozdawanie ich maksymalnie dużej liczbie bezrolnych, gdyż taka reforma mogłaby się przyczynić jedynie do jeszcze większej pauperyzacji wsi i jej mieszkańców. Ziemianin wyjaśniał, iż w intencji papieża Piusa XI leżało doprowadzenie do takiej sytuacji, w której każdy pracownik otrzymywałby godziwe wynagrodzenie za swoją pracę, takie wynagrodzenie, które umożliwiłoby mu założenie i utrzymanie rodziny, a w przyszłości uzyskanie nadwyżek finansowych dających szansę na zakup ziemi na własność<sup>17</sup>.

Kłoczowski nie był zwolennikiem „wywłaszczania obszarników”. Sam był ziemianinem bardzo przywiązany do swego majątku. Przekonany był również o wielkiej roli, wręcz misji, jaką ziemiaństwo ma do wykonania na wsi polskiej. Zachęcał jednak, by dobrowolnie parcelować części majątków, aby uzyskać środki na podnoszenie fachowości pozostałego „warsztatu pracy”. Krytykował tych ziemian, którzy dobrowolnie nie chcieli parcelować swojej ziemi, a pozostawiali grunty odłogiem, nie dbali o rozwój gospodarstwa, oddawali je w dzierżawę lub co najgorsze, mieszkali w mieście, a w majątku pozostawiali zarządcę – czasem Żyda. Nie spełniali więc swoich obowiązków ani względem gospodarstwa, ani względem społeczeństwa, a równocześnie odbierali włościaninowi szansę zagospodarowania ich gruntów.

Właściciel Bogdan zdecydowanie odrzucał możliwość wywłaszczenia bez odszkodowania. Krytykował też sposób regulowania należności za rozparcelowaną ziemię. Pisał, iż dziedzic zabranego na cele reformy rolnej majątku dostaje 25% rynkowej, sztucznie zaniżonej ceny. Ponadto płaci się mu nie gotówką, a papierami wartościowymi, których nie sposób spieniężyć. Podkreślał, że takie postępowanie jest niezgodne z etyką katolicką, wskazywał jednak, że Rada Społeczna takich rozwiązań również nie proponuje ani nie pochwała<sup>18</sup>.

Bezwzględny przeciwnikiem parcelacji przymusowej Kłoczowski jednak nie był. Sądził, że jeśli właściciel nie dba o gospodarstwo, jest ogromnie zadłużony, nie spełnia powinności przypisanych jego stanowi, można mu ziemię odebrać. Twierdzenie to było nawiązaniem do kwestii użyteczności społecznej ziemiaństwa, poruszanej przez Radę. Dodawał jednak, że wielu tzw. ziemian nie utożsamia się z obowiązkami i obyczajami swojego stanu, gdyż faktycznie są oni tylko dorobkiewiczami, którzy nabyli ziemię, łudząc się, że przyniesie im ona bogactwo i prestiż, a gdy okazało się, że posiadanie roli wiąże się z ciężką pracą, przestali się nią interesować.

Kłoczowski twierdził, że wzorowo zagospodarowane folwarki posiadają wielkie walory kulturalno-fachowe i są autentycznym bogactwem wsi. Ten fakt, jego zdaniem, powinien być bardziej eksponowany w katolickim programie agrarnym. Jasne wyznaczenie granicy między majątkami pożytecznymi i źle zarządzanymi będzie zadaniem Akcji Katolickiej na wsi. Na jej zebraniach ziemianin-katolik powinien bronić fachowych gospodarstw i nie będzie to przejawem egoizmu klasowego. Powinien on także umieć przyznać, że są majątki źle funkcjonujące i gospodarstwa włościańskie gotowe przyjmować na siebie nowe obowiązki<sup>19</sup>.

Punkt widzenia zaprezentowany przez właściciela Bogdan miał wśród ziemian wielu przeciwników. Niektórzy kwestionowali samą zasadę wywłaszczenia jako niezgodną z etyką chrześcijańską i odrzucali wszelkie argumenty przemawiające za wprowadzeniem jej w życie. Inni oponenti Kłoczowskiego wskazywali, że kryterium „pożyteczności społecznej” jest bardzo mało czytelne i trudno je zastosować w praktyce. Dlatego dopuszczanie parcelacji przymusowej w przypadku niektórych folwarków, a nie stosowanie jej w innych postrzegali także jako sprzeczne z zasadą solidaryzmu społecznego.

Kłoczowski odpowiadał przeciwnikom w kolejnych artykułach. Podkreślał, że jeśli ziemianie nie zdobędą się na żadne ustępstwa, to nie uda się im przełamać swoistej „antyobszarniczej psychozy”, którą rozpowszechniają już nie tylko „radykałowie”, ale która zaczyna przebijać z programów umiarkowanych ugrupowań. Przekonywał, iż rezygnacja z części swego stanu posiadania będzie najbardziej czytelnym sygnałem dla mas, że ziemianie nie koncentrują się jedynie na swoim dobru, że są w stanie efektywnie działać w społeczeństwie i na rzecz społeczeństwa<sup>20</sup>.

Ogromne szanse integracji warstwy ziemiańskiej z resztą społeczeństwa Kłoczowski widział ciągle w Akcji Katolickiej: „Udział w pracach Akcji Katolickiej daje ziemianinowi sposobność spotkania się z szerokimi warstwami ludności wiejskiej w takim zakresie, do jakiego dotąd nigdy nie dochodziło, z młodym nacjonalizmem polskim, odradzającym się spontanicznie do życia religijnego, z kwiatem inteligencji polskiej wszystkich zawodów, na gruncie społecznym z własną służbą folwarczną, którą za wszelką cenę Akcja Katolicka musi zorganizować w chrześcijańskie związki robotnicze”<sup>21</sup>.

Współdziałanie z różnymi grupami, poznawanie się, ale także próba znalezienia wspólnych interesów były według Kłoczowskiego gwarantem zażegnania waśni społecznych. Radykalne hasła socjalistyczne czy komunistyczne nie dadzą lepszych rezultatów, gdyż ich realizacja musi się wiązać z krzywdą jednych w celu poprawy sytuacji innych. Ziemiański program katolicki daje szansę na lepszą przyszłość wszystkim.

Z wypowiedzi Kłoczowskiego jasno wynika, iż był on przekonany, że autentyczny zwrot ku zasadom chrześcijańskim rozwiąże konflikty społeczne, rozładuje wzajemne uprzedzenia i przyniesie poprawę sytuacji wszystkich grup. Program ten nosił wiele cech idealizmu. Z pewnością działalność w Akcji Katolickiej przyczyniała się do zmniejszania radykalizmu mas, a oczekiwania chrześcijańskich związków zawodowych, z nią współpracujących, nie przewidywały tak zdecydowanych rozwiązań, jakie dopuszczają



ły organizacje o rodowodzie lewicowym, np. komunistycznym. Zasięg działalności Akcji Katolickiej był jednak ograniczony, a wcielanie w życie zasad ewangelicznych często dalekie było od założeń. Sam Kłoczowski przyznawał, że nie tylko „lud” nie garnął się do tego rodzaju działalności, ale też i większość ziemian z niewielkim zapalem zabierała się do współpracy ze swoją służbą folwarczną we wspólnych stowarzyszeniach.

W dwudziestoleciu międzywojennym wiele folwarków borykało się z problemami ekonomicznymi. Właściciele ziemscy bardzo obawiali się reformy rolnej i wszelkie próby jej przeprowadzenia identyfikowali z zamachem na ich własność oraz z wywłaszczeniem. Niewielu było obywateli ziemskich, którzy jak Kłoczowski dopuszczali w pewnym zakresie możliwość parcelacji przymusowej. Zresztą sam Kłoczowski także stwierdzał, że wywłaszczać można tylko gospodarstwa źle zarządzane i podkreślał, że ich właścicielami nie są najczęściej prawdziwi ziemianie. Z jednej strony starał się tłumaczyć przedstawicielom swojej klasy nowe prądy katolicyzmu społecznego i uświadamiać im ich nowe obowiązki, ale z drugiej próbował odsuwać od ziemian odpowiedzialność za niepokojące zjawiska, które na wsi polskiej były obecne. Zazwyczaj podkreślał moralny i intelektualny autorytet ziemian, głęboko zakorzeniony w tradycji i obyczajach. Wierzył, że uda się na wsi stworzyć korporacje grupujące pracodawców i robotników, ale tylko pod kierunkiem ziemian. Pisał m.in.: „Jeśli sam ciemny chłop-rolnik ma tworzyć korporacje, to sam się łatwo przekona, że nie dorósł jeszcze do tego zadania, bo przecież do każdego wielkiego przedsięwzięcia potrzeba dużo walorów intelektualnych. Motorem i mózgiem korporacji rolniczej muszą być inteligentni producenci rolni, tkwiący rękami i nogami w zespole wiejskim”<sup>22</sup>.

Chociaż dziedziec z Bogdan nawoływał do wprowadzenia w życie nowego sposobu myślenia, to zdaje się, że w jego przekonaniu głęboko zakorzeniony był patriarchalny model relacji między panem a służbą z folwarku i chłopami z okolicznych wsi. Ziemianin miał być opiekunem tej ludności, miał jej wskazywać właściwe rozwiązania, pełnić funkcję autorytetu i wzoru do naśladowania tak w sprawach ekonomicznych, rolniczych, jak i moralnych czy religijnych. Faktem jest, że obywatelowi ziemskiemu Kłoczowski stawiał wysokie wymagania. Miał on być fachowym rolnikiem, dobrym gospodarzem, wyrozumiałym pracodawcą i prawym katolikiem. Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że według niego właściciel folwarku miał o wiele większe prawo do wywierania wpływu na ludność wiejską, niż na przykład przedstawiciele związków zawodowych czy agitatorzy partyjni. Ich Eugeniusz Kłoczowski nazywał wichrzycielami,

którzy niepotrzebnie jątrzą na wsi i nie przyczyniają się do rozwoju ludności wiejskiej w jakiegokolwiek dziedzinie. Z pewnością nie uległ ziemia nin popularnemu, szczególnie wśród inteligencji przełomu wieków, prądowi „chłopotomanii”. Twierdził, że chłopa można edukować, ale nie przeceniał jego naturalnych predyspozycji<sup>23</sup>.

Trudno dziś odpowiedzieć na pytanie, czy gdyby nie wybuchła II wojna światowa i gdyby nie doszło do likwidacji warstwy wiejskiej, katolicki program wiejski rozpowszechniłby się. Czy udałoby się odpowiedzieć na wiele trudnych pytań, rozstrzygnąć kwestie sporne, pogodzić postulaty upowszechnienia własności i stopniowej parcelacji? Należy zapytać wreszcie, czy udałoby się zrezygnować z własnych interesów dla dobra innych? Jednoznacznej odpowiedzi na te pytania nie da się udzielić. Pod koniec lat trzydziestych grupa wiejskich skłaniających się ku temu programowi była znaczna, choć równie wielu było tych, którzy pytali, jak w praktyce zastosować jego postulaty.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> C. Kaczmarek, *Podstawy i organizacja Akcji Katolickiej*, Warszawa 1930, s. 7–12.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Zob. tamże; B. Kominek, *Apostolstwo świeckich w parafii. Praktyczne wskazówki dla Parafialnych Akcji Katolickich*, Poznań 1935; A. Nowowiejski, *O Akcji Katolickiej*, Płock 1929; S. Adamski, *Parafialna Akcja Katolicka*, Poznań 1938.

<sup>4</sup> M. Skarżyńska, *Akcja Katolicka*, „Ziemiańska Polska”, 1932, nr 2(15 II), s. 26–29.

<sup>5</sup> W. Auleytner, *Spotkania i rozstania. Pamiętnik* (rkps w Bibliotece Narodowej w Warszawie. Dział Rękopisów, sygn. akc. 15112).

<sup>6</sup> E. Kłoczowski, *Wspomnienia*, s. 655 (w Bibliotece Narodowej w Warszawie. Dział Zbiorów Specjalnych, sygn. akc. 10229/3).

<sup>7</sup> Tamże, s. 655–658.

<sup>8</sup> Tamże, s. 653–655.

<sup>9</sup> Tamże, s. 660.

<sup>10</sup> Tamże, s. 845.

<sup>11</sup> E. Kłoczowski, *Most zgody*, „Gazeta Rolnicza”, 77(1937), nr 52, s. 1373–1380.

<sup>12</sup> J. Lutosławski, *O katolicką politykę agrarną*, Warszawa 1938, s. 3–6.

<sup>13</sup> Tamże, s. 8.

<sup>14</sup> Tamże, s. 4.

<sup>15</sup> Tamże, s. 20–21.

<sup>16</sup> E. Kłoczowski, *Most zgody*, art. cyt., s. 1374.

<sup>17</sup> Tamże, s. 1376–1377.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Tamże, s. 1377–1378.

<sup>20</sup> E. Kłoczowski, *Per aspera ad astra. W odpowiedzi moim krytykom*, „Gazeta Rolnicza”, 78(1938), nr 19, s. 665–667; tenże, *W dniu wielkiej rocznicy*, „Gazeta Rolnicza”, 78(1938), nr 45, s. 1282–1285.

<sup>21</sup> E. Kłoczowski, *Per aspera ad astra*, art. cyt.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> E. Kłoczowski, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 655–659.





**VLADISLAVIENSIA**



KRZYSZTOF OPTOŁOWICZ

## Z DZIEJÓW PARAFII NAJŚWIĘTSZEGO ZBAWICIELA WE WŁOCŁAWKU

Zamysł utworzenia parafii w części Włocławka położonej na południowy wschód od Zielonego Rynku zrodził się już na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku<sup>1</sup>, ale do wybuchu II wojny światowej nic konkretnego w tej sprawie nie zrobiono.

### 1. Starania o utworzenie parafii i budowę kościoła

Do zabiegów o wybudowanie świątyni i utworzenie parafii w ciągle rozbudowującej się części miasta w kierunku południowo-wschodnim powrócono po zakończeniu wojny. Wzrastająca liczba mieszkańców domagała się bowiem rozwoju organizacji parafialnej.

W 1945 r. istniały we Włocławku trzy parafie: św. Jana Chrzciciela (kościół farny mieszczący się na Starym Rynku), św. Stanisława BM (kościół przy ul. Wiejskiej) i Najświętszego Serca Jezusowego (niewielki kościół i dom zakonny księży orionistów przy ul. Leśnej). Czwarta parafia we Włocławku – katedralna (Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny) została erygowana przez biskupa włocławskiego Karola Radońskiego w 1947 r.<sup>2</sup>

Ale już w latach 50. to nie wystarczało. Rozbudowie uległa m.in. część miasta położona w rejonie ulic: Jagiellońskiej, Kraszewskiego, Bukowej, Traugutta i św. Antoniego. Pewne perspektywy na wybudowanie tam kościoła otworzyły się jednak dopiero po „odwilży” 1956 r.<sup>3</sup> Już 1 marca 1957 r. Kuria Diecezjalna Włocławska informowała Prezydium Miejskiej Rady Narodowej we Włocławku o potrzebie budowy kościoła parafialnego na placu znajdującym się między ulicami Jesionową i Kraszewskiego (tj. działki przy ul. Jagiellońskiej nr 5, 7 i 9). Jednak na kolejne pismo w tej sprawie, wystosowane przez Kurię Diecezjalną 3 kwietnia 1957 r. tym razem do Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Bydgoszczy, to odpowiedziało 11 kwietnia t.r., stwierdzając – całkowicie niezgodnie



z prawdą – że trzy kościoły znajdujące się w okolicy tego rejonu (tj. katedralny, św. Jana Chrzciciela oraz klasztorny franciszkanów-reformatów) są zdolne zaspokoić potrzeby religijne ludności tam mieszkającej<sup>4</sup>. Komunistyczne władze administracyjne nie chciały uznać faktu, że dzielnica ta była zbyt oddalona od kościoła parafialnego św. Jana Chrzciciela, a sam kościół za mały w stosunku do liczby wiernych<sup>5</sup>.

Pomimo to kontynuowane było postępowanie zmierzające do utworzenia nowej parafii we Włocławku. Dnia 1 czerwca 1957 r. na erekcję nowej parafii w rejonie ul. Jagiellońskiej wyraziła zgodę włocławska kapituła katedralna, a władze państwowe – zapewne po kolejnych pismach i wyjaśnieniach – uczyniły to w piśmie Prezydium WRN do kurii diecezjalnej z dnia 20 listopada 1957 r.<sup>6</sup>

Wobec powyższego ówczesny biskup włocławski, Antoni Pawłowski, powierzył misję zorganizowania ośrodka duszpasterskiego ówczesnemu administratorowi parafii św. Jana Chrzciciela, ks. Stanisławowi Anzorge, którego zobowiązał również do wybudowania tymczasowej kaplicy oraz starania się o przydział placu pod budowę świątyni. Nowa parafia miała powstać z podziału parafii św. Jana Chrzciciela<sup>7</sup>.

Po uzyskaniu pozwolenia władz państwowych na budowę kaplicy, urządzono ją w istniejącym już wcześniej budynku gospodarczym u zbiegu ulic Jagiellońskiej i Chmielnej, a poświęcono ją 20 kwietnia 1958 r.<sup>8</sup>

Dzień wcześniej (19 kwietnia) biskup włocławski wydał dekret erekcyjny nowej parafii. Postanowił w nim m.in., że będzie się ona przebiegała w obrębie macierzystej parafii św. Jana Chrzciciela. Linia graniczna nowej parafii miała biec: od strony parafii św. Jana – środkiem ul. Reymonta i św. Antoniego; od strony parafii św. Stanisława BM – Al. Chopina, od strony parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa – wzdłuż bocznic kolejowej (dziś nie istniejącej) przy ul. Okrężnej. Na ośrodek życia duszpasterskiego została wyznaczona wspomniana kaplica przy ul. Jagiellońskiej<sup>9</sup> (nazywana popularnie „kapliczką”). Ostateczne odłączenie parafii Najśw. Zbawiciela od parafii św. Jana nastąpiło w styczniu 1960 r.<sup>10</sup>

Po poświęceniu kaplicy podjęto ponownie starania o uzyskanie placu pod budowę kościoła przy ul. Jagiellońskiej 5, 7 i 9. Kolejny administrator parafii, ks. Józef Prorok, uzyskał 25 maja 1960 r. pozytywną opinię Wojewódzkiego Zarządu Architektoniczno-Budowlanego, ale Prezydium WRN oświadczyło, że teren ten został w lutym tego roku przeznaczony pod budowę domków robotniczych (stanęły tam później bloki mieszkalne). Inne alternatywy lokalizacyjne (tj. róg ulic św. Antoniego

i Bukowej, inny plac na ul. Bukowej oraz na ul. Jagiellońskiej 13 i 15) też nie uzyskały akceptacji władz administracyjnych.

Wobec tego administrator parafii wystarał się o zgodę na rozbudowę kaplicy przy ul. Jagiellońskiej. Dokonał jej w latach 1966–1968 kolejny administrator parafii, ks. Feliks Gruse, według projektu inż. arch. Lucjana Jezierskiego<sup>11</sup>. Polegała ona m.in. na dobudowaniu zakrystii, bocznego wejścia, przebudowie chóru muzycznego, podwyższeniu prezbiterium, umieszczeniu w oknach witraży i wstawieniu nowych ławek. W związku z wprowadzaną wówczas w życie reformą liturgiczną, ufundowano stojącą ambonę i nowy ołtarz, umożliwiający kapłanowi sprawowanie mszy twarzą do wiernych (konsekrowany przez bpa A. Pawłowskiego 8 grudnia 1967 r.). Prezbiterium zamknięto ozdobną ścianą, wykonaną ze zwykłych kamyków. Po jej prawej stronie wmurowano tabernakulum, z wnęką wyłożoną mozaiką ceramiczną o treści symbolizującej baranka, a także wnęką na oleje. Po lewej stronie umieszczono chrzcielnicę w kształcie czaszy. Prezbiterium zamknięto balaskami z motywem ryb<sup>12</sup>.

Kolejne starania, podejmowane w latach siedemdziesiątych XX w., o uzyskanie pozwolenia na budowę kościoła również nie przyniosły pozytywnego rezultatu<sup>13</sup>.

Wzniesiono jednak, aczkolwiek z trudnościami, piętrowy budynek w pobliżu kaplicy, w celu urządzenia w nim salek katechetycznych. Ówczesne władze uznały to jednak za samowolę budowlaną. W wyniku procesu sądowego przeciwko ówczesnemu proboszczowi, ks. Feliksowi Gruse, oskarżonego skazano w dniu 7 marca 1974 r. na karę jednego roku pozbawienia wolności w zawieszeniu na dwa lata<sup>14</sup>.

Przełom w sprawie budowy kościoła przyniósł dopiero Sierpień 1980 r. Zmienił się wtedy nieco stosunek władz do kwestii budowy nowych kościołów<sup>15</sup>. I tak 15 grudnia 1980 r. wojewoda wrocławski Roman Różycki wydał zezwolenie na budowę kościoła. Na postulowany przez stronę kościelną teren na skraju Parku Łokietka nie wyraził jednak zgody, tylko na plac w miejscu dotychczasowej kaplicy na ul. Jagiellońskiej, powiększony poprzez wykup sąsiedniej działki. Jednak właścicielka owej działki nie zgodziła się na jej sprzedaż, a władze odmówiły przymusowego wywłaszczenia. Wobec powyższego trzeba było szukać alternatywy lokalizacyjnej<sup>16</sup>.

Następny wojewoda wrocławski Tadeusz Gębicki, mimo że początkowo oponował wobec możliwości lokalizacji nowej świątyni parafialnej w Parku Łokietka (planowano tam bowiem wybudowanie szkoły muzycznej), po rozmowie z biskupem wrocławskim Janem Zarębą w dniu 21 grud-

nia 1982 r., zgodził się na przekazanie diecezji wrocławskiej tamtego terenu w zamian za plac, na którym stała wówczas „kapliczka”<sup>17</sup>.

## **2. Budowa kościoła i domu parafialnego oraz wyposażenie wnętrza świątyni**

Dnia 4 stycznia 1983 r. proboszcz F. Gruse odebrał decyzję od architekta wojewódzkiego co do nowej lokalizacji kościoła. Miesiąc później (9 lutego) mgr inż. arch. Ludwik Mackiewicz z Łodzi przedstawił na sesji Diecezjalnej Komisji Sztuki Kościelnej projekt kościoła i domu parafialnego, który został zaaprobowany.

Dnia 1 kwietnia 1983 r. rozpoczęto prace na placu budowy<sup>18</sup>. Wkrótce (24 kwietnia) bp J. Zaręba dokonał poświęcenia placu pod budowę kościoła i krzyża na nim<sup>19</sup>, zapraszając wcześniej (16 kwietnia) na tę uroczystość parafian wszystkich wrocławskich parafii.<sup>20</sup> Porządek panujący na placu budowy dwukrotnie chwalono na łamach regionalnego dziennika Stronnictwa Demokratycznego – „Ilustrowanego Kuriera Polskiego”<sup>21</sup>. Dwa lata później, 5 maja 1985 r., bp Zaręba dokonał wmurowania kamienia węgielnego (wyjętego z podziemi bazyliki św. Piotra w Rzymie), na którą to uroczystość zaprosił wszystkich wiernych z Wrocławka<sup>22</sup>. W roku następnym, 21 września 1986 r., dokonano poświęcenia domu parafialnego i konstrukcji dachowej kościoła<sup>23</sup>.

W r. 1988 zaczęto odprawiać w nowym kościele nabożeństwa<sup>24</sup>. Jednak był on wówczas w stanie surowym, wobec czego przystąpiono do urządzania jego wnętrza. Projektantem wnętrza kościoła jest ks. Tadeusz Furdyna, salezjanin z Łodzi<sup>25</sup>, a wykonawcą rzeźb ceramicznych artysta plastyk Antoni Bisaga z Wrocławka<sup>26</sup>.

Jednak pierwszym przedsięwzięciem była fundacja organów. Nie były to początkowo tradycyjne organy piszczalkowe, ale nowoczesne, jak na tamte lata, organy cyfrowe, 41-głosowe, zbudowane przez holenderską firmę Eminent, a poświęcone w listopadzie 1989 r. przez ówczesnego biskupa wrocławskiego, Henryka Muszyńskiego.

Następnie przystąpiono do inwestycji typu malowanie ścian, układanie posadzek, wykończenie sufitu czy sprawienie ławek dla wiernych. Jednak najważniejsza była niewątpliwie fundacja właściwego (zamiast prowizorycznego) ołtarza, by można było świątynię konsekrować.

Konsekracji dokonał dnia 12 kwietnia 1993 r. biskup wrocławski Bronisław Dembowski, przy udziale ówczesnego ordynariusza polowego Wojska Polskiego bpa Sławoja Leszka Głódzia<sup>27</sup> (świątynia ta była w latach 1992–2002 kościołem garnizonowym dla wojska).

Kolejną fundacją była m.in. ceramiczna nastawa ołtarzowa z figurą Chrystusa Zmartwychwstałego, poświęcona przez biskupa sufragana Romana Andrzejewskiego w listopadzie 1994 r.<sup>28</sup> Trzy dzwony zostały poświęcone dnia 25 czerwca 1995 r. przez bpa B. Dembowskiego<sup>29</sup>. Zaś 21 listopada 1998 r. bp Czesław Lewandowski dokonał poświęcenia witraży, wykonanych przez Marka Poczwardowskiego z Inowrocławia<sup>30</sup>.

Ostatnią wielką inwestycją był montaż organów piszczałkowych, elektropneumatycznych, liczących 22 głosy. Zostały one sprowadzone w 1998 r. z Alsfeld w Niemczech (zbudowano je w 1963 r.). Poświęcił je bp Czesław Lewandowski 2 października 1999 r.<sup>31</sup>

### 3. Życie religijne w parafii

Rytm życia religijnego wyznacza rok liturgiczny. W każdą niedzielę i określone święta wierni są zobowiązani do uczestnictwa we mszy, a przynajmniej raz w roku, w okresie wielkanocnym, powinni przystąpić do sakramentu pokuty i przyjąć Komunię. Jednak, podobnie jak gdzie indziej, także w parafii Najśw. Zbawiciela nie wszyscy katolicy dopełniali tych obowiązków.

Przykładowo, w 1960 r. na liczbę 3571 parafian, we mszach niedzielnych uczestniczyło około 2 tysięcy<sup>32</sup> (około 56%); w r. 1977 – na liczbę mieszkańców 9130 (stan z 31 XII 1977 r.)<sup>33</sup> w niedzielę 13 listopada na wszystkich mszach było obecnych 2594 osób<sup>34</sup> (ok. 28,4%); w niedzielę 8 listopada 1998 r. – na liczbę 11100 wiernych ów obowiązek w swojej parafii wypełniło 4012 osób<sup>35</sup> (ok. 36,1%); a 22 października 2001 r. – na około 9650 wiernych było na mszach w kościele 3875 osób<sup>36</sup> (ok. 40,1%).

Jeżeli chodzi o przyjmowanie Komunii w okresie wielkanocnym, nie dysponujemy odpowiednimi informacjami. Natomiast w niedzielę 23 listopada 1980 r., na liczbę 1911 wiernych obecnych w kaplicy na poszczególnych mszach (liczono osoby od 15 roku życia) do Komunii przystąpiło tylko 198 osób<sup>37</sup>. Podobnie było rok później, w niedzielę 22 listopada 1981 r., kiedy to na liczbę 2640 osób (od 7 roku życia), w pełni we mszy uczestniczyło tylko 245<sup>38</sup>. Znaczny wzrost osób w pełni uczestniczących we mszach nastąpił w latach późniejszych (podobnie zresztą jak w skali ogólnopolskiej)<sup>39</sup>. I tak w niedzielę 8 listopada 1998 r., na ogólną liczbę 4012 uczestników poszczególnych Eucharystii, komunikowało 1671 osób<sup>40</sup>. Trzy lata później (22 października 2001 r.) odpowiednie proporcje wynosiły 2554 na 3875<sup>41</sup>.

Na religijność parafian wpływają też rekolekcje oraz misje parafialne<sup>42</sup>, a także wydarzenia okazjonalne, takie jak wyżej wymienione zwią-

zane z budową kościoła i jego konsekracją, uroczystość powitania figury Matki Bożej Fatimskiej, przybyłej do Włocławka dnia 6 lipca 1996 r.<sup>43</sup>, obchody 40-lecia parafii<sup>44</sup>, odsłonięcie i poświęcenie Pomnika Armii Krajowej, znajdującego się nieopodal kościoła (3 maja 2000)<sup>45</sup>, msza transmitowana przez TV Polonia (niedziela, 2 kwietnia 2001 r.)<sup>46</sup>, uroczystość poświęcenia grotty Maryi Królowej Pokoju (27 czerwca 2004 r.)<sup>47</sup> czy też celebrowanie niektórych rocznic narodowych<sup>48</sup>.

W parafii tej działają liczne grupy apostołskie. Są to obecnie: ministranci, schola, chór Diecezjalnego Studium Organistowskiego, lektorzy, Koła Żywego Różańca, Stowarzyszenie Matki Bożej Patronki Dobrej Śmierci, Czciiele Miłosierdzia Bożego, parafialna „Caritas”, trzy szkolne koła „Caritas”, Rada Duszpasterska, Rada Katechetyczna, Koło Anonimowych Alkoholików, Duszpasterstwo Weteranów oraz Duszpasterstwo Niepełnosprawnych<sup>49</sup>.

Na szczególne podkreślenie zasługuje grupa Czcieli Miłosierdzia Bożego. Powstała ona w 1984 r. Wtedy też ufundowano obraz „Jezu, ufam Tobie”. W 1988 r. bp H. Muszyński ustanowił odpust, w miejsce dotychczas obchodzonego w uroczystość Przemienienia Pańskiego, w niedzielę Miłosierdzia Bożego (Przewodnią), co wzmogło ten kult w parafii i zaczął on rozszerzać się na całe miasto<sup>50</sup>.

Ponadto od początku istnienia parafii żywy jest tu kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Odpowiedni obraz ufundowano już w 1958 r. i zaczęto w każdą środę odprawiać tzw. nieustanną nowennę<sup>51</sup>. Oprócz tego w tymczasowej kaplicy żywy był również kult św. Antoniego z Padwy. Związane to było z fundacją w 1958 r. przez pewną osobę jako wotum figury tego świętego. W każdy wtorek sprawowano nowennę z modłami, kazaniem i pieśnią do św. Antoniego<sup>52</sup>.

Jeżeli chodzi o charakterystykę społeczności wiernych zamieszkujących parafię, duszpasterze dzielą ją pod względem religijnym na trzy w przybliżeniu równe grupy: ludzi wierzących i praktykujących (w tym ludzi głęboko religijnych); ludzi wierzących, należących do Kościoła, ale rzadko praktykujących; ludzi o słabej wierze i szczątkowej świadomości religijnej, którzy nie utożsamiają się ani z Kościołem, ani z parafią<sup>53</sup>.

Ludność mieszkająca w parafii Najśw. Zbawiciela przeżywa typowe problemy dla swoich czasów. Obecnie są nimi m.in.: bieda i bezrobocie, rozwody i separacje<sup>54</sup>, konflikty pokoleń, a także uległość wobec relatywizmu moralnego i bezbożnictwo<sup>55</sup>. Wymianę pokoleń, jeśli chodzi o kwestie religijne, duszpasterze oceniają pozytywnie. Na terenie parafii osiedliło się bowiem dużo młodych rodzin, w większości dobrze ustosun-

kowanych do Kościoła. Niegdyś mieszkało tu dość dużo ludzi związanych z była PZPR, wrogo nastawionych do wiary katolickiej<sup>56</sup>.

Ponadto na terenie omawianej parafii mieszkają ludzie niewierzący w Boga oraz istnieją mniejszości religijne. Najwięcej jest tu (dane z 22 X 2001 r.) jehowitów (ok. 30). Ponadto mieszkają tu prawosławni (ok. 12), protestanci (ok. 6) oraz przedstawiciele innych wyznań<sup>57</sup>.

#### 4. Życie kulturalne w parafii

Dopełnieniem praktyk religijnych są w parafii Najśw. Zbawiciela imprezy kulturalne. Miały one miejsce już w tymczasowej kaplicy przy ul. Jagiellońskiej. I tak na przykład 25 lutego i 22 kwietnia 1986 r. młodzież maturalna uczestniczyła, obok mszy, w programach słowno-muzycznych<sup>58</sup>.

Jednak poważniejsze atrakcje tego typu odbywały się dopiero po oddaniu do użytku nowego kościoła. Związane to było po części z objęciem w 1988 r. probostwa przez ks. Zbigniewa Szygendę, muzykologa, dyrektora Diecezjalnego Ośrodka Kształcenia Organistów, przeniesieniem w 1989 r. tego ośrodka do nowego domu parafialnego<sup>59</sup> oraz ufundowaniem organów. Ponadto kościół ten pełni od 1992 r. rolę kościoła garnizonowego – do 2002 r. dla wojska, a obecnie dla policji.

Corocznie odbywają się w tym kościele cykle: Jesienne Koncerty Organowe (od 1991 r.), na których występują wirtuozi gry na tym instrumencie, a także Diecezjalny Przegląd Chórów<sup>60</sup>.

Występowała tu także wielokrotnie Orkiestra Koncertowa Wojska Polskiego im. S. Moniuszki z Warszawy. Miało to miejsce m.in. podczas Mszy św. dziękczynnej za 40-lecie parafii 19 kwietnia 1998 r. (z udziałem solistki Teatru Wielkiego z Łodzi – Sylwii Maszewskiej)<sup>61</sup>, obchodów 20. rocznicy wprowadzenia stanu wojennego (koncert muzyki polskiej – 12 grudnia 2001 r.)<sup>62</sup> czy podczas mszy z okazji zakończenia stacjonowania we Włocławku Wojska Polskiego (16 czerwca 2002 r.)<sup>63</sup>.

Odbyło się tu także wiele innych imprez o charakterze muzycznym. I tak w dniu 2 października 1999 r., podczas uroczystości poświęcenia organów, odbył się koncert w wykonaniu Chóru Chłopięcego i Męskiego Państwowej Filharmonii w Poznaniu „Poznańskie Słowiki” pod batutą Stefana Stuligrosza<sup>64</sup>. Dnia 31 marca następnego roku odbył się tu koncert premierowy utworu „Droga Krzyżowa”, autorstwa warszawskiego kompozytora Mariana Sawy, wykonany przez chór UKSW w Warszawie oraz przez wspomnianą Orkiestrę Koncertową WP<sup>65</sup>. Z okazji pierwszej rocznicy śmierci Jana Pawła II zorganizowano w dniu 1 kwietnia 2006 r. spektakl słowno-muzyczny pt. „Wielka Pani”, z udziałem aktorów: Anny



Seniuk, Krzysztofa Kolbergera i Joanny Szczepkowskiej, oraz muzyków: Włodzimierza Nahornego (fortepian), Janusza Strobla (gitara), Mariusza „Fazi” Mielczarka (saksofon), Mariusza Bogdanowicza (kontrabas), Piotra Biskupskiego (perkusja) oraz kwartetu smyczkowego „Intermezzo”<sup>66</sup>. Natomiast w latach 2005 i 2007 miały miejsce, organizowane przez władze miejskie – Świąteczne Koncerty Charytatywne, podczas których wystąpiły m.in. piosenkarki: Sława Przybylska (przy akompaniamencie Janusza Tylmana – 30 I 2005 r.)<sup>67</sup> i Alicja Majewska (przy akompaniamencie Włodzimierza Korcza – 28 I 2007 r.)<sup>68</sup>.

Poza tym miały tu miejsce wystawy sztuki sakralnej. Prace swe prezentowali: Stanisław Zagajewski, Józef Puciata, wspomniany ks. Tadeusz Furdyna, Józef Stolorz, Roman Galiński, Jadwiga Sypniewska oraz trzykrotnie Antoni Bisaga<sup>69</sup>.

### 5. Wykaz proboszczów i wikariuszy parafii<sup>70</sup>

**Księża proboszczowie:** Stanisław Anzorge (20 IV 1958 – 1 XII 1959), Zdzisław Musiałik (1–31 XII 1959), Tadeusz Szmidt (1 I – 22 III 1960), Józef Prorok (22 III 1960 – 1 IV 1966), Feliks Gruse (1 IV 1966 – 30 VI 1988, budowniczy kościoła), Zbigniew Szygenda (30 VI 1988 – dokończył budowy kościoła).

**Księża wikariusze** (w dotychczasowych dziejach parafii było ich 65): Antoni Łassa (1 VIII – 1 X 1958), Stanisław Smolarski (1 X 1958 – 4 XI 1959), Antoni Staszak (20 VIII 1959 – 29 II 1960), Edmund Pietrzak (4 XII 1959 – 1 VII 1960), Jerzy Wolski (1 XII 1959 – 29 II 1960), Zenon Dereszowski (30 II 1960 – 30 I 1963), Stanisław Grzybowski (22 III 1960 – 10 VI 1964), Jerzy Kwiatkowski (10 VI 1964 – 21 XII 1965), Józef Warga (4 VIII 1964 – 1 VIII 1966), Jerzy Piasecki (3 IX 1966 – 31 V 1967), Stefan Spychalski (21 XII 1965 – 1 VIII 1966), Franciszek Cieślak (1 VIII 1966 – 24 VIII 1968), Stanisław Soliński (1 VIII 1966 – 24 VIII 1973), Jan Karczmarczyk (24 VIII 1968 – 1 VII 1970), Andrzej Gawel (1 VII 1970 – 1 VI 1973), Eugeniusz Marciniak (1 VI 1973 – 15 VI 1976), Zbigniew Skrobicki (30 VI – 1 IX 1973), Zdzisław Pawlak (1 IX 1973 – 15 VI 1976), Kazimierz Ciesielski (15 VI 1976 – 15 VI 1977), Stanisław Strzeliński (15 VI 1976 – 15 VII 1977), Stanisław Janik (15 VI 1977 – 16 VI 1980), Eugeniusz Stancelewski (15 VI 1977 – 16 VI 1981), Andrzej Kaczmarek (16 VI 1980 – 16 VI 1981), Daniel Augustyniak (16 VI – 1 VIII 1981), Stanisław Płaszczyk (16 VI 1981 – 30 VI 1988, współbudowniczy kościoła), Mieczysław Werbiński (16 VI 1981 – 1 VII 1982), Henryk Pałucki (1 VIII 1981 – 1 VII 1982), Zbigniew Durczyński (1 VII 1982 – 30 VI 1983), Stanisław Stasiak (1 VII 1982 – 30 VI 1984), Henryk Wysocki (30 VI 1983 – 30 VI 1984), Wiktor Hołtyn (1 VII 1984 – 1 VII 1986), Leon Tomczyk (1 VII 1984 – 30 VI 1985), Jerzy Sallamon (1 VII 1985 – 1 VII 1989), Janusz Szalek (1 VI 1986 – 30 VI 1988), Piotr Sierzchała (30 VI 1988 – 30 VI 1989), Marek Głapiński (30 VI – 18 XI 1989), Marek Głęb (30 VI 1989 – 1 VII 1990), Wojciech Sowa (30 VI 1989 – 1 VII 1990), Grzegorz Czaja (1 VII 1990 – 1 VII 1993), Cezary Jabłoński (1 VII 1990 – 1 VII 1992), Józef Srogosz (1 VII 1990 – 1 VII 1992), Grzegorz Molewski (1 VII 1992 – 27 VII

1996), Józef Wronkiewicz (1 VII 1992 – 1 VII 1993), Mirosław Łaciński (1 IX 1993 – 1 VII 1994), Andrzej Nowak (5 XII 1992 – 1 IX 1993), Marek Biskupski (1 VII 1994 – 30 VI 1998), Paweł Okoński (1 VII 1993 – 1 VII 1997), Adam Brzeski (27 VI – 27 VIII 1996), Ireneusz Świątek (27 VIII 1996 – 20 VIII 1999), Tomasz Luboiński (30 VI 1997 – 30 VI 2000), Wiesław Mrówczyński (30 VI 1997 – 1 II 1998), Radosław Cyrułowski (30 VI 1998 – 28 VI 1999), Tomasz Jener (30 VI 1998 – 16 X 2000), Jerzy Czerski (28 VI 1999 – 1 VII 2002), Witold Dorsz (26 VI 2000 – 23 VI 2001), Marek Jurzyk (21 X 2000 – 23 VI 2001), Przemysław Maławy (23 VI 2001 – 14 X 2003), Marek Wiśniewski (23 VI 2001 – 1 VII 2002), Dawid Okurowski (1 VII 2002 – 1 IX 2003), Dariusz Horbiński (14 X 2003 – 1 VII 2005), Wojciech Morzycki (14 X 2003 – 1 VII 2005), Mariusz Piecyk (1 VII 2005 – 1 VII 2006), Krzysztof Kacała (1 VII 2002 –), Andrzej Tomalak (1 VII 2006 –), Przemysław Duczmański (1 III 2007 –).

## 6. Terytorium parafii

Obecnie do parafii Najświętszego Zbawiciela należą następujące ulice: św. Antoniego (numery nieparzyste 19–53), Bojańczyka (18–26, 27–35), Brzozowa, Bukowa, Chmielna, Cicha, Ciasna, Al. Chopina (14–42, 15–57), Dygasińskiego, Jagiellońska, Jesionowa, Jodłowa, Kasprowicza, pl. Kolanowszczyzna, Kraszewskiego, Leszczynowa, Nowomiejska, Okrężna, Okrzei (1–45, 2–46), Olszowa, Orzechowa, PCK, Paderewskiego, Południowa, Rakutowska, Reymonta, Sadowa, pl. Staszica, Stodólna (1–31, 2–16a), Topolowa, Traugutta, Wierzbowa, Wolność, Wronia<sup>71</sup>.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> K. Grzesiak, *Dzieje świątyni parafialnej* [pw. Najśw. Zbawiciela], „Ład Boży” – dod. do „Niedzieli” (ŁB/N) 1998, nr 17(26 IV), s. I.

<sup>2</sup> K. Rułka, *Kościół w życiu miasta*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, red. J. Staszewski, t. 2, Włocławek 2001, s. 691–692.

<sup>3</sup> Tenże, *Organizacja parafialna i duszpasterstwo we Włocławku od 1945 r.*, w: *Prawda i miłość. Księga pamiątkowa ku czci Biskupa Bronisława Dembowskiego na złoty jubileusz kapłaństwa*, Włocławek 2003, s. 348.

<sup>4</sup> A. Sobaszekiewicz, *Organizacja parafialna Włocławka* (w rozwoju historycznym), Lublin 1980, s. 63–64 (mps w Bibl. Sem. Włocł.).

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Tamże, s. 65.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże, s. 66–67.

<sup>9</sup> Tamże (tam również pełna treść dekretu z 19 stycznia 1958 r.).

<sup>10</sup> Archiwum Parafii Najśw. Zbawiciela we Włocławku, *Kronika parafialna* (dalej cyt.: KP), [t.] 1: 1958–1988 [właśc.: [1953–1957] 1958–1986], k. 9.

<sup>11</sup> A. Sobaszekiewicz, *Organizacja...*, dz. cyt., s. 69–70.

<sup>12</sup> KP, [t.] 1, k. 20–21.

<sup>13</sup> M.in. pismo biskupa ordynariusza Jana Zaręby do Prezesa Rady Ministrów Piotra Jaroszewicza z 30 stycznia 1971 r. (KP, [t.] 1, k. 29); pismo podpisane przez ponad 2500 osób do I sekretarza KC PZPR Edwarda Gierka z 15 października 1972 r. (tamże, k. 31); dwukrotne rozmowy z dyrektorem Urzędu ds. Wyznań we Włocławku odbyte 10 lutego i 3 marca 1977 r. (tamże, k. 38); zob. K. Grzesiak, *Dzieje świątyni parafialnej*, art. cyt., s. III.

- <sup>14</sup> KP, [t.]1, k. 34.
- <sup>15</sup> K. G r z e s i a k, *Dzieje świątyni parafialnej*, art. cyt., s. III.
- <sup>16</sup> KP, [t.] 1, k. 43–47.
- <sup>17</sup> Tamże, k. 47.
- <sup>18</sup> Tamże, k. 47v.
- <sup>19</sup> „Kronika Diecezji Włocławskiej” (KDWi) 66(1983), s. 88.
- <sup>20</sup> Tamże, s. 80–81.
- <sup>21</sup> „Ilustrowany Kurier Polski”, 1983, 18 VIII, s. 6 (tamże zdjęcie z budowy); tamże, 1984, 31 VII, s. 6 (opublikowano tam zdjęcie domu parafialnego w stanie surowym).
- <sup>22</sup> KP, [t.] 1, k. 50; „Ład Boży” (ŁB) 1985, nr 14(7 VII), s. 7 (z diec. włocławskiej).
- <sup>23</sup> Tamże, k. 51.
- <sup>24</sup> *Diecezja włocławska 2000*, Włocławek 2001, s. 92.
- <sup>25</sup> Zob. J. D o m i n i k o w s k i, *Przestrzenie słowa... O wnętrzach sakralnych ks. Tadeusza Furdyny*, Łódź 2001, s. 40–41; t e n ż e, *Słowo i obraz. Rzecz o sztuce sakralnej księdza Tadeusza Furdyny SDB*, Łódź 2006, s. 90–91, 347 (fot.).
- <sup>26</sup> *Diecezja Włocławska 2000*, Włocławek 2001, s. 93.
- <sup>27</sup> I. T o m c z a k o w a, *Konsekracja kościoła*, ŁB, 1993, nr 10(16 V), s. 8.
- <sup>28</sup> Zob. I. Ś w i a t e k, *Artysta o zbawieniu*, ŁB 1997, nr 7(30 III), s. 16 (tamże o symbolice religijnej tej nastawy).
- <sup>29</sup> Zostały one odlane w ludwisarni braci Kruszewskich w Węgrowie. Noszą imiona trzech wielkich Polaków związanych w różny sposób z Włocławkiem: „Jan Paweł” (pap. Jan Paweł II odwiedził Włocławek podczas IV pielgrzymki do Ojczyzny w 1991 r.); „Stefan” (Stefan Wyszyński we Włocławku uczył się, przyjął święcenia kapłańskie i pracował do czasu przyjęcia sakry biskupiej w 1946 r.); „Jerzy” (ku czci ks. Jerzego Popiełuszki, który w nurtach Wisły przy włocławskiej tamie poniósł śmierć męczeńską w 1984 r.) – zob. A. P i e r z c h a ł a, „Jan Paweł”, „Stefan” i „Jerzy” u *Zbawiciela*, ŁB 1995, nr 15(23 VII), s. 5; t e n ż e, *Jan Paweł, Stefan, Jerzy. Nowe dzwony dla kościoła garnizonowego we Włocławku*, „Słowo Powszechno – Dziennik Katolicki”, 3(1995), nr 130(7–9 VII), s. 9.
- <sup>30</sup> Witraże w oknie głównym, na chórze muzycznym, przedstawiają scenę z Pisma Świętego – cudowny połów ryb. W oknach bocznych przedstawiono wizerunki Matki Bożej Katyńskiej oraz wielkich ludzi Kościoła: Papieża Jana Pawła II, Prymasa Tysiąclecia, matki Teresy z Kalkuty, bpa Michała Kozala oraz św. Faustyny Kowalskiej – zob. *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 93; Z. W i ś n i e w s k i, *Na chwałę Pana*, ŁB/N 1999, nr 2(10 I), s. III.
- <sup>31</sup> *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 93; B. S a w i c, *U źródeł kultury chrześcijańskiej*, ŁB/N 1999, nr 43(24 X), s. I, III; Z. S z y g e n d a, *Król instrumentów*, ŁB/N 1999, nr 39(26 IX) s. II, IV.
- <sup>32</sup> KP, [t.]1, k. 10–11.
- <sup>33</sup> „Rocznik Diecezji Włocławskiej” (RDWi), 1978, s. 59.
- <sup>34</sup> KP, [t.]1, k. 36v.
- <sup>35</sup> Tamże, [t.] 4: 1998, [s. 102].
- <sup>36</sup> Tamże, [t.] 6: 2001–2002, [s. 137].
- <sup>37</sup> Tamże, [t.] 1, k. 42.
- <sup>38</sup> Tamże, k. 42 v.
- <sup>39</sup> Na ten temat zob. chociażby: *Leksykon Kościoła katolickiego w Polsce* (stan na 2 sierpnia 2003 r.), Warszawa 2003, s. 368.
- <sup>40</sup> KP, [t.]1, k. 36v.
- <sup>41</sup> Tamże, [t.]4: 1998, [s. 102].
- <sup>42</sup> Pod r. 1975 na kartach „Kroniki parafialnej” znajdujemy zapis o misjach parafialnych prowadzonych w dniach 4–12 października 1975 r. przez redemptorystów z Torunia, podczas których odbyło się nawiedzenie kopii cudownego obrazu MB Królowej Polski z Jasnej Góry (KP, [t.]1, k. 35).
- <sup>43</sup> E. P l a c i Ń s k a, *W holdzie, zawierzeniu i miłości*, ŁB 1996, nr 16–17(4–18 VIII), s. 1, 4.
- <sup>44</sup> KDWi 81(1998), s. 189–190 (na s. 301–304 tekst homilii bpa B. Dembowskiego).
- <sup>45</sup> B. S a w i c, *Życ dla sprawy*, ŁB/N 2000, nr 21(21 V), s. I–II.

<sup>46</sup> KDWi 84(2001), s. 194 (na s. 171–173 tekst wprowadzenia do mszy oraz homilii bpa B. Dembowskiego).

<sup>47</sup> Pomysł jej wybudowania zrodził się podczas pielgrzymki do Medjugorie zorganizowanej przez parafię. Została wykonana przez Antoniego Bisagę (rzeźba) oraz Wiesława i Łukasza Woźniaków (grota). Symboliczne jest jej umiejscowienie na skrzyżowaniu dróg: do kościoła, centrum handlowego, prywatnych posesji i parku. Grota stanęła w 2003 r. – B. Kowalska, *Spotkanie z Maryją – Królową Pokoju*, ŁB/N 2004, nr 31(1 VIII), s. III.

<sup>48</sup> Zob. chociażby: W. Wasielewski, *Dzień Wojska Polskiego we Włocławku*, ŁB/N, 1998, nr 36(6 IX), s. IV (o obchodach 78. rocznicy „cudu nad Wisłą”); Z. Wiśniewski, *Uczczono pamięć Powstania*, ŁB/N 2004, nr 33(15 VIII), s. I, IV (o obchodach 60. rocznicy wybuchu Powstania Warszawskiego).

<sup>49</sup> RDWi 2007, s. 127.

<sup>50</sup> KP, [t.] 1, k. 49.

<sup>51</sup> Namalował go Marian Torwirt, profesor z Torunia (KP, [t.] 1, k. 6, 9).

<sup>52</sup> [W. Surmacz] OWS, *Kult św. Antoniego w diecezji włocławskiej*, KDWi 47(1964), s. 181–182, 184.

<sup>53</sup> KP, [t. 6], [s. 51–52].

<sup>54</sup> Pary żyjące bez sakramentu małżeństwa stanowiły w 1998 r. 10% parafian (tj. 360 par). Wśród nich były małżeństwa cywilne z przeszkodami kanonicznymi (175), małżeństwa cywilne bez przeszkód kanonicznych (85), pary żyjące w konkubinacie, a mające dzieci (50) oraz pary, z którymi nie ma żadnego kontaktu (50) – tamże, [t.] 4, s. 18.

<sup>55</sup> Tamże, [t. 6], [s. 94–95].

<sup>56</sup> Tamże, [s. 74].

<sup>57</sup> Tamże, [s. 138]; por. tamże, [t.] 4, [s. 102–103].

<sup>58</sup> ŁB 1986, nr 12(6 VI), s. 7 (z diec. włocławskiej).

<sup>59</sup> Ośrodek ten powstał w 1980 r. Początkowo mieścił się na ul. Gdańskiej 10 oraz przy parafii św. Józefa na Zazamczu – zob. T. Sawic, *Diecezjalne Studium Organistowskie ma 25 lat*, „Ład Boży” – dod. do „Przewodnika Katolickiego (ŁB/PK) 2005, nr 27(3 VII), s. V; Z. Szygenda, *10-lecie DOKO we Włocławku*, ŁB 1990, nr 26(30 XII), s. 6.

<sup>60</sup> Zob. „*Aby nie przygasły nasze inicjatywy*”. Z ks. prał. Z. Szygendą, proboszczem kościoła Najświętszego Zbawiciela we Włocławku – rozmawia W. Wasielewski, ŁB/N 1998, nr 21(24 V), s. II.

<sup>61</sup> Tamże, s. I.

<sup>62</sup> B. Sawic, *Czas smutku, czas nadziei*, ŁB/N 2002, nr 1(6 I), s. I.

<sup>63</sup> Tamże, *Pożegnanie z Pułkiem*, ŁB/N 2002, nr 27(7 VII), s. I.

<sup>64</sup> Tamże, *U źródeł kultury chrześcijańskiej*, ŁB/N 1999, nr 43(24 X), s. I, III.

<sup>65</sup> *Koncert pasyjny*, ŁB/N 2000, nr 13(26 III), s. 4.

<sup>66</sup> M. Piecyk, *Zachowując pamięć i tożsamość*, ŁB/PK 2006, 16.04. s. 2–3.

<sup>67</sup> M. Wiśniewska, *Koncert charytatywny na rzecz dzieci*, ŁB/PK 2006, 13.02, s. 2.

<sup>68</sup> A. Tomalak, *Nadzieja w serc kapeli*, ŁB/PK 2007, nr 6(11 II), s. 6.

<sup>69</sup> Zob. „*Aby nie przygasły...*”, art. cyt., s. I–II; E. Placińska, *Golgota końca wieku*, ŁB/N 1998, nr 17(26 IV), s. II–III; ŁB/PK 2006, nr 22(28 V), s. VIII (*Karnet*).

<sup>70</sup> KP, [t.] 1, k. 32–32v.

<sup>71</sup> RDWi 2006, s. 121.

KS. WOJCIECH HANC

**NAUCZANIE TEOLOGII DOGMATYCZNEJ  
WE WŁOCŁAWSKIM SEMINARIUM DUCHOWNYM  
PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ**

**1. Uwarunkowania historyczne**

Teologia w ogóle, a przede wszystkim teologia dogmatyczna pod koniec XVIII wieku przeżyła okres zastoju i upadku. Dopiero w połowie XIX w. pojawiły się próby przywrócenia życiowych wartości teologii<sup>1</sup>. Jednak pod wpływem Hegla niektórzy dogmatycy zaczęli przejawiać tendencje semiracjonalistyczne (A. Günther i G. Hermes), fideistyczne i tradycjonalistyczne – reprezentowane przez M. Bautaina, A. Bonnetty'ego, L.G.A. de Bonalda. Z kolei tendencje scholastyczne, z wyraźnymi elementami historycznymi, dochodziły przede wszystkim do głosu dzięki teologicznej szkole rzymskiej, której przewodził początkowo G. Perrone, a później C. Passaglia i J.B. Franzelin, co zostało przypięczętowane encykliką Leona XIII *Aeterni Patris* (1879). M.J. Scheeben, choć także należał do przedstawicieli szkoły rzymskiej, to jednak akcentując poznawczy i darmowy charakter wiary religijnej, skoncentrował swoją dogmatykę na Chrystusie – nadal żyjącym w Kościele i działającym w nim w sposób misteryjny, co systematycznie przedstawił w *Die Mystrien des Christentums* (Freiburg Br. 1941)<sup>2</sup>.

W końcu XIX i na początku XX wieku zaczął się przejawiać swoisty agnostycyzm w modernizmie, głównie w kwestii przedmiotowej objawienia Bożego, a w konsekwencji dogmatyczny relatywizm oraz przyjmowanie zmienności formuł dogmatycznych (np. H. Schell), co zostało odrzucone przez encyklikę *Pascendi* Piusa X (1907). W tym czasie nadal kontynuowane były tradycje szkoły rzymskiej, reprezentowane m.in. przez L. Billota i A.A. Tanquereya, którego *Synopsis theologiae dogmaticae* (t. 1–3, Roma 1894–1896) uważano za najbardziej bezpieczny podręcznik dogmatyczny. W Niemczech głównymi przedstawicielami takiej

orientacji byli J. Pohle, F. Diekamp i B. Bartmann, zaś po II wojnie światowej głównie J. Brinktrine, który jednak całość swej refleksji orientował chrystocentrycznie. Wreszcie wspomnieć trzeba zbiorowe dzieło *Le mystère chrétien* (t. 1–12, Tournai 1962 r.)<sup>3</sup>, którego autorzy w wielu zagadnieniach ujawniali obok nastawienia chrystocentrycznego – najnowsze tendencje<sup>4</sup>.

Nie bez wpływu na nowy kształt teologii w drugiej połowie XX wieku pozostało odchodzenie od ujęć abstrakcyjno-esencjalnych, a skierowanie się ku egzystencjalno-konkretnym, do czego przyczyniło się znacznie egzystencjalno-personalistyczne nastawienie oraz nowe ujęcie teologii, czemu początek dali H. de Lubac i J. Daniélou oraz M.D. Chenu i Y. Congar. Pojawiły się także w katolickiej dogmatyce tendencje zdecydowanie chrystocentryczne, pod wpływem protestanckiego teologa K. Bartha, a w Polsce A. Nossola, czy też pod wpływem M. Schmausa – kierunek chrystocentryczny o nastawieniu kerygmatycznym, co szczególnie doszło do głosu po II Soborze Watykańskim u L. Scheffczyka i W. Kaspiera, zaś w Polsce sprzyjali mu F. Dziasek, B. Pylak i S.C. Napiórkowski. Nie można wreszcie pominąć koncentracji dogmatyki wokół antropocentryzmu, do czego przyczynił się K. Rahner ze swoim ukierunkowaniem egzystencjalno-transcendentnym, w czym wtórowali mu R. Guardini, O. Semelroth, J. Trütsch, H.U. von Balthasar, E. Schillebeeckx i Y. Congar. W Polsce bliscy są tym tendencjom z dialogiczno-responsoryjnym nastawieniem: W. Granat, C. Bartnik i A. Skowronek; zaś A. Zuberbier i W. Łydka wzbogacili je aspektem historiozbawczym. Po ukazaniu się dzieła *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* (t. 1–5, Einsiedeln 1965–1976), ujmującego i systematyzującego nie tylko całość zagadnień dogmatycznych w wyżej wspomnianych ujęciach, ale i w aspekcie eklezjalno-sakramentalnym i eschatologicznym – co zostało w polskiej dogmatyce ubogacone przez W. Granata wizją kerygmatyczno-pastoralną, znajdującą swoje odbicie w dziele *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie* (t. 1–2, Lublin 1972–1974). Nie brak także w polskiej dogmatyce aspektu kairológicznego, dochodzącego do głosu u A.L. Szafrąńskiego<sup>5</sup>.

Nie tylko same tendencje i ukierunkowania decydują o całokształcie uprawiania i nauczania teologii dogmatycznej, lecz także jej przedmiot w ujęciu biblijno-patrystyczno-historiozbawczym, jej źródła i cele oraz stosowane metody<sup>6</sup>. Ponadto chcąc objąć nauczanie teologii dogmatycznej po II wojnie światowej, należy pamiętać o swoistych okolicznościach, wydarzeniach, naukowym klimacie oraz wpływie niezwykłych osobowości, wyciskających swe znamię na adeptach teologii. Owe zmiany,



jakie po II wojnie światowej nastąpiły, odnoszą się nie tylko do sfery życia seminaryjnego, ale i kształtu relacji społecznych, politycznych, a nade wszystko religijno-teologicznych. Tragizm II wojny nie mógł nie odbić się na całokształcie rozwoju życia kulturowego, religijnego, naukowo twórczego, w tym i teologicznego. Wielu profesorów, dogmatyków wrocławskiego seminarium, przeszło podczas wojny przez obozy koncentracyjne, nadwerężające i rujnujące nie tylko ich siły oraz zdrowie fizyczne, lecz także psychiczne. Należy też brać pod uwagę istniejący wówczas w Polsce totalitarny system komunistyczny, usiłujący inwigilować każdy odcinek życia zarówno profesorów jak i alumnów, w tym także teologii wykładanej w polskich seminariach duchownych, o czym mogą świadczyć choćby tzw. wizytacje państwowe nasyłane za sprawą Urzędu do Spraw Wyznań. Dlatego nie tylko myśl filozoficzna, będąca podstawą do światopoglądowego spojrzenia i teologicznej refleksji dogmatycznej, nie mogła nie podlegać w totalitarnym systemie stalinowskim szczególnej inwigilacji. Wreszcie nie bez znaczenia były tu także i lokalne uwarunkowania, choćby w postaci przesadnego niekiedy wpływu i ingerencji władzy kościelnej, co nie pozostawało bez znaczenia dla prowadzących zajęcia w ramach poszczególnych przedmiotów teologicznych, nie wyłączając nauczania dogmatyki.

Mimo wszystko w podejmowanej próbie analizy ponadpółwiecznego okresu nauczania dogmatyki nie brakowało we wrocławskim seminarium zdecydowanych osobowości, ludzi wykształconych i otwartych, usiłujących łączyć z sobą *vetera et nova*. Ci, którzy urodzili się w czasie wojny lub po drugiej wojnie, zostali uformowani w zakresie dogmatyki poprzez studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim lub Akademii Teologii Katolickiej. Zdecydowany wpływ zwłaszcza na formację dogmatyczną wrocławskich teologów miał Wydział Teologiczny KUL, gdzie pod okiem takich znakomitych mistrzów, jak: W. Granat, A.L. Krupa, B. Waczyński (SJ), C. Bartnik, A. Nossol, W. Hryniewicz, S.C. Napiórkowski i in. wiedzę dogmatyczną zdobywali także niektórzy księża studenci z Włocławka, przyszli profesorowie wrocławscy.

O kształcie wykładów w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku po II wojnie światowej decydowały także wytyczne odnoszące się do kształcenia alumnów w zakresie teologii. Pierwsze po Soborze Watykańskim II *Ratio studiorum fundamentalis* opracowała Komisja Episkopatu Polski do Spraw Seminariów Duchownych w 1967 r.; wprowadzono je w życie od roku akademickiego 1968/69. Drugim było *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* z 10 XI 1977 r. Po ośmiu latach przygo-

towano kolejne *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (ogłoszone 19 III 1985 r.); wprowadzono je w życie od roku akademickiego 1985/86 i dostosowano do nowego Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r. Ważnym dokumentem była także posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* z 25 III 1992 r.<sup>7</sup>, dotycząca formacji kapłanów we współczesnym świecie. Wreszcie 26 VIII 1999 r. Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego (Seminariów i Instytutów Naukowych) zatwierdziła nowe *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* w wydaniu Konferencji Episkopatu Polski, w wyniku czego powstały *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*<sup>8</sup>, uwzględniające zarówno normy formacyjne zawarte w *Pastores dabo vobis*, jak i sugestie zawarte w liście prefekta Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego kard. Pio Laghi, w którym wskazał on m.in. „na lepsze skoordynowanie nauczania dyscyplin filozoficznych i teologicznych oraz większe uściślenie zagadnień poruszanych przez poszczególne przedmioty oraz przez wyeliminowanie wszelkich rozwlekłości i powtórzeń”<sup>9</sup>. Mając na uwadze powyższe dokumenty i sugestie, obok „zasad formacyjnych” załączono wypracowany w toku długich dyskusji „Program studiów w wyższych seminariach duchownych w Polsce” (*Ratio studiorum*)<sup>10</sup>, gdzie wprowadzono zajęcia o charakterze kerygmaticznym „wprowadzenie w chrześcijaństwo” (4 godz. tygodniowo, łącznie 112 godzin), zaś w ramach teologii systematycznej przewidziano dla dogmatyki 9 godzin tygodniowo (łącznie 252 godziny), pozbawiając ją tym samym trzech godzin, bowiem dotąd było ich w tygodniu 12<sup>11</sup>. W seminarium wrocławskim zaczęło ono obowiązywać w roku akademickim 1999/2000.

W powojennych dziejach nauczania dogmatyki widoczna jest wyraźnie cezura, i to nie tylko czasowa, ale i brzemienne w następstwa merytoryczne. Jest nią Sobór Watykański II (1962–1965), z którego epokowymi osiągnięciami było związane *aggiornamento* Kościoła realizowane w wielu dziedzinach życia, także w nauczaniu teologii dogmatycznej.

## 2. Nauczanie dogmatyki w latach 1945–1970

W okresie tym teologii dogmatycznej w seminarium wrocławskim nauczało kolejno trzech wykładowców: ks. Józef Iwanicki (1945–1946), ks. Leon Andrzejewski (1946–1965), ks. Leon Dębowski (1965–1974), których łączy zasadniczo to, co można by nazwać z oczywistych względów absencją soborowego myślenia, bowiem nie tylko zostali uformowani daleko przed Vaticanum II, ale i dlatego, że wpływ czasów przedwojennych w postaci uznanych podręczników dogmatycznych, choćby wspo-

mnianego już A.A. Tanquereya i F. Diekampa, nie mógł nie dawać o sobie znać. Wszyscy trzej w mniejszym lub większym zakresie opierali się na podręcznikach wymienionych autorów.

### Wykłady ks. Józefa Iwanickiego (1945–1946)

Ks. Józef Iwanicki, z wykształcenia filozof, już przed wojną, w latach 1935–1939, z braku w seminarium wrocławskim specjalisty w zakresie teologii systematycznej, prowadził zajęcia z dogmatyki, opierając się na *Synopsis theologiae dogmaticae* A. Tanquereya, bowiem tym podręcznikiem posługiwano się we Wrocławku od 30 lat. Wykładając także po wojnie przez jeden rok 1945/46 teologię dogmatyczną, najprawdopodobniej posługiwał się tym samym podręcznikiem.

Podręcznik A. Tanquereya wprowadzono do seminarium wrocławskiego w roku 1906. Całość dogmatyki została w nim przedstawiona w dwu częściach: pierwsza zawiera w sobie cztery traktaty z zakresu teologii fundamentalnej: o naturalnym i nadprzyrodzonym charakterze religii, Chrystusowym Bożym prawie, czyli o religii chrześcijańskiej, oraz o ustanowieniu Chrystusowego Kościoła. Z kolei w części drugiej, czyli tzw. teologii specjalnej (*theologia specialis*), zostały zawarte następujące traktaty: o wierze, o Bogu jednym, o Trójcy Świętej, o Bogu Stwórcy i Bogu wynoszącym, o Słowie Wcielonym i odkupieniu, o łasce, o sakramentach w ogólności i o siedmiu sakramentach oraz o Bogu nagradzającym, czyli eschatologia. W sposobie dowodzenia autor podręcznika stawia najpierw tezę, będącą stwierdzeniem nauki katolickiej, a następnie wyjaśnia pojęcia i podaje *errores*, czyli błędy, dowodząc dalej prawdziwości sformułowanej tezy. W dowodzeniu A. Tanquerey przytacza najpierw argumenty z Pisma Świętego, Tradycję Kościoła, orzeczenia kościelne, a na końcu racje rozumowe. Podręcznik ten różni się od poprzednich opracowań tym, iż racje rozumowe zostały postawione przed wykładem pozytywnym<sup>12</sup>.

We wspomnieniach ówczesnych alumnów, a aktualnie jeszcze żyjących księży, powtarza się twierdzenie, że ks. Iwanicki bardzo mocno w wykładach dogmatyki akcentował *ratio*, pomijając na ogół to, co nie dawało się w żaden sposób rozumowo uzasadnić. Do anegdoty seminaryjnej przeszło takie rzekomo przedstawianie przez ks. prof. Iwanickiego traktatu o aniołach: „teza 1 – aniołowie byli; teza 2 – aniołowie są; teza 3 – aniołowie będą. Wszystkie tezy *de fide*. Przechodzę do następnego traktatu”. Ks. prof. J. Iwanicki w okresie przedwojennym wykładał całość dogmatyki, natomiast trudno ustalić, jakie zagadnienia dogmatycz-

ne były przez niego podejmowane w roku seminaryjnym 1945/46. Nie pozostawił po sobie z tego działu teologii żadnych publikacji.

### **Wykłady ks. Leona Andrzejewskiego (1946–1965)**

Przez 19 lat (1946–1965) teologię dogmatyczną w seminarium wrocławskim wykładał ks. Leon Andrzejewski, rektor tegoż seminarium w latach 1952–1965. Choć nie miał specjalistycznego wykształcenia z zakresu teologii dogmatycznej, doskonale sobie radził z nauczaniem tego przedmiotu. A wynikało to zapewne z solidnych studiów z zakresu teologii systematycznej, a konkretnie z teologii moralnej, we Fryburgu Szwajcarskim, gdzie uzyskał stopień doktora teologii<sup>13</sup>. Wydaje się, że w pierwszych latach swojej pracy na stanowisku wykładowcy dogmatyki<sup>14</sup> opierał się na dwu podręcznikach: na wspomnianym wyżej podręczniku A. Tanquereya oraz na *Theologiae dogmaticae manuale* F. Diekampa<sup>15</sup>. Alumni mieli także do dyspozycji trzeci podręcznik (czterotomowy) M. Sieniatyckiego, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, pt. *Zarys dogmatyki katolickiej* (Kraków 1928–1931), w którym układ traktatów pokrywa się po części z układem zaproponowanym przez ks. L. Andrzejewskiego (poszczególne tomy tego podręcznika znajdujące się w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku noszą ślady lektury kleryckiej, co wskazuje, że alumni korzystali z niego – być może na skutek polecenia profesora – przynajmniej w latach 1954–1957)<sup>16</sup>.

Jednak później ks. Andrzejewski opracował własny skrypt do wykładów<sup>17</sup>. I tutaj muszę dokonać pewnej korekty wypowiedzianych przez siebie ponad 10 lat temu spostrzeżeń<sup>18</sup>. Bowiem po dogłębnej analizie zarówno pozostawionych skryptów, jak i wymienionych podręczników, wydaje się być słuszniejsze stwierdzenie, iż ks. Andrzejewski, korzystając z podręczników wyżej wymienionych autorów, dokonał syntezy zawartych w nich treści. Ulegając wiodącej wówczas metodzie polemicznej (pokutującej od czasów Reformacji), obecnej także we wspomnianych podręcznikach Tanquereya, Sieniatyckiego i po części Diekampa, w wykładach i przygotowanych skryptach priorytetowo traktował tzw. błędy. Ks. prof. Andrzejewski przyjmuje następujący schemat wykładowy, w czym wydaje się mu być bardzo bliski podręcznik Tanquereya. I tak na przykład po ogólnym wprowadzeniu i ukazaniu łączności danego traktatu z całością dogmatyki, wyjaśnieniu pojęć związanych z konkretnym zagadnieniem oraz zarysie podziału tematyki (np. traktatu o łasce) – wykładowca przechodzi do analizy poszczególnych w danym traktacie zagad-

nień, rozpoczynając od historycznie zarysowywanych błędów. Następnie stawia tezę, podaje jej kwalifikację teologiczną, ukazuje *status quaestionis* oraz popiera argumentami zaczerpniętymi z dokumentów Kościoła, Pisma Świętego, Tradycji patrystycznej i liturgii, wreszcie podaje racje teologiczne. Ów przyjęty schemat był modyfikowany w zależności od przedstawianych zagadnień. W wykładach i skryptach ks. Andrzejewskiego nie widać kurczowego trzymania się wymienionych podręczników, lecz widoczne jest zwracanie uwagi na najważniejsze problemy, błędy czy argumentację.

Według pierwszego znanego z okresu powojennego planu wykładów, pochodzącego z roku seminaryjnego 1949/50, w ramach stosowanego wówczas w seminarium wrocławskim pięcioletniego programu studiów – na przerobienie całego materiału z teologii dogmatycznej przeznaczano ok. 360 godzin wykładowych: 6 godzin tygodniowo na kursach IV i V<sup>19</sup>.

W roku seminaryjnym 1949/50 w planie zajęć występuje osobno sakramentologia wykładana przez ks. prof. Kazimierza Majdańskiego na kursie V w wymiarze 3 godzin tygodniowo<sup>20</sup>. W latach następnych sakramentologia nie występuje już jako osobny przedmiot, lecz na kursach III–V przewidziane są łączone zajęcia z teologii moralnej szczegółowej w wymiarze 4 godzin w tygodniu<sup>21</sup>, co w sumie dawało 360 godzin wykładowych. Wskazuje to, że sakramentologia była zasadniczo przedstawiana w ramach teologii moralnej. Wcale to jednak nie przeszkadzało, by ks. Andrzejewski czynił to także przez jeden semestr<sup>22</sup>, wykładając *De sacramentis in genere* oraz *De sacramentis in specie*, przy czym część druga ograniczała się do omówienia dwóch sakramentów: Eucharystii i kapłaństwa. Widocznie tak się umówili wykładowca teologii dogmatycznej z wykładowcą teologii moralnej. Nie wiadomo, jakie względy o tym zdecydowały. Faktem jest jednak, że po przejściu od 1959 r. na sześcioletni program studiów wymiar godzin z dogmatyki został znacznie zwiększony, bowiem w sumie zajęcia te objęły 450 godzin tygodniowo na kursach IV–VI<sup>23</sup>. Taki układ wykładów teologii dogmatycznej utrzymał się w seminarium wrocławskim do lat siedemdziesiątych XX wieku. Wspomniany wyżej zwyczaj wykładania w ramach kursów łączonych nie był szczęśliwy, bowiem alumni rozpoczynający studium dogmatyki na roku III bądź IV, często wchodzili w sam środek trudnych zagadnień teologiczno-dogmatycznych bez odpowiedniego w tym względzie zasobu wiedzy propedeutycznej, nie mówiąc o braku logicznej konsekwencji związanej z objawionymi przez Boga fazami zbawczego porządku<sup>24</sup>.

Warto też wspomnieć o swoistym ewenemencie w nauczaniu dogmatyki, związanym z obroną języka łacińskiego. Otóż papież Jan XXIII, ma-

jąc na uwadze słabą znajomość łaciny, ogłosił w 1962 r. Konstytucję *Veterum sapientia*, na mocy której nie tylko zwiększono ilość godzin tego języka na poszczególnych latach studiów, ale także zalecono, by na teologii dogmatycznej każdego roku jeden traktat był wykładany w języku łacińskim<sup>25</sup>. Mając na uwadze owo zalecenie, w roku akademickim 1963/64 rektor Andrzejewski przez dwa miesiące, posługując się podręcznikiem F. Diekampa *De gratia Christi*<sup>26</sup>, prowadził zajęcia w języku łacińskim. Kiedy podczas kolokwium stwierdził, iż nikt ze studentów nic z prowadzonych zajęć nie wiedział, odstąpił od tego sposobu wykładania i wrócił do opracowanego przez siebie skryptu.

Zgodnie z ówczesnym *Ratio studiorum* przeznaczonym dla seminariów duchownych w Polsce, bez względu na kolejność wykładanych zagadnień, ks. prof. L. Andrzejewski starał się przy każdym traktacie pokazywać jego łączność z poprzednią tematyką, jak również pokazać jego miejsce w całości teologicznej refleksji, jasno uzmysławiając strukturę, podział i przedmiot analizowanych treści.

Studium teologii dogmatycznej tamtego czasu, zgodnie z obowiązującym porządkiem ujmowane było w ośmiu traktatach: 1) *de Deo Uno*, 2) *de Trinitate*, 3) *de creatione*, 4) *de redemptione*, 5) *de Ecclesia*, 6) *de gratia et virtutibus*, 7) *de sacramentis*, 8) *de novissimis*.

Pierwszy traktat „o B o g u j e d n y m” obejmował trzy główne zagadnienia: 1) o poznaniu Boga; 2) o naturze Boga; 3) o Bożych przymiotach. Traktat ten Profesor kończył dodatkowym problemem nt. „szczęścia Boga” opierając się na *Sumie* św. Tomasza (I, q. 26). Przy czym w części pierwszej prezentowane były: a) poznanie istnienia Boga z uwydatnieniem możliwości naturalnego sposobu poznania włącznie z kwestią dowodzenia istnienia Pana Boga, tzn. wskazania na potrzebę i możliwość dowodu, co uzupełnia problemem istnienia ateizmu, jego rodzajami i przyczynami. Wreszcie zarysowane zostały przymioty naturalnego poznania; b) nadprzyrodzone poznanie Boga (przez wiarę *in statu viae* oraz przez widzenie uszczęśliwiające w niebie). Część druga dotyczyła natury Boga, a więc Jego istoty fizycznej i metafizycznej, natomiast trzecia obejmowała przymioty Boże, ich pojęcie i podział, różnicę pomiędzy istotą Bożą a przymiotami oraz między poszczególnymi atrybutami; wreszcie były przedstawiane poszczególne przymioty: spoczywające (niezłożoność, niezmienność, wieczność, niezmierność i wszechobecność, nieskończoność i jedność) oraz działające, czyli czynności Boga (wsobne: wiedza, chcenie, opatrność, przeznaczenie i odrzucenie, wszechmoc oraz pochodne: stworzenie, podtrzymywanie w istnieniu i kierowanie światem).



Kolejnym traktatem przybliżanym zwłaszcza w drugim semestrze pierwszego roku studium dogmatyki, była rzeczywistość Trójcy Świętej. Wykładowca po ogólnym wprowadzeniu i wyjaśnieniu pojęć, co czynił w kontekście różnych błędnych ujęć, począwszy od monarchianizmu i racjonalizmu, poprzez subordynacjonizm i tryteizm, przechodził do ukazania katolickiego punktu widzenia owego w najściślejszym znaczeniu branego misterium, skierowując najpierw uwagę na fakt istnienia Trójcy Świętej ukazywanej na kartach dokumentów kościelnych, a następnie Pisma Świętego i Tradycji patrystycznej, przy czym cała część biblijnopatrystyczna była niezwykle szeroko traktowana. Zagadnienie drugie dotyczyło wzajemnych relacji Trzech Bożych Osób, rozpoczynając od tzw. pochodzeń Boskich (*de processionibus divinis*) i wzajemnego odnoszenia się poszczególnych Osób do siebie, czyli relacji, po perychorezę, a więc wzajemne przenikanie się Boskich Osób, posłania (*de missionibus divinis*) i przywłaszczenia (*de appropriationibus*), czyli sposób mówienia, przez który przypisuje się jednej osobie przed innymi boskie przymioty istotowe czy działania na zewnątrz. Całość traktatu kończono odpowiedzią na pytanie: czego rozum ludzki o Trójcy Świętej nie może powiedzieć nawet po objawieniu, czyli o ścisłym misterium naszej wiary, a także i o tym, co może poznać (czyli przybliżyć sobie owo misterium przez analogie ze stworzeń)<sup>27</sup>.

Bardzo często ks. prof. Andrzejewski z powyższymi traktatami (na ile mu czas pozwolił) łączył jeszcze jeden z krótszych tematów, a mianowicie: *de novissimis* („o rzeczach ostatecznych”)<sup>28</sup>. Można było go wyklądać bądź na samym początku zajęć dogmatycznych, bądź na samym ich końcu, co też do dziś się czyni. W tej problematyce wykładowca koncentrował się na dwu częściach: omawiając w pierwszej rzeczy ostateczne człowieka jako jednostki, gdzie postępując chronologicznie najpierw przedstawił zagadnienie śmierci (jej natury, będącej wynikiem grzechu, ukazywał śmierć jako kres stanu drogi, wreszcie jej powszechność), sądu szczegółowego (błędne ujęcia, dokumenty Kościoła, Pismo Święte i Tradycję), jego istotę i okoliczności, by nakreślić następnie rzeczywistość nieba, czyśćca i piekła, ujmowanych zgodnie z ówczesnymi poglądami jako szczególne miejsca. A więc niebo to miejsce, w którym aniołowie i święci znajdują się w stanie szczęśliwości; piekło było pokazywane jako miejsce wiecznych kar oraz czyściec jako miejsce i stan duszy, która po rozłączeniu się z ciałem będąc w stanie łaski, ponosi karę za grzechy ciężkie lub lekkie na ziemi całkowicie jeszcze nie zgładzone. W części drugiej były przedstawiane „rzeczy ostateczne świata”, a więc koniec świata i jego przekształcenie, zmartwychwstanie ciał oraz sąd ostateczny i jego

okoliczności, przy czym we wszystkich zagadnieniach uwypuklano najpierw fakt istnienia wymienionych miejsc i stanów<sup>29</sup>.

W drugim roku zajęć dogmatycznych (a więc na kursie piątym) nasz wykładowca podejmował również trzy traktaty: o stworzeniu, chrystologiczny i o odkupieniu.

Część pierwszą o stworzeniu przedstawiano w dwu działach: o stworzeniu w ogólności z uwydatnieniem pojęcia i rodzajów stworzenia, przedstawienia samego faktu i przyczyn stworzenia oraz stworzenia świata w czasie. Następnie ukazywano opiekę Boga nad światem oraz istnienie dwu porządków: naturalnego i nadprzyrodzonego. Z kolei w części drugiej koncentrowano się na stworzeniu w szczególności, obejmując zakresem treściowym świat czysto naturalny wraz z zachowaniem bytów w ich istnieniu oraz świat duchów (aniołów, ich natury, naturalnych przymiotów, wyniesienia aniołów do stanu nadprzyrodzonego oraz upadek niektórych z nich) i aniołów złych. Ostatnią poruszaną kwestią w tym dziale było przedstawienie stworzenia człowieka z uwydatnieniem jego natury i pochodzenia włącznie z plejadą różnych na ten temat opinii oraz kwestii pochodzenia duszy ludzkiej. Przedstawiono także w oparciu o *Sumę św. Tomasza* (I, q. 95–102) zagadnienie wyniesienia ludzi do stanu nadprzyrodzonego, czyli stanu sprawiedliwości pierwotnej. Wreszcie ostatnią fazą zagadnień związanych z ludzką naturą była kwestia grzechu pierwotnego relacjonowanego głównie w oparciu o doktrynę Akwinaty, choć wykładowca polecał także podręcznik ks. M. Morawskiego<sup>30</sup>. Zagadnienie grzechu pierwotnego zostało przedstawione przez ks. prof. Andrzejewskiego w dwu tytułach: *De peccato originali originante* (grzech osobisty pierwszych ludzi), a więc jego zaistnienie, natura, ciężkość grzechu Adama i Ewy, a także jego istota oraz *De peccato originali originatum* (grzech pierwotny i jego przechodzenie). W wykładach tego traktatu cenne było oprócz jasnej ekspozycji także i to, że wykładowca nie unikał podejmowania kwestii trudnych związanych z uwydatnieniem ewolucjonizmu i jego oceny, włącznie z krytyczną oceną materialistycznych koncepcji, dotyczących się pochodzenia gatunków i istot żyjących<sup>31</sup>, by wreszcie w dziale antropologicznym dopełnić całości w kwestii pochodzenia człowieka, opowiadając się za umiarkowanym ewolucjonizmem antropologicznym<sup>32</sup>. Mało, wrocławski dogmatyk podejmuje się także podania zarysu zagadnienia poligenizmu, wskazując na jego niezgodność z doktryną katolicką, głównie z encykliką Piusa XII *Humani generis*; opowiadając się zdecydowanie po stronie kreacjonizmu, odrzuca tym samym generacjonizm<sup>33</sup>.

Znamienne, że ks. prof. L. Andrzejewski dział związany z rzeczywistością o d k u p i e n i a ujmuje w trzy części, co wydaje się być zapowiedzią aktualnie wykładanej chrystologii integralnej. W części pierwszej wskazywał na Osobę Odkupiciela (chrystologię), albo inaczej Tajemnicę Wcielenia (*De mysterio incarnationis*), zaś w części drugiej wykladał „dzieło Odkupiciela” tytułując je: *De mysterio redemptionis*<sup>34</sup>. Z osobą i dziełem zbawczym Chrystusa (i słusznie!) związał w części trzeciej osobę Matki Odkupiciela, którą to część nazwał *De Beata Maria Virgine*.

Konkretyzując bardziej część pierwszą starał się ją ująć w dwu rozdziałach. W pierwszym mówił o samym wcieleniu, czyli o jego istocie, bóstwie i człowieczeństwie Jezusa, zjednoczeniu osobowym i moralnym oraz o elementach i przymiotach wcielenia, a więc o wcielonej Osobie i przyjętej naturze ludzkiej oraz o przymiotach wcielenia, mówiących iż jest ono zjednoczeniem bezpośrednim, trwałym i największym. Całość uzupełnia nasz Autor, idąc za św. Tomaszem z Akwinu, kwestią możliwości wcielenia się innych Osób Boskich, kwestią wcielenia jako daru łaski, relacją wcielenia do zasługi (Pana Jezusa, Matki Bożej i świętych) oraz stosunkiem do rozumu. W rozdziale drugim profesor przedstawiał następstwa wcielenia, czyniąc to w podwójnym odniesieniu: do osoby Pana Jezusa oraz do Jego ludzkiej natury. Chodziło tu więc o istnienie w Panu Jezusie dwu woli i dwu działań – boskich i ludzkich wzajemnie z sobą zharmonizowanych, gdzie wola i działania ludzkie są podporządkowane woli i działaniom boskim (moralna jedność woli). Ten fragment był uzupełniany: „czynnościami bosko-ludzkimi” Pana Jezusa (*operationes theandricae*), perychorezą, czyli wzajemnym przenikaniem, gdzie natura boska Jezusa przenika naturę ludzką, ale nie odwrotnie oraz o wymianę właściwości (*communicatio idiomatum*). Następnymi tematami były tu: jedność w Osobie Pana Jezusa związana z naturalnym synostwem Bożym (a nie synostwem z przybrania) oraz jedność czci zwanej w odniesieniu do Chrystusa adoracją, co tyczy się tak Jego natury boskiej jak i ludzkiej. Uzupełnienie stanowiły kwestie: a) czy cześć boska człowieczeństwa Jezusa jest absolutna czy relatywna; b) cześć człowieczeństwa Pana Jezusa, c) cześć Najświętszego Serca Jezusowego. Odnośnie zaś do następstw wcielenia w odniesieniu do natury ludzkiej Chrystusa, ks. Andrzejewski przedstawiał najpierw doskonałości ludzkiej natury Pana Jezusa: umysłu, czyli wiedzy (jej rodzaje, wiedza włana i istnienie wiedzy nabytej) oraz woli, analizując zagadnienie świętości negatywnej i pozytywnej Jezusa, ze szczególnym zaakcentowaniem łaski zjednoczenia osobowego. Omawiał także istnienie łaski stworzonej w duszy Pana Jezusa, cnót

wlanych oraz tzw. łaski Głowy (Mistycznego Ciała). Dość ważnym problemem była dla wykładowcy wolność Jezusowej woli, ukonkretniona tezą, iż Pan Jezus nie posiadał wolności grzeszenia (*libertas contrarietatis*), lecz wolność działania (*libertas exerciti*) oraz ugatunkowania (*libertas specificationis*). Refleksje dotyczyły także tematu mocy ludzkiej natury Jezusa, istnienia i doskonałości uczuć. Całość owego *mysterium incarnationis* została uzupełniona koniecznością, odpowiedniością i głównym motywem wcielenia. Pomimo dobrych zamiarów i chęci łącznego potraktowania osoby i dzieła Chrystusa, ks. prof. Andrzejewski wyodrębnił ewidentnie część drugą mówiącą o samym odkupieniu, omawiając takie zagadnienia, jak: pośrednictwo Chrystusa, fakt i sposób odkupienia, przymioty i skutki owego zbawczego Chrystusowego czynu. Warto nadto podkreślić, iż analizując sposób odkupienia, szczególnie zaakcentowano zadośćuczynienie zastępcze i zasługę. Z kolei przedstawiając odkupieńcze akty Jezusowe skupiono się na ofierze, zwłaszcza analizie pojęcia i fakcie ofiary.

Traktat o Kościele w tamtym okresie w seminarium wrocławskim wchodził w zakres wykładów z teologii fundamentalnej, które prowadził znakomity zresztą eklezjolog, jakim był ks. prof. dr Wincenty Dudek.

Wreszcie mariologia, którą ks. rektor Andrzejewski wiązał z osobą i zbawczym dziełem Chrystusa<sup>35</sup>, dlatego po wyłożeniu dwu wyżej wymienionych traktatów, przybliżał alumnom prawdy mariologiczne, rozpatrując je zgodnie z ówczesnym stanem wiedzy teologicznej w trzech głównych zagadnieniach. Najpierw wychodził profesor od podstawy wszystkich maryjnych doskonałości, czyli od Boskiego macierzyństwa, by mówić z kolei o następstwach takiego stanu, czyli o maryjnych przywilejach i urzędach. Przy czym pierwszemu zagadnieniu nie poświęcał zbyt dużo czasu, bowiem po wskazaniu na krótki rys historyczny, wychodząc od błędu doketów, a następnie poprzez świadectwa Pisma Świętego, tradycji trzech pierwszych wieków, ukonkretniał całość orzeczeniami Soboru Efeskiego (r. 431). W części drugiej nasz dogmatyk zogniskował przywileje maryjne wokół trzech: wyjątkowej świętości, dziewictwa i wniebowzięcia Maryi. Przy czym w zagadnieniu świętości dość szeroko kreślił Niepokalane Poczucie, tak w rozwoju historycznym, jak i treściowym, polemizując z pojawiającymi się w tym względzie błędnymi ujęciami. Uzupełnienie stanowiła kwestia uwolnienia Maryi od grzechu pierworodnego i od grzechów uczynkowych. Natomiast w temacie świętości pozytywnej, ks. Andrzejewski ukazywał Maryję jako pełną łaski, by na zakończenie wskazać posiadane przez Maryję w najwyższym stopniu łaski uczynkowe, cnoty i charyzmatyczne dary Ducha Świętego. Zastanawiał się także

nad rodzajami wiedzy Matki Bożej. Włocławski dogmatyk nie pomijał również kwestii dziewictwa Maryi, przy czym nie wyszedł poza jego znaczenie fizyczno-prawne i moralne, ujmując je tradycyjnie w trzech etapach życia Maryi: przed zrodzeniem Chrystusa, w czasie zrodzenia i po zrodzeniu kwalifikując wszystkie etapy jako *de fide*. Sporo miejsca poświęcono także najbardziej aktualnemu wówczas przywilejowi, a mianowicie Wniebowzięciu Maryi, którą to prawdę w 1950 r. ogłosił papież Pius XII. Wykładowca po przedstawieniu stanu zagadnienia, nakreślił kwestie związane ze śmiercią Maryi przyjmując jej śmierć faktyczną, co czynił w oparciu o przekazy liturgiczne. Na końcu zarysował systematyczny wykład rozpoczynając go od eksplikacji konstytucji apostolskiej *Munificentissimus Deus* (1 XI 1950), argumentów biblijnych, a zwłaszcza patrystycznych, potwierdzonych powszechną wiarą Kościoła.

W części ostatniej zostały przybliżone tzw. urzędy, czyli przymioty społeczne Maryi, co ukazuje w dawnym stylu i przyjętym przez siebie schemacie: urząd współodkupicielki, wszechpośredniczki łask (uzupełniając różnymi możliwościami podejścia do tego zagadnienia), duchowej Matki ludzi oraz urząd królowej.

Wreszcie dwa ostatnie traktaty: o łasce oraz o sakramentach, wykładane zazwyczaj dość często w trzecim roku dogmatycznych zajęć (kurs VI).

Problematyka łaski i bywała przez studentów uważana za najnudniejszy i zarazem za najbardziej trudny traktat dogmatyczny, z czego w głowie robiła się „jedna wielka łaska”, bowiem trzeba było przejść przez sporą ilość naprawdę trudnego materiału. Wykładowca – jak zwykle po ukazaniu we wprowadzeniu łączności z poprzednimi traktatami, wyjaśnianiem pojęcia oraz podziału łaski, przechodził do nakreślenia podziału całego traktatu, ujmując go w trzy części. W pierwszej części mówiącej o łasce uczynkowej, omawiane były: istota, istnienie i rodzaje łaski uczynkowej, łaski dostatecznej i skutecznej, konieczność łaski uczynkowej do czynów nadprzyrodzonych, wreszcie udzielanie łaski uczynkowej w nierównej mierze zależnie od woli Bożej oraz od przygotowania i współpracy człowieka. Chodziło tu głównie o dwie kwestie: darmowości i powszechności rozdawnictwa łaski uczynkowej. W części drugiej wykłady koncentrowały się wokół łaski habitualnej jako daru stałego przez Boga udzielanego człowiekowi celem jego uświęcenia i uzdolnienia do nadprzyrodzonych działań. A ponieważ przyjmowanie łaski zwie się usprawiedliwieniem, dlatego prof. Andrzejewski w pierwszym rzędzie je omawiał opisując: istotę i przyczyny usprawiedliwienia, a następnie przygotowanie się do niego, by przeanalizować w następstwie rzeczywistość łaski

uświęcającej (istotę, skutki formalne, przymioty i towarzyszący jej orszak w postaci cnót wlnych i darów Ducha Świętego). Część trzecia odnosiła się do zasługi rozumianej jako „czyn, za który należy się nagroda”, co może być rozpatrywane w znaczeniu abstrakcyjnym jako przymiot czynu lub konkretnym, jako czyn. Profesor ujmował zagadnienie w postaci trzech podpunktów, przedstawiając najpierw naturę, rodzaje i istnienie zasługi (1), potem warunki zasługi nadprzyrodzonej (za czyny nadprzyrodzone spełniane dla Boga, a przez to godne nadprzyrodzonej nagrody) (2) i wreszcie przedmiot zasługi (3), czyli na co może człowiek sprawiedliwy sobie zasłużyć (*de condigno* – ze słuszności i *de congruo* – z odpowiedniości). Całość kończyło uzupełnienie czynione w oparciu o naukę św. Tomasza co do kwestii utraty i odzyskania zasług oraz czynów ludzkich w relacji do zbawienia<sup>36</sup>.

Przystępniejszy był „Traktat o sakramentach, czyli sakramentologia”, który aż do dnia dzisiejszego zachował w wykładach swój istotny podział na „sakramenty w ogólności” (*de sacramentis in genere*) oraz „poszczególne sakramenty” (*de sacramentis in specie*). Ks. Leon Andrzejewski wskazując na fakt, iż sakramentami zajmują się także inne dyscypliny teologiczne jak np.: teologia moralna, pastoralna, liturgia czy prawo kanoniczne, w pierwszej części wykładowej ograniczył się jedynie do przeanalizowania: istoty, istnienia, ustanowienia, szafarza i sakramentalnych skutków. Natomiast w części drugiej szeroko omawiał dwa aspekty dogmatyczne Eucharystii: rzeczywistą obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie oraz ofiarę mszy. Drugim sakramentem, który przedstawiał, jest sakrament kapłaństwa (*de sacramento ordinis*), logicznie się wiążący ze składaniem ofiary Chrystusa przez kapłanów, a więc z Eucharystią. Przy czym szczegółowemu omówieniu zostały poddane cztery kwestie: natura i istnienie sakramentu kapłaństwa, liczba i sakramentalność święceń oraz materia i forma święceń<sup>37</sup>.

Podsumowując można powiedzieć, iż ks. rektor Leon Andrzejewski był kontynuatorem najlepszych tradycji dogmatycznych diecezji włocławskiej, choćby wymienić P. Kremera czy L. Wasilkowskiego<sup>38</sup>, którzy podobnie jak on pozostawili sporą ilość teologiczno-dogmatycznej refleksji w postaci ogłoszonych drukiem prac i artykułów. Ks. L. Andrzejewski w ciągu 19 lat prowadzonych we włocławskim seminarium zajęć dogmatycznych w opublikowanych 27 pozycjach, 13 artykułów i recenzji poświęca wprost prawdom wiary albo inaczej dogmatom, gdzie dominowały zwłaszcza dwa: Eucharystia i mariologia, ze szczególnym uwydatnieniem Maryi jako wszechpośredniczki łask oraz królowej<sup>39</sup>. Jako jedy-



ny dotąd dogmatyk wrocławski pozostawił po sobie osiem tomów skryptów, które miały służyć pomocą seminarzystom. Opracował logicznie i zwarcie osiem dogmatycznych traktatów: *de Deo Uno, de Sancissima Trinitate, de creatione, chrystologia seu mysterio Incarnationis vel de redemptione, mariologia, de gratia, de sacramentis in genere et de sacramentis in particulari* oraz *de novissimis*<sup>40</sup>. Najprawdopodobniej rektor Andrzejewski połączył w nich syntetycznie przez siebie opracowaną zawartość kilku podręczników wymienionych już na wstępie, a zwłaszcza A. Tanquereya i F. Diekampa, być może M. Sieniatyckiego i M. Morawskiego<sup>41</sup>, którego *Dogmat łaski*, czyli „19 wykładów o porządku nadprzyrodzonym” wprost polecał studiować. Podobnie było z podręcznikiem F. Diekampa. Wrocławski dogmatyk, dzięki wysokiej inteligencji, dużej wiedzy i studiom zagranicznym, nabył niezwykłego daru: ukazywania trudnych problemów dogmatycznych językiem prostym i przystępnym. Mimo stosowanej zamiennie terminologii łacińskiej i polskiej, mimo wielu pojawiających się w jego analizach skrótów myślowych, posiadał zwarty i uporządkowany język teologiczny, eksponując w wykładach sprawy istotne i najważniejsze. I choć stosował zachodzące w niektórych zagadnieniach daleko idące dystynkcje przytaczając sporne kwestie np. pomiędzy tomistami i molinistami lub skotystami i tomistami, z odwagą mówił, iż mają one dzisiaj jedynie historyczną wartość w rozwoju danego dogmatu<sup>42</sup>. Ks. Leon Andrzejewski przyjąwszy ułożony przez siebie schemat przedstawiania i uzasadniania poszczególnych tez dogmatycznych, stosował najczęściej łączone metody badawcze: pozytywną czyli historyczną oraz spekulatywną, a więc scholastyczną, wprost odwołując się dość często do *Sumy* św. Tomasza z Akwinu. W wykładach nie ograniczał się wyłącznie do swych skryptów, lecz na bieżąco usiłował śledzić zarówno krajową jak i zagraniczną literaturę, sygnalizując nowe pojawiające się dogmatyczne kwestie, czego przykładem może być problem tzw. jedności psychicznej Chrystusa w traktacie chrystologicznym. Był wykładowcą wymagającym, a jednak lubianym i powszechnie szanowanym<sup>43</sup>.

### **Wykłady ks. Leona Dębowskiego (1965–1974)**

Pierwszy etap powojennej historii nauczania teologii dogmatycznej w seminarium wrocławskim zamyka osoba ks. mgra Leona Dębowskiego, który prowadził zajęcia z tego przedmiotu w latach 1965–1974. Nie specjalizował się w dogmatyce, bowiem odbył studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego (1950–1954) pisząc rozprawę magisterską z teologii fundamentalnej pod kierunkiem ks. prof. Wincen-

tego Kwiatkowskiego. Z braku wykładowcy na skutek odejścia z seminarium ks. rektora Leona Andrzejewskiego, przejął po nim zajęcia, prowadząc je w całości do roku 1970, kiedy to po złożeniu rozprawy doktorskiej przez ks. Wojciecha Hanca w Wydziale Teologicznym KUL, przekazał mu część wykładów (na roku III i IV), zatrzymując dla siebie drugą część zajęć dogmatycznych na roku V i VI. Ks. rektor Leon Dębowski w prowadzonych wykładach trzymał się prawie dosłownie skryptów przygotowanych i pozostawionych przez rektora Andrzejewskiego, uzupełniając je niekiedy w minimalnym zakresie podręcznikami ks. prof. Wincen-tego Granata. Przy czym schemat i tematyka zajęć dogmatycznych pozostały bez zmian. Wykładowca nie pozostawił po sobie żadnego dorobku naukowego.

### **3. Nauczanie dogmatyki w latach 1971–2007**

Drugi etap powojennego nauczania dogmatyki we wrocławskim seminarium duchownym rozpoczęło dwóch wykładowców, a mianowicie: ks. mgr Leon Dębowski<sup>44</sup> i ks. dr Wojciech Hanc. Ten ostatni wykładał całą dogmatykę w latach 1974–1997, zaś od roku akademickiego 1997/98 do chwili obecnej wykłada teologię dogmatyczną na roku V (eklezjologię, mariologię i eschatologię) oraz na roku VI sakramentologię (z wyjątkiem sakramentu pokuty, który omawia bp Stanisław Gębicki). Wyjątkowo w roku akademickim 2001/2002 zajęcia na roku V i VI prowadził w zastępstwie ks. dr Roman Małecki, bowiem ks. Hanc kończył wtedy pisanie rozprawy habilitacyjnej.

#### **Wykłady ks. Wojciecha Hanca (od 1971 r.)**

Ks. Hanc jest wykładowcą najdłużej prowadzącym zajęcia z teologii dogmatycznej w seminarium wrocławskim, bowiem czyni to już 36 lat<sup>45</sup>. Zainteresowania naukowe, prowadzone prace badawcze, a także dydaktyka, której przez cały czas był wierny, koncentrowały się w ramach teologii systematycznej wokół trzech nurtów: teologiczno-dogmatycznego, teologiczno-ekumenicznego i teologiczno-józefologicznego, spośród których dominowały dwa pierwsze. Większość prowadzonych badań wymagała od ks. prof. Hanca naukowej interdyscyplinarności, interkonfesyjnego patrzenia oraz komplementarnego traktowania poszczególnych zagadnień, które w swoim dorobku naukowym i w dydaktyce starał się uwzględnić. Służyły temu wypracowane przez niego w toku teologicznej refleksji cztery swoiste narzędzia: biblijno-teologiczne zasady hermeneu-tyczne, stosowanie przypomnianej przez II Sobór Watykański zasady

„hierarchii prawd”, uwzględnianie dokumentów uzgodnieniowych wypracowanych w toku doktrynalnych dialogów międzywyznaniowych, czy wreszcie stosowanie ekumenicznego pluralizmu. Powyższe narzędzia obliżowały go także do tego, by w swej pracy twórczo-badawczej (posiada na swym koncie opublikowanych dotąd ponad 220 pozycji wydawniczych)<sup>46</sup> mógł stosować właściwą w ramach teologii systematycznej metodologię. Dlatego proponowane przez ks. Hanca rozwiązania miały na uwadze aplikację pozytywnej i spekulatywnej metody w ich komplementarnym stosowaniu, zaś dodatkowo w teologii dogmatycznej i ekumenicznej, chodziło o wykorzystywanie osiągnięć dialogowych w nastawieniu irenicznym, co domagało się również stosowania metody porównawczej. Wykładowca czynił to także podczas zajęć dogmatycznych, ukazując konkretne zagadnienia w ich międzywyznaniowym usytuowaniu (np. w teologii prawosławnej, luterańskiej, kalwińskiej, niekiedy anglikańskiej), co zauważa się przy prowadzeniu zajęć seminaryjnych, podczas których uwrażliwiał na wspólne elementy doktrynalne, wyjaśniając pozycje wyjściowe poszczególnych doktryn, przy czym nie pomijał innych sposobów ujęć czy pokazywania istniejących nadal różnic. W prowadzonych zajęciach dbał o teologiczną ścisłość oraz przestrzeganie metodologicznych zasad odnoszących się zwłaszcza do subdyscyplin teologii systematycznej, czyli dogmatyki, jej ekumenicznego wymiaru, a także teologii ekumenicznej. Uprzywilejowanym jednak kierunkiem jego pracy badawczej i dydaktycznej była teologia dogmatyczna, którą uczynił – począwszy od momentu obrony rozprawy doktorskiej, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Adama Ludwika Szafrąńskiego nt. *Teologicznych podstaw ekumenizmu w świetle współczesnej teologii katolickiej* (od Soboru Watykańskiego II) – fundamentalnym punktem wyjścia dla ciągle pogłębianych badań w zakresie ekumenicznego jej wymiaru, czego wyrazem było przedstawienie w takim ujęciu: trynitologii, chrystologii, pneumatologii, eklezjologii, sakramentologii czy eschatologii. Uwieńczeniem pracy badawczej ks. Hanca była rozprawa habilitacyjna napisana w roku 2003 pt. *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*<sup>47</sup>, która zyskała uznanie nie tylko w opinii powołanych specjalistów, podczas oceny dorobku naukowego<sup>48</sup>, ale także innych dogmatyków i ekumenistów, czemu m.in. dali wyraz w swych recenzjach<sup>49</sup>.

Rezultatem pracy dydaktycznej w zakresie prowadzonych seminariów naukowych, przed i po habilitacji, jest ponad 100 magisteriów z teologii dogmatycznej i ekumenicznej, pisanych pod kierunkiem ks. Hanca z upoważnienia Wydziału Teologicznego KUL na Instytucie Teologiczno-Pa-

storalnym, którego przez 10 lat był dyrektorem, oraz z Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, czy wreszcie na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, gdzie na Wydziale Teologicznym był najpierw adiunktem (do 2004 r.), a następnie kierownikiem sekcji i katedry teologii ekumenicznej, prowadząc seminaria naukowe. Sumując można za prof. L. Balterem powiedzieć, iż ks. Wojciech Hanc w ciągu 35 lat swej pracy naukowej jawi się nie tylko jako wciąż rozwijający się teolog, który nieustannie pogłębia i poszerza ustawicznie swoje horyzonty myślowe, ale pozwala także dostrzec to jego ciągłe wsłuchiwanie się w „znaki czasu”, aby być niejako „na fali” i podejmować najbardziej aktualne tematy lub problemy<sup>50</sup>.

Skoncentrujmy się jednak na problematyce dogmatycznego nauczania w eksplikacji ks. prof. Hanca. Jako młody dogmatyk po studiach specjalistycznych na KUL-u, uwieńczonych doktoratem, otrzymał w 1971 r. przydział sześciu godzin wykładowych na dwóch kursach III i IV. Dobrze się chyba stało, że wchodził w arkana wykładowe dogmatyki powoli i systematycznie, mając zarazem czas na twórczość badawczą i solidne przygotowywanie wykładów. Nie ulega wątpliwości, iż był pierwszym teologiem włocławskim wykształconym na doktrynie Vaticanum II, którą całym sercem zaakceptował i wcielał w dogmatyczne traktaty. Długie uniwersyteckie dysputy na kanwie myśli takich teologów, jak: Wincenty Granat (dogmatyk), Edward Kopeć (teolog fundamentalista), Feliks Gryglewicz i Stanisław Łach (bibliści), Karol Wojtyła (etyk), S. Nagy (eklezjolog), A.L. Szafrąński (dogmatyk), A.L. Krupa (mariolog) – pozwoliły w gronie przyjaciół i kolegów: A. Nossola, W. Hryniewiczza, S.C. Napiórkowskiego, L. Górki<sup>51</sup> oraz innych na wyrabianie sobie szerokiego widzenia i doświadczenia dogmatycznego. Młody włocławski doktorant dogmatyk nie ukrywa, że był pod niezwykle mocnym oddziaływaniem wymienionego grona kolegów, którzy dzielili się wzajemnie nie tylko swoimi przemyśleniami i badaniami, ale także przygotowywanymi pomocami w zakresie zajęć z dogmatyki. Spośród zaś profesorów swoiste znamię wycisnęli na ks. Hancu: ks. rektor Wincenty Granat ze swoją biblijną oraz chrystologiczno-antropologiczną wizją dogmatyki, czego rezultatem był dwutomowy podręcznik do dogmatyki *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*<sup>52</sup>, nad którego układem i treścią wraz z wymienionymi wyżej kolegami w ramach seminariów naukowych prowadzonych przez ks. prof. W. Granata, dyskutowano. Nie bez znaczenia była również *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny*, która oddała nieocenione usługi w wykładanych na roku trzecim w seminarium duchownym kwestiach propedeutycznych

teologii jako takiej<sup>53</sup>. Z kolei ks. prof. Edward Kopeć ujmował słuchaczy zaskakująco oryginalnym posoborowym ujęciem objawienia, wiary i zmartwychwstania Chrystusa. Wreszcie przedmiotem fascynacji dla wrocławskiego wykładowcy stał się także, służący mu pomocą, dwutomowy niemiecki podręcznik M. Schmausa *Der Glaube, der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*<sup>54</sup>, który nie tylko był prezentowany klerykom, ale i w pełni przez wykładowcę wykorzystywany, zwłaszcza w tematyce propedeutycznej i w traktacie o Bogu-Stwórcy oraz w problematyce chrystologiczno-antropologicznej. Dlatego niekiedy studenci nazywali ks. Hancę „młodym Schmausem”.

Tak w zakresie zagadnień propedeutycznych, jak i systematycznych zajęć dogmatycznych, wrocławski dogmatyk wypracował własny schemat i styl. I tak, pierwszy semestr roku trzeciego zajęty był przez kwestie związane z propedeutyką teologii ogólnej oraz dogmatyki i zagadnień dla jej treści niezwykle ważnych. A więc przedstawiał ogólną koncepcję teologii, jej przedmiot, proponowane opisy, cele, metody, podziały oraz główne szkoły i systemy teologiczne. Następnie omawiane były relacje zachodzące pomiędzy teologią a objawieniem i wiarą, teologią a Nauczycielskim Urzędem Kościoła, teologią a filozofią oraz teologią i wiarą. Całość zagadnień wstępnych kończyło uwieńczenie propedeutycznych kwestii związanych z teologią dogmatyczną jako działem nauk teologicznych, włącznie z jej opisem, zadaniami, specyfiką metody, kwalifikacjami i cenzurami oraz wyborem i układem kwestii dogmatycznych.

Wymieniony już wyżej ks. Wincenty Granat (zm. 1979), wieloletni profesor KUL (1952–1970), zachowywał w swoich ujęciach w pierwszej fazie swej naukowej pracy teocentryczny kierunek, choć rzeczywiście zawarł i zaproponował bardzo ważne elementy odnawiające i uwspółcześniające teologię tradycyjną. Otwiera się wyraźnie na nową problematykę związaną np. z psychiczną jednością Chrystusa, problematyką osoby, kultury i dialogu. Ukazywał także życiowe wartości dogmatów<sup>55</sup>. Nie było to obojętne dla wrocławskiego dogmatyka, który włączając cenne uwagi profesora w swój schemat myślenia, przyjął dla ukazania jasności prowadzonych zajęć kilka strukturalnych elementów: najpierw tzw. *status quaestionis*, czyli postawienie zagadnienia, w którym m. in. wyjaśniał pojęcia, czynił dystynkcje i podziały. Następnie (i tu ks. Hancę odstąpił od schematu mistrza) ukazywał zagadnienie w objawionych przekazach Pisma Świętego i Tradycji Kościoła, a dopiero potem następował przegląd wypowiedzi Nauczycielskiego Urzędu Kościoła (zazwyczaj była to reakcja na pojawiające się błędne ujęcia), by w podsumowaniu sformułować

tezę i podać jej teologiczną kwalifikację (dogmat wiary uroczyście określony, dogmat z powszechnego nauczania, nauka bliska dogmatu, nauka teologicznie pewna, powszechnie przez teologów przyjmowana). Kolejnym momentem były współczesne naświetlenia oparte o rozumowe przesłanki, czy o nowe kierunki myślowe, osiągnięcia nauk przyrodniczych i inne. Ostatnim punktem było nakreślenie życiowych wartości omawianej prawdy. Ks. Hanc jako uczeń ks. prof. Granata, idąc w jego ślady, kierował się pozycją *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, dlatego zwraca główną uwagę na strukturę antropologiczno-chrystocentryczną zajęć oraz perspektywę historiozbowczą, stanowiącą *clou* omawianych traktatów. Wreszcie po ukazaniu doktryny katolickiej stara się zarysować punkt widzenia innych chrześcijan, na co szczególnie zwracał uwagę przy końcu analizowania całego traktatu.

Drugi semestr roku trzeciego to zajęcia z zakresu dwu dawnych traktatów (*De Deo Uno et Trino*) połączonych aktualnie w jeden: o B o g u j e d n y m w T r ó j c y O s ó b, gdzie w ramach trzech godzin wykładowych z zastosowaniem teologicznej systematyki kolejno ukazywano: fakt istnienia Boga jako przedmiot wiary; możliwość, charakter oraz prawdziwość naturalnej poznawalności Boga oraz możliwość dowodu na Jego istnienie; biblijne nazwy Boga; biblijno-patrystyczne podstawy istnienia trzech Bożych Osób posiadających jedną liczbowo naturę; kontrowersje trynitarnie III i IV wieku; spekulatywne podejście do problemu Trójjedynego Boga (natura, osoba, relacje natury do osoby); pochodzenia w Bogu (pierwszej Osoby, Syna Bożego i Ducha Świętego); historiozbowcze działania Trzeciej Osoby; relacje w Bogu; działalność Bożych Osób na zewnątrz i ich poznawalność przez umysł człowieka; tajemnica Bożego życia i działania; przymioty Boże; Opatrzność a cierpienie fizyczne oraz zło moralne<sup>56</sup>; kwestia predestynacji i reprobacji; a na koniec syntetyczny zarys omawianej doktryny w tradycji prawosławnej i ewangelickiej<sup>57</sup>.

Rok czwarty (semestr pierwszy i drugi) był poświęcony t e m a t y c e k r e a c j o n i s t y c z n e j, czyli kosmogonii i teologicznej antropologii<sup>58</sup>. Całość zajęć obejmowała około 40 zagadnień szczegółowych, a mianowicie: fakt stworzenia świata w objawionych przekazach Pisma Świętego i najstarszej Tradycji, historyczny rozwój zagadnienia, analiza definicji stworzenia w ujęciu św. Tomasza z Akwinu i współczesnych teologów, fakt stworzenia w relacji do nauk przyrodniczych, kosmogonia biblijna a paleontologia, ukazanie Boga Trójjedynego jako Stwórcy świata, stworzenie świata razem z czasem, przymioty stwórczego aktu (dobrowolność, niekomunikatywność i trwanie), cel stworzenia świata (rozwój idei chwały Bo-



żej w relacji do celu stworzeń w objawionych przekazach, pojęcie chwały Bożej w teologii, cel Stwórcy i cel stworzeń), cel stworzenia człowieka w świetle konstytucji pastoralnej o Kościele *Gaudium et spes*, problem definicji ludzkiego bytu, problematyka współczesnej antropologii filozoficznej, antropologia chrześcijańska w ogólności, współczesna antropologia teologiczna w jej ewangelickim ujęciu (zasadnicze cechy antropologii protestanckiej, nauka Karola Bartha o stworzeniu, ekumeniczne znaczenie ewangelickiej antropologii), antropologia prawosławna (źródła, podstawy i charakterystyczne rysy), człowiek w relacji do pozostałych stworzeń, fakt stworzenia człowieka w objawionych przekazach, znaczenie biblijnego opowiadania o stworzeniu, ewolucja a stworzenie człowieka, ewolucja świata i człowieka w ujęciu Teilharda de Chardin, relacja natury do nadprzyrodzoności, świętość i sprawiedliwość pierwszych ludzi, grzech osobisty pierwszych ludzi i jego następstwa, grzech pierworodny oraz rozwój tej nauki w teologii poapostolskiej, wypowiedzi Kościoła na temat grzechu pierworodnego i ich analiza (zwłaszcza orzeczeń *Tridentinum*) istota grzechu pierworodnego, współczesne poglądy na temat natury grzechu pierworodnego oraz grzech pierworodny w teologii ewangelickiej i prawosławnej. Całość traktatu kończył krótki zarys doktryny na temat aniołów (istota, osobowość i zbawcze działanie aniołów, zgubne działanie aniołów złych oraz zwycięstwo Chrystusa nad mocami zła)<sup>59</sup>.

W roku akademickim 1974/75 Wykładowca stanął przed wizją opracowania i podjęcia wykładów na roku V i VI z kilku kolejnych traktatów, a mianowicie zgodnie z ówczesnym *ratio studiorum* z rozłącznie ujmowanej jeszcze chrystologii i soteriologii, traktatu o łasce, mariologii i eschatologii.<sup>60</sup> Były to zagadnienia (z wyjątkiem łaski), którymi ks. Hanc interesował się szczególnie podczas studiów specjalistycznych na KUL. I tak, w ramach chrystologii poruszył ponad 20 kwestii, ukazując m. in.: Chrystusa jako centrum chrześcijaństwa, jako źródło i przedmiot naszej wiary, nadziei i miłości; zarysował także chrystocentryzm w teologii, by potem przejść do omówienia dogmatu człowieczeństwa Chrystusa i jego konsekwencji oraz bóstwa, będącego podstawową prawdą chrześcijańskiej wiary; omówił błędy chrystologiczne i ich wpływ na formowanie się kościelnej nauki o Chrystusie, Bogu-Człowieku; przedstawił jedność osobową, moralną i psychiczną Chrystusa, przy czym temu ostatniemu zagadnieniu poświęcił dość dużo miejsca, włącznie z nakreśleniem współczesnych w tym względzie opinii. Nie bez znaczenia były także wskazania co do konsekwencji zjednoczenia osobowego w relacji

do Boga i do ludzkiej natury Jezusa, włącznie z uwypukleniem takich przymiotów, jak: świętość, wiedza, wolność, moc i możliwość cierpienia oraz Jezusowa modlitwa. Sporo miejsca poświęcono także najwyższemu wyrazowi kultu Pana Jezusa. Całość chrystologii wieńczyło ujęcie prawosławne i protestanckie, by w podsumowaniu wyeksponować ekumeniczny charakter chrystologicznie pojętej teologii, czemu poświęcił część swojej dysertacji doktorskiej<sup>61</sup>.

Z powyższym traktatem w sposób nierozzerwalny łączyła się *soteriologia*, czyli traktat o odkupieniu, gdzie po wyjaśnieniu takich pojęć, jak historia zbawienia i odkupienie (treść i zakres), ks. Hanc w swoich wykładach wychodził od zagadnienia powszechnej zbawczej woli Bożej w Chrystusie, by idąc za E. Schillebeeckxem ukazać zbawcze misteria Jezusa: wcielenie, tajemnicę paschalną, czyli ofiarę krzyżową, zmartwychwstanie i uwielbienie jako triumfującą fazę odkupienia, ukoronowaną zesłaniem Ducha Świętego. W dalszej części, w systematycznym wykładzie została zarysowana doktryna odkupienia w Piśmie Świętym, w tradycji patrystycznej, w dokumentach Nauczycielskiego Urzędu, a także w średniowieczu i w czasach nowożytnych; nie pominięto tu omówienia takich kwestii, jak: wyzwolenie z grzechów, zadośćuczynienie oraz zasługę Chrystusa, by całość zamknąć wskazaniem na egzystencjalno-pastoralne wartości nauki o odkupieniu oraz uwidocznieniem wspólnych punktów łączących chrześcijan. Ponadto od momentu ukazania się pierwszej encykliki Jana Pawła II *Redemptor hominis* (4 III 1979) stała się ona obowiązkową lekturą.

Z całym historiozbawczym kontekstem rzeczywistości Boga-Człowieka wiązał się logicznie traktat mariologiczny, który zgodnie z tenorem VIII rozdziału konstytucji *Lumen gentium* (1964) był przez wykładowcę ściśle łączony z tajemnicą Chrystusa i Kościoła. I chociaż wykłady z eklezjologii w jej aspekcie dogmatycznym zaczęły obowiązywać od 26 VIII 1999 r., kiedy to zostały przedłożone „Zasady formacji kapłańskiej w Polsce”, to awansem ks. Hanc nie mógł nie wiązać Matki Jezusa z rzeczywistością Kościoła, założonego przez Jej Syna. Ułatwieniem w tym względzie były dwa dalsze papieskie dokumenty, a mianowicie: adhortacja papieża Pawła VI *Marialis cultus* (2 II 1974) oraz encyklika Jana Pawła II *Redemptoris Mater* (25 III 1987). Mając na uwadze zawarte w nich kwestie mariologiczne, w prowadzonych przez ks. prof. Hanc zajęciach (od 1974 r. do chwili obecnej) ujmowane były w postaci następujących kwestii, w których wykładowca łączył *vetera et nova*. Dlatego w kolejności zarysowywał: mariologię i jej znaczenie

w oparciu o VIII rozdział konstytucji dogmatycznej o Kościele II Soboru Watykańskiego, nie pomijając przy tym współczesnych ujęć, a zwłaszcza usytuowania Matki Pana w zbawczym planie Trójjedynego Boga. Dużo miejsca poświęcał funkcjonalnemu ujmowaniu Bożego Macierzyństwa i jego opisowi od strony człowieczeństwa Chrystusa oraz wcielenia się Syna Bożego; macierzyństwa jako prawdy objawionej i zadomowionej w najstarszej tradycji (*theotokos*). Przedstawiał także Boże macierzyństwo Maryi w ujęciu dawnych i współczesnych teologów protestanckich oraz wiązał Maryję z Kościołem, eksponując duchowe macierzyństwo oraz funkcję pośredniczącą Matki Pana. W nowym świetle była ustalana także kwestia Niepokalanego Poczęcia oraz Wniebowzięcia, zaś dziewiczość Maryi ks. Hanc wiązał ściśle z Bożym macierzyństwem. Wreszcie po roku 1974 analizował i omawiał zasady odnowy kultu maryjnego (trynitarną, chrystologiczną, pneumatologiczną, eklezjalną, skryptystyczną, liturgiczną, ekumeniczną i antropologiczną), akcentując zarazem konieczność stosowania soborowej zasady „hierarchii prawd”.

Przedostatni temat dotyczył problematyki łaski. I choć w wielu zachodnich uczelniach i seminariach duchownych zagadnienia związane z łaską zostały bądź rozmyte, bądź wchłonięte przez inne działy dogmatyczne, w Polsce we wszystkich seminariach tematy związane z rzeczywistością łaski były i są wykładane jako odrębne traktaty. Czynili to także wrocławscy dogmatycy: ks. Hanc (do roku 1991) oraz ks. R. Małecki (od 1991 do chwili obecnej).

Ks. Wojciech Hanc zagadnienie powyższe wykladał w kontekście przekazów biblijno-patrystycznych i wypowiedzi *Magisterium Ecclesiae*, a także w historycznej perspektywie, związanej z kontrowersyjnymi poglądami, a zwłaszcza z dość szerokim potraktowaniem kwestii usprawiedliwienia, które od czasów reformacji stanowiło *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*. Ponadto wykładowca zwracał uwagę na trynitarno-chrystologiczny i pneumatologiczno-eklezjalny charakter łaski, omawiając także współcześnie ważny temat związany z charyzmatyczną rzeczywistością oraz rozwijającymi się ruchami charyzmatycznymi, tak w protestantyzmie jak i katolicyzmie. Całość kończyła się jak zwykle ekumenicznym spojrzeniem, w tym uwydatnieniem zagadnienia w protestantyzmie, prawosławiu i anglikanizmie. Nie pominięto, idąc tu za W. Granatem, postulatów chrześcijańskiego życia oraz pojawiających się na tej drodze przeszkód.

I wreszcie traktat eschatologiczny, w którym ks. W. Hanc starał się ustawić prawie całkowicie w nowym oświeceniu, poczynając od prób wy-

eliminowania nazwy *de novissimis* i uaktualnienia tematyki eschatologicznej, niezwykle ważnej dla świadomości codziennego życia chrześcijan, aż po nowe spojrzenie na fakt, iż eschatologia jest nauką o Bogu, doprowadzającym w Jezusie Chrystusie świat i żyjącego w nim człowieka do końca, czyli do właściwego im historiozbawczego wypełnienia. Wykładowca przykładał szczególną wagę także do postulatów teologicznego uprawiania eschatologii” oraz do kwestii życia wiecznego jako centralnej idei chrześcijańskiej, włącznie z zarysem głównych tendencji myśli eschatologicznej. Pierwsza systematyczna część wykładów obejmowała problematykę śmierci człowieka i problemu jego nieśmiertelności. Dlatego po analizie dwu momentów śmierci: ontologicznego (faktu śmierci, a w nim powszechności oraz jej związku z grzechem oraz śmierci jako kresu ziemskiego życia) i egzystencjalnego, czyli etosu umierania (jako osobowego aktu człowieka i chrześcijańskiej postawy ludzkiej), była kreślona rzeczywistość nieśmiertelności pierwiastka duchowego ze szczególnym jej teologicznym opisem oraz próbą spekulatywnego uzasadnienia. Druga część zajęć skupiała się na eschatologii indywidualnej, którą poprzedzało historyczne spojrzenie na trzy fazy oficjalnego nauczania Kościoła, począwszy od starań o wyjaśnienie i zabezpieczenie podstawowych dla chrześcijaństwa prawd (o powtórny przyjsciu Chrystusa na sąd i powszechnym zmartwychwstaniu) poprzez średniowieczną doktrynę aż po Sobór Watykański II i list Kongregacji Doktryny Wiary z 1979 r. W kontekście wypowiedzi Kościoła analizowano z zakresu prawd eschatycznych takie kwestie, jak: sąd Boży, rzeczywistość nieba, piekła i czyśćca, zmartwychwstanie ciał i kwestię paruzji, kończąc na przedstawieniu krótkiego zarysu eschatologii prawosławnej i protestanckiej.

W tym miejscu warto zaznaczyć, iż dla wielu zajęć z zakresu dydaktyki cennymi pomocami były nie tylko studenckie notatki, które stanowiły nieautoryzowany rodzaj skryptów Profesora, ale podawana do każdego traktatu dogmatycznego literatura pomocnicza, a zwłaszcza planowane przez wykładowcę jako redaktora (1975–1997), a następnie redaktora naczelnego (1997–2004) zeszyty „Ateneum Kapłańskiego”, spośród których kilkanaście monograficznych opracowań posiadało wyraźne ukierunkowanie na studentów. Choćby przykładowo przytoczyć tu zarysowaną problematykę zbawienia-odkupienia, tematykę mariologiczną czy eschatologiczną<sup>62</sup>. Profesor zadbał także i o to, by pod jego kierunkiem w oparciu o zeszyty „Ateneum Kapłańskiego” pisano w ramach naukowego seminarium prace magisterskie uwytatniające ewolucję doktryny chrześcijańskiej odnoszącą się do poszczególnych problemów dogmatycznych<sup>63</sup>.

Szczególnym epizodem w prowadzonych przez ks. prof. W. Hanca zajęciach było wprowadzenie w 1999 r. do nowego *Ratio studiorum* dwu ważnych działów: pneumatologii i eklezjologii. Zresztą włocławski wykładowca ubiegał się o to nie tylko podczas corocznych spotkań Sekcji Dogmatycznej Katolickich Teologów, lecz także w trakcie redagowania *Ratio studiorum* prezentowanego podczas Konwentu Rektorów Polskich Seminariów Duchownych<sup>64</sup>. Zajęcia z pneumatologii ograniczały się dotąd jedynie do dwu godzin wykładu w ramach trynitologii. Obecnie jako odrębny traktat pneumatologia stała się przedmiotem wykładów na roku IV po chrystologii. Wykładowca skonstruował swój własny układ zajęć, ujmując całość w postaci dziesięciu zagadnień: najpierw zarysowywał rzeczywistość Ducha Świętego w objawionych przekazach Pisma Świętego i patrystycznej tradycji; a następnie przedstawiał w kolejności nauczanie II Soboru Watykańskiego, encykliki Jana Pawła II *Dominum et Vivificantem*, przybliżał nauczanie o Duchu Świętym i Jego działaniu w świetle *Katechizmu Kościoła katolickiego*, by następnie uwydatnić rolę Ducha Świętego będącego „duszą Kościoła” a zarazem scalającego wszelkie poczynania Kościoła, a przede wszystkim działania zjednoczeniowe. Nie pominięto zagadnienia pojęcia i rodzaju charyzmatów oraz tematyki ruchu charyzmatycznego w protestantyzmie. Jednak wspomniany epizod trwał tylko dwa lata, bowiem od momentu wejścia Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w struktury Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu z niezrozumiałych względów traktat o Duchu Świętym wbrew obowiązującemu *Ratio studiorum* wyeliminowano z zajęć, ograniczając zresztą w sumie liczbę godzin wykładowych z dogmatyki do ośmiu.

Nieco lepiej jest z eklezjologią, którą ks. Hanc wykłada do chwili obecnej na roku V. Dotąd bowiem w seminarium włocławskim przedstawiano naukę o Kościele jedynie od strony hierarchicznej struktury w ramach teologii fundamentalnej. Obecnie, odrębnym torem prowadzone są zajęcia z punktu widzenia dogmatyki. Także i tutaj wykładowca skonstruował własne ujęcie traktatu, bowiem przedstawiony w *Ratio studiorum* schemat musieli opracowywać ludzie nie zdający sobie w ogóle sprawy z zaistnienia II Soboru Watykańskiego. Wykładany traktat, na który poświęca się około trzy miesiące pierwszego semestru (30 godzin wykładowych) obejmował swoją treścią następującą tematykę: rzeczywistość Kościoła w ujęciu objawionych przekazów Pisma Świętego i Tradycji, zarys integralnej wizji Kościoła według Konstytucji *Lumen gentium* i *Katechizmu Kościoła katolickiego*; przedstawienie Kościoła w jego istotnych wymiarach: trynitarno-misteryjnym, chrystologiczno-pneumatologicznym



oraz eschatologiczno-sakramentalnym; następnie były zarysowywane istotowo-treściowe opisy Kościoła (Kościół jako tajemnica, nowy Lud Boży, jako sakrament oraz jako widzialno-niewidzialna wspólnota), nie pomijając omówienia tej rzeczywistości jako mistycznego Ciała Chrystusa oraz przynależności do Kościoła jako Ludu Bożego. Całość traktatu kończyło spojrzenie na Kościół w jego międzywyznaniowym ujęciu: prawosławnym, luterańskim i kalwińskim, co zostaje podsumowane ekumenicznym zarysem.

Wreszcie od roku 1999 ks. W. Hanc prowadzi zajęcia z zakresu sakramentologii na roku VI, czemu również towarzyszy swoisty paradoks, bowiem szeroki zakres tematyki sakramentologicznej miał według wspomnianego *Ratio studiorum* odbywać się na roku V i być omawiany w dwu krótkich zagadnieniach: 1. Wstęp ogólny (m.in. Chrystus jako sakrament oraz Kościół jako sakrament) oraz 2. sakramenty<sup>65</sup>. Na szczęście odpowiedzialni za włocławskie seminarium na wniosek wykładowców podjęli inną decyzję, by ten niezwykle ważny dział dogmatyki potraktować poważnie choćby z takich racji, iż jest to temat priorytetowy dla cementowania wspólnoty i to tak w skali makro, jak i lokalnej („sakramenty budują Kościół”) oraz że jest to niezwykle ważny temat skutkujący łaską sakramentalną wzmacniającą chrześcijańskie życie, czym sami przyszli duszpasterze powinni żyć i się karmić. Dlatego w związku z włączeniem w struktury studiów wydziałowych seminarzystów roku VI, przeniesiono na ten właśnie rok studiów sakramenty, przeznaczając na ich eksplikację cztery godziny w tygodniu. Nie omieszkało przy tym popełnić kolejnego dość istotnego błędu, bowiem wykładowca mający zajęcia z całej sakramentologii (dział ogólny i dział szczegółowy) otrzymał „w darze” przeznaczone na to dwie godziny, zaś drugi wykładający jedynie sakrament pojednania (w tym tzw. spowiednictwo) także dwie godziny<sup>66</sup>. Stąd w ramach owych dwu części wykładanych w ujęciu ks. W. Hanca pierwsza część obejmuje swoją treścią i skromnym zakresem takie zagadnienia ogólne, jak: sakramenty w objawionych przekazach Pisma Świętego i świadectwach patrystycznych (egzemplarycznie z konieczności przytaczanych), doktryna sakramentologiczna w teologii średniowiecznej oraz w wypowiedziach Soboru Trydenckiego, który wycisnął na ujmowaniu sakramentów szczególne znamię, zaś z czasów współczesnych analizowane są takie wypowiedzi Nauczycielskiego Urzędu jak encyklika *Mediator Dei* Piusa XII (1947), Konstytucja o Liturgii *Sacrosanctum Concilium* (1963), Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964) oraz *Katechizm Kościoła katolickiego* (1992). Ks. Hanc przywiązuje nadto dużą



wagę do podstawowych wymiarów sakramentalnej rzeczywistości (trynitarnego, chrystologicznego, pneumatologicznego, eklezjalnego i eschatologicznego), by w tym kontekście wskazywać na misteryjny charakter sakramentalnych znaków, będących z jednej strony znamieniem Bożej mocy, z drugiej zaś najwyższym wyrazem kultu. W ramach tej pierwszej części są eksplikowane takie zagadnienia, jak: problem definicji sakramentów, faktu i sposobu ich ustanowienia przez Chrystusa, skutków i działania, liczby sakramentów i ich „odżywiania” oraz różnicy pomiędzy sakramentami a sakramentaliami. Część druga obejmuje wykłady z zakresu poszczególnych znaków sakramentalnych, ze szczególnym uwydatnieniem sakramentów inicjacyjnych (chrztu, bierzmowania i Eucharystii)<sup>67</sup>, by następnie spośród sakramentów pozainicjacyjnych skrótowo pokazać: sakrament chorych, małżeństwa i święceń). W przyjętych ujęciach wykładowych odnośnie do poszczególnych sakramentów, zastosowano ich eksplikację w kontekście biblijnym, patrystycznym, eklezjalnym i egzystencjalnym, z pokazaniem znaków wyciskających charakter, czyli niezatarte znamię, popierając to orzeczeniami Nauczycielskiego Urzędu Kościoła; przy czym odnośnie do każdego z sakramentów refleksja dotyczyła m.in. szafarza, materii i formy danego sakramentu oraz owoców i wartości egzystencjalnych. Cennym podsumowaniem związanym z poszczególnymi sakramentami było zarysowanie ekumenicznego wymiaru, popieranego osiągnięciami dialogów ekumenicznych.

Na koniec powiedzieć trzeba, że ks. Hanc jest pierwszym teologiem wrocławskim, który w zakresie prowadzenia zajęć dogmatycznych, przełamuje stosowane dotąd schematy i stereotypy przedsoborowych wykładowców, czy też wykładających *post Vaticanum Secundum*, ale nie bazujących na przedłożeniach soborowych dokumentów, które bezpośrednio z problematyką dogmatyczną były związane, a więc konstytucje: *Lumen gentium*, *Gaudium et spes* i *Dei Verbum*, zaś spośród dekretów z *Unitatis redintegratio*. Profesor nie tylko przyjmuje w wykładach własny myślowy układ, lecz przede wszystkim sytuuje poszczególne zagadnienia w Biblii i wielkiej tradycji Ojców, nie pomijając nauczania kościelnego, zwłaszcza dokumentów Soboru Watykańskiego II. Nie wzbrania się również przed kreśleniem historycznej perspektywy, racji rozumowych czy egzystencjalnej aplikacji. Całkowitym *novum* było zastosowanie w zajęciach dogmatycznych ekumenicznego wymiaru i związanego z nim irenicznego charakteru, opartego o osiągnięcia doktrynalnych dialogów międzywyznaniowych, stosowania zasady hierarchii prawd, która w sakramentologii nie może nie być stosowana, oraz zasad współczesnej hermeneu-

tyki biblijno-teologicznej. Wykładowca zachęcał nadto słuchaczy nie tylko do korzystania ze szczególnie polecanych przez siebie pozycji bibliograficznych w podręcznikowym wydaniu, umiłowanych przez siebie autorów, lecz także do korzystania z sakramentologicznych zeszytów „Ateneum Kapłańskiego”, których jak wspomniano wyżej, sam był pomysłodawcą. Będąc zaś autorem monumentalnej pozycji w tym względzie oraz wielu przyczynkowych opracowań, pokazał, iż przez ponad 35 lat swojej twórczej pracy, potrafił wyeksponować *credenda*, dodając im eklezjologiczno-życiowej świeżości.

### **Wykłady ks. Romana Małeckiego (od 1997 r.)**

Ks. dr Roman Małecki, uczestnik seminaryjnych zajęć w zakresie dogmatyki ks. Wojciecha Hanca, podjął zajęcia we wrocławskim seminarium w roku akademickim 1997/98, czyli na rok przed obroną swej rozprawy doktorskiej<sup>68</sup>. W latach 1997–2001 prowadził zajęcia tylko na III roku, łącząc funkcję wykładowcy z pracą wicerektora seminarium (1997–2000) oraz później (2000–2005) ze stanowiskiem kanclerza Kurii Diecezjalnej. Wraz z utworzeniem w 2001 r. Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu, w skład którego zostało włączone wrocławskie seminarium, wykłada do dzisiaj teologię dogmatyczną na roku III i IV. Ponadto w roku akademickim 2001/02 prowadził w zastępstwie za ks. prof. W. Hanca zajęcia na roku V (eklezjologia, mariologia, eschatologia).

W ramach zajęć z teologii dogmatycznej na roku III i IV wykłada obecnie następujące traktaty teologiczno-dogmatyczne: 1) introdukcja teologiczna, 2) o Bogu jednym w Trójcy Osób, 3) teologiczna nauka o stworzeniu, 4) chrystologia i soteriologia, 5) nauka o łasce.

Traktat w p r o w a d z a j ą c y do studium teologii dogmatycznej, realizowany na III roku, ma za zadanie ogólne wprowadzenie w studium teologii dogmatycznej. Podejmowane zagadnienia dotyczą ogólnej teorii teologii, przedmiotu, metod i źródeł oraz dają szkicowy zarys wykładu teologii dogmatycznej (podział na traktaty). Omawiana jest w tej części wykładu relacja pomiędzy spisanim Słowem Bożym a Tradycją oraz analizowana teologiczna struktura aktu wiary (szczególnie w oparciu o *Katechizm Kościoła katolickiego*). W dalszej części zagadnień wstępnych omówiona zostaje relacja pomiędzy teologią a Nauczycielskim Urzędem Kościoła, by na końcu ukazać komplementarność poznania teologicznego i poznania naukowego (relacja: wiara – rozum). Dużą pomoc do prowadzenia wykładu wprowadzącego stanowi podręcznik S.C. Napiórkowskiego *Jak uprawiać teologię?* (Wrocław 2002) oraz publikacja Z.J. Kija-

sa *Wprowadzenie do myślenia teologicznego* (Kraków 2005). Podręcznik W. Beinerta *Teologiczna teoria poznania* (Kraków 1998), wydany w ramach serii wydawniczej *Podręcznik teologii dogmatycznej*, jest wykorzystywany sporadycznie.

Realizowany w drugim semestrze III roku traktat o Bogu jednym w Trójcy Osób omawia w pierwszej części następujące tradycyjne kwestie: 1) istnienie Boga i możliwość naturalnej poznawalności Jego istnienia; 2) ateizm jako problem teologiczny; 3) natura Boga i Jego przymioty; 4) Opatrzność Boża i problem zła. W drugiej, trynitologicznej części wykładu ukazane zostają najpierw biblijne podstawy wiary trynitarnej. Następnie przedstawiony jest rozwój nauki o Trójcy Świętej w perspektywie historycznej ze szczególnym uwzględnieniem starożytnych błędów i herezji trynitarnych. Dopełnienie tej części wykładu stanowi zarys tradycyjnej nauki o relacjach w Bogu. Całość zagadnienia wieńczy krótkie ujęcie współczesnych prób wykładu nauki o Trójcy Świętej na przykładzie J. Ratzingera, H. de Lubaca, oraz H.U. von Balthasara. Przy omawianiu traktatu trynitarnej wykładowca stara się uwzględniać ekumeniczny walor dogmatu oraz wskazywać na różne uwrażliwienia w podejściu do tajemnicy Trójcy Świętej w chrześcijaństwie wschodnim i zachodnim. Ponadto, ze względu na kluczową rolę tejże tajemnicy w całości kształcie chrześcijańskiej teologii oraz duchowości, prawda o Bogu Trójjedynym ukazywana jest jako swoiste *proprium*, które powinno kształtować zarówno myślenie o Bogu chrześcijańskiego objawienia, jak i cały chrześcijański etos. Dlatego też wykładowca stara się przywiązywać szczególną uwagę do egzystencjalnych aplikacji tej, wydawałoby się, czysto teoretycznej prawdy wiary. Pomocą w realizacji wykładu służą głównie następujące opracowania: F. Courth, *Bóg trójjedyną miłości* (Poznań 1997); J. Szczurek, *Trójjedyny* (Kraków 1999) oraz zwięzłe opracowanie P. Jaskóły *O Bogu chrześcijan* (Opole 2003).

Zajęcia pierwszego semestru roku IV poświęcone są w całości teologicznej nauce o stworzeniu. Stanowi ona teologiczną refleksję nad jedną z pierwszych podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej, przekazanej nam przez Objawienie. Obejmuje następujące zagadnienia: biblijne wyznanie wiary w Boga Stwórcę; historyczny rozwój nauki o stworzeniu; geocentryzm a heliocentryzm; kreacjonizm a ewolucjonizm (w związku z ostatnimi dyskusjami na ten temat wykładowca w ostatnim czasie stara się poświęcić tej kwestii nieco więcej uwagi); istnienie, natura i działanie aniołów oraz demonów, biblijne podstawy nauki o grzechu pierwotnym; kontrowersje pelagiańskie oraz wkład św. Augustyna w naukę

o grzechu pierworodnym; orzeczenia Kościoła na temat grzechu pierworodnego oraz jego współczesne teologiczne interpretacje.

Celem traktatu jest ukazanie rozwoju wiary w Boga Stwórcę w kluczu historycznym oraz niesprzeczności chrześcijańskiego Objawienia z niektórymi współczesnymi hipotezami naukowymi o początkach życia. W związku ze współczesnymi tendencjami zmierzającymi do „mitologizowania” istnienia aniołów i demonów oraz grzechu pierworodnego, traktat ma za zadanie zwięzłe przekazanie biblijnego i teologicznego nauczania na ten temat.

W ramach realizacji tego traktatu konsultowane są następujące opracowania: A. Ganoczego *Nauka o stworzeniu* (Kraków 1999), P. Jaskóły *Stwórcze dzieło Boga* (Opole 2002) oraz sporadycznie J. Buxakowskiego *Stwórca i stworzenie* (Pelplin 1998).

W drugim semestrze IV roku omawiane są dwa traktaty: chrystologia i nauka o łasce. Integralnie ujęty traktat *chrystologiczny* dzieli wykładowca na dwie części. W pierwszej zostaje omówiona tajemnica Słowa Wcielonego, w drugiej natomiast nauka o zbawczym dziele Chrystusa. Konsekwentnie, część pierwsza porusza teologiczne podstawy nauki o bóstwie i człowieczeństwie Chrystusa, przedstawia historyczny rozwój dogmatu chrystologicznego i zbawcze konsekwencje wcielenia Syna Bożego. W wykładzie *soteriologicznym* podkreśla się zbawczą funkcję Chrystusa – jedyne Pośrednika oraz odkupieńczy i zbawczy sens wszystkich tajemnic Chrystusa Pana, z położeniem szczególnego akcentu na tajemnicę paschalną. W ramach wykładu omówiona zostaje także w głównym zarysie specyfika chrystologii prawosławnej oraz podstawowych nurtów chrystologii protestanckiej.

Wśród polecanych lektur do tego traktatu wykładowca sugeruje studentom następujące opracowania: G.L. Müllera *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie* (Kraków 1998), Ch. Schönborna *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia* (Poznań 2002), J. Buxakowskiego *Jezus Chrystus. Osoba i czyn* (Pelplin 2000), T.D. Łukaszuka *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym* (Kraków 2000).

Wykłady z teologii dogmatycznej na roku IV kończy traktat o *łasce*. Jest on systematyczną refleksją nad biblijnym i teologicznym rozumieniem łaski Bożej. Ukazuje najpierw historyczny rozwój nauki o łasce, wychodząc od przekazów objawionych, poprzez kontrowersje pelagiańskie i odpowiedź św. Augustyna oraz reformacyjne spory o łasce i usprawiedliwieniu grzesznika aż do współczesnego rozumienia łaski Bożej (K. Rahner). Traktat przedstawia różne, często wzajemnie uzupełniające się, rozumienia pro-

blemu łaski i wolności w teologii zachodniej i wschodniej. Omawia także współczesne, personalistyczne i komunijne, ujęcie łaski. Ponadto wykładany traktat o łasce ukazuje istnienie pewnych różnic w rozumieniu roli łaski Bożej i ludzkiej wolności na Zachodzie i Wschodzie, co jest szczególnie ważne z ekumenicznego punktu widzenia.

Z literatury przedmiotu wykładowca poleca studentom szczególnie: H. de Lubaca *O naturze i łasce* (Kraków 1986), G. Krausa *Nauka o łasce. Łaska jako zbawienie* (Kraków 1999), D. Oko *Łaska i wolność, Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej* (Kraków 1997) oraz G. Greshake *Wprowadzenie do nauki o łasce* (Kraków 2005).

Zgodnie ze wskazaniem zawartym w *Zasadach formacji kapłańskiej w Polsce*, wykładowca stara się o możliwie integralne przedstawienie głównych prawd wiary omawianych w ramach poszczególnych traktatów teologicznych, poprzez szerokie odniesienie do bazy biblijnej, omówienie historycznego rozwoju danej prawdy teologicznej, kończąc na konkretnych wartościach życiowych. Dość dużo miejsca wykładowca poświęca wyakcentowaniu liturgiczno-pastoralnego oraz ekumenicznego waloru wykładanych zagadnień dogmatycznych. Można powiedzieć, że stanowi to jeden z elementów specyficznych prowadzonych przez niego wykładów.

Poza wzmiankowanymi powyżej opracowaniami podręcznikowymi ks. prof. Małecki korzysta także z literatury obcej. Wśród tej literatury wypada wymienić choćby monumentalne i dobrze znane na Zachodzie opracowanie R. McBriena *Catholicism* (London 1994), będące jednотомowym opracowaniem całej dogmatyki katolickiej. Sporadycznie wykorzystywany jest także do wykładów niemiecki podręcznik w tłumaczeniu włoskim, opracowany pod redakcją Th. Schneidera *Nuovo corso di dogmatica* (t. 1–2, Brescia 1995).

\* \* \*

Każdy z wrocławskich dogmatyków okresu powojennego starał się wykonywać swoją posługę nauczania odpowiedzialnie i sumiennie, czego przykładem może być pozostawienie przez ks. L. Andrzejewskiego kompletu skryptów z poszczególnych traktatów, służących pomocą także dla jego następcy – ks. L. Dębowskiego. Cenne było także i to, że każdy następny wykładowca tego przedmiotu wносił własne inwencje i inicjatywy. Przykładem jest dwóch ostatnich profesorów, którzy sporą część zajęć dydaktycznych opierali o własną teologiczną twórczość badawczą.

W obecnym nauczaniu teologii dogmatycznej konieczne jest wykorzystanie dokumentów Soboru Watykańskiego II. Dlatego światli polscy

dogmatycy (np. A. Nossol, W. Hryniewicz, L. Balter, S.C. Napiórkowski, P. Jaskóła) bili wielokrotnie na alarm, wskazując na brak recepcji soborowej nauki w kościelnym nauczaniu oraz w wielu polskich podręcznikach z zakresu teologii dogmatycznej, choć gwoli prawdy trzeba powiedzieć, że w innych dyscyplinach było i jest znacznie gorzej. Włocławscy wykładowcy teologii dogmatycznej zadośćuczynili w całej pełni nie tylko wymogom stawianym w okresie przedsoborowym przez ówczesne programy studiów seminaryjnych, ale także w okresie posoborowym, czerpiąc całą garścią ze wskazań *Dekretu o formacji kapłańskiej* (zob. np. DFK 16–18), nade wszystko zaś z soborowych konstytucji, czyli z dokumentów *expressis verbis* o charakterze dogmatycznym (Konstytucja dogmatyczna o Kościele, Konstytucja o liturgii, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym), w tym także z nauczania Pawła VI i Jana Pawła II. Nadto decyzje Soboru niosły ze sobą zmianę myślenia z reistycznego na personalno-egzystencjalne, opierające się na biblijno-patrystycznych przekazach.

Pierwsi powojenni wykładowcy koncentrując swoje rozważania na dogmatyce ujętej teocentrycznie, szli za myślą św. Tomasza z Akwinu. Natomiast wykładowcy okresu posoborowego wprowadzali w swą inwencję dogmatyczną elementy odnawiające i uwspółcześniające teologię tradycyjną, łącząc *vetera et nova* z wyraźną wizją chrysto-historiozbawczą traktowania wyjaśnianych prawd wiary; stosowali w tym względzie zasadę „hierarchii prawd”, idąc tu za takimi wielkimi polskimi autorytetami dogmatycznymi, jak: W. Granat, E. Kopeć, A. Krupa, A. Nossol, W. Hryniewicz, L. Balter, S.C. Napiórkowski, A. Zuberbier i inni. Poszerzono nadto zakres stosowania metod badawczych; obok metody spekulatywnej i pozytywnej pojawiły się: ekumeniczno-ireniczna w miejsce polemicznej, przynosząc efekty nie tylko w procesie teologiczno-badawczym, ale także i w dydaktyce. Dzięki zaś metodzie porównawczej zwracano większą uwagę nie na to, co w chrześcijaństwie jest różne, lecz na to, co było i jest wspólne oraz co na skutek doktrynalnych uzgodnień dialogowych na nowo zostało zinterpretowane i odczytane (np. w problemie usprawiedliwienia).

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Zob. B. Przybylski, *Teologia dogmatyczna*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 3, cz. 1, Lublin 1976, s. 107–114.

<sup>2</sup> Tłum. pol.: *Tajemnica chrześcijaństwa*, Kraków 1970; por. W. Granat, *Dogmatyka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 24. Zob. B. Przybylski, dz. cyt., s. 107–108



<sup>3</sup> W języku polskim dzieło to pt. *Misterium zbawienia* opublikowano w Poznaniu w latach 1967–1969.

<sup>4</sup> Warto zauważyć, iż w Polsce takie właśnie nastawienie należy przypisać: M. Morawskiemu i A. Bukowskiemu – jezuitom, F. Lisowskiemu, A. Pawłowskiemu, A. Żychlińskiemu, R. Kosteckiemu (OP), I. Różyckiemu oraz J. Brudzowi. – W. Grana t, *Dogmatyka*, poz. cyt., kol. 24.

<sup>5</sup> Tamże, kol. 24–25.

<sup>6</sup> Zob. S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 2002, s. 51–103; W. Grana t, *Dogmatyka*, poz. cyt., kol. 25–27.

<sup>7</sup> Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, AAS 86(1992), s. 657–804; tłum. pol., Watykan 1992. Odtąd skrót: PDV.

<sup>8</sup> *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999.

<sup>9</sup> Tamże, s. 16.

<sup>10</sup> Zob. tamże, s. 135–221.

<sup>11</sup> Zob. tamże, s. 140.

<sup>12</sup> L. Fic, Wykłady teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. (Zarys historyczny 1569–1939), Włocławek 1971, s. 45–46 (mps w Bibl. Sem. Włocł.); por. S. Piotrowski, *Uwagi na temat moich wykładów z teologii dogmatycznej prowadzonych w latach 1961–1991*, „Studia Teologiczne” (Białystok, Drohiczyn, Łomża) 10(1992) s. 262.

<sup>13</sup> Por. W. Hana c, *Włocławscy dogmatycy XX wieku*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Dokumentacja jubileuszu*, Włocławek 1995, s. 119; J. Dębiński, *Andrzejewski Leon*, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. 3, Włocławek 2005, s. 2–3; W. Duda k, *Teologiczno-naukowy dorobek włocławskiego seminarium duchownego*, „Ateneum Kapłańskie” 72(1969), s. 267–300.

<sup>14</sup> Nominację na stanowisko wykładowcy w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku ks. Andrzejewski otrzymał tuż przed wybuchem II wojny światowej, jednak 7 XI 1939 r. został aresztowany przez Niemców i przetrzymywany kolejno w więzieniach i obozach w: Włocławku, Łądzie, Szczeglinie, Sachsenhausen i Dachau; w miarę możliwości wykladał dogmatykę przechodzącym gehennę obozową włocławskim klerikom. – Zob. W. Hana c, *Włocławscy dogmatycy XX wieku*, art. cyt., s. 119; J. Dębiński, *Andrzejewski Leon*, poz. cyt., s. 2.

<sup>15</sup> F. Dieka m p, *Theologiae dogmaticae manuale quod secundum principia S. Thomae Aquinatis exaravit...*, vol. 1–4, Parisiis, Tornaci, Romae 1943. Autor był profesorem Uniwersytetu w Münster.

<sup>16</sup> Podręcznik Sieniatyckiego z pewnością był wykorzystywany przez ks. Antoniego Owczarka, będącego alumnem Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w latach 1951–1957. Także wcześniej korzystano z tego podręcznika, bowiem ks. Lucjan Lewandowski, kleryk włocławski w latach 1922–1927, posiadał go w swoim księgozbiore. Zachował się z niego tom 1, wydany w Krakowie w 1928 r., a zatem został nabyty po ukończeniu przez Lewandowskiego nauki w seminarium. Musiał być jednak wykorzystywany do studium, ponieważ nosi liczne ślady lektury. Można przypuszczać, że ks. Lewandowski korzystał z niego albo w czasie specjalistycznych studiów teologicznych odbytych między 1957 a 1962 r., albo przygotowując się do egzaminów wikariuszowskich czy na prefekta, na których egzaminatorom z teologii dogmatycznej był ks. prof. Leon Andrzejewski.

<sup>17</sup> Najprawdopodobniej pochodzi on z lat pięćdziesiątych XX wieku, albo też przed 1950, bowiem na jednym z egzemplarzy wydanych na powielaczu (wszystkie skrypty były wówczas w ten sposób wydawane) widnieje data 1950 r. Odnosi się to do części 1: *De Deo Uno et de Sanctissima Trinitate*. Skrypty te znajdują się w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku jako egzemplarze archiwalne.

<sup>18</sup> Zob. W. Hana c, *Włocławscy dogmatycy XX wieku*, art. cyt., s. 119–120.

<sup>19</sup> Zob. Kronika Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, t. 1: 1945–1966, s. 81–85 (rkps w Bibl. Sem. Włocł.).

<sup>20</sup> Zob. tamże, s. 81.

<sup>21</sup> Zob. tamże, s. 103–104.

<sup>22</sup> Świadczą o tym dwa zachowane indeksy: ks. dyr. Kazimierza Rulki, alumna seminarium włocławskiego w latach 1962–1968, oraz ks. W. Hana c, aktualnego dogmatyka, także alumna seminarium w latach 1959–1965. Obydwa indeksy są w posiadaniu właścicieli.

<sup>23</sup> Por. Kronika Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, poz. cyt., s. 81–85, 169.

<sup>24</sup> Por. wymienione w przypisie 20 dwa zachowane indeksy; obydwaj alumni rozpoczynali dogmatykę od trzech traktatów: mariologii, o łasce i sakramentach (rok IV); w roku następnym wykładano: o Bogu Jednym, o Trójcy Świętej oraz o rzeczach ostatecznych (rok V), zaś na roku VI: o stworzeniu, chrystologii i odkupieniu.

<sup>25</sup> Zob. Jan XXIII, *Constitutio apostolica Veterum sapientia*. De latinitatis studio provehendo, AAS 54(1962), s. 129–135; Sacra Congregatio de Seminariis et studiorum universitatibus, *Ordinationes ad Constitutionem Apostolicam Veterum sapientia rite exsequendam*, AAS 54(1962), s. 339–368; odnośnie do teologii dogmatycznej zob. s. 366–368.

<sup>26</sup> T. 3, Parisiis, Tornaci, Romae 1935.

<sup>27</sup> Obydwa traktaty opracowano na podstawie skryptu L. Andrzejewskiego, *Teologia dogmatyczna. De Deo Uno et de Sanctissima Trinitate*, [Włocławek, b.r.w.] (w Bibl. Sem. Włocł.).

<sup>28</sup> Taki oficjalny tytuł temu traktatowi wówczas przypisywano.

<sup>29</sup> Powyższe zagadnienia zrelacjonowano na podstawie notatek z wykładów ks. prof. L. Andrzejewskiego czynionych przez piszącego oraz na podstawie skryptu: L. Andrzejewski, *Teologia dogmatyczna. De novissimis*, Włocławek, b.r.w. (w Bibl. Sem. Włocł.).

<sup>30</sup> Chodziło tu zwłaszcza o *Dogmat Łaski*, rozdziały IV–VI.

<sup>31</sup> Por. L. Andrzejewski, *Teologia dogmatyczna. De creatione* [skrypt], dz. cyt., s. 25–26.

<sup>32</sup> Zob. tamże, s. 42–50.

<sup>33</sup> Zob. opracowaną kwestię „pochodzenia dusz ludzkich”. Tamże, s. 51–52.

<sup>34</sup> Powyższe części autor opracował w formie skryptu. – Zob. L. Andrzejewski, *Teologia dogmatyczna. De redemptione*, Włocławek, b.r.w. (w Bibl. Sem. Włocł.).

<sup>35</sup> Niekiedy z powodu braku czasu ks. prof. L. Andrzejewski przynosił mariologię na następny rok, wykładając ją na początku przed traktatem „o łasce i sakramentach”. Tak było np. w roku 1963/64. Zob. indeks W. Hanca, będący w jego posiadaniu. Traktat ten będzie ilustrowany po części z autopsji, po części na podstawie pozycji skryptowej: L. Andrzejewski, *Teologia dogmatyczna. Mariologia. III część traktatu o odkupieniu*, Włocławek 1962.

<sup>36</sup> Całość problematyki łaski została nakreślona w oparciu o skrypt ks. L. Andrzejewskiego, *Teologia dogmatyczna. De gratia*, [Włocławek, b.r.w.] (Bibl. Sem. Włocł.).

<sup>37</sup> Zob. L. Andrzejewski, *Teologia dogmatyczna. De sacramentis seu sacramentologia*, Włocławek, b.r.w. (w Bibl. Sem. Włocł.).

<sup>38</sup> Zob. B. Przybylski, *Teologia dogmatyczna*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 3, cz. 1, dz. cyt., s. 149–150, 175.

<sup>39</sup> Zob. W. Hanc, *Włocławscy dogmatycy XX wieku*, art. cyt., s. 119.

<sup>40</sup> Egzemplarze archiwalne wszystkich wymienionych pozycji skryptowych, zresztą już wyżej cytowanych, znajdują się w Bibliotece Seminarium Włocławskiego. Warto także nadmienić, iż w owych trudnych czasach stalinowskich, w których przyszło naszemu dogmatykowi prowadzić zajęcia, przygotowane przez profesora Andrzejewskiego skrypty klerycy przepisywali na maszynie robiąc matryce, by następnie powielić w brytfannach do pieczenia ciasta, odbijając po kilkanaście razy, by przynajmniej w ten sposób można było mieć namiastkę pod ręcznika do dogmatyki.

<sup>41</sup> M. Morawski był w latach 1887–1899 kierownikiem katedry dogmatyki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Uznany został za najwybitniejszego filozofa i teologa polskiego czasów porozbiorowych. – B. Przybylski, *Teologia dogmatyczna*, dz. cyt., s. 129–130.

<sup>42</sup> Zob. np. sposób poznania przez Boga w Jego istocie bytów stworzonych, czy kwestie „odrzućcia” w traktacie *De Deo Uno*, Włocławek, b.r.w., s. 55–57, 77–79; przykładem mogą być także kwestie związane z bezpośrednim motywem wcielenia, zob. Traktat *De redemptione*, Włocławek, b.r.w., s. 78–79. Szczególnie wspomniane spory dotyczyły dogmatu o łasce w związku z różnicą pomiędzy łaską dostateczną i skuteczną. Zob. Traktat *De gratia*, Włocławek, b.r.w., s. 14–20.

<sup>43</sup> Por. W. Hanc, *Włocławscy dogmatycy XX wieku*, art. cyt., s. 120.

<sup>44</sup> Urodzony 29 lipca 1915 r. Do 1990 r. był proboszczem parafii Świętej Rodziny w Kaliszu. Zmarł jako rezydent tej parafii 21 sierpnia 1991 r.

<sup>45</sup> Dotąd do najdłużej wykładających dogmatykę należeli: ks. Ludwik Wasilkowski z dwuziestoletnim stażem (1918–1938) oraz ks. Leon Andrzejewski (1946–1965).

<sup>46</sup> Zob. Bibliografia podmiotowa dr. hab. Wojciecha Hanca, prof. UKSW, opracowana przez ks. K. Rulka, w: *Teologia. Ekumenizm. Kultura*. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Wojciechowi Hancowi z okazji 65. rocznicy urodzin (red. K. Konecki, Z. Pawlak, K. Rulka), Włocławek 2006, s. 14–26.

<sup>47</sup> Rozprawa została napisana w świetle międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych, Włocławek 2003, s. 967.

<sup>48</sup> Por. L. B a l t e r, *Dogmatyczny wymiar twórczości naukowej księdza Wojciecha Hanca*, w: *Teologia. Ekumenizm. Kultura*, dz. cyt., s. 50–53. Profesor L. Balter był jednym z recenzentów rozprawy habilitacyjnej wraz z abpem prof. A. Nossolęm z Opola oraz ks. prof. Władysławem Nowakiem z Olsztyna.

<sup>49</sup> Zob. np. L. B a l t e r, „Studia Włocławskie” 7(2004), s. 465–467; Z. G l a e s e r, AK 142(2004), z. 569, s. 195–201.

<sup>50</sup> L. B a l t e r, *Dogmatyczny wymiar twórczości...*, art. cyt., s. 49.

<sup>51</sup> Wymienieni byli już wówczas asystentami i adiunktami.

<sup>52</sup> Był to „Zarys dogmatyki katolickiej”, Lublin 1972, t. 1, i Lublin 1974, t. 2. Trzeba w tym miejscu nadmienić, iż ks. prof. W. Granat był także autorem wielotomowej *Dogmatyki katolickiej*, t. 1–9, plus tom wstępny, Lublin 1959–1967.

<sup>53</sup> Ks. prof. W. Granat jest redaktorem całości pracy, zaś jego autorstwa są dwa rozdziały: 1 i 3 w wymienionej pozycji, wydanej w Lublinie w 1965 r.

<sup>54</sup> München 1969, Bd 1; München 1970, Bd 2.

<sup>55</sup> S.C. N a p i ó r k o w s k i, *Jak uprawiać teologię*, dz. cyt., s. 30–31.

<sup>56</sup> Po roku 1984 Wykładowca uzupełniał zagadnienie cierpienia w świetle Listu apostołskiego *Salvifici doloris* (11 II 1984); AAS 76(1984)s. 201–250.

<sup>57</sup> Zajęcia z powyższej problematyki ks. Hanc prowadził do roku 1997, później przejął je ks. dr Roman Małecki.

<sup>58</sup> Ze względu na szeroki zakres traktatu, po uzgodnieniu z rektorem seminarium ks. mgr. Leonem Dębowskim, a zarazem wykładowcą dogmatyki na roku piątym i szóstym (także w wymiarze trzech godzin w każdym semestrze) oraz ze względu na ważność światopoglądową tematyki, ks. rektor Dębowski zgodził się resztę traktatów przedstawiać na dwu dalszych latach studiów, co trwało do roku akademickiego 1974.

<sup>59</sup> Problematykę kreacjonistyczną wykladał włocławski dogmatyk do roku 2001, kiedy to nastąpiło włączenie WSD w strukturę nowo powstałego Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu. Wtedy to zajęcia na roku III i IV przejął ks. dr R. Małecki, w tym propedeutykę teologii, traktat o Bogu Jednym w Trójcy Osób; wykladał także na roku IV traktat o stworzeniu, chrystologię oraz traktat o łasce.

<sup>60</sup> W seminarium włocławskim sakramenty wykladali zazwyczaj: moralści, pastorolodzy i prawnicy.

<sup>61</sup> Rozprawa doktorska ukazała się drukiem w: *Studia ekumeniczne*, t. 4 (red. J. Myśków), Warszawa 1987, s. 5–213. Tutaj zob. *Zbawczo-jednoczące działanie Wcielonego Słowa Bożego*, s. 39–65.

<sup>62</sup> Zob. np. zeszyty związane z eschatologiczną problematyką: Eschatologia I–II, AK 98(1982), z. 438–439; Wobec śmierci I–III, AK 94–95(1980), z. 428–430; z tematyką mariologiczną: Redemptoris Mater I–II, AK 110–111(1988), z. 475–476; z tematyką zbawczo-odkupieńczą: Tajemnica zbawienia I–II, AK 96(1981), z. 432–433 czy z tematyką sakramentologiczną: Eucharystia I–II, AK 101(1983), z. 447–448.

<sup>63</sup> Zob. np. powstałe magisteria, których maszynopisy lub wydruki komputerowe znajdują się w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL. I tak, z zakresu chrystologii: J. Piotrowski, *Chrystocentryzm teologii w zeszytach „Ateneum Kapłańskiego”* (1909–1984), Lublin 1987; z zakresu sakramentologii: P. Wiejak, *Teologia Eucharystii w artykułach „Ateneum Kapłańskiego”* (1909–1979), Lublin 1980; W. Borowicz, *Teologia kapłaństwa w artykułach „Ateneum Kapłańskiego”* (1909–1981), Lublin 1983; z zakresu mariologii: J. Boniecki, *Matka Boża w tajemnicy Kościoła według artykułów „Ateneum Kapłańskiego”, 1909–1980*, Lublin 1981; S. Kalisz, *Maryja w tajemnicy Chrystusa według artykułów „Ateneum Kapłańskiego”(1909–*

1980), Lublin 1981; J. Kopczyński, Kult Matki Bożej w świetle artykułów „Ateneum Kapłańskiego” (1909–1995), Lublin 1997.

<sup>64</sup> Ks. prof. W. Hanc był rektorem Włocławskiego Seminarium Duchownego w latach 1992–2001.

<sup>65</sup> Na tym przykładzie widać doskonale niekompetencję osób odpowiedzialnych za treściowe ujęcie sakramentologii. Por. Zasady formacji kapłańskiej w Polsce, dz. cyt., s. 174.

<sup>66</sup> Jest to kolejny paradoks wychodzący na pewno nie naprzeciw zatroskaniu o dobro sprawy, co piszący bez trudu może udokumentować. Bowiem jak można zmieścić w ramach dwu godzin tygodniowo, przy wyłączeniu zajęć przez okres jednego miesiąca (w drugim semestrze, diakoni odbywają tzw. praktykę duszpasterską poza seminarium) dwa potężne działy: sakramenty w ogólności oraz wszystkie sakramenty w szczególności, poza sakramentem pojednania.

<sup>67</sup> Ks. Hanc szczególnie się specjalizuje w sakramentach chrześcijańskiego wtajemniczenia, czemu dał wyraz swoją pracą habilitacyjną, już wyżej kilka razy cytowaną.

<sup>68</sup> Roman Małecki studia specjalistyczne odbył w Instytucie Ekumenicznym KUL w latach 1993–1997; przez rok (1995–1996) był na stypendium językowym w Wielkiej Brytanii. Rozprawę doktorską obronił 2 czerwca 1998 r. na podstawie przedstawionej dysertacji pt. *Tajemnica Kościoła jako wspólnoty według Johna D. Zizioulasa. Studium dogmatyczno-ekumeniczne*, którą napisał pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Wacława Hryniewicza. Do ważniejszych publikacji włocławskiego wykładowcy należą: opublikowana drukiem pod wyżej wskazanym tytułem rozprawa doktorska (Lublin 2000) oraz artykuły o tematyce ekumenicznej.

JANUSZ ZBUDNIEWEK ZP

## KONTAKTY KS. STANISŁAWA CHODYŃSKIEGO Z JASNĄ GÓRĄ

### Uwagi wstępne

W wyniku rozbiorów Polski nastąpił nowy podział administracyjny diecezji na ziemiach polskich, dostosowany do aktualnych granic politycznych. Decyzję w tej sprawie podjął papież Pius VII mocą bulli *Ex imposita Nobis* 30 VI 1818 r. Częstochowa wyłączona została z diecezji krakowskiej, a przypadła diecezji kujawsko-pomorskiej, nazywanej odtąd kujawsko-kaliską. W jej granicach doszło w 1819 r. do ustanowienia w Piotrkowie Trybunalskim konsystorza foralnego<sup>1</sup>, który przejął prerogatywy konsystorza kaliskiego i jego decyzje miały znaczenie dla rozwijającego się miasta Częstochowy, a szczególnie dla klasztoru jasnogórskiego.

Kontakty konwentu jasnogórskiego z biskupami wrocławskimi, jak również z oficjalami piotrkowskimi i wizytatorami klasztorów z ramienia rządu carskiego, stanowią bogaty materiał, który na różny sposób uwzględniony został w większych i mniejszych opracowaniach<sup>2</sup>, lecz dalece im do pełnego i solidnego wyjaśnienia wielu złożonych problemów, które czekają swego historyka. W obecnym szkicu nie chciałbym zagłębiać się w wielowątkową problematykę owych kontaktów, wystarczy, że poprzestanę na przypomnieniu faktu z 1883 r.: wtedy to bp Aleksander Bereśniewicz uzyskał w Petersburgu pewne uprawnienia w stosunku do zakonu i kilka korzystnych łask względem Jasnej Góry. Swoim delegatem uczynił roztropnego i dobrodusznego protonotariusza ks. Franciszka Stopierzyńskiego<sup>3</sup>, którego mianował diecezjalnym wizytatorem zakonów. Ślady jego inicjatyw, protekcji lub interwencji są dość częste, zaznaczone podpisem pod urzędowymi aktami, które kuria przesyłała jasnogórskiej wspólnocie. On sam nie narzucał się zbytnio klasztorowi, niemniej żywo interesował się jego sukcesami i osobami w nim pracujący-

mi, jak też tymi, którzy umierali. Pisał do kilku ojców przyjacielskie listy, wypełniał jednak dość rygorystycznie określone mu zadania, m.in. w kwestii akceptacji na powiększenie liczby zakonników, powodując m.in. w imieniu ordynariusza zgodę na składanie ślubów i wyznaczanie odpowiednich kanoników do ich odbioru, podejmowanie decyzji odnośnie do święceń kleryków<sup>4</sup> itp.

Archiwum jasnogórskie przechowuje co najmniej siedem jego listów z lat 1890–1897, pisanych do administratora domu, a potem przeora Euzebiusza Rejmana<sup>5</sup> oraz do kustosza zakrystii jasnogórskiej o. Barnaby Ptakowskiego<sup>6</sup>. Listy do kustosza odnoszą się do sprawy duchowej pewnej penitentki<sup>7</sup>, pozostałe natomiast dotyczą spraw personalnych klasztoru, a konkretnie wyrażenia zgody na opuszczenie zakonu przez o. Justyna Spasowskiego<sup>8</sup> i o. Mariana Piotrowskiego<sup>9</sup>. Ponadto informuje w nich o przyjęciu kleryków paulińskich do domu seminarijnego we Włocławku, a także o tym, że za kilka dni przyjedzie do Częstochowy bp Aleksander Bereśniewicz, a z nim prałat Stanisław Chodyński i ks. Śliwiński<sup>10</sup>. Zapowiadając swój przyjazd w nieco późniejszym czasie, obiecywał ustalić sprawę odejścia z zakonu o. Piotrowskiego, by można przyjąć nowego kandydata, Cywińskiego, a potem niejakiego Grzędę z diecezji zytomierskiej, zgłoszonych przez byłego profesora Seminarium, a ostatnio paulina, o. Piusa Przeździeckiego<sup>11</sup>. Kolejne listy dotyczą grzecznościowych podziękowań za życzenia i stypendia mszalne, a także zapowiedzi osobistej wizyty w klasztorze<sup>12</sup>. Na uwagę zasługuje ostatni list z 18 października 1897 r. w sprawie niepokojącego stanu zdrowia kleryka Damazego Macocha, z propozycją natychmiastowych badań lekarskich i stosownej kuracji<sup>13</sup>, co wkrótce stało się faktem, a w konsekwencji smutnym kaprysem skandalizującego zakonnika, popieranego przez co najmniej dwóch opiekunów i równie skrajnie protestujących, by nie pozostawał on w zakonie, a w żadnym wypadku kapłanem<sup>14</sup>.

Na tych problemach zamknęły się kontakty korespondencyjne poczciwego wizytatora, który pozostając w stałej łączności z ks. Stanisławem Chodyńskim, co pewien czas zdradzał swoje zainteresowania wspólnotą zakonną paulinów, aż do nominacji w 1906 r. nowego wizytatora o. Chryzostoma Lamosza (vel Lamosia), prowincjała karmelitów bosych w Krakowie<sup>15</sup>.

### **Przełożony paulińskich alumnów**

Zapowiedź przyjazdu ks. Stanisława Chodyńskiego na Jasną Górę wiosną 1896 r. nie była kurtuazyjnym towarzyszeniem Ordynariuszowi.



Na jego barkach spoczywał ciężar obowiązków regensa, czyli rektora Seminarium Duchownego<sup>16</sup>, a ponadto ciesząc się olbrzymim uznaniem jako historyk diecezji włocławskiej, omawiał niewątpliwie zagadnienie dalszych badań nad dziejami klasztoru i paulińskiej wspólnoty. Zanim o tych problemach powiemy niżej, warto zauważyć, że w jego gestii leżała narzucona mu misja edukacji paulińskich kleryków, poczynając od przyjmowania zgłoszonych przez przeora kandydatów, opiniowanie o nich biskupowi i wystawianie stosownych pism do władz gubernialnych w Piotrkowie. Urzędowych pism w tej sprawie sporządził ks. Chodyński co najmniej kilkadziesiąt. Z racji stanowiska rektorskiego przysyłał regularnie sprawozdania z naukowych postępów kleryków, informował o terminach egzaminów, dotykał detali formacyjnych poszczególnych osób, przypominał o debetach finansowych<sup>17</sup>, a przy okazji dorzucał coś ze swoich zainteresowań historycznych, które zlecał mu o. Rejman, lub też podejmował inne z własnej inicjatywy. W świetle istniejącej dokumentacji daje się zauważyć jego zatroskanie o poziom moralny i intelektualny paulińskich alumnów, przyjmowanych już w dojrzałym wieku, bezwzględnie po ukończeniu 24 lat życia, z olbrzymim balastem nawyków, które można byłoby wyrugować pod wnikliwym kierownictwem ojca duchownego, gdyby nie fakt, że podlegali oni kurateli przeora i na poły ojcu duchowemu w Seminarium.

Rąbek niektórych problemów, oprócz pism urzędowych, odśłania blisko 20 osobistych listów ks. Chodyńskiego z lat 1887–1917, pisanych do kustosza zakrystii o. Barnaby Ptakowskiego oraz do przeorów klasztoru: Piotra Kubarskiego<sup>18</sup>, Euzebiusza Rejmana i Piotra Markiewicza<sup>19</sup>. Z ojcem Barnabą rozliczał się w sprawie mszalnych obligacji. Dziękując mu za zbiorowe zdjęcie całego konwentu, wspominał na marginesie o odmownej decyzji urzędu namiestnikowskiego w Warszawie dla o. Gerarda Sismilcha<sup>20</sup> co do zamieszkania w klasztorze jasnogórskim, a ponadto, że o. Romuald Dziemiadowicz<sup>21</sup> dobrze zaaklimatyzował się w jasnogórskim środowisku, wyrażając nadzieję na pogłębienie miłości i karności, z którą będzie wzrastało młode pokolenie całego konwentu<sup>22</sup>.

Pierwsze listy do Rejmana sprowokowane zostały kurtuazyjnymi gestami dawnego seminarzysty, a obecnie bibliotekarza i administratora. Były one wdzięczną odpowiedzią za życzliwość i modlitwę, a przy okazji również prośbą o stypendia mszalne. Interesujący jest przy okazji szczegół o zwrocie pożyczonych z jasnogórskiej biblioteki książek, a także uwaga pod adresem niezidentyfikowanego kleryka, który wobec zauważonych uchybień został upomniany przez Rektora, o czym ten doniósł Or-

dynariuszowi. Na pewien czas odmienił się, ale po bytności w Warszawie w złym towarzystwie, popadł w te same nawyki<sup>23</sup>.

Wielka szkoda, że nie dysponujemy pełną dokumentacją aktową o postępkach w wiedzy i życiu ascetycznym paulińskich alumnów przebywających we włocławskim seminarium. Lapidarne wzmianki o nauce i zachowaniu kilku z nich nie oddają w pełni problemów, które obnażyły późniejsze zachowanie niektórych i brak gorliwości w pracy kapłańskiej. Z tego też względu nasuwa się w tej sprawie ważny postulat badawczy, na ile ks. Chodyński miał wpływ na ich formację, a w konsekwencji – na ile od niego zależało przyzwolenie do święceń kapłańskich? Skromnym odniesieniem do tej praktyki jest ogólna uwaga ks. Chodyńskiego w liście do przeora Rejmana z 29 czerwca 1901 r., w którym powiada mu, że z Włocławka *o. Bazyli powraca jako kapłan. Daj Boże, aby był pożyteczny klasztorowi*<sup>24</sup>. Rzecz jasna pisał o świeżo „upieczonym” ojcu Bazylim Olesińskim, który do paulinów wstąpił w wieku 31 lat, pełen starokawalerskich nawyków<sup>25</sup> i umiejętności czarowania przełożonych układnymi słówkami, czym wzbudzał ich zaufanie. Faktycznie zawiódł pokładane w nim nadzieje, do końca nie chciał uznać swoich błędów i mimo dowiedzionych mu win, chciał nawet oskarżać biskupa Zdzitowieckiego w sprawie nieszczęść, które w latach 1909–1910 dotknęły konwent jasnogórski<sup>26</sup>.

Problemy tu opisane żywo musiały interesować zacnego rektora Chodyńskiego, który obserwował przygotowujących się do święceń kleryków, a potem śledził ich prace duszpasterskie w największej polskiej parafii – Jasnej Górze – jak ją nieraz nazywali księża i dziennikarze. Relacje ich są wielce mówiące, ale nie mniej wymowne były opowiadania ojców, którzy powtarzali o prośbach zanoszonych do wspomnianego tu ordynariusza Bereśniewicza, by wstrzymał święcenia dwóm najbardziej niepewnym klerykom, w tym również bratu Olesińskiemu. Kto zawinił, że stało się inaczej, trudno odpowiedzieć. Ks. Chodyński byłby najlepszym relatorem tej sprawy, ale nie o wszystkim zapewne pisał, a jeśli pisał, to niektóre akta zniszczono w okresie śledztwa tragicznej trójki skandalistów, których z kart paulińskiej wspólnoty nie da się wymazać, choć robiono wiele, aby jej nie było, lecz chyba za późno.

### **Monografista zakonu**

Zainteresowania ks. Stanisława Chodyńskiego historią Jasnej Góry spadły na niego podczas przygotowywania opracowań do *Encyklopedii kościelnej*, redagowanej przez ks. Michała Nowodworskiego, późniejszego

biskupa płockiego. Pierwszy jej tom ukazał się w 1873 r., a tom 18, w którym Chodyński zamieścił znakomitą monografię o paulinach, w roku 1892<sup>27</sup>. Wolno przyjąć, że pierwsze źródła rękopiśmienne i drukowane podjął około 1887 roku, od kiedy zawiązał się bliski kontakt z klasztorem poprzez alumnów paulińskich studiujących we Włocławku. Nie można też wykluczyć, że inicjatywę w sprawie zbadania zasobów jasnogórskiego archiwum wysunął bp Bereśniewicz. To z jego podpisem otrzymał przeor Piotr Kubarski kłopotliwe w swoim brzmieniu zarządzenie, sporządzone – jak można się domyślać z arbitralnej formy – przez ks. Michała Lorentowicza.<sup>28</sup> Dla pokazania stylu i apodyktycznego tonu pisma przytaczam go w dosłownym brzmieniu:

*W Włocławku, dnia 4 grudnia 1884 roku*

*Do Wielebnego J.X. Kubarskiego, Przeora klasztoru Jasnogórskiego w Częstochowie.*

*Jednocześnie pozwoliliśmy JX. Władysławowi Gurzyńskiemu<sup>29</sup> nauczycielowi religii w szkołach elementarnych i pensjach żeńskich w Częstochowie wchodzić tak do archiwum jak niemniej do biblioteki klasztoru jasnogórskiego w celach naukowych od godziny 7 do 9 wieczorem z zastrzeżeniem, aby pomieniony kapłan złożył WJX Przeorowi piśmienną deklarację, że ani książki ani ćwiartki papieru nie wyniesie poza archiwum i bibliotekę. O czym WJX Przełożonego zawiadamiamy z wezwaniem o polecenie komu należy, iżby JX. Gurzyńskiemu były wydawane klucze tak do archiwum jak i do biblioteki w godzinach oznaczonych.*

*+ Aleksander Bereśniewicz, regens x. Michał Lorentowicz<sup>30</sup>.*

Nie jest znana reakcja na arbitralny ton zarządzenia Ordynariusza; zachowała się natomiast deklaracja, którą ks. Górzyński słowem kapłańskim złożył ojcu Kubarskiemu według wskazań Ordynariusza,<sup>31</sup> a także lista podjętych rękopisów i książek w dniu 14 lutego 1885 r. Wyliczył w niej ogólnie, w zasadzie bez podania ilości rękopisów lub luźnych dokumentów:

- 1. 31 listów królewskich i 2 listy o. Kordeckiego,*
- 2. Listy ważniejsze, mogące służyć jako materiał do historii,*
- 3. Materiał do historii w ogólności w dokumentach,*
- 4. Materiał do monografii Jasnej Góry także w dokumentach,*
- 5. Przywileje i łaski królów i narodu Jasnej Górze udzielone,*
- 6. Rozporządzenia królewskie,*

7. *Prośby i odezwy paulinów do królów i narodu,*

8. *Jeden egzemplarz drukowanych „Annales monasteriis”,*

9. *Jeden egzemplarz „Domus Nazarea”.*

*Wszystkie te egzemplarze drukowane i dokumenta piśmienne, po ich zużytkowaniu, zobowiązuję się z podziękowaniem do tegoż archiwum zwrócić pod słowem kapłańskim, co własnoręcznym podpisem stwierdzam, ks. Władysław Gurzyński, wikariusz parafii Szadek, 14 lutego 1885 roku*<sup>32</sup>.

Słowo kapłańskie okazało się puste, ponieważ upłynęło blisko 16 lat, a ks. Górzyński nie był łaskaw zwrócić pożyczonych materiałów, ani też nie pojawiła się żadna rozprawa naukowa, której oczekiwali paulini i być może protegujący go bp Bereśniewicz. Do pewnego stopnia można go było zrozumieć, ponieważ zmuszony był odejść z Częstochowy, a potem został przeniesiony do Białotarska k. Gostynina i następnie na studia do słonecznej Italii, skąd nadesłał do o. Rejmana co najmniej trzy listy z Florencji, pełne planów poznania włoskiej kultury artystycznej<sup>33</sup>. Tymczasem nowy archiwista, o. Pius Przeździecki, dostrzegł ów rewers ks. Górzyńskiego i sprowokował interwencję. Nie znamy reakcji przysięgającego historyka na list, ponieważ przebywał on poza granicami kraju. Nie wykluczone jednak, że upomnienie o zwrot dokumentów dotarło do adresata, który skierował paulinów do ks. Chodyńskiego, a ten poinformował o. Rejmana, że materiały poszukiwane są u niego *w pace między innymi, a nie mam obecnie czasu ich posegregowania – zatem proszę o cierpliwość*<sup>34</sup> (zob. ilustr. 1). Nie zachował się żaden przekaz zwrotu owych dokumentów, choć wiadomo, że rejestrowane wcześniej, lub wypożyczone „po znajomości” później, jedne zwracał, inne zaś zatrzymywał do dalszych studiów. Żadnych solidnych rewersów chyba nie prowadzono, a przynajmniej takie się nie zachowały.

Doświadczenie z opisanej beztroski lub bezmyślności wydającego i podejmującego dokumenty, nakazywało po tym fakcie dmuchać na zimne przy kolejnych próbach korzystania z jasnogórskich zbiorów rękopiśmiennych i bibliotecznym. Było to konieczne, ponieważ podobnych kwerendzistów i rzekomych znawców zagadnień historycznych jawiło się w klasztorze coraz więcej. W fascykule akt poświęconym różnym archiwalnym kwerendom, o. Rejman skarżył się na kilku koneserów interesujących się książkami, których nigdy nie zwrócili. W którejś skardze skierowanej do ks. Chodyńskiego wymienił głośnego książkokrada Tadeusza Czackiego<sup>35</sup> i bliżej nieznanego Czaplickiego, że wyrządzili zbiorom jasnogórskim niepowetowane szkody<sup>36</sup>.

+

Kochany k. Preszere!

Papierozy z archiwum Maszkorowskiego, najpewniej  
inny z p. Górczyńskiego, są w r. 1884.  
Znajdują się jednak w gace między innymi,  
a nie ma w obecnej chwili ich od-  
głoszenia — zatem p. Górczyński o nie-  
wiedzi. W m. sierpniu r. b. będą nieco  
wobec p. Górczyńskiego: wtedy zajmie  
się odwołaniem ich i nowic.

O. Baryli p. Górczyński jako kapitan. Daj  
dobre, aby był p. Górczyński Maszkorowski.

Twoje iwertne p. Górczyński

ks. S. Chodyński

W. Górczyński  
29. VII. 1901.

Ilustr. 1. Wyjaśnienie ks. S. Chodyńskiego w sprawie dokumentów podjętych przez  
ks. Wł. Górczyńskiego z archiwum jasnogórskiego w 1884 r., AJG 1678, s. 85.

Zastrzeżeń podobnych nie stawiano, jak się wydaje, wobec ks. Chodyńskiego. Z listu datowanego 23 kwietnia 1888 r. wynika, że w nieznanym bliżej czasie pożyczył do Włocławka kilka nieokreślonych bliżej woluminów akt zakonu, z których odsyła jeden. Zatrzymał natomiast książkę Stanisława Siennickiego o drukarni jasnogórskiej<sup>37</sup>. Pisał wówczas o niej, że monografia Siennickiego służy mu do identyfikacji pozycji pominiętych, które odnajduje w bibliotece seminaryjnej. Wynotował wówczas na marginesie wiele brakujących dzieł, min.: rubrycele, Gorzkie Żale, kantyczki, pieśni, sprawozdania z kapituł itp. Po raz pierwszy dokonał fachowej recenzji tego dziełka przy okazji wspomnianej monografii o paulinach dla *Encyklopedii kościelnej*, a potem wykorzystał ją do osobnego artykułu na łamach „Kwartalnika Teologicznego” w 1906 r.<sup>38</sup>

Ale nie tylko kwestie obiegu rękopisów były przedmiotem wymiany korespondencji. W liście do o. Rejmana z dnia 22 stycznia 1890 r. (zob. ilustr. 2) prosił go o odszukanie mało znanego wówczas traktatu Mikołaja Lanckorońskiego o historii obrazu jasnogórskiego, który ofiarował w początkach XVI stulecia królowi Zygmuntowi I, a ten z kolei przekazał go do klasztoru na Jasnej Górze. Wiadomości ks. Chodyńskiego były mało precyzyjne, a nawet bałamutne, podsunęte mu przez hr. Aleksandra Przedzieckiego. Rzecz dotyczyła nie siedemnastowiecznego iluminowanego, ale o cały wiek starszego, który pokazano królowi Władysławowi IV<sup>39</sup>. Ojciec Rejman pragnąc wyjaśnić zagadkę przeszukał podpowiedziane mu zakamarki magazynów, pytał zasugerowanych mu ojców i zajrzał do wskazanych mu relacji źródłowych, które miały naprowadzić go, gdzie mógłby się on znajdować. Podobnie też szczegółowo rozpiisał się na temat poszukiwanych przez ks. Chodyńskiego koron ofiarowanych przez Władysława IV<sup>40</sup>.

Pasja włocławskiego Historyka budziła zrozumiałą życzliwość ze strony o. Rejmana, który dostrzegając chęć napisania kolejnych epizodów z dziejów zakonu, gotów był udostępnić mu potrzebne fascykuły akt i anwały kronik, do których chyba nikt nie zaglądał od czasu ich spisania. Studium na łamach *Encyklopedii*, liczące 108 stron, było i pozostaje do dzisiaj syntezą życia i działalności paulińskiej wspólnoty, w której omówił jego placówki, scharakteryzował kilka wybitniejszych postaci i ich zasługi dla Kościoła, państwa i zakonu<sup>41</sup>. Pozycja ta nie dostrzeżona w zestawie dorobku ks. Chodyńskiego, zebranych przez znakomitego historyka ks. Mariana Banaszaka<sup>42</sup>, zasługuje na szczególną uwagę z powodu trafnej analizy życia zakonnego i umiejętnego potraktowania rzeczy i problemów, które stanowią hasła wywoławcze dalszych badań. O konkretnych planach badawczych ks. Chodyński nie zdradził się. Nie-



S. Ch.

z Włodawki d. 22 stycz. 1890 r.

Kochany ks. Ewrebynski!

Opisy historyczna obram ewangelickiego gwoźdź-  
daję, że na górze znajdują się rękopisy pergami-  
nowy z XVII wieku, spisany przez Lanckorońskiego,  
który ~~z~~ wędrował na Wschód i tam  
pozbił tradycje o obrazie s. dukasza ręką  
malowanego. Następnie opis swój ofiarował  
księdziemu Augustowi, a ten włożył go  
w skarbę Góry. — Obecnie ks. Przeździecki  
zapytuje Płk. Biskupa czy ten rękopis znajduje  
się na górze, bo ks. Ksiądz Lanckoroński chętnieby  
go własnym kosztem wydrukował. — My tu nie  
umiamy rzeczy tej objaśnić, zatem z poleceniem  
Płk. Biskupa udaję się z gwoźdź do Kochanego  
ks. Dłg. o nadanie nam odpowiedniej i wie-  
rodanej wiadomości. Życzę więc byście mogli  
do starszego Kapłana, jako to ks. powinięta  
i ks. Barnaby, wszystkich z murami i tradycjami  
Jasnej Góry. —

Ilustr. 2. Fragment listu ks. S. Chodyńskiego z 22 I 1890 r. w sprawie tekstu  
M. Lanckorońskiego na temat obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej, AJG 1678, s. 19.

mniej warto zauważyć, że oddając jesienią 1893 roku pożyczoną książkę, oczekiwał na dokumenty sióstr bernardynek z Wielunia, czyli jak można sądzić – na dokumenty z klasztoru po-paulińskiego. Przy okazji dorzucił, że „wkrótce i z archiwum jasnogórskiego wypożyczone dokumenty odsyłać zaczął i proszę jednak o cierpliwość jeszcze kilka miesięcy, wśród których dopełnień pracy mojej dokonam. Powrócę wszystkie i są u mnie wszystkie w porządku”<sup>43</sup>. Czas ich oddania opóźniał się na lata, niemniej 1 kwietnia 1898 roku przez pośrednictwo o. Augustyna Jędrzejczyka zwrócił do archiwum cztery bliżej nieokreślone woluminy akt, dalsze cztery obiecał oddać inną stosowną okazją. Wyraził wówczas radość, że o. Przeździecki podjął się porządkowania archiwum jasnogórskiego, dorzucając krótką uwagę na temat sposobu pisania dwóch kronik: jednej o sprawach całego zakonu, a drugiej o problemach klasztoru i jego działalności – każdą z nich najpierw w cienkich zeszytach, które później należy oprawić w duże tomy<sup>44</sup>. Realizacja tych sugestii nie szybko została podjęta, niemniej zrealizowali je dwaj późniejsi generałowie zakonu: o. Piotr Markiewicz i właśnie o. Przeździecki. Obaj potraktowali je jako 22 tom akt prowincji, wnosząc do nich wiele relacji z dokumentów, jak również z własnych obserwacji i decyzji, które podejmowali podczas swego urzędowania<sup>45</sup>.

Jeden z ostatnich listów ks. Chodyńskiego do o. Rejmana, pisany 24 września 1899 r. dotyka wiadomości o przeglądzie luźnych papierów jasnogórskich, które w części chciał przekazać do klasztoru przez jadącego do Częstochowy ks. Śliwińskiego. Treścią zasadniczą tego listu były dwie sprawy, z którymi podzielił się w najskrytszej szczerości. Otóż dostał do wglądu bliżej nierozpoznany tekst Hieronima Łopacińskiego<sup>46</sup>, którego kolacjonowanie zajęło mu wiele czasu, a mimo to wiele punktów pisma budziło jego wątpliwości i wymagało dłuższego namysłu. Zapowiadał, że kiedy wyjaśni wszystkie wątpliwości, obiecuje ów tekst wydać w *Monumenta historiae* diecezji wrocławskiej<sup>47</sup>. Czego ta praca dotyczyła, można się jedynie domyślać. Pewnym wyjaśnieniem jest bowiem uwaga, że tekst opowiadał o głośnej historii jasnogórskiego obrazu pod nazwą *Translacio tabule beate Marie Virginis*, spisanej w drugiej połowie XV stulecia. Ks. Chodyński słusznie wzdrygał się przed opublikowaniem tego tekstu, bowiem spisany został z licznymi błędami, które stwarzały sporo kłopotu faktycznym wydawcom *Translacji* ponad pół wieku później<sup>48</sup>. Obawy Prałata nie były bezpodstawne. Zapoznał się bowiem z wartościową książką o obrazie jasnogórskim o. Wacława Nowakowskiego, kapucyna, w której zanegował on możliwość sprowadzenia obrazu przez księcia Władysława z Opola, co burzyło relacje w *Translacio tabule* i pod-

ważało dotychczasowe przekonania gospodarzy, w tym również wszystkich dawnych historyków. Opinia o. Wacława Nowakowskiego była bezsprzecznie nowatorska, ponieważ wносиła do literatury nową hipotezę, że cudowny obraz przywieźli z Węgier sami paulini<sup>49</sup>. Tezę tę zauważył z uwagą recenzent pracy Nowakowskiego ks. Stanisław Załęski, jezuita, pisząc m.in.: „W braku pewnych źródeł przypuszczenie to o. Wacława przyjęc należy jako najbardziej racjonalne”<sup>50</sup>. Opinia powyższa najwyraźniej ks. Chodyńskiego zirytowała, który skwitował ją po prostu: *Śmieszne jest! powiada: W braku pewnych źródeł przypuszczenie o. Wacława przyjęc należy jako najbardziej racjonalne. Więc w historii przypuszczenie więcj znaczy niż tradycja w dyplomatach zapisana – i te nie są źródłami!*<sup>51</sup>. W kontekście tych wypowiedzi pojawiła się swoista determinacja włocławskiego historyka, który pisał o. Rejmanowi m.in.: *Manuskrypt stary, tyle ważny dla Ciebie, przy niniejszym odsyłam przez JX. Helbicha*<sup>52</sup>. *Dołączam odpis prof. Łopacińskiego i listy rzeczonych, które dziś przez JX Nassalskiego*<sup>53</sup> *od Ciebie otrzymałem. O wydrukowanie manuskryptu nie lękaj się. Jest treść jego znana z opisów obrazu cudownego, jakie wydali paulini Nieszpor-kowicz*<sup>54</sup>, *Kiedrzyński*<sup>55</sup> *i inni. Nie nowość, więc skąd pochodzi, a tylko w manuskrypcie jest relacji tej autentyk. Co do innej obawy: ani przeor, ani biskup, ani papież na to pozwolić nie może, a jeśliby nastąpić miała prze-moc – również ciż sami nie zaradzą. Nie bój się zatem. Namyślę się jeszcze czy drukować, ale bodaj od tej myśli nie odstąpię. Lepsza prawda, jak domysły, które jeszcze dalej hostes zaprowadzić mogą*<sup>56</sup>. Z jakiego powodu obawiał się przeor Rejman publikować owego tekstu, który w gruncie rzeczy był i jest nadal poparciem opinii funkcjonującej do dzisiaj w literaturze jasnogórskiej, trudno zrozumieć. Przypuszczenie, że monografia o cudownym obrazie jasnogórskim o. Nowakowskiego zaniepokoiła o. Rejmana, a za nim i ks. Chodyńskiego, nie wydaje się uzasadnione.

Wzburzenie uczonego Prałata miało jednak inne podłoże. W książce o. Wacława z Sulgostowa znalazła się kąśliwa uwaga pod adresem jego pracy o obecności konfederatów barskich na Jasnej Górze. Nie wymieniając wprawdzie imienia i nazwiska Chodyńskiego, lecz ogólnie artykuł w *Encyklopedii kościelnej* napisał, iż konfederaci opróżnili aptekę, a *przecież to dla niej największy zaszczyt, że użyteczną była obrońcom ojczyzny. Natomiast w Encyklopedii Kościelnej nie ma żadnej wzmianki o tem, jak nikczemny Stanisław August wypróżnił skarbiec jasnogórski. Jeśli Encyklopedia Kościelna nie może objawiać uczuć patriotycznych, bo to u głupich Moskali ono surowo zakazuje, z jakiej racji i w tym wypadku i w wielu innych, u tak znakomitych wydawców popisuje się swoją niechęcią do patriotyzmu*<sup>57</sup>.

Wobec tych uszczypliwych słów i regionalnych animozji czasów rozbiorowych, nie dziwi wcale oburzenie wrocławskiego Historyka, który w liście do ojca Rejmana dał również wyraz swojego zapatrywania na kwestie patriotyczne, inaczej ocenianie w Kongresówce i odmiennie w Galicji. Zauważył bowiem m.in.: *Nie pomału zdziwiła mnie napaść tego Ojca, na ustępie mego artykułu ... Śmieszna jest rzeczą, u pisarzy naszych galicyjskich popisywanie się patriotyzmem. Nie trzeba chyba rozumieć rzeczy i języka, aby wziąć ze złej strony wyrażenie, że konfederaci wypróżnili aptekę jasnogórską.* Na wyłapany tu szczegół, ks. Chodyński zauważył, iż nie pisał o winach i napiwkach z piwnic i nie miał zamiaru obniżyć patriotyzmu Barzan, o co go pomówił o. Nowakowski, lecz chciał stwierdzić fakt upadku apteki, która dotąd służyła pątnikom, a po wyjściu wojsk skonfederalowanych nie szybko wróciła do dawnej świetności. Odnosząc się do dalszych uwag o. Nowakowskiego i jego oceny w kwestii zachowania się króla Stanisława Augusta i jego grabieży skarbów jasnogórskich, obwinił nie bez racji nie tylko władcę, ile wyrodnym synów św. Pawła: *Anastazego Wargawskiego i Fryderyka Straucha, którzy mu w tym dopomagali.* Chodyński zakładając, że problem ten został dobrze opisany w książce zadedykowanej Kazimierzowi Władysławowi Wójcickiemu<sup>58</sup>, nie chciał tych szczegółów w swoim artykule powtarzać. Poprzestając w istocie na ich omówieniu w świetle opinii piszącego akta prowincji, nie omieszkał wyrazić stonowanej do maksimum sympatii względem ostatniego polskiego monarchy. W liście swoim zauważył, że wprawdzie król zmitrężył wiele skarbów „na rozpustę”, ale *wiele z tych łupów brał na potrzeby kraju, który o podatkach nie wiele chciał słuchać i właśnie dla braku tej ofiarności kraj nie mógł zdobyć się na wojsko, tak bardzo również potrzebne – i upadł. Nie tłumaczę go, ale w artykule takim w dysputach wdawać się nie można. O Wargawskim dużo jest w aktach, które przedstawiają go bardzo czarno jako nikczemnika zdradzającego własny zakon i narzędzie przewrotnego kanclerza bpa poznańskiego Młodziejowskiego<sup>59</sup>. To wszystko ma wspomniany artykuł w książce zbiorowej dla Wójcickiego, a o tej nie zamilczałem. Lepiej byłby zrobił ów o. Wacław gdyby zamilczając swój patriotyzm, modlił się raczej za swój naród i błagał Boga o przebaczenie jego, jako my czynimy<sup>60</sup>.*

### Podsumowanie

W świetle zachowanej korespondencji, wydaje się, że na pewien czas urwały się naukowe i kurtuazyjne kontakty ks. Chodyńskiego z o. Rejmanem. Odezwał się dopiero 10 października 1902 r. z hołdowniczymi

gratulacjami z okazji nadania mu przywileju papieskiego używania insygniów biskupich. Pisał (zob. ilustr. 3) w nim co następuje: *Szczerze się ucieszyłem wyczytawszy w pismach publicznych wiadomość, że od Ojca św. otrzymałeś do celebracji insygnia biskupie. Zasługi Twoje dla zakonu i Jasnej Góry zostały tym sposobem przez Głowę Kościoła św. uznane i nagrodzone. Życzę, abyś długie lata łaski tej używał i równie pożytecznie pracując, pomnażał zasługi swoje u Pana Boga. Łączę szczerze pozdrowienia, ks. St. Chodyński<sup>61</sup>. Pół roku później w imieniu ks. Stopierzyńskiego i grona profesorskiego Seminarium oraz własnym pospieszył z życzeniami wielkocennymi i z podziękowaniem za stypendia mszalne<sup>62</sup>.*

W obecnym stanie kwerend nie udało się ustalić, jak wyglądały kolejne lata wzajemnej współpracy obu Dostojników. Ojciec Rejman rósł w sławie i popularności nad wielu hierarchami w Polsce, dobijali się do niego możni i prości, z aplauzem pisali o nim dziennikarze i za honor poczytywali sobie z nim spotkania, o jego łaski i pomoc prosili duchowni i świeccy. Zaproszono go, by poświęcił kościół Świętej Rodziny w Częstochowie, który kilkanaście lat później stał się katedrą diecezji, otwierał wystawy, przytułki i domy opieki. Liczono się z nim w urzędach watykańskich, w pałacu namiestnikowskim w Warszawie i bez większych trudów uzyskał audiencję w Petersburgu u cara Mikołaja II, któremu ofiarował kopię obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej<sup>63</sup>. Nadeszły jednak szokujące zdarzenia w murach sanktuarium i w łonie konwentu, które gwałtownie zachwiały jego pozycją, poderwane przez grupę reformatorów, która pozbawiła go urzędowania. Obnażenie wielu nabrzmiałych problemów jego autokratyzmu i skrajne zaufanie do ludzi niegodnych nosić suknię zakonną, pozbawiły go życzliwości wielu dotychczasowych przyjaciół. Wydaje się, że należał do nich również ks. Chodyński, którego milczenie w aktach zdaje się świadczyć, że popierał politykę bpa Zdzitowieckiego. Jako wierny członek kapituły i zaufany doradca ordynariusza stał po stronie obozu reformatorów, którzy ojcu Rejmanowi po 15 latach urzędowania zgotowali dymisję i opowiedzieli się za nowym kierunkiem działalności konwentu. Dopiero wtedy, gdy umilkły fale protestów społecznych i ostygła wrzawa wokół sensacyjnego procesu, klasztor mógł się odradzać do nowego życia za cenę heroicznych wyrzeczeń, znoszenia upokorzeń i leczenia ran, które goiły się powoli i w kolejnych doświadczeniach z woli niechętnych im nadzorców w strojnych fioletach. Powoli powracali dawni przyjaciele i sympatycy klasztoru, szeregi jego zasilali odważni duchowni, którzy nie bacząc na ludzką opinię podtrzymali tradycję bycia paulinów w murach klasztoru.

Lp.!

Wznowy kr. Presse!

Szczere się nieszytem wyrażam  
w piśmie publicanym wiadomości, że  
na Boga św. strzymałeś do celebracji in-  
signia biskupie. (Lustrej Turze dla ra-  
konu i Jaanej Gwiny została tym spw-  
sobem przez Główny Komisar s. wana-  
ne i nagrodzone.

Trzęs, abym dłużej była Tarkitęj!  
wznowa i równie poświęcenie prau-  
sę, pomóżcie zastępi swoje w ka-  
na Bzyp.

Trzęs szczere podziwianie

Ks. S. Chodyński

Wrocław,  
10. X. 1902.

Ilustr. 3. List gratulacyjny ks. S. Chodyńskiego ojcu E. Rejmanowi z okazji nadaniu mu przywilejów pontyfikalnych, AJG 2155, s. 15.



Gdy fala protestów ucichła, pojawił się również dostojny prałat Chodyński. Bodajże na tle prac przy porządkowaniu archiwum nawiązał z nim kontakt nowy przeor klasztoru, o. Piotr Markiewicz. W świetle dwóch zachowanych listów z 29 października 1915 i z 3 maja 1917 r. ks. Chodyński prosił go najpierw o przekazanie *Katalogu prałatów włocławskich*, a w kolejnym – bliżej nieokreślonej przesyłki do Krakowa na ręce profesora Bolesława Ulanowskiego<sup>64</sup>.

Wnikliwa analiza adresatów zachowanej korespondencji pozwala postawić pytanie, dlaczego w archiwum brak jest korespondencji ks. prałata Chodyńskiego z dwoma ojcami, którzy szczylicili się swoimi powiązaniem z Włocławkiem przez pochodzenie i prace dla diecezji? Chodzi o Piusa Przeździeckiego i Alfonsa Jędrzejewskiego, obu żywo związanych z Seminarium Włocławskim i licznymi miejscowymi księżmi. Wiele zdaje się wskazywać na to, że obaj nie utrzymywali z Prałatem kontaktów, nie pisali do siebie listów, jakkolwiek obaj zajmowali się historią i dotyczyli różnych problemów z diecezji kujawsko-kaliskiej. Na przekór tym domysłom wiadomo jednak, że o. Przeździecki utrzymywał bardzo dobre stosunki w biskupem Zdzitowieckim i wiele decyzji w sprawach jasnogórskich nie mogło być rozwiązywane bez wzajemnego konsultowania. Tymczasem pustkę we wzajemnych kontaktach na linii prałat Chodyński – o. Przeździecki w pewnym stopniu wyjaśnia treść do o. Rejmana, w którym znalazła się cytowana wyżej notatka o podjęciu przez o. Piusa uporządkowania jasnogórskiego archiwum, o czym nie napisał bezpośrednio do zainteresowanego, lecz uwagi swoje przedłożył ojcu Rejmanowi. Czyżby kontakty byłego profesora Seminarium Duchowego z jej Rektorem nie były najlepsze i one stały się powodem opuszczenia jego murów, by podjąć życie zakonne i pokierować je na nowe tory<sup>65</sup>, które nie znalazły jednak uznania i zakończyły się fiaskiem?

Brak korespondencji ks. Chodyńskiego w aktach personalnych o. Jędrzejewskiego<sup>66</sup> raczej nie dziwi. Rodak z Kowala k. Włocławka, zresztą jego monografista, częsty bywalec u przyjaciół włocławskich, żywił dość chłodny i poniekąd uzasadniony stosunek do ordynariusza diecezji bpa Zdzitowieckiego, co było publiczną tajemnicą wśród duchowieństwa włocławskiego<sup>67</sup>. To Ordynariusz w 1914 roku nakazał ojcu Alfonsowi opuścić klasztor jasnogórski i skierował go na stanowisko gwardiana bernardynów w Kole, czego wygnaniec nie mógł mu wybaczyć, podczas gdy w murach Jasnej Góry brakowało rąk do pracy<sup>68</sup>. Czy fakt ten, i bodajże kilka innych, mógł wpływać na postawę cenionego w kurii i wśród jasnogórczan Prałata, który nie zdradził swego Ordynariusza, trudno dziś na to

odpowiedzieć. Nie chciałbym jednak przesądzać, że brak korespondencji świadczy o jakichkolwiek animozjach. Milczenie aktowe poświadcza nieraz o serdecznej przyjaźni i taka być może była u obu wspomnianych tu ojców, podobnie jak u wielu innych paulinów, którzy przeszli tresurę rektorską w drodze do święceń kapłańskich, dzięki jednemu z najwybitniejszych polskich historyków Kościoła przełomu XIX i XX stulecia.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> W. Właźlak, *Organizacja i działalność Konsystorza Foralnego Piotrkowskiego w latach 1819–1918*, Częstochowa 2004.

<sup>2</sup> Pisali na temat m.in.: A. Jędrzejewski, *Moje wspomnienia o Jasnej Górze*, mps Archiwum na Jasnej Górze (AJG) 2739; S.Z. Jabłoński, *Jasna Góra ośrodek kultu maryjnego*, Lublin 1984; J. Zbuidniek, *Jasna Góra w okresie niewoli narodowej*, w: *Częstochowa dzieje miasta i klasztoru jasnogórskiego*, t. 2, Częstochowa 2005, s. 47–80.

<sup>3</sup> Ks. Franciszek Stopierzyński (1837–1911), prałat kapituły kujawsko-kaliskiej, wizytator diecezjalny zakonów w latach 1889–1910. W zakonie paulinów funkcję tę pełnił do 1906 r., a jego miejsce zajął karmelita bosy o. Chryzostom Lamoś. Mylnie zatem podaje o. Roland Prejs, że powodem dymisji ks. Stopierzyńskiego z obowiązków wizytatora zakonów w 1910 r. był *casus* paulina B. Macocha. R. Prejs, *Zakonnicy franciszkańscy Królestwa Polskiego po kasacie 1864 r.*, Warszawa 203, s. 131, 138.

<sup>4</sup> Liczne petycje w sprawie przyjęcia co najmniej dla 14 kleryków do zakonu, AJG 2195, s. 111, 145, 153, 157, 159.

<sup>5</sup> O. Euzebiusz Rejman (1856–1927), przeor Jasnej Góry (1895–1910), zasłużony restaurator i budowniczy sanktuarium jasnogórskiego, zdolny dyplomata. Po tragicznej kradzieży koron i sukienek z obrazu jasnogórskiego, a potem bratobójstwie jego podwładnego, opuścił Częstochowę i zamieszkał w Rzymie, gdzie zmarł. Zob. *Akta rządu carskiego dotyczące Jasnej Góry z lat 1868–1914*, „*Studia Claromontana*” 18(1998), s. 235–382.

<sup>6</sup> O. Barnaba Ptakowski (1833–1900), przeor w Oporowie, wieloletni kustosz zakrystii jasnogórskiej. AJG 756, s. 27; 65 s. 51.

<sup>7</sup> AJG 2060, s. 63–65.

<sup>8</sup> Justyn Spasowski (\*1866) do paulinów wstąpił jako ksiądz diecezjalny w kwietniu 1896 r. (AJG 2425, s. 8–9), postać mało znana, niczym szczególnie nie zapisał się podczas krótkiego pobytu na Jasnej Górze.

<sup>9</sup> Marian Waław Piotrowski wstąpił do zakonu jako kapłan w 1893 r. (AJG 623, s. 10–11), pracował na Jasnej Górze jako spowiednik, ponadto bodajże zajmował się archiwum, w którym sporządził notatki o wartości kilkunastu dokumentów (AJG 1678, s. 39–42). Opuścił zakon w 1896 r. AJG 1885, s. 300.

<sup>10</sup> Zapewne był nim ks. Jan Śliwiński (1823–1916), prałat i proboszcz parafii św. Jana we Włocławku, wikariusz generalny diecezji, założyciel i prezes Towarzystwa Dobroczynności, znawca i miłośnik liturgii katedralnej. W. Kujawski, *Śliwiński Jan*, w: *Włocławski słownik biograficzny* (WSB), t. 2, Włocławek 2005, s. 184.

<sup>11</sup> O. Pius Przeździecki (1865–1942), absolwent Akademii Petersburskiej, profesor Seminarium Duchownego we Włocławku, do paulinów wstąpił w 1892 r., pełnił wiele zaszczytnych urzędów, m.in. przeora na Skałce w Krakowie i generała zakonu w latach 1931–1942, założyciel tygodnika „Myśl Katolicka”, zasłużony działacz na polu duszpasterskim i społecznym. J. Zbuidniek, *Przeździecki J. Pius*, w: *Polski słownik biograficzny* (PSB), t. 29, s. 62–64.

<sup>12</sup> AJG 1885, s. 303–313.

<sup>13</sup> Oryg. listu, AJG 2210, s. 1–4.

<sup>14</sup> Pomijam tu świadomie biografie smutnej pamięci Damazego Macocha (1871–1916), o którym bolesna w swej wymowie spuścizna literacka przekracza wszelkie ramy godnych

paulinów, którym nie poświęcono (poza wyjątkami) żadnych wspomnień, czy choćby skromnych biografii słownikowych, nie mówiąc o monografiach, o jego zaś wiarołomstwie napisano kilkaset artykułów i kilka książek. Drobne zestawy tych prac zebrali archiwiści między innymi w teczce AJG 2210.

<sup>15</sup> O. Jan Chryzostom od Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny Lamoś, Czech z pochodzenia, przeor klasztoru w Czernej (1898–1900, 1903–1906), prowincjał od około 1906 r., wikariusz prowincji (1911–1918), przeor klasztoru na Rakowickiej w Krakowie (1909–1912). We wrześniu 1906 roku misję wizytatora rozpoczął od wizytacji domu, a następnie przeprowadził kapitułę, na której wybrano ponownie przeorem o. Rejmana (AJG 897, s. 427; AJG 2154, s. 5–18). Podczas swego urzędowania był w klasztorze jasnogórskim tylko trzy razy, nie utrzymywał praktycznie żadnych kontaktów z członkami konwentu. AJG 1919, s. 91–92 oraz AJG 2154, *passim*; B. Wana t, *Zakon karmelitów bosych w Polsce*, Kraków 1979, s. 83, 578–583.

<sup>16</sup> M. Morawski, *Chodyński Stanisław*, w: PSB, t. 3, s. 377–378; M. Banaszak, *Chodyński Stanisław*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, Warszawa 1981, s. 308–314.

<sup>17</sup> Dużo szczegółów w tej sprawie zawiera fascykuł akt AJG 2195, s. 105–249.

<sup>18</sup> O. Piotr Kubarski (1812–1895), doktor teologii, ostatni prowincjał zakonu (1862–1895), przeor prepozyt Jasnej Góry (1881–1895), wcześniej profesor teologii, gorący patriota i więzień polityczny. S. Szafrańiec, *O. Piotr Kubarski*, „Vox Eremiti” 9(1958), nr 5, s. 321–333.

<sup>19</sup> O. Piotr Markiewicz (1877–1961), doktor teologii, przeor Jasnej Góry (1915–1931), generał zakonu (1920–1931, 1946–1952), zasłużony reformator zakonu. J. Zbudniewek, *Markiewicz Piotr*, w: PSB, t. 20, s. 28–29.

<sup>20</sup> O. Gerard Sismilch (1837–1910) do zakonu wstąpił w 1856 r., po święceniach kapłańskich pełnił obowiązki kapelana sióstr mariawitek w Częstochowie, przeniesiony do Brdowa w charakterze wikariusza parafii, gdzie przyłączył się do powstania jako jego kapelan. Represjonowany po jego upadku, z braku zgody na powrót do zakonu, podjął obowiązki proboszcza parafii w Brzykowej, gdzie zmarł. *Śp. ks. Gerard Sismilch*, „Kronika Diec. Kujawsko-Kaliskiej” 4(1910), s. 384.

<sup>21</sup> O. Romuald Dziemadowicz (1856–1919) do paulinów wstąpił w 1890 r., przez długie lata pełnił obowiązki spowiednika; niechętny reformom o. Piotra Markiewicza, przeszedł w 1917 r. do pracy w diecezji sejneńskiej, skąd jednak powrócił do wspólnoty zakonnej, zmarł na Jasnej Górze, ceniony przez ubogich za otwarte dla nich serce. Archiwum na Skalce, sygn. 156, s. 186, 202.

<sup>22</sup> AJG 2060, s. 55–58.

<sup>23</sup> Uwaga ta zapisana jest w liście z 13 X 1894 r., AJG 1883, s. 157; pozostałe listy znajdują się na s. 153–165.

<sup>24</sup> AJG 1678, s. 85.

<sup>25</sup> Uwagi o zachowaniu się br. Bazylego Olesińskiego w Seminarium Duchownym we Włocławku, AJG 2223, s. 79.

<sup>26</sup> Listy Bazylego Olesińskiego do o. Rejmana z lat 1899–1919, AJG 1886, s. 177–209; akta personalne, AJG 2224, s. 222–363.

<sup>27</sup> S. Chodyński, *Paulini*, w: *Encyklopedia kościelna* [Nowodworskiego], t. 18, Warszawa 1892, s. 409–519.

<sup>28</sup> Ks. Michał Lorentowicz, kanonik diecezji kujawsko-kaliskiej, regens konsystorza włocławskiego, postać niemiłe widziana na Jasnej Górze z powodu jego aroganckiego odnoszenia się do paulinów (AJG 2060, s. 53), a także z powodu objęcia w 1895 r. kościoła św. Barbary po usunięciu ostatniego w nim paulina o. Teodora Mochalskiego. Mienił się przyjacielem o. Rejmana, został nawet konfratrem zakonu, tymczasem po wydarzeniach jasnogórskich w 1910 r. opublikował przeciwko niemu żenująco niewybredny paszkwil pt. *Charakterystyka działalności o. Euzebiusza Rejmana*, Włocławek [1910], 16 s. AJG 1922, *passim*; AJG 1875, s. 212–213; AJG 1884, s. 205–209.

<sup>29</sup> Ks. Władysław Górzyński (1856–1920), kanonik kapituły włocławskiej, profesor Seminarium Duchownego we Włocławku, historyk sztuki. W czasie zlecenia mu kwerend w archiwum i bibliotece jasnogórskiej pełnił obowiązki nauczyciela religii, skąd usunęły go władze carskie, co stało się okazją, że odtąd zajmował się między innymi duszpasterstwem

jako proboszcz w kilku parafiach diecezji wrocławskiej. Zob. W. K u j a w s k i, *Górzyński Władysław*, w: WSB, t. 1, Wrocław 2004, s. 56–57. Forma zapisu nazwiska omawianego duchownego w jego listach osobistych i deklaracji o przyjęciu omawianych tu akt widnieje jako „Gurzyński” (AJG 1673 s. 1, 5; AJG 1884, s. 181–187).

<sup>30</sup> Oryginał listu AJG 1678, s. 1.

<sup>31</sup> Tamże, oryginał deklaracji z dnia 15 grudnia 1884 r., s. 5.

<sup>32</sup> Tamże, s. 7.

<sup>33</sup> Listy ks. Górzyńskiego z lat 1884–1906 znajdują się w AJG 1884, s. 181–187.

<sup>34</sup> Minuta listu o. Rejmana do ks. Górzyńskiego z lutego 1901 (tamże, s. 73–75), list ks. Chodyńskiego z 29 VI 1901 (tamże, s. 85).

<sup>35</sup> Tadeusz Czacki (1765–1813), działacz społeczny i oświatowy, historyk i przyrodnik (odkrywca złóż soli), organizator Liceum Krzemienieckiego, któremu zapisał kilkanaście tysięcy wyszabrowanych z klasztorów ksiąg. A. K n o t, *Czacki Tadeusz*, w: PSB, t. 4, s. 144–146.

<sup>36</sup> List z 24 I 1890 r., AJG 1678, s. 28.

<sup>37</sup> S. S i e n n i c k i, *Drukarnia Jasnej Góry Częstochowskiéy*, Warszawa 1873, wyd. 2 uzup. 1887.

<sup>38</sup> T e n z e, *Przydatek do dziejów drukarni jasnogórskiej*, „Kwartalnik Teologiczny” 5(1906), z. 1/2, s. 1–5.

<sup>39</sup> Szerzej o rękopisie M. Lanckorońskiego i jego siedemnastowiecznej kopii – zob. *Najstarsze historie o częstochowskim obrazie Panny Maryi XV i XVI wiek*, z rękopisu i starych druków wyd. H. Kowalewicz, Warszawa 1983, s. 113–162.

<sup>40</sup> Jej przerys podał A. Przeddziecki w „Sprawozdania Komisji do Badań Historycznych Sztuki w Polsce” 4(1891), s. XIVn, il. 2; dwa listy ks. Chodyńskiego i odpowiedzi na nie o. Rejmana są w AJG 1678, s.119–35.

<sup>41</sup> S. C h o d y ń s k i, *Paulini*, art. cyt.

<sup>42</sup> M. B a n a s z a k, *Chodyński Stanisław*, poz. cyt., s. 308–314.

<sup>43</sup> AJG 1678, s. 37–38.

<sup>44</sup> Tamże, s. 47–49.

<sup>45</sup> Rękopis o. Markiewicza spisany przez o. Tomasza Frączka znajduje się w AJG 2440, a maszynopis o. Przeddzieckiego w AJG 2586A.

<sup>46</sup> Autor nie podał imienia Łopacińskiego, wszystko zdaje się jednak wskazywać, że chodzi tu o Hieronima Rafała Łopacińskiego (1860–1906), głośnego językoznawcę i bibliofila, który ogłaszał swoje prace m.in. w *Encyklopedii kościelnej*, z którą współpracował ks. Chodyński. Zob. R. B e n d e r, *Łopaciński Hieronim Rafał*, w: PSB, t. 18, s. 394–396.

<sup>47</sup> AJG 1678, s. 57.

<sup>48</sup> Jeśli właściwie odczytałem zapis autora, to tekst tej translacji po raz pierwszy ujawnił ks. Jan Fijałek (*Zbiór dokumentów zakonu OO. Paulinów w Polsce*, oprac. J. Fijałek, Kraków 1938 s. 25); opublikował go natomiast S. Szafraniec jako *Opis przeniesienia obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej z Jerozolimy na Jasną Górę*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 1(1966), s. 1–146; wersję fototypiczną, odczyt łaciński i tłumaczenie na język polski podał H. Kowalewicz w: *Najstarsze historie o częstochowskim obrazie*, Warszawa 1983, s. 65–94.

<sup>49</sup> W. [N o w a k o w s k i], *Częstochowa w obrazach historycznych*, Kraków 1898, s. 18–20.

<sup>50</sup> S. Z a ł ę s k i [rec.], *Częstochowa w obrazach historycznych*, napisał ks. Wacław kapucyn, (Kraków 1898), „Przeł. Powsz.” 16(1898), z. 3, s. 442.

<sup>51</sup> AJG 1678, s. 60.

<sup>52</sup> Zapewne chodzi o ks. Wojciecha Helbicha (1869–1937), wikariusza parafii św. Zygmunta w Częstochowie (1897–1899) i tamże prefekta szkół miejskich i prywatnych (1901–1906), proboszcza w Pabianicach, kapelana szpitala w Skierniewicach i Cieclocinku, duszpasterza robotników i wielu innych. J. D ę b i ń s k i, *Helbich Wojciech*, w: WSB, t. 4, Wrocław 2006, s. 53–55. Swoją autobiografię opisał ks. Helbich już jako oratorianin św. Filipa w liście do o. Rejmana z dnia 10 VIII 1923 r., AJG 1884, s. 227–228.

<sup>53</sup> Ks. Marian Nassalski (1860–1942), prałat papieski, wykładowca w Seminarium Duchownym we Wrocławku, homileta, działacz niepodległościowy, m.in. proboszcz parafii św. Barbary w Częstochowie. Należał do grona przyjaciół o. Rejmana, z którym utrzymywał serdeczne kontakty, gdy przebywał na wygnaniu w Rzymie. Wspierał go duchowo i material-

nie, m.in. poprzez stypendia mszalne. AJG 1884, s. 309–398. W. Karasiński, *Nassalski Marian*, w: WSB, t. 2, Włocławek 2005, s. 132–133.

<sup>54</sup> A. Nieszporkowicz [Nieszporkowicz], *Odrobiny stołu królewskiego abo historia o Cudownym Obrazie Naświet. Panny Częstochowskiej...*, w Krakowie 1683, opis sprowadzenia obrazu s. 33–37.

<sup>55</sup> A. Kiedrzyński, *Mensa Nazarea... seu Historia Imaginis Divæ Claromontanæ...*, Typis Claromontanis 1763, opis sprowadzenia obrazu s. 26–30.

<sup>56</sup> AJG 1678, s. 61–62.

<sup>57</sup> W. [Nowakowski], *Częstochowa...*, dz. cyt., s. 129–130.

<sup>58</sup> Powyższe szczegóły omówione zostały w *Ostatnim rozdziale Pielgrzymki do Jasnej Góry w Częstochowie, którą opisał w roku 1817 Pątnik XIX wieku*, a ogłoszony przez Michała Balińskiego w pracy pt. *Książka zbiorowa ofiarowana Kazim. Wł. Wójcickiemu*, Warszawa 1876, s. 376–406, budzący kontrowersję zapis znajduje się na s. 378; por. S. Chodyński, *Paulini*, poz. cyt., s. 465; powtórzenie tej sprawy w korespondencji AJG 1678, s. 59.

<sup>59</sup> Andrzej Młodziejowski (1717–1780), biskup poznański, kanclerz wielki koronny, stronnik polityki prorosyjskiej, akceptował rozbiór Polski. W. Müller, W. Szczygielski, *Młodziejowski Andrzej M.*, w: PSB, t. 21, s. 428–432.

<sup>60</sup> AJG 1678, s. 57–60.

<sup>61</sup> Oryg. listu AJG 2155, s. 15.

<sup>62</sup> List datowany 10 kwietnia 1903 r., AJG 1883, s. 165.

<sup>63</sup> Skalę tej popularności dobrze oddaje cytowany wyżej *Memoriał*.

<sup>64</sup> Listy do o. P. Markiewicza, 1901–1934, AJG 1876, s. 21–23.

<sup>65</sup> Zob. P. Przeździecki, *Dwudziesty drugi tom aktów prowincji*, AJG 2586A.

<sup>66</sup> O. Alfons Jędrzejewski (1865–1950), pisarz historyczny, działacz polonijny i zasłużony patriota. Studia seminaryjne odbywał w Seminarium Duchownym we Włocławku i tam 14 IV 1895 r. otrzymał święcenia kapłańskie. Zob. J. Zbudniewek, *Jędrzejewski F. Alfons*, w: PSB, t. 11, s. 236–237.

<sup>67</sup> Bardzo rzeczowo ocenia ten stosunek ks. M. Nassalski w listach do o. Rejmana, AJG 1885, s. 309n.

<sup>68</sup> A. Jędrzejewski, *Moje wspomnienia o Jasnej Górze*, mps AJG 2739, s. 50.

KS. ZDZISŁAW PAWLAK

**KS. ANTONI WARMUZ – PROFESOR FILOZOFII  
SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU  
I DUSZPASTERZ**

Jednym z wrocławskich profesorów filozofii w XX wieku był ks. Antoni Warmuz. Wykładał on wprawdzie w seminarium wrocławskim tylko siedem lat i nie był aż tak sławny jak jego wielcy poprzednicy, np. ks. Idzi Radziszewski, ks. Adam Jankowski czy ks. Józef Iwanicki. Jednak jego osoba w dziejach tegoż seminarium nie może być niezauważona i zapomniana. Na trwale bowiem zapisał się w pamięci swoich wychowanków i studentów, którzy jeszcze dziś, po prawie 50 latach, wspominają go z szacunkiem.

W niniejszym artykule przyjrzymy się jego niełatwej drodze do kapłaństwa, pięknej kapłańskiej postawie, a zwłaszcza jego owocnej pracy dydaktycznej, propagującej filozofię neotomistyczną, oraz ofiarnej pracy duszpasterskiej w diecezji wrocławskiej.

**1. Ważniejsze dane biograficzne**

Antoni Warmuz urodził się 8 stycznia 1914 r. w Dietrzkowicach (pow. Wieluń) w rodzinie Wawrzyńca (rolnika) i Rozalii z d. Wierzgacz. Po ukończeniu szkoły podstawowej w miejscowości rodzinnej kontynuował naukę w Gimnazjum im. Adama Asnyka w Kaliszu, a następnie w Liceum im. Piusa X we Wrocławku. Świadectwo dojrzałości uzyskał 18 czerwca 1934 r. W tymże roku wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku. Był na VI roku studiów, gdy wybuchła II wojna światowa. Wkrótce po klęsce wrześniowej alumni dwóch ostatnich kursów podjęli dalsze studia we Wrocławku. Niestety, dnia 7 listopada 1939 r. zostały one przerwane. Niemcy aresztowali bpa Michała Kozala, 21 księży i 22 alumnów (wśród nich A. Warmuza). W więzieniu wrocławskim przebywali do dnia 16 stycznia 1940 r. Stąd gestapo przewiozło wszystkich uwięzionych do klasztoru w Łądzie k. Słupcy. Następnie 26 lipca 1940 r.



zostali wywiezieni do przejściowego obozu w Szczyglinie k. Mogilna, potem do obozu koncentracyjnego w Sachsenhausen i w końcu do Dachau (13 XII 1940 r.), gdzie A. Warmuz przebywał przeszło cztery i pół roku.

W teczce personalnej ks. A. Warmuza (Archiwum Diecezjalne we Włocławku) znajduje się 42-stronicowy tekst (zatytułowany „Koncentracyjny obóz w Dachau”), wstrząsające świadectwo, przedstawiające straszliwe, nieludzkie warunki życia w tym hitlerowskim obozie zagłady i to, co się tam wówczas działo. Antoni Warmuz był tutaj również ofiarą pseudomedycznych eksperymentów, dokonywanych przez hitlerowskich zbrodniarzy (doświadczenia z flegmoną)<sup>1</sup>. Bp Franciszek Korszyński w książce *Jasne promienie w Dachau* o alumnie A. Warmuzie w obozie napisał: „Dodatni wpływ wywierał zwłaszcza na kolegów. Dla starszych zaś był grzeczny i uczynny, w różny sposób spieszył im z pomocą”<sup>2</sup>.

Po wyzwoleniu obozu w Dachau (29 IV 1945) włocławska grupa klericka wraz z ks. rektorem Franciszkiem Korszyńskim udała się do Paryża. Tam 29 lipca 1945 r. A. Warmuz i ośmiu pozostałych kolegów otrzymało święcenia kapłańskie z rąk biskupa włocławskiego Karola Radońskiego<sup>3</sup>. Ten zamierzał trzech z nich wysłać na studia do Rzymu i w liście pisanym z Londynu do papieża z dn. 18 VIII 1945 r. prosił o pomoc w ich wykształceniu i utrzymaniu, ponieważ diecezja włocławska nie jest w stanie im tego zapewnić; ks. Antoni Warmuz miałby studiować filozofię w Collegium Angelicum<sup>4</sup>. Gdy planu tego nie udało się zrealizować, ks. Warmuz podjął studia filozoficzne w Instytucie Katolickim w Paryżu, a podstawę utrzymania dawała mu kapelania u sióstr szarytek (2 XI 1945 – 12 XII 1949). W Paryżu ks. Warmuz uzyskał licencjat i przygotował pracę doktorską (promotor nieznany) na temat: „Le messianisme polonais dans l’appréciation du thomisme”<sup>5</sup>, której niestety nie zdążył dokończyć i obronić. Dnia 16 maja 1949 r. zmarł bowiem ks. profesor dr Adam Jankowski, wieloletni profesor filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku i bp K. Radoński wezwał ks. Warmuza do powrotu. Tym bardziej, że drugi (obok ks. A. Jankowskiego) profesor filozofii włocławskiego seminarium, ks. Józef Iwanicki, w tym czasie przygotowywał habilitację, dojeżdżał z wykładami do Warszawy i Lublina, był proboszczem w Dąbiu Kujawskim i wkrótce został rektorem KUL-u. Przyjazd więc ze studiów ks. Warmuza był konieczny.

Po powrocie do Polski (14 XII 1949 r.) ks. A. Warmuz objął stanowisko profesora przedmiotów filozoficznych w seminarium duchownym

we Włocławku (20 I 1950 r.). Pozostał tutaj do 1 września 1957 r., wykładając na różnych kursach następujące dyscypliny filozoficzne: psychologia, wstęp do filozofii, ontologia, kosmologia, etyka, teodycea, epistemologia, anatomia z biologią, proseminarium z filozofii, metoda pracy naukowej. Rozpoczął się w ten sposób okres włocławski w życiu ks. A. Warmuza, który trwał (oprócz pobytu jako ucznia w Liceum im. Piusa X w latach 1930–1934, a później kleryka w seminarium duchownym w latach 1934–1939) prawie siedem lat. W tym czasie, oprócz zajęć dydaktycznych w seminarium, ks. Warmuz pełnił różne kapłańskie posługi: był ojcem duchownym w seminarium, kapelanem szpitala we Włocławku, kapelanem siostr urszulanek, spowiednikiem wielu żeńskich zgromadzeń zakonnych<sup>6</sup>.

Dnia 14 lutego 1956 r. został mianowany (na własną prośbę) administratorem parafii Grabkowo, skąd dojeżdżał jeszcze przez rok do seminarium z wykładami<sup>7</sup>. Dnia 6 maja 1959 r. został administratorem parafii Ciążen, potem (od 27 V 1961) był administratorem parafii Gosławice. Po czterech latach (od 3 VIII 1965) został administratorem, a później proboszczem w Zadusznikach. Dnia 15 lipca 1969 r. został proboszczem w parafii Kościelna Wieś Kaliska. Była to jego ostatnia placówka duszpasterska. Bowiem 25 stycznia 1975 r., mając zaledwie 61 lat, ze względu na bardzo zły stan zdrowia (między innymi skutki pobytu w obozie koncentracyjnym w Dachau, a zwłaszcza eksperymentów pseudomedycznych) odszedł najpierw na urlop zdrowotny, a potem na zasłużoną emeryturę. Powrócił w rodzinne strony i zamieszkał w Wieluniu. „Mimo choroby, chętnie wykonywał różne czynności kapłańskie w parafii, w której zamieszkał. Zwłaszcza gorliwie oddawał się pracy w konfesjonale, zyskując sobie opinię dobrego spowiednika”<sup>8</sup>.

Ks. Antoni Warmuz zmarł 31 stycznia 1981 r. i 3 lutego został pochowany na cmentarzu w Wieluniu.

## 2. Formacja filozoficzna

Ks. Antoni Warmuz jako profesor filozofii we włocławskim seminarium nie pozostawił po sobie publikacji stricte naukowych (książki, artykuły, recenzje itd.), które by określały jego poglądy filozoficzne. Można jednak w oparciu o pozostawione przez niego pomoce do wykładów (skrypty i notatki) zorientować się co do formacji filozoficznej, którą otrzymał, najpierw we włocławskim seminarium duchownym, a następnie w czasie studiów na Instytucie Katolickim w Paryżu.

We Włocławku Antoni Warmuz studiował filozofię przez dwa lata (1934–1936) pod kierunkiem przede wszystkim ks. prof. Adama Jankow-

skiego, absolwenta Wyższego Instytutu Filozofii na Uniwersytecie Łowańskim (centrum filozofii neotomistycznej). W swoich wykładach ks. Jankowski szczególnie akcentował zasadę filozoficznej Szkoły Łowańskiej, głoszącej, że między nauką i wiarą nie może być sprzeczności. Sam wyspecjalizował się w stosunku filozofii do nauk ścisłych, takich jak: matematyka, fizyka, chemia. Szczególną uwagę ks. Jankowski zwracał na najnowsze osiągnięcia nauk przyrodniczych oraz na ich wykorzystanie w nauczaniu filozofii. Według niego studia filozoficzne w zakładach teologicznych (a więc i w seminariach) powinny być prowadzone w sposób programowo i faktycznie neoscholastyczny. To znaczy, że filozofia powinna być rozumiana i wykładana w organicznym związku z naukami przyrodniczymi oraz konfrontowana z innymi kierunkami filozoficznymi. W tym też celu prowadził seminarium filozoficzne, na którym rozważano poszczególne ważne problemy filozoficzne<sup>9</sup>.

W seminarium wrocławskim otrzymał więc A. Warmuz podstawy wiedzy filozoficznej, ze szczególnym ukierunkowaniem na myśl neotomistyczną, stanowiącą główny trzon ówczesnej filozofii neoscholastycznej.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej tej formacji filozoficznej, która go ukształtowała następnie na studiach w Paryżu i mocno wpłynęła na jego postawę jako wykładowcy przedmiotów filozoficznych we wrocławskim seminarium.

Neotomizm był w filozofii XX wieku kierunkiem bardzo prężnym, wywodzącym się w swej historii od Arystotelesa i od św. Tomasza z Akwinu. Jest to filozofia, która opiera się na najważniejszych koncepcjach złotego okresu klasycznego i szczytowego wieku w średniowieczu. Spośród bowiem licznych kierunków filozoficznych średniowiecza największą wartość zyskał system Akwinaty, który nawiązując do filozofii Arystotelesa dokonał nowej syntezy filozoficznej i teologicznej<sup>10</sup>.

W XIX w. różni myśliciele chrześcijańscy postulowali powrót do dawnych wielkich systemów scholastycznych i dzieł genialnych twórców średniowiecza, a zwłaszcza do filozofii św. Tomasza z Akwinu. Powstały wtedy liczne prace odradzającej się scholastyki, które przygotowały nowy okres powszechniejszego i głębszego zainteresowania filozofią Akwinaty. Niezmiernie ważną dla tego okresu była encyklika papieża Leona XIII *Aeterni Patris*, wydana 4 sierpnia 1879 r., która przywróciła w szkołach katolickich filozofię chrześcijańską zgodnie z myślą św. Tomasza z Akwinu. Encyklika ta niejako zalegalizowała istniejący już od dłuższego czasu ruch neoscholastyczny, pogłębiła oraz zmodyfikowała pewne formy neoscholastyki. Studium zaś nad filozofią Akwinaty (do czego szczegól-

nie zachęcała encyklika) miało umożliwić odnowienie współczesnej myśli filozoficznej i teologicznej<sup>11</sup>. W kilka lat zaledwie po ogłoszeniu encykliki *Aeterni Patris* powstał (1889) Wyższy Instytut Filozofii św. Tomasza w Louvain w Belgii, założony przez profesora (późniejszego kardynała) Dezyderego Merciera, który już od 1882 r. miał katedrę filozofii św. Tomasza na uniwersytecie lowańskim<sup>12</sup>.

Filozofia tomistyczna (utożsamiana często z neoscholastyką) rozszerzała się bardzo szybko. Była wykładana nie tylko w zakładach naukowych zakonów (szczególnie dominikanów, jezuitów i benedyktynów), w seminariach duchownych, lecz również w wyższych uczelniach katolickich na całym świecie. Powstały nowe ośrodki filozofii tomistycznej, takie jak: Wydział Filozofii przy Instytucie Katolickim w Paryżu, wydziały filozofii na instytutach katolickich w Lyonie i w Lilles, Wydział Filozoficzny przy Instytucie Katolickim w Turynie. We Włoszech szczególnymi centrami tomizmu stały się: Uniwersytet Gregoriański w Rzymie oraz dominikańskie Collegium Angelicum, później Katolicki Uniwersytet Serca Jezusowego w Mediolanie (założony w 1927 r.). Ośrodkiem szwajcarskim stał się dominikański Uniwersytet Katolicki we Fryburgu, a z niemieckich można wymienić Akademię Alberta Wielkiego w Kolonii, szkołę Gutberleta w Fuldzie, Uniwersytet w Münster i różne kolegia jezuitów i benedyktynów. W Polsce uprawiano tomizm na wydziałach teologicznych w Krakowie, Lwowie i Warszawie oraz na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (założonego w 1918 r.)<sup>13</sup>.

Trzeba tutaj mocno podkreślić, że w tych licznych nowo powstałych ośrodkach naukowych uprawiano nie tyle tomizm, a więc filozofię w tej postaci, w jakiej wyszła od św. Tomasza, lecz właśnie neotomizm, czyli filozofię w duchu św. Tomasza, tzn. uwzględniającą prawdziwe wartości wniesione przez różne kierunki filozofii nowożytnej i współczesnej oraz liczącą się z wynikami nauk przyrodniczych. Były to dwa konieczne warunki programu Szkoły Lowańskiej, według której należy filozofię scholastyczną, opartą na Tomaszu z Akwinu, unowocześnić (słynne *vetera novis augere*). To przede wszystkim prof. D. Mercierowi, twórcy Wyższego Instytutu Filozoficznego w Louvain, należy zawdzięczać, że neotomizm nie stał się tylko zwykłym powrotem do tomizmu XIII wieku, lecz uzyskał jako tzw. tomizm lowański (nazywany też asymilującym) status nowej oryginalnej filozofii otwartej na współczesne nurty filozoficzne i teorie nauk przyrodniczych<sup>14</sup>.

Należy również dodać, że takie uprawianie filozofii w duchu św. Tomasza wymagało lepszej niż dotąd znajomości jego dzieł, a to z kolei po-

stulowało zbadanie całej filozofii średniowiecznej, prawie że nieznaną i otoczoną niechęcią, a niekiedy nawet pogardą. Neotomiści zabrali się więc do studiów historycznych, które odkryły na nowo filozofię średniowiecza i dzięki temu przybliżyły scholastykę myśli nowożytnej.

We Francji, gdzie studiował filozofię ks. A. Warmuz, centrum neotomizmu stanowił Wydział Filozofii Neotomistycznej na Instytucie Katolickim w Paryżu, powstałym w 1875 r. z Wydziału Teologicznego Sorbony, którego celem według E. Gilsona „było ściślejsze związanie intelektualne «świata» z Kościołem”<sup>15</sup>. W 1884 r. jeden z rektorów tegoż instytutu (d’Hulst) założył „Société de Saint Thomas d’Aquin”, które przyjęło ten sam program naukowo-badawczy, jaki wytyczył ks. prof. D. Mercier Szkole Lowańskiej. Profesorowie zgrupowani wokół Instytutu Katolickiego w Paryżu do roku 1900 przedstawiali swe poglądy na łamach periodyku „Annales de philosophie chrétienne”, zaś od 1900 na łamach założonego przez Emile Peillaube (profesora i dziekana Wydziału Filozoficznego tegoż instytutu) czasopisma „Revue de philosophie”<sup>16</sup>.

To właśnie tutaj w Paryżu, na Instytucie Katolickim, ks. Warmuz spotkał się z myślą neotomistyczną prezentowaną (oczywiście w różnych odmianach) przez tak znakomitych znawców filozofii św. Tomasza z Akwinu, jak: Réginald Garrigou-Lagrange, Emile Peillaube, Antonin-Dalmace Sertillanges, Rolland Gosselin, Roger Verneaux, Régis Jolivet, Jacques Maritain, Etienne Gilson (dwaj ostatni to twórcy tzw. egzystencjalnej wersji tomizmu). Niektórzy z wymienionych to w większości wychowankowie, czy nawet w pewnych okresach profesorowie Instytutu Katolickiego w Paryżu.

W takim ośrodku akademickim, przesyconym rozwijającą się myślą neotomistyczną, studiował (cztery lata) i pogłębiał swoje wykształcenie filozoficzne ks. Warmuz. Nic więc dziwnego, że to środowisko ukształtowało go duchowo i miało decydujący wpływ na jego poglądy filozoficzne, na treść i sposób jego wykładów z dyscyplin filozoficznych w seminarium wrocławskim. Świadczy o tym jego niedokończona, pisana z pozycji filozofii tomistycznej, praca doktorska w języku francuskim, a zwłaszcza przygotowywane pieczołowicie pomoce naukowe do przyszłych wykładów (skrypty i notatki).

Praca doktorska ks. Warmuza (jest to tekst roboczy w maszynopisie z wieloma poprawkami na marginesach i uzupełnieniami) „Le messianisme polonais dans l’appréciation du thomisme” (148 + nlb. stron) składa się z wprowadzenia, trzech części (rozdziałów), stanowiących zasadniczy trzon pracy, i bibliografii. We wprowadzeniu (s. 1–18) do auto-

rów reprezentujących polski mesjanizm (nazywany często polską filozofią romantyczną<sup>17</sup>) ks. Warmuz zalicza: Józefa Marię Hoene-Wrońskiego, Józefa Gołuchowskiego, Bronisława Trentowskiego, Karola Libelta, Józefa Kremera, Augusta Cieszkowskiego, Andrzeja Towiańskiego, Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Zygmunta Krasińskiego, Cypriana Kamila Norwida, a nawet Fryderyka Chopina. Byli więc między nimi filozofowie zawodowi, ale w dziejach mesjanizmu polskiego ważną rolę odegrali także poeci oraz działacze religijni, jak np. Andrzej Towiański. Dlatego w polskim mesjanizmie ks. Warmuz wyróżnia dwa nurty: mesjanizm racjonalistyczny, czyli metafizyczny, reprezentowany głównie przez Hoene-Wrońskiego (i jemu poświęcił pierwszą część pracy), oraz mesjanizm mistyczny, czyli mesjanizm wieszczów, poetów, reprezentowany przede wszystkim przez Adama Mickiewicza (druga część pracy).

Pierwsza, objętościowo największa część pracy (s. 19–95), zatytułowana „Messianisme de Hoene-Wroński”, ukazuje jego życie i twórczość, formację filozoficzną i główne tezy jego doktryny mesjańskiej. Streszczając można powiedzieć, że ks. Warmuz prezentuje w niej Hoene-Wrońskiego jako filozofa i matematyka, twórcę – obok Mickiewicza – pojęcia „mesjanizm” (stosowanego do własnej tzw. filozofii absolutnej), który – nawiązując do Kanta, Fichtego i Schellinga – stworzył oryginalny system racjonalistyczny, analogiczny do systemu Hegla, a nawet pod pewnym względem bogatszy od niego. Dwóch bowiem elementów przeciwstawnych w filozofii Kanta, jaki są: byt i wiedza, nie redukował do siebie, jak to czynił Hegel, ale oba wyprowadzał z zasady wyższej, czyli z absolutu. Według Hoene-Wrońskiego należy w intuicji absolutu dotrzeć do ich syntezy, do zasady bytu i wiedzy, a następnie według jednego, powszechnego prawa stworzenia, wyprowadzić z absolutu całą różnorodność bytów oraz uchwycić mechanizm i cel rozwoju ludzkości. Doktryna mesjańska Hoene-Wrońskiego to filozofia o zamierzeniach uniwersalistycznych, spekulatywna, wyłożona bardzo abstrakcyjnie i niejasno.

Zupełnie innego typu mesjanizm mamy u Adama Mickiewicza. Ks. Warmuz poświęcił mu drugą część pracy, zatytułowaną „Messianisme de Mickiewicz” (s. 96–146), w której przedstawił najpierw dość szeroko życie A. Mickiewicza, a następnie główne elementy jego myśli mesjanistycznej. Jeżeli mesjanizm Hoene-Wrońskiego od strony filozoficznej jest systemem niezwykle racjonalistycznym, abstrakcyjnym, „uczonym”, to mesjanizm Mickiewicza wprost przeciwnie, był oparty na czynnikach



uczuciowych, moralnych, bardziej dynamicznych. Adam Mickiewicz w poglądzie na życie cenił przede wszystkim uczucie i tzw. prawdy żywe, czyli takie, które urzeczywistniają się w czynie, a których źródłem jest uczucie. Według niego rozum ludzki osłabia tylko uczucie i tym samym stanowi przeszkodę na drodze urzeczywistnienia prawd żywych. To podstawowe przekonanie A. Mickiewicza zaważyło na dalszych konsekwencjach jego myśli mesjańskiej. Tym bardziej, że metafizyczny fundament dla swych poglądów Mickiewicz znalazł najpierw u Jakuba Boehme, a potem u Andrzeja Towiańskiego. W swoim mesjanizmie szczególną rolę Mickiewicz przypisywał odnowie moralnej człowieka. Zakładał, że w ewolucyjnym rozwoju ludzkości elementem decydującym jest doskonalenie moralne. Jego źródłem jest naród. Wyjątkowo zaś do tego jest powołany naród polski, który – chociaż sam zniewolony – potrafi podnieść duchowo całą ludzkość. Według Mickiewicza, dzięki podniesieniu moralnego poziomu narodu, Polska stanie się Mesjaszem narodów.

Podsumowując ukazane przez ks. A. Warmuzę dwa rodzaje polskiego mesjanizmu, można powiedzieć, że Hoene-Wroński fundament rzeczywistości świata widział w absolutie potraktowanym bardzo abstrakcyjnie, natomiast Adam Mickiewicz w żywym człowieku jako jednostce i konkretnym narodzie. Jeden i drugi przyjmował Mesjasza zbawiającego ludzkość, ale dla Hoene-Wrońskiego była nim filozofia absolutna stanowiąca neoplatoński nurt filozofii europejskiej, zaś dla Mickiewicza po prostu naród, który wzniósł się na najwyższy poziom moralny.

Trzecia część pracy doktorskiej ks. Warmuzę, zatytułowana, identycznie jak cała praca – „Le messianisme polonais dans l'appréciation du thomisme” (s. 147 plus kilkanaście stron w różny sposób oznakowanych) zawiera zapowiedź dwóch kolejnych paragrafów. Jeden miał być krytyką filozofii Hoene-Wrońskiego, drugi – krytyką mesjanizmu Mickiewicza. Krytyka ta miała być przeprowadzona, jak głosi tytuł, z punktu widzenia stanowiska filozofii tomistycznej. Wydaje się, że powinna to być najważniejsza część pracy. Szkoda więc, że ks. Warmuz nie zdążył jej zredagować. Są to niestety tylko pewne materiały, które mogłyby posłużyć do późniejszej, właściwej redakcji.

Na końcu pracy znajduje się bardzo skromna (też pewnie w wersji zaczątkowej) fragmentaryczna bibliografia (zaledwie trzy strony), podzielona na: źródła (27 pozycji) i opracowania (4 pozycje).

Po powrocie do Polski ks. Warmuz, nadmiernie obciążony wieloma wykładami, zwłaszcza ich przygotowaniem, już do swojej pracy doktorskiej nie powrócił. Pewnie nie mógł już wyjechać do Francji, aby ją tam

wykończyć i obronić. W kraju zaś po siedmiu latach pracy dydaktycznej, a następnie po przejściu do pracy duszpasterskiej na parafii, tym bardziej było to niemożliwe.

### **3. Praca dydaktyczna we wrocławskim seminarium duchownym**

W „Kronice Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku” znajduje się następujący zapis: „Począwszy od II półrocza roku akademickiego 1949/50, czyli od lutego 1950 r., na kursie I i II wykłady psychologii racjonalnej i empirycznej objął niedawno przybyły z Paryża ks. prof. mgr Antoni Warmuz – 8 godzin tygodniowo. Ponadto nowy profesor prowadzi wykłady: proseminarium filozoficzne na kursie II – 1 godz. tyg. i wstęp do filozofii na kursie I – 1 godz. tyg.”<sup>18</sup>

Powstaje pytanie: jak wyglądała bliżej praca dydaktyczna praca ks. A. Warmuza we wrocławskim seminarium, jakie przedmioty filozoficzne wykładał w następnych latach? Z jakich źródeł korzystał? Wreszcie, jakim był jako wykładowca w relacji do swych studentów?

Jak na początkującego profesora, ks. Warmuz miał aż dziesięć godzin wykładów tygodniowo (a niekiedy w następnych latach nawet dwaście). Było to bardzo dużo, zwłaszcza jeśli się zważy konieczność przygotowania się do wykładów. W roku akademickim 1950/51 na kursie I wykładał: wstęp do filozofii (1 godz. tygodniowo), ontologię (łącznie z kursem II) – 3 godz. tyg., kosmologię – 2 godz. tyg., etykę – 3 godz. tyg. oraz proseminarium filozoficzne – 1 godz. tyg.<sup>19</sup> W roku akademickim 1951/52: wstęp do filozofii na I kursie – 1 godz. tyg., teodycea (na kursach I i II) – 2 godz. tyg., epistemologia (na kursach I i II) – 2 godz. tyg., psychologia (na kursach I i II) – 4 godz. tyg., anatomia z biologią (na kursach I i II) – 2 godz. tyg., proseminarium filozofii na kursie II – 1 godz. tyg.<sup>20</sup> Razem w tym roku akademickim ks. Warmuz miał aż 12 godzin tygodniowo. W roku akademickim 1952/53 na kursie I: kosmologia – 2 godz. tyg., psychologia – 4 godz. tyg., z kolei na kursie II: kosmologia – 2 godz. tyg., etyka – 2 godz. tyg.<sup>21</sup> W roku akademickim 1953/54 na kursie I: psychologia – 4 godz. tyg., epistemologia – 2 godz. tyg., kosmologia – 2 godz. tyg.; na kursie II zaś miał: etyka – 2 godz. tyg., metoda pracy naukowej – 1 godz. tyg.<sup>22</sup> Za lata 1954–1957 brak jest danych co do przedmiotów wykładanych przez ks. A. Warmuza.

Dnia 1 września 1957 r. ks. Warmuz odszedł ze stanowiska profesora seminarium duchownego we Wrocławku<sup>23</sup>, ale trzeba dodać, że już rok wcześniej (14 II 1956) został mianowany administratorem parafii Grabkowo, skąd dojeżdżał jeszcze z wykładami.

We wrocławskim seminarium ks. Warmuz z całym zapałem młodego profesora i ogromną gorliwością zabrał się do wykładów przedmiotów filozoficznych, a zwłaszcza do przygotowania odpowiednich pomocy w postaci skryptów i notatek. Zafascynowany filozofią neotomistyczną, wyniesioną ze studiów paryskich, zasadniczo nie korzystał z dotychczasowych podręczników, jakich używano jeszcze w wielu polskich seminarjach i z jakich korzystali jego profesorowie w seminarium wrocławskim, np. ks. Adam Jankowski. Były to między innymi podręczniki: *Elementa philosophiae scholasticae* Sebastiana Reinstadlera, *Psychologia eksperymentalna* Jana Lindworsky'ego; *Wstęp krytyczny do filozofii* Henryka Struvego i inne. Trzeba też zauważyć, że tuż po drugiej wojnie światowej nie było łatwo o nowe wydania i opracowania dyscyplin filozoficznych. Dopiero właściwie po odejściu ks. Warmuza z seminarium powstają podręczniki do wykładów z filozofii w ramach serii wydawniczej *Biblioteka pomocy seminaryjnych*, wydawanej przez Pallottinum w Poznaniu (od 1958 r.), jak np. *Wstęp do filozofii* ks. Mariana Kowalewskiego, jego *Logika, czy Zarys psychologii neotomistycznej* ks. Lecha Kaczmarka itd.

Przygotowywał więc ks. Warmuz własne tłumaczenia najnowszych wówczas podręczników znakomitych francuskich tomistów oraz przedstawicieli Szkoły Lowańskiej.

W bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku zachowały się niektóre skrypty (niekiedy tylko ich fragmenty), których ks. Warmuz używał do wykładów oraz przygotowane przez niego w rękopisach notatki. Są to przeważnie tłumaczenia z języka francuskiego (choć nie tylko). Najważniejsze z nich (najlepiej zresztą zachowane) wydają się być trzy skrypty. Są to:

- 1) R. Jolivet, *Psychologia*, przeł. ks. prof. Antoni Warmuz, Wrocław 1949, 259 s. (odb. powielaczowe).
- 2) Fernaud van Steenberghe, *Epistemologia*, przeł. ks. prof. Antoni Warmuz, Wrocław 1948, 167 s. (odb. powielaczowe)<sup>24</sup>.
- 3) *Etyka* [ogólna], Wrocław 1950, 99 s. (maszynopis).

Inne pomoce ks. Warmuza do wykładów zachowały się tylko we fragmentach. Są to maszynopisy, odbitki powielaczowe i rękopisy<sup>25</sup> oraz cztery zeszyty notatek (trzy po polsku, jeden w języku francuskim)<sup>26</sup>.

Spośród zachowanych w bibliotece seminarium wrocławskiego (wspomnianych wyżej) skryptów i notatek jako pomocy do wykładów, zwłaszcza dla studentów, na szczególną uwagę zasługują dwa: skrypt do psychologii oraz do epistemologii. Pierwszy jest tłumaczeniem (wyborem ważniejszych zagadnień) bardzo cenionego, wielotomowego dzieła Régis

Joliveta *Traité de philosophie*, t. 2: *Psychologie*, Lyon – Paris 1947. Autor był profesorem i dziekanem Wydziału Filozofii Instytutu Katolickiego w Lyonie i świetnym znawcą filozofii św. Tomasza z Akwinu<sup>27</sup>. Z kolei skrypt do epistemologii jest tłumaczeniem pracy Fernauda van Steenberghe *Epistémologie*, Louvain 1947. Jest on jednym z czołowych reprezentantów Szkoły Lowańskiej, znakomitym historykiem filozofii średnio-wieczna oraz autorem także dobrze znanego na Zachodzie podręcznika do metafizyki (*Ontologie*, Louvain 1952)<sup>28</sup>.

Psychologia R. Joliveta, którą swoim tłumaczeniem ks. profesor Warmuz udostępnił seminaryjnemu środowisku we Włocławku, jest przedstawieniem głównych problemów psychologii neotomistycznej, podzielonej niejako na dwie części: psychologię racjonalną i psychologię eksperymentalną. Psychologia bowiem, jako nauka o duszy, może być rozumiana albo jako dyscyplina filozoficzna, która zajmuje się dociekaniami ostatecznej zasady życia, podmiotem zjawisk psychicznych, czyli duszą. I wtedy nosi nazwę psychologii racjonalnej albo inaczej metafizyki duszy. Jeżeli natomiast psychologia zajmuje się badaniem przejawów życia psychicznego, czyli wrażeniami, spostrzeżeniami, pożądaniami itd., ich klasyfikacją i ustaleniem praw, które rządzą życiem zwierząt i ludzi, wtedy nosi nazwę psychologii eksperymentalnej (doświadczalnej).

Psychologia eksperymentalna, prezentowana przez Joliveta (w skrypcie ks. Warmuza) bada jednostkowe zjawiska psychiczne, chce poznać sposób, w jaki one występują. Pyta, w jaki sposób na przykład widzimy barwy i słyszymy dźwięki? Jak działa nasza wyobraźnia? Jak działa pamięć? Jak powstają nasze uczucia? Jak umysł człowieka poznaje rzeczywistość? Jak działa i czym się charakteryzuje ludzka myśl? Jak wola nasza dąży do swoich celów? Wreszcie jej istnienie, przedmiot i natura. Opierając się na wynikach takiej psychologii eksperymentalnej, jako wiedzy o zjawiskach psychicznych, Jolivet prezentuje tomistycznie ujętą psychologię racjonalną, czyli metafizykę duszy ludzkiej. Warto tutaj podkreślić, że w przeciwieństwie do wielu dotychczasowych autorów, Jolivet w swoim podręczniku psychologii bardzo szeroko analizuje tylko przejawy życia zmysłowego i rozumnego, a więc działalność duszy zwierzęcej i ludzkiej, nie zajmuje się natomiast życiem roślin, czyli duszą wegetatywną (duszą roślinną).

Wychodząc z danych psychologii empirycznej, psychologia racjonalna (Jolivet nazywa ją często filozoficzną) stawia sobie jako właściwy przedmiot badań duszę rozumianą jako podłoże, podmiot zjawisk świadomości. Psychologia racjonalna pyta więc: skąd pochodzą zjawiska psy-

chiczne? czym jest dusza? czy dusza jest istotą duchową, nieśmiertelną? co to znaczy, że jest ona podmiotem umysłu i woli? jakie mamy dowody jej duchowości? jaka jest relacja duszy do ciała? wreszcie problem pochodzenia duszy.

Z pewnością wiele czasu i trudu ks. prof. Warmuz musiał poświęcić, aby z olbrzymiego traktatu Joliveta (745 stron) wydobyć i umieścić w swoim tłumaczeniu (259 stron) najważniejsze zagadnienia ówczesnej psychologii tak wtedy wykładanej.

Do tekstów Joliveta i jego myśli filozoficznej jako do swego umiłowanego mistrza, ks. Warmuz – jak mówią jego dawni studenci-klerycy – wracał bardzo często<sup>29</sup>. Prawdopodobnie z niego także korzystał przy opracowywaniu innych jeszcze skryptów (choć nie jest to zaznaczone wprost tak, jak w przypadku skryptu do psychologii). Świadczą o tym m.in. zachowane pytania egzaminacyjne z niektórych przedmiotów.

I tak na przykład z *k o s m o l o g i i* (w 1953 r.) ks. Warmuz przerabiał następującą problematykę: 1) natura ciał prostych, 2) współczesna fizyka atomistyczna, 3) hylemorfizm i jego dowody, 4) pojęcie materii i formy substancjalnej, 5) natura ciał złożonych, 6) działanie ciał i prawa natury, 7) pochodzenie życia, 8) pochodzenie świata. Jest tu duże podobieństwo treściowe do podręcznika Joliveta<sup>30</sup>.

Drugi ważny skrypt ks. Warmuza to tłumaczenie podręcznika epistemologii autorstwa Fernaud van Steenberghena, również znanego neotomisty ze środowiska lowańskiego. Autor już w przedmowie podkreśla, że status metodologiczny epistemologii (dzisiejsza teoria poznania), określanej jako „studium warunków, wartości i granic poznania” nie jest dostatecznie ustalony i nasuwa pewne trudności w interpretacji filozofii św. Tomasza z Akwinu. „Dzisiaj jeszcze, dyskutuje się przedmiot tej dyscypliny i jej metody, problemy, jakie zawiera, i miejsce, jakie ona powinna zająć w systematycznej filozofii; nazwa nawet, którą się ją oznacza nie jest jeszcze powszechnie przyjęta. Św. Tomasz z Akwinu poświęcił liczne kwestie dla studium poznania. Rozważa poznanie, już to w Bogu, już to w aniołach i w duszach oddzielonych od ciała, już to w człowieku. Znajdzie się u niego, pomiędzy innymi, elementy analizy psychologicznej poznania, teorię prawdy, krytykę pierwszych zasad, zarys krytyki spostrzeżenia zmysłowego, poglądy na problem powszechników i na uchwycenie istot, wyjaśnienie ontologiczne poznania. Jednakże św. Tomasz nie postawił problemu poznania tak, jak go się dzisiaj stawia. To jest problem *par excellence* nowożytny od czasów Kartezjusza i Kanta. Trzeba więc sprecyzować, jak pod tym względem interpretować św. Tomasza? Czy ten

problem przyjmuje tomizm? Czy ten problem jest zgodny w swoim rozwoju z myślą Tomasza? Czy wystarczy tylko odtworzyć św. Tomasza?”<sup>31</sup>

F. Steenberghen, biorąc pod uwagę różne interpretacje pod tym względem współczesnych tomistów, oświadcza: „W wykładach naszych przechylamy się za stanowiskiem Maritaina, Joliveta i Verneaux. Wyłożymy najpierw ogólnie tomistyczną teorię poznania, a potem, jeżeli nam czas pozwoli, przejdziemy do stanowisk poszczególnych autorów tomistycznych”<sup>32</sup>.

W materiałach ks. prof. Warmuza zachowały się również tezy do egzaminu z epistemologii przygotowane w swym zasadniczym trzonie w oparciu o ten właśnie skrypt. Wynika z nich, że ks. Warmuz przerabiał następujące zagadnienia z epistemologii: 1) pojęcie epistemologii, 2) teoria prawdy, 3) teoria pewności i jej rodzaje, 4) motyw pewności, 5) kryterium pewności, 6) świadomość i pamięć jako źródła pewności, 7) problem powszechników, 8) źródła zewnętrzne pewności, 9) świadectwa pewności, 10) redukcja źródeł pewności, 11) metoda naukowa, 12) wątplenie metodyczne, 13) postępowanie indukcyjne, 14) postępowanie dedukcyjne, 15) błędne metody filozofii.

Gdy chodzi natomiast o trzeci skrypt do etyki ogólnej, to ks. Warmuz nie podaje źródeł swego opracowania. Niewątpliwie jest to etyka arystotelesowsko-tomistyczna, do opracowania której prawdopodobnie korzystał albo z notatek swoich wykładów słuchanych w Paryżu, albo też streścił któryś z podręczników pisanych w języku łacińskim zawierających wykład etyki tomistycznej, przygotowany według jednej, powszechnie przyjętej wówczas metody scholastycznej. Tak na przykład przez całe dziesięciolecie I połowy XX w. używano podręcznika V. Cathreina *Philosophia moralis* (wyd. 1 ukazało się w 1893 r., ostatnie zaś – dwudzieste – w 1955 r.) lub też, co jest jeszcze bardziej prawdopodobne, ks. Warmuz korzystał z podręcznika swego ulubionego autora, jakim był dla niego R. Jolivet i jego *Traité de philosophie* (chodzi o t. 4: *Morale*, Lyon – Paris 1945, 537 s.). Szkoda, że ks. Warmuz nie sięgnął choćby do *Katolickiej etyki wychowawczej* o. J. Woronieckiego (akurat ukazało się jej wyd. 2, w Krakowie w 1948 r.).

Z etyki przerabiane były przez ks. Warmuza następujące zagadnienia (według zachowanych pytań egzaminacyjnych): 1) pojęcie etyki, 2) cel ostateczny człowieka, 3) prawo w ogólności, 4) pojęcie i rodzaje czynu ludzkiego, 5) moralność przedmiotowa i podmiotowa, 6) norma moralności, 7) naczelna zasada postępowania człowieka, 8) poczytalność a odpowiedzialność, 9) uprawnienia człowieka, 10) obowiązki człowieka wobec Boga, 11) obowiązki człowieka wobec siebie samego, 12) obowiązki względem innych ludzi, 13) prawo własności, 14) moralność społecz-



na, 15) nauka o państwie, 16) obowiązki obywatelskie<sup>33</sup>. W tym ostatnim przypadku (chodzi o skrypt z etyki) ks. Warmuz mógł również korzystać z wielotomowego dzieła Josepha Donata *Summa philosophiae christianae* (Barcelona 1944) – chodzi o tom 7: *Ethica generalis*, które przywiózł sobie ze studiów paryskich i często go używał. Z tego dzieła prawdopodobnie korzystał też przy wykładach z ontologii (t. 3: *Ontologia*) i z teodycei (t. 6: *Theodicea*).

Podsumowując, można powiedzieć, że ks. Warmuz w swoim nauczaniu przyjmował i propagował neotomizm w wydaniu szczególnie dwóch ośrodków filozofii tomistycznej: francuskiego (skupionego wokół Instytutu Katolickiego w Paryżu) i lowańskiego (skupionego wokół Instytutu Filozofii Uniwersytetu w Louvain). Autorytetami zaś naukowymi, mistrzami jego filozoficznej drogi byli: Régis Jolivet oraz F. van Steenberghen.

Powstaje wreszcie pytanie, jakim wykładowcą był ks. Warmuz w przekazie wiedzy i w nauczaniu? Jakim był w relacji do swoich studentów-kleryków? Jak oni go odbierali? Niewątpliwie ks. profesor A. Warmuz bardzo solidnie przygotowywał się do wykładów, ale w ich przekazie, jak podkreślają jego byli studenci, był dość trudny. Pewnie zaważyły na tym tłumaczenia obcojęzyczne, którymi się posługiwał, ich nie zawsze rozumiały język. Prawdopodobnie ks. Warmuz zdawał sobie z tego sprawę, gdyż posługując się przygotowanymi notatkami „czytał je wolno i wielokrotnie tłumacząc, powtarzał. Był niezwykle cierpliwy”<sup>34</sup>. Na egzaminach zaś był niezwykle wyrozumiały. Więcej nawet przeżywał niepomyślny wynik niż sam zdający student. Nie lubił stawiać ocen niedostatecznych, dlatego pozwalał studentom przychodzić kolejny raz na egzamin<sup>35</sup>. Bardzo dbał o swoich studentów, wspierając ich na wszelkie możliwe sposoby, np. pożyczał im swoją maszynę do przepisywania skryptów<sup>36</sup>.

Przedstawiając pracę dydaktyczną ks. prof. Warmuza, trzeba zwrócić uwagę na jego zaplecze naukowe, a więc jego księgozbiór. W swoim testamencie (na kilka lat przed śmiercią) napisał: „Dla Seminarium Duchownego we Włocławku przeznaczam kielich i książki”<sup>37</sup>. Zgodnie z jego wolą książki te rzeczywiście trafiły do biblioteki seminaryjnej. Księgozbiór ten, jak podaje ks. dyr. Kazimierz Rulka, liczył około tysiąca woluminów. Był to księgozbiór o przewadze dzieł z zakresu filozofii (ale znajdujemy w nim również dzieła z teologii, historii literatury i literatury oraz filologii), w większości w języku francuskim, kończący się zasadniczo na roku 1950 (ks. Warmuz zgromadził go w czasie swoich studiów paryskich). W 1981 r. księgozbiór ten był już w większości przestarzały i nie nadawał się do włączenia w całości do księgozbioru seminaryjnego<sup>38</sup>.

Najwięcej z księgozbioru ks. Warmuza do biblioteki seminaryjnej trafiło pozycji z szeroko rozumianej filozofii. Znajdujemy tu publikacje niemal ze wszystkich dziedzin filozoficznych. Większość z nich została wydana w serii francuskiej *Bibliothèque de philosophie contemporaine*.

Ks. Warmuz posiadał sporo publikacji ogólnych z filozofii, opracowań poszczególnych filozofów oraz wydawnictw źródłowych. Z dzieł ogólnych warto zauważyć chociażby ośmiotomowe dzieło É. Bréhiera *Histoire de la philosophie* (Paris 1938–1946), czy sześciotomowe dzieło J. Donata *Summa philosophiae christanae* (Barcelona 1944). Znajdujemy też sporo opracowań o poszczególnych filozofach, a także ich dzieła. Pojedynczymi lub kilkoma publikacjami reprezentowani są: Kartezjusz, Kierkegaard, Leibniz, Friedrich Nietzsche, Blaise Pascal, Henri Bergson, Berkeley, A. Comte, D. Hume, L. Brunschvig, L. Lévy-Bruhl, J. Maritain, Newman. Obecność takich publikacji nie może dziwić w księgozbiore nawet początkującego filozofa. Zastanawia jednak spora liczba dzieł reprezentujących myśl filozoficzną Barucha Spinozy (14) i Immanuela Kanta (11). Trudno stwierdzić, czy wynika to z przypadku, czy może wskazuje na jakieś szczególniejsze zainteresowanie tymi myślicielami.

Nie brak opracowań dotyczących poszczególnych kierunków filozoficznych: na przykład filozofii pozytywistycznej – A Comte’a *Cours de philosophie positive* (t. 1–6, Paris 1907–1908); filozofii scholastycznej – Kleugtena *La philosophie scolastique exposée et défendue par..* (t. 1–4, Paris 1868–1870); tomizmu – R. Joliveta *Le thomisme et la critique de la connaissance* (Paris 1933); personalizmu – Ch. Renouviere *Le personalisme suivi d’une étude sur la perception externe et sur la force* (Paris 1926) czy poszczególnych dyscyplin filozoficznych, np. teorii poznania F. van Steenberghe *Epistemologie* (2 éd., Louvain 1947).

Największym jednak zainteresowaniem ks. Warmuza cieszyła się psychologia, która była głównym przedmiotem wykładanym przez ks. Warmuza w seminarium wrocławskim. W odróżnieniu od pozostałych dziedzin filozoficznych, w których znajdujemy niemal jedynie pozycje w języku francuskim, tutaj znajdujemy także publikacje w języku polskim. Ks. Warmuz wracając do kraju miał z tej dziedziny publikacje w języku francuskim: J. Segonda *Traité de psychologie* (Paris 1930), B. Bourdona *L’intelligence* (Paris 1937), A. Decoene’a i A. Staelensa *Psychologie pédagogique et doctrine chrétienne de l’éducation* (Louvain 1932), O. Lemieré’a *Études de psychologie religieuse* (Paris 1934). Zasadniczo nie nadawały się one do prowadzenia wykładów w seminarium duchownym, dlatego ks. Warmuz został wsparty książkami, które były dubletami w bibliotece

seminaryjnej oraz książkami od znajomych. W ten sposób ks. Warmuz pozyskał książki: J. Lindworsky'ego *Psychologia eksperymentalna* (Kraków 1933, pozycja ta nosi nieznaczne ślady lektury ks. Warmuza), Z. Balickiego *Psychologia społeczna. Czynności poznawania* (Warszawa 1912), M. Dybrowskiego *Działanie woli (na tle badań eksperymentalnych)* (Poznań 1946), *Nauka Pawłowa a filozoficzne zagadnienia filozofii* (Warszawa 1954). Z tych pozycji ślady lektury (liczne podkreślenia) nosi książka *Nauka Pawłowa...*, szczególnie artykuł K.M. Bykowa *Nauka Pawłowa a współczesne przyrodoznawstwo* (s. 5–29). Ze ks. Warmuz nie porzucił zainteresowań psychologią po zakończeniu wykładów, zdaje się świadczyć pozycja *Psychologia*, pod red. T. Tomaszewskiego (wyd. 3, Warszawa 1977).

We fragmencie zachowanego księgozbioru ks. Warmuza zastanawia spora liczba dzieł z zakresu socjologii, którą wówczas często łączono z filozofią. Znajdujemy tu przede wszystkim dzieła É. Durkheima: *Le socialisme. Sa définition, ses débuts et doctrine Saint-Simonienne* (Paris 1928), *De la division de travail sociale* (6 éd., Paris 1932), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. La système totémique en Australie* (3 éd., Paris 1937), *Le suicide. Étude de sociologie* (Paris 1930), a także opracowania jego dotyczące, np. P. Lacombe'a *La méthode sociologique de Durheim. Étude critique* (Paris 1926). Poza tym należy zauważyć inne dzieła o tematyce socjologicznej: P.A. Sorokina *Les théories sociologiques contemporaines* (Paris 1938), G. Bouthoula *Traité de sociologie* (Paris 1946), C. Bouglé'a i J. Raffauta *Éléments de sociologie* (Paris 1939), J. Bourdeau'a *Socialistes et sociologues* (Paris 1937), A. Fouillée'a *Les éléments sociologiques de la morale* (3 éd., Paris 1928), A. Labrioli *Karl Marx. L'Économiste, la socialiste* (Paris post 1909), G. Weilla *L'Europe du XIXe siècle et l'idée de nationalité* (Paris 1938), L.J. Lebreta *De l'efficacité politique du chrétien* (Paris 1947).

Warto także zauważyć, że dzieła te noszą choćby nieznaczne ślady lektury ks. Warmuza, a dwa z nich noszą ewidentne liczne ślady lektury; są to dzieła: Durkheima *De la division de travail sociale* oraz G. Bouthoula *Traité de sociologie*<sup>39</sup>.

Na koniec można jeszcze zapytać, dlaczego ks. Warmuz po siedmiu latach pracy dydaktycznej, której poświęcił tyle swego czasu i trudu, ostatecznie (1 IX 1957 r.) odszedł z włocławskiego seminarium? Otóż od dłuższego czasu ks. Warmuz chciał się poświęcić całkowicie pracy duszpasterskiej (a cały rok musiał jeszcze dojeżdżać z wykładami do seminarium z parafii Grabkowo), co przy jego stanie zdrowia było coraz trudniejsze. Dlatego bp Antoni Pawłowski, dobrze rozumiejąc tę sytuację,

w piśmie skierowanym do ks. Warmuza napisał: „Pragnę gorąco podziękować za dotychczasową pracę dydaktyczną i wychowawczą. Dobrze rozumiem pragnienie Księdza profesora, aby całkowicie poświęcić się duszpasterskiemu dobru swej parafii”<sup>40</sup>.

Warto tutaj jednak dodać, że gdy zaszła potrzeba, chętnie wracał do pracy profesorskiej. I tak w 1958 r. bp A. Pawłowski wyraził zgodę na prowadzenie przez ks. Warmuza wykładów z filozofii w seminarium księży salezjanów w Woźniakowie k. Kutna (jeden dzień w tygodniu)<sup>41</sup>. Zaś w 1960 r. ks. Warmuz został mianowany przez bpa Pawłowskiego delegatem do Zakładu Teologicznego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie (i w tym charakterze brał też udział w egzaminach)<sup>42</sup>.

#### 4. Posługa duszpasterska

Ks. A. Warmuz, będąc jeszcze we Włocławku i pełniąc funkcję wykładowcy, całym sercem oddawał się także duszpasterstwu. Czynił to zresztą już w czasie swych studiów we Francji, będąc cały czas kapelanem sióstr szarytek w Paryżu. Posługi duszpasterskie ks. Warmuza we Włocławku były jednak na ogół krótkotrwałe i wynikały z braku księży w okresie powojennym. I tak 1 VI 1950 r. ks. Warmuz otrzymał na miesiąc nominację na kapelana szpitala we Włocławku (odwołany z tej funkcji 28 VI). W miesiąc później (1 VIII 1950) został mianowany kapelanem sióstr urszulanek we Włocławku. Posługę tę pełnił do 18 IX 1950 r. Ponownie został mianowany (1 VII 1952) kapelanem szpitala we Włocławku, tym razem na czas wakacji. Ks. A. Warmuz będąc w seminarium pełnił także często posługę spowiednika (bardzo cenionego) w różnych zgromadzeniach zakonnych. I tak 7 III 1953 r. został mianowany spowiednikiem zwyczajnym westiarek we Włocławku. Następnego roku (7 XII 1954) – spowiednikiem nadzwyczajnym serafitek w Chełmicy. Posługi te nie były zbyt absorbujące czasowo. Natomiast nominacja w 1952 r. na ojca duchownego alumnów kursów filozoficznych seminarium (w gmachu przy ul. Łęskiej 26) była już poważnym obciążeniem, tym bardziej, że trwała cztery lata<sup>43</sup>.

Ostatecznie ks. Warmuz, chcąc poświęcić się całkowicie posłudze kapłańskiej w duszpasterstwie złożył w 1955 r. pismo, w którym prosił „o zwolnienie z pełnionych obowiązków w seminarium duchownym i o przeniesienie do pracy parafialnej”, gdyż – jak pisał – ten rodzaj pracy bardziej mu odpowiada<sup>44</sup>. W następstwie czego obowiązki ojca duchownego w seminarium w końcu roku 1955 przejął ks. Tadeusz Kania, a ks. Warmuz w lutym następnego roku został mianowany administratorem parafii Grabkowo<sup>45</sup>.

W ten sposób zaczął się nowy, prawie 20-letni okres parafialnej posługi duszpasterskiej ks. Warmuza. Jak już zaznaczyliśmy wyżej, były to parafie: Grabkowo (14 II 1956 – 6 V 1959), Ciążeń (6 V 1959 – 27 V 1961), Gosławice (27 V 1961 – 3 VIII 1965), Zaduszniki (3 VIII 1965 – 15 VII 1969), najdłużej zaś Kościelna Wieś Kaliska (15 VII 1969 – 25 I 1975). Z tej parafii przeszedł na emeryturę<sup>46</sup>.

Jakim był ks. Antoni Warmuz jako duszpasterz? Z dokumentów, jakie się zachowały, i z relacji kapłanów, którzy go pamiętają z pracy parafialnej, wynika, że mimo kłopotów ze zdrowiem i niełatwych warunków (często był sam bez wikariusza) była to praca pełna poświęcenia, osobistej ofiary i ogromnej troski o dobro powierzonych sobie parafian. Tak też tę kapłańską posługę na parafii ks. Warmuza oceniali jego przełożeni. Biskup A. Pawłowski w jednym z dekretów napisał: „Za cichą i wytrwałą, lecz tak owocną troskę o dobro duchowe wiernych i ogólne dobro parafii wyrażam wdzięczność i uznanie”<sup>47</sup>.

Ks. A. Warmuz jako duszpasterz był również uwrażliwiony na sytuację materialną swoich parafian. Do legendy przeszły niezwykle niskie ofiary pobierane przez niego z okazji pogrzebów czy ślubów. Opowiadał mi ks. prał. Leonard Karolewski, następca ks. Warmuza w Gosławicach<sup>48</sup>, że ks. Warmuz pewnego razu kazał swemu wikariuszowi odnieść rodzinie zmarłego połowę ofiary złożonej z okazji pogrzebu, uważając że jego współpracownik wziął zbyt dużo. Parafianie w Gosławicach w trakcie tzw. koleśdy często o takich faktach mówili, podkreślając bardzo skromny styl życia ks. Warmuza, a zwłaszcza jego brak przywiązania do spraw materialnych.

Ksiądz Warmuz jako proboszcz był bardzo wymagającym od siebie, a może nawet przesadnie krytycznym w stosunku do swojej osoby i swych możliwości. Można o tym wnioskować choćby z prośby do Kurii Diecezjalnej o zwolnienie ze stanowiska administratora parafii Grabkowo i przeniesienie na inną parafię, w której wprost pisze: „sprawa [zorganizowania] kaplicy w Czerniewicach jest dla mnie nie do wykonania”<sup>49</sup>. W swej pracy duszpasterskiej ks. Warmuz nigdy nie szukał siebie, nie kierował się względem na własne dobro. Był bardzo odpowiedzialnym duszpasterzem, kierującym się jedynie dobrem Kościoła. Gdy w parafii Ciążeń powstał konflikt ze służbą kościelną, ks. Warmuz poprosił w piśmie do kurii o zwolnienie ze stanowiska administratora parafii Ciążeń i przeniesienie na inną parafię (choć był w niej dopiero od półtora roku) „ponieważ w Ciążeniu po zwolnieniu służby kościelnej zapanował już spokój i potrzeba przyjąć nową służbę kościelną, a uważam, że nie byłoby to wskazane, żebym ja to czynił”<sup>50</sup>.



Biorąc pod uwagę stan zdrowia ks. Warmuza, jego posługa duszpasterska w niektórych parafiach wymagała wiele poświęcenia, np. dojazdu do punktów katechetycznych w parafii Zaduszniki<sup>1</sup>.

Trzeba również podkreślić, że ks. Warmuz jako proboszcz dbał też o stan materialny kościoła. Mimo że pewnie nie miał uzdolnień w tym kierunku, troszczył się o remonty budynków kościelnych, nie żałując nawet własnych pieniędzy. Tak było na przykład przy remoncie kościoła w Kościelnej Wsi; gdy zabrakło pieniędzy, aby zapłacić wykonawcom, ks. Warmuz przeznaczył na ten cel część własnych pieniędzy otrzymanych jako odszkodowanie za obóz koncentracyjny i utracone tam zdrowie<sup>2</sup>.

Tę niezwykle ofiarną, pełną poświęceń posługę duszpasterską księdza Warmuza doceniali kolejni biskupi wrocławscy. Bp Jan Zaręba wyróżniając go prawem używania rokiety i mantoletu, napisał: „Księdza Proboszcza cechuje rzetelne pojmowanie kapłańskiego posłannictwa. Już jako klerykowi naszego seminarium dane mu było, za cenę wierności Kościołowi, Ojczyźnie i nieosiągniętego jeszcze, ale upragnionego kapłaństwa, przejść przez gehennę obozów koncentracyjnych w czasie ostatniej wojny. Kiedy zaś to Chrystusowe kapłaństwo stało się już udziałem Ks. Proboszcza, służył nim sumiennie i owocnie najpierw za granicą, a następnie w diecezji, pełniąc kolejno różne funkcje przez prawie trzydzieści lat. Ta spokojna i ofiarna praca Ks. Proboszcza wypływa z umiłowania Kościoła, troski o chwałę Bożą i dobro wiernych. Jako wyraz mego uznania za dotychczasową pracę i postawę kapłańską, niniejszym dekretem przyznaję Ks. Proboszczowi prawo używania rokiety i mantoletu”<sup>3</sup>.

\* \* \*

Patrząc na dramatyczną drogę do kapłaństwa, piękno kapłańskiej postawy ks. Antoniego Warmuza, jego tak ważną, sumienną i owocną pracę dydaktyczną we wrocławskim seminarium oraz trudną, cichą i ofiarną posługę duszpasterską w diecezji wrocławskiej, można powiedzieć, że wpisuje się on na trwałe zarówno w poczet profesorów wrocławskiego seminarium duchownego, jak i w historię diecezji wrocławskiej.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Archiwum Diecezjalne we Wrocławku (ADWł), Akta personalne ks. A. Warmuza, bez sygn. (k. nlb.)

<sup>2</sup> F. K o r s z y ń s k i, *Jasne promienie w Dachau*, Poznań 1957, s. 213.

<sup>3</sup> B. P [e r z y n a], *Ks. Antoni Warmuz*, „Kronika Diecezji Wrocławskiej” 64(1981), s. 142–143.



<sup>4</sup> ADWł, Akta personalne bpa K.M. Radońskiego, sygn. 280d, List bpa K. Radońskiego do pap. Piusa XII z 18 VIII 1945; por. J. Dębiński, *Korespondencja biskupa Karola Mieczysława Radońskiego ze Stolicą Apostolską w okresie II wojny światowej*, „Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski” 2(2006), s. 341–342. Rzeczą zastanawiającą, czekającą na wyjaśnienie, jest fakt, że listu tego brak w zbiorze *Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*, t. 3: *La Saint Siège et la situation religieuse en Pologne et dans les Pays Baltes 1929–1945*, cz. 1–2, Città del Vaticano 1967.

<sup>5</sup> Maszynopis tej pracy znajduje się w Bibliotece Seminarium Duchownego we Włocławku (bez sygn.).

<sup>6</sup> ADWł, Akta personalne ks. A. Warmuza.

<sup>7</sup> Rok wcześniej w piśmie do Kurii Diecezjalnej Włocławskiej ks. A. Warmuz prosił o zwolnienie z pełnionych obowiązków w seminarium duchownym i o przeniesienie do pracy parafialnej. – ADWł, Akta personalne ks. A. Warmuza, pismo z dn. 11 III 1955 r.

<sup>8</sup> B. P[erzyna], *Ks. Antoni Warmuz*, art. cyt., s. 143.

<sup>9</sup> Zob. Z. Pawlak, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów włocławskich XX wieku*, Włocławek 2001, s. 106–108.

<sup>10</sup> „Oczywiście tomizm, jak każdy twór ludzki, przeżywał okresy zapomnienia, spowodowane historycznymi uwarunkowaniami. Ciekawą jest jednak rzeczą, że gdy w XVI wieku dokonano się odnowienie scholastyki, to F. Suarez nie nawiązał ani do św. Bonawentury, ani do Dunsza Szkota, lecz właśnie do tomizmu. Po tej jednak szesnastowiecznej reformie filozofia scholastyczna straciła swe znaczenie i ukryła się w szkołach klasztornych, gdzie traktowano ją na ogół jako narzędzie nauk teologicznych. W XVII i XVIII wieku przeżywał kryzys nie tylko tomizm, lecz w ogóle cała filozofia chrześcijańska, gdyż w tym czasie doszły do głosu panteistyczne i materialistyczne doktryny, z którymi jako typowo antychrześcijańskimi i antyreligijnymi prowadzili myśliciele katolicycy walkę polemiczną, uniemożliwiającą systematyczne uprawianie filozofii”. – M. Kowalewski, *Wstęp do filozofii*, Poznań 1958, s. 164.

<sup>11</sup> Z. Pawlak, *Recepcja filozofii neoscholastycznej w Polsce*, „Teologia i Człowiek” 3(2004), s. 103.

<sup>12</sup> Więcej na ten temat zob. Z. Pawlak, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji*, dz. cyt., s. 17, 35–36.

<sup>13</sup> Zob. H. Romanowski, *Rozwój filozofii tomistycznej na Zachodzie i w Polsce*, „Ate-neum Kapłańskie” 19(1927), s. 76; M. Kowalewski, *Wstęp do filozofii*, dz. cyt., s. 166.

<sup>14</sup> Zob. P. Chojnacki, *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, Poznań 1947, s. 105–108.

<sup>15</sup> E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, s. 227.

<sup>16</sup> Zob. tamże.

<sup>17</sup> Polska na początku XIX wieku wydała systemy metafizyczne (znacznie różniące się od niemieckiej filozofii idealistycznej), które widzą powołanie filozofii nie tylko w poznaniu prawdy, ale także w przeprowadzeniu reformy życia i wybawieniu ludzkości. Systemy te są przeniknięte wiarą w metafizyczne znaczenie narodu oraz w to, że człowiek swoje życiowe powołanie, może spełnić tylko w tym „obcowaniu duchów”, jakim jest naród, że narody stanowią o rozwoju ludzkości, a szczególnie naród polski ma zadanie Mesjasza wśród narodów. Polska filozofia romantyczna była więc zasadniczo filozofią czynu, a nie abstrakcyjnych spekulacji, mocno akcentowała problematykę narodu oraz sprawy związane z religią. – Zob. A.B. Stępień, *Filozofia polska w wiekach XIX i XX*, w: *Wkład Polaków do kultury świata*, pod red. M.A. Krapca, Lublin 1976, s. 179–181.

<sup>18</sup> Kronika Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, t. 1: 1945–1966, s. 87 (rkps w Bibl. Sem. Duch.).

<sup>19</sup> Tamże, s. 102–103.

<sup>20</sup> Tamże, s. 117–118.

<sup>21</sup> Tamże, s. 132.

<sup>22</sup> Tamże, s. 149.

<sup>23</sup> KDWł, 44(1957), s. 203.

<sup>24</sup> Skrypty te zostały wydane w rzeczywistości prawdopodobnie po 1950 r., ale ze względu na zakaz używania po 1950 roku powielaczy bez specjalnego pozwolenia urzędu kontroli publikacji, po prostu antydatowane.

<sup>25</sup> Są to następujące teksty: 1) Etyka szczegółowa, Włocławek 1951, 65–116 s. (maszynopis); 2) Anatomia, fizjologia i biologia, 60 s. (odb. powielaczowe); 3) Kosmologia, 36 s. (maszynopis); 4) Wstęp do filozofii, zaledwie kilka stron, odb. powielaczowe. Są to fragmenty wykładów ks. prof. J. Pastuszki; 5) Logika, zaledwie kilka stron (maszynopis); 6) Historia filozofii starożytnej, 22 s. (maszynopis); 7) Metoda pracy naukowej, 11 s. (maszynopis); 8) Proseminarium, zachowały się tylko dwie pierwsze strony; 9) Ontologia, rękopis, s. 57–68; 10) Notatki z dwóch wykładów w Paryżu w języku francuskim (Paryż 1948); dotyczą realizmu bezpośredniego oraz moralności nauki.

<sup>26</sup> Cztery zeszyty notatek do wykładów zawierają: 1) Notatki (materiały) w języku francuskim do pracy doktorskiej; 2) Notatki (pomoce) do wykładów z logiki, wstępu do filozofii, teodycei, ontologii, anatomii, fizjologii i biologii; 3) Notatki zawierające streszczenie wybranych fragmentów pracy T. Kotarbińskiego *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Lwów 1929 (ks. Warmuz posługiwał się nimi prawdopodobnie przy prowadzeniu proseminarium, a zwłaszcza przy wykładzie dotyczącym metody pracy naukowej); 4) Notatki (pomoce) do wykładów z ontologii (ciąg dalszy zeszytu drugiego), do epistemologii (nazywanej też wtedy „krytyką”).

<sup>27</sup> E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, dz. cyt., s. 329.

<sup>28</sup> A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 251; M. Kowalewski, *Wstęp do filozofii*, dz. cyt., s. 165–166.

<sup>29</sup> Zob. J. Nowaczyk, *Filozofowie włocławskiego seminarium duchownego drugiej połowy XX wieku*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Dokumentacja jubileuszu*, Włocławek 1995, s. 100–101.

<sup>30</sup> Zob. R. Jolivet, *Traité de philosophie*, t. 1: *Introduction generale. Logique. Cosmologie*, Lyon – Paris 1945.

<sup>31</sup> F. Steenberghen, *Epistemologia*, tł. A. Warmuz, Włocławek 1948, s. 1.

<sup>32</sup> Tamże, s. 2.

<sup>33</sup> Zob. R. Jolivet, *Traité de philosophie*, t. 4: *Morale*, Lyon – Paris 1945.

<sup>34</sup> Informacja ustna ks. prof. Tadeusza Przybylskiego (niegdyś ucznia ks. Warmuza) z dn. 7 II 2007 r.

<sup>35</sup> Informacja ustna ks. infuł. Leonarda Urbańskiego z dn. 11 II 2007 r.

<sup>36</sup> Informacja ustna ks. infuł. Witolda Bury z dn. 3 II 2007 r.

<sup>37</sup> ADWł, Akta personalne ks. A. Warmuza, testament z dn. 28 II 1975 r.

<sup>38</sup> Zob. K. Rulka, *Księgozbiory profesorów włocławskiego seminarium duchownego w bibliotece seminaryjnej*, w: *W służbie Kościołowi i nauce. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Stanisławowi Olejnikowi*, Włocławek 1994, s. 193–194.

<sup>39</sup> Na podstawie informacji ks. K. Rulki, dyrektora biblioteki seminaryjnej we Włocławku.

<sup>40</sup> ADWł, Akta personalne ks. A. Warmuza, pismo z dn. 24 VIII 1957 r.

<sup>41</sup> Tamże, pismo z dn. 3 X 1958 r.

<sup>42</sup> Tamże, pismo z dn. 17 VI 1960 r.

<sup>43</sup> Tamże, nominacja z dn. 9 IV 1952 r.

<sup>44</sup> Tamże, pismo z dn. 11 III 1955 r.

<sup>45</sup> Tamże, pismo z dn. 14 II 1956 r.

<sup>46</sup> Zob. ADWł, Akta personalne ks. A. Warmuza.

<sup>47</sup> Tamże, pismo z dn. 12 V 1961 r.

<sup>48</sup> Bylem wikariuszem w tej parafii w latach 1966–1968.

<sup>49</sup> ADWł, Akta personalne ks. A. Warmuza, pismo z dn. 15 I 1959 r.

<sup>50</sup> Tamże, pismo z dn. 10 I 1961 r.

<sup>51</sup> Jest w tej sprawie pismo ks. Warmuza z dn. 7 X 1968 r.

<sup>52</sup> ADWł, Akta personalne ks. A. Warmuza, pismo bez daty.

<sup>53</sup> Tamże, pismo z dn. 16 XI 1974 r.

ARKADIUSZ CIECHALSKI

**LITERACKIE WALORY  
TWÓRCZOŚCI HOMILETYCZNEJ  
KS. WŁADYSŁAWA MIRSKIEGO (1896–1950)**

Wykuj duszę mą ze stali,  
Z marmurowych skał,  
By nie zważył jej na szali  
Zły, przewrotny szal.

Wykuj duszę, co tak dźwięczy,  
Jako trwały spiż;  
Jasny promyk Bożej tęczy  
Wlej do duszy z wyż.

Wykuj duszę mą z granitu,  
Z promienistych zórz,  
A myśl jasną, myśl błękitu  
Na dnie duszy złóż!

I zwycięskie daj mi moce  
Tytanicznych sił,  
By się duch mój w ziem pomroce  
Jako piorun skrzyżył.

Niechaj dusza moja bieży  
Szlakiem jasných dróg,  
By ją wziął z życia rubieży  
W swe objęcia Bóg!

Władysław Miemieć, „*Ad astra*”



Wśród profesorów homiletyki wykładających we włocławskim seminarium duchownym w ubiegłym stuleciu, obok takich osobowości, których wpływ sięgał także poza rodzime środowisko, jak np. bp Władysław

Krynicki (1861–1928) i ks. Marian Rzeszewski (1911–1982), niewątpliwie na szczególną uwagę zasługuje również postać ks. dra Władysława Mirskiego, do 1938 r. znanego pod nazwiskiem Miemieć<sup>1</sup>. Jest także cechą charakterystyczną, iż poczesne miejsce w jego życiu duchowym, poza pozostającą na pierwszym miejscu wiarą, odgrywała literatura. Zwrócił już na to uwagę ks. Tadeusz Lewandowski, znawca i badacz jego spuścizny kaznodziejskiej, który skonstatował: „Klucz do zrozumienia dorobku homiletycznego [ks. Mirskiego] znajduje się właśnie w twórczości literackiej. Tam odnajdziemy życiowe *credo* naszego autora: «powołaniem człowieka jest osiągnięcie świętości. Dążenie do niej, to zadanie całego życia. Zostanie ono osiągnięte, gdy człowiek w pełni odda się Bogu»<sup>2</sup>.

Fascynacja literaturą, a szczególnie poezją, zwłaszcza tą, która zawiera w sobie również wymiar religijny, pojawiła się u niego zapewne już w latach szkolnych, podczas nauki w gimnazjum salezjańskim w Oświęcimiu, a także w Gimnazjum im. Adama Mickiewicza w Warszawie. Podczas studiów we wrocławskim seminarium jego uzdolnienia poetyckie uległy pogłębieniu i krystalizacji. Zaczął wówczas tworzyć i publikować swoje wiersze, interesowała go też praca redakcyjna. W 1918 r. znalazł się w gronie inicjatorów i autorów czasopisma klerycznego „Przedświt”. Pierwszym jego redaktorem naczelnym był Henryk Kazimierowicz, niezwykle interesująca osobowość, późniejszy ksiądz, doktor filozofii i teologii, władający kilkoma językami, w tym hebrajskim i chińskim, propagator psychoanalizy w duszpasterstwie, znawca sztuki nowoczesnej (wielbiciel secesji), przyjaciel i inscenizator sztuk niedocenianego za życia, a obecnie uznawanego za jednego z najbardziej oryginalnych twórców dwudziestolecia międzywojennego – Stanisława Ignacego Witkiewicza<sup>3</sup>.

Alumn W. Miemieć przejął od swojego kursowego kolegi H. Kazimierowicza funkcję redaktora naczelnego „Przedświtu” i był nim w latach 1919–1921. Obok obowiązków redakcyjnych publikował w tym czasopiśmie, które z czasem stało się otwarte dla studentów teologii w całej Polsce, głównie swoje teksty poetyckie. Podejmował w nich problematykę nawiązującą do istotnych tajemnic wiary związanych np. z Bożym Narodzeniem (*Na przyjście Pana*<sup>4</sup>), Zmartwychwstaniem („*Ad astra*”<sup>5</sup>) czy dramatem zapierającego się związku z Chrystusem Piotra (*Nim kur zapieje*<sup>6</sup>). Widzimy w tych wierszach również deklarację całkowitego oddania się Panu (*Jam Twój*<sup>7</sup>), niezłomną wolę dążenia do doskonałości i duchowego wzrastania ku Bogu (zamieszczony na początku niniejszego artykułu interesujący wiersz „*Ad astra*”<sup>8</sup>), a także próbę łączenia treści

religijnych z patriotycznymi, wszak nie zapominajmy, iż są to burzliwe czasy, kiedy Polska odzyskawszy dopiero co niepodległość, musiała jej zaciekle bronić przed nawałą bolszewicką i odeprzeć ją w wyniku „cudu nad Wisłą” (*Alleluja*<sup>9</sup>).

Juwenilia te czerpią wiele z tradycji romantycznej, a jeszcze bardziej nawiązują w swej formie i treści do tekstów młodopolskich. Szczególnie wyraźnie podobieństwa te są widoczne w cytowanym wyżej wierszu „*Ad astra*” zaczynającym się od słów: „Wykuj duszę mą ze stali...”. Uważny czytelnik na pewno dostrzeże tutaj echa głośnego wiersza Leopolda Staffa *Kowal* z tomu *Sny o potędze* (1901), w którym autor, inspirowany filozofią Fryderyka Nietzschego, przeciwstawia się nastrojom pesymizmu i dekadencji. Jednak zarówno Staff, jak i Mirski nie podzielali relatywizmu etycznego niemieckiego myśliciela, ale swą postawę opierali na wartościach czysto chrześcijańskich. Wykuwanie „hartownego” serca (u Staffa), czy „duszy ze stali” (u Mirskiego) ma obrazować postulat usilnej pracy nad własnym wnętrzem, by je tak ukształtować, ażeby osiągnąć wartości najszlachetniejsze, najwyższe i w ostatecznym rezultacie zbliżyć się do Boga.

Ta działalność na niwie poetyckiej i redakcyjnej została zauważona oraz doceniona przez przełożonych. Po święceniach kapłańskich, które otrzymał 12 VI 1921 r. z rąk bpa Stanisława Zdzitowieckiego, i krótkiej pracy w charakterze wikariusza, już w roku następnym ks. W. Mirski skierowany został na studia specjalistyczne z zakresu filologii polskiej i francuskiej na Uniwersytet Jagielloński w Krakowie. Naukę kontynuował z przerwami do 1928 r. i zwieńczył ją doktoratem. Do wybuchu II wojny światowej związany był ze szkolnictwem katolickim. Uczył języka polskiego w Gimnazjum im. Piusa X (seminarium niższe), którego później został dyrektorem, a od 1930 r. wykładał również w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku.

W tym czasie wiele publikował, głównie artykuły na łamach „Ateum Kapłańskiego”. Podejmował w nich zagadnienia wzajemnych związków literatury (zwłaszcza z punktu widzenia genologii), etyki i duszpasterstwa. Dotyczyły one zagadnień wpływu literatury na wybory postaw etycznych: *Powieść w świetle etyki*<sup>10</sup>, wykorzystania długich utworów naracyjnych w pracy duszpasterskiej *Powieść w duszpasterstwie*<sup>11</sup> czy też wnikliwych, prowadzonych z naukową precyzją, dociekań nad ideowymi aspektami nowoczesnej prozy francuskiej zaliczanej do nurtu katolickiego: *Bernanosa Pamiętnik wiejskiego proboszcza (Powieściowe studium o świętości)*<sup>12</sup>.



Ponadto na łamach wspomnianego pisma, oprócz zamieszczania tekstów komentujących współczesne mu zjawiska zachodzące w życiu religijnym, społecznym i politycznym, prowadził stałą rubrykę pn. *Pokłosie literackie*. Zapoznawał w niej czytelników z ciekawymi utworami współczesnej literatury polskiej i obcej. Był także sumiennym recenzentem pojawiających się wtedy na rynku księgarskim publikacji poruszających problematykę religijną. I choć nazwiska ich autorów nie zaliczają się do grona najwybitniejszych twórców literatury dwudziestolecia międzywojennego, to jednak książki te zasługiwały na uwagę ze względu na prezentowane wartości chrześcijańskie. Byli to tacy twórcy, jak: S. Kalina, F. Machay, W. Miłaszewska, A. Zahorska, A. Słonczyńska, W. Muchowicz, F. Walczyński, S. Wesołowski, B. Żulińska, M. Jeż, S. Sobalkowski, C. Lichicki.

Jak widać, w tym okresie zainteresowania literackie ks. W. Mirskiego koncentrowały się na utworach prozatorskich, głównie powieściach. Warto zwrócić uwagę na fakt, iż często materiałem egzemplifikacyjnym dla jego rozważań, zwłaszcza teoretycznoliterackich, była nowoczesna powieść francuska odwołująca się do duchowości chrześcijańskiej. Wpisuje się on zatem doskonale w pewien nurt intelektualnej refleksji i dążeń zmierzających do pogłębienia życia religijnego, charakterystyczny dla elitarnych środowisk katolickich międzywojnia, które żywo interesowały się również zagadnieniami literatury i sztuki. Wskażmy choćby na niezwykle interesującą grupę skupioną wokół ks. Władysława Kornilowicza (tzw. „Kółko”) i ludzi związanych z Laskami pod Warszawą, gdzie siostry franciszkanki prowadziły zakład dla ociemniałych. To prężne środowisko wydawało czasopismo „Verbum”, którego pierwszym redaktorem naczelnym był znakomity polonista, późniejszy profesor na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie i Uniwersytecie M. Kopernika w Toruniu – Konrad Górski<sup>13</sup>. Do grona redaktorów i współpracowników należeli tacy uznani twórcy, jak: K.H. Rostworowski, L. Staff, M. Bocheński, M. Morstin-Górska, Z. Starowieyska-Morstinowa, K. Górski, S. Swieżawski. Pismo nawiązywało do neotomizmu i myśli J. Maritaina, próbowało kształtować współczesnych odbiorców kultury w oparciu o wartości chrześcijańskie dalekie od fanatyzmu. Krytyka literacka uprawiana na łamach tego pisma głównie poświęcona była tzw. literaturze katolickiej, w tym utworom pisarzy francuskich, takich jak G. Bernanos i F. Mauriac, a z polskich: J. Liebert, Z. Kossak-Szczucka, K. Iłakowiczówna, J. Andrzejewski<sup>14</sup>. Ks. Mirski był sumiennym czytelnikiem „Verbum”. Do systematycznej lektury tego kwartalnika usilnie zachęcał również swoich uczniów i kleryków<sup>15</sup>.



Po zakończeniu II wojny światowej ponownie podjął on swoje dawne obowiązki nauczyciela i dyrektora Niższego Seminarium Duchownego, wykładowcy homiletyki w WSD, a także dodatkowo dyrektora wznawiającego swą działalność Gimnazjum i Liceum im. ks. J. Długosza we Włocławku, gdzie również prowadził zajęcia dydaktyczne. Pomimo wykonywania tak rozlicznych prac, znajdował jeszcze czas na systematyczne pisanie artykułów i zajęcia redakcyjne przy wydawaniu „Ładu Bożego”, czasopisma diecezji włocławskiej adresowanego do rodzin katolickich. W latach 1946–1949 był jego redaktorem naczelnym. W sumie do swojej śmierci wydrukował tu około 200 tekstów, z których dużą część stanowiły homilie niedzielne i świąteczne<sup>16</sup>. W 1947 r. opublikował je w książce *Do kogo pójdziemy?*<sup>17</sup> Znalazło się w tej publikacji 57 homilii, które autor w „Przedmowie” nazywa „zbiorkiem [...] refleksyj, osnutych na tle niedzielnych ewangelii”. Publikację tę można by uznać za swoiste *opus vitae* ks. Mirskiego, profesora homiletyki i języka polskiego, poety, teoretyka i krytyka literatury, dziennikarza, a także czynnego duszpastora. W tych konkretnych przykładach sztuki kaznodziejskiej, w których teoria połączyła się z praktyką, zawarta jest *summa* wiedzy, umiejętności retorycznych, a także pełnia żarliwej wiary ich autora, a dodatkową wartość stanowi jeszcze przez całość książki przewijająca się złota nić autentycznej poezji (o czym poniżej).

Nie jest celem tego artykułu zagłębianie się w treści dogmatyczne dorobku homiletycznego ks. W. Mirskiego<sup>18</sup>. Interesuje nas głównie jego aspekt literacki, a jest on niewątpliwie ważny i artystycznie ciekawy. Zwróciliśmy już wyżej uwagę na fakt, iż autor kazań w przeszłości dał się poznać jako sprawny i wrażliwy poeta pragnący rozwoju własnego wnętrza i nakierowania swego życia duchowego ku Bogu. Zafascynowała go również problematyka zawarta w powieściach G. Bernanosa, gdzie tak mocno wyakcentowana została kwestia walki z grzechem i własnymi słabościami oraz dążenie człowieka do świętości. Zrozumiał wtedy, że „człowiek zaś o tyle jest świętym, o ile i w jakim stopniu doszedł do zjednoczenia się z Bogiem”<sup>19</sup>. W opublikowanych tekstach kaznodziejskich odnajdujemy często również i te zagadnienia. Kwestią jednak dla nas zasadniczą pozostaje, w jakiej formie owe treści są podawane. Ks. Mirski miał świadomość, i w swoich rozważaniach teoretycznych artykułował to wyraźnie, że: „Piękno formy ułatwia przyjęcie treści, co zresztą wymagane jest ze względów kompozycyjnych: wzniosłość sprawy Bożej musi mieć odpowiednią szatę artystyczną”<sup>20</sup>. Jednocześnie zalecał umiar w stosowaniu środków retoryczno-artystycznych, przestrzegał przed wszelkimi przery-

sowaniami, pogonią za powierzchowną błyskotliwością stylu i zbanalizowaną frazeologią: „czasem spotyka się jednostki, co ufne w swą oratorską, mało dbałą treść [...] giną w potokach słów piękno brzmiących, lekkich, wymuskanych, a w gruncie rzeczy nic nie znaczących. Jest to zmanierowanie predyspozycji krasomówczej, nie kształconej i nie pogłębianej przez kaznodzieję”<sup>21</sup>.

Recenzenci książkowego wydania homilii ks. Mirskiego zwrócili uwagę na ową szatę artystyczną, w którą ubrane są teksty publikowanych kazań. I rzecz ciekawa, w ich sądach daje się zauważyć pozorną sprzeczność, wskazują bowiem z jednej strony na bujność środków artystycznych, a jednocześnie podkreślają jasność, precyzję i prostotę stylu:

„Autor posiada cenną właściwość. Jako subtelny pisarz, a jednocześnie głęboki psycholog rzuca nauki świąteczne jak piękne barwy haftu na kanwę wydarzeń”<sup>22</sup>.

„Zadziwia po prostu łatwość porównań i bujność ich, a z drugiej strony wyczuwa się pracę niezwykle staranną nad wykończeniem formy językowej, która się mieni pięknem słowa.

Obrazy przesuwają się przed naszymi oczyma przybrane w szaty kunsztowne [...]”<sup>23</sup>.

„Autorowi udało się urzeczywistnić postulat nowoczesnej homiletyki, gardzącej przesadną, barokową retoryką, zmierzającej do osiągnięcia możliwie oszczędnymi środkami jak największej prostoty, bezpośredniości i szczerości wyrazu. Do urzeczywistnienia tej koncepcji bardzo się nadał godny wyróżnienia styl, operujący jasnymi, krótkimi zdaniami, układającymi się jednak w pewną rytmiczną całość, styl będący przeciwieństwem tak nieszczęśliwie dawniej grasujących w naszym kaznodziejstwie – patosu i frazeologii. Bierze za serce piękna polszczyzna kształcona na staropolskich wzorach literackich. Czuć w książce niemałą kulturę humanistyczną autora [...]”<sup>24</sup>.

Jak zatem jest to możliwe, aby język zawartych w książce kazań charakteryzował się jednocześnie bogactwem środków artystycznych, a zarazem prostotą i oszczędnością stylu? Otóż jest to możliwe i recenzenci mają w swych opiniach wiele racji. Dla ścisłości należałoby wyjaśnić, iż homilie ks. Mirskiego posiadają dość wyraźnie zarysowaną i w miarę stałą, trójdzielną strukturę (wstęp, rozwinięcie, zakończenie). Jej wypełnienie stanowią takie elementy, jak: tytuł homilii, następnie istotny znaczeniowo fragment perykopy, po nim następuje zazwyczaj nastrojowy wstęp nawiązujący do czytania biblijnego, często ukazujący opis przyrody (głównie są to wschody lub niekiedy zachody słońca), po czym mamy prezen-

tację tematu, problemu, który będzie wyjaśniany i komentowany, pojawia się tu wskazanie konieczności przestrzegania w życiu zasad ustanowionych przez Boga, często występuje odwołanie się do konkretnych przykładów, również tych z niedawno minionej II wojny światowej, zostaje podany i jasno sformułowany dezyderat mówiący, jak żyć w oparciu o naukę Jezusa w duchu miłości, następnie mamy do czynienia z podsumowaniem i zakończeniem, w którym zazwyczaj pojawia się apostrofa, wezwanie do Boga w Trójcy Jedynej i Matki Boskiej.

Należy zauważyć, iż autor w różnych częściach homilii używa języka inaczej uformowanego stylistycznie. Wybór określonego sposobu mówienia zależy oczywiście od funkcji, jaką pełni dany element w kompozycji i wymowie całości. Stąd też język homilii ks. Mirskiego bywa nasycony w dużym stopniu bogactwem środków artystycznego wyrazu i bywa też ascetycznie prosty, zwięzły i konkretny. Ten pierwszy najczęściej występuje w poetyckich wstępach, ten drugi w najważniejszych częściach – w rozwinięciu i zakończeniu kazania. Z literackiego punktu widzenia niewątpliwie bardziej interesujący jest język poetyckiego wprowadzenia. Autor lubi zaczynać kazanie mową wzniosłą, często nastrojową, nawiązującą do miejsca i czasu przywoływanego czytania z fragmentu Biblii. Język odziany jest tutaj w ową niezwykłą szatę artystyczną. Odbiorca (czytelnik/słuchacz) mocą słów kunsztownie ze sobą połączonych wprowadzany jest w klimaty wzniosłe, problematykę niecodzienną, świętą. Stąd autor nie waha się użyć całej palety środków literackich, całego bogactwa wręcz czysto poetyckich figur artystycznych: metafor, personifikacji, animizacji, porównań, różnych odmian epitetów, neologizmów, synestezji, onomatopei, antytez, kontrastów etc. Ks. Mirski wykorzystuje w pełni swoje młodzieńcze doświadczenia poetyckie, a opierając się na nich, potrafi wyczarować niezwykle nastroj, wywołać zaciekawienie i doprowadzić odbiorcę ku sprawom niezwykłym, promieniującym swoistym pięknem lub egzystencjalnie ważnym.

Przyjrzyjmy się zatem bliżej owej materii poetyckiej, z której utkane są części wprowadzające do rozważań w analizowanych homiliach. Zdumiewa, jak dużo odnaleźć można tu metafor, a więc figur tak chętnie stosowanych w tekstach *stricte* lirycznych, stanowiących niejako ich istotę. U ks. Mirskiego pojawia się całe ich bogactwo, są metafory lakoniczne i rozbudowane, wykorzystujące typowe wzorce stosowane w mowie uroczystej, jak i niezwykle świeże, o niespotykanej wręcz urodzie i plastyce wyrazu. Podajmy parę przykładów: „Nocami [Jezus] okrywa się płaszczem ciszy Hermonu” (s. 45)<sup>25</sup>, „Nad łodzią rozpacz powiała czarną

chustą” (s. 54), „łan zaszumiał złotem bujnej pszenicy” (s. 58), „niebo przeczysty rozpięło błękit” (s. 82), „Przedranną ciszę Jerozolimy odważne roztrącają kroki” (s. 102), „na dłoni terażniejszości ogląda przyszłość niewiernego miasta” (s. 229), „Aniołowie złotymi migotliwymi gwoździami wybili nocą niebieski namiot nad naszymi głowami. Maleńkim ziarenkiem czuje się pod nim człowiek” (s. 211), „Zwycięskie słońce radosnymi strzałami bije w poranne niebo. Fontanną barw modli się do Stwórcy. Rumieńcem szczęścia pokrywa się ziemia” (s. 211), „Złotem słonecznym przetykane minęły już letnie dni. Teraz jesienna zaduma cicho po zaoranych chodzi polach i smutek dociera do ziaren pracowitą rzuconych ręką. Przedwczesny mróz zwarzył liście drzew i złocistymi plamami rozsypał je po drogach” (s. 218).

W tych literacko ciekawie uformowanych fragmentach zauważyć się daje nastrojowość typową dla opisów inspirowanych impresjonizmem. Świat widziany jest oczyma obserwatora niezwykle wrażliwego na barwy, nastrój i ulotność chwili, na słoneczne, rozedrgane światło brzasku, które rozprasza mrok nocy, lub na osobliwe światło zmierzchu nadające opisywanej rzeczywistości zgaszone, tajemnicze oblicze. Przy czym kolor bywa ukazany tak, jakby był nakładany przez malarza na obraz techniką pointylistyczną (typową właśnie dla impresjonistów): „Wspaniałe jest to ogromne ruchome pole wód, zasiane ziarnem kolorów” (s. 211), „Znów szumią Mu radosne fale. Znów słońce gra na nich tysiącami barw w żywym przelewając się złocie. Ciepłe plamy rzuca na równiny zoranych pól i ostatni raz przegląda się w lustrze wód” (s. 114), „Spracowane słońce po całodziennym trudzie odchodzi już z pola niebios. Na pożegnanie zapala jeszcze szczyty gór. Złocistym pyłem obsypuje konary drzew” (s. 114), „morele rozsiały kępami biel swego kwiatu, niskołodygowe maki rozciągnęły czerwień żywych dywanów. Ostrość kolorów łagodzą popielate oliwki” (s. 74), „Wiosenny dzień cały chodzący w błękicie nieba, miał się już ku zachodowi. Od podmiejskich pól schodziła na Jerozolimę święta cisza. Powoli kładła na ludzi i na rzeczy ukojne swe dłonie. Pod ich błogosławnym dotknięciem przedmioty zatracają dzienną ostrość...” (s. 106). Do kreowania tych obrazów autor wykorzystuje także synestezję, która chętnie stosowana była przez modernistycznych poetów, np.: „w ciszy blask rozlał się złoty” (s. 82), „Wstające słońce gra Mu na powitanie tysiącem barw po lekko zmarszczonej wodzie” (s. 146), „[słońce] fontanną barw modli się do Stwórcy” (s. 211).

Jak widać, często w tych opisach pojawiają się słowa takie, jak: światło, słońce, góry, złoto. Oczywiście nie jest to przypadek, lecz świadome

używanie słów-kluczy, które otwierają pola znaczeń metaforycznych, niekiedy wyrażanych przez autora *expressis verbis*: „Jezus jest słońcem duszy. Światłem prawdy rozprasza mroki niewiedzy. Ciepłem miłości Bożej topi lód egoizmu” (s. 114), a także jak w poniższym antytetycznym zestawieniu: „On [Jezus] – jasnością samą i blaskiem. Oni – ciemnią i próchnem. Od Niego słońce bije złociste i majestat idzie bezplamny. Od nich tylko nędza czołga się słabości i grzechu” (s. 83). Jak brzask poranka budzi świat do nowego dnia, tak Jezus budzi ludzkość do nowego życia. Światło opromieniające góry przywołuje Izajasza, proroka adwentu: „Obyś rozdarł niebios a i zstąpił – by przed Tobą skłębity się góry, podobnie jak ogień” (63, 19). Złoto zaś jest synonimem wartości najcenniejszych, jest więc go tu dużo, jak w abstrakcyjnym tle świętych obrazów średniowiecza.

Obok techniki impresjonistycznej dla wzmocnienia siły wyrazu ks. Mirski w swych homiliach stosuje również stylistykę ekspresjonistyczną. Osiąga w ten sposób efekt wzbogacenia środków artystycznego oddziaływania, a także ich adekwatności do opisywanych sytuacji. Oto przykłady: „[grzywy fal] rozszalałe ryczą z wściekłości” (s. 50), „pociski ostrego słońca” (s. 62), „barłóg własnych nędz” (s. 135), „zaczadzony dymem pychy” (s. 194), „niepokój ją szarpie i gryzie zazdrość” (s. 143), „obrzydzenie do siebie dusi ich i chwyta za gardło” (s. 182), „Dopiero oczy przemyte krwią najstraszniejszej w historii ludzkości wojny zobaczyły z przerażeniem, że na miejscu Boga postawiono człowieka” (s. 223).

Cechą znaną języka poetyckich ustępów analizowanych homilii jest obecność dużej ilości animizacji, antropomorfizacji lub personifikacji, a więc swoistych odmian metafory. Opisy świata przedstawionego, głównie przyrody, ulegając w ten sposób ożywieniu lub uczłowiczeniu, stają się nam bliższe, mniej abstrakcyjne, za to bardziej plastyczne, skuteczniej przemawiające do wyobraźni i rozumu odbiorcy. Podajmy kilka przykładów antropomorfizacji i personifikacji: „Poranna cisza świętym modli się skupieniem” (s. 27), „Wiatr będzie ją ciepłą muskał dłonią i serdecznymi całował wargami” (s. 62), „otulony puchem zwiewnych chmur” (s. 45), „woła Go samotnia na górze” (s. 90), „Letnie popołudnie rozpięło nieskałany błękit nad Jerozolimą i całą okolicą” (s. 134), „Wolnymi, cichymi krokami nadchodził wieczór” (s. 138), „fala [...] całuje stopy Jezusa” (s. 174), „cisza wstępuje do otwartego serca” (s. 211), „ukojna cisza delikatne dłonie kładzie na spracowaną ziemię” (s. 211). Teraz przykłady animizacji: „mrok wypełził, przyczał się, skrył” (s. 7), „Wyczekiwa-

nie nowych dni w nieodgadłą patrzy dal” (s. 27), „pustka [...] panoszyła się w stajni” (s. 32), „nędza czołga się” (s. 83), „wiosenny dzień, cały chodzący w nieskalanym błękicie nieba” (s. 106), „Po silnie nagrzanym płycie wolno omdlejąca wlecze się pustka” (s. 130), „płyną ku miastu ludzie” (s. 142), „drzemie miasto” (s. 182), „[choroba duszy] zżerała korzenie życia nadprzyrodzonego” (s. 202), „bezbrzeżny usiadł spokój” (s. 211).

Jak ks. Mirski z wyraźnym upodobaniem stosuje różnorakie figury metaforyczne, tak o wiele oszczędniej wprowadza do swych kazań porównania. Zresztą większość z nich nie ma charakteru estetycznie cennego fragmentu tekstu lub rozwiniętego obrazu poetyckiego. Przeważają porównania krótkie i raczej proste, mało wyszukane, odwołujące się do utartych schematów językowych, np.: „Bez radości czyni nasze są jako zeszcłe badyle” (s. 44), „Spadło na nich jak błyskawica nagłe olśnienie” (s. 142), „A gdy przyjdzie takie mocne wołanie, że skręci nami jakby ostrym świdrem” (s. 176), „[pycha] spada na człowieka jak sęp” (s. 194), „ruchliwy jak falujące morze tłum otoczył Jezusa” (s. 86). Rzadko, ale jednak zdarzają się porównania językowo bogatsze i bardziej oryginalne (typu: „Ale władza Piłata minęła jak południowy cień, potargana burzami dziejów jak pajęczyna jesiennymi wichrami” – s. 232). Niekiedy mamy do czynienia z porównaniami bardziej rozbudowanymi nawet do rozmiarów homeryckich, np.: „Jak zazdrosny wiatr bezskutecznie miota w żyłaste, krzepą napęczniałe konary dębu podrywany z ziemi pyłem, tak na próżno usiłowała zmniejszyć lub przyćmić wielkość Boskiej Osoby Jezusa Chrystusa tańcząca wokół niej nikczemna obłuda, głupia zazdrość i fałsz” (s. 222). Zdarzają się też porównania-skróty, które – w myśl teorii Arystotelesa, że metafora to zagęszczone porównanie – nabierają wydźwięku symbolicznego, np.: „Ziarnko gorczyczne – słowo Ewangelii” (s. 62).

O poetyckości wybranych fragmentów kazań świadczy również obfite ich nasycenie różnego rodzaju epitetami. Są to figury stylistyczne, które świadczą o bogactwie używanego słownictwa, jego wspaniałości, a światu przedstawionemu dodają plastyki. Ks. Mirski stosuje je z upodobaniem w najprzeróżniejszych odmianach. Przyjrzyjmy się przykładom. Epitety metaforyczne: „srebrna Jordanu wstęga” (s. 15), „zaczerwieniony rubinami [...] krwi. Osypany perłami łez” (s. 27), „zalanych blaskami słonecznej powodzi” (s. 45), „powabnego kwiecica rozkoszy” (s. 75), „suchotnicze niedołęstwo woli” (s. 84), „święta cisza” (s. 106), „ukojne dłonie” (s. 106), „świętość wcielona” (s. 148), „głuchota ducha, ciała” (s. 175).



Epitety przymiotnikowe: „radosna [...] cisza” (s. 41), „śnieżysta biel” (s. 27), „popielate oliwki” (s. 74), „blask [...] złoty” (s. 82), „odważne [...] kroki” (s. 102), „święte skupienie” (s. 134), „przestrzenna, jasna cisza” (s. 179), „czystość kryniczna” (s. 217), „zazdrosny wiatr” (s. 222), „ofiarna miłość” (s. 224), „płomienny list” (s. 227). Epitety imiesłowowe: „otulony ciszą” (s. 36), „zalany blaskami” (s. 45), „nieskalany błękit” (s. 106), „zalana słońcem” (s. 74), „świętość wcielona” (s. 148). Epitety rzeczownikowe: „trąd grzechu” (s. 49), „kąkol zła” (s. 61), „cisza południa” (s. 134), „mroki niewiedzy, lód egoizmu, cud zachodu” (s. 114), „bagnó zła” (s. 144), „płat przestrzeni” (s. 170), „głuchota ducha” (s. 175). Epitety złożone: „niskołodygowe maki” (s. 74), „majestat bezplamny” (s. 83), „przedranną ciszę” (s. 102), „nieodgadła dal” (s. 118), „trud całonocny” (s. 146), „wszystkowiedzący Zbawiciel” (s. 158), „Przedobry Bóg” (s. 219), „zapokojne ofiary” (s. 229).

Ks. Mirski, jak przystało na prawdziwego alchemika słowa, nie oparł się pokusie wprowadzenia do tekstów homilii również neologizmów. Wyróżniają one inwencję i swobodę twórczą autora, jego żyłkę wynalazczą, łatwość poruszania się w materii słownej. Nie ma ich jednak dużo, pojawiają się zazwyczaj okazjonalnie i niosą w sobie spory potencjał metaforyczny: „majestat bezplamny” (s. 83), „Nowy Prawodawca, Porywacz serc” (s. 90), „Dobroć Wcielona – Jezus Chrystus” (s. 202), „Udaruj pokojem” (s. 207), „ukojna cisza” (s. 211), „bezczyń” (s. 227), „w rozwale strzaskania” (s. 229), „zapokojne ofiary” (s. 229).

W analizowanych homiliach, co prawda rzadko, ale można znaleźć również i takie fragmenty, które brzmią niezwykle świeżo, wręcz nowatorsko. Nie powstydziliby się ich nie tylko lirycznie nastrojony prozaik, ale także współczesny poeta, który ceni sobie nowy sposób organizacji poetyckiego tworzywa. Proponuję przyjrzeć się poniższemu tekstowi:

### *O Jeruzalem, Jeruzalem...*

wieczorne słońce  
złotem obsypuje  
dachy i ściany  
Jerozolimy...

pycha wież  
zwalona w proch  
poniżenia  
siła murów

w rozsypce niemocy  
straż bram  
w rozwale strzaskania  
a radość domów  
w rozpadlinie pustki

melodyjne tęsknoty  
psalmistów  
potargane

w krzyk rozpaczy	wroga
miasto zapokojnych ofiar	broń obrońców
rozkrzyżowane trupy	pęka
pod ołtarzem świątyni Salomona	razem z sercem
ulicami	lud rozbiegł się
fale ognia	po barykadach
pędzone mściwością	gór

Nie jest to utwór aktualnie tworzącego poety, lecz przekształcony przez piszącego te słowa początkowy fragment kazania ks. Mirskiego przeznaczonego na dwudziestą czwartą niedzielę „po Świątkach” o tytule: *Ale dla wybranych*<sup>26</sup>. Tekst ułożony został według współcześnie powszechnie stosowanego układu wersyfikacyjnego, a podany w tej formie zadziwia wysokim stopniem zastosowania nowoczesnych zasad komponowania frazy poetyckiej zaproponowanych przez twórców spod znaku awangardy krakowskiej. Mamy tu zagęszczenie pól semantycznych zestawianych wyrazów z jednoczesnym odrzuceniem „waty słownej”, preferowanie konstrukcji o wymowie zmetaforyzowanej, uzyskanie wieloznaczności, silnego zdynamizowania i niezwyklej ekspresji tekstu.

Takie fragmenty kazań mogą prowokować do wyrażania sądów, iż treść homilii przytłoczona jest przez ich formę<sup>27</sup>. Trzeba jednak wyraźnie stwierdzić, iż tego typu krótsze i dłuższe odcinki tekstu – dość oryginalne jak na prozę – pojawiają się niezwykle rzadko. Zdecydowana większość materiału słownego kazań pisana jest w stylu dalekim od takich estetycznie ciekawych, ale jednak ekstrawagancji.

Jednakże – trzeba to wyraźnie stwierdzić – w zasadniczej i ilościowo zdecydowanie przeważającej części omawianych rozważań homiletycznych język pełni funkcję perswazyjną, oddziałuje dydaktycznie i emocjonalnie, służy do przekazania nauki, którą głosił Chrystus. Stąd autor ogranicza żonglerkę słowną, pokusy eksperymentatorskie, aby tekst nie brzmiał wieloznacznie. Słowa dobierane są tak, by przekaz był precyzyjny i klarowny. Nie ma tu miejsca na rozedrganą znaczeniowo metaforykę i różnej maści poetyzmy. Dbą o to, aby dotrzeć z Dobrą Nowiną do odbiorcy, odwołując się do argumentów rozumu i serca. Wyraźnie dąży do skutecznego i zrozumiałego przekazu. Ks. Mirski sięga zatem do uznanych środków retorycznych. Są to: powtórzenia i paralelizmy, pytania retoryczne, apostrofy, kontrast i antyteza.

Aby osiągnąć walor powagi i dostojęstwa tekstu, autor stosuje również dyskretną archaizację języka. Odwołuje się głównie do zasobu słownictwa zastygłego w starych modlitwach, także do form gramatycznych używanych w odległych czasowo przekładach Biblii, sięgających swymi korzeniami tłumaczenia ks. Jakuba Wujka. Przyjrzyjmy się tym zabiegom. Oto archaizacje leksykalne: „W najgłębszej **tedy** pokorze wyznaje, że nie jest **godzien**” (s. 15), „Bądź **oczyszczon**” (s. 49), „**Jeśliś** jest” (s. 78), „**Czyliż** to On?” (s. 83), „**Zaprawdę** to jest Syn Boży” (s. 83), „w **ciemni** pograżoną stajnię” (s. 24), „Jak **ongi**, tak i zawsze” (s. 129), „tylko On ciemność **zdolen** jest rozproszyć” (s. 172), „Kto zaś **mocen** go dokonać” (s. 202). Więcej jest zabiegów polegających na stosowaniu archaicznego szyku wyrazów. W intencji autora zabieg ten ma na celu pokrycie tekstu szlachetną patyną starości i dostojęstwa: „Srebrna Jordanu wstęga w pełnym błyszczu słońcu” (s. 15), „Za murami Betlejemu opuszczona płacze stajnia” (s. 23), „Jeszcze przed chwilą w ciemni pograżoną stajnię powódź niebieskiej zalewa jasności” (s. 24), „Odchodzący dzień wszędzie cichy sieje smutek” (s. 114), „pod najszlachetniej brzmiącymi słowami obrzydliwy pelza podstęp” (s. 222).

Figurą retoryczną, którą autor chętnie stosuje nieomal w każdej homilii, jest powtórzenie. Ma ono za zadanie zwrócić uwagę odbiorcy na kwestie dla mówiącego najważniejsze, silnie je wyakcentować. Pełni ono też funkcje kompozycyjne, dzieli i wyodrębnia w kazaniu mniejsze segmenty, czyni wypowiedź bardziej dynamiczną. Często powtarzany odcinek tekstu, zdanie, staje się istotną sentencją lub dezyderatem stawianym przez kaznodzieję jako wzór do realizacji i wskazówkę pomocną w ubogacaniu oraz wzmacnianiu życia duchowego. Przykłady: „Bóg się rodzi! [...] Bóg się rodzi! [...], Bóg się rodzi! [...] Bóg się rodzi! [...]” (s. 23–26), „Nowy Rok – Rok Boży! [...] Nowy Rok – wielki dar Boży [...]. Nowy Rok – wielki zaiste dar Boży [...]. Czas znaczy tyle, co Bóg.” (s. 27), „Panie, abym przejrzał [...]. Panie, abym przejrzał! [...] Panie, abym przejrzał [...] Spraw, Panie, abym przejrzał.” (s. 74–77), „Być z Jezusem [...]. Chcę żyć z Jezusem [...]. Chcę być z Jezusem [...]. Chcę być z Tobą.” (s. 87–89), „Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu [...]. Boże, bądź miłościw [...]. Boże, bądź miłościw [...]” (s. 172–123), „Oddajcie, co jest Bożego – Bogu! [...] Oddajcie, co jest Bożego, Bogu! [...] Oddajcie, co jest Boskiego – Bogu! [...] Oddajcie, co jest Bożego – Bogu! [...] Oddajcie, co jest Bożego – Bogu [...]” (s. 223–225).

Ks. Mirski bardzo często stosuje jedną z najbardziej popularnych figur mowy, w której uobecnia się funkcja impresywna, jaką jest pytanie

retoryczne. Autor używa formy pytania nie w celu uzyskania odpowiedzi czy wyrażenia wątpliwości, ale dla podkreślenia własnych przekonań. Uzyskuje w ten sposób większy efekt zaangażowania uwagi odbiorcy i wymuszenia na nim wysiłku współdziałania w rozstrzygnięciu omawianej kwestii, niż gdyby wypowiadał swoje sądy w formie twierdzącej, narzuconej z góry. Zabieg ten i wzbogaca sposób konstrukcji tekstu, i pobudza do aktywnego odbioru. Pytania retoryczne odnaleźć można w każdej części homilii, szczególnej siły nabierają zwłaszcza postawione na końcu tekstu. Oto przykłady: „Czy my Go znamy tak, jak wierny uczeń ukochanego Mistrza? Czy znamy *ducha Jezusa*? I czy idziemy ku Niemu w adwencie drogą, wskazaną przez Kościół przez oczyszczenie duszy z grzechu, aby Go poznać, gdy stanie wśród nas w Błogosławioną noc Bożego Narodzenia?” (s. 18), „Czy i do nas, nawet wierzących, nie stosuje się bolesny wyrzut Janowy?” (s. 17), „Czy każdy z nas jest mu wierny?” (s. 169), „Czy wiesz, że u Niego jest twoje szczęście? Popatrz tylko na Niego oczyma wiary. – Błogosławione oczy, które widzą” (s. 181), „Powiedz, jak naprawdę korzystasz z pośrednictwa Kościoła, wiodącego ku Bogu, Dawcy zdrowia i siły, Twórcy nadprzyrodzonego życia?” (s. 205), „Pyta się, co było złego i dlaczego doszło do morza krwi, bezmiaru męki milionów, biedy, nędzy, poniżenia godności człowieka i ogólnego niezadowolenia? Czemu na marne idzie tyle najlepszych sił? Kto temu winien, że całe życie stało się złudną gonitwą za czymś nieuchwytnym? Że tylko ból i męka towarzyszą człowiekowi aż do ostatniej chwili jego na świecie bytowania?” (s. 223), „Zacznijmy od siebie samych: czy ten nakaz Boży – rzeczywisty fundament szczęścia zakładamy w sobie?” (s. 225).

Kolejną figurą retoryczną, którą ks. Mirski również często stosuje – szczególnie w zakończeniu, a więc istotnym kompozycyjnie punkcie homilii – jest apostrofa. Bezpośredni zwrot do Boga, Jezusa Chrystusa, Ducha Świętego czy Matki Boskiej ma charakter pełnej żaru i miłości modlitwy, a także wprowadza nastrój uroczysty, podniosły. Stanowi także silny akcent podsumowujący i zwięźdzający wywody przemawiającego kaznodziei. Tylko nieliczne homilie nie kończą się mniej lub bardziej rozbudowaną i podniosłą apostrofą. Przytoczmy kilka ciekawszych: „O Chryste, światłości Boża, rozpraszająca mroki naszych serc, rozpuść mroki naszych grzechów i chmury niewiedzy. Rozlej w nas swoje światło nadprzyrodzone. Przybliż odkupienie nasze” (s. 10), „U żłobu Twego zginam, o Panie, słabe kolana i swoje schylam czoło. Naródź się we mnie, bądź mi Światłością i mocą życia” (s. 26), „Oto

widzisz, Panie i Mistrzu Mój, słaby jestem i niedołączny. Ale Cię Kocham. Miłość ta moja nakazuje mi walczyć ze złem, które widzę w sobie. Sam wprawdzie niewiele zdziałam. Tobie jednak zaufałem. Liczę na Twą pomoc. Ty mnie umocnij i dodaj siły do walki i wiarę w zwycięstwo. Niech kąkol zła nie zagłuszy zdrowego ziarna, któreś, o Panie, zasiał w duszy mej. Bądź mi skuteczną pomocą i siłą. Ufam Ci, Panie, bezgranicznie” (s. 61), „O Panie, niech w tych wielkich dniach rozważania Twej Męki zawsze mam przed oczyma tę prawdę, że Ty, Boże, cierpisz za mnie. Niech serce moje coraz silniej przywiera do Ciebie miłością czynną i trwałą, bo w kimże znajdę wyzwolenie od grzechu, jeśli nie w Tobie, Panie mój i Boże? I przeto klękam przed Tobą w najgłębszej pokorze. Uznaję Twoją świętość. Z dziecięcą wdzięcznością podnoszę oczy moje ku Tobie. Za Twą najczystsza ofiarę, złożoną za mnie na krzyżu. Niech mnie ożywi i zapali do Twojej, o Jezu, miłości” (s. 97), „Pochwalona bądź, o błogosławiona, nierozdzielna Trójco za Twoją wszechmoc, a jeszcze bardziej za łaskę, że raczysz do mojej zstępować duszy. Pozostań w niej na zawsze, o błogosławiona Trójco!” (s. 137), „Wyproś nam, o Matko, czystość serca, natchnij każdego z nas duchem nadprzyrodzonym, który każdy czyn od Boga wyprowadza. Ciepłem swego Serca macierzyńskiego ogrzewaj nas i spraw niech miłość Boża rośnie w naszej parafii. Niepokalana Dziewico, usłysz nas i w Sercu swoim umieść nas wszystkich” (s. 238).

Zwróćmy uwagę na jeszcze jedną figurę retoryczną odgrywającą w homiliach ks. Mirskiego ważną rolę. Chodzi o antytezę i operowanie kontrastem. Zestawianie dwóch opozycyjnych znaczeniowo segmentów tekstu pełni funkcję różnicującą, wydobywa przeciwieństwa, wyolbrzymia je, przez co są one podane bardziej plastycznie, łatwiej trafiają do wyobraźni słuchacza. Mają zatem mu pomóc we właściwym rozeznaniu wartości, pełnią rolę dydaktyczną, np.: „On – jasnością samą i blaskiem. Oni – ciemnią i próchnem. Od Niego słońce bije złociste i majestat idzie bezplamny. Od nich tylko nędza czołga się słabości i grzechu” (s. 83), „Światłem prawdy rozprasza mroki niewiedzy. Ciepłem miłości Bożej topi lód egoizmu” (s. 114), „Wyciągnął do nich nie pięści gniewu, ale dłoń przebaczenia i błogosławieństwa” (s. 143), „Chytre, fałszywe pytanie. Błogosławiona, święta i zbawcza odpowiedź” (s. 198), „nie zimny wywód, ale ciepło czynu” (s. 222), „tym jaśniej na tle ciemnych postaci faryzeuszów promienieje Zbawiciel świata” (s. 222). Bywa również, iż antyteza zamienia się w paradoks, jak widać to w tym przykładzie: „I oto ich milczenie jest donośnym wołaniem” (s. 96).

Pisząc o literackich walorach kazań ks. Mirskiego nie sposób nie wspomnieć o tym, że znajdują się w nich odwołania i cytaty z twórczości naszych wielkich poetów narodowych, począwszy od czasów staropolskich aż do współczesności. Autor korzysta z tego cennego skarbcza wzniosłych duchowych wartości, powołuje się na ich autorytet. Pojawiające się w różnych miejscach homilii cytaty pointują trafnie i elegancko myśl autora, mocno ją akcentują, uruchamiają dodatkowe i głębsze asocjacje znaczeniowe. Bywa, że są one podane wiernie, bywa, że w formie lekko strawostowanej<sup>28</sup>. Najczęściej kaznodzieja podaje autora przytaczanego fragmentu wiersza, ale – w przypadku utworu powszechnie znanego – nazwisko twórcy zostaje pominięte. Kilkakrotnie cytowani są J. Kochanowski i A. Mickiewicz, rzadziej: J. Słowacki, A. Asnyk, M. Konopnicka, S. Wyspiański oraz L. Staff.

\* \* \*

Ks. Mirski to nietuzinkowy kaznodzieja, niewątpliwie posiadał dany mu przez Boga talent poetycki, co ujawnił w swoich juveniliach drukowanych w piśmie kleryckim „Przedświt”. Inklinacje literackie pogłębił i rozwinął na drodze studiów uniwersyteckich, później jako wykładowca homiletyki zajął się nie tylko praktyką kaznodziejstwa, ale i jego teorią. Zespolenie się tych różnych, ale wiążących się ze sobą elementów, wydało owoc dojrzały pod względem teologicznym, emocjonalnym i estetycznym. Szata artystyczna homilii ks. Mirskiego jest oryginalna, naznaczona piętnem indywidualnego gustu autora, zamiłowanego w poetyckiej metaforyce i kunsztownej obrazowości. Tak wielkie estetyczne zindywidualizowanie fragmentów kazań może budzić zachwyt i uznanie, ale może też prowokować odczucia przeciwne. Jest sprawą oczywistą, gusty – również i te literackie – są różne. Nie można natomiast autorowi odmówić łatwości w operowaniu chwytami retorycznymi, żaru i zaangażowania kaznodziejskiego, umiejętnego odwoływania się do przykładów zaczerpniętych z Biblii, życia codziennego, w tym tragicznych przejść II wojny światowej, a także dyskretnego wykorzystywania krótkich fragmentów wierszy naszych wybitnych poetów narodowych. Bez wątplenia obok twórczości homiletycznej ks. W. Mirskiego nie można przejść obojętnie, jest to zjawisko interesujące, intrygujące, a nade wszystko, ze wszech miar wartościowe i – miejmy nadzieję – skuteczne. Wpisuje się ono w ów jakże bogaty i różnorodny nurt przepowiadania, o którym św. Paweł pisał: „spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących” (1 K 1, 21).



## PRZYPISY

<sup>1</sup> Por. W. Giszter, *Wspomnienie o śp. Ks. dr. Władysławie Mirskim*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” 44(1957), s. 277–283; K. Rulka, *Mirski (Miemiec) Władysław*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, Warszawa 1983, s. 488–493; T. Lewandowski, *Profesorowie homiletyki*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Włocławek 1997, s. 66–71; A. Poniński, *Mirski (Miemiec) Władysław*, w: *Włocławski słownik biograficzny (WiSB)*, pod red. S. Kunikowskiego, t. 4, Włocławek 2006, s. 102–103.

<sup>2</sup> T. Lewandowski, *W służbie Słowu. W 50. rocznicę śmierci ks. Władysława Mirskiego 1896–1950*, „Studia Włocławskie” 3(2000), s. 393.

<sup>3</sup> K. Rulka, *Kazimierowicz Henryk*, w: WiSB, t. 4, s. 55–57; K. Szolajski, *Nieznany inscenizator Witkacego*, „Tyg. Powszechny” 1996, nr 33, s. 14.

<sup>4</sup> [W. Miemiec] wm., „*Na przyście Pana*”, „Przedświt” 3(1921), z. 2, s. 4.

<sup>5</sup> [W. Miemiec] m., „*Ad astra*”, „Przedświt” 3(1921), z. 2, s. 7.

<sup>6</sup> W. Miemiec, *Nim kur zapieje*, „Przedświt” 1(1918/19), z. 2, s. 14–15.

<sup>7</sup> [W. Miemiec] W. M., *Jam Twój*, „Przedświt” 1(1918/19), z. 1, s. 18.

<sup>8</sup> W. Miemiec, „*Ad astra*”, „Przedświt” 1(1918/19), z. 3, s. 5.

<sup>9</sup> W. Miemiec, *Alleluja*, „Przedświt” 2(1919/20), z. 2, s. 8.

<sup>10</sup> W. Mirski, *Powieść w świetle etyki*, „Ateneum Kapłańskie” (AK) 26(1930), s. 268–281; toż wyd. osob. Włocławek 1930.

<sup>11</sup> W. Mirski, *Powieść w duszpasterstwie*, AK 28(1931), s. 28–48.

<sup>12</sup> W. Mirski, *Bernanosa „Pamiętnik wiejskiego proboszcza”*. (*Powieściowe studium o świętości*), AK 41(1938), s. 251–267, 352–369, 452–470; toż wyd. osob. Włocławek 1938.

<sup>13</sup> Warte głębszego poznania są relacje łączące ks. Mirskiego z prof. K. Górskim. Po utworzeniu w 1945 r. UMK ten filar toruńskiej polonistyki bywał we Włocławku na różnego rodzaju spotkaniach literackich, wygłaszał odczyty. Przyjeżdżał chętnie, bo spotykał tu grono bliskich mu intelektualistów i inteligentów związanych ze środowiskiem kościelnym. Nieprzypadkowo w 1949 r. otrzymał nagrodę Episkopatu Polski za twórczość naukową, a w latach najgłębszego stalinizmu ze względów politycznych odsunięty został przez ówczesne władze od pracy na uczelni. Dla prof. K. Górskiego przyjazdy do Włocławka mogły mieć też wymiar sentymentalny, gdyż jako dziecko przez pewien okres mieszkał tu najpierw przy ul. Starodębskiej, później na Gęsiej. W tym mieście zmarł też jego dziadek. Prof. K. Górski zaś, zgodnie z jego życzeniem, pochowany został na cmentarzu w Laskach. Por. W. Roszewski, *Wyścig z czasem. (Nauka i ludzie)*, „Życie Włocławka” 1975, nr 15, s. 9. O kontaktach ks. Mirskiego z prof. K. Górskim wspomina ks. prof. S. Librowski, w: R. Małeck i, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku 1999/2000*, „Studia Włocławskie”, 3(2000), s. 463.

<sup>14</sup> Por. S. Sawicki, *VERBUM. Kwartalnik poświęcony zagadnieniom kultury współczesnej*, w: *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 2, Warszawa 1985, s. 536–537; J. Kwiatkowski, *Dwudziestolecie międzywojenne*, Warszawa 2002, s. 353–354.

<sup>15</sup> Por. Wspomnienia ks. prof. S. Olejnika, w: R. Małeck i, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego...*, poz. cyt., s. 463.

<sup>16</sup> Publikowane były one głównie aż do śmierci autora w „Ładzie Bożym”, a także (dwie) we „Współczesnej Ambonie”: 2(1947), s. 773–777 i 3(1948), s. 728–782.

<sup>17</sup> W. Mirski, *Do kogo pójdziemy?*, Włocławek 1947.

<sup>18</sup> Zajęli się tym Z. Kwiatkowski i T. Lewandowski. Por. Z. Kwiatkowski, *Dogmatyczny wymiar twórczości kaznodziejskiej ks. Władysława Mirskiego (1896–1950)*, Włocławek 1987 (mps w Bibl. Sem. Włocł., sygnat.: v 9.29.5); T. Lewandowski, *W służbie Słowu...*, s. 380–391.

<sup>19</sup> W. Mirski, *Powieść w świetle etyki*, Włocławek 1930, s. 14.

<sup>20</sup> W. Mirski, *Powieść w duszpasterstwie*, AK 28(1931), s. 32.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> [A. Turczynowicz] at., *Z wydawnictw „Ład Boży”*, 3(1947), nr 13, s. 5.

<sup>23</sup> [C. Andrzejkowicz] A. Gryf, *Do kogo pójdziemy. O książce ks. dra W. Mirskiego „Ład Boży”*, 3(1947), nr 20, s. 7.

<sup>24</sup> J.M. Święcicki, *Wartościowa pozycja*, „Tyg. Powszechny” 6(1950), nr 13(26 III), s. 8.

<sup>25</sup> Wszystkie przykłady pochodzą z książki: W. Mirski, *Do kogo pójdziemy?*, Wrocław 1947.

<sup>26</sup> Całość początkowego fragmentu homilii jest następująca: „Wieczne słońce złotem obsypuje dachy i ściany Jerozolimy. Pan Jezus jednak na ten raz patrzy na cud i ciszę odchodzącego dnia. Na dłoni terażniejszości ogląda przyszłość niewiernego miasta. Wstrząsa jego Boska duszą widziana klęska zagłady: pycha wież zwalona w proch poniżenia, siła murów w rozsypce niemocy, straż bram w rozwaleniu strzaskania, a radość domów w rozpadlinie pustki. Melodyjne tęsknoty psalmistów potargane w krzyk rozpacz. Świętą ciszę Pańskiego przybytku zdeptał chrzest zbrojnego żołdactwa. Miasto zapokojnych ofiar rozkrzyżowane trupy pod ołtarzem świątyni Salomona. Ulicami fale ognia pędzone mściwością wroga. Broń obrońców pęka razem z sercem. Lud rozbiegł się po barykadach gór.” (s. 229).

<sup>27</sup> Por. opinia ks. prof. S. Olejnika, w: R. Małeckie, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego...*, s. 463.

<sup>28</sup> Por. u Mirskiego: „Jak radośnie, jak lekko, jak swobodnie. / Wiem, co to być ptakiem!” (s. 220), u A. Mickiewicza zaś: „Lekko mi! rzeźwo! lubo! wiem, co to być ptakiem”. – A. Mickiewicz, *Żegluga*, w: A. Mickiewicz, *Wybór poezji*, oprac. C. Zgorzelski, Wrocław 1986, s. 85.

PIOTR PAWŁOWSKI

### TAJEMNICE TUMBY

#### O nagrobku biskupa Piotra z Bnina z wrocławskiej katedry

Nagrobek wykonany dla uczczenia biskupa kujawskiego Piotra z Bnina, najsłynniejszy chyba zabytek katedry wrocławskiej, przypisywany Witowi Stwoszowi, jest przez wielu znawców uważany za pierwsze wybitne dzieło sztuki renesansowej w Polsce. Wiąże się z nim jednak wiele pytań, na które dotąd nie znaleziono jednoznacznych odpowiedzi. Zagadkowe jest prawie wszystko, co dotyczy tego nagrobka. Większość obowiązujących odpowiedzi opartych jest na mniej lub bardziej hipotetycznych teoriach i założeniach. Wszak do dziś kwestią otwartą pozostają nawet najważniejsze zagadnienia, takie jak autorstwo, czas powstania i fundator całości tumby bpa Piotra z Bnina. Przyjrzyjmy się bliżej dziejom tego ciekawego zabytku i historii jego poznawania, a zobaczymy, jak wiele skrywa on tajemnic.

#### Pytania wstępne

W pierwszej kolejności uderza i zastanawia brak na omawianym nagrobku sygnatury (gmerka) mistrza Stwosza. Jest to tym dziwniejsze, że pozostałe dwa wykonane przez niego nagrobki – krakowski (Jagiellończyka) i gnieźnieński (abpa Zbigniewa Oleśnickiego) – są wyraźnie sygnowane. Dalej, co tak naprawdę mówi nam data 1493 z inskrypcji na tablicy fundacyjnej. Dlaczego w następnych swoich pracach rzeźbiarskich, np. w płycie nagrobnej abpa Oleśnickiego (ukończona jesienią 1495 r.), Wit Stwosz „zarzucił”, wypracowany przy tumbie bpa Piotra z Bnina, styl „renesansowy” i znowu powrócił do gotyckiego wzornictwa, widocznego szczególnie w ornamentacji? Zastanawia także liternictwo inskrypcji, wkleśło rytej wczesnohumanistycznej kapitały na płycie fundacyjnej wrocławskiej tumby. Klasyczna prostota i elegancja tej inskrypcji jest bardzo odległa od „zawłości” i dekoracyjności nie tylko stylu gotyckiego, ale także od napisu na płycie bpa Oleśnickiego z katedry gnieźnieńskiej. Dla-

czego po przeniesieniu w 1891 r. nagrobka w nowe miejsce, złożono go w inny sposób niż stał przez prawie 400 lat, odwracając położenie płyty wierzchniej. Te i wiele innych nie postawionych tu pytań zasługiwałoby choćby na próbę odpowiedzi.

### Opis zabytku

Nagrobek bpa Piotra z Bnina to sarkofag w kształcie tumby przyściennej. Wykonano go z sześciu bloków czerwonego zbitego wapienia węgierskiego, zwanego „marmurem królewskim”. Był to bardzo cenny materiał rzeźbiarski, rezerwowany dla upamiętnienia elit ówczesnego społeczeństwa, rodów królewskich czy wyższego duchowieństwa. Oprócz kamieniołomów węgierskich w Esztergom i Székesfehérvár, marmur ten pozyskiwano także w okolicy Salzburga. Do Polski sprowadzano go zarówno z Węgier, jak i z terenów dzisiejszej Austrii. W przypadku wrocławskiej tumbi bpa Piotra z Bnina nie ma pewności, skąd pochodzi użyty do jej wykonania wapień. Wprawdzie Piotr Skubiszewski stwierdza: „Cała literatura przedmiotu zgodnie określa tworzywo jako marmur węgierski, pochodzący przypuszczalnie z łomów koło Ostrzyhomia”<sup>1</sup>, nie popiera tego jednak żadnymi dowodami. A przecież w pierwszym opisie tego zabytku czytamy: „Jest to sarkofag z czerwonego marmuru szwedzkim zwanego odrobiony”<sup>2</sup>. Natomiast, w ogóle trudno zgadnąć, dlaczego autorzy *Corpus inscriptionum Poloniae* określają go jako: „marmur różowy”! Nie wiadomo nawet czy wszystkie elementy nagrobka (tablica dedykacyjna) są wykonane z surowca z tego samego miejsca pochodzenia.

Minerał, z którego wykonano nagrobek, klasyfikuje się jako wapień organodetryczny. Jego szlachetny czerwony (wręcz lakowy) kolor pochodzi od zawartych w nim tlenków i wodorotlenków żelaza. Dominuje wśród nich pospolity getyt, główny składnik rdzy. Obecne ciemnobrązowe zabarwienie to efekt zwiększającej się w nim zawartości limonitu (zanieczyszczonego uwodnionego tlenku żelaza).

Ponieważ podawane są różne wymiary nagrobka, przytoczmy wyniki najnowszych jego pomiarów. Długość tumbi u podstawy wynosi ok. 216,5 cm, szerokość 70 cm, wysokość od frontu osiąga w najwyższym punkcie 73,5 cm, a przy ścianie 132 cm. Długość płyty z przedstawieniem biskupa wynosi 228,5 cm, a szerokość 110 cm. Głębokość reliefu dochodzi do 16 cm. Jest to właściwie pseudotumba, gdyż sarkofag ten nie zawiera i nigdy nie zawierał zwłok biskupa. Jest to zatem grób symboliczny, a właściwie monument upamiętniający zasłużonego biskupa. Takie pseudotumby przyścienne, w kształcie skrzyni z położoną ukośnie płytą wierzchn-

nią, tak by była dobrze widoczna dla oglądającego, występowały już wcześniej w rzeźbie gotyckiej krajów naddunajskich. Było to rozwiązanie bliskie włoskim pomnikom sepulkralnym, z leżącą figurą zmarłego, lekko nachyloną ku widzowi. Umieszczano je dla oszczędności miejsca pod ścianami świątyni. Nawiązaniem do włoskiego Quattrocenta jest także umieszczenie na ścianie czołowej tablicy z inskrypcją. Wszystkie te cechy spełnia nasz zabytek. Jest on doskonałym przykładem północnoeuropejskiej transwestacji struktur nagrobków piętnastowiecznej Italii.

Nagrobek składa się z trzech elementów, wykonanych z sześciu bloków marmuru. Są to: płyta wierzchnia, czołowa płyta dedykacyjna i symetryczne trapezoidalne boki złożone z dwu, wielkością różnych, części. Główny element stanowi płyta wierzchnia, z przedstawieniem postaci biskupa. W skromnym obramowaniu, z krzyżującym się w narożach laskowaniem, całą środkową powierzchnię zajmuje prawie pełnoplastyczna postać zmarłego. Jest ona umieszczona w sztywnym, prawie symetrycznym układzie. Biskup ubrany jest w strój pontyfikalny. Na albę, opadającą u stóp falującymi fałdami (jak przy pozycji stojącej), nałożona jest tunicella i bogato zmarszczony ornat. Takie bogate załamanie fałd sugeruje leżącą pozycję zmarłego. Zarówno tunicella jak i ornat są obramowane haftem z motywami ornamentu roślinnego. Pierwsza wijącą się ulistnioną wicią, drugi, gotyckim w swym wyrazie suchym i ostrym akantem. Na głowie biskupa spoczywa, nałożona na submitrale (pileolus), infuła w typie „mitry praetiosa”, z swobodnie falującymi w dekoracyjnych wolutach taśmami „fanones”, opadającymi na ramiona. Pod szyją widać mocno marszczony humerał. Na dłoniach rękawiczki liturgiczne, na nich pięć pierścieni. Prawą dłonią, którą biskup przytrzymuje okutą księgę (ewangeliarz?), przyciska do piersi ozdobny pektorał, zawieszony na ramionach. W lewej ręce, zgodnie z tradycją, dzierży pastorał z dość bogato ornamentowaną, zamkniętą koliście krzywaśnią. W środku tej krzywuli znajduje się postać siedzącej Madonny z Dzieciątkiem na kolanach.

Głowa biskupa spoczywa na wielkiej poduszce, ze związanymi w rogach frędzlami. Jego twarz jest przedstawiona dość schematycznie i nie tak realistycznie jak na pierwszym wykonanym przez Stwosza nagrobku Jagiellończyka. Bliższa jest raczej twarzy bpa Oleśnickiego z ostatniej pracy Stwosza wykonanej w Polsce. Oczy biskupa są otwarte, nie oznacza to jednak, że mamy do czynienia z żywą osobą; jest to cecha konwencji artystycznej i ideowej. Z lewej strony, u stóp postaci leży prosta tarcza z herbem biskupa, Łódzia. Spod alby wystaje czubek lewej stopy, sugerując delikatny kontrast całej postaci, która ponadto jest bardzo

nieznacznie przesunięta od podłużnej osi płyty w stronę obecnie dolnej krawędzi. Jak uważa Dettloff, jest to świadome założenie kompozycyjne i świadczy ono o „realistycznym patrzeniu artysty na umieszczenie figury w płaszczyźnie pochylonej”<sup>3</sup>. Cała postać biskupa wygląda, jakby spoczywała w zagłębieniu, w otwartej trumnie.

Na płycie czołowej (dedykacyjnej), z umieszczoną frontalnie inskrypcją, znajdują się umieszczone po bokach, w niszach, dwie postacie diakonów ubrane w alby z nałożonymi prostymi dalmatykami. Spod okrągłych filcowych czapek wystają pukle kręconych włosów. Diakoni (lewici?) podtrzymują oburącz tablicę z napisem dedykacyjnym. Na bocznych ściankach znajdują się na gotyckich kartuszach herby o prawidłowym układzie heraldycznym, na lewej (północnej) herb własny biskupa, tj. Łodzia, na prawej (południowej) herb macierzysty – Leszczyc, po matce Elżbiecie z Gułtów<sup>4</sup>.

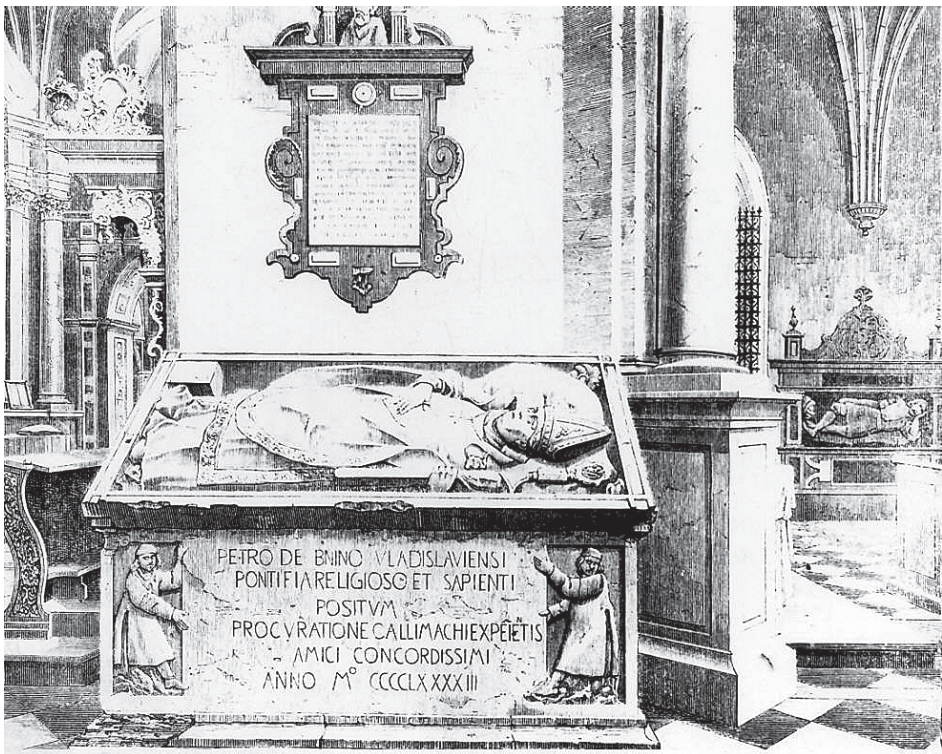
Całkowity brak ozdób gotyckich, skromność i czystość ujęcia, podporządkowanie rzeźby „stereometrii prostej struktury”, wielkie wyraziste płaszczyzny szat biskupa, poduszki pod głową i obramowania – przekonują nas, że patrzymy na dzieło renesansowe. Natomiast ułożenie postaci zdradza jeszcze gotyckie korzenie tego przedstawienia. W kompozycji postaci zaznacza się rozdarcie pomiędzy pozą postaci stojącej i leżącej. Gdyby postawić tę płytę pionowo, to właściwie tylko poduszka pod głową biskupa i sposób przytrzymywania Ewangeliarza sugerowałyby delikatnie, że postać ta raczej leży niż stoi. Dalekie jeszcze jest to przedstawienie od śpiących czy odpoczywających postaci z nagrobków pełnego renesansu. Jednakże wyrazista i spokojna twarz biskupa zbliża się już do kanonu ukazującego zmarłego jako uspiętego. Tylko głowa biskupa opada jeszcze bezwładnie, ciężko na poduszkę, co widać po jej charakterystycznym wgnieceniu. Jeżeli rzeźba ta powstała rzeczywiście w okolicy roku 1493 i jest dziełem Wita Stwosza, to wszystkie przedstawione wyżej cechy (łącznie z omówioną niżej inskrypcją) sprawiają, że nagrobek ten zdecydowanie wyróżnia się nie tylko na tle twórczości gotyckiego przecież rzeźbiarza Stwosza, ale i na tle całej sztuki sepulkralnej ówczesnej północnej Europy. Większość badaczy dostrzega, że dzieło to jest w twórczości Stwosza czymś odosobnionym, że bardzo odbiega ono od wszystkich znanych jego dzieł, nie tylko brakiem gotyckich dekoracji, ale i spokojem oraz powolnym rytmem form.

### **Lokalizacje i konserwacje tumb**

Nagrobek Piotra z Bnina, wykonany w szlachetnym, acz kruchym kamieniu, ulegał degradacji od początków swego istnienia. Pewne „uszkodo-



zenia” powstały już podczas obróbki materiału przez rzeźbiarza. Rzeźbienie w tak dużym i delikatnym materiale, jakim była pierwotnie ta bryła wapienia, o złożonej dymorficznej budowie, było nie lada wyzwaniem technicznym dla każdego twórcy. Nawet bardzo doświadczony rzeźbiarz, jakim był bez wątpienia autor tego dzieła, nie ustrzegł się kilku niespodziewanych pęknięć nieprzewidywalnego materiału. Już on musiał przeprowadzić pierwsze zabiegi o charakterze konserwatorskim: osadzenie trzech fleków na brzegach płyty głównej i doklejenie guza przy infule. Transport, zapewne wodny, też nie był obojętny dla początkowej kondycji zabytku. Tumba została umieszczona pierwotnie w nawie głównej przy pierwszym od strony prezbiterium, południowym filarze, pod epitafium bpa Hieronima Rozrażewskiego. Oprócz informacji podanej przez Damalewicza (1642)<sup>5</sup> dokumentuje to XIX-wieczna rycina prasowa, zamieszczona w 1871 r. w „Tygodniku Ilustrowanym”. Być może ta pierwotna lokalizacja miała związek z miejscem pochówku biskupa w katedrze.



Po prawie 400 latach, w 1891 r. nagrobek został przeniesiony na nowe miejsce, do kaplicy św. Józefa. Tej translokacji dokonano już w pierwszej

fazie prac związanych z regotyzacją i rozbudową katedry. Przy demontażu, dalszemu uszkodzeniu uległy brzegi marmurowych bloków, które po ponownym, odmiennym od pierwotnego złożeniu, niestarannie zalepiono zaprawą cementową. Zmieniono także ułożenie płyty wierzchniej. Co zadecydowało o tej zamianie, czy tylko względy natury estetycznej i kompozycyjnej: by lewa ręka biskupa z pastorałem znajdowała się od ściany? Wszak na podobnym ujęciu kompozycyjnym znajdującym się na płycie nagrobnej bpa Jana Konarskiego w katedrze na Wawelu (z 1521 r.) ułożenie płyty jest takie, że ręka z pastorałem ułożona jest od strony patrzącego, podobnie jak w dawnym ustawieniu płyty włocławskiej. Natomiast „najstarsza”<sup>6</sup> w Polsce tumba przyścienna, z płytą umieszczoną ukośnie, nagrobek zmarłego w 1501 r. króla Jana Olbrachta, wspólne dzieło Franciszka Florentczyka (budowniczego zamku wawelskiego) i Jörga Hubera (pomocnika Wita Stwosza), jest ułożona w ten sposób, że głowa postaci znajduje się po lewej stronie od patrzącego, czyli tak jak obecnie spoczywa bp Piotr z Bnina. Ponadto w nowym ustawieniu zrezygnowano z profilowanego cokołu podstawy<sup>7</sup>, co nie tylko zmieniło proporcje nagrobka, ale naraziło go na przenikanie wilgoci z posadzki. Umieszczono go przy wschodniej ścianie, nowo dobudowanej od północnej strony katedry, kaplicy. Głównym argumentem przemawiającym za podjętą translacją nagrobka było to, że był już wówczas w nienajlepszym stanie i przeniesienie miało uchronić go od dalszych zniszczeń nieuchronnych na starym miejscu. Ogólnie dostępny, był stale narażony na uszkodzenia mechaniczne. Uszkodzone zostały takie elementy, jak prawa dłoń, krzywaśń pastorału, taśma przy infule, fragmenty płyt bocznych. Co do uszkodzenia dolnej części pastorału przypuszcza się, że element ten odpadł w trakcie transportu, przed umieszczeniem w katedrze. Innym, dodatkowym powodem do przenosin mogła być także chęć zwolnienia miejsca przy filarze.

Przeniesienie nagrobka w inne środowisko (nowe mury od północnej, zimnej i wilgotnej strony) nie uchroniło go od dalszych „naturalnych” zniszczeń. Zmienił się na pewno znacznie mikroklimat otoczenia zabytku. Po 70 latach wymagał on bardzo pilnych prac ratunkowych. W roku 1960 poddano go pierwszej dość kompleksowej konserwacji. Przeprowadzili ją Zbigniew Brochwicz i Wiesław Domosławski. Zakres prac objął usunięcie dawnych, lecz wtórnych wypełnień zaprawami gipsowymi, wapienną i cementową, oraz dokładne oczyszczenie marmuru. Ubytki uzupełniono podbarwioną masą (z pyłem marmurowym jako wypełniaczem). Całą powierzchnię zabezpieczono specjalną pastą parafinowo-woskową<sup>8</sup>.

Nowa, woskowa powłoka, nie odnawiana latami, dość szybko straciła swe właściwości ochronne. Większość powierzchni uległa widocznemu zmatowieniu, co spowodowało szybkie osadzanie pyłów i ogólne zabrudzenie marmuru. Od dalszej degradacji zabytku uchroniła go fachowa i kompleksowa konserwacja podjęta w 2001 r. przez specjalistyczną pracownię z Torunia, a przeprowadzona przez konserwatorów Małgorzatę Marszałek, Roberta Szewczyka i Alinę Tomaszewską-Szewczyk, pod okiem rzeczoznawcy Marii Rudy. Jej celem było powstrzymanie procesów destrukcyjnych, zabezpieczenie zabytku przed dalszym niszczeniem, głównie przed wietrzeniem powierzchni marmuru. Przeprowadzono także, w ograniczonej (z rozmysłem) formie, rekonstrukcję niektórych uszkodzonych elementów<sup>9</sup>.

### Dzieje fundacji

Biskup Piotr z Bnina (?–1494), któremu poświęcony jest nagrobek, sprawował urząd biskupa kujawsko-pomorskiego w latach 1483–1494. Przedtem, w latach 1481–1483, był biskupem przemyskim, a na biskupstwo włocławskie został polecony kapitulie katedralnej przez króla Kazimierza Jagiellończyka. Wybór dokonany 1 sierpnia 1483 r., już 20 października został zatwierdzony przez papieża Sykstusa IV. Po dziesięciu latach sprawowania władzy biskup zmarł na zamku w Raciążku, w piątek, 7 marca. Pogrzeb odbył się drugiego dnia Wielkiego Tygodnia – 25 marca (wtorek) 1494 r.

Na podstawie treści tablicy dedykacyjnej przyjmuje się, że nagrobek bpa Piotra z Bnina był darem działającego w Polsce wybitnego humanisty włoskiego Filipa Buonaccorsi, znanego pod przydomkiem Kallimach. Fundacja ta miała upamiętniać ich przyjaźń, opartą na wspólnocie poglądów na tematy polityki i sztuki. Według daty z inskrypcji (1493), uważa się powszechnie, że Kallimach ufundował nagrobek biskupowi kujawskiemu jeszcze za jego życia. Tymczasem słowa *fundatione* (fundacja) w tekście inskrypcji nie ma, lecz jest niejednoznaczne: *procuracione Callimachi*, a więc „za sprawą”, czy „staraniem” Kallimacha wystawiona. Nie wiadomo też, czego to „staranie” dotyczyło – płyty czy całego nagrobka. Także, kluczowa dla tego rozważania, sprawa daty 1493 nie jest jednak do końca przesądzona. Dawniejsi autorzy i badacze uważali, że jest to data śmierci biskupa, nowsi – znając „poprawną” datę jego zgonu – widzą w niej już tylko rok fundacji tej płyty, a może i całego zabytku?

Przyjrzyjmy się bliżej tej dacie. Dokładne informacje o śmierci i pochówku bpa Piotra z Bnina podaje bp Maciej Drzewicki w swoim uzu-

pełnieniu długoszowego katalogu biskupów (1531 r.): *Obiit autem praedictus Petrus Anno Domini 1494, Martii mensis die VII, et eiusdem mensis die XXV sepultus in ecclesia cathedrali Wladislaviensi*<sup>10</sup>. Sprawa wydaje się prosta, dłaczego jednak inne źródła i opracowania podają czasem rok 1493 jako rok śmierci bpa Piotra z Bnina. Czy jest to tylko pomyłka, wynikająca z przyjmowania za dobrą monetę daty rocznej z nagrobka w katedrze wrocławskiej, znanej przecież i publikowanej od dawna? Sprawa ta może być nie bez znaczenia przy ustalaniu miejsca powstania i autorstwa zabytku. Pewne jest to, że biskup zmarł 7 marca, ale czy w dniu jego śmierci wszędzie był już rok 1494, tak jak wynikałoby to z obecnie obowiązującego systemu kalendarzowego. Już Fijałek w swoich ustaleniach chronologicznych pisał, że rok śmierci 1493, zamieszczony na jego nagrobku należy poprawić<sup>11</sup>, lecz zaraz dodaje, że nie wynika to wszakże z tego, że Kallimach pomylił się w podaniu roku śmierci swojego przyjaciela, ale że jest to zgodne z tzw. „floreńską rachubą czasu”. Co to takiego? Jest to jeden z wielu obowiązujących wówczas w Europie stylów początku roku. Według tego stylu, zwanego „Styłem Zwiastowania”, nowy rok rozpoczynał się 25 marca. Według tego stylu, rozpowszechnionego we Włoszech i używanego w latach 1447–1492 przez kancelarię papieską, dzień śmierci bpa Piotra z Bnina (7 marca), mieścił się jeszcze w 1493 r.

„Styl Zwiastowania”, rozpoczynający nowy rok od tego ważnego przecież w chrześcijaństwie święta, zapowiedzi narodzenia Zbawiciela, posiadał dwie odmiany. Według interesującego nas wariantu zwanego florenckim (*calculus Florentinus*), początek roku do obowiązującego dziś „Stylu Obrzezania” (1 stycznia), był opóźniony o 2 miesiące i 24 dni. Druga mniej znana odmiana „Stylu Zwiastowania”, zwana pizańską (*calculus Pisanus*), wyprzedzała natomiast obecny początek roku aż o 9 miesięcy i 7 dni. Bardziej rozpowszechniony system florencki był stosowany we Florencji do 1749 r. W Polsce obowiązywały wówczas dwa style, „Obrzezania” i „Narodzenia Pańskiego” (25 grudnia), styl „Zwiastowania” w wariacie florenckim był bardzo sporadycznie używany. Stąd raczej mało prawdopodobne jest umieszczenie według niego daty rocznej na wykonanym w Polsce nagrobku. Chyba, że nagrobek ten wykonałby (czy choćby inskrypcję), jakiś niedawno przybyły Włoch, np. jakiś florenczyk, czy „Florentyńczyk”? Idąc dalej można by spekulować, że może to być wskazówka przemawiająca za nie miejscowym wykonaniem tablicy inskrypcyjnej.

Nadszedł czas, by przyjrzeć się bliżej osobie fundatora tablicy, a jak chce tradycja, także całego nagrobka bpa Piotra z Bnina. Pomijając szczególnie jego ciekawego życia, zacząć musimy od ważnej dla naszych rozważań kwestii jego imienia. Phillipò Buonaccorsi (1437–1496), humanista, historyk i poeta włoski, przybrał sobie za sprawą humanistycznej manierę nowe „nazwisko”, pseudonim, Kallimach. Wybrał je na pamiątkę wy-



bitnego starożytnego greckiego poety i erudyty Kallimachosa (ok. 310–245 p.n.e.). Filip Kallimach osiadł w Polsce w 1470 r., po dwóch latach ciężkiej i niebezpiecznej tułaczki, po tym jak musiał uciekać z Rzymu. Z Rzymu uciekł, wraz z kilkoma przyjaciółmi, gdyż został oskarżony o udział w spisku na życie papieża Pawła II. Gdy dotarł do Polski, znalazł bezpieczne schronienie u jednego z pierwszych humanistów polskich, arcybiskupa lwowskiego Grzegorza z Sanoka (ok. 1407–1477). Dla „uczczenia” (upamiętnienia) tej swojej niebezpiecznej przygody, do miana Kallimach dodał sobie przydomek *Experiens* („Doświadczony”), który sprawia tyle problemów w zrozumieniu znaczenia inskrypcji na nagrobku Piotra z Bnina w katedrze wrocławskiej.

Znajomość Piotra z Bnina z Kallimachem zaczęła się zapewne w 1474 r., wtedy to Piotr z Bnina został pisarzem, a następnie (1476) sekretarzem króla Kazimierza Jagiellończyka. Kallimach od początku 1473 r. był wychowawcą synów królewskich, a od następnego roku także sekretarzem królewskim. Następnie drogi ich się rozeszły, Piotr z Bnina został biskupem przemyskim (1481–1483), a Kallimach uczestniczył w misjach dyplomatycznych na Litwę, do Turcji, Wenecji, Rzymu, na Węgry i Ruś. Wiemy, że 6 marca 1485 r. przybył wraz z królem do Włocławka. Najbliżej jednak ich przyjaźń rozkwitła w trakcie pobytu Kallimacha u biskupa w jego rezydencji w pałacu w Wolborzu, od sierpnia do września 1488 r. Wolbórz był wówczas, po dworze królewskim i Akademii Krakowskiej, „trzecim ożywionym ośrodkiem kulturalnym w Polsce”<sup>12</sup>. Tu spotykali się tacy ludzie pióra i nauki, jak późniejszy biskup wrocławski Maciej Drzewicki, Jan Heydecke-Miryka czy Bernardino Gallo z Zadaru. Ponownie do „woborskiej przystani” przybył Kallimach po nieudanej wyprawie z Janem Olbrachtem po koronę węgierską. Tu pomiędzy jesienią 1490 i wczesną wiosną 1492 roku dokonał ostatecznej redakcji swoich utworów poetyckich. Po śmierci Kazimierza Jagiellończyka (7 VI 1492), z powodu niepokoju i zagrożenia życia, Kallimach uciekł z Polski pod koniec lipca 1492 r. Powrócił dopiero pod koniec 1493 r.

Czy wtedy zajął się sprawą zlecenia w krakowskim warsztacie Stwosza tablicy pamiątkowej dla bpa Piotra z Bnina? Najwcześniej mógł to zrobić na przełomie lat 1493/94. Problem jednak w tym, że nie zawitał od razu do Krakowa, gdzie czuł się zagrożony, lecz udał się do Torunia, gdzie przebywał nowy, przyjazny mu król Jan Olbracht. Nie wiadomo dokładnie, kiedy Kallimach przybył ponownie do Krakowa. W każdym bądź razie bp Piotr z Bnina zmarł 7 marca 1494 r. i nie ma

potwierdzenia, iż zdążył spotkać się jeszcze przed swoją śmiercią z Kallimachem, który notabene zmarł 1 listopada (lub 31 X) 1496 r. Nie można jednak wykluczyć, że płytę tę zamówił Kallimach podczas wygnania (w 1493 r.) na Węgrzech lub w Wiedniu. Darem (?) tym chciał zyskać przychylność jednej z najważniejszych (po śmierci króla Kazimierza i prymasa Oleśnickiego) osób w państwie. Pamiętajmy, że jego pozycja była bardzo niepewna i nie mógł bezpiecznie wracać do Polski. Jeżeli Kallimach zleciłby ją jednak w jakiś sposób Stwoszowi, to ten zajęty przy nagrobku króla Kazimierza, realizacją priorytetowego zadania i rzeźbieniem jednego ze swoich arcydzieł (płyty głównej z pełnoplastyczną postacią władcy), a następnie zajęty z kolei nagrobkiem prymasa Oleśnickiego, „nie miałby głowy” do tak trywialnego zajęcia jak wykonanie tablicy z napisem i dwiema figurkami. Najpewniej dałby ją do wykonania swemu pomocnikowi. Przyjmuje się, że Wit Stwosz pracował nad nagrobkiem króla w latach 1492–1494, a płytą prymasa w latach 1494–1495, tak uważa przecież Kępiński: „Stwosz zatrzymał jej wykonanie dla siebie, aby własnoręcznie kuć to dzieło po zakończeniu prac nad nagrobkiem dla króla”. To wyjaśnia, dlaczego płyta wrocławska nie jest przez niego sygnowana, w przeciwieństwie do dwu pozostałych. Ponadto wiadomo, że w tym samym czasie Stwosz rzeźbił w drewnie drugi, mniejszy (nie zachowany do dziś) ołtarz dla kościoła Mariackiego, zamówiony w 1494 r. przez Jakuba de Valendorfa, a ustawiony w 1495 r.

W sprawie fundacji tumby wrocławskiej wypłynęły jednak nowe źródła. W 1912 r. Max Loßnitzer zwrócił uwagę<sup>13</sup> na znaleziony w krakowskich aktach konsularnych (*Cracovia artificium*, t. 1, nr 1241) dokument z 10 stycznia 1496 r., w którym Wit Stwosz zobowiązuje się wykonać dla biskupa wrocławskiego Krzesława z Kurozwek (następcy Piotra z Bnina) „nagrobek równie dobry jak ten, który był mu poprzednio wyrzeźbił”<sup>14</sup>. Pośrednikiem w tej transakcji miał być Fryderyk Schilling, handlarz dziełami sztuki. Nagrobka tego, w związku ze swoim nagłym wyjazdem, Stwosz jednak nawet nie zaczął. Dettloff widzi jednak w tym źródle najważniejszy argument za Stwoszowskim autorstwem nagrobka Piotra z Bnina i potwierdzenie na to, że bp Krzesław był jego fundatorem. Przecież takie czczenie pamięci zmarłych poprzedników było i jest dość powszechne. Zmarłemu wkrótce (1503) biskupowi Krzesławowi, nagrobek w katedrze wrocławskiej wystawił prymas Jan Łaski, który właśnie u boku bpa Krzesława, jako dziekan wrocławski, rozpoczął swoją karierę. Co ciekawe, nagrobek ten, wykonany także z „czerwonego marmuru”, prymas



zamówił ok. 1516 r. podczas swego pobytu na Węgrzech u Jana Florentczyka (Giovanni Florentina), który wówczas w Ostrzyhomiu pracował dla prymasa Węgier.

### Homagialna inskrypcja tumbi wrocławskiej

Najpierw nieco o samej tumbie i idei tego antycznego wzoru nagrobka. Ten rzymski, etruski, sposób chowania zmarłych w zamkniętych naziemnych, a nawet nadziemnych sarkofagach (sarkofagos = zjadający ciało), był – jak byśmy to dziś powiedzieli – prowokacją obyczajową i religijną. Pasuje to bardzo do osoby Kallimacha, propagatora starorzyskich tradycji i idei. W chrześcijaństwie obowiązywały pochówki grzebalne i takie nawiązanie do pogańskiej przeciw tradycji musiało uchodzić za „herezję”. Jako najbliższy ideowo i formalnie antyczny wzór dla tumbi wrocławskiej, ks. Dettloff wskazuje późnorzymski sarkofag Desideratusa, z przeł. II i III w. n.e., z Römische-Germanisches Museum w Kolonii, czy nagrobek Albinusa Aspera i jego żony, także z przełomu II/III w. n.e., obecnie w Landesmuseum w Trewirze<sup>15</sup>. Dettloff zwraca jednak uwagę, że na płycie wrocławskiej pary geniuszków z rzymskich zabytków zostały zastąpione użyciem w ich miejsce lewitów, a więc asysty biskupa. Dlatego, a ponadto za sprawą braku w treści inskrypcji wyrazów: *mortuo* czy *sepulto*, uważa się, że nie może to być napis pośmiertny, lecz homagialny (hołdowniczy).

Przyjrzyjmy się bliżej ciekawej z różnych względów tablicy inskrypcyjnej nagrobka bpa Piotra z Bnina. Ze względu na błędy, nie można jej podawać za (wydawałoby się, że wzorową) edycją tej inskrypcji podanej w *Corpus inscriptionum Poloniae*<sup>16</sup>. Podajemy ją więc na podstawie oglądu z natury: PETRO DE BNINO VLADISLAVIENSI | PONTIFIA RELIGIOSO ET SAPIENTI | POSITVM | PROCVRATIONE CALLIMACHI EXPĒIE<sup>N</sup>TIS | AMICI CONCORDISSIMI | ANNO M<sup>O</sup> CCCCLXXXIII.

Wątpliwości budzi wyraz PONTIFIA (sic!); jest to błąd, poprawiany już w 1584 r. przez Paprockiego na *pontifici*, tak też postąpił Damalewicz (1642), Starowolski (1655) i Fijałek (1894); Rastawiecki tego natomiast sam nie poprawia, podaje *pontifia*, a w nawiasie wskazuje ze zdziwieniem, że jest to błąd: (sic). Na dołączonej natomiast rycinie wyraz ten jest poprawiony niezgodnie z oryginałem inskrypcji na *pontifici*. Dłaczego Sobieszczański (1871) i Morawski (1933) podają *pontifio*, trudno zrozumieć, tym bardziej, że na ilustracji w „Tygodniku Ilustrowanym” jest wyraźne „A” na końcu wyrazu.

Najwięcej wątpliwości budzi tajemniczy wyraz EXPĒIE<sup>N</sup>TIS, w którym rzeźbiarz, a zapewne jakiś rytownik, zastosował dwa skróty abrewiaturowe. Pierwszy to ściągnięcie, zastosowane nad drugą literą „E” w postaci wężyka w kształcie płaskiej omegi ( $\Omega$ ), drugi to uzupełnienie (nadpisanie) litery „N”, nad ostatnim „E” i „T”. Wyraz ten był rozwijany na rozmaite sposoby, na *expe[r]ien*. (Damalewicz, Fijałek), *expe[r]ietis* (Morawski), czy *expe[r]ie(n)tis* (Rastawiecki, *Wzory...*, CIP). Różnie się też go rozumnie i tłumaczy na język polski. Paprocki (1584) pomija milczeniem ten fragment inskrypcji, inni dawni autorzy nie dają polskich tłumaczeń. Dopiero Rastawiecki (*Wzory...*) odnosi się do tej kwestii. Sam wprawdzie w swojej transliteracji rozwija skrót tego wyrazu na *Experientis*, nie daje jednak jego tłumaczenia pisząc tylko: „wystawiony staraniem Kallimacha *Experientis* przyjaciela wiernego”, dodając od siebie jako komentarz: „Wiadomo że przydomek Kallimach wyrażać miał tyle co *expieriens*, doświadczony”. Skoro łacińskie słowo *expieriens* w przypadku Kallimacha jest jego nowym, dodatkowym przydomkiem, to czy należy je tłumaczyć przy próbach translacji inskrypcji? Może trzeba postępować tak, jak swego czasu w swojej wersji zaproponował Rastawiecki. Spróbujmy przyjrzeć się także znaczeniu greckiego imienia Kallimachos (καλλιμαχος); oznacza ono: pięknie walczącego, a więc odważnego i walecznego. Skoro więc greckie słowo *kallimachos* oznacza odważnie walczącego, to dodatkowy przydomek łaciński *expieriens* (doświadczony), *expieriens* (doświadczący), może dawać do zrozumienia, że jego posiadacz jest doświadczony w odwadze, męźności i że tak jest również w przypadku tej przyjaźni. Można by zaproponować następujące tłumaczenie sensu tej dedykacji: „Piotrowi z Bnina biskupowi wrocławskiemu, religijnemu i mądrymu, wystawiony staraniem Kallimacha, sprawdzonego wiernego przyjaciela”. Można by oczywiście przetłumaczyć, że chodzi o przyjaciela zgodnego, serdecznego, doświadczonego i oddanego, ale wszystkie te przymiotniki mieszczą się w tym przypadku w słowie wierny.

### Recepcja, poznawanie i badanie tumbi wrocławskiej

Pierwszą informację o nagrobku bpa Piotra z Bnina zawdzięczamy Maciejowi Drzewickiemu, będącemu w latach 1513–1531 biskupem kujawskim. Około 1530 r. w swojej kontynuacji dzieła Jana Długosza *Vitae episcoporum Vladislaviensium* (Żywoty biskupów wrocławskich) w biografii poświęconym bpowi Piotrowi z Bnina wspomina on o jego „marmurowym mauzoleum” fundacji Kallimacha<sup>17</sup>. Samej treści inskrypcji jak

i imienia rzeźbiarza Drzewicki nie wspomina<sup>18</sup>. O autorze nagrobka nie wie także heraldyk Bartosz Paprocki, przytacza jednak, pierwszy raz (1584 r.) fragment inskrypcji, pomijając osobę fundatora (Kallimacha), i podając nieprawdziwe miejsce śmierci biskupa: „Umarł w Wolborzu, we Włocławiu pochowan [...] O tym opowiada epitafium tamże: *Petro de Bnino vladislavien. pontifici religioso et sapienti positum, anno Domini 1493*”<sup>19</sup>. Następnie nagrobek ten opisuje w 1642 r. Stefan Damalewicz w swoich „Żywotach biskupów włocławskich”, publikując po raz pierwszy cały (poprawiony) tekst inskrypcji<sup>20</sup>. Wspomina także osobę Kallimacha i pierwszy raz podaje dokładną lokalizację nagrobka: *ad sinistram partem respiciendo ab altari Sanctissimae Trinitatis ad primam columnam*<sup>21</sup> (patrzac od ołtarza Najświętszej Trójcy [głównego] po lewej stronie przy pierwszej kolumnie). Inskrypcję tę podaje również Szymon Starowolski w pionierskim dziele polskiej epigrafiki, w słynnych *Monumenta Sarmatorum*<sup>22</sup>.

Pierwsza natomiast publikacja wizualna tej inskrypcji, jak i całego grobowca Piotra z Bnina, znajduje się na tablicy zamieszczonej przy jego opisie w książce Franciszka Maksymiliana Sobieszczańskiego *Wiadomości historyczne o sztukach pięknych w dawnej Polsce* (Warszawa 1847). Ta mało obecnie znana ilustracja, wykonana „podług rysunku w Zbiorach P. Kaz. Stronczyńskiego”, została odbita w cynkografii, nakładem Banku Polskiego. Tu też zapewne pierwszy raz przypisano wykonanie tego nagrobka Stwoszowi<sup>23</sup>. Barwna, wykonana w technice chromolitografii przez zakład M. Fajansa w Warszawie, ilustracja tumby, według rysunku Wojciecha Gersona (wykonanego z natury), znajduje się natomiast w albumowym, luksusowym wydawnictwie z lat 1855–1858, znanym pod polskim tytułem jako *Wzory sztuki średniowiecznej*<sup>24</sup>. Edward Rastawiecki, autor polskich stron tego dwujęzycznego (polsko-francuskiego) opracowania, daje też pierwszą próbę polskiego tłumaczenia inskrypcji. Popularny „Tygodnik Ilustrowany” w t. 8 z 1871 r. zamieszcza przy artykule M. Sobieszczańskiego rytowany widok nagrobka w katedrze i treść inskrypcji<sup>25</sup>.

Następnie inskrypcję cytują ks. J. Fijałek (1894)<sup>26</sup> i ks. M. Morawski (1933)<sup>27</sup>, jednakże bez propozycji tłumaczenia. Tłumaczenia nie przynosi także najnowsze wydanie tej inskrypcji w pomnikowym cyklu *Corpus inscriptionum Poloniae*<sup>28</sup>.

Wprawdzie już w 1935 r. ks. Szczęśny Dettloff przeprowadził szczegółową analizę genezy formalnej nagrobka<sup>29</sup>, jednak poważniejsze studia na temat tumby włocławskiej podjęto dopiero w połowie XX w. Prawie

jednocześnie Piotr Skubiszewski i wspomniany ks. Dettloff, pomieścili w swych opracowaniach monograficznych – pierwszy o rzeźbie nagrobnej<sup>30</sup>, drugi o całokształcie życia i twórczości Stwosza<sup>31</sup> – obszerniejsze rozdziały o nagrobku Piotra z Bnina.

Nie wyczerpują one jednak zagadnienia, jedynie podsumowują wcześniejsze badania i ustalenia. Późniejsze artykuły i wzmianki na temat tego zabytku nie wychodzą poza wywód popularno-naukowy, spełniając w zasadzie rolę jego „popularyzacji”<sup>32</sup>. Do dziś nie powstało zadowalające studium monograficzne, uwzględniające obecny stan badań i dające propozycje „samodzielnych” odpowiedzi na najważniejsze kwestie. Ostatnio (1998) przebieg badań podsumował w skrócie G. Budnik, w katalogowym omówieniu rzeźby gotyckiej na Kujawach<sup>33</sup>.

### **Zagadnienie autorstwa nagrobka**

Czy kwestia autorstwa nagrobka Piotra z Bnina została definitywnie rozwiązana? Wprawdzie wielu badaczy nie ma obecnie wątpliwości, kto jest jego autorem, swoje sądy opierają oni jednak głównie na „ciśnieniu tradycji i autorytetów”. Najbardziej uczciwie stawia tę sprawę Piotr Skubiszewski pisząc: „O twórcy nagrobka Piotra z Bnina nie mówią żadne źródła, ale nigdy nie było wątpliwości co do kwestii autorstwa. Tylko Wit Stwosz mógł w tym czasie w Polsce wyrzeźbić figurę równie monumentalną”<sup>34</sup>. Przy takim stwierdzeniu *ex cathedra* nie dziwi, że autor ten nie dopuścił do siebie myśli, iż zabytek ten (skoro o nim „nie mówią żadne źródła”) mógł przecież powstać poza Polską. Widzimy na tym przykładzie jak bezdyskusyjna, wręcz „święta”, jest kwestia autorstwa w przypadku tego dzieła. Przyjrzyjmy się, skąd wzięło się to przekonanie i jakie są jego podstawy.

Giorgio Vasari, chwalać figurę św. Rocha z kościoła S. Maria Annunziata we Florencji jako „najpiękniejszą ze wszystkich, jakie widzi się wyrzeźbione z drzewa” i nazywając ją *un miracolo di legno* (cudem z drzewa), przypisał ją błędnie jakiemuś synowi Jana z Francji lub Frankonii (*Janii Francheze*)<sup>35</sup>. Pierwszy wielki historyk sztuki, w kilkanaście lat po śmierci Wita Stwosza, nie miał o nim żadnej wiedzy i nie umiał przypisać mu dzieła, którym się tak zachwycił! Nie inaczej było ze znajomością mistrza Stwosza i jego twórczości w Polsce. Pierwszy prezes Towarzystwa Przyjaciół Sztuk Pięknych w Krakowie, Ambroży Grabowski (1782–1868), w swoim pionierskim dziele *Historyczny opis miasta Krakowa i okolic* z 1822 r., omawiając „wielki ołtarz, cały roboty snycerskiej” w kościele Mariackim, nie wymienia w ogóle osoby Wita Stwosza – do tego stopnia

postać jego została całkowicie zapomniana. Myślano nawet o usunięciu Ołtarza Mariackiego z fary miejskiej, jako starego i „niemodnego”. Dopiero w drugim wydaniu kolejnego epokowego wydawnictwa pt. *Kraków i jego okolice* (1830) Grabowski mógł ogłosić po raz pierwszy nazwisko Wita Stwosza („Wit Stoss krakowianin”) w nawiązaniu do opisu sławnych krakowskich pomników kultury. Około 1850 r. przyjęła się polska wersja nazwiska Wita Stwosza i szybko stał się on powszechnie znany jako największy polski rzeźbiarz.

Pierwszym, który przypisał wrocławskiej tumbie bpa Piotra z Bnina autorstwo najsłynniejszego „naszego” rzeźbiarza Wita Stwosza, był Franciszek Maksymilian Sobieszczański (1814–1878), „człowiek instytucja” i chodząca encyklopedia. We wspomnianych już wyżej *Wiadomościach historycznych o sztukach pięknych w dawnej Polsce*, oprócz tego, że pierwszy raz omówił ten zabytek i zamieścił jego ilustrację, napisał także: „Pięknym jest także grobowiec z czerwonego marmuru w katedrze w Wrocławku znajdujący się, Piotrowi z Bnina Moszyńskiemu, Biskupowi Kujawskiemu staraniem Kallimacha w roku 1493 wystawiony, a który uczeni i biegli znawcy archeologii krajowej za robotę Stwosza uznawają”<sup>36</sup>. Jakich uczonych „starożytników” miał na myśli Sobieszczański, nie wiadomo, gdyż nikt przed nim nie opublikował swoich opinii na ten temat. Wiadomość o Stwoszowym dziele we Wrocławku poszła wszakże „w świat”. Jej propagator, po latach, jednak nieco zmienił swój pogląd na tę sprawę pisząc: „Pyszny ten pomnik z marmuru czerwonego, albo w pracowni samego Wita Stwosza sławnego krakowskiego rzeźbiarza, albo przez którego z jego uczniów wykonany”<sup>37</sup>. Nasz największy chyba badacz życia i twórczości Stwosza, ks. Szczęsny Dettloff, wskazując na pokrewieństwo tumbi wrocławskiej do sygnowanego przez Stwosza epitafium prymasa Oleśnickiego w Gnieźnie pisze, że „łatwo wnioskować o autorstwie Wita Stwosza, mimo że nagrobek nie jest sygnowany. Poza tym posiadamy jeszcze dokument, który mówi wyraźnie o twórcy wrocławskiego grobowca”<sup>38</sup>. Sz. Dettloff komentując ten dokument podkreśla jednak przede wszystkim: „Dokument ten, z 10 stycznia 1496 r., podaje że nagrobek Piotra z Bnina został wzniesiony nie z polecenia Kallimacha, o którym w dokumencie nie ma wcale wzmianki, lecz na zamówienie następcy naszego biskupa na stolicy wrocławskiej, Krzesława z Kurozwęk”. Dalej jednak Dettloff przyznaje: „Przypuszczenie, że Huber pomagał Stwoszowi także przy innych [po nagrobku Kazimierza Jagiellończyka, P.P.] późniejszych jego pracach w marmurze, jest niewątpliwie trafne”, i dalej: „Grobowiec Piotra z Bnina zaś –

tak odmienny od poprzednich prac Stwosza – nasuwa niektórym badaczom właśnie tą swoją odmiennością dość nieśmiałą myśl o autorstwie tego rzeźbiarza [tj. Hubera, P.P.]”. Zawsze jednak Dettloff zaznacza, że „Całość [...] kompozycji odbiega daleko od tego, co można by przypisać passawczykowi [tj. Huberowi, P.P.] zaprzysiężonemu formom dawnej południowoniemieckiej rzeźby nagrobkowej”, jednocześnie jakby zapomniał, że sam jednak w tamtych regionach (m.in. w Passawie) poszukiwał wzorów dla tumbi włocławskiej. Skąd takie niezdecydowanie i zarazem przekonanie, że „w przytoczonym dokumencie, mówiącym o wykonaniu nagrobka dla biskupa Krzesława włocławskiego, wyraźnie jest podane nazwisko Wita Stosza jako twórcy grobowca dla Piotra z Bnina”, a przecież przywołany wyżej P. Skubiszewski, znając ten dokument, mówi: „O twórcy nagrobka Piotra z Bnina nie mówią żadne źródła”. Bo rzeczywiście omawiany dokument nie przesądza żadnej sprawy definitywnie.

Nieliczni specjaliści, którzy samodzielnie i dogłębnie poruszali temat autorstwa nagrobka Piotra z Bnina, zawsze mieli jakieś wątpliwości i zastrzeżenia. I tak na przykład J. Gadomski uważa, że „nie wydaje się, aby cała koncepcja tumbi w jej obecnym kształcie była dziełem Stwosza”. Jako główny argument takiego domniemania wskazuje na boczne profilowania płyty głównej, które nie pasują do pionowych ścian tumbi<sup>39</sup>. Nawet P. Skubiszewski, który nie miał raczej wątpliwości co do kwestii Stwoszewskiego autorstwa, napisał jednak, że: „postacie diakonów na tumbie włocławskiej [...] reprezentują »huberowski« typ somatyczny; ich twarze są krągłe, o mało wyrazistych rysach; dłonie, ogólnie potraktowane, nie mają owej osobliwej precyzji w oddawaniu szczegółów, którą znamy z własnoręcznych dzieł mistrza”<sup>40</sup>. Jeżeli taki zwolennik Stwoszewskiego autorstwa nagrobka Piotra z Bnina sugeruje, że główne prace rzeźbiarskie przy tablicy dedykacyjnej są autorstwa Jorga Hubera (pomocnika Stwosza), to co do „roboty” przy tej płycie miał mistrz Wit Stwosz? Zostaje tylko inskrypcja. Przedziwny to podział pracy: pomocnik rzeźbi postaci figuralne, a mistrz wykuwa literki.

Zalóżmy jednak, że tak było, i przyjrzyjmy się tym literom. Zastanawia od razu ich styl: jest to wkleśło ryta wczesnohumanistyczna kapitała. Jej klasyczna prostota i elegancja jest bardzo odległa od „zawiłości” i dekoracyjności nie tylko stylu gotyckiego, ale także od napisu na późniejszej, niewątpliwie wykonanej przez Stwosza, płycie bpa Oleśnickiego z katedry gnieźnieńskiej. Czyżby tylko raz i to właśnie na nagrobku włocławskim gotycki przecież rzeźbiarz, jakim był Wit Stwosz, wyrzył re-



nesansowe litery? Tekst dedykacji przygotował i polecił wyryć w stylu renesansowym Kallimach, trudno przypuszczać, by kuł je sam Wit Stwosz, zajęty dużymi trudnymi zleceniami. Błędy na tablicy mogą świadczyć o pośpiechu, z jakim wykonano tę inskrypcję. Czy mógł je zrobić Stwosz, podobno przyjaciel humanistów i członek ekskluzywnej Sodalitas Litteraria Vistulana? Ktoś, kto z odręcznie zapisanego wyrazu *pontifici* (biskupowi), dwie ostatnie litery *ci* odczytał jako „a”, nie był za dobry w łacinie. Czyżby mistrz Stwosz rył litery (i to z błędami) pod dyktando zamawiającego, a prace rzeźbiarskie zostawił pomocnikowi? Życie pokazuje, że zazwyczaj jest odwrotnie.

Inny wielki znawca twórczości Wita Stwosza, Zdzisław Kępiński, nie bardzo chyba wiedząc, jak rozwiązać tę zagadkę, napisał w swojej monumentalnej monografii o Stwoszu: „W 1493 roku zaprzyjaźnionemu od dawna i bliżej może niż się sądzi biskupowi, przebywającemu zresztą głównie w stolicy, zafundował Kallimach w katedrze we Włocławku okazałą marmurową tablicę pamiątkową z dedykacyjnym napisem i datą. Płyta ta uchodzi, słusznie zresztą w zasadzie, za dzieło Stwosza”<sup>41</sup>. Co w tym pokrętnym zdaniu Kępiński chciał powiedzieć? Czy to, że płyta ta uchodzi za dzieło Stwosza, czy że słusznie uchodzi za dzieło Stwosza, czy że uchodzi w zasadzie za także dzieło? Myślę, że autor chciał napisać, iż płyta ta uchodzi za dzieło Stwosza, ale cóż by ona wtedy robiła w tej monografii, gdzie nie znalazło się wiele innych dzieł także uchodzących za Stwoszowskie. Prawdziwy osąd Kępińskiego o tej sprawie znajdujemy w tej samej monografii parę zdań niżej, gdy pisze o całym nagrobku: „Wobec niemożności jednak uznania grobowca Jagiellończyka za powstały wcześniej niż w 1494 roku upada poważniejsza szansa uznania Stwoszowskiej własnoręczności prac dla Włocławka”. Następnie analizując styl dzieła, nie dostrzega w nim żadnych cech mistrza. Konkluduje jednak: „Niemniej jednak jest oczywiste, że całość wyszła z pracowni Wita Stwosza jako utwór przez niego wykonywany i autoryzowany, a być może fragmentarycznie także własnym dłutem podkreślony”. To: „być może”, być może wyjaśnia, dlaczego w monografii poświęconej Stwoszowi omówienie tumbi włocławskiej zajmuje tylko jedną stronę. Co ciekawe, omawiając następnie płytę Zbigniewa Oleśnickiego w katedrze gnieźnieńskiej, Kępiński twierdzi, że: „Stwosz zatrzymał jej wykonanie dla siebie, aby własnoręcznie kuć to dzieło po zakończeniu prac nad nagrobkiem króla”, nie dając tym samym rzeźbiarzowi czasu na wykonanie w międzyczasie tumbi włocławskiej. Co więcej, omawiając płytę gnieźnieńską, stale podkreśla: „Własnoręczność

płyty jest uderzająca we wszystkich partiach ważnych merytorycznie lub plastycznie”. O zabytku wrocławskim dodaje natomiast: „Stwosz, po śmierci prymasa, która nastąpiła wcześniej niż zgon biskupa wrocławskiego, narysował widać wstępny projekt dla Oleśnickiego, i w części kazał go następnie wykorzystać dla płyty Bnińskiego podjętej przez warsztat”. Komu jednak Stwosz kazał w swoim warsztacie wykonać płytę nagrobną Piotra z Bnina, o tym już Kępiński zamilczał, czyżby tego nie wiedział?

Przyjrzyjmy się bliżej osobie owego Jorga Hubera, jedyne go z imienia pomocnika Wita Stwosza. Uznaje się, że przywiózł go do Krakowa sam Wit Stwosz ze swojej podróży w okolice Salzburga, gdzie osobiście wybierał marmury do realizacji nagrobka Kazimierza Jagiellończyka. Jak wspomniano wyżej, współpracował on ze Stwoszem przy jego realizacji i jest autorem baldachimu wieńczącego ten, chyba najcenniejszy polski, nagrobek królewski. Fakt ten rzeźbiarz oznaczył, co było wówczas dość rzadkie, swym imieniem i nazwiskiem wyrytymi na jednej z głowic baldachimu, na brzegu tarczy Goliata: JORIG HVEBNER VON LV[...]. Dalsza część tej inskrypcji, odkrytej przez Ambrożego Grabowskiego<sup>42</sup>, jest dziś zatarta, a szkoda, bo mówiła ona o miejscu pochodzenia Hubera. Jorgowi Huberowi, pisanemu także z niemiecka jako Jörg, przypisuje się obok nagrobka Jana Olbrachta, takie dzieła jak: tryptyk św. Stanisława w kościele Mariackim, srebrny posąg św. Stanisława na skałce czy ornat Piotra Kmity. Ciekawe, że postać Jorga Hubera ciągle nie może zaistnieć w naszej wiedzy o sztuce w Polsce z przełomu gotyku i renesansu. Niewiele wprawdzie o nim wiemy, ale też niewielu zajmowało się jego życiem i twórczością<sup>43</sup>. Akta miasta Krakowa nazywają go Huber von Passaw, dlatego też nazywa się go często Jorgem Huberem z Passawy, co nie zgadza się jednak z końcem wspomnianej wyżej zatartej inskrypcji (Lu?). Nie wiadomo dokładnie, kiedy przybył do Krakowa, uważa się, że miało to związek z zamówieniem Stwosza na nagrobek Jagiellończyka w „marmurze królewskim”, z którym to materiałem Stwosz, mistrz od rzeźby w drewnie, nie miał doświadczenia. Przyjmuje się, że Stwosz sprowadził go z Niemiec, ok. 1492 r., gdy w łomach koło Salzburga szukał odpowiedniego kamienia. Huber jest jedynym znanym z imienia pomocnikiem Stwosza, jedynym kontynuatorem jego warsztatu. Wiadomo, że prawa miejskie Krakowa otrzymał on 22 czerwca 1496 r., a więc już po wyjeździe Stwosza do Norymbergi. Wtedy też przejął po swoim mistrzu warsztat i podjął samodzielną działalność. Doczekał się w Krakowie uznania,

skoro w 1503 r. został nawet starszym cechowym i uzyskał od królowej Elżbiety Rakuszanki zlecenie na nagrobek Jana Olbrachta. Do czasu przybycia do Polski w 1502 r. Franciszka zwanego Italusem, Włochem, lub Florentczykiem, oraz grupy pierwszych budowniczych wawelskiego zamku, Jorg Huber był prekursorem nowego stylu i główną postacią zderzenia się późnego gotyku z prądami renesansu, renesansu, który zaistniał zrazu najpełniej właśnie w obrębie sztuki nagrobnej. Po roku 1504 Huber pracował poza Krakowem, lecz nie wiadomo gdzie, a w 1509 r. na zawsze opuścił Polskę. Splendor, odkrytego w poł. XIX w. dla sztuki polskiej wielkiego Wita Stwosza zaćmił jego dokonania na polu rzeźby w „marmurze królewskim” tak później popularnych w Polsce przyściennych nagrobków z nachylnym pulpitem.

### Konkluzje

Na podstawie powyższych rozważań, tylko jako propozycje do dalszej dyskusji, stawiamy następujące wnioski końcowe:

1. Tablicę dedykacyjną wykonał Jorg Huber, główny pomocnik Wita Stwosza. Trudno założyć, że resztę, czyli inskrypcję (z błędami!) wykonał mistrz Stwosz. Kto był jej fundatorem, kto sprawcą i kiedy dotarła ona do Włocławka – pozostaje kwestią otwartą. Źródła nie wspominają o tym, że na miejscu pochówku bpa Piotra z Bnina wmurowano zaraz po pogrzebie jakąkolwiek płytę czy ustawiono nagrobek.

2. W styczniu 1496 r. Stwosz przyjął zamówienie biskupa włocławskiego Krzesława z Kurozwek na wykonanie dla niego: „nagrobka równie dobrego jak ten, który był mu poprzednio wyrzeźbił”. W powyższym zleceniu niektórzy badacze widzą źródłowe potwierdzenia na wykonanie wcześniej przez Stwosza całego nagrobka Piotra z Bnina, a co wówczas z fundacją Kallimacha? A jeżeli to wcześniejsze zamówienie bpa Krzesława dotyczyło wykonania płyty „homagialnej” Kallimacha, dokonanej w jego imieniu, gdy był on na przymusowym wygnaniu? Co do drugiego zamówienia, to nic nie wiadomo o zwrocie zaliczki, może zatem doszło jednak do realizacji zamówienia i dotyczyło ono głównej płyty grobowej Piotra z Bnina. Przecież, gdyby zamówienie to dotyczyło nagrobka dla samego bpa Krzesława, to dlaczego taki nie powstał za jego życia (zm. 5 IV 1503) i musiał go fundować dopiero prymas Jan Łaski w 1516 r. Przecież po wyjeździe Stwosza, jego współpracownik Jorg Huber otrzymał w 1496 r. obywatelstwo Krakowa i kontynuował samodzielną działalność. Do czasu pracy nad nagrobkiem Jana Olbrachta (zm. 1501), nic nie wiadomo o jakimś jego większym zamówieniu. Jest wolny,

jego warsztat jest kontynuacją pracowni jego mistrza, czyż nie mógłby zrealizować zamówienia bpa Krzesława i nie dotyczyło ono właśnie nagrobka osoby jego poprzednika, bpa Piotra z Bnina?

3. Po wykonaniu przez Jorga Hubera (z Passawy), na zlecenie bpa Krzesława z Kurozwęk, płyty grobowej bpa Piotra z Bnina, zestawiono ją według koncepcji Hubera, z wykorzystaniem tablicy dedykacyjnej zrobionej „staraniem” Kalimacha, w pierwszy w Polsce nagrobek w kształcie przyściennej tumbi. Mógł tego dokonać sam Huber, wszak ok. 1505 r. pracował gdzieś poza Krakowem. Dorobiono wówczas ścianki boczne i na jednej z nich powtórzono herb biskupa z płyty wierzchniej. Wydaje się przecież mało prawdopodobne, że gdyby nagrobek ten powstał od razu jako całość, jego projektant i wykonawca dwukrotnie umieściłby na nim ten sam herb biskupa. Wzoru takiej tumbi i dedykacyjnej tablicy z napisem homagialnym dopatrują się wszak badacze właśnie w rejonach górnego Renu i Passawy, a więc terenów, skąd podobno przybył do Krakowa Jorg Huber.

4. Dodatkowym argumentem może być to, że wcześniej w 1503 r. Jorg Huber otrzymał priorytetowe zlecenie na nagrobek w czerwonym „królewskim marmurze”. Czy dostałby takie zamówienie, gdyby nie miał odpowiedniego doświadczenia i samodzielnej podobnej realizacji? Rzeźbił na zlecenie królowej Elżbiety płytę grobową jej syna króla Jana Olbrachta, która wykazuje wiele podobieństwa do płyty głównej bpa Piotra z Bnina.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> P. Skubiszewski, *Rzeźba nagrobna Wita Stwosza*, Warszawa 1957, s. 111, przyp. 11.

<sup>2</sup> A. Przeździecki, E. Rastawiecki, *Wzory sztuki średniowiecznej i z epoki Odrodzenia po koniec wieku XVII w dawnej Polsce*, seria II, Warszawa 1855–1858, tabl. Ff.

<sup>3</sup> S. Dettloff, *Wit Stosz*, t. 1, Warszawa 1961, s. 88.

<sup>4</sup> P. Skubiszewski w opisie nagrobka (*Rzeźba nagrobna...*, dz. cyt., s. 59) pomylił prawą rękę z lewą i strony boków z herbami (s. 60).

<sup>5</sup> D a m a l e w i c z, *Vitae Vladislaviensium Episcoporum*, Cracoviae 1642, s. 348.

<sup>6</sup> Tak podają historycy sztuki, którzy zdają się nie dostrzegać istnienia tumbi wrocławskiej Piotra z Bnina, lub też wiedzą swoje i inaczej datują jej ostateczne złożenie, zob. np.: *Historia sztuki polskiej*, red. T. Dobrowolski, t. 2, Kraków 1965, s. 162.

<sup>7</sup> Widać go wyraźnie na ryc. w: A. Przeździecki i E. Rastawiecki, *Wzory sztuki...*, dz. cyt., tabl. Ff.

<sup>8</sup> Z. Brochwicz, W. Domasławski, *Konserwacja tumbi Piotra z Bnina w katedrze wrocławskiej*, „Ochrona zabytków”, 1965, 4, s. 58–63.

<sup>9</sup> R. Szewczyk, A. Tomaszewska-Szewczyk, Dokumentacja konserwatorska nagrobka Piotra z Bnina Moszyńskiego dłuta Wita Stwosza z katedry wrocławskiej, Toruń 2001, 11 s. i 30 fot.; A. Tomaszewska-Szewczyk, *Red limestones from Hungary and Austria as the basic sculpture in the Polish sepulchral art examples of destructive deterioration*

and proposal conservation techniques, w: *10<sup>th</sup> International Congress on Deterioration and Conservation of Stone*, Stockholm 2004, s. 455–461.

<sup>10</sup> *Continuatur Vitae episcoporum wladislaviensium*, w: *Monumenta historica dioeceseos Wladislaviensis*, t. 10, Wladislaviae 1894, s. 37.

<sup>11</sup> J. Fijałek, *Ustalenie chronologii biskupów włocławskich*, Kraków 1894, s. 66.

<sup>12</sup> J. Olkiewicz, *Kallimach Doświadczony*, Warszawa 1981, s. 173.

<sup>13</sup> M. Loßnitzer, *Veit Stoß. Die Herkunft seiner Kunst, seine Werke und sein Leben*, Leipzig 1912, s. 61 n.

<sup>14</sup> Tekst tego dokumentu podajemy za – J. Ptaśnik, *Cracovia artificum 1300–1500*, Kraków 1917, poz. 1241: „Her Fredrich Schilling hot gelobt und ist borge worden dem erwidigen herren Creslao bischoff zw der Keye etc. vor magistrum Veit den snitczter, das her sal zo gutten sten bestellen zw seinem grabe, als der gewest ist, den her ym voreberit hot und magister Veit hot gelobt der sachen halben her Fridrichen schadelos zw hakden”.

<sup>15</sup> S. Dettloff, *Wit Stosz*, t. 1, dz. cyt., s. 86, il. 29 i 30; oraz płyta nagrobna Wolfganga Käsera i jego żony z kościoła św. Seweryna w Passawie.

<sup>16</sup> *Corpus inscriptionum Poloniae*, t. 4, z. 1, Włocławek – Toruń 1985, s. 61; błędnie sugeruje się, że w wyrazie tym brak trzeciego E, dlatego rozwinięcie to wygląda dość bałamutnie: EXPE(R)I(EN)TIS.

<sup>17</sup> *Continuatur Vitae episcoporum wladislaviensium*, dz. cyt., s. 37.

<sup>18</sup> Ślad znajomości nagrobka Piotra z Bnina, znajdujemy także w kontynuacji do tzw. *Katalogu wolborskiego*, który zapewne z jego tablicy inskrypcyjnej przyjął datę śmierci biskupa jako 1493 r.; zob. *Monumenta Poloniae historica*, t. 4, s. 29.

<sup>19</sup> B. Paprocki, *Herby rycerstwa polskiego*, ed. K.J. Turowskiego, Kraków 1858, s. 552.

<sup>20</sup> S. Damalewicz, *Vitae...*, dz. cyt., s. 348.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> S. Starowski, *Monumenta Sarmatorum*, Cracoviae 1655, s. 409.

<sup>23</sup> F.M. Sobieszczkański, *Wiadomości historyczne o sztukach pięknych w dawnej Polsce*, Warszawa 1847, s. 218, ryc.

<sup>24</sup> A. Przeździecki, E. Rastawiecki, *Wzory sztuki...*, dz. cyt., s. nlb. (po pol. i fr.) i chromolitografia M. Fajansa.

<sup>25</sup> M. Sobieszczkański, *Nagrobek Piotra z Bnina, biskupa kujawskiego w katedrze włocławskiej*, „Tyg. Ilustrowany”, 8(1871), s. 31; wcześniej tenże („Tyg. Ilustrowany” 1863, nr 364, s. 450), zamieścił opis tumbi z tekstem inskrypcji.

<sup>26</sup> J. Fijałek, *Ustalenie chronologii...*, dz. cyt., s. 66.

<sup>27</sup> M. Morawski, *Monografia Włocławka (Włocławia)*, Włocławek 1933, s. 233.

<sup>28</sup> *Corpus inscriptionum Poloniae*, dz. cyt., s. 61–61, ryc. 4 (s. 43) i tabl. II. 4a i 4b.

<sup>29</sup> S. Dettloff, *U źródeł sztuki Stwoza*, Warszawa 1935, s. 35–38.

<sup>30</sup> P. Skubiszewski, *Rzeźba nagrobna...*, dz. cyt., s. 57–66; 111–112 (przypisy); i il. 97–114.

<sup>31</sup> S. Dettloff, *Wit Stosz*, t. 1, dz. cyt., s. 82–90; 94.

<sup>32</sup> W tej grupie mieszczą się takie opracowania jak np.: T. Lenkiewicz, *Tumba w katedrze włocławskiej*, „Kronika Diecezji Włocławskiej”, 45(1962), s. 363–366.; Z. Kępiński, *Wit Stosz*, Warszawa 1981, s. 63–64.; P. Skubiszewski, *Wit Stosz*, Warszawa 1985, s. nlb, tab. 12–13; *Skarby Włocławka*, Włocławek 2001, s. 39–41.

<sup>33</sup> G.J. Budnik, *Rzeźba gotycka na Kujawach i ziemi dobrzyńskiej*. Katalog wystawy, Włocławek 1998, s. 157–159. Szkoda, że i w tej pracy podobnie jak w innych najnowszych opracowaniach, wystąpiły drobne acz przykre błędy (dwa w samej inskrypcji), np. pomieszanie stron z herbami na bokach. *Corpus inscriptionum Poloniae*, t. 4, z. 1 (także dwa, inne błędy w inskrypcji). *Skarby Włocławka*, dz. cyt., s. 39 („pastorałem w prawej (sic!) i Ewangeliarzem w lewej dłoni”).

<sup>34</sup> P. Skubiszewski, *Wit Stosz*, dz. cyt., s. [37].

<sup>35</sup> Zob. G. Vasari, *Żywoty najszynniejszych malarzy rzeźbiarzy i architektów*, Warszawa 1980, s. XXX; Z. Kępiński, *Wit Stosz*, dz. cyt., s. 83–84.

<sup>36</sup> F.M. Sobieszczkański, *Wiadomości historyczne...*, dz. cyt., s. 218.

<sup>37</sup> F.M. Sobieszczański, *Kościół katedralny w Włocławku*, w: „Tyg. Ilustrowany” 1863, nr 364, s. 450.

<sup>38</sup> S. Dettloff, *Wit Stosz*, t. 1, dz. cyt., s. 89.

<sup>39</sup> J. Gądomski, *Dziela Stwosza w Polsce*, w: *Wit Stwosz w Krakowie*, Kraków 1987, s. 57

<sup>40</sup> P. Skubiszewski, *Rzeźba nagrobna...*, dz. cyt., s. 66.

<sup>41</sup> Z. Kępiński, *Wit Stwosz*, dz. cyt., s. 63.

<sup>42</sup> A. Grabowski, *Okruszyny wiadomości z dziedziny sztuki i starożytności naszych*, „Biblioteka Warszawska”, t. 1, 1854, s. 421.

<sup>43</sup> Zob. S. Dettloff, *Zur Jorg Huber Frage*, „Dawna Sztuka”, z. 1, Lwów 1938; T. Szydłowski, *Ze studiów nad Stwoszem i sztuką jego czasów*, „Rocznik Krakowski” 26(1935), s. 38–67.





et loquere et respondere: et argue tunc  
omni imperio. Nemo te detrahatur. •

**A**mmone illos principibus et p  
restantibus subditos esse: dicitur i  
bedire: ad omne op<sup>9</sup> bonum paratos esse  
nemine blasphemare: non litigiosos  
esse: sed modestos: omnem ostendentes  
mansuetudinem ad omnes homines. Exam  
enit aliquando et nos insipientes incredi  
li errantes seruietes desideriis et volupta  
tibus variis: in malicia et inuidia agetes  
odibiles: odientes inuicem. Cum autem beni  
gnitas et humanitas apparuit salua  
toris nostri dei non ex operibus iusticie in  
fecimus nos sed secundum suam misericordiam  
saluos nos fecit per lauacrum regenerati  
onis et renouationis spiritus sancti qui  
effudit in nos abunde per ihesum christum  
saluatorem nostrum: ut iustificati gratia  
ipsius heredes simus secundum spem vite  
eternae. Fidelis sermo est. Et de his uolo te  
mansuetudinem ad omnes homines. Exam  
enit aliquando et nos insipientes incredi  
li errantes seruietes desideriis et volupta  
tibus variis: in malicia et inuidia agetes

**A**mmone illos principibus et p  
restantibus subditos esse: dicitur i  
bedire: ad omne op<sup>9</sup> bonum paratos esse  
nemine blasphemare: non litigiosos  
esse: sed modestos: omnem ostendentes  
mansuetudinem ad omnes homines. Exam  
enit aliquando et nos insipientes incredi  
li errantes seruietes desideriis et volupta  
tibus variis: in malicia et inuidia agetes  
odibiles: odientes inuicem. Cum autem beni  
gnitas et humanitas apparuit salua  
toris nostri dei non ex operibus iusticie in  
fecimus nos sed secundum suam misericordiam  
saluos nos fecit per lauacrum regenerati  
onis et renouationis spiritus sancti qui  
effudit in nos abunde per ihesum christum  
saluatorem nostrum: ut iustificati gratia  
ipsius heredes simus secundum spem vite  
eternae. Fidelis sermo est. Et de his uolo te  
mansuetudinem ad omnes homines. Exam  
enit aliquando et nos insipientes incredi  
li errantes seruietes desideriis et volupta  
tibus variis: in malicia et inuidia agetes

## SPRAWOZDANIA RECENZJE



**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI  
TEOLOGICZNEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO  
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU  
w roku akademickim 2006/2007**

W roku sprawozdawczym odbyły się trzy spotkania Teologicznego Towarzystwa Naukowego. Jedno z nich było sesją nadzwyczajną, związaną z promocją opublikowanego kolejnego, dziewiątego, tomu „Studiów Włocławskich”; dwa pozostałe były zwykłymi roboczymi spotkaniami naukowymi. Poniższe sprawozdanie przedstawia w zarysie główną problematykę poruszaną na tych spotkaniach.

**1) 14 XI 2006 r.**

Spotkanie odbyło się w parafii św. Stanisława BM we Włocławku, z racji 70. rocznicy urodzin jej proboszcza, ks. prał. dr. Jana Nowaczyka, od maja 2006 r. prezesa Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Połączone ono zostało z prezentacją dziewiątego tomu „Studiów Włocławskich”, dedykowanego Jubilatowi. Ta nadzwyczajna sesja TTN WSD odbyła się z udziałem biskupa włocławskiego dr. Wiesława Alojzego Meringa, biskupa seniora Czesława Lewandowskiego oraz wielu zaproszonych gości. Byli wśród nich m.in.: ks. prof. dr hab. Józef Marceł Dołęga z UKSW w Warszawie (kolega ks. Nowaczyka z lat studenckich), ks. prof. dr hab. Antoni Siemianowski i ks. dr Andrzej Bohdanowicz z UAM w Poznaniu, ks. prof. dr hab. Stanisław Olejnik, księża profesorowie Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, duchowieństwo z Włocławka i z terenu diecezji włocławskiej.

Witając zebranych, Jubilat wyraził radość z ich obecności, po czym przedstawił zarys historii Teologicznego Towarzystwa Naukowego. Dalej sesji przewodniczył ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński. Ks. prof. Józef Dołęga dokonał prezentacji treści dziewiątego tomu „Studiów Włocławskich”. Zawartość tomu stanowią artykuły 30 autorów, reprezentujących w równej liczbie włocławskie środowisko naukowe i środowiska spoza

Włocławka. Całość słowem wstępnym opatrzył bp dr Wiesław Mering. Wydawcą tomu jest Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne.

Krótką laudację Jubilata wygłosił ks. prof. Stanisław Olejnik, a następnie przemówił bp Wiesław Mering, który zwrócił uwagę, że w życiu ks. Jana Nowaczyka jest wiele ważnych wątków. Szczególnie cenne są dwie wartości: kapłaństwo i pełnienie misji związanej z tym powołaniem, oraz to, że jako nauczyciel akademicki zawsze podążał naukową drogą do prawdy. Ksiądz Biskup podziękował Jubilatowi za trud związany z troską o parafię, której jest proboszczem, i wskazał na niezmiernie charakterystyczny rys jego osobowości, tj. umiejętność łączenia pracy duszpasterskiej z dydaktyką seminaryjną oraz czynną obecnością w rozmaitych gremiach naukowych.

\* \* \*

Jan Nowaczyk urodził się 22 grudnia 1936 r. w Gizawkach. Jego rodzice, Stefan i Anna z d. Szulc, byli rolnikami. Po ukończeniu szkoły podstawowej, w latach 1951–1955 był uczniem Liceum Ogólnokształcącego w Jarocinie. Po maturze, w latach 1955–1961, studiował w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. Dnia 21 maja 1961 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk bp. Franciszka Korszyńskiego. W 1963 r. rozpoczął studia na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. W 1966 r. obronił pracę magisterską na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK. Od 1967 r. prowadził wykłady w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku oraz podjął działalność duszpasterską, najpierw jako wikariusz, a następnie jako proboszcz.

Stopień doktora uzyskał 23 czerwca 1975 r. Latem 1979 i 1980 r. przebywał we Francji, gdzie doskonalił znajomość języka francuskiego.

Praca dydaktyczna ks. Nowaczyka w seminarium włocławskim trwała 35 lat i została zakończona we wrześniu 2002 r. Był wykładowcą i w innych uczelniach: w latach 1977–1980 w Seminarium Misjonarzy Ducha Świętego w Bydgoszczy, w roku akademickim 1984/85 na ATK w Warszawie; a w roku 1999/2000 w Zachodniopomorskiej Szkole Businessu (Instytut Kształcenia Managerów) we Włocławku. Od 1992 r. prowadzi wykłady w Studium Teologii we Włocławku (Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie. Sekcja św. Jana Chrzciciela).

Bibliografia dorobku naukowego ks. Nowaczyka obejmuje czterdzieści pozycji; blisko połowę stanowią opracowania i artykuły z zakresu różnych dziedzin filozofii, zwłaszcza z filozofii religii. Najważniejsze zostały opublikowane w periodykach naukowych. Jest też autorem re-

cenzi, sprawozdań naukowych, tekstów popularnonaukowych i publicystycznych.

Przebieg pracy duszpasterskiej: wikariusz parafii Słupca (1961–1962), Radziejów Kujawski (parafia Wniebowzięcia NMP, 1962–1963), Włocławek (parafia św. Jana, 1968; parafia św. Stanisława BM, 1969–1975); administrator parafii Grochowski (1975–1980); proboszcz parafii Chełmca Duża (1980–1990). Od 11 sierpnia 1990 r. po dzień dzisiejszy ks. Jan Nowaczyk jest proboszczem parafii św. Stanisława BM we Włocławku. W 1990 r. został mianowany kanonikiem honorowym kapituły katedralnej we Włocławku, w 1994 r. otrzymał godność kapelana papieskiego.

*ks. Waldemar Karasiński*

## **2) 8 XII 2006 r.**

Spotkanie rozpoczęło się o godz. 16 w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. W obradach uczestniczyło 15 osób – biskupi: Bronisław Dembowski i Czesław Lewandowski oraz księża: Krzysztof Graczyk, Wojciech Hanc, Tomasz Kaczmarek, Jacek Kędzierski, Lech Król, Witold Kujawski, Roman Małecki, Artur Niemira, Jan Nowaczyk, Zdzisław Pawlak, Kazimierz Rulka, Jacek Szymański, Ireneusz Werbiński.

Na początku prezes Towarzystwa, ks. dr Jan Nowaczyk, powitał zebranych, a następnie oddał głos prelegentowi, ks. dr. hab. Zdzisławowi Pawlakowi, prof. UMK, specjalście w zakresie filozofii, który przedstawił **referat** pt. *Formy uczestnictwa człowieka we wspólnocie według Karola Wojtyły*.

Na wstępie prelegent uzasadnił, dlaczego obrał taki temat i w ten sposób go sformułował. Zapowiedział, że w referacie przedstawi oryginalną próbę Karola Wojtyły, który w swojej antropologii filozoficznej, a ściśle biorąc teorii osoby, podjął kwestię właściwego określenia relacji, jakie łączą człowieka-jednostkę ze społeczeństwem. Dodał, że już wcześniej problem ten usiłowały rozwiązywać: skrajny indywidualizm (rozumiany przede wszystkim jako modny dziś liberalizm), kolektywizm (totalizm) oraz personalizm (prezentowany zwłaszcza przez filozofię chrześcijańską).

Prelegent najpierw zwrócił uwagę na fundament prawdziwej wspólnoty ludzkiej, którym jest uczestnictwo (wśród innych, istotnych rysów wspólnoty), a następnie na jego realizację w różnych formach życia wspólnotowego człowieka (w terminologii Wojtyły tzw. postawy autentyczne



i nieautentyczne) i wreszcie na negację uczestnictwa we wspólnocie, którą jest alienacja człowieka.

Prelegent w swoim referacie podkreślił, że człowiek, jako osoba, żyjąc i działając we wspólnocie, nie tylko spełnia wspólnie z innymi osobami czyny, ale w nich spełnia również siebie, czyli realizuje się i doskonali jako osoba. Dzięki właściwości uczestnictwa, człowiek nie tylko działa wspólnie z innymi, ale także współdziała i tworzy autentyczną wspólnotę, przyczyniając się do realizacji dobra wspólnego. Jako autentyczne postawy uczestnictwa Karol Wojtyła wymienia dwie postawy: solidarności oraz sprzeciwu.

Niekiedy jednak występują we wspólnocie postawy określone przez Wojtyłę jako nieautentyczne. Są nimi: tzw. konformizm i unik, które opierają się na pozorowanym uczestnictwie lub jego zaprzeczeniu. Szczególnie groźna dla prawdziwych więzi wspólnotowych jest alienacja, która sprawia, że człowiek zostaje pozbawiony w pewnym zakresie możliwości spełniania siebie we wspólnocie, zarówno tej międzyludzkiej, jak i społecznej.

Referat został opublikowany w czasopiśmie „Studia Włocławskie” 9(2006), s. 51–63.

**W dyskusji**, którą prowadził ks. Jacek Kędzierski, specjalizujący się w zakresie teologii fundamentalnej, głos zabierali m.in.: bp Bronisław Dembowski, ks. Roman Małecki, ks. Ireneusz Werbiński, ks. Wojciech Hanc i ks. Jan Nowaczyk.

Bp Bronisław Dembowski podkreślił, że słowo „alienacja” K. Wojtyła ujmował jako wyobcowanie ludzkiej osoby, a system marksistowski jako pozbawienie człowieka tego, co mu się należy. Dlatego należy podkreślić, że K. Wojtyła używał innego pojęcia „alienacja”. Prelegent, ustosunkowując się do tego głosu, odpowiedział, że rzeczywiście termin „alienacja” jest pojmowany inaczej w marksizmie, a inaczej u K. Wojtyły, który mówi przede wszystkim o źródle alienacji. Wojtyła podkreśla, że marksści popełnili błąd, gdyż przyczyna alienacji nie tkwi w zewnętrznym, ale wewnętrznym wyobcowaniu człowieka. Wojtyła krytykuje zresztą w tym względzie nie tylko marksizm, ale także dzisiejszy liberalizm.

Z kolei ks. Roman Małecki nawiązał do różnych form uczestnictwa człowieka we wspólnocie, stawiając pytanie o ostateczny motyw uczestnictwa we wspólnocie. Pytał, czy K. Wojtyła mówi o miłości jako ostatecznym motywie budowania wspólnoty? Prelegent odpowiedział, że Wojtyła mocno podkreśla stwierdzenie, iż „człowieka poznajemy przez jego czyn odnoszący się do innych”. Gdy Wojtyła mówi o bliźnim, to mówi

właśnie o miłości, której istotą jest „dar z siebie”. Dla lepszego zrozumienia, czym jest miłość, warto sięgnąć zwłaszcza do dzieła K. Wojtyły *Miłość i odpowiedzialność*.

Ks. Ireneusz Werbiński zauważył, iż „wydaje mu się, że tu spotykają się dwie różne kategorie: „grupa społeczna” i „wspólnota”. Po tym stwierdzeniu zadał pytanie: czy Wojtyła odróżnia te dwa pojęcia? Prelegent odpowiedział, że tak. Z kolei ks. Wojciech Hanc dopowiedział, że kiedy się czyta dzieła Wojtyły, a potem jego wypowiedzi jako papieża (Jana Pawła II), zauważa się przejście z płaszczyzny filozoficznej na płaszczyznę teologiczną.

Ks. Jan Nowaczyk odwołał się do jeszcze innych pojęć związanych z koncepcją wspólnoty, takich na przykład, jak: rodzina (rodzice, ścisłe więzy, dzieci), naród, państwo oraz wspólnota międzynarodowa.

*ks. Krzysztof Graczyk*

### **3) 18 IV 2007 r.**

Spotkanie rozpoczęło się o godz. 16.30 w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. W obradach uczestniczyło 17 księży: Janusz Borucki, Kazimierz Grabowski, Krzysztof Graczyk, Ireneusz Juszczynski, Tomasz Kaczmarek, Waldemar Karasiński, Lech Król, Witold Kujawski, Roman Małecki, Jan Nowaczyk, Stanisław Olejnik, Zdzisław Pawlak, Kazimierz Rulka, Stefan Spychalski, Jacek Szymański, Ireneusz Werbiński i Stanisław Waszczyński. Charakterystyczna dla tego spotkania była obecność wśród uczestników kilku kapłanów pełniących duszpasterskie funkcje parafialne, którzy włączyli się także w dyskusję po referacie.

Prezes, ks. dr Jan Nowaczyk, na wstępie przypomniał, że został przedłużony czas składania artykułów do dziesiątego tomu „Studiów Włocławskich”, który będzie poświęcony ks. prof. Stanisławowi Librowskiemu, w 5. rocznicę jego śmierci; można je jeszcze składać na ręce ks. dyr. Kazimierza Rulki. Ponieważ aktualnie poszukuje się sponsorów tomu, dlatego zaapelował do uczniów ks. prof. Librowskiego o włączenie się do tego dzieła. Zachęcił także do opracowywania kolejnych artykułów do następnych tomu i wpłacania składki członkowskiej w wysokości 50 zł rocznie. Zapowiedział też, że kolejne spotkanie Towarzystwa odbędzie się w październiku i zaproponował, aby podjąć na nim temat z zakresu dogmatyki ogólnej albo teologii moralnej fundamentalnej lub szczególnej.

Następnie ks. dr. Krzysztof Graczyk, sędzia we włocławskim Sądzie Kościelnym, a obecnie także wikariusz w parafii Brześć Kujawski, wygłosił

**prelekcję** na temat: *Psychiczna niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich w świetle kan. 1095, 3*. Odnosny fragment tego kanonu stwierdza: „Niezdolni do zawarcia małżeństwa są ci, którzy [...] z przyczyn natury psychicznej nie są zdolni podjąć istotnych obowiązków małżeńskich”.

Treść referatu została ujęta w sześciu punktach: 1) znaczenie terminu „niezdolność”, 2) związek przyczynowy między „niezdolnością” i jej „przyczyną psychiczną”, 3) różnice między niezdolnością do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich a nabytą trudnością psychiczną w wypełnieniu obowiązków małżeńskich, 4) przyczyny natury psychicznej, 5) zdolność psychologiczna do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095, 6) wskazówki duszpasterskie.

Prelegent rozpoczął od wyjaśnienia terminów: „możność”, „niezdolność”, „wypełnić”, „zrealizować”. „Możność” jest takim samoposiadaniem się podmiotu, które pozwala mu „tu i teraz” zobowiązać siebie i swoje zachowanie w przyszłości, jako zachowanie należne, czyli należące się współmałżonkowi ze sprawiedliwości. „Możność” niekoniecznie jest równoznaczna z gwarancją skutecznego wypełnienia, a zatem jest kompatybilna z faktycznym niewypełnieniem w rozwoju życia małżeńskiego. Przeciwnieństwo „możności”, czyli „niezdolność” do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, jest brakiem wystarczającego posiadania siebie samego przez podmiot, w wyniku czego nie może on „tu i teraz”, w akcie zawarcia małżeństwa, zobowiązać się do powinności ukierunkowania swego życia w formie odpowiadającej istotnemu stanowi małżonka. „Niezdolność” jest zatem sytuacją nienormalną uprzednią lub przynajmniej równoczesną z momentem zawarcia małżeństwa.

Mówiąc o terminach „wypełnić” i „zrealizować”, prelegent podkreślił, że w odróżnieniu od „wypełnić” albo „zrealizować”, które są terminami zdradliwymi, „podjąć” oznacza wolne i racjonalne działanie w teraźniejszości małżeńskiej: przyszłość jest antycypowana w możliwości, i na podstawie tej możliwości podmiot zobowiązuje się do spełnienia zamiarem zobowiązującym ze sprawiedliwości przez resztę swego życia.

Następnie prelegent wskazał, że przyczyna psychiczna musi już w akcie zawarcia małżeństwa wywoływać prawdziwą niezdolność do podjęcia, a nie tylko trudność w wypełnieniu istotnych obowiązków małżeńskich, choćby nawet trudność taka była poważna. Aby ta proporcjonalna przyczynowość wywołała autentyczną niemożność podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich – niezdolność – w konkretnym podmiocie, subiektywnie uwzględnianym, przyczyna psychiczna koniecznie powinna wywołać

w jego osobistej psychice tak ciężki skutek dezintegracyjny, iż można powiedzieć, że pozbawia go on tego minimalnego stopnia posiadania samego siebie i władania samym sobą. Jednak w praktyce pewne granice rozróżnienia między niezdolnością i trudnością mogą się zacierać, co jest spowodowane tym, że w niektórych przypadkach faktyczne uwiadczenie się niemożności podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich jako brak zdolności następuje w miarę jak *in facto esse* staje się wobec konkretnych konieczności wypełnienia praw, który to obowiązek podjęto się zawierając małżeństwo. W takich przypadkach dowód pochodzenia niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich powinien wykazać występowanie już przed ślubem przyczyn natury psychicznej, które wywoływały w podmiocie brak władzy nad samym sobą i brak zdolności do zobowiązania się na przyszłość, chociaż skutki tej niezdolności nie dały się odczuć aż do momentu, w którym postępujące wymagania naturalnego rozwoju życia małżeńskiego sprawiły, iż zaczęły się one wyłaniać.

Następnie prelegent ukazał przyczyny formalne niezdolności. Podkreślił, że kontrahent powinien dysponować nie tylko zdolnością poznania teoretycznego, lecz również zdolnością poznania oceniającego w odniesieniu do przedmiotu zgody małżeńskiej. Poważna anomalia niwecząca funkcjonowanie tej władzy w konsekwencji prowadzi do niezdolności zawarcia małżeństwa. Jeżeli chodzi o przyczyny materialne niezdolności, to w kanonistyce pod pojęciem przyczyny materialnej niezdolności rozumie się poszczególne formy anomalii, schorzenia mogące spowodować niezdolność do zawarcia związku małżeńskiego, uznane w jurysprudencji. Między innymi syndrom bordreline i schorzenie związane z zaburzeniami w sferze psychoseksualnej. Niedojrzałość osoby w małżeństwie wyraża się uporem, nieliczeniem się ze stanowiskiem partnera, egoizmem, brakiem wyrozumiałości, preferowaniem życia bez obowiązków, przedkładaniem własnych racji nad inne, niezauważaniem potrzeb partnera, niechęcią posiadania potomstwa z racji jego uciążliwości.

W ostatniej fazie referatu prelegent poddał pod rozwagę zgromadzonym kwestię duszpasterskiej opieki, która ma zmniejszyć nieświadomość nupturientów w podejmowaniu decyzji i właściwego rozeznania swych praw i obowiązków.

W czasie przeznaczonym na **dyskusję** – prowadził ją ks. dr Janusz Borucki, od dziewięciu lat sędzia w Sądzie Kościelnym Diecezji Włocławskiej – ks. Nowaczyk przedstawił następujące postulaty duszpasterskie:

- 1) położyć akcent na jakość protokolarnego badania nupturientów,
- 2) warto się zastanowić, czy dopuszczać do sakramentu małżeństwa ludzi niezwiązanych praktycznie z Kościołem, a decydujących się na ślub kościelny jedynie ze względów tradycji rodzinnych itd.,
- 3) rodzi się potrzeba katechezy gruntowniej przygotowującej do życia małżeńskiego,
- 4) nasuwa się problem, czy nie powinno się zorganizować przy parafiach dziekańskich zespołów pomocy duszpasterskiej, z udziałem prawnika, psychologa, lekarza, pedagoga itd.

Ks. prof. S. Olejnik wyakcentował problem uściślenia takich pojęć, jak „obowiązki małżeńskie” i „prawa małżeńskie”. Dalej chodzi o przekonanie konkretnego księdza, czy kandydaci do małżeństwa są świadomi tych wymiarów. Kolejną kwestią jest odwołanie się do współczesnej psychologii w kwestii przyczyn subiektywnych uniezdalniających do małżeństwa. Chodzi bowiem o podejście pogłębione, czy kandydaci są gotowi (także w sensie psychicznym) do podjęcia obowiązków małżeńskich wynikających z sakramentu. Zaznaczył, że nawet dla psychologa jest to trudne zadanie, ponieważ człowiek rozwija się permanentnie. W związku z powyższym oczekuje się na gruntowne rozpatrzenie kwestii obowiązków małżeńskich. Zasugerował skonfrontowanie tego problemu z Rotą Rzymską, aby osiąść jasną świadomość, co decyduje w tym zakresie o ważnie czy nieważnie zawartym małżeństwie. Jeśli dałoby się ustalić pewne elementy psychologiczne, wówczas byłaby możliwość oceny zawartego małżeństwa co do jego ważności czy nieważności. Ks. R. Małecki pytał, czy nie należałoby do procesu kanonicznego badania narzeczonych włączyć także badań psychologicznych. W krajach anglosaskich są one wymagane w ramach badania przedmałżeńskiego i stanowią cenny materiał przy stwierdzaniu nieważności związku.

Ks. redaktor W. Karasiński, dyrektor Włocławskiego Wydawnictwa Diecezjalnego oraz Wydawnictwa Duszpasterstwa Rolników, przypomniał, że w diecezji włocławskiej obowiązuje nowy formularz badań, ale księża pytają ciągle o stary, ponieważ był on dla nich, w przeciwieństwie do obowiązującego obecnie, bardziej czytelny. Stąd rodzi się, jak zaznaczył ks. prof. Z. Pawlak, potrzeba odpowiedniego komentarza do nowej edycji formularza. Prelegent dodał, że pytania w nim zawarte są tylko pomocą w przeprowadzaniu badania kanonicznego.

Ks. prał. I. Juszczyński, proboszcz parafii Brześć Kujawski, zaznaczył, że kryteria subiektywne mogą być nieuchwytnie zarówno dla duszpasterza, jak i dla nupturientów, a badania psychologiczne mogą też ich nie wykazać. Dlatego też, jak zaznaczył ks. prof. S. Olejnik, zarysowuje się

potrzeba opracowania stosownego kwestionariusza badania kanonicznego narzeczonych. Ks. prof. I. Werbiński zauważył, że jedynie przygotowanymi byłiby w tym aspekcie prawnicy. Najpierw jednak trzeba uprecyzyjnić pojęcia: ciężkość, niezdolność psychiczna, uprzedniość. Należałoby je uporządkować i napisać sensowny poradnik dla duszpasterzy.

Dokładne zachowanie wszystkich formalności badania narzeczonych w praktyce nie zawsze jest wykonalne – stwierdził ks. prał. K. Grabowski, proboszcz parafii włocławskiej. Nupturienci zazwyczaj stawiają duszpasterzy wobec faktu dokonanego, tzn. przychodzą z ustaloną przez siebie i uzgodnioną z innymi instytucjami datą ślubu, tak że przesunięcie jego terminu jest praktycznie niemożliwe. Istnieje też trudność pełnego przygotowania do małżeństwa w formie kursu przedmałżeńskiego i uczestnictwa w trzech konferencjach przed ślubem (np. pobyt w delegacjach, praca za granicą, praca całodniowa itd.).

Były kanclerz Kurii Diecezjalnej Włocławskiej, ks. R. Małecki, stwierdził, że w kwestii orzekania nieważności małżeństwa interweniowała Rota Rzymska, która poszła po linii stawiania większych wymagań. Z jej strony, jak zaznaczył ks. dr K. Graczyk, nie ma jakiegoś nakazu, ale jedynie zachęta. Owa zaś interwencja była odpowiedzią na przemówienia Jana Pawła II kierowane do Roty Rzymskiej. Ostatni passus zaprezentowanego kanonu charakteryzuje się pewnym niedopracowaniem, dlatego można do niego „wrzucić” niemal wszystko. Wydaje się, że w tym tkwi między innymi trudność ustalenia jakiś szczegółowych kryteriów psychologicznych. Kanonistyka i psychologia raczej nie wypracowały dotąd takich kryteriów. Kryteria psychologiczne są ważne, ale prawo kieruje się własnymi kryteriami dojrzałości kanonicznej.

Ks. dr J. Borucki zaznaczył, na podstawie doświadczenia pracy w Sądzie Kościelnym, że ludzie widzą jedynie tylko własne prawa, które im się przynależą.

Na pytanie ks. prodziekana R. Małeckiego o choroby psychiczne unieważniające związek małżeński, które najczęściej występują w Sądzie Biskupim we Włocławku, ks. dr K. Graczyk wskazał na schizofrenię, psychozę paranoidalną, osobowość egocentryczną i impotencję psychiczną.

Ks. prał. Stefan Spsychalski, proboszcz parafii Lubień Kujawski, poinformował o praktyce, jaką sam stosuje w procesie badania kanonicznego narzeczonych. Rozpoczyna od pytania, dlaczego narzeczeni chcą się pobrać i żyć w sakramentalnym związku małżeńskim? W rozmowie akcentuje rolę sakramentu, który jest dla nich źródłem miłości. Wskazuje na postawę religijną; jeśli jest ona autentyczna, wówczas pomaga



im w przygotowaniu do małżeństwa na płaszczyźnie religijnej i nadprzyrodzonej. Poza tym pyta o czystość (szczerłość) ich intencji. Akcentował, aby przygotowanie do małżeństwa było także przestrzenią osobistego doświadczenia Chrystusa. Przeprowadzany dialog powinien przybliżyć im nadprzyrodzoną podstawę, która jest fundamentem życia małżeńskiego. Łaska zaś, jak dopowiedział ks. prof. J. Nowaczyk, zakłada naturę i dlatego trzeba także ją uwzględnić w przygotowaniu do małżeństwa.

Ks. dr K. Graczyk nadmienił, że wprawdzie teologia mówi o małżeństwie jako o przymierzu, podobnie też tak ujmuje je prawo kanoniczne, natomiast księgi liturgiczne traktują je nieraz w kategoriach związku, który zawiera w sobie jakieś elementy świeckości. Związek bowiem można zerwać, natomiast przymierze ma charakter trwały i nierozzerwalny.

*ks. Lech Król*

\* \* \*

Oprócz odnotowanego wyżej jubileuszu ks. dr. Jana Nowaczyka, jesienią 2006 r. członkowie Teologicznego Towarzystwa Naukowego włączyli się, wraz z całą wspólnotą Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, w obchody 65. rocznicy urodzin oraz 35-lecia pracy w seminarium włocławskim ks. dr. hab. Wojciecha Hanca, prof. UKSW, który włączył się w działalność teologicznego towarzystwa naukowego w seminarium w 1979 r., kiedy to zostało ono zainicjowane jako klub naukowodyskusyjny „Krağ”. Dla uczczenia Jubilata została wydana księga pamiątkowa pt. *Ekumenizm – teologia – kultura*, pod red. ks. Krzysztofa Koneckiego, ks. Zdzisława Pawłaka i ks. Kazimierza Rulki (Włocławek 2006), na którą złożyły się m.in. artykuły członków Towarzystwa oraz przedstawicieli innych środowisk naukowych w Polsce. Sympozjum naukowe, połączone z wręczeniem księgi pamiątkowej, odbyło się 24 października. Można też było obejrzeć wystawę (na korytarzu parteru gmachu frontowego seminarium) ukazującą osobę, życie i dokonania Jubilata, a przygotowaną przez ks. Kazimierza Rulkę.

Kilku członków Towarzystwa kończy lub kontynuuje prace habilitacyjne. Ks. Mieczysław Łaszczyk, który od wakacji 2005 r. przebywał na stypendium naukowym w Wiedniu, pracując nad rozprawą habilitacyjną, wraca do kraju w końcu wakacji 2007 r. Prace habilitacyjne kończą: ks. dr Lech Król (z zakresu teologii duchowości), ks. dr Tadeusz Lewandowski (z zakresu homiletyki) i ks. Wojciech Frątczak (z zakresu historii Kościoła).

Wypada odnotować udział kilku członków Towarzystwa w pracach nad *Włocławskim słownikiem biograficznym*, przygotowywanym i publikowanym od 2003 r. przez Włocławskie Towarzystwo Naukowe (ukazały się dotychczas cztery tomy). Należy też wspomnieć o udziale członków Towarzystwa w programie badawczym nad dziejami diecezji włocławskiej (z okazji zbliżającego się jej tysiąclecia), prowadzonym przez Wydział Teologiczny UMK w Toruniu, na zlecenie Włocławskiego Towarzystwa Naukowego. Niemal wszyscy członkowie Towarzystwa opublikowali w roku sprawozdawczym artykuły w polskich czasopismach naukowych i popularnonaukowych.

Członkowie Towarzystwa uczestniczyli w sympozjach organizowanych przez inne towarzystwa naukowe oraz uniwersytety, szczególnie Wydział Teologiczny UMK.

## RECENZJE

**Jadwiga Świgońiak, *Kapłan niezłomny. Ksiądz Bogumił Kasprzak świadek prawdy w dramatycznych czasach*, Kraków 2007, 192 s.**

Zamysł opracowania biografii ks. dra Bogumiła Kasprzaka zrodził się w maju 2001 r., podczas odsłonięcia tablicy upamiętniającej pobyt Prymasa Stefana Wyszyńskiego w domu parafialnym w Kole. Autorka wyszła z tej uroczystości z przekonaniem, że ocalić od zapomnienia trzeba także ks. Bogumiła Kasprzaka, który był pierwszym powojennym proboszczem w parafii Podwyższenia Krzyża Świętego w Kole. Swoim pomysłem podzieliła się z bpem Romanem Andrzejewskim, który nie tylko go poparł, ale także okazał pomoc.

W genezę powstania książki wpisane jest także osobiste doświadczenie autorki. Pani Jadwiga Świgońiak, z domu Dragan, zawdzięcza ks. Kasprzakowi możliwość kształcenia się. Kapłan ten był bowiem fundatorem wielu stypendiów dla uzdolnionej, ale niezamożnej młodzieży. Pomocą otaczał tych, pośród których pracował w różnych parafiach. W ten sposób przygotowana publikacja stała się także swoistym wotum wdzięczności za otrzymane wsparcie.

W rozdziale otwierającym pracę autorka przedstawiła szkic biograficzny ks. Kasprzaka. Wydaje się zasadnym przedstawić w tym miejscu jego zarys, gdyż znajdujemy w nim odpowiedź, dlaczego postać ks. Bogumiła warta była zainteresowania. Urodził się on 20 XII 1895 r. w Częstochowie. Po skończeniu gimnazjum w 1913 r. wstąpił do Seminarium Duchownego we Włocławku. Świecenia kapłańskie otrzymał 22 VI 1919 r. Pracował jako wikariusz w parafiach Uniejów oraz Dobrzec, następnie jako prefekt w Kole oraz w Radomsku. Praca w męskim gimnazjum w Radomsku zaowocowała licznymi powołaniami kapłańskimi. W tym czasie pomagał materialnie wielu młodym, których nie było stać na naukę. Jego działalność dobroczynną zauważył w jednym ze swoich utworów Tadeusz Różewicz.

Po nowym podziale terytorialnym Kościoła w Polsce w 1925 r. znalazł się w granicach nowo utworzonej diecezji częstochowskiej. W 1931 r. zo-

stał skierowany na dalsze studia do Rzymu. Po ich ukończeniu w 1933 r. powrócił do diecezji i podjął pracę duszpasterską na różnych stanowiskach (w 1935 r. uzyskał doktorat na Angelicum), a w 1938 r. został mianowany proboszczem parafii Blachownia. Podczas okupacji cudem przeżył pierwsze miesiące wojny. Przez trzy lata ukrywał się: najpierw u sióstr zakonnych w Częstochowie, następnie w Krakowie, gdzie pracował jako kierowca, aż w końcu u sióstr zakonnych w miejscowości Święta Anna.

Po zakończeniu wojny przeniósł się do macierzystej diecezji wrocławskiej, gdzie 11 III 1945 r. został mianowany proboszczem w Kole. Od tego momentu rozpoczyna się jego nieustający konflikt z tzw. władzą ludową. Ponieważ nie zaakceptował zasad, które były lansowane przez nowy ustrój, dlatego był systematycznie inwigilowany i rozpracowywany przez tajnych współpracowników. Nieustannie szukano sposobów jego zdyskredytowania, znalezienia powodów, aby go zastraszyć. Od czerwca 1948 r. został skierowany do pracy w kolegiacie kaliskiej, otrzymując godność kanonika, a następnie prałata i kustosza kapituły kolegiackiej. Dnia 13 III 1953 r., na żądanie władz państwowych, bp Franciszek Korszyński zwolnił ks. Kasprzaka z obowiązków proboszcza w Kaliszu. Kapłan odwoływał się do władz kościelnych, jednak bez skutku. W listopadzie 1953 r. został skierowany do pracy w parafii Osiećciny. Efektem jego pracy tutaj było między innymi wzniesienie nowej wieży przy kościele. W 1957 r. został przeniesiony do parafii w Zduńskiej Woli. Tam doszła go wiadomość, że nowo pobudowana wieża w Osiećcinach zawaliła się. Chociaż nikt przy tym nie ucierpiał, to jednak obciążono ks. Kasprzaka odpowiedzialnością za katastrofę budowlaną. Przeżył wiele upokorzeń. W procesie sądowym został skazany na 1,5 roku w zawieszeniu. Został także pozbawiony funkcji kościelnych i przez kilka lat mieszkał w Zduńskiej Woli *sine officio*.

W 1966 r. został mianowany proboszczem parafii w Złoczewie. Funkcję tę pełnił do 1981 r., kiedy to przeszedł na emeryturę. Początkowo pozostawał w parafii, ale w 1984 r. zamieszkał w domu rodzinnym w Częstochowie. Tam też zmarł 18 VI 1987 r. Został pochowany w rodzinnym grobowcu na cmentarzu św. Rocha w Częstochowie.

Na rozdział drugi książki składają się zachowane przemówienia i kazania ks. Bogumiła. Jest to ważna część pracy, dzięki której poznajemy kunszt kaznodziejski omawianej postaci. Można śmiało powiedzieć, że to właśnie kaznodziejstwo było jednym z charakterystycznych znaków rozpoznawczych ks. Kasprzaka. Potwierdzają to wyraźnie zamieszczone w pracy wspomnienia o księdzu. Przez wielu został zapamiętany przez

pryzmat formy głoszonego słowa Bożego. Dodajmy, że znamy tylko szczątki spuścizny kaznodziejskiej księdza doktora. W opracowaniu przywołano tylko dziewięć tekstów. Z różnych powodów dziedzictwo to uległo bezpowrotnemu rozproszeniu.

Kolejny rozdział zawiera wspomnienia o ks. Bogumile Kasprzaku. Znajdujemy tam wnoszące wiele do charakterystyki postaci, słowa: abpa Mariana Gołębiewskiego (Wrocław), bpa Czesława Lewandowskiego (Włocławek), ks. Aleksandra Maciejewskiego (Włocławek-Michelin), ks. Wojciecha Krzywańskiego (Sompolno), ks. Wojciecha Sowy (Nieszawa), ks. Kazimierza Tartanusa (Ciechocinek), ks. Kazimierza Mielczarka (Ostrowy), ks. Alojzego Siedlewskiego (Kłóbka), Jana Czarnka (Kalisz), Władysława Nowaka (Blachownia) oraz Zofii-Janiny Szymczak (Złoczew). Pośród wspomnień spotykamy także interesujący tekst napisany przez nieznanego bliżej jezuitę w 1958 r. Powstał on jako pokłosie wygłoszonego w 1958 r. przez ks. Bogumiła kazania w kościele w Zduńskiej Woli. Zakonnik dziękował mu za „wielką osobowość” i „bogactwo ducha”.

Następnie książka zawiera cztery krótkie rozdziały, w których prezentowane są różne dokumenty. Są to: petycje i pisma urzędowe w sprawie ks. Kasprzaka, dekrety jego dotyczące, pisma ks. Kasprzaka do urzędów. Ich treść jest bardzo różna. Znajdziemy tam petycję parafian kaliskich w obronie ks. Bogumiła skierowaną do prymasa Stefana Wyszyńskiego, jak i pisma ks. Kasprzaka do władz kościelnych, w których bronił swojej postawy wobec władz państwowych. Źródła te potwierdzają zarówno wielkość, jak i swoisty tragizm życia ks. Kasprzaka.

Książkę kończy rozdział zatytułowany *Wierny sługa Chrystusa*, który powstał przede wszystkim na podstawie materiału źródłowego wytworzonego przez tajnych współpracowników oraz pracowników Urzędu Bezpieczeństwa, a następnie Służby Bezpieczeństwa, a dotyczącego ks. Kasprzaka. Rozdział ten nabiera szczególnego znaczenia, gdyż w znacznej mierze składają się na niego cytaty źródłowe, które – nawet bez wnikliwej analizy – stanowią dobrą ilustrację totalitarnego systemu, z którym przyszło się zmierzyć ks. Bogumiłowi.

Dopełnieniem prezentacji historii życia ks. Bogumiła Kasprzaka są zamieszczone w książce ilustracje. Dodajmy, że znajdują się pośród nich także zdjęcia dokumentów sporządzonych na temat księdza przez pracowników Urzędu Bezpieczeństwa.

Warto podkreślić, że praca powstała w oparciu o wspomnienia oraz o źródła przechowywane w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku, Ar-

chiwum Kurii Diecezjalnej we Włocławku oraz wypisów z kronik parafii, w których przebywał ks. Kasprzak, tzn. parafii w Kole, Osiecinach oraz w Złoczewie. Poza tym znajdujemy tam odwołanie do dokumentów przechowywanych w zasobach Instytutu Pamięci Narodowej w Łodzi i Poznaniu. Nie jest to na pewno wyczerpująca kwerenda źródłowa, jednak na tyle wystarczająca, aby można było przedstawić interesująco postać ks. Bogumiła Kasprzaka.

Książka Jadwigi Świgoniak pozwala zachować w pamięci jednego ze znaczących kapłanów w dziejach diecezji włocławskiej w XX wieku. Tylko ten powód usprawiedliwałby w pełni napisanie tej książki. Praca o ks. Bogumile Kasprzaku wpisuje się jednak także w atmosferę, w której żyje od jakiegoś czasu Kościół w Polsce, mianowicie w kwestię nagłaśniania inwigilacji środowiska kościelnego, szczególnie księży przez Urząd Bezpieczeństwa, a następnie przez Służbę Bezpieczeństwa. Życie ks. Bogumiła Kasprzaka wpisuje się w martyrologium Kościoła w czasach komunistycznych w Polsce. Poznajemy życie człowieka, który od 1945 r. był w opozycji w stosunku do władz komunistycznych i płacił za to dużą cenę.

Poznając życie ks. Bogumiła, odsłaniamy złożoność dziejów Kościoła w Polsce w drugiej połowie XX wieku, w wymiarze lokalnym, konkretnych parafii i społeczności oraz jednostkowego przykładu życia. Wydaje się, że lektura omawianej pracy może ułatwić części czytelników wyrobienie sobie własnego poglądu o minionym okresie historii.

*Waldemar Rozykowski*

**Adam Józef Sobczyk MFS, *Teologiczno-dogmatyczne podstawy życia duchowego według Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Lublin 2005, 256 s.**

We wstępie autor pisze, że różnego rodzaju zagrożenia, z którymi spotyka się współczesny człowiek, a szczególnie upadek kultury moralnej i relatywizm moralny, motywowały Jana Pawła II do przekazania wszystkim Kościołom partykularnym jasnego wykładu wiary w duchu nauczania Soboru Watykańskiego II. W tym kontekście trzeba stwierdzić, że *Katechizm Kościoła Katolickiego*, zawierający syntezę wiary katolickiej, stanowi bardzo ważne źródło badawcze dla współczesnego teologa. Potrzebę opublikowania recenzowanej publikacji ks. Sobczyk uzasadnia tym, że na temat nowego *Katechizmu* powstało wiele szczegółowych opracowań, natomiast nie ma całościowego opracowania problematyki duchowości. W związku z tym należy stwierdzić, że nie tylko była potrzeba, ale



wręcz konieczność podjęcia opracowania na podstawie *Katechizmu Kościoła Katolickiego* nauki w zakresie duchowego życia chrześcijanina.

Zasadniczy wysiłek ks. Sobczyka idzie w kierunku odpowiedzi na pytanie, czy w *Katechizmie* można odnaleźć teologiczno-dogmatyczne podstawy życia duchowego? Jako wnikliwy badacz pyta też, jakie jest znaczenie poszczególnych prawd wiary dla struktury i rozwoju życia duchowego?

Sam autor nazwał pierwszy rozdział swojej pracy „wstępnym” (s. 12) i taki rzeczywiście jest. Przedstawia on historyczne uwarunkowania oraz omawia specyfikę *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. W tym miejscu może ktoś zapytać, czy potrzebny był ten rozdział wstępny liczący 30 stron? Lektura tegoż rozdziału pokazuje, że tak, bowiem czytelnik znajdzie w nim wyjaśnienie wielu pojęć ważnych dla *Katechizmu*, a przede wszystkim dla katechezy Kościoła. Pojęcia te na pierwszy rzut oka wydają się proste, ale uważnie czytając ten rozdział pracy możemy się przekonać, że wielu ważnym pojęciom odnoszącym się do katechezy w obiegowym posługiwaniu się nadajemy płytką treść. Natomiast pojęcia te trzeba zgłębiać, aby wydobywać z nich istotne treści, od których zależy poziom katechezy i jej znaczenie.

Rozdział II ukazuje jak *Katechizm* ujmuje antropologiczne podstawy życia duchowego. Zgodnie z duchem myślenia *Katechizmu*, ten rozdział osadza ks. Sobczyk w realiach biblijnych, nauczania Kościoła i realiach teologicznych. Słusznie wychodzi od ukazania człowieka jako osoby w jej pełnej strukturze duchowo-cieleśnej oraz w relacjach do Boga i do innych. Lektura tego rozdziału pokazuje, że Autor czuje ducha współczesnej antropologii i teologii, które dążą do wyrażenia wszystkich wymiarów człowieka w ich organicznej jedności. Dobrze się stało, że te przemyślenia *Katechizmu* zostały podkreślone w publikacji, bowiem stanowią one *novum* we współczesnym myśleniu naukowym. Bardzo ciekawie został przedstawiony zamysł Boży zrealizowany w stworzeniu człowieka jako osoby zdolnej kochać, będącego istotą wolną, nastawioną na głębokie relacje z Bogiem. Dla pełnego obrazu rzeczywistości ludzkiej nie mogło braknąć w tym rozdziale ukazania grzechu oraz jego skutków w odniesieniu do człowieka i jego relacji z Bogiem. Ostatnia część tego rozdziału przedstawia proces uzdrawiania zniekształconych przez grzech prawidłowych relacji człowieka z Bogiem.

Z teologicznego punktu widzenia bardzo ważny jest rozdział III ukazujący Boga Trójjedynego jako fundament życia duchowego. Na pierwszym miejscu ks. Sobczyk podkreśla znaczenie Tajemnicy Trójcy Świętej dla wiary i życia Kościoła. Wskazuje na to, że *Katechizm* zachęca wier-

nych do coraz głębszego medytowania Tajemnicy Boga Trójjedynego, bowiem taka medytacja ma istotny wpływ na ich wiarę i postawy duchowe. Autor wydobywa z *Katechizmu* dwupoziomowe podejście do tajemnicy Trójcy Świętej: 1) z punktu widzenia teologii – skupiające się na ukazaniu wewnętrznego życia Trójcy Świętej, 2) z punktu widzenia ekonomii – skupiające się na zbawczym planie Boga. W drugiej części tego rozdziału widać kontynuację myśli z II rozdziału, gdzie autor ukazał naprawianie zniekształconych przez grzech relacji człowieka z Bogiem, a tutaj w sposób pozytywny ukazuje rozwój tych relacji, aż do pełnego zjednoczenia duchowego człowieka z Bogiem.

Niewątpliwie Bóg najczytelniej przybliżył się do człowieka w osobie swego Syna i w Nim najbardziej został rozpoznany przez człowieka, dlatego logicznym wydaje się, że IV rozdział publikacji został poświęcony Jezusowi, w którym chrześcijanin odnajduje wzór dla wszystkich obszarów życia duchowego. Podstawową myślą w tym rozdziale, wydobytą z *Katechizmu*, jest stwierdzenie, że Chrystus jest kluczem do zrozumienia człowieka i celem jego egzystencji. Idąc za treścią *Katechizmu*, ks. Sobczyk omówił znaczenie imienia Jezus, tajemnicę Wcielenia, ziemskiej działalności Jezusa i tajemnicę odkupienia. Bardzo ciekawie przedstawił w tym punkcie formy naśladowania Jezusa na poszczególnych drogach powołania życiowego.

Cenną i ciekawą częścią pracy jest V rozdział, w którym została ukazana uświęcająca rola Ducha Świętego. Słusznie ks. Sobczyk zauważył, że w Kościele Zachodnim za mało podkreślano rolę Ducha Świętego w rozwoju życia duchowego chrześcijan. Cenne też są rozważania na temat działania Ducha Świętego w Kościele i poprzez Kościół, który jest szczególnym miejscem realizacji świętości. Na podkreślenie w tym rozdziale zasługuje też ukazanie wychowawczej roli liturgii w rozwoju życia duchowego katolików. Dynamizm rozwoju życia duchowego zmierza do osiągnięcia świętości, dlatego słusznie ostatnie refleksje w tym rozdziale poświęcone są temu zagadnieniu.

Szukanie podstaw życia duchowego w *Katechizmie* wymagało od autora pracy dobrego przygotowania metodycznego. *Katechizm* ma bowiem strukturę kerygmatyczno-katechetyczną, co stwarza dużą trudność szukającemu naukowych podstaw teologicznych dla życia duchowego, ale trzeba przyznać z satysfakcją, że ks. Sobczyk doskonale poradził sobie z tą trudnością. Ponieważ w *Katechizmie* słowo „duchowość” występuje tylko pięć razy, a termin „życie duchowe” 11 razy, lektura nad *Katechizmem* wymagała wyjątkowej koncentracji, aby wydobyć bogactwo treści

odnoszących się do życia duchowego. Te trudności stały się jednocześnie szansą twórczą, bowiem w samym *Katechizmie* nie ma gotowego modelu życia duchowego. Praca z jednej strony prezentuje wysoki poziom naukowy, z drugiej zaś daje czytelnikowi wiele konkretnych wskazówek dla realizacji życia duchowego aż ku jego pełni, czyli świętości. Dobrze, że ks. Sobczyk podkreślił dużą wrażliwość *Katechizmu* na problemy ludzkie i wskazał też, że *Katechizm* ukazuje świętość jako możliwą dla każdego człowieka, który chce współpracować z Bogiem Trójjedynym.

*ks. Ireneusz Werbiński*

## SPIS TREŚCI

Słowo wstępne Biskupa Włocławskiego WIESŁAWA MERINGA ....	7
Życiorys księdza profesora Stanisława Librowskiego .....	9
Bibliografia podmiotowa i przedmiotowa księdza profesora Stanisława Librowskiego .....	13
* * *	
BP JAN KOPIEC Działalność dydaktyczna księdza profesora Stanisława Librowskiego .....	35
MARIA DĘBOWSKA Wkład księdza profesora Stanisława Librowskiego w powstanie, organizację i realizację zadań statutowych Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych .....	45
KS. WITOLD KUJAWSKI Ksiądz Stanisław Librowski – włocławski historyk i archiwista ....	65
KS. WOJCIECH FRĄTCZAK Ks. Stanisław Librowski jako świadek i dokumentalista martyrologii diecezji włocławskiej .....	77
KS. TOMASZ KACZMAREK Wkład ks. Librowskiego w proces beatyfikacyjny bpa Michała Kozala .....	85
KS. KAZIMIERZ RULKA Księgozbiór ks. Stanisława Librowskiego jako element warsztatu naukowego historyka .....	96

KS. JÓZEF DĘBIŃSKI	
Materiały do dziejów diecezji włocławskiej w „Tekach”	
ks. prof. Stanisława Librowskiego .....	118
S. LAURENCJA JĘDRZEJCZAK ZSNM	
Wspomnienia o księdzu Stanisławie Librowskim .....	132
ANZELM JANUSZ SZTEINKE OFM	
Moje wspomnienia o ks. profesorze Stanisławie Librowskim ...	143
KS. ANDRZEJ BRUŹDZIŃSKI	
Statut i regulamin archiwów kościelnych .....	162
* * *	
KS. JAN NOWACZYK	
Koezystencjalny charakter bytu człowieka w świecie .....	173
KS. ROMAN MAŁECKI	
Prymat papieski – „trudny dar dla całego Kościoła”.	
Zasady teologicznej hermeneutyki dialogu o prymacie .....	186
KS. WALDEMAR KARASIŃSKI	
Pojęcie wolności w nauczaniu Jana Pawła II	
podczas pielgrzymek do Ojczyzny .....	201
KS. HENRYK SŁAWIŃSKI	
Ambivalentne postawy człowieka wobec cierpienia .....	213
KS. JACEK SZYMAŃSKI	
Pornografia a środki społecznego przekazu .....	221
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI	
Przygotowanie kobiety do realizacji drogi powołania życiowego	
według Jadwigi Zamoyskiej .....	229
KS. LECH KRÓL	
Postawa wierności w życiu i w twórczości	
św. Józefa S. Pelczara .....	242

ADAM JÓZEF SOBCZYK MSF Świętorodzinny rys duchowości chrześcijańskiej według Jana Berthier (1840–1908), założyciela Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny .....	258
KS. KRZYSZTOF KONECKI Euchologia mszalna za zmarłego biskupa .....	269
KS. TADEUSZ LEWANDOWSKI Ruch retorycznej odnowy kaznodziejstwa europejskiego – odnowa formy .....	280
KS. JANUSZ BORUCKI Pełnomocnicy procesowi i adwokaci w świetle kodeksów prawa kanonicznego i instrukcji <i>dignitas connubii</i> . Kwalifikacje i zadania procesowe .....	290
KS. JANUSZ GREŹLIKOWSKI Urząd promotora sprawiedliwości w obowiązujących przepisach prawa kanonicznego .....	303
KS. KRZYSZTOF GRACZYK Niezdolność do wypełnienia zobowiązania <i>bonum prolis</i> przez nupturientów na skutek choroby neurologicznej. Interpretacja prawna zagadnienia .....	320
JOANNA BEATA BOROWIAK Środowisko rodzinne jako czynnik socjalizacyjny w procesie kształtującym nastawienia i postawy dzieci i młodzieży .....	331
IRENA ŻABIŃSKA Nauka społeczna Kościoła i zadania Akcji Katolickiej a funkcjonowanie folwarków i reforma rolna w świetle pamiętnika i publicystyki ziemianina E. Kłoczowskiego .....	341

## VLADISLAVIENSIA

KRZYSZTOF OPTOŁOWICZ Z dziejów parafii Najświętszego Zbawiciela we Włocławku .....	355
---	-----



<b>KS. WOJCIECH HANC</b> Nauczanie teologii dogmatycznej we włocławskim Seminarium Duchownym po II wojnie światowej .....	366
<b>JANUSZ ZBUDNIEWEK ZP</b> Kontakty ks. Stanisława Chodyńskiego z Jasną Górą .....	402
<b>KS. ZDZISŁAW PAWLAK</b> Ks. Antoni Warmuz – profesor filozofii Seminarium Duchownego we Włocławku i duszpasterz .....	421
<b>ARKADIUSZ CIECHALSKI</b> Literackie walory twórczości homiletycznej ks. Władysława Mirskiego (1896–1950) .....	442
<b>PIOTR PAWŁOWSKI</b> Tajemnice tumb. O nagrobku biskupa Piotra z Bnina z włocławskiej katedry .....	460

## **SPRAWOZDANIA – RECENZJE**

Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2006/2007 – ks. <i>Waldemar Karasiński</i> , ks. <i>Krzysztof Graczyk</i> , ks. <i>Lech Król</i> .....	485
Jadwiga Świgniak, <i>Kapłan niezłomny. Ksiądz Bogumił Kasprzak świadek prawdy w dramatycznych czasach</i> , Kraków 2007 – <i>Waldemar Rozynekowski</i> .....	496
Adam Józef Sobczyk MFS, <i>Teologiczno-dogmatyczne podstawy życia duchowego według Katechizmu Kościoła Katolickiego</i> , Lublin 2005 – ks. <i>Ireneusz Werbiński</i> .....	499

## CONTENS

Foreword of the Most Reverend WIESŁAW MERING, Bishop of Włocławek .....	7
The biography of the late Rev. Prof. Dr. Hab. Stanisław Librowski ....	9
The bibliography of the works of the late Rev. Prof. Dr. Hab. Stanisław Librowski .....	13
* * *	
THE MOST REV. JAN KOPIEC Didactic activity of the Rev. Prof. Stanisław Librowski .....	35
MARIA DĘBOWSKA Rev. Prof. Stanisław Librowski contribution to founding, organising and statutory works of the Ecclesiastical Archives, Libraries and Museums of the Centre .....	45
REV. WITOLD KUJAWSKI Rev. Stanisław Librowski – Włocławek historian and archivist .....	65
REV. WOJCIECH FRĄTCZAK Rev. Stanisław Librowski as a witness and documentarian of the Diocese of Włocławek martyrology .....	77
REV. TOMASZ KACZMAREK Rev. Stanisław Librowski contribution to the beatification process of the Bishop Michał Kozal .....	85
REV. KAZIMIERZ RULKA The book collection of the Rev. Stanisław Librowski as an element of historian's scientific apparatus .....	96

REV. JÓZEF DĘBIŃSKI	
Documents to the history of the Diocese of Włocławek contained in the “Acts” of the Rev. Stanisław Librowski .....	118
S. LAURENCJA JĘDRZEJCZAK ZSNM	
In remembrance of the late Rev. Stanisław Librowski .....	132
ANZELM JANUSZ SZTEINKE OFM	
My personal remembrances of the late Rev. Stanisław Librowski .....	143
REV. ANDRZEJ BRUŹDZIŃSKI	
Statute and regulation of the ecclesiastical archives .....	162
* * *	
REV. JAN NOWACZYK	
Human life as a coexistence .....	173
REV. ROMAN MAŁECKI	
Papal primacy as “a costly gift to the whole Church”. The principles of the theological hermeneutic of the primacy ...	186
REV. WALDEMAR KARASIŃSKI	
Idea of freedom in the John Paul II teaching during the pilgrimages to his homeland .....	201
REV. HENRYK SŁAWIŃSKI	
Ambivalent human attitudes towards suffering .....	213
REV. JACEK SZYMAŃSKI	
Pornography and mass media .....	221
REV. IRENEUSZ WERBIŃSKI	
Preparation of woman for fulfilling her life vocation according to Jadwiga Zamoyska .....	229
REV. LECH KRÓL	
Faithfulness in life and works of St Józef S. Pelczar .....	242

ADAM JÓZEF SOBCZYK MSF	
Holy Family of Nazareth influence on Christian spirituality according to Jan Berthier (1840–1908), the Congregation of the Missionaries of the Holy Family founder .....	258
REV. KRZYSZTOF KONECKI	
Missal euchology for deceased bishop .....	269
REV. TADEUSZ LEWANDOWSKI	
The movement of the rhetorical renewal of the European homiletics – a form renewal .....	280
REV. JANUSZ BORUCKI	
Procurators for litigation and advocates in the light of the Codex of Canon Law and instruction <i>Dignitas connubi</i> . Qualifications and tasks during the trial .....	290
REV. JANUSZ GREŻLIKOWSKI	
Office of the promoter of justice in the current Canon Law regulations .....	303
REV. KRZYSZTOF GRACZYK	
Incapacity of the spouses to fulfill obligations <i>bounm prolis</i> caused by neurological illness. Legal interpretation of the question .....	320
JOANNA BEATA BOROWIAK	
Family environment as a socialisation factor in the process of bringing up children and youth .....	331
IRENA ŻABIŃSKA	
Social teaching of the Church and the tasks of “Akcja Katolicka” in the context of operating old Polish farms and agricultural reforms in the lights of memoir of Eugeniusz Kłoczowski, journalist and landowner .....	341

## VLADISLAVIENSIA

KRZYSZTOF OPTOŁOWICZ	
From the history of the Holy Saviour parish in Włocławek ...	355

REV. WOJCIECH HANC	
Teaching of the systematic theology in the Diocesan Seminary in Włocławek after the Second World War .....	366
JANUSZ ZBUDNIEWEK ZP	
Connexions of the Rev. Stanisław Chodyński with the shrine Jasna Góra .....	402
REV. ZDZISŁAW PAWLAK	
Rev. Antoni Warmuz – priest and professor of philosophy Diocesan Seminary in Włocławek .....	421
ARKADIUSZ CIECHALSKI	
Literary merits of the homiletics works of Rev. Władysław Mirski (1896–1950) .....	442
PIOTR PAWŁOWSKI	
Mysteries of the tomb. About the tombstone of the bishop Piotr from Bnin in Włocławek cathedral .....	460

## REPORTS – REVIEWS

The reports of the activity of the Scientific Theological Association of the Seminary in Włocławek in the year 2006/2007 – <i>Rev. Waldemar Karasiński,</i> <i>Rev. Krzysztof Graczyk, Rev. Lech Król</i> .....	485
Jadwiga Świgniak, <i>Kapłan niezłomny. Ksiądz Bogumił Kasprzak</i> <i>świadek prawdy w dramatycznych czasach</i> [Priest uncompromising. Rev. Bogumił Kasprzak as a witness of truth in dramatic times], Kraków 2007 – <i>Waldemar Rozynekowski</i> .....	496
Adam Józef Sobczyk MFS, <i>Teologiczno-dogmatyczne podstawy</i> <i>życia duchowego według Katechizmu Kościoła Katolickiego</i> [Theological and dogmatic foundations of spiritual life according to the Catechism of the Catholic Church], Lublin 2005 – <i>Rev. Ireneusz Werbiński</i> .....	499

*Transl. Rev. Roman Małecki*





